



Facultad de Filosofía y Letras

Máster en Mediterráneo al Atlántico: La construcción de Europa
entre el mundo Antiguo y Medieval

NORMA, DESVIACIÓN Y COMPORTAMIENTOS
RELIGIOSOS A TRAVÉS DE LA DOCTRINA CRISTIANA
EN LA ANDALUCÍA BAJOMEDIEVAL

NORM, DEVIATIONS AND RELIGIOUS BEHAVIORS
THROUGH CHRISTIAN DOCTRINE IN LATE MEDIEVAL
ANDALUSIA

Autor/a: Javier Conesa Sánchez

Director/a: Susana Guijarro González

Curso 2020/2021

ÍNDICE

1. Introducción	3
1.1. Objetivos	3
1.2. Fuentes	4
2. Estado de la cuestión	6
3. La atmósfera religiosa en los siglos medievales	11
3.1. La Europa cristiana: la Reforma Gregoriana, el IV Concilio de Letrán y nuevas formas de religiosidad	12
3.2. El espíritu reformador en la España medieval	18
4. Aplicación de la norma: desviaciones y resistencias en la Andalucía bajomedieval.....	24
4.1. El control de la palabra: la blasfemia y la injuria	25
4.2. Formación intelectual y espiritual.....	32
4.3. Conducta e instrucción del cuerpo y las costumbres	40
4.4. La práctica sacramental	49
4.4.1. El bautismo	51
4.4.2. El matrimonio	54
4.4.3. La confesión	57
4.5. La domesticación de lo sagrado.....	61
4.5.1. La sacralización de los objetos litúrgicos	61
4.5.2. La liturgia cotidiana: misas, fiestas y oficios divinos	68
4.5.3. La muerte: los difuntos y los enterramientos	77
4.6. La problemática de los fieles y los conversos: judíos y musulmanes	86
5. Consideraciones finales	96
6. Bibliografía	100
6.1. Fuentes primarias	100
6.2. Fuentes bibliográficas	101

Resumen:

El presente trabajo pretende analizar la doctrina cristiana en los siglos bajomedievales de Andalucía, tanto en su expresión de normas y conductas como en relación con los abusos y desviaciones que se produjeron en el seno de los grupos eclesiásticos y laicos. Para ello, se han seleccionado una serie de fuentes normativas primordiales que ofrecen una visión detallada de los aspectos vinculados a la religiosidad en la Edad Media: los sínodos bajomedievales, relativos a las diócesis de Córdoba, Jaén, Sevilla y Granada, además de catecismos, estatutos catedralicios y otras fuentes que encerraron carácter doctrinal. Todos estos elementos tenían como objetivo difundir y aplicar los principios de la reforma eclesiástica iniciada en el siglo XIII y van a ser fundamentales para comprender las diferentes pautas que debían regir la vida de los clérigos y fieles laicos. De este modo, contribuyeron a disciplinar las conductas y crear normas sociales, no sin encontrar resistencias durante este período.

Palabras clave: Sínodos, Catecismos, Doctrina, Baja Edad Media, Diócesis.

Abstract:

The present work tries to analyze the Christian doctrine in the Late Middle Ages of Andalusia, both in its expression of norms and behaviors and in relation to the abuses and deviations of the same that occurred in the bosom of the ecclesiastical and lay groups. For this, a series of primary normative sources have been selected that offer a detailed view of the aspects related to religiosity in the Middle Ages: the late medieval synods related to the dioceses of Córdoba, Jaén, Sevilla and Granada, in addition to catechisms, cathedral statutes and other sources that locked doctrinal character. All these elements were intended to disseminate and apply the principles of ecclesiastical reform initiated in the thirteenth Century and will be essential to understand the different patterns that should govern the lives of clerics and lay faithful. In this way, they contributed to discipline behaviors and create social norms, not without encountering resistance during this period.

Keywords: Synods, Catechisms, Doctrine, Late Middle Ages, Dioceses.

1. Introducción

El tema elegido para la realización del Trabajo de Fin de Máster no es otro que el de los comportamientos religiosos y morales de los individuos de la Edad Media en la España medieval. Se trata de un tema querido de la historia socio-eclesiástica y de lo que hasta hace no mucho tiempo se denominó historia de las mentalidades y hoy se engloba dentro de la historia cultural. Dos premisas fundamentales han motivado nuestra elección. La primera de ellas es que la investigación sobre los comportamientos religiosos y morales de los hombres y mujeres del Medievo ha incidido en la descripción y comprensión de las diferentes prácticas religiosas, así como sus fundamentos teológico-doctrinales. Sin embargo, el interés por explorar las implicaciones que tuvo la disciplina eclesiástica en la creación de normas sociales y las resistencias que ésta generó entre los fieles es más reciente. La segunda premisa parte de la constatación, por una parte, de la necesidad de seguir abordando fuentes normativas y doctrinales eclesiásticas para ahondar en esta dirección; y, por otra parte, de la desigual intensidad con que se ha estudiado el tema en los espacios peninsulares. Este desequilibrio es especialmente comprobable en el caso de la Andalucía bajomedieval, ámbito espacial preferente de este Trabajo Fin de Máster.

Asimismo, el tema abordado es esencialmente interdisciplinar. No solo es necesario partir de las aportaciones de la historia institucional de la Iglesia y de su historia teológico-doctrinal sino que también han de abarcarse otros campos. Algunos más afines a los dos que se acaban de nombrar, tal es el caso del derecho canónico, otros se adentran en las preocupaciones actuales de la historia social, de la historia de la vida cotidiana o de la historia cultural en un sentido antropológico (sensibilidades religiosas y emociones, comportamientos, desviaciones de la norma, etc.).

1.1. Objetivos

El objetivo principal de este Trabajo Fin de Máster es descifrar en las fuentes seleccionadas las reacciones de los fieles a las normas de comportamiento promovidas por la Iglesia medieval hispana entre los siglos XIII y XVI. Estas normas fueron codificadas y difundidas por diversas vías (constituciones sinodales, ritos litúrgicos, práctica sacramental...etc.) y contribuyeron a convertir en normas de comportamiento social los ideales de la disciplina eclesiástica que afectaban tanto al alma como al cuerpo de los creyentes. Estos no son otros que los comportamientos individuales y colectivos que se esperaban de un buen cristiano. Este objetivo general se desglosa en

otros más concretos que se persiguen en los diferentes epígrafes del ensayo. Estos podrían concretarse en relación con la disciplina del alma en determinar el grado de resistencia o desviación de las normas y cánones que conlleva el control de la palabra (blasfemias e injurias), la asimilación de la doctrina cristiana, la sacralización de objetos y espacios, los ritos litúrgicos y la práctica sacramental de la confesión como correctora de las conciencias individuales. En relación con la disciplina del cuerpo, determinar el grado de resistencia o desviación que se desprende de las normas que afectan a la expresión corporal de las emociones y que se manifiestan de forma especial en las prácticas sacramentales del bautismo, el matrimonio en relación con la sexualidad y las ceremonias fúnebres y actitudes ante la muerte. Por último, se clarificará las particularidades que los fenómenos de resistencia o desviación de la norma tuvieron en el problema de los conversos.

Matizar también que frente al sinnúmero de aspectos que nos muestran las diversas fuentes de carácter doctrinal y normativo existentes, nos centraremos en aquellos que hemos considerado más destacables para cumplir con los objetivos expuestos dentro del espacio de la Andalucía bajomedieval. Así pues, se tratará de rescatar de las fuentes aquellos ejemplos de las conductas morales y creencias, haciendo justicia a aquellos elementos menos estudiados de forma sistemática para la Andalucía bajomedieval.

1.2. Fuentes

Las fuentes empleadas para este trabajo han sido varias. En primer lugar, la más importante han sido las constituciones sinodales recogidas en la obra de Antonio García y García, el *Synodicon Hispanum*¹, siendo en especial, como es lógico, aquellas que recogieron los ejemplos encontrados en las diócesis de Sevilla (1490), Granada (¿1502-1507?), Córdoba (1496) y Jaén (1478, 1492, 1511), pues son las que más información han arrojado acerca de la norma y las desviaciones en la Andalucía bajomedieval.

En segundo lugar, destacar los catecismos de Fray Hernando de Talavera, realizados éstos mismos durante la segunda mitad del siglo XV y recopilados todos ellos en un incunable granadino en 1496, llamado *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deue saber todo christiano con otros tractados muy prouechosos, compuestos*

¹ GARCÍA Y GARCÍA, A. (2010): *Synodicon Hispanum, Vol. IX: Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; (2013): *Synodicon Hispanum, Vol. XI: Cádiz, Canarias, Cartagena, Córdoba, Granada, Málaga y Sevilla*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

por el Arzobispo de Granada². Los catecismos usados a lo largo del trabajo han sido los siguientes: *Breve doctrina y enseñanza que ha de saber y de poner en obra todo cristiano y cristiana. En la qual deuen ser enseñados los moçuelos primero que en otra cosa; Breve forma de confesar; De Murmurar ó Mal Decir. Tractado muy provechoso contra el común e muy continuo pecado que es detraer o murmurar y decir algo mal de alguno en su ausencia; Doctrina de la manera en que havemos de restituir y satisfacer cualesquier daños é males que á otros hayamos hecho en cualquier manera; Ceremonias de la Misa y de lo que cada una se deue pensar y pedir a nuestro Señor; Solazoso y prouechoso tractado contra la demasía de vestir y de calçar, y de comer y de beuer*³.

Estos catecismos también han sido recopilados por Miguel Mir y Noguera⁴, sin embargo, se ha decidido usar la fuente original del incunable, pues cuenta con la primera cartilla mencionada con anterioridad, cosa que la recopilación de M. Mir no parece contemplar.

Otras fuentes, de carácter más secundario, han sido la recopilación de 1478 de los Estatutos de la Catedral de Jaén de 1368⁵, los *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*⁶ para el mismo territorio, las constituciones conciliares del Concilio de Valladolid (1228 y 1322) y del Concilio Provincial de Sevilla de 1512⁷, y la *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, que también recoge algunos episodios sucedidos para el caso de los conversos en la Sevilla de finales del siglo XV⁸. También se han usado otras, de manera breve y general, como las *Partidas de Alfonso X el*

² DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deue saber todo christiano con otros tractados muy prouechosos, compuestos por el Arzobispo de Granada*. UNGUT, M., PEGNITZER, J. (Imp.). Biblioteca Digital Hispánica, INC/2489.

³ A diferencia de los otros tratados, de éste último sí que se sabe la fecha exacta de su composición, siendo en Valladolid, en 1477. No obstante, el incunable recoge una versión editada y recortada que también quiso aplicar Hernando de Talavera para la diócesis granadina. Véase acerca de éste tratado: DE CASTRO, T. (2001): "El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera". *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, Nº14, pp. 11-92.

⁴ MIR Y NOGUERA, M. (1911): *Escritores Místicos Españoles. Tomo I. Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*. Madrid: Casa Editorial Bailly/Bailliére.

⁵ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): "Estatutos de la Catedral de Jaén: recopilación de 1478". *Boletín de Estudios Giennenses*, Nº85-86, pp. 9-186.

⁶ DE MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, J. (1940): *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo: (Crónica del siglo XV)*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe.

⁷ TEJADA Y RAMIRO, J. (1851): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, Tomo III*. Madrid; (1855): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, Tomo V*. Madrid.

⁸ BERNÁLDEZ, A. (1870): *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y Doña Isabel*. GEOFRÍN, M.J. (Ed. & Imp.). Sevilla: Bibliófilos Andaluces.

*Sabio*⁹, la *Suma de Teología*¹⁰ de Santo Tomás de Aquino, el *De Bono Coniugali*¹¹ de San Agustín de Hipona y el *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez¹².

2. Estado de la cuestión

El tema de la conducta y la sensibilidad religiosa de los fieles ha sido una constante en la historiografía medieval. Como institución con aspiración universal ha generado una amplia bibliografía sobre su evolución histórica, especialmente sobre los períodos de reforma impulsados por los concilios. Estas reformas durante los siglos medievales pusieron un especial énfasis en modelar las conductas de laicos y clérigos. Las historias de la Iglesia de las cuales, sin duda, la dirigida por Augustine Fliche es un referente, han dedicado un espacio a la Reforma Gregoriana. Tampoco conviene olvidar a otros autores de la talla de Julia Barrow o Jacques Paul, los cuales también abordaron la historia de la Reforma Gregoriana, y otros como Raymond Foreville, acerca del IV Concilio Lateranense (1215), o Hubert Jedin, de cuya obra bebieron otros autores como Hans Wolter, o Erwin Iserloh¹³.

El panorama historiográfico español no ha estado huérfano de empresas de síntesis de la historia de la Iglesia. Por ejemplo, autores como José Ángel García de Cortázar o José Sánchez Herrero¹⁴ han hecho una síntesis que integra la evolución de la

⁹ ALFONSO X (1555): *Las Siete Partidas. Tomo I.* DE PORTONARIIS, A. (Imp.). Salamanca; (1555): *Las Siete Partidas. Tomo III.* DE PORTONARIIS, A. (Imp.). Salamanca.

¹⁰ DE AQUINO, T. (1994). *Suma de Teología V. Parte III e Índices.* ESPINEL MARCOS, J.L., MARTÍNEZ A., ARENILLAS SANGRADOR, P., ESCALLADA TIJERO, A., ESPEJA J., FERNÁNDEZ MATILLA, H., GONZÁLEZ, D., LÓPEZ DE LAS HERAS, L., LÓPEZ SANTAMARÍA, J., MONTERO GALÁN, A., SÁNCHEZ MIELGO, G. (Colabs.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

¹¹ DE HIPONA, A. (2001): *De Bono Coniugali and De Sancta Virginitate.* WALSH, P.G. (Ed. & Trad.), Oxford: Clarendon Press.

¹² PÉREZ, M. (2002): *Libro de las confesiones: una radiografía de la sociedad medieval española,* GARCÍA Y GARCÍA, A. (Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

¹³ FLICHE, A. (1959): *Storia della Chiesa. La riforma gregoriana (1057-1123).* Torino: Editrice S.A.I.E.; (1968): "Il programa pontificio di Innocenzo III". En: FLICHE, A., THOUZELLIER, CH., AZAÏS, Y. (Dirs). *Storia della Chiesa. La Cristianità Romana (1198-1274)*, Torino: Editrice S.A.I.E., pp. 17-58; BARROW, J. (2008): "Ideas and applications of reform". En: X. NOBLE, T.F., HOWARD SMITH, J. M. (Eds.). *The Cambridge history of Christianity Early Medieval Christianities, c.660-c.1100*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.345-363; PAUL, J. (2008): *Le christianisme occidental au Moyen Âge. IV-XV siècle.* París: Armand Colin; FOREVILLE, R. (1973): *Lateranense IV.* Vitoria: Eset, D.L.; WOLTER, H. (1973): "La época posgregoriana (1124-1154)". En: JEDIN, H. (Ed.). *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia de la Edad Media después de la Reforma Gregoriana. Tomo Cuarto.* Barcelona: Editorial Herder, pp.35-100; ISERLOH, E. (1973): "El cisma de Occidente y los concilios". En: JEDIN, H. (Ed.). *Manual de Historia..., op.cit.*, pp. 633-733.

¹⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (2012). *Historia religiosa del Occidente medieval:(Años 313-1464).* Madrid: Ediciones Akal; SÁNCHEZ HERRERO, J. (1976): *Concilios provinciales y Sínodos toledanos*

Iglesia en el contexto tanto del Occidente medieval como del ámbito hispánico. Sin olvidar, por supuesto, otras obras y autores que también incidieron en el paradigma de la Iglesia española, como vendría siendo la *Historia de la Iglesia en España* dirigida por Ricardo García Villoslada¹⁵ en 1979. En la misma compilación, participaron algunos de los especialistas más reputados en la historia de la Iglesia medieval hispana. Estos son los casos de Francisco Javier Faci Lacasta, Antonio Linage Conde, Francisco Javier Fernández Conde y José García Oro¹⁶. Asimismo, el propio Fernández Conde contaría también con una compilación propia¹⁷ destinada a la religiosidad medieval en España. Por otro lado, hay medievalistas que no se han dedicado únicamente a la historia de la Iglesia pero han ofrecido contribuciones importantes como Vicente Ángel Álvarez Palenzuela¹⁸, el cual abordó la evolución de las órdenes monásticas en el mismo territorio y otros como el hispanista Peter Linehan para el conocimiento de la Iglesia castellana en el siglo XIII¹⁹.

de los siglos XIV y XV: la religiosidad cristiana del clero y pueblo. La Laguna: Universidad de la Laguna; (2005); *Historia de la Iglesia II. Edad Media*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

¹⁵ GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). (1979). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

¹⁶ FACI LACASTA, F.J. (1982): "Presencia de la Santa Sede en España: La reforma gregoriana en Castilla y León". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-1º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp.265-275; LINAGE CONDE, A. (1982): "Organización eclesiástica de la España cristiana: Introducción de la regla benedictina". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII..., op.cit.*, pp. 149-171; LINAGE CONDE, A. (1982): "La renovación religiosa: El Císter y los cartujos se asientan en la Península". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII..., op.ci.*, pp. 352-372; FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (1982): "La época de las grandes conquistas: Aplicación de las reformas del Lateranense IV en la Iglesia española". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-2º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 47-58; (1982): "La corte pontificia de Aviñón y la Iglesia española: La obra del cardenal Gil Álvarez de Albornoz". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII..., op.cit.*, pp. 404-408; GARCÍA ORO, J. (1980): "Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI: Monasterios y conventos". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI, III-1º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 216-232; (1980): "Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI: Un siglo de replanteamientos en la vida regular (1380-1480)". En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV..., op.cit.*, pp. 234-266.

¹⁷ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2005): *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Universidad de Oviedo: Ediciones Trea; (2011): *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Universidad de Oviedo: Ediciones Trea.

¹⁸ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.Á. (1984): "La fundación de monasterios cistercienses en Castilla. Cuestiones cronológicas e ideológicas". *Hispania Sacra*, Vol.36, Nº74, pp. 429-455; (1992): "Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media". En: DE LA IGLESIA DUARTE, J.I. (Coord.). *III Semana de Estudios Medievales*. Nájera 3 al 7 de agosto de 1992: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 161-178.

¹⁹ LINEHAN, P. (1971): *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Interesantes para nuestro tema de estudio han sido también los trabajos relacionados con los pecados de la lengua de Carla Casagrande y Silvana Vecchio, Luis Miguel Duarte, y Martí Gelabertó Vilagran, al igual que aquellos que han abordado la noción de pecado, como en la obra de *Pecar en la Edad Media*, siendo especialmente el capítulo dedicado por María Asenjo en el que se detiene brevemente en este tipo de pecado vinculado a la envidia. También, desde la perspectiva jurídica, resulta imprescindible el estudio de Marta Madero sobre las consecuencias de la injuria en la reputación social en una sociedad donde el valor del individuo se definía por su pertenencia a una familia y a una comunidad²⁰.

Por otro lado, y para comprender en todas sus dimensiones el alcance que las elaboraciones teológico-pastorales de los siglos XIII al XVI tuvieron en las conductas de los fieles es preciso conocer obras en torno a la formación intelectual y espiritual, como lo fue la de *Los Intelectuales de la Edad Media* de Jacques Le Goff, la cual ofreció a su vez las claves fundamentales que guiaron otras obras sobre la formación del clero en la Corona de Castilla como la realizada por José Sánchez Herrero, Jaime Justo Fernández y otros estudios sobre la historia de la catequesis como los de Luis Resines Llorente²¹.

En lo concerniente a la creación de normas y disciplina social ha de recurrirse a la extensa bibliografía existente para los siglos bajomedievales. Hemos tenido en cuenta para ello algunos de los trabajos de Ricardo Córdoba de la Llave, que incidieron en las distintas clasificaciones de los delitos y disciplina, y otros como los de Richard Helmholz, Corinne Leveleux-Teixeira, Francisco Cantelar Rodríguez, Ana Arranz

²⁰ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. (2007): *Les péchés de la langue. Discipline et étique de la parole dans la culture médiévale*. París: Histoire; DUARTE, L.M. (1992): “<<A boca do Diabo>>”. A Blasfémia e o direito penal português da Baixa Idade Média”. *Lusitania Sacra*. 2ª Serie, (4), pp. 61-82; GELABERTÓ VILAGRAN, M. (2014): “Mentes sacrílegas, palabras impías. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, N°19, pp. 93-125; ASENJO GONZÁLEZ, M. (2008): “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana”. En: CARRASCO MANCHADO, A.I., RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (Coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex S.L., pp. 185-207; MADERO, M. (1992): *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Madrid: Taurus Humanidades.

²¹ LE GOFF, J. (1996): *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Gedisa; SÁNCHEZ HERRERO, J. (1986): “La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553”. *En la España medieval*, N°9, pp. 1051-1118; (1995): “La actividad educadora, directa e institucional: la formación monástica, conventual y clerical”. En: BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Coord.). *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 234-267; JUSTO FERNÁNDEZ, J. (2014): “Los libros en los Sínodos medievales de la Península Ibérica”. *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 71, N°176, pp. 165-207; RESINES LLORENTE, L. (1995): *Historia de la Catequesis en España*. Madrid: Central Catequística Salesiana.

Guzmán, José Sánchez Herrero y Ángel Luis Molina Molina, que abordaron temáticas del escándalo público²².

Asimismo, y dada la importancia para el tema objeto de estudio de las prácticas sacramentales, ha sido necesario acudir a reputados especialistas que han contribuido a definir teológicamente su significado, entre los que destacamos a Dionisio Borobio García, a Johan Auer y Joseph Ratzinger, sin olvidar mencionar otros que también arrojaron estudios de manera más específica como Emilio Mitre Fernández y José Luis Larrabe²³.

Tampoco se pueden olvidar los estudios dedicados a la sacralización de los objetos, como los de Ángel Pazos-López, Shannon Gayk y Robyn Malo, Andrew Cole y Julia M.H. Smith, sin dejar de lado la percepción de superstición que éstos también encerraron, como lo desarrolló bien María José Lop Otín²⁴. Asimismo, en el estudio de la liturgia cotidiana cabría destacar algunos autores como André Vauchez, Eric Palazzo,

²² CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (2012): “Los caminos de la exclusion en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. La Península Ibérica (ss. XIII y XVI)”. En: LÓPEZ OJEDA, E. (Coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval. Pecado, delito y represión*. XXII semana de estudios medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de estudios riojanos, pp. 13-50; HELMHOLZ, R. (2019): “Scandalum in the Medieval Canon Law and in the English Ecclesiastical Courts”. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, Vol. 127, pp. 258-274; LEVELEUX-TEIXEIRA, C. (2013): “Le droit canonique médiéval et l’horreur du scandale”. *Journal of medieval and humanistic studies*, pp. 139-211; CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (2014): “La moral pública en los sínodos medievales españoles”. *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 71, Nº177, pp. 781-825; ARRANZ GUZMÁN, A. (2008): “Amores desordenados y otros pecadillos del clero”. En: CARRASCO MANCHADO, A.I., RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (Coords.). *Pecar en la Edad...*, op.cit., pp.227-262; (2014): “La buena fama del clero y el peligro de escándalo público: un tema de preocupación episcopal”. En: BECEIRO PITA, I. (Coord.). *Poder, piedad y devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*. Madrid: Sílex D.L., pp.103-123; SÁNCHEZ HERRERO, J. (2008): “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales”. *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, Nº5, pp. 106-137; MOLINA MOLINA, Á. L. (1997-1998): “Los juegos de mesa en la Edad Media”. *Miscelánea Medieval Murciana*, Vol. 21-22, pp. 215-238.

²³ BOROBIO GARCÍA, D. (1996): “Bautismo durante la Edad Media”. *Salmanticensis*, Vol. 43, Fasc. 1, pp. 15-42; (2008): *Sacramentos y sanación. Dimensión curativa de la liturgia cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme; (2012): *Historia y teología comparada de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental*. Salamanca: Ediciones Sígueme; AUER, J., RATZINGER, J. (1977): *Los sacramentos de la Iglesia*. Barcelona: Herder; MITRE FERNÁNDEZ, E. (2014): “Los <<sacramentos sociales>>. La óptica del medievalismo”. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 19, pp. 147-171; LARRABE, J.L. (1968): “Matrimonio según los teólogos escolásticos medievales”. *Scriptorium victoriense*, Vol.15, Nº1, pp. 64-91.

²⁴ PAZOS-LÓPEZ, Á. (2019): “Exhibiendo el rito: la percepción de la liturgia medieval a través de manuscritos, imágenes y objetos musealizados”. *Eikón/Imago*, Vol.8, Nº1, pp. 285-304; GAYK, S., MALO, R. (2014): “The Sacred Object”. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 44 (3), pp. 457-467; COLE, A. (2013): “The Call of Things. A Critique of Object-Oriented Ontologies”. *The Minnesota Review*, (80), pp. 106-118; HOWARD SMITH, J.M. (2012): “Portable Christianity: relics in the medieval west (c.700-1200)”. *Proceedings of the British Academy*, Vol. 181, pp. 143-167; LOP OTÍN, M.J. (2011): “Adivinos, sortilegos y hechiceros en la legislación sinodal castellana (siglos XIII.XVI)”. En: IZQUIERDO BENITO, R., MARTÍNEZ GIL, F. (Coords.). *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*. Madrid: Sílex S.L., pp. 27-51.

Ramiro González, Jean Claude Schmitt, Jean Baschet, u Olga Pérez Monzón²⁵. Lo mismo sucedió con obras fundamentales relacionadas con la percepción sobre la muerte y las prácticas funerarias, como las de Jacques Le Goff (*El nacimiento del Purgatorio*) o las de Jacques Chiffolleau, sin olvidar hacer mención a otros como Philippe Ariès, Jaume Aurell, Ana Luisa Haindl, María Concepción Porrás Gil, Emilio Mitre nuevamente y Fernando Martínez Gil²⁶.

Asimismo, el acercamiento en este trabajo a la obra catequética de Hernando de Talavera y su gran repercusión en el problema converso ha requerido también la consulta de algunas obras clave dentro de la fecunda historiografía sobre las tres religiones de la España medieval. Buenos ejemplos de esta última son algunos trabajos de Enrique Cantera Montenegro, M^a del Pilar Rábade Obradó, Miguel Ángel Ladero Quesada, Julio Valdeón Baroque, y otros como, Antonio Larios Ramos, que también indagaron en el establecimiento de la Inquisición en los últimos años del siglo XV²⁷.

Por último, en lo concerniente a la Andalucía bajomedieval, interesantes han sido los trabajos recopilatorios para la diócesis de Sevilla de Silvia María Pérez

²⁵ VAUCHEZ, A. (1995): *La Espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.; PALAZZO, E. (1998): *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. Minnesota: Liturgical Press; GONZÁLEZ, R. (1990): "La plegaria de la comunidad cristiana". En: BOROBIO GARCÍA, D. (Ed.). *La celebración en la Iglesia III. Ritmos y tiempos de la celebración*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 311-337; SCHMITT, J.C. (1996): "La culture de l'ímago". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 51, N°1, pp. 3-36; BASCHET, J. (1996): "Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 51, N°1, pp. 93-133; PÉREZ MONZÓN, O. (2012): "Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y Devoción en la Baja Edad Media". *Hispania Sacra*, 64 (130), pp. 449-495.

²⁶ LE GOFF, J. (1989): *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.; (1999): *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica; CHIFFOLEAU, J. (1980): *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-1480)*. Roma: Collection de L'Ecole Française de Rome; ARIÈS, P. (2000): *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: El Acantilado; AURELL, J. (2002): "La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual". En: AURELL, J., PAVÓN, J. (Eds.). *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., pp. 77-93; HAINDL, A.L. (2009): "La muerte en la Edad Media". *Historias del Orbis Terrarum*, N°1, pp. 104-206; PORRAS GIL, M.C. (1993): "El concepto de la muerte a finales de la Edad Media". *Boletín de la Institución Fernán González*, 1993/1, Año 65, n°206, pp. 9-17; MITRE FERNÁNDEZ, E. (2019): *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Madrid: Ediciones Cátedra; MARTÍNEZ GIL, F.M. (1996): *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Toledo: Universidad de Castilla la Mancha. Diputación Provincial.

²⁷ CANTERA MONTENEGRO, E. (1998): "La imagen del judío en la España Medieval". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, t.11, pp. 11-38; RÁDABE OBRADÓ, M. del P. (2004): "Cristianos nuevos". *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, N°13-14, pp.275-292; LADERO QUESADA, M.Á. (2004): "Los mudéjares de la España cristiana". En: VALDEÓN BARUQUE, J. (Ed.). *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*. Valladolid: ÁMBITO Ediciones, pp. 103-124; VALDEÓN BARUQUE, J. (2004): "El siglo XIV: la quiebra de la convivencia entre las tres religiones". En: VALDEÓN BARUQUE, J. (Ed.). *Cristianos, musulmanes, ...op. cit.*, pp. 125-148; LARIOS RAMOS, A. (2005): "Los dominicos y la Inquisición". *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, N°2, pp. 81-126.

González y José Sánchez Herrero, nuevamente los de Ladero Quesada y los de Enrique Costa y Belda²⁸. En relación a la diócesis cordobesa, convendría destacar también los de Iluminado Sanz Sancho y Manuel Nieto Cumplido²⁹, mientras que para el caso de Jaén los de José Rodríguez Molina y Manuela García Pardo, Daniel Tirapu Martínez y Juan Manuel Matés Barco³⁰. Y por último, para la reciente diócesis granadina, algunos de Isabella Iannuzzi, en torno a la figura de Hernando de Talavera, sin olvidar tampoco a otros trabajos, nuevamente, de la emblemática figura de Miguel Ángel Ladero Quesada o los de Jesús Domínguez Bordona³¹.

3. La atmósfera religiosa en los siglos medievales

Desde mediados del siglo XI se inició en el Occidente europeo un proceso de reforma de la Iglesia latino-romana que afectó no solamente al desarrollo institucional de la misma y al clero sino también a las formas de vida y práctica religiosas de los fieles laicos. El primer periodo de intensidad de reforma coincidió con los siglos

²⁸ PÉREZ GONZÁLEZ, S.M., SÁNCHEZ HERRERO, J. (1996): “El Sínodo de Sevilla de 1490”. *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Tomo 70, Nº241, pp. 69-96; PÉREZ GONZÁLEZ, S.M. (2009): “Clérigos en sociedad: el despliegue vital del clero secular andaluz en la Baja Edad Media”. *Edad Media: revista de historia*, Nº10, pp. 275-305; SÁNCHEZ HERRERO, J. (1983): “El estudio de San Miguel de Sevilla durante el siglo XV”. *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº10, pp. 329-370; (2010): *La diócesis de Sevilla en la Baja Edad Media*. Sevilla: Universidad de Sevilla; LADERO QUESADA, M.Á. (1980): *Historia de Sevilla. II. La Ciudad Medieval (1248-1492)*. Sevilla: Universidad de Sevilla; COSTA Y BELDA, E. (1978): “Las constituciones de Don Raimundo de Lozaña para el Cabildo de Sevilla (1261)”. *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº5, pp. 169-235.

²⁹ SANZ SANCHO, I. (1997): “La Iglesia de Córdoba y la cultura en la Baja Edad Media”: En: MONTES ROMERO-CAMACHO, I.; GARCÍA MARTÍNEZ, A.C.; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Coords.). *Actas III Jornadas Hispano-portuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492), Vol.2, Tomo 2*. Junta de Andalucía: Consejería de Cultura, pp. 1107-1115; (2000): “El cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media”. *En la España Medieval*, 23, pp. 189-264; NIETO CUMPLIDO, M. (2003): *Historia de las Diócesis españolas. Iglesias de Córdoba y Jaén*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; (2004): “Religiosidad popular andaluza: la regla medieval de la Cofradía de Animas de Castro del Río (Córdoba)”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Nº16, pp. 257-282; (2016): “La devoción a María, Madre de Dios, en el Misterio de su Purísima Concepción, en la Diócesis de Córdoba”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, (165), pp. 443-454.

³⁰ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1981): *El sínodo de Jaén en 1492*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses; (1986): *El obispado de Baeza-Jaén. Organización y economía diocesanas (siglos XIII-XVI)*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén. Instituto de Cultura; GARCÍA PARDO, M. (1999): “La cultura clerical en el obispado de Jaén en la Baja Edad Media”. *Hispania sacra*, Vol.51, Nº104, pp. 703-716; TIRAPU MARTÍNEZ, D., MATÉS BARCO, J.M. (1990): “Delitos y penas en los sínodos de Jaén (1478-1624)”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, Nº141, pp.117-140.

³¹ IANNUZZI, I. (2006): *Catequizar, reformar y consensuar. Fray Hernando de Talavera. Cultura y acción de un hombre del siglo XV*. CONTRERAS CONTRERAS, J. (Dir. Tes.). Universidad de Alcalá; (2011): “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos”, *Areas: Revista internacional de ciencias sociales*, Nº30, pp. 53-62; LADERO QUESADA, M.Á. (2008): “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”. *Chronica Nova*, 34, pp. 249-275; DOMÍNGUEZ BORDONA, J. (1930): “Instrucción de fray Hernando de Talavera para el régimen interior de su palacio”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XCVI, pp. 785-835.

intermedios del Medioevo pero las medidas de mayor calado que se persiguieron no se completaron u obtuvieron frutos visibles hasta el período de reforma que se extendió a lo largo de los siglos XIV y XV.

Los intentos de promover una renovación institucional y espiritual de la Iglesia se apoyaron en los cánones promulgados y difundidos por concilios y sínodos, dando lugar al nacimiento del derecho canónico como disciplina formal y fundamento teórico junto con la teología de la reforma.

3.1. La Europa cristiana: la Reforma Gregoriana, el IV Concilio de Letrán y nuevas formas de religiosidad

Uno de los hitos que marcaron los inicios de reforma en la Iglesia fue la denominada Reforma Gregoriana promovida por el Papa Gregorio VII. Sin embargo, los orígenes de estos intentos de reforma se retrotraen al siglo IX con la reforma del monacato benedictino propuesta por Benito de Aniano y al siglo X con la renovación monástica que supuso el nacimiento de los benedictinos cluniacenses. La abadía de Cluny y las numerosas filiales de las misma que proliferaron en la Europa altomedieval difundieron la renovada regla de San Benito y ejercieron un profundo influjo en las sociedades de los siguientes siglos³².

Benito de Aniano (750-821) fue la figura que personificó la reforma del monacato en los siglos IX y X. Su apuesta por la Regla de San Benito de Nursia se enmarcó dentro de la uniformidad religiosa perseguida por el poder carolingio dentro de los territorios del Imperio, debido a que en el monacato benedictino de estos siglos la erosión de la disciplina de los monjes, su cercanía a los círculos de poder, unida a la ambición de los señores laicos continuaba siendo un gran problema para la afirmación de la Iglesia como poder espiritual³³.

A finales del siglo X se dieron cambios significativos en relación a estos intentos de renovación gracias, en gran medida, a la irradiación del monacato benedictino cluniacense. Este movimiento fue acompañado de un aumento progresivo de producción de literatura apologética, aunque es cierto que no fue hasta finales del siglo XI y durante el siglos XII, cuando proliferaron géneros escritos como las homilías, las vidas

³² GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012). *Historia religiosa...*, *op.cit.*, pp. 227-228.

³³ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2005): *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media...*, *op.cit.*, p. 132.

de santos y otras obras de índole espiritual que alimentaron la dimensión espiritual de la reforma³⁴. Así, este tipo de renovación monástica pretendió atajar el hecho de la relajación e indisciplina de sus miembros mediante el cumplimiento de una serie de objetivos: como el celibato, la observancia, la aplicación de la Regla de San Benito y llevar a cabo un perfeccionamiento del culto divino³⁵.

Los cluniacenses apostaron durante los siglos X y XI por la aplicación de sus *Consuetudines*, caracterizadas por otorgar un mayor peso en la vida monástica a la oración, la liturgia, y a la *Lectio*, lo cual les alejaba del trabajo manual, dedicándose plenamente a la actividad espiritual e intelectual. Así, se convirtieron en agentes esenciales de la Reforma Gregoriana y vieron con buenos ojos la eliminación de los antiguos ritos, decantándose por el romano³⁶.

Fue en los claustros de Cluny donde Gregorio VII (1020-1085) se alimentó de los ideales que promovería en la reforma encabezada durante su pontificado. Una reforma que comenzaba por la propia vida monástica para lo cual era necesario “transformar o mejorar a un monje individual para pasar así a mejorar una comunidad monástica entera”. Sin embargo, su proyecto de reforma iba más allá de la gran familia benedictina. Ambicionaba la Iglesia universal³⁷.

Gregorio VII asumió el poder de la sede pontificia en el año 1073, y lo primero que pretendió establecer fue “poner al servicio de la Reforma la autoridad que recibió de Cristo”. Este Papa era consciente de todos los abusos que estaban afligiendo a la Iglesia, por lo que su principal y firme voluntad siempre fue el de poner una rígida disciplina para poder reprimir asuntos que corrompían la pureza de la misma: por ejemplo, trató de plantar cara a la “herejía simoníaca”, basada en la venta de servicios espirituales, y al nicolaísmo, asunto relacionado con el amancebamiento de clérigos, muy presente desde hacía siglos, pues contaminaba “con sus impurezas, a un clero ajeno a la disciplina tradicional”³⁸.

Se trataba de poner de manifiesto la responsabilidad del clérigo (*sacerdotium*) en el bienestar espiritual y la salvación de los fieles, lo cual otorgaba, a su vez, al Papa,

³⁴ BARROW, J. (2008): “Ideas and applications...”, *op.cit.*, p. 359.

³⁵ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, *op. cit.*, p. 229.

³⁶ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2005): *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media...*, *op. cit.*, pp. 148-150.

³⁷ BARROW, J. (2008): “Ideas and applications...”, *op. cit.*, p. 347.

³⁸ FLICHE, A. (1959): *Storia della Chiesa...*, *op. cit.*, pp. 88-89.

cabeza de la Iglesia, una autoridad indiscutible en todos los ámbitos de la sociedad, tratando de volver a llevar al clero por la senda correcta de las formas, es decir, a esos espíritus de simpleza, humildad y pobreza que llegó a caracterizar a la Iglesia primitiva en sus inicios³⁹.

Por lo tanto, el lenguaje que trató de imponer Gregorio VII ante éstos problemas, incidió en la presentación de una imagen de la Iglesia entendida como “esposa de Cristo”, con tres características esenciales: “libre, casta y Católica”⁴⁰ a la vez que como hija de Roma, viéndose reivindicada su autoridad superior por el pontífice romano, hablándose así de una cierta “universalización” de la Iglesia y del Papa como “obispo de obispos”⁴¹.

El deseo “centralizador de la sede romana” fue así un aspecto clave de la Reforma Gregoriana. Se buscaba la independencia con respecto a los poderes temporales, así como una “afirmación del papado como entidad política soberana y como centro de control de todas las Iglesias nacionales”. Esta centralización de la Iglesia pretendía responder a dos aspectos primordiales: la organización de la propia sede romana, no solo en el aspecto espiritual, sino también político y la más absoluta sumisión de todas iglesias nacionales a la curia romana, intentado romper así con “largas etapas de independencia y vida autónoma” de muchas iglesias⁴².

Asimismo, la llegada de los benedictinos cistercienses en el siglo XII supuso también un nuevo impulso para la Reforma Gregoriana. Esta orden, a diferencia de los cluniacenses, apostó por un carácter más mendicante, aunque se propusieron seguir la regla benedictina en su más prístina pureza. Rechazaban por lo general todo beneficio y promulgaban un retorno a la Iglesia primitiva con un carácter más disciplinario, introduciendo el trabajo manual o corporal y una disciplina y liturgia bastante simplificada pero eficaz, lo que le permitiría un triunfo notable en numerosos territorios⁴³.

Por otro lado, y con la llegada al pontificado de Inocencio III en 1198, podría decirse que los intentos de la reforma gregoriana no culminaron en un establecimiento

³⁹ CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, *op. cit.*, pp. 257-258.

⁴⁰ BARROW, J. (2008): “Ideas and applications...”, *op. cit.*, p. 361.

⁴¹ PAUL, J. (2008): *Le christianisme occidental...*, *op. cit.*, p. 263.

⁴² FACI LACASTA, F.J. (1982): “Presencia de la...”, *op. cit.*, pp. 264-265.

⁴³ WOLTER, H. (1973): “La época posgregoriana...”, *op.cit.*, pp. 56-58.

pleno de Iglesia universal como tal, pero sí que dejaron sentadas una serie de bases. La Iglesia, durante su largo camino, había perdido su “carácter de comunidad” y se quedó solamente en “institución”. No obstante, esto no impidió que Inocencio III pudiera poner más o menos en práctica los ideales de Gregorio VII. Durante su pontificado la Iglesia había conseguido en cierta medida liberarse de la injerencia del mundo laico en los asuntos espirituales, estableciéndose así una división de gran importancia entre el mundo sacro y su negocio de lo espiritual y el mundo laico y sus negocios del mundo terrenal⁴⁴.

Inocencio III contó también con un gran instrumento para profundizar en los principios esenciales de la reforma gregoriana. La codificación del derecho canónico llevada a cabo por el monje Graciano a mediados del siglo XII, el cual versaba lo siguiente: “toda legislación se debe de conformar al derecho natural, que es la expresión de la voluntad de Dios, y las leyes humanas contrarias a este último, deben de ser rechazadas y abolidas”⁴⁵.

Dicho esquema del “modelo romano” validado por el Decreto de Graciano, contribuyó a establecer este modelo de Iglesia institucional con bases jurídicas que estimularon la creación de infinitos santuarios y centros de culto dedicados a facilitar la salvación⁴⁶. Esto era debido a que Inocencio III fue consciente de los numerosos problemas por los que pasaba la cristiandad, por lo que defendió el recto cumplimiento y una fuerte obediencia de los preceptos evangélicos. Es decir, que para evitar el pecado no bastaba solamente con la obediencia, también había que servir y observar la ley de la caridad y su fin último que era la justicia⁴⁷.

Por otro lado, el hecho más decisivo de su política eclesiástica fue la convocatoria del IV Concilio de Letrán (1215). La atención del Papa en este concilio se centró en los problemas de la moral del clero y los fieles, que ya venían denunciándose desde la Reforma Gregoriana, así como en la defensa a ultranza de la fe cristiana contra los infieles (judíos y musulmanes), y las herejías cátaras y valdenses⁴⁸. Asimismo, en dicho concilio se pusieron de manifiesto asuntos relacionados con los dogmas establecidos de la fe cristiana, como el caso de la Trinidad de Dios y otros asuntos de

⁴⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, *op. cit.*, p. 353.

⁴⁵ SÁNCHEZ HERRERO, J. (2005): *Historia de la Iglesia II...*, *op. cit.*, pp. 339-340.

⁴⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁷ FLICHE, A., (1968): “El programa pontificio...”, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 32.

gran importancia como la necesidad de una mayor formación del clero, de un correcto ejercicio de la práctica sacramental, del problema del incumplimiento del celibato en el clero, además de atajar otros abusos como la problemática de los beneficios eclesiásticos que ya venían arrastrándose⁴⁹. Aspectos todos ellos que trataremos en la segunda parte del ensayo dedicado a las diócesis andaluzas.

En definitiva, y en palabras de Raymunda Foreville, lo que pretendió Inocencio III fue establecer las bases de un concilio universal, capaz de “corregir con prudencia y celo”, toda una serie de excesos de los subordinados de la Iglesia de Roma, tratando de depurar así la curia romana y desterrando por completo la riqueza y el lujo del clero que desde hacía tiempo venía atacando la esencia pura y original de la Iglesia⁵⁰.

Este concilio marcaría a su vez un antes y un después debido a la trascendencia que tuvo en los concilios y sínodos de las diócesis del Occidente medieval celebrados entre los siglos XIII y XVI. Durante el siglo XII numerosos teólogos y canonistas “habían dejado en manos de la Iglesia jerárquica la definición y mantenimiento de la integridad de la doctrina”. Sin embargo, sería a partir del siglo XIII cuando terminaría de afianzarse la supremacía pontificia, siendo éste el “sucesor de Pedro” y por lo tanto, “el verdadero garante de la integridad de la fe de la Iglesia universal⁵¹.”

Inocencio III ofreció también un apoyo incondicional a las nuevas órdenes mendicantes surgidas en el siglo XIII para hacer frente a los retos que presentaba la religiosidad en el mundo urbano. El pontífice, en el espíritu y estilo de vida de los franciscanos y dominicos, supo emplear el instrumento perfecto para hacer frente a los desafíos que supusieron entre los siglos XII y XIII los movimientos heréticos. La apuesta por estas órdenes se enmarcaba en su preocupación por la restauración de los monasterios y en una mejor organización del mundo eclesiástico. Así se traduciría por ejemplo en uno de sus cánones, el cual trató de conferir una forma jurídica a estas instituciones para diferenciarlas de los movimientos eclesiásticos que estaban promoviendo los seculares, prohibiendo a su vez otras órdenes como las de los agustinos o carmelitas⁵².

⁴⁹ SÁNCHEZ HERRERO, J. (2005): *Historia de la Iglesia. II...*, op. cit., p. 364.

⁵⁰ FOREVILLE, R. (1973): *Lateranense IV...*, op.cit., p.32.

⁵¹ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, op. cit., p. 358.

⁵² FOREVILLE, R. (1973): *Lateranense IV...*, op. cit., p. 98.

Sin embargo, tras la muerte de Inocencio III, todas éstas órdenes acabarían por abrirse camino, siendo oficializadas como tales en el II Concilio de Lyon (1274)⁵³, deduciéndose así que los preceptos del lateranense IV no pudieron arreglar toda una serie de excesos, abusos y faltas de la disciplina clerical y la moral laica, viéndose obligada la Iglesia en estos momentos necesitada de aceptar nuevas órdenes y formas devocionales.

Por ejemplo, órdenes como la de los franciscanos (que ya se encontraban aceptadas) promoverían un nuevo tipo de devoción vinculada a Jesús, dedicándose a imitar al Cristo “desnudo y dolorido” evangélico, el cual que abandonó la posesión de bienes materiales y se dedicó a predicar con el ejemplo, llevando a cabo la predicación en las ciudades y optando por la pobreza y la humildad⁵⁴, simbolizando así nuevas formas e ideales de la vida.

Así pues, la llegada de mendicantes supuso una innovación totalmente vigorosa en lo concerniente a las prácticas pastorales y a la disciplina eclesiástica. Ésta disciplina, puesta de ejemplo en el IV Concilio Lateranense, contribuiría a la creación de normas y valores morales en la sociedad bajomedieval posterior. Por lo que no es de extrañar que en el siglo XIII, los papas encontraran en los franciscanos o dominicos el vehículo más eficiente para “las grandes empresas evangelizadoras”.

Así, el “largo exordio doctrinal” consecuente del concilio lateranense trajo consigo una mayor transmisión de la fe a los fieles en cada una de sus diócesis a través de la imposición de una mayor celebración de sínodos. Ya en los siglos bajomedievales la percepción religiosa optó por recorrer un camino ligado más a una fe más privada, interna e individualista. El fiel, enmarcado en el contexto de la parroquia, participaba en eventos colectivos como la celebración de las fiestas, o la cofradía, pero también desarrolló la devoción personal⁵⁵. Incluso el sentimiento de caridad que ya se venía anunciando tiempos atrás por y para los clérigos, llegó a experimentar una transformación en estos siglos en el conglomerado de los laicos, que buscaban así un “sentimiento de individualidad y libertad personal”⁵⁶.

⁵³ SÁNCHEZ HERRERO, J. (2005): *Historia de la Iglesia II...*, *op. cit.*, p. 429.

⁵⁴ FLICHE, A. (1968): “El programa pontificio...”, *op. cit.*, pp. 248-250.

⁵⁵ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, *op. cit.*, pp. 453-459.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 471-472.

Esto es lo que daría lugar a la *devotio moderna*. Este término, que fue configurándose entre los siglos XIV y XV, por Gerardo Groote, encerraba una mística de piedad más amplia y personalista. La acción pastoral de esta nueva devoción recogía “la consideración del amor de Dios muerto en la cruz por los pecados de los hombres”, lo que dio lugar a una nueva dirección religiosa en la creación durante estos siglos de casas de hermanos y hermanas de la Vida Común⁵⁷. Así, lo que primordialmente definió los nuevos caracteres devocionales para estos siglos no fue tanto la rigurosidad monástica per se, sino más bien el llevar a cabo la práctica y la imitación de la vida de Cristo que ya venían anunciando los franciscanos, alejándose, sin embargo, de la profunda teología de los mismos, y dando lugar, para los siglos bajomedievales, a un sinfín de literatura devocional en torno a la propia figura de Jesús, teniendo como protagonistas a hombres que querían emularle en todos sus pasos, como por ejemplo Tomás de Kempis (1380-1471) y su obra de *Imitatio Christi* (1425)⁵⁸.

3.2. El espíritu reformador en la España medieval

¿Pero, qué sucedía en el ámbito hispánico? Según Linage Conde, el monacato visigótico en la Península se encontraba bastante difuso, puesto que la práctica de la observancia de la regla monástica que aquí se apreciaba apenas lograba diferenciarse del resto del ámbito europeo de la época. No obstante, alude que la observancia de la regla benedictina como tal ya comenzaría a verse documentada en el siglo IX, apreciándose así una intromisión afectada sobre todo por la tradición carolingia del momento, al encontrarse enmarcada cerca de Cataluña en el ámbito geográfico⁵⁹.

Lo mismo sucedería durante el siglo X en relación a las casas monásticas catalanas, viéndose aumentada una mayor proliferación de las mismas por todo el territorio, de manera que ésta evolución iría acrecentándose en otros lugares del norte de la Península, como en los principales focos cristianos durante el proceso de reconquista, como lo fue Asturias, donde la regla benedictina ya se encontraba adoptada en el siglo XI⁶⁰. Asimismo, en otros territorios del momento como los navarros y aragoneses, ya se

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 484-485.

⁵⁸ ISERLOH, E. (1973): “La Devotio...”, *op.cit.*, pp. 670-686.

⁵⁹ LINAGE CONDE, A. (1982): “Organización eclesiástica...”, *op. cit.*, pp. 155-156.

⁶⁰ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2005): *La religiosidad medieval...*, *op. cit.*, p. 137.

atestiguaba una cierta renovación monástica que venía de las tierras del norte y del mundo propiamente carolingio⁶¹.

Desde mediados del siglo X y para el siglo XI puede hablarse de la implantación de los cluniacenses. La figura del abad de Ripoll Oliva llegó a representar los nuevos aires de reforma monástica, consagrando a mediados del siglo XI una nueva iglesia en ese mismo lugar donde reunió una importante biblioteca cuya temática otorgaba gran importancia a todo lo relacionado con la muerte y las honras fúnebres, elementos que caracterizaban la espiritualidad de los cluniacenses⁶².

Pero, ¿y qué sucedía con la Reforma Gregoriana? En los reinos hispanos de mediados del siglo XI se dieron problemas en relación con la Reforma Gregoriana similares a los que se sucedían en el resto del continente europeo. Durante su pontificado, Gregorio VII estuvo al tanto de los asuntos de las Iglesias peninsulares, tanto en aspectos de la moral como en aquello que era necesario para lograr la sumisión de las iglesias peninsulares a la sede San Pedro. Prueba de ello fue el ejemplo del concilio nacional de Burgos del año 1080, cuando sustituyó en la Iglesia hispana el rito mozárabe por el rito romano⁶³.

Sin embargo, algunos territorios peninsulares también presentaron diversos problemas de aceptación de la Reforma Gregoriana en sus inicios. Castilla, por ejemplo, se mostró al comienzo más reticente que Aragón a la hora de aceptar dicha reforma. Sin embargo, a lo largo del siglo XII finalmente avanzó en la integración de su organización jurídica y en la integración de la tradición del nuevo derecho canónico, consolidándose la obediencia a la autoridad pontificia. Además, el espíritu religioso peninsular se vio imbuido por otro elemento esencial que lo diferenció de otros lugares, el espíritu de cruzada, otorgándole Faci Lacasta por ello a este solar el término de “laboratorio”⁶⁴.

Esto es lo que daría lugar al papel colonizador que jugaron los cistercienses en la Península Ibérica. Éstos, contaron con un predominio importante a lo largo de la mitad del siglo XII a través del apoyo en numerosas ocasiones de la monarquía, poseyendo así numerosas dotaciones de monasterios⁶⁵, dando lugar a que muchos de estos centros

⁶¹ LINAGE CONDE, A. (1982): “Organización eclesiástica...”, *op. cit.*, p. 160.

⁶² *Ibid.*, pp. 173-176.

⁶³ FACI LACASTA, F.J. (1982): “Presencia de la...”, *op. cit.*, pp. 268-271.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 274-275.

⁶⁵ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.Á. (1992): “Expansión de las órdenes...”, *op.cit.*, p. 170.

acabasen funcionando como células y faros de espiritualidad y como signo de protección y de defensa de la fe cristiana⁶⁶. Así, monarcas como Alfonso VIII emplearían dichos centros monásticos para reafirmar los intereses fronterizos frente al Islam, en un intento de enfatizar cada vez más en una cristiandad reformada⁶⁷.

A su vez, en lo concerniente al siglo XIII, ¿qué elementos podían esperar al ámbito hispano en relación a los intentos de reforma espiritual concertados en el IV Concilio de Letrán? Si atendemos a la obra de Peter Linehan, estudioso de la Iglesia del siglo XIII, podremos observar que la Península tampoco fue ajena a estos cambios que ya se venían formulando desde la primacía romana aunque sí algo más tardíamente.

La Iglesia castellana se encontraba en un estado de penuria económica y espiritual. Además de algunos brotes heréticos que conocemos, la disciplina monástica se había relajado y los obispos se hallaban entregados al juego de los beneficios eclesiásticos, dificultando la recepción de los preceptos del IV Concilio de Letrán (1215). Prueba de todo ello es que el mandato de Inocencio III de celebrar anualmente concilios provinciales y sínodos diocesanos se retrasó durante los siguientes doce años, impidiendo que los preceptos lateranenses tuvieran efecto en los reinos peninsulares⁶⁸.

No obstante, la situación cambiaría cuando el papa Gregorio IX enviase como legado pontificio a Juan de Abbeville, Cardenal-obispo de Sabina, en el año 1228 a los reinos de León y Castilla. Así, en su estancia en lugares como Burgos, se encontró con algunos inconvenientes, como por ejemplo lo concerniente a la ausencia de muchos clérigos en sus puestos. O por ejemplo en Astorga, donde descubrió que las distribuciones de las rentas eclesiásticas resultaban ser muy escandalosas a la par que injustas, recordando así a los canónigos del lugar la obligación que tenían para con esto, así como en la asistencia de sus servicios⁶⁹.

Sin embargo, las visitas de Abbeville no quedaron ahí, pues la primera recepción importante de los preceptos lateranenses en los reinos de León y Castilla se produciría con la celebración del Concilio de Valladolid en ese mismo año de 1228, convocado por el mismo legado.

⁶⁶ ÁLVAREZ PALENZUELA, V.Á. (1984): “La fundación de monasterio cistercienses...”, *op.cit.*, pp. 450-451.

⁶⁷ LINAGE CONDE, A. (1980): “La renovación religiosa...”, *op.cit.*, pp. 359-363.

⁶⁸ LINEHAN, P. (1971): *The Spanish Church and the Papacy...*, *op.cit.*, pp. 11-16.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 21-22.

Así, una de las disposiciones que mandó Juan de Abbeville en dicho concilio fue que, a diferencia de Letrán, que mandaba celebrar sínodo un año, se celebrasen aquí, al menos dos sínodos⁷⁰. Lo mismo sucedería en otros enclaves peninsulares, como por ejemplo en el concilio de Lérida en 1229 o en el de Tarazona ese mismo año, en un intento de extender la reforma propiciada por el Lateranense IV en los reinos peninsulares⁷¹.

En concilios como el de Lérida, el legado se detuvo en un asunto de vital importancia, como era la corrección y mejora de la vida en los monasterios donde “*monges y canónigos reglares*” debían tomar a partir de ese momento en cuenta lo establecido en dicho concilio y celebrar capítulos generales de la orden para aplicarlo, dejando entrever el disciplinamiento que de aquí en adelante se pretendería imponer en la vida monástica peninsular⁷².

No obstante, Abbeville se topó también con una problemática concreta en los reinos peninsulares. Fernández-Conde incide en el hecho de que si hubo un verdadero relajamiento en las normas y conductas devocionales en las diócesis peninsulares fue debido primordialmente al espíritu de cruzada que se vivía en aquel entonces frente al enemigo musulmán, lo que a su vez suponía un enorme empréstito financiero, provocando así un enorme descuido en el marco de las mismas diócesis⁷³.

Por otro lado, en los inicios del siglo XIV, otro concilio, de vital importancia, también de carácter nacional, tuvo lugar en Valladolid en el año 1322. El papa de Aviñón, Juan XXII, ya mostraba una profunda queja en 1318 acerca de la problemática existente de la distinción entre clérigos y el mundo secular, nuevamente debido al problema de las rentas y beneficios. Los clérigos estaban cada vez más envueltos en el mundo social de los laicos, por lo que tuvo lugar, por parte del legado-cardenal Guillermo de Peyre Godin, obispo también de Sabina, la convocatoria de dicho concilio⁷⁴.

En el mismo se recogieron disposiciones similares a las ya mencionadas, además de otras en las que se apreciaron asuntos relacionados con los practicantes de otras

⁷⁰ TEJADA Y RAMIRO, J. (1851): *Colección de cánones...*, *op.cit.*, p. 325.

⁷¹ LINEHAN, P. (1971): *The Spanish Church and the Papacy...*, *op. cit.*, p. 24.

⁷² TEJADA Y RAMIRO, J. (1851): *Colección de cánones...*, *op. cit.*, pp. 337-338.

⁷³ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (1982): “La época de las grandes...”, *op.cit.*, p. 53.

⁷⁴ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2011): *La religiosidad medieval...*, *op.cit.*, pp. 305-306.

religiones, judíos y musulmanes, dejándose entrever desde el siglo XIV la preocupación por estas confesiones de manera cada vez más acrecentada⁷⁵.

Este concilio supuso también uno de los mayores deseos de impulso reformador en lo concerniente a este tipo de asambleas durante la Baja Edad Media, dando como resultado a que éstas prácticas sucedieran cada vez más en otras diócesis peninsulares, como fue el caso de la diócesis de Toledo, en donde se acabarían por celebrar más de 20 sínodos y concilios entre los años 1323 y 1379⁷⁶.

A parte de Abbeville y Godin, otros personajes, como el cardenal Gil Álvarez de Albornoz, también llegaron a ser importantes en los intentos de reforma de la Iglesia peninsular a raíz de los concilios vallisoletanos. Por ejemplo, éste cardenal toledano se caracterizó por un fuerte deseo de una mejor formación tanto intelectual como espiritual en la clerecía castellana (asunto que será tratado en mayor profundidad en la doctrina andaluza), no sin presentar así numerosos movimientos de oposición y de incomodidad en el resto de prelados, como se recogieron por ejemplo en *El Libro de Buen Amor*⁷⁷. Prueba de tal importancia que tuvo éste cardenal promovido por la curia de Aviñón se manifestaría así en toda una serie de compilaciones conocidas como *Constitutiones Aegidianae*, sirviendo así de base jurídica para el resto de iglesias durante muchos siglos⁷⁸.

La reforma que experimentaron las órdenes monásticas en los siglos bajomedievales de la península también supuso nuevos aires de religiosidad. José García Oro señala que durante buena parte del siglo XIV muchas provincias no llegaron a experimentar enormes cambios a través de sus constituciones. Se sabe que órdenes como el Císter seguían denunciando cierta indisciplina entre sus miembros, llegando a cometer un sinfín de pecados públicos. No obstante, con el transcurso del tiempo se va a asistir a un reajuste de esta disciplina, llevando a cabo una mayor reconstrucción física de los conventos (tal como venía anunciando Abbeville) a la par que moral. Sin embargo, las causas no sólo respondían a aspectos religiosos. Muchos de estos lugares habían quedado mermados por los episodios de pestes y guerras continuas, sumado a un

⁷⁵ TEJADA Y RAMIRO, J. (1851): *Colección de cánones...*, *op. cit.*, pp. 499-502.

⁷⁶ SÁNCHEZ HERRERO, J. (1976): *Concilios provinciales...*, *op.cit.*, pp. 35-53.

⁷⁷ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (1982): "La corte pontificia...", *op.cit.*, pp. 405-406.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 407.

constante “afán de autonomía de frailes”, los cuales rechazaban la sumisión jerárquica y centralizadora de estos lugares de la moral⁷⁹.

Estos intentos reformadores monásticos del siglo XIV acogieron también en su seno a monarcas. Juan I de Castilla (1358-1390) puso todo su esfuerzo en corregir este tipo de vida clerical, al luchar con el régimen de los beneficios y “asegurar la libertad a los monasterios”. Un ejemplo de ello se observó en las Cortes de Soria (1380)⁸⁰ y en otros focos de espiritualidad que se sucedieron durante la vida de Juan I de Castilla como la conocida orden de los Jerónimos, fundada por Pedro Fernández de Pecha y Fernando Yáñez de Figueroa alrededor de 1370 y siendo aprobada por Gregorio IX en 1373 aunque contando ya en el siglo XV (1414) con una mayor configuración por parte de Benedicto XIII⁸¹.

Esta orden, por ejemplo, experimentó, a lo largo del siglo XV, la conocida *Observancia Jerónima* de Fray Lope de Olmedo, que pretendía volver a la austeridad, simpleza y soledad de la orden. No obstante, ésta acabaría por corromperse también debido al constante juego de favores que existía entre los miembros de la misma y la aristocracia⁸².

Juan I de Castilla, en sus últimos años estableció también los Cartujos, cuya orden se caracterizaba por no comer carne y no hablar, hasta fundirse a mediados del siglo XV (1442) en la cartuja de Miraflores, en Burgos, consolidándose dicha orden en el resto de territorios. También intentó llevar a cabo sus intentos de reforma cuando procedió a la fundación de San Benito de Valladolid, de benedictinos observantes, convirtiéndose a lo largo del siglo XV en la comunidad más rigurosa conforme a las disciplinas de clausura y bebiendo de la reforma de las órdenes monásticas que ya venía anunciando el papa de Aviñón, Benedicto XII (1334-1342)⁸³.

Otras órdenes como la de los dominicos en la Castilla del siglo XV fueron también fundamentales en los intentos de reforma espiritual peninsular. Éstos, contaron con una serie de visitas e intentos reformadores en sus establecimientos de mayor renombre, como Sevilla, Burgos, Valladolid, Salamanca, etc., destacando así el obispo

⁷⁹ GARCÍA ORO, J. (1980): “Conventualismo y observancia...”, *op.cit.*, pp. 219.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁸¹ SÁNCHEZ HERRERO, J. (2005): *Historia de la Iglesia II...*, *op. cit.*, p. 535.

⁸² GARCÍA ORO, J. (1980): “Conventualismo y observancia...”, *op. cit.*, p. 251.

⁸³ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2011): *La religiosidad medieval...*, *op. cit.*, pp. 324-325.

dominico Fray Lope de Barrientos (1382-1469) a mediados de este siglo o Juan de Torquemada (1388-1468), en Valladolid, caracterizándose éste último por una fuerte renovación espiritual⁸⁴ y siendo uno de los principales impulsores de elementos de la *devotio moderna*, con algunas de sus obras como *Meditationes sive contemplationis in vitam Christi*⁸⁵.

Por último, otras órdenes reformadas como los franciscanos también trataron de imponer algunos elementos básicos de la *devotio moderna* en España. Éstos arrancaron en la Península a finales del siglo XIV, y se desarrollaron en el siglo XV, tratando de recuperar la pureza y sencillez de su primitiva orden, apostando por la constante austeridad, la pobreza y el carácter eremita “como condiciones previas para conseguir una observancia que pudiera conducir a la contemplación”⁸⁶.

Así, autores como Fray Lope de Salazar (1393-1463), poco a poco imbuido de las nuevas formas de devoción, tratarían de establecer la práctica religiosa en torno a la oración de manera cada vez más personal y subjetiva, sin olvidar a otros, como el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, (1436-1517) cuya figura sería de las más notables del humanismo renacentista, y la que más influjo acabaría por tener en la recepción de la *devotio moderna* en la Península Ibérica⁸⁷.

4. Aplicación de la norma: desviaciones y resistencias en la Andalucía bajomedieval

Una vez que hemos dedicado la primera parte del trabajo a la aplicación y su consiguiente influjo en territorio hispano de la Reforma Gregoriana, de los cánones del IV Concilio de Letrán y de la atmósfera religiosa en sí, vamos a dedicar, a continuación, en la segunda parte de la misma, la concepción de lo que podía ser considerado como una desviación de la norma y la aplicación de la misma dentro del corpus del estudio de la Andalucía bajomedieval.

Esta desviación se tradujo en numerosas ocasiones en lo que se conocería como pecado. Sin embargo, la puesta en práctica de los mismos llevó a los fieles a distanciarse del correcto camino de Dios, lo que haría que la moral y la sociedad del

⁸⁴ GARCÍA ORO, J. (1980): “Conventualismo y observancia...”, *op. cit.*, pp. 263-266.

⁸⁵ FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2011): *La religiosidad medieval...*, *op. cit.*, pp. 405-406.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 407.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 407-408.

momento quisiera poner en práctica toda una serie de instrumentos para corregir la moral, llamado norma o disciplina. Por lo tanto, y a continuación, vamos a dar paso a los epígrafes de la norma y la desviación en el seno andaluz.

4.1. El control de la palabra: la blasfemia y la injuria

Uno de los elementos fundamentales que contemplaron la norma de las conductas fue el de las desviaciones relacionadas con los pecados de la lengua, es decir, las palabras pronunciadas por la boca que la canonística medieval catalogó como blasfemia e injuria.

El pecado de la lengua se encuadró en numerosas ocasiones dentro de los pecados mortales, y no es para menos, pues suponía un auténtico sacrilegio contra la figura divina pero también contra el otro. Asimismo, Jacques Le Goff, al inicio de la obra de C. Casagrande y S. Vecchio definía el pecado de la lengua como el “conjunto de malas palabras producidas por el corazón y el espíritu de los pecadores y transmitido a través de la peligrosa puerta de la boca, la lengua”⁸⁸.

Cuando se hablaba de pecados de la lengua, el más grave era, sin duda, la blasfemia, el atentado contra el mismo Dios. Es decir, que ésta era entendida como “la gravísima falta de injuriar a Dios por palabras o actos”⁸⁹. Por otro lado, la blasfemia llegó a ser definida también en la Edad Media, como la “*derogatio divinae bonitatis*” o, dicho de otro modo, como “la derogación o rechazo de la propia bondad de Dios”⁹⁰.

Estas expresiones blasfemas fueron tratadas por numerosos moralistas y canonistas que formularon toda una serie de cánones reguladores de la vida y la moral cristiana. Por lo que, no es de extrañar, y en palabras de Martí Gelabertó Vilagran, que estas supusieran “el principal vector de preocupación del clero reformista en su combate sin cuartel contra los pecados de la lengua”⁹¹.

Pero vayamos a nuestras fuentes de estudio, ¿qué dicen exactamente las constituciones y la normativa sinodal de las diócesis andaluzas al respecto? Los ejemplos que se han podido rescatar en los sínodos andaluces y catecismos no son

⁸⁸ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. (2007): *Les péchés de la langue...*, *op.cit.*, p. 13.

⁸⁹ DUARTE, L.M. (1992): “<<A boca do Diabo>>...”, *op.cit.*, p. 64.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁹¹ GELABERTÓ VILAGRAN, M. (2014): “Mentes sacrílegas, palabras impías...”, *op.cit.*, p. 94.

abundantes pero nos sirven para comprobar cómo se trataba de imponer una doctrina (sobre todo al clero), frente a este tipo de desviación⁹².

Por ejemplo, el sínodo de Jaén de 1478 registraba como algo bastante común el renegar de Dios y de los santos. Este acto era valorado como ingrato pues blasfemar de su “*Criador*” y de todo lo que suponía la “*preçiosa sangre del su muy Fijo Jesuchristo*” era lo peor que un cristiano podía decir por la boca. Lo mismo sucedía con la Virgen María⁹³.

Hernando de Talavera, en su catecismo o cartilla doctrinal titulado *Breve forma de confesar*, definía al pecado de blasfemia de la siguiente manera:

*“Item, pecan contra este mandamiento de Nuestro Señor ó de sus santos, diciendo palabras injuriosas, como pese á tal (...), ó descreo de tal (...) ó reniego de tal santo (...). Y especialmente blasfemamos contra el espíritu Santo cuando desechamos de nuestro corazón aquellas cosas que nos podrían retraer del pecado, así como si desesperásemos de la misericordia divina (...)”*⁹⁴.

Pero no solo se alude a las fórmulas referidas a este tipo de negación de las figuras divinas. También se imponían una serie de penas pecuniarias de índole bastante considerables. Por ejemplo, otra constitución sinodal, como la de Córdoba de 1496 recogía la posibilidad de que alguien incurriese en el pago de dicha pena:

*“Y el que lo contrario hiziere, de qualquier dignidad o condiçion que sea, aliende de las penas en el derecho estableçidas, incurra en pena de dos mil maravedís, la terçia parte para la fabrica de nuestra iglesia e la otra terçia parte para nuestra camara e la otra para el acusador”*⁹⁵.

Asimismo, el hecho de que este pecado lo ejerciera un clérigo, pesaba más que el que lo hiciera un laico ya que el primero debía de dar orden y ejemplo al segundo. Si el primero se saltaba este tipo de normas, lo normal es que el laico no viera ningún peligro en ello. Y esto lo justificaba la constitución XXXVIII del Concilio Provincial de Sevilla de 1512 del siguiente modo:

⁹² A la hora de mencionar una constitución sinodal del Synodicon Hispanum vamos a referirnos a esta de la siguiente manera: “S.H. XI, Sevilla, 3, [33], p. 333”.

⁹³ S.H. IX, Jaén, 2, [91], pp. 556-557.

⁹⁴ DE TALAVERA, H., (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 25r.

⁹⁵ S.H. XI, Córdoba, 3, [119], p. 419.

“Se irroga gran injuria y ofensa á la magestad divina blasfemando de su santo nombre, y más especialmente si el blasfemo es un ministro del culto de Dios (...)”⁹⁶.

Es más, si antes se hablaba de unas penas pecuniarias impuestas, este concilio sevillano va a esclarecer una diferencia en las mismas. Así pues, observaremos que si el que ejecutaba este acto deshonesto contra Dios y a sus santos era clérigo, se llevaría una multa mayor, e incluso la posibilidad de encarcelamiento, mientras que si era un “lego” o laico, se procedería contra él según dispusiesen las leyes⁹⁷.

En el punto de mira de los pecados de lengua estaban también los juramentos. Jurar por Dios, por sus Santos, por Jesús y por la Virgen María entraba dentro de la categoría de las expresiones de blasfemia, lo que suponía a su vez una afrenta contra el Segundo Mandamiento, “no tomarás el nombre de Dios en vano”, encuadrándose dentro de la categoría de pecado mortal⁹⁸.

M. Gelabertó Vilagran no descarta que se tratara en ocasiones de expresiones de un ateísmo del pueblo de índole verdadera ya fuera por la necesidad de jurar ante Dios para salvarles en última instancia al encontrarse en situaciones de agobio y pánico o porque simplemente se decían en momentos de una conversación que podía tornarse bastante acalorada. No obstante, no termina por descartar que también pudieran existir este tipo de “juramentos blasfemos” que encerraran algún tipo de maldad o de perversidad⁹⁹. Así lo recogía Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar*:

“Item pecan contra este (...) mandamiento los que tiantan a nuestro Señor e pidiéndole que los libre e ayude miraglosamente pudiendo ellos proveer a sus necesidades por via humana (...)”¹⁰⁰.

Por ejemplo, volviendo de nuevo a los sínodos, en el de Jaén de 1478 se hablaba también del juramento, de la pena espiritual, y también de que pesaba más en un clérigo. Sin embargo, pese a la prohibición de realizar un juramento por Dios, una de las constituciones de dicho sínodo permitía en ocasiones llevar a cabo dicho acto, a saber:

⁹⁶ TEJADA Y RAMIRO, J. (1855): *Colección de cánones...*, *op.cit.*, p. 96.

⁹⁷ *Ídem*.

⁹⁸ DUARTE, L.M. (1992): “<<A boca do Diabo>>...”, *op.cit.*, p. 65.

⁹⁹ GELABERTÓ VILAGRAN, M. (2014): “Mentes sacrílegas, palabras impías...”, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁰ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.* fol. 58r-58v.

si se encontraba siendo juzgado por algún tribunal o juicio eclesiástico, o si su “*perlado*” o superior así se lo exigía¹⁰¹.

Un caso también peculiar, era el de jurar por peligro de perjurio, es decir, de aquella acción de jurar en falso. El sínodo de Jaén de 1492, llegó a ser claro con respecto a este tema. Por ejemplo, una de sus constituciones aludía al hecho de que ninguna persona del obispado jurase a la hora de hacer una nueva cofradía sin haber contado previamente con la licencia de las autoridades expresas para ello, pues esto suponía atentar contra la dignidad de estas autoridades superiores y se traducía en un perjurio¹⁰².

El tercero, pero no menos importante y habitual de los pecados de la lengua en las sociedades medievales fue el de las injurias, del mal decir o murmurar, del atentado contra el honor de las personas. En definitiva, pasar del insulto a la divinidad y sus santos, a los miembros de la comunidad y vecinos.

Un término que también resultó fundamental en la conceptualización de los pecados de la lengua fue el de “murmuración”. Según C. Casagrande y S. Vecchio, este término se desarrolló especialmente en la literatura monástica. Sin embargo, tuvo un origen en las escrituras bíblicas y testamentarias, por ejemplo, cuando el pueblo de Israel murmuraba en contra de Moisés en el desierto o la misma hermana de éste, Miriam¹⁰³.

La murmuración fue vista así como una especie de pecado más interior, más profundo y privado. Este podía observarse desde el momento en que el monje o sacerdote no dejaba de murmurar, por ejemplo, sobre el trabajo que le había tocado hacer, de la comida que le tocaba preparar y consumir, etc. Y es que aunque no renegara de la regla monástica a la que debía obediencia, mostraba una cierta rebelión interior. No solo eso, pues el murmurar contra la inclemencia del tiempo, las enfermedades, contra otros hombres y cualquier otra cosa, suponía también a los ojos de Dios, una mezquindad enorme por parte del hombre, pues este parece que en ocasiones quería o pretendía ir contra el designio divino¹⁰⁴.

¹⁰¹ S.H. IX, Jaén, 2, [6], p. 514.

¹⁰² S.H. IX, Jaén, 3, [130], p. 609.

¹⁰³ CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. (2007): *Les péches de la langue...*, *op. cit.*, p. 181.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 182-185

Lo mismo parecía suceder con los conceptos de honra o deshonra, los cuales eran sumamente afectados por el murmurar o el mal decir. Así, por ejemplo, en Las Partidas de Alfonso X El Sabio, se definía a la honra de la siguiente manera:

*“Honrra, tanto quiere decir, como adelantamiento señalado con loor, que gana ome por razon del logar, que tiene, o por fazer hecho conocido (...) E aquellos que Dios quiere que la han complida, llegan al estado mejor, a que llegar pueden, en este mundo, que les dura todavía, tambien en muerte como en vida (...)”*¹⁰⁵.

Mientras que para la deshonra o la injuria, el mismo monarca en su Séptima Partida se dedicaba a ofrecer la siguiente definición:

*“Injuria en latín tanto quiere dezir en romance como deshonrra que es fecha, o dicha a otro a tuerto, o a despreciamiento del, e como quier que muchas maneras son de deshonrra: pero todas descenden de dos rayzes. La primera es de palabra. La segunda es de fecho. E de palabra es, con si un ome denostasse a otro, o le diesse bozes ante muchos, faziendo escarnio del (...)”*¹⁰⁶.

Marta Madero arroja también información detallada acerca del concepto de injuria. Esta, encerraba una función particular, un mensaje destinado a una tercera persona, ya que, como cita la autora, la injuria, “más que destruir la honra”, lo que hacía era robarla y desordenarla. La injuria era empleada también como una forma de denuncia, para señalar “desviaciones o marginalidades”, de la otra persona. De modo que el que injuriaba, pretendía imponer su propio valor y su propia moral, llevándose por delante la moral y el valor de la persona a la que injuriaba¹⁰⁷.

Asimismo, la honra y la buena fama de una persona podían ser corrompidas mediante el llamado falso testimonio. Y es que, uno de los principales elementos que va a mover a unos y otros a dar falso testimonio o a injuriar va a ser el pecado de la envidia, por encima de otros. Según María Asenjo, la envidia fue en el siglo XIII el principal móvil que conducía a lo que se conoce como maledicencia o también murmuración. Este pecado de la lengua era atribuido especialmente a personas de

¹⁰⁵ ALFONSO X (1555): *Las Siete...*, *op.cit.*, Partida Segunda. Título XIII. Ley XVII, p. 39.

¹⁰⁶ ALFONSO X (1555): *Las Siete...*, *op.cit.*, Partida Séptima. Título IX. Ley I, p. 32.

¹⁰⁷ MADERO, M. (1992): *Manos violentas, palabras vedadas...*, *op.cit.*, p. 22.

condición débil o inferior que no podían evitar sentir un odio o recelo por los de rango o estatus social superiores a ellas¹⁰⁸.

Hernando de Talavera lo desarrolló mejor en otro de sus catecismos, llamado *De Murmurar ó Mal Decir. Tractado muy provechoso contra el común e muy continuo pecado que es detraer o murmurar y decir mal de alguno en su ausencia*, de la siguiente manera:

*“La invidia faze al hombre susurrar é murmurar, gozar de las adversidades de otros, é dolerse de sus prosperidades, é finalmente aborescer a muchos”*¹⁰⁹.

Asimismo, este autor añadía en su *Doctrina de la manera en que havemos de restituir y satisfacer cualesquier daños é males que á otros hayamos hecho en cualquier manera* que existían unas seis maneras en las que a una persona acaecía dañar o damnificar a otro: dañándole el alma, en la misma vida, en la salud, en la fama, en la honra, y por último en la hacienda¹¹⁰.

De estas seis maneras que define Talavera de dañar a otra persona nos interesa especialmente las que atañen a la fama. El arzobispo decía que se podía dañar a una persona en la fama si la otra persona acababa levantando falso testimonio contra la primera, ganándose el injuriado la fama de ruin o de malo¹¹¹. Sin embargo, nuestro autor también nos ofrece la manera en cómo se podía restituir este daño que afectaba contra la fama:

*“Item, se quita la fama (...) diciendo los bienes que supiere de la persona que difamó á todas las personas á quien dixo el mal ó los males, y diciéndoles que no deven creer aquel mal que dixo de la tal persona y hacérselo descreer por quantas vías y maneras supiere é podiere (...)”*¹¹².

También se podía dañar la honra de una persona cuando delante de la misma se lanzaban una serie de improperios y palabras de índole bastante injuriosa, de amenaza o de ultraje, situación que en la que el injuriado solo podía ser restituido en su honra de la siguiente forma:

¹⁰⁸ ASENJO GONZÁLEZ, M. (2008): “Integración y exclusión...”, *op.cit.*, pp. 191-192.

¹⁰⁹ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 116r.

¹¹⁰ *Ibid.*, fol. 76v.

¹¹¹ *Ibid.*, fol. 78v.

¹¹² *Ibid.*, fol. 79r-79v.

*“La persona que así damnifica a otra habrá de satisfacer demandándole perdón muy humildemente é muy cortésmente delante todas aquellas personas que fueron presentes”*¹¹³.

En el catecismo del *Murmurar o Mal Decir* Hernando de Talavera llegó a distinguir cuándo el murmurar o mal decir podía ser catalogado como pecado venial o como pecado mortal. Era venial cuando lo que se decía era algo muy pequeño, de poco perjurio y que, a fin de cuentas, no fue dicho con mala intención y perversidad. Mientras que añade que era mortal cuando lo que se dijo, se dijo en un determinado momento y lugar, a una persona en concreto y de una forma determinada¹¹⁴.

Hernando de Talavera atribuyó también a las personas que injuriaban, calificativos peyorativos sobre su personalidad. Dice que el que murmuraba es porque tenía *“de diablos llena la lengua”*, y el que lo oía es porque tenía *“dellos llena la oreja”*¹¹⁵. Establece además cuales eran las maneras en las que el pecador tenía estos diablos en la lengua: callando el bien de la persona que podríamos decir a la que estamos injuriando, amenguando o reduciendo la importancia de este bien, diciendo las cosas ajenas a otros que no las sabe, echando lo bueno que oímos e intercambiándolo por algo malo (por ejemplo, si alguien se dedicaba a la caridad, decir que lo hacía más bien por vanagloriarse), en añadir algo extra a lo que habíamos oído, etc.¹¹⁶.

Por último, añade que el pecador tenía tres maneras para pecar cuando era él el que oía la murmuración o la injuria: así, la primera forma de pecar era si el oyente callaba y no detenía al injuriador al hablar, la segunda cuando se deleitaba de oídos al oír todo esto, y la tercera cuando era el propio oyente el que antes había llegado a inducir al murmurador o injuriador a hablar¹¹⁷.

Retornando a los sínodos, en el de Córdoba de 1496 nos topamos con las penas que se imponían para aquellos que injuriaban a los clérigos y otros beneficiados de la catedral, añadiendo el hecho de que aquél que se atreviera a herir o deshonar a cualquiera de estas dignidades pagaría con ser descomulgado. Añade además, que si no cumplía en un plazo de treinta días el perdón al injuriado, tendría lugar a las penas

¹¹³ *Ibid.*, fol. 80r.

¹¹⁴ *Ibid.*, fol. 111v.

¹¹⁵ *Ibid.*, fol. 112r.

¹¹⁶ *Ibid.*, fols. 112v-114r.

¹¹⁷ *Ibid.*, fols. 121v-123r.

correspondientes, a saber: que todos los que descendieran del injuriador no pudieran obtener ningún tipo de beneficio, ningún tipo de encomienda, y tampoco ninguna clase de préstamo. No solo eso, ya que dicho injuriador y sus descendientes pagarían con no tener en el futuro ninguna honra en la Iglesia de Córdoba¹¹⁸.

Finalmente, el sínodo de Jaén de 1511 estableció también algo muy parecido a lo que decía Hernando de Talavera contra el mal que se decía de uno y de otro. Una de sus constituciones aludía al hecho de que quitar la fama o deshonar a alguien se traducía casi en matarlo. Incluso esta constitución dejaba constancia del valor monetario acorde al tamaño de la injuria. Dicho de otro modo, obligaba a que se pagase una cantidad grande de dinero si el tamaño de la injuria fue también grande¹¹⁹.

4.2. Formación intelectual y espiritual.

Para poder entender mejor cómo debía ser el buen cristiano, era necesario que tanto la figura eclesiástica como la laica, tuviesen una serie de conocimientos básicos acerca la doctrina cristiana. Esta comenzaba por el aprendizaje básico de la lectura y la escritura y se completaba con la memorización de las oraciones oportunas.

Según Luis Resines Llorente, en el ambiente medieval uno nacía cristiano y moría siéndolo porque no se contemplaba otra opción. Al verse envuelto en un omnipotente clima religioso, el fiel asumía este aprendizaje e impregnación de la fe y cultura cristiana desde que nacía hasta que moría, por lo que éste, aprendía así la fe cristiana tal como se aprendía una lengua materna, y se era cristiano porque no se podía ser otra cosa¹²⁰.

En lo concerniente a la formación del clero, José Sánchez Herrero establecía que los adjetivos de “culto” o “instruido” fueron considerados como sinónimos para el clérigo, mientras que la palabra “laico” designaba siempre a alguien totalmente iletrado. Sin embargo, todo parecía indicar lo contrario, pues desde estos siglos ya se constataban numerosos documentos que hablaban del bajo nivel intelectual de muchos clérigos en relación al latín y de los preceptos religiosos, ya que muchos no sabían formular frases y palabras en dicha lengua¹²¹. El nivel de latín, al ser básico, servía en muy pocos casos para poder leer algunas cosas y decirlas en la misa. No obstante, poco funcionaría, pues

¹¹⁸ S.H. XI, Córdoba, 3, [54], p. 395.

¹¹⁹ S.H. IX, Jaén, 4, [116], p. 688.

¹²⁰ RESINES, L. (1995): *Historia de la Catequesis...*, *op.cit.*, pp. 15-16.

¹²¹ SÁNCHEZ HERRERO, J. (1995): “La formación monástica...”, *op.cit.*, pp. 244-247.

aunque se supiese algo del mismo, realmente el clérigo medio no sabía muy bien qué es lo que estaba diciendo o predicando¹²².

Muy poca parte del clero durante los primeros siglos de la Edad Media fue productor y transmisor del conocimiento a través de la enseñanza. Ciertamente es que la cultura escrita era monopolio de este grupo. Sin embargo, los pocos afortunados que recibían este tipo de formación eran el alto clero y los hijos de éstos ordenados eclesiásticos, ya que, aunque se tuviera en el punto de mira el asunto del celibato, seguía estando bastante presente su transgresión¹²³.

Para los siglos bajomedievales, la preparación del clero inferior era aún limitada. Sin embargo, se daría la obligatoriedad de una formación básica, evolucionando en la elaboración de una serie de manuales de instrucción pastoral y catequéticos que les serviría de ayuda en sus tareas como predicadores, maestros, confesores y, en definitiva, supervisores de la moral. Con estos instrumentos el clero, especialmente el parroquial, fue capaz de llegar a los laicos e influir en la modelación de sus conductas¹²⁴. Así lo atestiguaría también la propia catequesis, la cual sería una de las pocas vías de enseñanza de las que los fieles laicos dispondrían para adentrarse en la doctrina cristiana¹²⁵.

La función de pastor con la práctica de la catequesis se vería así cada vez más reforzada en los siglos bajomedievales. Así, todo individuo que deseara ser o formar parte de la vida cristiana tendría que pasar previamente por este sistema de catequesis, pasando así a “pertenecer” al pastor o clérigo en cuestión¹²⁶.

Para poner en práctica todo esto, sería necesaria la aparición de una serie de escuelas para la formación del clero. El Concilio de Valladolid de 1228 supuso la recepción de las prescripciones sobre la formación intelectual del mismo, promulgadas en el IV Concilio de Letrán (1215).

Dicho concilio estableció la exigencia de contar con hombres idóneos en latín, por lo que aquellos que quisieran aprender gramática tendrían que hacer “*entregamiento*

¹²² HAMILTON B. (1986): *Religion in the Medieval West*: New York: Routledge, Chapman and Hall, Inc., p. 69.

¹²³ *Ídem*.

¹²⁴ SWANSON. R.N. (1995): *Religion and devotion*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 59

¹²⁵ RESINES, L. (1995): *Historia de la Catequesis...*, *op.cit.*, pp. 19-20.

¹²⁶ HAMILTON B. (1986): *Religion in the Medieval...*, *op.cit.*, p. 71.

en las escuelas”¹²⁷. Por lo tanto, cuando se llega a la Baja Edad Media se generalizan las escuelas de gramática en las ciudades y comienza a establecerse un riguroso examen de estos futuros ordenados, los cuales serían presentados ante el obispo para ser examinados por el mismo¹²⁸. No sólo eso, pues el siguiente concilio vallsioletano de 1322 va a hacer énfasis cada vez más en que, aparte de que se escriban cartillas en latín, se comiencen a escribir también en romance¹²⁹.

Sin embargo, lo que importaba de esta enseñanza era transmitir las nociones básicas que tanto el clérigo como el fiel necesitaban. No se paraban a analizar los escritos bíblicos per se. Tampoco entraban en otros tipos de disputas acerca de cómo se debía de enseñar la fe. Lo que verdaderamente importaba a la jerarquía eclesiástica era que todos los cristianos conociesen los conceptos teológicos más básicos de su religión, como las oraciones, los sacramentos, las virtudes, los vicios, etc., ya que así se podía evitar la ignorancia y la condenación¹³⁰.

Prueba de todo lo mencionado anteriormente es lo que pusieron de manifiesto los mismos sínodos y otras fuentes. Por ejemplo, cuando se venía hablando de la lengua latina y su conocimiento de la misma, el sínodo de Córdoba de 1496 era bastante claro:

*“Porque en las personas eclesiasticas (...) se requiere prudencia e suficiencia de letras, estatuyamos que ninguno de aquí adelante ordene clerigos algunos a sacros ordenes si a lo menos no fueren ynstrutos en lengua latina”*¹³¹.

En la diócesis de Jaén se manifestaron también todo un conjunto de llamadas de atención sobre la necesidad de instruir de mejor manera a estos individuos y evitar una serie de abusos que se daban, sobre todo en el marco de los beneficiados. Así, en el sínodo de 1478 se mencionaron algunas conductas que se desviaban claramente de la norma: por ejemplo, se falsificaban títulos y se obtenían de forma fraudulenta, todo ello para obtener unos beneficios que eran totalmente inmerecidos, algo que iba acompañado también del habitual “encastillamiento” de las iglesias, ocupando beneficios y puestos que normalmente estaban destinados a otras personas¹³².

¹²⁷ TEJADA Y RAMIRO, J. (1851): *Colección de cánones...*, op.cit., p. 325.

¹²⁸ HAMILTON, B. (1986): *Religion in the Medieval...*, op.cit., p. 69.

¹²⁹ TEJADA Y RAMIRO (1851): *Colección de cánones...*, op. cit., p. 481.

¹³⁰ RESINES, L. (1995): *Historia de la Catequesis...*, op.cit., pp. 22-24.

¹³¹ S.H. XI, Córdoba 3, [13]. p. 377

¹³² S.H. IX, Jaén, 2, [97], p. 560.

El propio sistema de provisión de las dignidades y beneficios que quedaban vacantes no escapó de las redes de patronazgo y clientelismo que se tejieron en la sociedad bajomedieval. Por eso, el mismo sínodo de Jaén ofrecía también testimonios de las irregularidades cometidas a la hora de elegir un canónigo que se encargara de la escuela catedral u otros beneficios eclesiásticos que quedaban vacantes por la defunción de su anterior poseedor. Un ejemplo de esto sucedía cuando alguien rechazaba su puesto para otorgárselo a otra persona, como por ejemplo se pudo apreciar en el recurso a los lazos de parentesco o de clientelismo para heredar estos títulos, siendo el más frecuente el traspaso de padres a hijos¹³³.

La formación intelectual y espiritual del clero, sin embargo, abarcaba mucho más. Ésta también andaba ligada a la ejecución de ciertos oficios. Esto puede verse en los estatutos catedralicios de Jaén del año 1368, recopilados en 1478 y recogidos por José Rodríguez Molina y en otras constituciones varias que recogían algunos de los oficios más importantes.

Por ejemplo, El título 11 de los estatutos catedralicios hablaba del oficio del deán, al cual pertenecía la misión del “*regimiento e corrección del coro mientras el oficio divino se celebra*”. Si éste se ausentaba en cualquier momento por algún motivo era prioridad del mismo dejar en la ciudad a alguien acorde a su nivel y que fuese ordenado por orden sacra¹³⁴.

En las constituciones sevillanas de 1261 del Arzobispo Raimundo de Losaña se llegaron a definir más características de este oficio. El deán ocupaba uno de los primeros lugares por debajo del arzobispo. Podía ser elegido por votación del arzobispo y el cabildo o solamente por mera elección del primero¹³⁵. Debía también guardar “una de las dos tablillas de las que se compone el sello del Cabildo”, usado para autenticar todos los documentos capitulares¹³⁶.

Otro oficio que recogía el título 14 de los estatutos jienenses fue el del maestrescuela: “*el oficio del maestrescuela es corregir los libros de la iglesia catedral que pertenescen al oficio divinal en los defectos de la lectura (...)*”. Éste individuo

¹³³ S.H. IX, Jaén, 2, [100], p. 562.

¹³⁴ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, *op.cit.*, pp. 91-92.

¹³⁵ COSTA Y BELDA, E. (1978): “Las constituciones de Don Raimundo de Lozaña...”, *op.cit.*, p. 199; La presente constitución original en p. 219.

¹³⁶ *Ibid.*, p.200; La presente constitución original en p. 220.

tendría también la obligación de escoger un maestro “*idóneo e suficiente*” que pudiera contar con una escuela de gramática para la enseñanza. En definitiva, tendría que hacer que se llevaran a cabo de forma correcta aquellos asuntos relacionados con la formación intelectual y con el correcto funcionamiento del mundo escolar¹³⁷.

En relación a estas escuelas, las diócesis andaluzas también parecieron recoger algunos ejemplos. Por ejemplo, para Córdoba, Iluminado Sanz Sancho hablaba de un Estudio General de Gramática que existía alrededor de los años 1240-1245. Sin embargo, este estudio, no alcanzó una cierta independencia hasta bien entrado el siglo XIV, cuando dejaron de depender sus estancias de la catedral, pasando la sede y la posterior enseñanza a casas alquiladas, muy posiblemente cercanas a la propia catedral misma¹³⁸.

En cuanto a la enseñanza que más se impartía en estas escuelas, parece ser que el Derecho Canónico fue de lo que más destacó¹³⁹. No obstante, también se constataron otras escuelas y enseñanzas, como por ejemplo, las escuelas de primeras letras y canto para los niños y mozos del coro, las cuales comenzarían también a ver la luz a principios del siglo XIV, entre los años 1309 y 1311, en alguna dependencia de la catedral, encontrándose dirigidas por un sochantre, cuya función primordial sería la enseñanza del canto a estos niños¹⁴⁰.

Sin embargo, en esta diócesis existía la preocupación de que se constatasen otras escuelas de gramática, a parte de la catedralicia. Así lo atestiguaba Sanz Sancho, en relación a un estatuto de 1480 que recogía la posibilidad de que el obispo pudiera prohibir cuando quisiera que existieran otros Estudios de Gramática, poniendo el ojo en todo tipo de educación de carácter privado, siendo vista así con cierto recelo¹⁴¹. Sin embargo, para Jaén se manifestaba la posibilidad de que se pudieran crear otras escuelas a parte de la del Cabildo, como las de laicos, siempre que estuvieran cercanas a alguna iglesia y que los niños fueran a rezar después a dichos lugares¹⁴².

¹³⁷ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, *op.cit.*, p. 99.

¹³⁸ Córdoba, 7 de noviembre de 1313. A.C.C., caj. H, n. 154. Citado en: SANZ SANCHO, I. (1997): “La Iglesia de Córdoba...”, *op.cit.*, pp.1109-1110-

¹³⁹ *Ibid.*, p. 1110.

¹⁴⁰ Córdoba, 25 de noviembre de 1311. A.C.C., caj. P, n.45; Citado en: SANZ SANCHO, I. (1997): “La Iglesia de Córdoba...”, *op.cit.*, p. 1109.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 1111.

¹⁴² GARCÍA PARDO, M. (1999): “La cultura clerical...”, *op.cit.*, p. 715.

Para Sevilla sabemos, según Ladero Quesada, que la sociedad sevillana de los siglos XIII al XV no llegó a promover mucho la cultura intelectual. Alfonso X fundaría alrededor de 1254 un Estudio General de latín y árabe, pero éste no acabaría teniendo demasiado éxito¹⁴³.

No obstante, para éste mismo lugar se pudo constatar la Escuela de Gramática de San Miguel, de la cual se podía hablar con total seguridad desde comienzos del siglo XV, en la que aparecía ya desde 1414 un maestro de gramática para la misma¹⁴⁴. Así, un hecho diferenciador que tuvo esta escuela fueron las numerosas casas que también rodeaban a la catedral, compuestas por un sinfín de cámaras, siendo 2 de las 18 las más grandes y donde se impartía la gramática, estando las restantes, arrendadas al maestro, al bachiller y escolares¹⁴⁵. También se enseñaban aquí aspectos importantes de la filosofía, las artes liberales, gran cantidad de conocimiento de teología, e incluso también aspectos relacionados con el mundo de la liturgia musical¹⁴⁶.

Es sabido que para esta escuela, los alumnos que la componían eran muy variados. Iban desde clérigos y mozos de coro de la catedral de Sevilla, aunque también se dieron numerosos casos de hijos de familias adineradas que no pertenecían al mundo del clero, ejercitándose dichos estudios de gramática (pues eran los más básicos) tanto de manera pública como privada¹⁴⁷.

La duración que tenían estos cursos en las escuelas, según el mismo título 14 de los estatutos de Jaén de 1368, podía durar perfectamente desde el día de San Lucas hasta el día de Santa María Magdalena. Así mismo, la educación podía prolongarse aproximadamente unos tres años ininterrumpidos y nadie podía ser interrumpido de su enseñanza, a no ser que no se diese el resultado deseado, cuyo beneficio o plaza del alumno pasaría a otro que fuera más apto para los estudios¹⁴⁸.

El tema del dinero también fue partícipe en estos asuntos de las escuelas. Se ha podido observar que la cuantía recibida por los maestros de gramática solía ser bastante

¹⁴³ LADERO QUESADA, M.Á. (1980): *Historia de Sevilla. II., op.cit.*, p. 198.

¹⁴⁴ COLLANTES DE TERÁN, F. (1972): *Inventario de los Papeles del Mayordomazgo del siglo XV, 1401-1416*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1414, 95. Citado en: SÁNCHEZ HERRERO, J. (1983): “El estudio de San Miguel...”, *op.cit.*, pp. 301-302.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 303-304.

¹⁴⁶ LADERO QUESADA, M.Á. (1980): *Historia de Sevilla. II., op. cit.*, p. 199.

¹⁴⁷ Apéndice documental núm. 1. 1458, mayo, 23. Sevilla. A.P.S., Oficio IX, Signatura 2, pp. 309-313. Citado en: SÁNCHEZ HERRERO, J. (1983): “El estudio de San Miguel...”, *op.cit.*, p. 306.

¹⁴⁸ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, *op. cit.*, p. 100.

variada. Por ejemplo, Sanz Sancho recoge una ordenanza de 1443 para la diócesis de Córdoba, en la cual el salario medio de dicho maestro podía alcanzar unos 1500 maravedíes¹⁴⁹. O por ejemplo, Rodríguez Molina, para la diócesis de Jaén, el cual menciona un salario anual de unos 500 maravedíes, aproximadamente¹⁵⁰.

En relación al pago de los estudiantes en estas escuelas, los estatutos jienenses recogían que lo más probable es que no tuviesen que pagar demasiado, llegando incluso a dejarse la matrícula totalmente gratuita a los estudiantes más pobres, haciendo que el maestrescuela procurase para estos un albalá para que lo presentasen a modo de justificación al prior de la Catedral, y de que no hicieran “*preçio alguno*” por esto¹⁵¹.

Otra tarea importante era la que desempeñaba el prior, el cual se aprecia en el capítulo 16 de los estatutos jienenses de 1368: “*El prior de la iglesia catedral ha la cura de las ánimas de la nuestra iglesia (...). Otrosi, debe informar a todos sus perrochanos en la fe católica e amonestarles públicamente e particularmente que vengan a penitençias e salgan de pecado mortal (...)*”¹⁵².

En el sínodo de Jaén de 1492 se recogía también la figura del sacristán. Este debía tener “*cargo de enseñar a los niños de su parrochia, a quien sus padres enbiaren para esto, los artículos de la fee e los mandamientos e los sacramentos de la santa Iglesia*”. Debían enseñar también a los niños los pecados mortales, y las virtudes contrarias a éstos¹⁵³.

Por otro lado, el sínodo cordobés de 1496 hablaba también acerca de la práctica catequética hacia éstos niños. Por ejemplo, una de sus constituciones añadía que los clérigos de dicha Iglesia debían enseñar a estos hijos de los parroquianos a leer, ya que así aprendían mejor la doctrina cristiana y conseguían borrar de ellos “*la ynorançia, que es madre de todos los errores*”¹⁵⁴.

Hernando de Talavera hace también énfasis a la educación y formación de los niños, comenzado con los gestos rituales. Así, en su *Breve doctrina y enseñançia que ha de saber y de poner en obra todo cristiano y cristiana. En la qual deven ser enseñados*

¹⁴⁹ 16 de febrero de 1443. B.C.C., *Actas Capitulares*. I.; SANZ SANCHO, I. (2000): “El cabildo catedralicio de Córdoba... *op.cit.*, p. 214.

¹⁵⁰ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, *op. cit.*, p. 100.

¹⁵¹ *Ídem*.

¹⁵² *Ibid.*, p. 105.

¹⁵³ S.H. IX, Jaén, 3, [74], p. 588.

¹⁵⁴ S.H. XI, Córdoba, 3, [37], p. 387

los moçuelos primero que en otra cosa, exponía algunas pautas catequéticas acerca de cómo se debía de hacer la señal de la cruz con el pulgar de la mano derecha. También de cómo había uno de santiguarse haciendo dicha señal en la frente, en el ombligo y en los hombros¹⁵⁵.

En este mismo tratado, Talavera expuso que los niños debían de saber en romance el credo que *“compusieron los sanctos apostolos e la oración que les enseñó Jesucristo nuestro redemptor que vulgarmente se llama Pater Noster y la oración con que el angel Sant Gabriel saludó a nuestra señora la Virgen Maria (...)*. Estas oraciones, a su vez, las tenían que realizar los niños con total devoción, desde el momento en que se levantaban, hasta el momento en el que se acostaban¹⁵⁶.

Asimismo, el sínodo de Granada de 1502-1507 se caracterizó también por ser un manual para los visitadores de las diferentes parroquias de la diócesis. Dicho sínodo, impulsado también por la figura de Hernando Talavera fue un claro exponente del celo expresado en los sínodos bajomedievales por desarrollar instrumentos de control eficaces del disciplinamiento de clérigos y laicos. Así, la visita venía a ser el último estadio del proceso de control de las conductas.

Por ejemplo, en una de sus constituciones se testimoniaba que la formación del clero debía ser comprobada mediante una serie de exámenes por parte de la figura de los visitadores:

*“Despues son examinados los clerigos, si son latinos (...) si guardan bien todas las cerimonias en el altar y en el coro y en todo tiempo y lugar (...) Si saben quantos y quales son los sacramentos de la Yglesia, qual la forma y la materia de cada uno, y qual su ministro y qual la intencion, quales son de necesidad y quales no (...)”*¹⁵⁷.

Conscientes de la imposibilidad de garantizar una razonable formación del clero y hacer viable el cumplimiento de sus funciones espirituales y pastorales se puso también el foco de atención en toda una serie de libros imprescindibles de la doctrina cristiana y que servían de guías para el ejercicio de la liturgia:

¹⁵⁵ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 11r.

¹⁵⁶ *Ídem.*

¹⁵⁷ S.H. XI, Granada, 1, [5], p. 560

*“Si tienen algunos libros por do sean informados de lo suso dicho, asi como Bartulina, Juanina, Monaldina, Florentina, Raymundia, Angelina, Suma de Hostiense, Directorium Iuris, Preceptorium Johannis Hider, Manipulus curatorum, Martin Perez, Arcediano de Valderes e otros semejantes”*¹⁵⁸.

El motivo de esto era bastante claro. Muchas veces, el visitador al hacer la inspección en las parroquias, observaba que ninguno de estos libros se encontraba en las mismas. La razón respondía a muchos factores: dejadez, escasa formación eclesiástica, ignorancia, pobreza, etc.¹⁵⁹. Así, toda iglesia necesitó disponer de algunos manuales litúrgicos básicos para la modelación y conducta de los fieles: libros de horas, sacramentales, bautismales, confesionales y otros compendios.

4.3. Conducta e instrucción del cuerpo y las costumbres

La regulación de la vida cristiana fue algo muy importante que englobaba todas las esferas de lo cotidiano. Si el objetivo principal de la Iglesia reformista de la Edad Media era que todos cumpliesen con una serie de valores morales, la ejemplaridad del clero debía ser el pilar que lo sostuviese.

La regulación de los pecados de la lengua no podía desvincularse de las conductas relacionadas con el cuerpo. La disciplina del alma y el cuerpo había sido el ideal monástico de la Alta Edad Media que ahora el clero secular debía adaptar y transmitir a los fieles. La conversión de estos ideales en normas encontró resistencias en los laicos pero también en el propio clero, y más allá de corregir estas desviaciones en sus raíces lo que preocupaba de forma inmediata era mitigar el escándalo que podían producir.

Así, Richard Helmholz, definía al escándalo como el intento de incitar a otros a pecar. El pecado podía llevarse o no acabo pero lo que verdaderamente importaba era el hecho de la incitación del mismo, y daba realmente igual si el escándalo podía ser tanto oral como físico¹⁶⁰.

Asimismo, el escándalo de cualquier índole suponía también una afrenta y afectaba directamente al gobierno de la Iglesia, dando una mala imagen de la misma en

¹⁵⁸ S.H. XI, Granada, 1, [5], p. 561

¹⁵⁹ JUSTO FERNÁNDEZ, J. (2014): “Los libros en los Sínodos...”, *op.cit.*, p. 167.

¹⁶⁰ HELMHOLZ, R. (2019): “Scandalum in the Medieval Canon...”, *op.cit.*, p. 259.

todas sus facetas, ya que suponía, en definitiva, la disrupción de la armonía y de la comunidad de los hombres y de las mujeres, los cuales eran llevados a hacer el mal¹⁶¹.

Corinne Leveleux-Teixeira incide en que el escándalo suponía también una corrupción o perturbación del mensaje institucional adoptado por la Iglesia. Añade también que éste podía entenderse de dos maneras: Una, era el “escándalo activo” o producido por la propia persona que comete el acto escandalizador y otra, era el “escándalo pasivo”, entendido como el “escandalizar” de los escandalizados, que venía aparejada a la noción de incitación o provocación¹⁶².

El escándalo y la moral pública se entendía también dentro de la cosmovisión medieval como una desunión y desorden que se producía en la comunidad, tanto de clérigos como de laicos, a lo que daba lugar a un mayor riesgo de desunión de estos lazos cívicos, por lo que el escándalo medieval se trataba así de una categoría que podía encerrar tanto connotaciones sociales como connotaciones políticas¹⁶³.

La clerecía debía mantener la compostura y la legitimación y esto se lograba conservando una imagen firme de la misma. Los sínodos con sus constituciones y la literatura pastoral, especialmente los catecismos, fueron los instrumentos más potenciados por la Iglesia bajomedieval para establecer una imagen positiva del clero, expresada habitualmente con el término de dignidad, el cual les legitimaba como intermediarios entre Dios y la comunidad de creyentes¹⁶⁴. Asimismo, la palabra, ya fuera en los sermones y prédicas o en cualquiera de las ceremonias litúrgicas se convirtió también en el instrumento más eficaz de penetración en las mentes de los fieles para poder modificar sus conductas¹⁶⁵.

Sin embargo, para dar ejemplo, no bastaba solo con la imagen positiva y el discurso que uno debía dar. También se debían de llevar a cabo diversos tipos de disciplinamiento de las conductas de carácter más rígido. El “disciplinamiento social”, por ejemplo, fue el más básico, pues éste implicaba cambiar una conducta, un comportamiento, corregir una desviación. Podía obtenerse así una “reinserción” mediante “convencimiento, amenaza o infundiendo en el pecado las consecuencias de la

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶² LEVELEUX-TEIXEIRA, C. (2013): “Le droit canonique médiéval...”, *op.cit.*, pp. 196-199.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 200-202.

¹⁶⁴ ARRANZ GUZMÁN, A. (2014): “La buena fama del clero...”, *op.cit.*, p. 105

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 106-112.

conducta observada”. Asimismo, le seguirían otros como el “disciplinamiento visual”, para dar ejemplo de lo que podría pasar, y la eliminación total de la conducta desviada a través de la expulsión de la comunidad o la reclusión social¹⁶⁶.

A continuación, y en primer lugar, la mejor manera para comenzar a hablar de la doctrina y de la desviación de los cuerpos vendrían siendo aquellas problemáticas vinculadas al asunto del concubinato.

El hecho de que el problema continuase durante la Baja Edad Media induce a pensar que las normas establecidas no eran muy taxativas. Sin embargo, esto no quiere decir que las autoridades eclesiásticas lo pasaran por alto. El simple hecho de que un hombre soltero tuviese una o más de una concubina podía ser considerado peor que el “fornicador ocasional”, ya que se notaba que estos actos que cometían se encerraban dentro de un espacio y tiempo bastante largo, por lo que muchas veces era considerado un acto de peor envergadura. Sin embargo, la Iglesia se encontraba muchas veces con la paradoja de que la dilatación en el tiempo de estas relaciones no tenían siempre una percepción social tan negativa, y esto era debido a que muchas veces era preferible que se tuviese una sola acompañante, pero duradera y fiel, que muchas a la vez¹⁶⁷.

La barraganía, en el siglo XII y a medida que la concepción matrimonial iba cogiendo más fuerza, intentaría ser cada vez más perseguida, tanto entre los clérigos como en los laicos. A su vez, tendría una serie de características, como que este tipo de unión se daría entre individuos de distinta clase social. Por ejemplo, no era raro que el clérigo de turno tuviese como “compañera” a una criada. Asimismo, la relación con este tipo de compañeras se diferenciaba del matrimonio tradicional pues en muchas ocasiones este se trataba de evitar o de esconder, no existiendo ningún tipo de indisolubilidad del matrimonio ya que este carecía de efectos legales, y la relación solo duraría hasta que se acabase el consentimiento por alguna de las dos partes¹⁶⁸.

Así pues, y como no podía ser de otra manera, asuntos como el concubinato clerical no estuvieron, desde luego, ausentes en los sínodos andaluces. Así pues, sínodos como el de Córdoba de 1496 recogían lo siguiente en torno a las compañeras que acompañaban al clérigo de turno:

¹⁶⁶ CORDOBA DE LA LLAVE, R. (2011): “Los caminos de la exclusión...”, *op.cit.*, p. 37.

¹⁶⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J. (2008): “Amantes, barraganas...”, *op.cit.*, p. 112.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 113-114.

“(…) Ordenamos e mandamos que ningun clérigo no sea osado de tener manceba públicamente en su casa ni fuera della, ni tenga en su casa mujer de quien se pueda tener alguna sospecha, aunque sea parienta. Y el que lo contrario hiziere incurra en pena de seysçientos maravedis para nuestra camara”¹⁶⁹.

Rodríguez Molina, en relación a Jaén, aporta más información acerca de este asunto. Algunos de estos castigos, los cuales se encontraban enmarcados dentro de tres aspectos diferenciadores, también fueron aplicados a las mancebas: la primera vez que dichas mujeres fuesen encontradas “en el delito” serían sancionadas con una multa de un marco de plata. La segunda vez, además de dicho marco de plata, se les desterraría de la vecindad. Y la tercera vez, aparte de la sanción pecuniaria, acabarían por recibir unos cien azotes en público, lo que provocaría con el paso del tiempo cierta “animadversión” hacia el clero¹⁷⁰.

Algunas de estas sanciones estuvieron también muy envueltas de chantajes, tanto para las mancebas, como para los clérigos. No era raro que, aunque no se cometiese ningún acto entre el clérigo y estas mujeres, los primeros iban a ser espiados en todo momento, siendo pillados por sorpresa, de manera que muchos de éstos individuos, aunque no tuvieran nada que ver, iban a ser acusados falsamente de diversos actos, por lo que se verían obligados, a fin de evitar la difamación y el escándalo público, a pagar esos marcos de plata¹⁷¹.

Incluso muchos clérigos de Baeza se quejaban de numerosas interrupciones en sus propias casas por parte de diversas autoridades, tanto concejiles como eclesiásticas, tal como lo recogía una carta de los Reyes Católicos en 1488 dirigida al corregidor del mismo lugar¹⁷².

Por otro lado, estas restricciones no solo afectaban a las mujeres. Para evitar todo tipo de escándalo público, la constitución XXVII Concilio provincial de Sevilla de 1512 también llegó a prohibir a los clérigos que sus hijos estuvieran presentes en la misa y que les ayudasen en el oficio divino, de la misma manera que también prohibiría

¹⁶⁹ S.H. XI, Córdoba, 3, [101], p. 412.

¹⁷⁰ Archivo Catedral de Jaén. Gaveta 15. Citado en: RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1986): *El obispado de Baeza-Jaén...*, op.cit., p. 131.

¹⁷¹ Archivo General de Simancas. *Registro General del Sello*, XII, 1488, 192. Citado en: *Ídem*.

¹⁷² *Ídem*.

que los clérigos estuviesen presentes en los bautismos y en los matrimonios de sus hijos¹⁷³.

Silvia María Pérez González, en relación a la diócesis hispalense, recogía un curioso caso acorde a este asunto. Entre finales del siglo XV y principios del XVI solamente llegó a documentar un 0.86% de clérigos que habían faltado a sus votos de celibato y habían tenido hijos¹⁷⁴. Esto afectó, según la autora, tanto a “arcedianos, canónigos, racioneros, sirvientes de la catedral, y simples clérigos”¹⁷⁵. No obstante, este ínfimo porcentaje solo respondía a aquellos casos en los que los clérigos se vieron envueltos en problemas ante la escribanía pública, por lo que esto encerraba otra conclusión, y es que lo más probable es que en dicha diócesis llegaran a existir también numerosos clérigos con hijos pero que sin embargo, acabasen siendo muy bien protegidos del ojo público¹⁷⁶.

Se deduce así que por mucho que los cánones y concilios de la Iglesia intentasen atajar la problemática del concubinato, éste seguiría existiendo dentro del marco social, tanto público como privado, no siendo nada raro que ésta práctica, tan arraigada entre clérigos y laicos, siguiera gozando de una cierta tolerancia social¹⁷⁷.

Otro elemento que parecía preocupar a la Iglesia era el asunto de la apariencia física y de las vestimentas. Francisco Cantelar Rodríguez afirma que, con anterioridad a la celebración de sínodos que se generalizó a partir del siglo XIII, no se llegó a discutir demasiado la problemática de si un clérigo debía diferenciarse de un laico en asuntos como la vestimenta y la apariencia física. Sin embargo, enfatiza que a partir del período de reforma que emprende la Iglesia en el siglo XIII se evidenció un cambio en lo concerniente a la misma apariencia (barbas, pelo, etc.), viendo ahora así la necesidad de marcar unas diferencias entre un sector social y otro¹⁷⁸.

Así, en el sínodo sevillano de 1490, encontramos una crítica que por lo visto parecía ser bastante común como era el caso de la honestidad que debían guardar los clérigos en el hábito. Este sínodo recogía que los sacerdotes llevaban “*cabellos luengos*

¹⁷³ TEJADA Y RAMIRO, J. (1855): *Colección de cánones...*, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹⁷⁴ PÉREZ GONZÁLEZ, S.M. (2009): “Clérigos en sociedad...”, *op. cit.*, p. 280.

¹⁷⁵ A.H.P.S., Sección Protocolos (1441-1504): Leg. 9101. Fol. 629r.; Leg. 4886. Fol. 441r.; Leg. 1500. Fol. 322v.; Leg. 2166. Fol. 463r.; Leg. 2163. Fol. 191r.; Leg. 2166. Fol. 366v. Citado en: PÉREZ GONZÁLEZ, S.M. (2009): “Clérigos en sociedad...”, *op. cit.*, p. 280.

¹⁷⁶ *Ídem.*

¹⁷⁷ SÁNCHEZ HERRERO, J. (2008): “Amantes, barraganas...”, *op. cit.*, p. 129.

¹⁷⁸ CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (2014): “La moral pública en los sínodos...”, *op.cit.*, p. 810.

e barvas crecidas, e con mantos cortos e abiertos". También incluye este sínodo que en ocasiones los clérigos se presentaban ante el público con "*habitos de seglares e jubones de terciopelo e con cintos e cintas labradas con oro e plata*"¹⁷⁹.

Por lo tanto, éste sínodo establecería también la obligación de que los clérigos se presentaran a cualquier tipo de acto litúrgico como la misa mayor, o a los oficios con "*sobrepelliz y habito decente*"¹⁸⁰, de la misma manera que el sínodo granadino de 1502-1507 de Hernando de Talavera, llegaría a establecer también que los sacristanes trajeran a las iglesias "*el cabello redondo y cercenado como dicho es*"¹⁸¹, pues era una práctica muy poco común.

Por otro lado, ciertos colores y utensilios también fueron mal vistos. Por ejemplo, una constitución sinodal de Córdoba de 1496 prohibía que se usaran "*calças e capirotos e bonetes bermejos*"¹⁸², de la misma manera que otra un poco más adelante también prohibiría usar "*çapatos blancos, ni de color, ni borzeguies (...)*", así como que tampoco trajesen cierto tipo de armas "*ofensivas ni defensivas, salvo cochillos para cortar*"¹⁸³.

Algunas prendas, colores y armas se asociaban al pecado de la vanidad, de manera que las formas, los adornos, las cabalgaduras y otros aspectos relacionados con el vestido podían llegar a suponer una llamada de atención en público¹⁸⁴. Dicho de otro modo, lo que se encontraba prohibido para los eclesiásticos eran aquellos colores considerados brillantes. Incluso los vestidos de calle demasiados llamativos que llevaban los clérigos también serían duramente perseguidos por las autoridades eclesiásticas. Así pues, tendrían que ser las formas austeras en el vestido las que sirvieran de espejo para los laicos, no perdiendo el tiempo en la ostentación ni gastando dinero en vestimentas demasiado lujosas¹⁸⁵.

Un ejemplo de esta ostentación y el color lo recogió nuevamente S.M. Pérez González, cuando mencionaba el caso del bachiller Alfonso Pérez de las Heras, clérigo sevillano que en su hogar ostentaba un sinfín de ropajes bastante lujosos como varios

¹⁷⁹ S.H. XI, Sevilla, 3, [17], p. 644.

¹⁸⁰ S.H. XI, Sevilla, 3, [10], p. 642.

¹⁸¹ S.H. XI, Granada, 1 [13], p. 563.

¹⁸² S.H. XI, Córdoba, 3, [121], p. 420.

¹⁸³ S.H. XI, Córdoba, 3, [121], p. 435.

¹⁸⁴ ARRANZ GUZMÁN, A. (2008): "Amores desordenados...", *op. cit.*, p. 247.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 248-250.

pares de borceguíes, mantos con estampados, sayos morados, calzas verdes, paños extranjeros bastante caros, todo un conjunto de camisones y un largo etcétera que simbolizaba la vanidad en numerosos clérigos de la alta sociedad sevillana. Esto dio a entender que el ejemplo de modestia fue también muy denostado en dicha diócesis, sobre todo en el caso de la alta jerarquía eclesiástica¹⁸⁶.

Hernando de Talavera, en su tratado *contra la demasía de vestir y de calçar* nos habló también de la importancia de la vestimenta en los fieles cristianos y el porqué debían vestir de una manera y no de otra:

*“Asi que es cosa natural que trayamos vestiduras y andemos cubiertos: o por necesidad de amparar y conservar los cuerpos, o porque no parescamos desonestos”*¹⁸⁷.

Hernando de Talavera, en dicho tratado, también incidió en los diferentes motivos por el que los clérigos debían usar ropas más largas y modestas:

*“(...) por esta causa los clerigos y los letrados e los ombres ancianos y honrrados en toda parte traen y siempre traxeron habitos largos. Ca el oficio de aquestos mas es de estar y de vacar a obras itellectuales: que de andar mucho solicitos en procurar cosas temporales”*¹⁸⁸.

En el vestir y en el calzar sobrevenía también el pecado si los hombres y mujeres lo hacían con exceso y si tenían un sinfín de ropajes para usar en determinadas ocasiones, ya fuera en vísperas, en la misa o en otro tipo de festividades. A su vez, Talavera aludía al hecho de que al exceso que se demostraba en el vestir y en el calzar le solía acompañar un tipo de pecado capital muy grande: el de la soberbia¹⁸⁹.

El arzobispo granadino también hizo alusión a por qué Jesucristo no quería que sus fieles se vistiesen con lanas y todo tipo de lujos, algo propio de los idólatras y sus dioses. Y esto lo suma al por qué porqué el varón y la mujer no debían vestir con tipos de vestiduras completamente distintos:

¹⁸⁶ A.H.P.S., Leg. 2159. Fol. 411v. Citado en: PÉREZ GONZÁLEZ, S.M. (2009): “Clérigos en sociedad...”, *op.cit.*, pp. 295-296.

¹⁸⁷ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 166v.

¹⁸⁸ *Ibid.*, fol. 168r.

¹⁸⁹ *Ibid.*, fol. 176v.

“(…) mandó que el varon no vistiessse vestidura de muger, ni la muger vistiessse vestidura de varon: assi por aquella mesma razon como por evitar la cobdicia carnal y apetito de pecar que en aquella manera se podía despertar y acrescentar”¹⁹⁰.

Otro elemento que también simbolizaba lo pecaminoso era el juego y otros actos considerados deshonestos, así como su representación en espacios como la taberna, las iglesias, etc. Así, el sínodo de Jaén de 1478 decía lo siguiente:

“Cosa muy fea e prohibida por la sacra Escritura es el juego de los dados entre todos los fieles christianos (...) como por el tiempo e sustancia tenporal en torpes usos ser gastada, de lo qual, asimismo, innumerables discordias e muy grandes daños de contino por esperençia recresçer veemos”¹⁹¹.

Las Partidas de Alfonso X el Sabio también establecieron que los clérigos no pudieran entrar en las tabernas a beber, ni que tampoco pudieran ser “*hacedores de juegos por escarnio*”, ya que si cometían algunos de estos actos iban a llegar a ser vistos por las gentes y acabarían por ser tachados de irresponsables¹⁹².

A pesar de que en un principio estuviera mal visto que los clérigos jugasen, esto realmente no parecía ser del todo cierto. Una constitución sinodal de Córdoba de 1496 señalaba que sí podían “*jugar a los a dados e tablas e naypes*”, solo que si querían llevar a cabo dicho juego, tendría que ser “*clerigo con clerigo o con otra persona seglar onesta*”, y siempre a “*modo de recreaçion*”, en su casa o en cualquier otro lugar honesto, y siempre y cuando dicho juego no estuviera “*proybido por derecho canonico o çevil*”¹⁹³.

El juego en la Edad Media era percibido de forma ambigua, por lo que se tenía una visión intermedia. Por un lado, podía suponer un alivio para después del trabajo para gran parte de la sociedad, pero a su vez incentivar efectos negativos a la hora de jugar, como por ejemplo en el deseo de dominar o entrar en competencia con otros, generando un sinfín de peleas¹⁹⁴.

¹⁹⁰ *Ibid.*, fol. 189r-189v.

¹⁹¹ S.H. IX, Jaén, 2, [7], p. 515.

¹⁹² ALFONSO X (1555): *Las Siete...*, *op.cit.* Partida Primera. Título VI. Ley XXXIV, p. 61.

¹⁹³ S.H. XI, Córdoba, 3, [45], p. 391.

¹⁹⁴ MOLINA MOLINA, Á. L. (1997-1998): “Los juegos de mesa...”, *op.cit.*, p. 216.

Los moralistas y canonistas normalmente veían el juego con cierto recelo, ya que estas peleas no tardaban en levantar pasiones, y en hacer perder todo tipo de control, e incluso fomentar injurias a terceros y blasfemias a Dios¹⁹⁵. Razón de más para que numerosas disposiciones conciliares y sinodales quisieran alejar a los clérigos de estos juegos y de lugares como las tabernas, ya que encerraban numerosas apuestas que podían causar problemas tanto personales como públicos¹⁹⁶.

Los estatutos de Jaén de 1368, en el título XXXIV señalaban a su vez que existían diversas penas pecuniarias en relación a qué tipo de dignidad fuese sorprendida en el juego. Así, por ejemplo, si era canónigo, caía una pena de unos 3000 maravedíes. Si era un racionero medio, unos 1500, y si era capellán, unos 1000. Incluso si algún clérigo era pillado con algún juego prohibido por derecho como determinados tableros, la cifra podía llegar a alcanzar los 10.000 maravedíes¹⁹⁷.

Sin embargo, los actos deshonestos del juego no solo se producían en el seno de las tabernas. También se apreciaban otras acciones consideradas impías como los bailes, el comer o el beber en demasía en lugares santos como las propias iglesias. Así, el sínodo sevillano de 1490 añadía en relación a las vigiliass lo siguiente:

*“(...) se cometen en ellas muchos maleficios, especialmente fornicaciones y adulterios, e, demás desto, que hazen muchos comeres y beveres superfluos, e se dizen muchos cantares seglares e se hazen danças e otras cosas inhonestas (...)”*¹⁹⁸.

El Concilio sevillano de 1512 en su constitución XXVIII recogía también un aspecto curioso en relación al comercio de comestibles, cuando decía que algunos clérigos, sin consideración y sin ningún tipo de licencia, se dedicaban a grangerías ilícitas en su estado¹⁹⁹. Esta constitución daba a entender que muchos eclesiásticos se dedicaban a todo tipo de comercios, como por ejemplo los relacionados con la comida, lo que hacía que se alejasen de sus verdaderas actividades, como serían la propia pastoral, el cuidado de iglesias o la atención de los fieles.

Para dar por concluido este epígrafe, Hernando de Talavera, en su catecismo del vestir y del calzar también condenó los abusos que se producían en el comer y en el

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 226.

¹⁹⁷ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, *op. cit.*, p. 125.

¹⁹⁸ S.H. XI, Sevilla, 3, [13], p. 643.

¹⁹⁹ TEJADA Y RAMIRO, J. (1855): *Colección de cánones...*, *op. cit.*, p. 91.

beber. Por ejemplo, establecía que conducía al pecado en el comer y en el beber cuando no se guardaban los tiempos sagrados o cuando no se hacían los ayunos correspondientes:

*“La cuarta manera de exceder en el comer e beber es: no guardando la conveniencia del tiempo (...). Lo cual reprehende la Sancta Escripura”*²⁰⁰.

También arrojó luz acerca de los vicios del comer y del beber en su catecismo cuando hacía alusión en repetidas ocasiones al pecado de soberbia, al cual le solía ir acompañado el deleite, pues para el autor, suponía una afrenta de enorme consideración:

*“La quinta e postrimera manera de exceder (...) es: quando se toma la vianda con mucho ardor y deleyte (...) ni esperan abiendezir primero la mesa: (...) En esta manera pecan los que todo su estudio parece que ponen en como satisfarán al vientre (...)”*²⁰¹.

4.4. La práctica sacramental

En el proceso de creación de normas y de surgimiento de desviaciones frente a las mismas que supusieron las constituciones diocesanas, los sacramentos ocuparon un lugar destacado en este tipo de fuentes de carácter doctrinal. Así pues, aquellos que más parecieron destacar fueron el bautismo, el matrimonio y la confesión.

Este tipo de sacramentos, al igual que el resto, para Dionisio Borobio eran entendidos como una especie de medicina en donde el propio Jesucristo actuaba como sanador, que a su vez actuaba a través de los ministros de la Iglesia²⁰². Así, no resultaba extraño, en palabras de dicho autor, que los sacramentos llegasen a desvelar la presencia de Dios en todas las criaturas que rodeaban al fiel²⁰³.

El término de sacramento no solo englobaba un significado religioso o litúrgico. Mitre añade que venía a significar también un juramento o un compromiso²⁰⁴. Para Santo Tomás de Aquino este concepto encerraba un doble significado: un “*secreto de lo sagrado*” y un “*signo de una cosa sagrada*”²⁰⁵, por lo que el sacramento, en todas sus facetas, iba a ser entendido mediante el adjetivo de inteligible, es decir, no como algo

²⁰⁰ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechoso...*, *op. cit.*, fol. 183r.

²⁰¹ *Ibid.*, fols. 184v-185r.

²⁰² BOROBIO GARCÍA, D. (2008): *Sacramentos y sanación...*, *op.cit.*, pp. 23-25.

²⁰³ BOROBIO GARCÍA, D. (2012): *Historia y teología comparada...*, *op.cit.*, pp. 18-20.

²⁰⁴ MITRE FERNÁNDEZ, E. (2014): “Los <<sacramentos sociales>>...”, *op.cit.*, p. 151.

²⁰⁵ DE AQUINO, T. (1994). *Suma de Teología...*, *op.cit.*, pp. 509-510.

sensible, por lo que era el hombre, a través de lo material, es decir, de lo sensible, ya fuera cuerpo u objeto, donde lograría alcanzar la espiritualidad del sacramento²⁰⁶. De ahí que el mismo estuviera presente por ejemplo en el agua, para el bautismo, en la unión de los cónyuges a través del matrimonio, en el pan consagrado mediante la Eucaristía, etc.

El teólogo escolástico Duns Scoto, daba también de estos, la siguiente definición: *“Es un signo sensible que, por institución divina, significa eficazmente la gracia de Dios, esto es, la acción gratuita de Dios, y fue establecido para la salvación del hombre que vive todavía en este mundo”*²⁰⁷.

Por otro lado, el número de los sacramentos tal como se conocen fueron fijados en siete, alrededor de comienzos del siglo XIII²⁰⁸, lo que daría lugar a que dicha numeración acabase por evolucionar a lo largo de la Edad Media hasta ofrecer también durante estos siglos una clasificación de los mismos, estando clasificados en los de “muertos” y en los de “vivos”.

En lo concerniente a los tres esenciales, el bautismo, la penitencia y el matrimonio, según Mitre, citando a Louis Bouyer, los dos primeros se encontraban vinculados dentro de la primera clasificación puesto que “muertos a la gracia” se abrían a ella desde el momento en que éstos se recibían. Mientras que el bautismo limpiaba del pecado original, el de la penitencia lo hacía con el actual, ya fuera venial o mortal, por lo que respondían a un factor de salvación. En cambio, los restantes, como el matrimonio, acabaron por definirse dentro del grupo de los relativos a los vivos ya que éstos contribuían “a mantener o acrecentar la gracia” de Dios y la Iglesia viviente²⁰⁹.

Por último, y antes de dar paso al grueso del epígrafe, tenemos que los sacerdotes, durante todo este tiempo, llegarían a ser advertidos en las constituciones sinodales del momento de que la administración de estos sacramentos debía de hacerse a su debido tiempo para evitar un mal uso de los mismos si no se quería ser castigado:

“(…) entre los peligros que los christianos pueden reęibir en este mundo, el mayor es al fin de sus días salir desta presente vida sin reęibir los sacramentos de la

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 512.

²⁰⁷ GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á. (2012): *Historia religiosa...*, *op. cit.*, p. 463.

²⁰⁸ *Ídem.*

²⁰⁹ BOUYER, L. (1977): *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder, p. 592. Citado en: MITRE FERNÁNDEZ, E. (2014): “Los <<sacramentos sociales>>...”, *op. cit.*, p. 149.

*santa madre Yglesia (...).Por ende (...) que el capellán que asi fuere negligente sea por ese mismo hecho condenando a carçel por un año e pierda la mitad de los frutos (...)*²¹⁰.

4.4.1. El bautismo

La teología católica entendía el bautismo como un rito de iniciación a través del cual el sujeto que lo recibía se convertía en un miembro más de la Iglesia. Asimismo, ésta conceptualización del bautismo se entendió como el más absoluto cumplimiento del “*antiguo pueblo de Dios*”²¹¹, de manera que era a través de éste donde la comunidad de fieles crecía y acrecentaba de dicha manera la gracia divina y la Iglesia de Dios.

Durante la Edad Media llegó a surgir la controversia de cómo y cuándo se instituyó dicho acto litúrgico por el propio Cristo. A través de la doctrina de figuras de grandes teólogos medievales como Santo Tomás de Aquino o Pedro Lombardo, el bautismo como sacramento nació desde el momento en que Cristo santificó el agua al tocarla, manifestándose así la Santísima Trinidad y formalizándose así el propio acto del bautismo²¹².

La realización del bautismo suponía para el fiel diversos fundamentos: el haberlo recibido significaba que el fiel comenzaba una nueva vida en Cristo. También llegaría a simbolizar la purificación del alma, su iluminación y, por consiguiente, la concupiscencia, capaz de producir la limpieza del pecado original, cometidos por Adán y Eva²¹³.

Ahora bien, dejando de lado las nociones teóricas, ¿qué nos llegaron a decir las fuentes andaluzas en relación a la práctica de dicho sacramento? Las primeras características podíamos encontrarlas en la diócesis de Córdoba en torno a la figura del obispo Juan Pérez (1336-1346). Muy tempranamente durante su episcopado expuso las malas prácticas que pervivían en relación con el bautismo: dejar pasar demasiado tiempo sin administrarlo, de manera que los niños morían sin recibirlo, la administración del mismo en tiempos de “socorro”, la regulación del número de

²¹⁰ S.H. XI, Córdoba, 3, [132], p. 424.

²¹¹ AUER, J., RATZINGER, J. (1977): *Los sacramentos de la Iglesia...*, op.cit., pp. 27-32.

²¹² *Ibid.*, p.34.

²¹³ BOROBIO GARCÍA, D. (1996): “Bautismo durante la Edad...”, op.cit., p.36.

padrinos en el acto litúrgico en cuestión, los gastos excesivos en las fiestas familiares, etc.²¹⁴.

Estos ejemplos que recoge dicho autor, se verían más adelante rectificadas en las constituciones sinodales cordobesas de 1496. Así se apreciaba por ejemplo en una de estas constituciones:

*“Por algunas visitaciones e çierta ynformaçion avemos hallado que muchas personas de nuestro obispado alargan tanto tiempo en bautizar sus hijos que algunas criaturas falleçen antes que se bautizen. Por ende (...) ordenamos (...) que todos los rectores y capellanes (...) amonesten de palabra (...) a sus feligreses e parrochianos (...)*²¹⁵.

Esta misma constitución sinodal recogía a su vez que dichos fieles y parroquianos mandaran a bautizar a sus hijos, teniendo como plazo *“del dia que naçieren las criaturas hasta seys días (...)*”²¹⁶.

También hacía referencia al caso del bautismo cuando hablaba de las criaturas recién nacidas con algún problema es decir, si salían enfermas *“o trabajadas de los vientres de sus madres”*. Se instaba así, a que se buscara urgentemente *“clerigo de qualquier orden”*. Sin embargo, se mandaba que en el caso de que no hubiera un clérigo en dicho momento, que entonces cualquier lego pudiera bautizara la criatura, diciendo las siguientes palabras en latín o en romance: *“Yo te bautizo en el nombre del Padre e del Hijo e del Espiritu Santo”*²¹⁷.

En relación al número de padrinos y madrinas, el sínodo cordobés también era bastante claro. Comentaba que los capellanes no consintieran de ningún modo que tomaran más de dos padrinos y una madrina²¹⁸. Mandaba también que existiera un libro de registro gratis para poner el nombre de la criatura bautizada, el nombre del padre y de la madre, así como también del padrino y la madrina, y la fecha del acto en sí²¹⁹.

El sínodo sevillano de 1490 hablaba también de una mala práctica acontecida en el bautismo, como era el caso del capillo que se ponía en la cabeza a los niños recién

²¹⁴ NIETO CUMPLIDO, M. (2003). *Historia de las Diócesis...*, op.cit., p. 82.

²¹⁵ S.H. XI, Córdoba, 3, [75], p. 402.

²¹⁶ *Ídem.*

²¹⁷ *Ídem.*

²¹⁸ S.H. XI, Córdoba, 3, [77], p. 403.

²¹⁹ S.H. XI, Córdoba, 3, [170], p. 442.

bautizados. Esto era debido a que muchas madres y madrinas no guardaban como debían los días que debían tener las criaturas el capillo, dejando de volver al cura que las bautizó o quitándoselo por su cuenta. Por lo que mandaba a todos los curas de la diócesis que se quitara dicha prenda al acabar de bautizar, puesto que era costumbre que se quitase después de tres días²²⁰.

La diócesis de Sevilla en su sínodo de 1490 arrojaba también más información en lo concerniente a las formas de administrar el bautismo. Así, en una de sus constituciones recoge que debía administrarse por inmersión del niño en el agua:

*“(...) ordenamos e mandamos a todos los curas de nuestra diócesis que de aquí adelante bautizen por immersion, según que en las yglesias que avemos visitado enseñamos e mandamos e se haze (...)”*²²¹.

Sin embargo, esta misma constitución añadía que podían existir cuatro casos en los que la criatura podía ser bautizada por aspersion, es decir, salpicando solamente muy poca agua sobre la cabeza: *“el primero, quando fuere persona adulta (...), el segundo, quando fuere niño o niña enfermo (...), el tercero, quando no puede salir del vientre de la madre, salvo la cabeça sola (...), el quarto, quando en caso de necesidad no se puede aver tanta agua que baste para hazer la immersion”*²²².

Santo Tomás de Aquino comentaba que el bautismo simbolizaba la regeneración de la vida espiritual y que era mediante el agua y no a través de otros líquidos como se purificaba y lavaba el pecado original, ya que aliviaba los calores del cuerpo²²³. Recomendaba así que el bautismo se hiciera más bien por inmersión más que por aspersion, ya que el pecado original no se encontraba solo en una parte del cuerpo, sino en todo el mismo. Sin embargo, éste sacramento también recogió la posibilidad de que pudiera llegar a hacerse por aspersion, sobre todo en casos de extrema necesidad o por si se daba la posibilidad de que existiera una cantidad enorme de gente dispuesta a bautizarse en poco tiempo²²⁴.

El sínodo granadino de Talavera de 1502-1507 recoge y trasluce también que las actitudes que debían mostrarse en estos actos dejaban bastante que desear. Así, en una

²²⁰ S.H. XI, Sevilla, 3, [19], p. 646.

²²¹ S.H. XI, Sevilla, 3, [18], p. 645.

²²² *Ídem*.

²²³ DE AQUINO, T. (1994): *Suma de Teología...*, op. cit., p. 562.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 567-568.

de sus constituciones estableció la obligación a los visitantes de la diócesis granadina de comprobar que en el bautismo todas las personas estuvieran presentes “*con silencio y con devoción, mirando aquellas ceremonias y respondiendo atentamente, (...)*”²²⁵.

Señala además en su *Breve forma de confesar* que pecaban también aquellos padres que invitaban a los padrinos y a las madrinas que eran “*mas ricos y generosos que buenos e virtuosos*” dando a entender así que muchos eran invitados no por el sacramento en sí o la devoción, sino por la vanidad que estos presentaban en tal acto²²⁶.

Recoge también otros hechos por los que pecaba el clérigo en el bautismo. Por ejemplo, pecaba el clérigo si no decía enteramente las palabras que eran necesarias para este sacramento²²⁷. También pecaban en este sacramento aquellos que bautizaban muchas criaturas sin necesidad, a no ser que esto se hiciera en momentos y fiestas determinadas como lo eran las fiestas que se sucedían en el marco de la víspera de Pascua de Resurrección y también en el marco de la víspera de la Pascua de Pentecostés²²⁸.

4.4.2. El matrimonio

El matrimonio comenzó a definirse mucho antes de los siglos medievales. Ya desde la Antigüedad algunos doctores de la Iglesia hablaban acerca de este concepto. Figuras como San Agustín de Hipona intentaron definir este término entre los siglos IV y V d.C., el cual iría evolucionando a lo largo de la Edad Media hasta consolidarse finalmente como sacramento.

En su obra *De Bono Coniugali*, San Agustín llegó a justificar este tipo de unión sagrada. Según el teólogo, todo individuo al pertenecer a la raza humana, era un ser social, ya que poseía la gran capacidad de la amistad, lo que haría que Dios decidiera crear a toda la humanidad a través de la figura de Adán. Así, todos los individuos se unirían, no solo por la semejanza en especie, sino por el vínculo de parentesco. Éste vínculo, llamado matrimonio, es el que serviría como justificación del acceso carnal entre el esposo y la mujer, ya que estaría ligado a la tarea de engendrar hijos²²⁹.

²²⁵ S.H. XI, Granada, 1, [21], p. 565.

²²⁶ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 36v.

²²⁷ *Ibid.*, fols. 35v-36r.

²²⁸ *Ibid.*, fol. 36r.

²²⁹ DE HIPONA, A. (2001): *De Bono Coniugali...*, *op.cit.*, pp. 3-7.

Sin embargo, la inclusión del sacramento del matrimonio presentó al inicio de los teólogos medievales una serie de inconvenientes. Éste se alejaba del sufrimiento y la Pasión de Cristo al haber sido crucificado, no teniendo ningún tipo de sentido el de juntar este sufrimiento con el matrimonio, pues éste último suponía el placer sexual por se, alejándose de la gracia y el sacrificio por el que tuvo que pasar Jesucristo²³⁰.

Según José Luis Larrabe, algunos canonistas medievales trataron de dar un tipo de justificación para la no inclusión del matrimonio dentro del corpus sacramental. Según Pedro Lombardo, el matrimonio solo podía entenderse como una unión para evitar el pecado, pues éste, a fin de cuentas, no poseía ningún tipo de gracia divina, como sí lo poseían el Bautismo o la Eucaristía. Lo mismo decía Pedro Abelardo, que atribuía al matrimonio una “función meramente medicinal” y también sin gracia²³¹. Sin embargo, y anterior a la inclusión dentro del corpus sacramental del siglo XIII, teólogos como Hugo de San Víctor (1096-1141) se manifestaron frente a esta concepción “desvalorizada del matrimonio”. Así, dicho teólogo, acabó definiendo el matrimonio como una “introducción al amor de Dios” a la vez que un “amor de Dios a los hombres”²³², lo que facilitó el camino para que éste sacramento acabase finalmente por ser aceptado dentro del corpus del siglo XIII, como ya se mencionó más arriba.

Ahora bien, ¿qué tipo de información nos pueden arrojar las fuentes doctrinales andaluzas? La normativa sinodal en relación con el matrimonio refleja la dificultad de la Iglesia bajomedieval para lograr que la administración de este sacramento se produjese dentro del marco parroquial. La correcta adscripción a la parroquia, célula de encuadramiento religioso básico de los fieles dentro de la diócesis, podía evitar situaciones como la descrita por el sínodo de Jaén de 1478, acerca de los escándalos que se sucedían a la hora de llevar a cabo ciertos matrimonios. Muchos se casaban de manera clandestina y como era de esperar, no precisamente por un clérigo, sino “*interviniendo en ello solamente los legos*”. Así, esta misma constitución sinodal iba a establecer que si se querían celebrar los desposorios de manera honrada, que primero se hicieran públicamente, y que a continuación, fuera informado el prior de dicha parroquia²³³.

²³⁰ LARRABE, J.L. (1968): “Sacramento y Gracia...”, *op.cit.*, p. 67.

²³¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

²³² *Ibid.*, p. 71.

²³³ S.H. IX, Jaén, 2, [81], pp. 550-551.

El sínodo de Córdoba de 1496 planteaba la misma problemática. Por lo que se deduce, era muy normal que se produjesen los desposorios en otras parroquias. Pero no era una práctica solo de los legos, puesto que también los clérigos administraban el sacramento del matrimonio fuera de la propia parroquia. Se iba a mandar así que se respetasen los lugares y límites establecidos en la parroquia de cada lugar, en concreto *“en el lugar o parrochia donde biviere la mujer”*²³⁴.

El sínodo de Jaén de 1478 planteaba, además, una circunstancia con relación al matrimonio que provocaba gran escándalo. En muchos lugares de la diócesis tenían lugar matrimonios prohibidos como los llevados a cabo entre individuos dentro de un grado de consanguinidad no permitido por los cánones eclesiásticos:

*“Item, fallamos en el dicho nuestro obispado que muchos (...) se han casado e casan en grados prohibidos, sin dispensaçion de la santa Sede apostolica. De lo qual, allende del grave pecado que comenten (...) ordenamos e mandamos que qualquier persona que se desposare o casare con parienta o afin dentro del quarto grado, (...) o en otro semejante grado prohibido por la Iglesia, (...) incurran en pena de un sacrilegio (...)”*²³⁵.

También este sínodo hablaba acerca de la problemática de casarse dos veces, habiendo pasado previamente por una separación o divorcio sin el consentimiento de la Iglesia, y volviéndose a casar de nuevo con otra persona mientras que uno de los dos cónyuges aún vivía:

*“E algunos, con poco temor (...) se han casado dos vezes, dexando el marido su legitima mujer e, aquella biviente, casandose con otra, e la mujer, dexando su legitimo marido (...), casandose con otro”*²³⁶.

Las constituciones conciliares de Sevilla de 1512 en su título XXXV tocaron asimismo el asunto de los segundos matrimonios pero esta vez vinculados a *“estraños”* y *“forasteros”* que venían a la diócesis y provincia, diciendo que eran solteros, contrayendo así segundo matrimonio. Se aprovechaban de que al ser desconocidos no podían recibir ningún tipo de amonestación por parte de la parroquia del lugar, acto calificado de sacrilegio por dañar a un sacramento. Por ello, se estableció que ningun

²³⁴ S.H. XI, Córdoba, 3, [16], p. 378.

²³⁵ S.H. IX, Jaén, 2, [84], p. 552.

²³⁶ S.H. IX, Jaén, 2, [85], p. 553.

párroco ni presbítero de la diócesis celebrara “*matrimonio de semejantes extraños*” sin la licencia correspondiente²³⁷.

Hernando de Talavera llegó a hablar también de las desviaciones del matrimonio. El Arzobispo de Granada aludía en su *Breve forma de confesar* que pecaban aquellos legos que se casaban con una persona que era siervo y se fingía libre, o incluso si una persona fingía ser otra. También llegó a formular una lista de amonestaciones que describían situaciones que hacían imposible el matrimonio, haciendo especial hincapié en las situaciones de violencia que se daban contra la mujer, además de otras circunstancias. A continuación se establecen algunas de ellas:

“(…) *si mató alguno su muger (...), si robó esposa de otro (...), si mató algún sacerdote (...), si alguno fue procurar y de hecho procuró la muerte de otro por se casar con su muger (...), o si alguna persona haze fuerça a otro que case con ella (...), la persona que es inpotente y se casa encobriendolo, especialmente si el defecto es natural o perpetuo (...), si primero que se ayunten carnalmente no reciben las bendiciones (...), si no se casan con yntencion de engendrar hijos que sirvan a Dios (...)*”²³⁸.

4.4.3. La confesión

La penitencia o confesión surge debido a la corrupción del hombre y su caída en el pecado, pues suponía ir en contra de aquello que “Dios creó sano”. Dicho de otro modo, Dios, como ser omnipotente, creó las cosas con su naturaleza buena pero la humanidad al corromperse transgredió esta naturaleza, por lo que, para alcanzar el perdón de Dios, tuvo que recurrir a la confesión de sus malos actos y hacer penitencia por ello²³⁹.

El origen penitencial lo podemos encontrar también en la figura de Cristo pues fue en sus palabras, en sus actos y en su manera de actuar para y con los pecadores cómo comenzó a consolidarse esta práctica del perdón de los pecados. Cristo era capaz de llevar a cabo el perdón y la reconciliación debido a que este poder solo pertenecía a Dios²⁴⁰.

²³⁷ TEJADA Y RAMIRO, F. (1855): *Colección de cánones...*, op. cit., pp. 94-95.

²³⁸ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, op. cit., fols. 49r-51v.

²³⁹ AUER, J., RATZINGER, J. (1977): *Los sacramentos de la Iglesia...*, op. cit., p. 137.

²⁴⁰ BOROBIO, D. (2012): *Historia y Teología...*, op. cit., p. 122.

Sería poco a poco, a partir del siglo XIII, cuando comenzara a introducirse el modelo o la llamada de “forma privada” o “estructura de confesión”, centrando “los diversos aspectos en la confesión del penitente, junto con la absolución del sacerdote”. Así pues, todo un conjunto de teólogos se dedicaron a explicar el sacramento de la penitencia a través de dos “signos” o conceptos: la “materia lejana”, refiriéndose esto a los pecados que se cometieron, y la “materia próxima”, que serían los actos del penitente durante el momento en que realizaba la confesión²⁴¹.

Los sínodos nos muestran una vez más que fueron no pocas las desviaciones de las normas establecidas para la confesión y la penitencia. En el sínodo de Granada de 1502-1507, se observaban algunas conductas poco loables en lo concerniente al tiempo que llevaban las personas sin confesarse, ya que muchas de éstas se quedaban por confesar y por comulgar todo el año, y algunas personas, muchos años. Así, Talavera, en este mismo sínodo obligaba a todo fiel cristiano, ya fuera hombre o mujer, a confesarse y comulgar cada año en la denominada Santa Pascua de Resurrección. También podían hacerlo la semana antes, o la siguiente, pero no debían demorarse mucho más en hacerlo²⁴².

Como era lógico, los clérigos también tenían la obligación de confesarse pero mientras a los laicos se les exigía que al menos se confesasen una vez al año, a los clérigos se les iba a exigir confesar en varios momentos del año, a saber unas “*quatro vezes: en las tres fiestas principales de nuestro Señor e en la Asunçion de nuestra Señora (...)*”²⁴³.

Los registros de los confesados también se apreciaron en las constituciones sinodales. Así, el sínodo de Jaén de 1478 recogía que los que se confesaban en tiempo debido, debían ser señalados en dicha matrícula como confesados. No obstante, aquellos que durante determinado tiempo no acudían a la confesión, iban a ser tachados de “*rebeldes en venir a penitencia*”, por lo que se pediría que no fueran admitidos en los oficios divinales de las iglesias hasta que se hubieran confesado²⁴⁴.

Un temor también bastante generalizado era que muchos fieles no acudían a su confesor para llevar a cabo el acto de la penitencia porque tenían miedo de que los

²⁴¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁴² S.H. XI, Granada, 1, [62], p. 581.

²⁴³ S.H. XI, Córdoba, 3, [46], p. 391.

²⁴⁴ S.H. IX, Jaén, 2, [64], p. 542.

clérigos cometiesen la grave falta de hacer públicos sus pecados, dejando en vergüenza a los penitentes. El sínodo cordobés de 1496 mandaba así que la confesión no dejara de hacerse “*muy secretamente*”, estableciendo la obligación de que todo cura guardase y callase los pecados de sus pastores. Asimismo, dicha constitución estableció que los curas no hicieran burla de estos pecados, para no dejar en vergüenza a los penitentes²⁴⁵.

No obstante, cabía también la posibilidad o prohibición de que los clérigos se prestasen a hacer penitencia a parroquianos ajenos, vulnerando la debida adscripción parroquial de los feligreses, cuestión que, de acuerdo con el sínodo de Jaén de 1478, se agravaba por el hecho de que el pastor de almas debía ser el principal conocedor de su rebaño:

*“Asi como el buen pastor conosçe sus ovejas, asi es de creer que el buen rector perochial conosçe sus feligreses, e que este tal sabra mejor que es la medeçina que avra menester para sus animas, que no otro clerigo de otra perochia”*²⁴⁶.

Martín Pérez, en su *Libro de las Confesiones* (ca. 1316), recogía los métodos de la confesión que debían llevarse a cabo. En primer lugar, para dar por cumplida una penitencia ésta debía hacerse con el “*coraçon*”, es decir, requería un acto en cuestión: la “*contriçion*”. En segundo lugar, debía hacerse por la boca, la confesión. Y en tercer lugar, exigía una reparación de los pecados a través de la realización de una serie de obras²⁴⁷.

Hernando de Talavera, en su *Breve Forma de confesar*, incidió en las posibles dificultades y en las negligencias del confesor: por ejemplo, si el cura o sacerdote no sabía discernir entre lo que era pecado mortal o pecado venial, si lo administraba fuera de la iglesia, si se hacía sin la devoción que para este sacramento se pedía, también si el sacerdote preguntaba lo que no debía en la confesión o si comentaba algo impertinente en el momento de la misma²⁴⁸.

En la misma línea está la insistencia en la actitud ante la confesión que debía mostrar el penitente. Para Hernando de Talavera pecaba el penitente si mezclaba otra cosa en la confesión. También si introducía “*peccados agenos*”, si mentía confesando a

²⁴⁵ S.H. XI, Córdoba, 3, [81], p. 405.

²⁴⁶ S.H. IX, Jaén, 2, [70], p. 544.

²⁴⁷ PÉREZ, M. (2002): *Libro de las confesiones...*, *op.cit.*, p. 566.

²⁴⁸ TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 43r-43v.

sabiendas de que no hizo determinado pecado, o si, por el contrario, lo exageraba demasiado o si negaba lo que debía realmente confesar. Igualmente pecaba el penitente si confesaba sus pecados *“sin verguença, y como vanagloriandose dellos”*²⁴⁹. Pero no se detiene aquí, sigue dando más ejemplos de cómo el penitente podía obrar mal y pecar incluso en el mismo acto de la penitencia: así pues, pecaba también la persona si al confesar sus pecados se excusaba echándole la culpa a otras personas de sus actos²⁵⁰.

También pecaba el sacerdote o confesor, si no exigía de ninguna manera a su fiel, *“fazer la penitencia (...) para satisfacer a las culpas pasadas”*, o si el sacerdote ponía una penitencia mayor o menor acorde al pecado y su tamaño. También volvía de nuevo a pecar el fiel si recibía con mala gana o manera la penitencia impuesta²⁵¹.

Es interesante comprobar también como para Hernando de Talavera el penitente debía tomar conciencia de sus pecados y ayudarse para ello de los instrumentos que ofrecía la divulgación de la teología moral. Así, en su breve cartilla de las cosas que debían saber los mozuelos de su obispado exponía lo siguiente:

*“E para estar verdaderamente confessado, es menester que antes que se confiese, piense y repiense en todos los pecados en que cayó (...), e en los que nunca ha confesado, y trabaje mucho por se acordar de todos ellos, leyendo o oyendo leer algund tratado, o libro que enseñen aquesto (...), y especialmente ha de confessar quantas vezes cometio cada un pecado. E confiesse no solamente el mal que dixo o hizo, mas tambien confiesse el mal que quiso e propuso de hazer aunque no lo puso por obra”*²⁵².

Martín Pérez, por su parte, añade en el manual de confesión anteriormente citado la actitud de humildad que debía acompañar al penitente y visualizarse tanto en las palabras como en los gestos. A la hora de confesar debía empezar, en primer lugar, hincando las rodillas en tierra, y decir: *“Yo pecadora o yo pecador confiesome a Dios e a santa Maria e a todos los santos e a vos, padre espiritua de la mi alma, que soy mucho pecador, ca peque gravemente”*²⁵³.

²⁴⁹ *Ibid.*, fol. 44v.

²⁵⁰ *Ibid.*, fol. 45r.

²⁵¹ *Ibid.*, fols. 45v-46r.

²⁵² *Ibid.*, fol. 16v.

²⁵³ PÉREZ, M. (2002): *Libro de las confesiones...*, op. cit., p. 46.

Esta fórmula también la recogió Talavera al final de su breve cartilla destinada a los mozuelos. El inicio de la fórmula fue algo similar a la que expuso Martín Pérez, no obstante, el arzobispo de Granada añadía también otros elementos en torno a esta fórmula que la diferenciaban del inicio cuando añadía al ángel San Miguel “*con toda la corte celestial*” y también cuando exponía un sinfín de ejemplos en los que podría haber pecado una persona: “*pequé en comer, en beber, en reyr, en jugar, (...), en maldecir (...), en yr tarde a la yglesia (...) en no estar en ella devidamente (...). En todo esto y en mucho mas peque por mi culpa y poco bien por mi culpa, por mi gran culpa. Propongo de lo emendar y ruego a la Virgen Maria y a todos los Santos que rueguen a nuestro Señor por mi. Deo gracias.*”²⁵⁴.

4.5. La domesticación de lo sagrado

Dos elementos donde se puede observar la creación de la norma y las manifestaciones de resistencia a la misma en el contexto de la religiosidad medieval fueron el tiempo y el espacio sagrado. Los espacios de las iglesias y los cementerios, así como los objetos litúrgicos, se configuraron según la norma derivada de la doctrina transmitida por la Iglesia y fueron sometidos a correcciones. No solo trató de regularse el comportamiento y la disciplina de los cuerpos de todo el conjunto de cristianos, también el cuidado y respeto de todo lo que simbolizaba lo sagrado del mundo litúrgico: la misa, sus ornamentos, los ritos fúnebres, etc. Todo ello para presentar ante Dios una imagen pura no solo de las conciencias sino también del hogar y del templo donde se le representaba y alzaban plegarias.

4.5.1. La sacralización de los objetos litúrgicos

Las reliquias, los ornamentos y demás objetos litúrgicos encerraban un simbolismo importante que debían ser cuidados y protegidos en todo momento. No debían ser empleados para otro fin que el establecido por la doctrina eclesiástica, pues su mal uso se traducía en un pecado concreto y muy castigado en las constituciones sinodales, el sacrilegio.

Para Ángel Pazos López, estos objetos serían todos aquellos que comprendían los vasos sagrados o cálices, los libros litúrgicos (misales, la propia Biblia), las vestimentas de muebles como altares, a los que se podían sumar elementos y accesorios

²⁵⁴ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 18v.

utilizados en los ritos de la liturgia como el pan, el vino, el agua, las velas, incienso, etc.²⁵⁵.

Para Shannon Gayk y Robyn Malo, éstos eran entendidos como aquellos que lograban hacer transparente la agencia divina, es decir, que se encontraban imbuidos de la virtud divina que trascendía su presencia material²⁵⁶, mientras que en la misma línea de la interpretación desde la teología medieval, Andrew Cole subrayaba como a través de ciertos objetos terrenales se transmitía el consejo divino, particularmente en los objetos litúrgicos, actuando como canalización de la voz de Dios²⁵⁷. Así pues, estos objetos tendrían la función, no solo de transmitir el mensaje divino, sino también de atraer la atención de los fieles y reorientarlos²⁵⁸.

Julia M. H. Smith advierte que los objetos sagrados y las reliquias que consiguieron sobrevivir con el paso del tiempo fueron constantemente custodiados en forma de relicarios y altares por numerosos obispos medievales mediante minuciosos inventarios con el fin de legitimar su propiedad y asegurar su preservación²⁵⁹. Estos objetos se encontraron normalmente asociados a episodios vinculados a la vida de Jesús, su pasión y muerte, de modo que los mismos, al llegar a emanar ciertos significados, acabarían siendo enseñados, transportados, guardados, besados o alzados, haciendo partícipes a los fieles de nuevas formas de devoción²⁶⁰.

Sin embargo, las fuentes nos informan también de que los objetos sagrados eran a menudo descuidados y mal utilizados. Por ejemplo, las patenas, esto es, el platillo donde se depositaban las hostias consagradas, era comúnmente mal usado para dar la paz entre los fieles (el acto en que el fiel abrazaba o besaba a la persona que tenía al lado o bien, un objeto). El sínodo sevillano de 1490 mandará así a sustituir el empleo de estas patenas por el objeto que realmente debía usarse para esto, el portapaz:

“Item, por quanto hallamos que quasi en todas las yglesias desde nuestro arçobispado se usa dar la paz con las patenas consagradas (...) porque las tractan los monazillos con sus manos e algunas vezes se les caen en tierra. Por ende, mandamos

²⁵⁵ PAZOS-LÓPEZ, Á. (2019): “Exhibiendo el rito...”, *op.cit.*, p. 293.

²⁵⁶ GAYK, S., MALO, R. (2014): “The Sacred Object...”, *op.cit.*, pp. 461-462.

²⁵⁷ COLE, A. (2013): “The Call of Things...”, *op.cit.*, p. 110.

²⁵⁸ GAYK, S., MALO, R. (2014): “The Sacred Object...”, *op. cit.*, p. 463.

²⁵⁹ HOWARD SMITH, J.M. (2012): “Portable Christianity...”, *op.cit.*, pp. 148-150.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 156.

*que en todas las yglesias se hagan portapaces de plata o de palo, asi para los hombres como para las mujeres (...)*²⁶¹.

El portapaz fue cada vez más utilizado en los siglos bajomedievales para dar la paz sin necesidad de que el sacerdote tuviese que desplazarse por toda la iglesia para dar el ósculo, por lo que los fieles podían ir pasándose uno a otros. Asimismo, estos objetos podían tener la apariencia de pequeños retablos, ya fuesen de madera, o de metal, generalmente de plata, los cuales encerraban imágenes devocionales²⁶², haciendo posible en actos litúrgicos como la misa que los fieles pudieran ofrecer su acto de amor ante Dios.

El mismo sínodo de Sevilla recoge también una breve referencia acerca de las formas de las hostias consagradas. Explica que éstas eran generalmente partidas y divididas de forma bastante irregular en muchas partes, provocando que cayeran partes muy pequeñas, *“las quales no son consumidas ni conservadas como deven”*. Por lo tanto, se llegaría a establecer que de las mismas se hicieran *“formas pequeñitas (...) redondas e enteras (...)”*, de manera que éstas pudieran consumirse y renovarse cada quince días²⁶³.

Hernando de Talavera en uno de sus tratados catequéticos, titulado *Ceremonias de la Misa y de lo que en cada una se deve pensar y pedir a nuestro Señor*, arrojaba información acerca de lo que simbolizaban todos estos objetos sagrados. Así pues, para la hostia consagrada, le daba la terminología de un cuerpo formado sin simiente de varón y concebido sin pecado²⁶⁴, dejando traslucir la enorme importancia que tuvo este objeto en su carácter más sagrado dentro de la liturgia.

A su vez, el mismo sínodo sevillano de 1490 recogía también la obligación que tenían los clérigos de cubrir y envolver los cálices con las patenas, una vez que éstos hubiesen consumido. Asimismo, establecía la prohibición de que los sacristanes y otros clérigos de órdenes no sacras pudieran tocar estos utensilios, quedando reservado su manejo para órdenes superiores²⁶⁵.

²⁶¹ S.H. XI, Sevilla, 3, [6], p. 641.

²⁶² PAZOS-LÓPEZ, Á. (2019): “Exhibiendo el rito...”, *op. cit.*, p. 295.

²⁶³ S.H. XI, Sevilla, 3, [8], p. 642.

²⁶⁴ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 141v.

²⁶⁵ S.H. XI, Sevilla, 3, [6], p. 641.

El sínodo de Jaén de 1478 también pedía que se guardase adecuadamente la pila bautismal, el agua y el resto de óleos que ahí usaban, ya que no se tapaban del todo bien y se corrompían. Es por eso que para atajarlo establecía:

“Queriendo remediar lo tal, ordenamos e mandamos que todas las pilas esten cobiertas con sus coberteros de madera e que tengan sus cerraduras”²⁶⁶.

En el corpus sinodal granadino de 1502-1507 de Hernando de Talavera se recogía también una enorme lista de todos aquellos objetos que debían pasar por un buen cuidado. Así, una de sus primeras constituciones vendría a hablar de: *“altares, de retablos, de ornamentos, asi para los altares como para las missas y otros oficios divinales; de calices, de ampollas, de libros missales, de sacramentales, de libros para el coro (...), de cruces, de aceites (...), de lámparas, de candeleros para los altares; de hierros para las hostias, de hostiarios en que esten bien conservadas (...)”²⁶⁷.*

La limpieza de los corporales, altares, y manteles es algo que también se observó en los sínodos. Si el tesorero tenía la misión de guardar los ornamentos, según el título 12 de los estatutos jienenses de 1368²⁶⁸, el sínodo de Sevilla de 1490, mandaba a los sacristanes que tuvieran el encargo de *“lavar los corporales (...) al menos de dos en dos meses”*. También que limpiaran los *“pañezuelos”* para poder envolver y purificar los calices *“de quinze en quinze dias”*. Y por último, que el mayordomo de la iglesia mudara o cambiara los manteles de los altares y que a su vez cosiera y reparara dichos ornamentos²⁶⁹.

Los altares, según Hernando de Talavera en su tratado de las ceremonias de la misa, guardaban en sí un significado también muy importante en la representación de los objetos litúrgicos. Así, el autor establecía lo siguiente:

“El altar representa la Santa mesa en que el Señor con sus Sanctos discipulos finalmente cenó, y en que su sagrado cuerpo y su preciosa sangre primeramente consagró. (...) Item significa la Santissima humanidad de este mesmo Señor, en cuya virtud e merescimiento nuestros sacrificios e offrendas le aplacen”²⁷⁰.

²⁶⁶ S.H. IX, Jaén, 2, [62], p. 543.

²⁶⁷ S.H. XI, Granada, 1, [3], p. 559.

²⁶⁸ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, *op. cit.*, p. 93.

²⁶⁹ S.H. XI, Sevilla, 3, [7], p. 641.

²⁷⁰ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fols. 130v-131r.

No solo parecía quedarse en esos conceptos. Hernando de Talavera también propuso varias definiciones cuando hacía referencia a la sacralización de todos aquellos ornamentos y paños que acompañaban a la parte frontal del altar:

*“Los ornamentos e paños de seda e de lino de que el altar cubren representan los preciosos e sagrados miembros de Ihesuchristo que conpusieron e adornaron aquella Sancta cruz e las gracias sin medida e dones infinito de que su Sancta humanidad fue apostada”*²⁷¹.

Cuidar los objetos sagrados significaba también asegurar su conservación. Para poder dejar constancia de todo ello los clérigos redactarían libros de registros donde tendrían que enumerarse todos los bienes de la iglesia para que no experimentasen ningún daño y pérdida. Asimismo lo establecía el concilio sevillano de 1512 en su constitución XLIX obligando a que estuvieran presentes de forma pública y en forma de tabla todas las posesiones eclesiásticas²⁷².

Estos objetos pertenecientes a la Iglesia debían encontrarse de manera tácita y expresa en los dominios de la misma. El utillaje sagrado debía permanecer dentro de estos límites puesto que eran necesarios para la celebración de los futuros actos litúrgicos. Sin embargo, a raíz del sínodo de Córdoba de 1496, se sabe que esto no siempre se cumplía, puesto que muchos clérigos cometían el constante abuso de enajenar, donar o vender estos bienes.

*“Con poco temor de Dios e con atrevimiento demasiado, algunos capellanes (...) empeñan y enajenan caliçes, vasos, cruces e ornamentos de la yglesia (...)”*²⁷³.

Lo mismo sucedía con los libros y misales. Estos se iban a ver afectados por los límites impuestos por las iglesias, aunque es cierto que se presentaban algunas excepciones como poder sacarlos por necesidad imperiosa de rezar o de decir alguna misa en algún otro lugar de la diócesis. No solo eso, también se imponían algunos límites de “préstamo” para poder sacarlos fuera de sus límites, no superando así más de tres días. Solamente podían superarse estos días si el que los sacaba se encontraba muy enfermo y no podía retornar pronto a devolverlos²⁷⁴.

²⁷¹ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 131v.

²⁷² TEJADA Y RAMIRO, F. (1855): *Colección de cánones...*, *op. cit.*, p. 102.

²⁷³ S.H. XI, Córdoba, 3, [107], p. 438.

²⁷⁴ S.H. XI, Córdoba, 3, [108], p. 439.

Para finalizar, importante fue también el mal uso de objetos debido a su uso supersticioso. Por ejemplo, el sínodo de Sevilla de 1490 ofrece en una de sus últimas constituciones una serie de abusos que se solían cometer en la celebración y en el decir de las misas votivas. En concreto, denunciaba un abuso del número de candelas utilizadas que interpretaba como superstición:

*“Algunas personas, asi hombres como mugeres, con simpleza demandan que les sean dichas unas missas (...) con cinco candelas, e otras con siete, e otras con nueve, creyendo que las tales missas no tenían eficacia para lo que dessean si no se dixessen con tal numero o con otras supersticiones, asi en los colores de las candelas como en estar juntas o hechas cruz, (...)”*²⁷⁵.

Esta misma constitución añade otros ejemplos sobre el número de candelas. Por ejemplo, se usaban tres para hacer reverencia a la Santísima Trinidad, siete por reverencia de los siete dones del Espíritu Santo, etc. Se buscaba así usar determinados números y formas para poder obtener cuanto antes el efecto deseado de ciertas plegarias²⁷⁶.

El sínodo de Jaén de 1478 informaba también acerca de algunos actos supersticiosos que desencadenaban en ciertos “*maleficios*”. El sínodo lo vinculaba al altar, así como al mal uso de los santos óleos y el crisma:

*“Visitando el dicho nuestro obispado, fallamos algunas personas aver usado mal de crisma, e fallamos asimismo aras raidas e quebrantadas para fazer maleficios, en cargo grande de sus conçiencias e ofensa de la magestad divina, (...)”*²⁷⁷.

El sínodo de Córdoba de 1496 aludía también al hecho del hurto del Corpus Christi: “*Otrosi, porque muchas veces acaece que muchas personas, con poco temor de Dios, hurtan el santo Sacramento del altar, ordenamos que si algun clerigo acaçiere tomar o hurtar el Corpus Christi para dar a algunas personas ynfielos o para hazer otra qualquier cosa no onesta e proybida en derecho (...) incurra en sentencia de excomunion*”²⁷⁸.

²⁷⁵ S.H. XI, Sevilla, 3, [41], pp. 653-654.

²⁷⁶ *Ídem*.

²⁷⁷ S.H. IX, Jaén, 2, [93], p. 557.

²⁷⁸ S.H. IX, Córdoba, 3, [87], p. 407.

María José Lop Otín, señalaba que el hombre medieval, en última instancia, aceptaba a Dios como su protector y fuerza superior pero, que, al recurrir a otras fuerzas y dioses superiores, daba cabida en su universo mental y religioso a figuras alternativas al Dios que representaba la Iglesia a la cual pertenecía como creyente²⁷⁹. Lo que se buscaba muchas veces con estas supersticiones y maleficios era recurrir a un camino menos pedregoso que el de la autoridad divina para obtener una serie de favores, invocando así otras fuerzas que pudieran resolver cualquier asunto humano²⁸⁰.

Así, por ejemplo, una constitución del concilio provincial de Sevilla de 1512 (V) iba a prohibir tanto la asistencia a todo tipo de adivinos, “májicos” y a otro tipo de agoreros. También iba a castigar a aquellos que se dedicaran a esto mismo, cayendo no solo en pena de excomunión, sino llegando incluso a una pena de 2000 maravedíes la primera vez, el doble de la misma, si se cometían éstos actos por segunda vez, e incluso llegando también a ser desterrados y públicamente difamados, teniendo que “hacer fé en juicio” de todos los actos que se cometieron²⁸¹.

Pero no siempre se trataba de resolver problemas sino también de evitarlos. Por ejemplo, la aplicación del óleo sagrado en el rito del sacramento de la extremaunción fue también motivo de superstición ya que el enfermo o moribundo no quería recibirlo, pues eso significaba que su hora estaba por llegar o se iba a quedar enfermo de por vida. Así lo daba a entender el sínodo cordobés de 1496:

*“E por quanto en las visitaciones por nos hechas en todo nuestro obispado, hallamos que el dicho sacramento no se reçibe por los fieles, asi por la negligencia de los clerigos como por la simplicidad de los pueblos, que creen que después alguno ha reçibido este santo sacramento no puede aver açeso a su mujer, ni puede andar descalço, lo qual es grandísimo error. Por ende, mandamos a todos los capellanes (...) que amonesten a sus parrochianos (...) quando se sintieren enfermos de grande enfermedad que se tema morir, reçiban el santo sacramento (...)”*²⁸².

²⁷⁹ LOP OTÍN, M.J. (2011): “Adivinos, sortilegos y hechiceros...”, *op.cit.*, p. 29.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁸¹ TEJADA Y RAMIRO, J. (1855): *Colección de cánones...*, *op. cit.*, pp. 72-73.

²⁸² S.H. XI, Córdoba, 3, [82], pp. 405-406.

4.5.2. La liturgia cotidiana: misas, fiestas y oficios divinos

Una vez abordado el cuidado y el mal uso de los objetos sagrados es en este apartado donde cabría hablar de la puesta en práctica de aquellas celebraciones litúrgicas cotidianas diferentes a los sacramentos ya estudiados, como lo era la misa, las fiestas sagradas y los oficios divinos.

Las fuentes doctrinales de la Edad Media recogieron toda una serie de normas de conducta y desviaciones que se producían en el transcurso de estas celebraciones. Estas normas contemplaban comportamientos y gestos: cómo entrar en la iglesia, cómo comportarse en la misa y en el oficio de las horas, cuándo acudir a las fiestas mayores, etc. Así pues, convendría inicialmente tratar de definir de manera breve los principales puntos que tenían que ver con la celebración cotidiana del tiempo litúrgico.

En primer lugar, destacar que el pilar central de la liturgia fue la misa, la cual llegó a comprender una evolución a lo largo de la Edad Media cada vez más compleja. Desde la época carolingia se intentó establecer con mayor intención la celebración del culto litúrgico, de modo que André Vauchez rescataría este período con el término de “civilización litúrgica”, originalmente atribuido a Etienne Delaruelle²⁸³.

La evolución que tendrían los diferentes actos litúrgicos como vendrían a ser la misa acabarían definiéndose así con el paso del tiempo como el culto o rito que los sacerdotes, como principales ministros de Dios, debían rendirle a este, mientras que los laicos o fieles acabarían por tener la obligación moral de asistir a estos actos y de recibirlos²⁸⁴.

Vauchez estableció también el concepto de “pasividad de los fieles”. Durante los siglos medievales se acabó por definir de mejor manera la disposición interna de las iglesias. Mientras los fieles se encontraban más separados en el santuario debido al presbiterio, lo mismo sucedía con los clérigos, más enmarcados en los altares que lo componían. Éstos, se dedicaban cada vez más al canto de salmos y a la realización de la liturgia, volviéndose hacia Dios, dando como resultado una mayor diferenciación entre los fieles a la hora de la celebración del culto²⁸⁵. Asimismo, la misa se convirtió en una

²⁸³ DELARUELLE, E. (1952): “La Gaula chrétienne à l’époque franque”, *Revue d’Histoire de l’Eglise de France*, 38, pp. 64-72. Citado en: VAUCHEZ, A. (1995): *La Espiritualidad del Occidente...*, op.cit., p. 17.

²⁸⁴ *Ídem*.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

especie de interpretación simbólica, donde el acto del Sacrificio se convertía en una alegoría conmemorativa de los episodios de la vida de Jesús²⁸⁶.

Eric Palazzo expone una gran importancia que tuvo la liturgia cristiana desde sus momentos más primitivos. Los liturgistas fueron los principales teólogos que vivieron su fe a través de estos actos en los que participaban. Se encargaban de explicar los misterios de la fe y eran estos mismos los que conducían a otros a contemplarla en todas sus facetas. Desde el periodo carolingio hasta finales del siglo XV, éstos trabajaron para llevar a cabo una mejor comprensión de todas las acciones litúrgicas, componiendo libros, oraciones, canciones y celebrando fiestas particulares²⁸⁷.

Asimismo, fue en el período carolingio donde el “ordo missae” acabó por desarrollarse de la manera más completa, en el que todas las oraciones pronunciadas por el sacerdote durante la celebración de la misa fueron tomando forma, dando lugar a una “plegaria eucarística” a la hora de consagrar el pan y el vino cada vez más definida en los siglos venideros²⁸⁸.

En segundo lugar, se encontraban las fiestas sagradas. Estas fiestas tenían un fuerte carácter de obligatoriedad y un número determinado. Le Goff aportó para este aspecto los términos de “tiempo religioso” y “tiempo clerical”. Para el tiempo religioso añadió el de año litúrgico, donde se encerraban este tipo de fiestas de Santos, de la Virgen, y de Cristo. Para el tiempo clerical otorgó este adjetivo debido a que “el clero, por su cultura, es el dueño de la medida del tiempo”, y era únicamente él, el que tenía la “necesidad de medir el tiempo para la liturgia” y el único “capaz de hacerlo”²⁸⁹.

Lo mismo sucedía, en tercer lugar, con otro oficio particular de la liturgia: el oficio de las horas canónicas. Ramiro González las define por ser un conjunto de oraciones las cuales se rezaban fuera del contexto de la misa, aunque también podían ser entendidas como una especie de misa de forma privada, entre los propios sacerdotes. Desde el siglo XIII esta práctica se generalizó cada vez más, convirtiéndose en algo más habitual durante todo el siglo XV. Según R. González, Tomás de Aquino expondrá una

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁸⁷ PALAZZO, E. (1998): *A History of Liturgical...*, *op.cit.*, pp .3-4.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁹ LE GOFF, J., (1999): *La Civilización Del Occidente...*, *op.cit.*, p. 157.

doble obligación de la liturgia: una, frente a Dios, de forma privada, y otra, frente a la Iglesia, de forma pública²⁹⁰.

Cabe estudiar a continuación lo que dicen los sínodos y catecismos acerca de las normas y desviaciones en relación con la celebración de las misas y fiestas en las iglesias. Por ejemplo, los estatutos de la diócesis de Jaén de 1368 tenían una gran preocupación por el correcto desarrollo de los actos litúrgicos como lo era el recientemente explicado oficio de las horas canónicas.

El Título 5 establecía que se debía ser honesto y devoto de todas las formas posibles en el momento de dicha celebración. Marcaba también la prohibición de que en el coro se intercambiasen palabras unos clérigos con otros, de que se cambiasen de sitio o lugar, de que entraran animales como perros o de que dejasen su puesto para salir a fuera sin ningún tipo de justificación y otras desviaciones consideradas de mal comportamiento, ya que de esta manera interrumpían la celebración que dicho oficio requería²⁹¹.

Un ejemplo de conducta en relación al oficio de las horas canónicas lo recogía también una ordenanza cordobesa de 1247, la cual establecía la obligación a todos los miembros del cabildo catedralicio de asistir a todos los oficios litúrgicos de dichas horas, en especial la nocturna de maitines. Al asistir, recibían una cantidad de maravedíes en relación a su estado. Incluso algo curioso en relación a esta ordenanza es que se llegó a aumentar la cantidad de beneficios y rentas para motivar la asistencia, lo que dejaba entrever la imperiosa necesidad que tenía la jerarquía eclesiástica cordobesa en relación a este tipo de “misas privadas”. Si no se asistía, perdían una buena parte de las rentas y beneficios que estos miembros tenían asignados por la Catedral, lo que dicha asistencia supuso un constante premio-castigo. No obstante, es sabido que pese a todos estos elementos motivadores, muchos no cumplían, viéndose obligado el cabildo a sustituir las asistencias a través de capellanes y mozos de coro²⁹².

Asimismo, el sínodo granadino de Hernando de Talavera (1502-1507) también obligaba a que los fieles asistieran a las fiestas sagradas como, por ejemplo, la del primer domingo del Adviento, siendo una de las más importantes:

²⁹⁰ GONZÁLEZ, R., (1990): “La plegaria de la comunidad...”, *op.cit.*, pp. 336-337.

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 53-56.

²⁹² 5 de marzo de 1247. A.C.C., caj. N, n. 48. Citado en: SANZ SANCHO, I. (2000): “El cabildo catedralicio...”, *op.cit.*, p. 207.

“Sepan todos que desde oy hasta el día de Pascua corre un tiempo que es llamada Adviento, que quiere decir venida, el qual es así llamado porque en estos días nos avemos de aparejar devotamente e honrar e recibir el sagrado Nacimiento de nuestro Señor Jesuchristo”²⁹³.

Haciendo un pequeño inciso en estas fiestas y en el seno de las diócesis andaluzas, otras, como las dedicadas a la Virgen María llegaron, por ejemplo, a ser de las más importantes en la diócesis cordobesa. Una vez recuperada y reinstaurada la Iglesia, fiestas como *La Purificación*, *La Anunciación*, *La Asunción* y *La Natividad de María* se celebraron de manera anual en la propia catedral a partir del siglo XIII²⁹⁴. Prueba de tal importancia en la diócesis cordobesa se puede apreciar en que el 46 por ciento de las iglesias de carácter parroquial fueron edificadas en relación a la Virgen María, manifestando una mayor evolución durante el siglo XIV con la devoción popular a *Nuestra Señora del Pilar* o en el siglo XV con la fiesta de la *Transfixión de Nuestra Señora*, creando todo un conjunto de letanías de títulos marianos²⁹⁵.

Sin embargo, volviendo al asunto de las desviaciones, también se daba la mala costumbre de dejar de asistir a este tipo de ceremonias. Talavera aludía en su sínodo de Granada de 1502-1507 que muchos vecinos, tanto hombres, como mujeres, dejaban de ir los domingos a las misas mayores y a las fiestas en “*ofensa de Dios nuestro Señor y en mucho escandalo de los que lo saben y veen*”²⁹⁶.

El sínodo de Córdoba de 1496 redundaba también los incumplimientos de los fieles para con las fiestas litúrgicas. Los fieles no asistían a dichas fiestas debido a la ociosidad, la entrega a otros vicios, o por holgazanería. Así, una constitución perteneciente a este sínodo marcaría también la obligatoriedad de asistir a este tipo de fiestas sagradas “*so pena de pecado mortal*”²⁹⁷.

Un ejemplo de la misma obligatoriedad, a la vez que disciplinar, lo rescata Sánchez Herrero, cuando hace mención a una ordenanza de 1495 del concejo de Carmona, en Sevilla. Ésta obligaba a que todos los vecinos y moradores de dicha villa fuesen a misa los domingos y en todos los días de fiestas. Sin embargo, si alguno

²⁹³ S.H. XI, Granada, 1, [55], p. 577.

²⁹⁴ NIETO CUMPLIDO, M. (2016): “La devoción a María...”, *op.cit.*, p. 445.

²⁹⁵ NIETO CUMPLIDO, M. (2003): *Historia de las diócesis...*, *op. cit.*, p. 84.

²⁹⁶ S.H. XI, Granada, 1, [57], p. 579.

²⁹⁷ S.H. XI, Córdoba, 3, [49], pp. 392.

permanecía en las calles o en las plazas después que se tocara la misa mayor, sufriría la pena de pasar un día entero en la cárcel, además de pagar unos 10 maravedís. Añade también que si alguien era encontrado en la mancebía durante dicho transcurso de la misa, sería castigado ahora con unos 10 días de cárcel, además de pagar una cuantía de unos 100 maravedís²⁹⁸.

Sin embargo, asuntos como la holgazanería en el transcurso del tiempo sagrado no era algo que solo afectaba a los laicos. Este tipo de conductas también se apreciaba entre los clérigos. Sucedió muchas veces que éstos no querían convocar misa, pues preferían dedicarse a otras actividades ociosas como los laicos.

El sínodo jienense de 1478 recogía en una de sus constituciones esto mismo. Obligaba a estos clérigos a celebrar al menos en el plazo de un año unas cuatro misas, a saber “*las tres Pascuas, e el dia de la Asunçion de nuestra Señora la virgen Maria*”²⁹⁹.

Se percibe en los sínodos que la falta de ejemplaridad del clero redundaba en el absentismo de los fieles con relación a la obligación de acudir a misa. Muchas veces no había clérigos para officiar la misa, por lo que los fieles, al ver la pasividad de sus pastores, declinaban sus deberes para con la Iglesia y por lo tanto se dejaban ir en sus obligaciones litúrgicas.

Por lo tanto, los visitadores de las parroquias, a raíz de todo esto, debían encargarse de dejar constancia de que la asistencia a las misas se llevase a cabo. Tenían que informarse de que todos, en especial, los niños y niñas mayores de doce años, fuesen a oír tanto las misas mayores como las vísperas en los domingos, así como todas las fiestas que eran de guardar³⁰⁰.

Así, otro elemento que parecía ser importante, a parte de la asistencia a las misas y fiestas era que a la hora de llevar a cabo dichos officios, no se produjesen fuera del espacio de las iglesias. El obispo tenía la misión primordial de erigir los altares y

²⁹⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1981): *Catálogo de documentación medieval del Archivo Municipal de Carmona. II (1475-1504)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, doc. núm. 2054. Citado en:

SÁNCHEZ HERRERO, J. (2010): *La diócesis de Sevilla...*, *op.cit.*, p. 98.

²⁹⁹ S.H. IX, Jaén, 2, [10], p. 516.

³⁰⁰ S.H. XI, Granada, 1, [17], p. 564.

mandar que se hicieran dentro del cuerpo de las mismas. Si todo esto no se llevaba a cabo, podía suponer para el delincuente “*pena de un sacrilegio*”³⁰¹.

También se ponían una serie de penas a aquellos que celebraban misas y fiestas estando excomulgados. Así de claro lo dejaba también el sínodo cordobés cuando habla de este tipo de individuos:

*“Otro si, ordenamos e mandamos que el clerigo que çelebrare estando excomulgado por excomunion mayor, (...) que si dentro de sesenta días (...) no mostrare absoluçion y mejoramiento de su estado (...) sea privado de sus beneficios”*³⁰².

Lo mismo sucede para aquellos individuos que sin ser clérigos, andaban también excomulgados. Es decir, si una persona había sido excomulgada por algún u otro motivo de fuerza mayor, no podía entrar en la iglesia mientras se estuviese celebrando el oficio divino³⁰³.

Por otro lado, el tiempo en que se celebraba este tipo de liturgia también era muy importante. El sínodo de Sevilla de 1490 mandaba que ningún sacerdote dijera misa por la noche, pues estaba expresamente prohibido por derecho³⁰⁴. No obstante, el sínodo de Jaén de 1478 también establecería que solamente se permitiera celebrar la misa en esos horarios cuando los actos divinos a celebrar eran “*la noche de Navidad e en la noche de Pascua de la Resurreçion, que para esto son privilegiadas*”³⁰⁵.

Nuevamente, el mismo sínodo sevillano recogía también la obligación de abrir al menos una de las puertas de las iglesias “*en alboreciendo*” para que el pueblo y los parroquianos pudieran entrar “*a hazer oracion antes que otra obra començassen*”, ya que muchas veces salía el sol y estas aún no habían abierto³⁰⁶.

Por otro lado, Hernando de Talavera supuso también una figura importante a la hora de exponer en su primera y pequeña cartilla destinada a los mozuelos de su obispado toda una serie de pasos que debía seguir el fiel cristiano a la hora tanto de

³⁰¹ S.H. XI, Córdoba, 3, [61], p. 411.

³⁰² S.H. XI, Córdoba, 3, [112], p. 416.

³⁰³ S.H. XI, Córdoba, 3, [114], p. 417.

³⁰⁴ S.H. XI, Sevilla, 3, [23], p. 647.

³⁰⁵ S.H. IX, Jaén, 2, [14], p. 517.

³⁰⁶ S.H. XI, Sevilla, 3, [5], p. 640.

entrar en la misa, estando en ella, como también en el salir de la misma. Así lo atestiguaba:

*“Ha de yr cada dia si pudiere luego de mañana a la yglesia a se encomendar allí a nuestro Señor e oyr missa si pudiere. Quando entra en la yglesia y quando sale ha de echar agua bendicta sobre su cabeça con mucha devocion, aviendo memoria de los pecados veniales”*³⁰⁷.

El itinerario de fiel dentro de la Iglesia también se encontraba perfectamente detallado diseñado para alimentar su devoción a partir de las representaciones de la divinidad y objetos sagrados:

*“Entrando en la yglesia ha de hincar ambas rodillas ante la custodia en que esta el cuerpo de nuestro Señor. E ante el crucifixo que esta a la entrada de la capilla. E ante el altar mayor y dezir alli con mucha devocion las dichas oraciones e otras”*³⁰⁸.

Asimismo, añade Talavera que el fiel cuando entraba en la iglesia, debía encontrarse dispuesto de rodillas o *“assentado”* y por lo tanto, bajo ningún concepto, no debía de *“andar paseando por ella en ninguna manera”*³⁰⁹.

A esto va ir ligado otra problemática, como era el tema de los asientos, ya que muchas veces, los fieles ocupaban escaños que no les pertenecían y se apropiaban de algunos lugares en la iglesia, provocando toda una serie de inconvenientes en el oficio divino.

Por ejemplo, el sínodo de Córdoba de 1496 establecía que los clérigos y laicos debían estar separados en las iglesias, y más todavía de las mujeres, para evitar cualquier acto o pensamiento deshonesto. También se mandaba que cada uno se sentase en su lugar correspondiente, acorde a su *“estado e calidad”*, y mucho más las mujeres *“por guardar toda onestidad”*. Y si no pudieran sentarse en ningún lado para ver al Señor, que entonces lo miraran *“con los ojos del anima”*³¹⁰.

Las constituciones de este mismo sínodo recogían otros ejemplos de los asientos, como por ejemplo cuando mencionan que las mujeres solían poner piedras en las

³⁰⁷ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 12v.

³⁰⁸ *Ibid.*, fol. 13r.

³⁰⁹ *Ídem.*

³¹⁰ S.H. XI, Córdoba, 3, [141], p. 428.

iglesias, normalmente sucias, “*feas y estrechas*”, para ocupar asientos propios en las iglesias. O como el caso de algunos hombres, que también sembraban discordia a la hora de colocarse en los mejores asientos de la iglesia³¹¹.

De estas últimas constituciones se pueden sacar otras conclusiones. Y es la disposición que existe entre hombres y mujeres en este tipo de asientos. Es decir, se buscaba que los hombres estuviesen colocados, normalmente, por delante de las mujeres en los asientos, lo que simbolizaba un principio de desigualdad a la hora de ver, escuchar y recibir la misa.

Otra desviación de la norma que se puede apreciar en el sínodo de Jaén de 1492 en torno a los asientos de la iglesia era el hecho de que los laicos, ya fueran hombres o mujeres, solían sentarse cerca del coro de la misa, en las gradas de los altares muy cerca del púlpito o incluso en estos mismos, donde se recitaba el oficio divino, de manera que hacía dificultoso para los sacerdotes el poder oficiarlo correctamente³¹². Pero la cosa no quedaba ahí, ya que también en esta misma constitución se recogía la voluntad y prohibición expresa por parte de las autoridades eclesiásticas que cesaran en el “*dezir las Oras e los divinales oficios*” hasta que los laicos dejaran de ocupar esos escaños que no les correspondían³¹³.

En el tratado sobre los mozuelos Talavera establece otras pautas a seguir dentro de la misa. No bastaba solo rezar con devoción y ponerse de rodillas. Una vez presente en el acto litúrgico, el fiel debía prestar total devoción a las imágenes y retablos de la Iglesia, a la vez que las contemplaba y admiraba. No adorar a las imágenes como tal, sino entender lo que estas representaban. También, mientras se realizaba esto, el fiel tenía la obligación de pensar en “*cosas buenas e sanctas y en demandar a nuestro Señor perdón de sus pecados*”³¹⁴.

La devoción hacia las imágenes fue progresando a lo largo de la Edad Media. Jean-Claude Schmitt señala que a partir de los siglos XI y XII se multiplicaron las esculturas y reliquias, siendo los temas más habituales de representación los de la Virgen con el niño Jesús³¹⁵. Sin embargo, no será hasta bien entrado el siglo XIII

³¹¹ S.H. XI, Córdoba, 3, [162], p. 438.

³¹² S.H. IX, Jaén, 3, [112], p. 604.

³¹³ *Ídem*.

³¹⁴ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op.cit.*, fol. 13r.

³¹⁵ SCHMITT, J.C. (1996): “La culture de l’imago...”, *op.cit.*, p. 17.

cuando la cultura cristiana de las imágenes en todos sus planos (iconografía, liturgia, etc.) se establezca definitivamente en Occidente³¹⁶. Así, una nueva manera de observancia se apreció por ejemplo en el crucifijo, el cual se contemplaba ahora mediante una especie de visión extática, dando lugar a un nuevo modelo de pedagogía contemplativa³¹⁷.

Asimismo, esta observancia pretendía, en palabras de Jean Baschet, “sorprender, impresionar, cautivar y fascinar”³¹⁸. Por lo que iba a ser a través de estas obras de arte, donde se acabaría expresando el discurso de la Iglesia y la dominación ideológica sobre los fieles³¹⁹.

Las figuras autómatas, como cita Olga Pérez Monzón, serían de las más importantes, pues estas trataban de imitar los movimientos reales, lo que producía una enorme fascinación de carácter visual en los fieles, llegando incluso a creer que el hecho de visitarlas, y tocarlas podría producir milagros. Esta fascinación explica que se dedicasen misas votivas a estas figuras y se organizaran peregrinaciones para visitarlas³²⁰, dando lugar a nuevas formas de devoción.

Para dar por concluida ésta parte, no podemos olvidar qué más se debía de hacer al terminar la misa. Así pues, el catecismo de las ceremonias de la misa de Hernando de Talavera recogía que los fieles, aparte de santiguarse con el agua, debían ofrecer una disciplina ante la bendición que el sacerdote daba al pueblo, una vez acabado dicho acto:

*“Bendize luego el sacerdote al pueblo, la qual bendición nos debemos recibir devidamente inclinada la cabeça o fincando las rodillas e rogar al Señor que merezamos oyr aquella preciosa palabra y singular bendición (...)”*³²¹.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 26-28.

³¹⁸ BASCHET, J. (1996): “Inventivité et sérialité des images médiévales...”, *op.cit.*, pp. 106-108.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 109-110.

³²⁰ PÉREZ MONZÓN, O. (2012). “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas...”, *op.cit.*, pp. 467-469.

³²¹ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 154v.

4.5.3. La muerte: los difuntos y los enterramientos

En este apartado se abordará la visión de la muerte que se desprende de las constituciones sinodales y catequéticas. Algunas de éstas llegaron a ofrecer numerosas referencias vinculadas a las prácticas de funerales, llantos reprobatorios, espacios funerarios como los cementerios, etc. Sin embargo, primero deberíamos incidir en unas breves definiciones en torno al concepto de muerte medieval.

La muerte, según Fernando Martínez Gil, podía ser entendida de dos maneras. Primeramente, aquella que se definía como muerte física o corporal. En segundo lugar, como separación del alma y el cuerpo, tras la cual el alma recibía el premio de la salvación eterna o castigo eterno, donde la muerte espiritual podía conllevar a la condenación eterna en la que se caía a causa del pecado. Un destino temido y poco deseable que se alejaba de lo que el hombre de la Baja Edad Media entendió como la “buena muerte”³²².

Los mensajes de la Iglesia y las actitudes de los laicos hacia la misma experimentaron cambios a lo largo de los siglos medievales, tendiéndose cada vez más hacia una cierta secularización. Martínez Gil, advierte esta tendencia, por ejemplo, en las danzas de la muerte, las cuales interpretaba como “desahogos que las masas populares se permitían al proclamar una supuesta igualdad de pobres y ricos ante la muerte”³²³.

Toda esta secularización y prevención de la muerte se vio cada vez más reflejada en los siglos bajomedievales. María Concepción Porras Gil lo atestigua cuando establece que para el hombre medieval, la muerte física no es lo que más le atemorizaba, sino el dolor de la pérdida de un ser querido. También la constante incógnita de si dicha persona o dicho ser querido acabaría yendo al infierno, o sí, por el contrario, lograría salvarse, superando así “el juicio hecho a su vida terrena”. Así pues, para asegurar la salvación de un alma, se llegarían a establecer toda una serie de misas (aniversarios) a fin de poder evitar la condena eterna³²⁴.

Así lo atestiguaría Le Goff en su obra del purgatorio, lugar que era definido como un lugar intermedio entre el cielo y el infierno³²⁵ y como “la prueba a soportar por

³²² MARTÍNEZ GIL, F. (1996). *La muerte vivida...*, *op.cit.*, p. 12.

³²³ *Ibid.*, pp. 22-23.

³²⁴ PORRAS GIL, M.C. (1993): “El concepto de la muerte...”, *op.cit.*, pp. 10-11.

³²⁵ LE GOFF, J. (1989): *El nacimiento del Purgatorio...*, *op.cit.*, p. 15

los muertos” a través de la “intercesión y los sufragios de los vivos”. Dicho de otro modo, mediante la eficacia de las oraciones de los vivos, o de las fórmulas litúrgicas, o mediante el cumplimiento de un testamento, se lograría interceder por el alma del difunto para que éste, en el purgatorio, tuviera más opciones de alcanzar la salvación eterna³²⁶.

Así, Le Goff estableció por ejemplo para los testamentos la definición de “pasaporte para el cielo” o para la salvación eterna, siendo a través de éstos “pasaportes testamentarios” en los que el fiel podría alcanzar la salvación eterna, como por ejemplo donando sus bienes a la caridad, a excepción de los usureros, a los que aludía que su riqueza fue mal adquirida³²⁷.

Los testamentos se habían convertido así en el mejor certificado de lo que debía ser una “buena muerte”. Jaume Aurell expone que los mismos llegaron a suponer un “instrumento privilegiado” para poder entender el estudio del “comportamiento espiritual y religioso del hombre medieval”, en donde el testador adquiriría una conciencia plena y viva en su traspaso de la vida a la muerte. El testamento también contó con un simbolismo fuertemente cargado de una “auténtica liturgia” en donde el testador no dejaba de expresar su última voluntad al encontrarse ante una enfermedad, ante la “conciencia de la terrible justicia divina” o ante la “inminencia” o peligro de algún viaje³²⁸.

Importante es también resaltar la figura de Jacques Chiffolleau, cuando hablaba acerca de la “contabilidad del más allá”, dando a entender que el testamento encerraba en sí mismo un término bastante particular, el de la “democratización de los testamentos”, o “democratización de la práctica testamentaria”. Éstos, comenzarían a ser muy usuales y numerosos, sobre todo en el transcurso de finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, convirtiéndose en una práctica cada vez más habitual en la gente del Medioevo³²⁹.

No obstante, mientras que lo anterior haría referencia a la concepción de “buena muerte”, lo que acabaría por definir a la “mala muerte” sería el hecho de no hallarse

³²⁶ *Ibid.*, p. 22.

³²⁷ LE GOFF, J. (1999): *La civilización... op. cit.*, p. 163.

³²⁸ AURELL, J. (2002): “La impronta de los testamentos...”, *op.cit.*, p. 80.

³²⁹ CHIFFOLEAU, J., (1980): *La comptabilité de l'au-delà...*, *op.cit.*, pp. 60 y 76. Citado en: AURELL, J. (2007): “La impronta de los testamentos...”, *op. cit.*, p. 83.

preparado para el factor sorpresa que ésta conlleva siempre. Por lo tanto, no es raro apreciar que los otorgantes de los testamentos repiten siempre el desconocimiento de la hora de su muerte como motivo de peso para prevenirla, estando preparados. Haber cumplido con las obligaciones del buen cristiano atenuaba el miedo al abandono de la vida terrenal, pero no evitaba el temor a las tentaciones a las que podía ser sometido el enfermo o el moribundo en ese momento. Por ello, en el caso de una muerte violenta, el moribundo era “más vulnerable en su hora final a las tentaciones de los demonios”³³⁰.

Ahora bien, ¿qué nos puede arrojar la doctrina cristiana andaluza en torno a los asuntos de la muerte? La mejor manera para abordar ello es comenzar con lo que dicen los sínodos acerca de los mismos testamentos:

Por ejemplo, el sínodo de Jaén de 1478 recogía la obligación de que se hicieran los testamentos, así como también a que los familiares cumplieran lo que les era mandado por los testadores. Esto era debido sobre todo a que normalmente se hacían con “*mala diligencia*”, dejando pasar el tiempo a la hora de cumplir las mandas testamentarias³³¹.

Esta misma constitución mandaba también que se amonestase a los parroquianos, sobre todo en las misas del domingo de Adviento, para que llevaran a cabo este tipo de mandas. También mandaba la obligación de que notificasen al provisor de la parroquia en cuestión de un año de que se hizo el testamento de la mejor manera posible y en un tiempo considerable³³².

La clerecía, a través del sínodo de Córdoba de 1496, también recogía la obligación de que se hicieran cumplir en primer lugar, por encima de todo, aquellas mandas testamentarias que fueran especialmente pías, es decir, las destinadas a todo tipo de donaciones de patrimonio del difunto a la caridad³³³.

La misma diócesis de Jaén, en su sínodo de 1511, recogía también la problemática que podía existir si algún clérigo se encontraba muy enfermo y por lo tanto, no podía salir de su hogar y asistir a los oficios divinales. Se mandaba así, que se

³³⁰ HAINDL, A.L. (2009): “La Muerte en la Edad...”, *op.cit.*, p. 112.

³³¹ S.H. IX, Jaén, 2, [69], p. 54.

³³² *Ídem.*

³³³ S.H. IX, Córdoba, 3, [137], p. 426.

hiciera testamento del clérigo, ya que se tenía la sospecha de que muy probablemente pudiera llegar a morir:

*“E, otrosi, mandamos que quando algun beneficiado estoviere enfermo, que el collegio o universidad señale uno o dos beneficiados que lo vayan a ver e visitar, y, si fuere menester (...) ordene su anima e testamento”*³³⁴.

Morir sin hacer testamento era también visto como un problema por la Iglesia, máxime si el enfermo moría en un hospital pues los intereses de la institución parece que entraban en colisión con los de las instituciones de gobierno laicas. Existía la posibilidad de que muchos enfermos en los hospitales acabasen muriendo, bien sin herederos, o bien sin haber dejado ningún tipo de acta testamentaria, por lo que se producía un continuo abuso por parte de la justicia seglar a la hora de reclamar los mismos, atendiendo a ciertos privilegios que decían tener. Por lo tanto, se apreciaba así en una constitución de Jaén de 1478, que si alguno fallecía sin dejar testamento, que la mitad de sus bienes fuesen al hospital en cuestión mientras que la otra mitad fuese destinada a la redención de cautivos³³⁵.

Haciendo un breve inciso, las cofradías de hermanos, y en cierto modo, vinculadas de una forma parecida a los testamentos, también llegaron a suponer un componente importante en la hora de la muerte de alguien y su paso al más allá. M. Nieto Cumplido recoge para el caso de Córdoba la cofradía de Ánimas de Castro del Río. Por ejemplo, el capítulo XIX de las reglas de esta cofradía (1499 aprox.) recogía la obligación que debían de tener los hermanos de la misma rezar el Pater Noster y el Ave Maria unas 15 veces, dejando entrever una enorme importancia numérica que encerraban ciertas oraciones para que el difunto pudiera purificar su alma y alcanzar así su salvación³³⁶.

Sin embargo, volviendo a los sínodos y los catecismos, podían encontrarse también otros testimonios que atestiguaban los actos y conductas que podían considerarse desviaciones de la “buena muerte”. Así, en el sínodo de Jaén de 1492 y, en lo concerniente a los cuerpos de los difuntos, se alude a que existía una mala costumbre entre algunos clérigos cuando transportaban el cuerpo de un difunto hacia las iglesias,

³³⁴ S.H. IX, Jaén, 4, [146], p. 688.

³³⁵ S.H. IX, Jaén 2, [99], p. 561.

³³⁶ A.C.C., ms. n.173. Citado en: NIETO CUMPLIDO, M. (2004): “Religiosidad popular andaluza...”, *op.cit.*, p. 276.

ya que hacían “*çiertas paradas con ellos en las plaças e calles de los lugares, poniendolos ençima de mesas que para ello tienen aparejadas*”. Y no solamente eso, pues también se malacostumbraban a decir y cantar “*çiertas letanias*³³⁷ *non acostunbradas*”³³⁸.

Se producían así una serie prácticas incorrectas a la hora de transportar al muerto hacia el cuerpo de las iglesias. Sin embargo, no solo se recogen este tipo de prácticas negativas. Por ejemplo, en el sínodo granadino de 1502-1507 observamos cómo debía realizarse bien este método:

*“Van los ecclesiasticos a hora competente por el defunto. Llevan delante la cruz y aceite con agua bendita (...). Dizen luego allí un responso con su oracion (...). Acabada la oracion, toman los seglares el cuerpo (salvo si es clerigo, que entonces los ecclesiasticos lo llevan), y van cantando Ad te levavi animam meam (...). Puesto el cuerpo en la yglesia, dizenle luego missa cantada (...). Y, dicha la missa, entierranlo con los responsos y psalmos y oraciones contenidas en el Sacramental”*³³⁹.

Asimismo, el ritual de las honras fúnebres y la inhumación fue haciéndose también cada vez más complejo, sobre todo cuando el difunto en cuestión se hallaba en lo más alto de la escala social. Esto se vio muy bien reflejado en la crónica anónima de los *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, la cual tuvo lugar en la diócesis de Jaén.

Por ejemplo, en el capítulo XXII de la obra, se puede apreciar como el protagonista asiste al funeral de su hermano don Alonso de Iranzo, arcediano de la catedral de Toledo, momento en el que se puede corroborar la ampulosidad del ritual funerario en la nobleza:

“E la orden que se tovo en el ynçensar de la tunba, así el domingo en la noche, a la vigilia, como el lunes a la misa, es esta. Primeramente, quando començaron el ofiçio de las onrras, se vistieron seis sacristanes (...) con dalmáticas negras, detrás del altar mayor, e tomaron cada uno su ynçensario (...). E quando començaron el primer responso de las letanías, salieron de dos en dos, en órden, e vinieron a la dicha tunba,

³³⁷ Tipo de oración caracterizada por un conjunto de mandas, súplicas o peticiones a Dios, a la Virgen o los Santos, la cual es dicha o cantada por una persona y las demás responden contestándolas.

³³⁸ S.H. IX, Jaén, 3, [92], p. 594.

³³⁹ S.H. XI, Granada, 1, [600], pp. 599-600.

*los tres por la una parte e los otros tres por la otra (...). E todos fincaron las rodillas en tierra, e desde donde uno estaba, juntamente, ynçensaron a la cruz que estaba a las gradas, e a los pies de la tunba (...)*³⁴⁰.

El tañer de las campanas fue también un elemento no menos importante del ritual fúnebre, pues hacía partícipe a toda la comunidad de la pérdida que se había producido en su seno. Así, el título 4 de los estatutos catedralicios de Jaén de 1368 describe cómo habían de tañerse las campanas en su diócesis:

*“(...) que se doble por ella a los tiempos ya dichos con tres canpanas mediandas, que si fuere onbre den tres dobles y si fuere mujer dos, e la traigan el dicho cabillo*³⁴¹.

En el caso de la nobleza, el elemento del tañido de las campanas se llegó a amplificar aún más. Esto llegó a expresarse con mayor minuciosidad en el mismo capítulo XXII de los *Hechos del Condestable*:

*“Y en el tañer de las campanas, asi de la dicha yglesia mayor como de las otras yglesias, se tovo de este modo. Primeramente, el domingo, que se ficieron las onrras, enn amaneciendo, todas las dichas canpanas de las dichas yglesias dieron tres dobles solepnes e muy largos (...). En saliendo de misa de terçia³⁴², este dicho dia, dieron otros tres dobles. A toque de nona³⁴³, dieron otros tres dobles. En acabando de nona dieron un doble muy largo. En queriendo empezar el ofiçio, dieron otro doble*³⁴⁴.

A las diferencias de estatus social en relación a los enterramientos se unía también la adscripción parroquial de cada fiel. En el mismo título mencionado de los recientes estatutos de Jaén de 1368 se puso de manifiesto de la siguiente manera:

*“E si el defuncto fuere de la collaçion de Sancta María mandamos que de dozientos maravedís del ofiçio del enterrameinto, (...), e si de otra collaçion fuere de trezientos maravedís (...)*³⁴⁵.

También se encontraba en el sínodo de Jaén de 1492 la prohibición de enterrar a los finados de noche, pues esto iba en contra de los principios de la iglesia. No obstante,

³⁴⁰ DE MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, J. (1940): *Hechos del Condestable...*, op. cit., p. 249.

³⁴¹ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, op. cit., p. 50.

³⁴² Tercera hora después del amanecer, aproximadamente sobre las 9.

³⁴³ Después del mediodía, sobre las 15.00 horas.

³⁴⁴ DE MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, J. (1940): *Hechos del Condestable...*, op. cit., p. 243.

³⁴⁵ RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén...”, op. cit., p. 50.

se añade que si no había remedio debido a la pestilencia o alguna otra necesidad, se aceptase entonces enterrar al difunto, siempre que los clérigos no salieran con las cruces fuera de las iglesias, teniendo que celebrar así un responso rápido y sin que las campanas se doblasen, para no perturbar el descanso³⁴⁶.

Con respecto a los enterramientos, también se presentaban algunos problemas. Así lo recogía el sínodo cordobés de 1496 cuando obligaba a que ninguna persona se enterrara en el cuerpo de las iglesias, aunque sus antepasados tuvieran sepulturas donde solían enterrarse, a no ser que se tuviera una licencia especial correspondiente. Lo mismo ocurría con aquellos que, independientemente de la prohibición, mandaban ser enterrados dentro del cuerpo de las iglesias, ocupando sepulturas unas veces más altas y otras veces más bajas, no respetando la normativa que mandaba que las sepulturas fueran llanas, produciendo así una “*gran fealdad e estrechura*” en las mismas iglesias³⁴⁷.

Asimismo, la exclusión del espacio sagrado fue más extrema para los que cometían ciertos delitos duramente penados. El mismo sínodo de Córdoba recogía que aquel que robase o hurtase alguna cosa, no podría ser enterrado en sagrado, “*eçebto si al tiempo de la muerte ovieren hecho penitencia de los tales delitos*”³⁴⁸.

La misma exclusión del espacio sagrado alcanzaba a los que morían en pecado mortal o eran excomulgados. Aunque la prohibición no acababa ahí, ya que en el sínodo cordobés se establecía también el mismo tipo de pena para el que enterraba en lugar sagrado a un excomulgado, ya fuera clérigo o laico, cayendo incluso en pecado mortal y excomunión la persona que, habiendo sido pillada realizando tal acto, negaba estos hechos “*maliciosamente*”³⁴⁹. Asimismo, Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar*, también haría referencia en sus tratados a otros “*grandes pecadores tacaños y malfechores usureros y regatones*”, los cuales querían ser enterrados dentro del cuerpo de las iglesias³⁵⁰.

Los cementerios, se convirtieron, a su vez, en otro espacio sagrado que no debía de transgredirse bajo ningún concepto. Philippe Ariès señala que desde la Antigüedad y,

³⁴⁶ S.H. IX, Jaén, 3, [93], p. 595.

³⁴⁷ S.H. XI, Córdoba, 3, [161], p. 437.

³⁴⁸ S.H. XI, Córdoba, 3, [25], p. 381.

³⁴⁹ S.H. XI, Córdoba, 3, [166], pp. 439-440.

³⁵⁰ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 54r.

según la ley de las XII Tablas, se prohibía enterrar dentro de las ciudades para evitar que los difuntos perturbasen a los vivos³⁵¹. Sin embargo, con el paso de los siglos, la separación existente entre la abadía cementerial y la de la iglesia catedral iría poco a poco difuminándose, dando paso a que los muertos se encontrasen dentro del cuerpo de las ciudades, es decir, intramuros³⁵². Ariès incide a su vez en la idea de que el término iglesia como tal no solo hacía referencia al templo sino al conjunto del edificio con todo lo que le rodeaba. Así pues, el cementerio se enmarcaba dentro del espacio exterior o del *atrium* de la misma. No obstante, añade que en la Edad Media no se tenía una definición exacta de lo que era una tumba, es decir, poco importaba realmente donde se destinaban los huesos del difunto, siempre que estuvieran cerca de las tumbas de los santos, y dentro del recinto de las iglesias³⁵³.

Volviendo nuevamente a las obras de Talavera y a la normativa sinodal ¿que se decían de los cementerios? En concreto, el sínodo de Granada de 1502-1507 convocado por dicho Arzobispo recogía el descuido y mal uso que se hacía de los cementerios donde se adentraban animales a pastar y sobre cuya superficie se cabalgaba:

*“Y provean, quanto posible fuere, que aya cimiterios y que sean guardados y que no anden en ellos puercos hoçando, ni otras bestias, ni se hagan en ellos cosas suzias (...) y que (...) sean cerrados con puertas o con cadenas o maderos atravesados a las entradas, de manera que no puedan entrar allí bestias, ni descabalgando dentro dellos los que van cabalgando”*³⁵⁴.

Dicho autor, en su *Breve forma de confesar* nos habla también de los actos que se cometían en los cementerios, siendo calificados también como sacrilegios. Por ejemplo, Talavera recogía el caso de las mujeres embarazadas que morían sin dar a luz y lo que sucedía con las criaturas de sus vientres:

*“Item, peca el que da sepultura eclesiastica a mujer preñada defunta de cuya criatura es dubda si es muerta o viva, sin que sea abierta y si la criatura estoviere muerta, deven enterrar a la tal criatura fuera del ciminterio”*³⁵⁵.

³⁵¹ ARIÈS, P. (2000): *Historia de la Muerte...*, *op.cit.*, p. 34.

³⁵² *Ibid.*, p. 37.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 38-40.

³⁵⁴ S.H. XI, Granada, 1, [4], p. 560.

³⁵⁵ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fols. 54v-55r.

También habla de que suponían una afrenta enorme a la iglesia y al cementerio aquellos que se dedicaban a vender o a comprar sepulturas. Es decir, aquellos que pagaban cuantiosas cantidades de dinero para que pudiesen ser enterrados en determinados lugares de las iglesias y de los mismos cementerios³⁵⁶.

Otro detalle que se aprecia en relación a la de los cementerios lo recogieron algunas constituciones cordobesas de 1496. Éstas establecieron que en los cementerios no se hicieran “*negociaciones, ni ferias ni mercados ni pregones ni otros tumultos*”, así como que tampoco se permitiera tener carnicerías cerca de los mismos, ya que todos estos actos solían sucederse sobre todo cuando se estaba llevando a cabo la celebración del oficio divino y de los enterramientos³⁵⁷.

Otro aspecto de interés cuando se llevaba a cabo el funeral y posterior inhumación del muerto era el de la reprobación de los llantos inmoderados por los difuntos. Mitre otorgó a estos llantos y dolores la definición de “muerte espectáculo”, es decir, una especie de cortejo fúnebre que solía venir acompañado de una “violencia del dolor”. Estas manifestaciones de dolor en el cortejo fúnebre se caracterizaron por adquirir una enorme teatralidad que fue muy difícil de ser controlada tanto por las autoridades civiles como por las eclesiásticas³⁵⁸.

Así por ejemplo, el sínodo jienense de 1478 recogía una constitución interesante acerca de una manifestación inmoderada del dolor que la doctrina eclesiástica consideraba contraria a la contención que facilitaba la esperanza en la resurrección:

*“Por la dicha visitación fallamos que a las obsequias de los defuntos se fazen guayas e endechas e otras representaciones de plantos (...) de manera que aquellos que lo fazen paresçe que niegan la futura resurreçion”*³⁵⁹.

También, esta constitución aludía al hecho de que se cesase en todos estos actos hasta que los fieles se hubiesen calmado y dejasen de hacer dichas “*yaguas y endechas*” pudiendo proseguir así con el acto del enterramiento³⁶⁰.

³⁵⁶ *Ídem.*

³⁵⁷ S.H. XI, Córdoba, 3, [40], p. 388.

³⁵⁸ MITRE FERNÁNDEZ, E. (2019): *Morir en la Edad Media...*, op.cit., pp. 150-151.

³⁵⁹ S.H. IX, Jaén, 2, [56], p. 537.

³⁶⁰ *Ídem.*

Estos actos inmoderados de los llantos en los funerales también los llegó a documentar Hernando de Talavera en su catecismo del confesar cuando decía lo siguiente: *“Pecan gravemente las personas que en tanto que llevan al defunto a enterrar o en la iglesia hacen llanto, grita y mesa, y mucho mas si rascuñan las caras”*³⁶¹.

Por último, este tipo de actos intentaron controlarse de muchas maneras. Según la visión cristiana, no tenía sentido llorar la extinción física cuando el óbito era solo un tránsito hacia la eternidad. Muy al contrario, debía exaltarse con gozo este acto porque se había vencido a la muerte³⁶². Así, los clérigos debían diferenciarse y dar ejemplo a los laicos a la hora de officiar estos actos, tratando de mostrar serenidad en la ceremonia de los ritos funerarios. Sin embargo, pese a los intentos de mensajes tranquilizadores por parte de la clerecía a los fieles, el hecho de la muerte física nunca dejó de verse como algo doloroso e irreparable, traduciéndose en constantes manifestaciones de desesperación³⁶³.

4.6. La problemática de los fieles y los conversos: judíos y musulmanes

La literatura pastoral de la Iglesia bajomedieval hubo de dedicar un gran esfuerzo al adoctrinamiento de los fieles de las otras dos religiones que habían coexistido en la España medieval durante siglos. Mientras que el siglo XIII estuvo marcado por la ruptura de la historiográficamente debatida “convivencia entre las tres religiones”, a partir del siglo XIV comenzó a pedirse abiertamente la conversión al cristianismo por parte de las comunidades judías y musulmanas, dando lugar a una escalada que culminó en las décadas finales del siglo XV con la institución del Tribunal de la Inquisición.

Consecuencia de esta deriva fue la problemática generada por los conversos, especialmente notable en el caso de los judíos por los puestos de influencia que alcanzaron algunos judeoconversos. La veracidad de su conversión y el abandono de sus formas de vida y costumbres serían objeto de vigilancia por las autoridades eclesiásticas. De ahí, el celo que la doctrina eclesiástica bajomedieval puso en modelar la conducta de estas gentes para evitar desviaciones de la fe cristiana.

³⁶¹ DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa...*, *op. cit.*, fol. 55r.

³⁶² MARTÍNEZ GIL, F. (1996): *La muerte vivida...*, *op. cit.*, p. 105.

³⁶³ *Ídem.*

Valdeón Baruque establece que en el siglo XIII las comunidades musulmanas y judaicas llegaron a gozar en un principio de cierta autonomía, recibiendo el apoyo del rey y de otros grandes magnates según la circunstancia del momento. Sin embargo, sería en este mismo siglo y en el siguiente cuando fue poco a poco creciendo la hostilidad del pueblo cristiano hacia estas minorías, haciendo especial hincapié en los judíos, a los que no se dudaría de tachar de usureros y sobre todo de deicidas³⁶⁴.

Esta imagen de odio que se tenía sobre el judío respondía a dos hechos diferenciadores, según Cantera Montenegro: en primer lugar, se les echaba la culpa de manera política por haber conspirado supuestamente con los musulmanes cuando estos entraron en la Península Ibérica en el siglo VIII. En segundo lugar, en el aspecto religioso, se les decía culpables por haber auspiciado y haber participado de manera casi directa en la crucifixión de Jesucristo, de ahí que se les tachara de deicidas y de haber cometido otro tipo de sacrilegios contra los cristianos³⁶⁵.

Rábade Obradó refiriéndose al caso judeoconverso para los siglos bajomedievales, menciona que llegó a existir un fuerte recelo por parte de las masas de cristianos viejos hacia este tipo de población, ya que existían grupos minoritarios de estos que llegaron a participar activamente en el juego administrativo y concejil, llegando incluso a formar parte de las iglesias locales, obteniendo ciertas prebendas y beneficios en las iglesias catedrales, lo que acabaría por levantar el temor entre los viejos cristianos, pensando así que estos conversos se harían con el control de todas las esferas, tanto políticas como religiosas, dando lugar a numerosos tumultos³⁶⁶.

La difusión de la peste negra en el año 1348 también sirvió de excusa para echar la culpa a los grupos mudéjares y a los judaizantes, estos últimos como los que más. Se llegaron a levantar falsos testimonios frente a este tipo de gentes, como por ejemplo que infectaban y envenenaban los pozos, o que habían llegado a corromper “el aire”, dando lugar a todo tipo de enfermedades³⁶⁷.

Los mudéjares, según Ladero Quesada, también fueron de un modo u otro sometidos al trato despectivo y discriminatorio, ya que estos pertenecían a la “herética secta sarracena”. Sin embargo, no sufrirían de manera tan considerable ni se les

³⁶⁴ VALDEÓN BARUQUE, J. (2004): “El siglo XIV: la quiebra de la convivencia...”, *op.cit.*, p. 125.

³⁶⁵ CANTERA MONTENEGRO, E. (1998): “La imagen del judío...”, *op.cit.*, pp. 15-19.

³⁶⁶ RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (2004): “Cristianos nuevos...”, *op.cit.*, p. 280.

³⁶⁷ VALDEÓN BARUQUE, J. (2004): “El siglo XIV: la quiebra de la convivencia...”, *op. cit.*, p. 130.

levantaron ningún tipo de furor elitista de gran envergadura como sí se les hizo a los judeoconversos³⁶⁸.

Para el caso de Andalucía, en Sevilla, uno de los momentos más cruciales contra la población judaica sucedió a finales del siglo XIV, en específico en el año 1391, cuando se produjeron numerosos ataques contra este tipo de población, motivado por los discursos predicadores incendiarios del eclesiástico andaluz Ferrán Martínez, arcediano de Écija, amparándose así en una infinidad de textos bíblicos para ello³⁶⁹. Los seguidores de dicho arcediano no dudaron en ningún momento de establecer la doctrina cristiana mediante la fuerza, obligándoles a pasar por el bautismo forzoso. Si presentaban cualquier atisbo mínimo de resistencia, podrían ser asesinados, dando lugar a partir de aquí a numerosos casos de “cristianos nuevos” mediante la falsa conversión para salvar la vida³⁷⁰.

Para poder entender también el desafío que supuso para la iglesia bajomedieval sevillana la conversión real de los nuevos cristianos, resulta importante rescatar la figura de Andrés Bernáldez (+1513), historiador y cura capellán de los Palacios y Villafranca (Sevilla), cercano del arzobispo de esta misma ciudad, el dominico Diego de Deza, Inquisidor general de Castilla y Arzobispo de Sevilla (1504-1523). Su célebre crónica *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, recogió aspectos importantes de la Castilla de finales del siglo XV, como por ejemplo, todo lo relacionado al problema judío en Sevilla hasta que se instaura la Inquisición y se procede a su expulsión, todo ello dentro del contexto de la guerra de Granada.

El cronista vivió en Sevilla durante muchos años hasta su muerte y conoció de primera mano las relaciones entre cristianos y judeoconversos. En el capítulo XLIII de su obra arrojó luz sobre estos asuntos. Por ejemplo, cuando habla de la visita de los Reyes Católicos a la ciudad de Sevilla en el año 1478 relató que había un fraile de la orden de Santo Domingo en el convento de San Pablo llamado fray Alonso de Ojeda, el cual denunciaba en sus sermones la “*heregía*” judía en la ciudad sevillana. Sus predicaciones, sin duda, influyeron en las constituciones promulgadas contra las

³⁶⁸ LADERO QUESADA, M.Á. (2004): “Los mudéjares de la España...”, *op.cit.*, p. 115.

³⁶⁹ VALDEÓN BARUQUE, J. (2004): “El siglo XIV: la quiebra de la convivencia...”, *op. cit.*, pp. 139-141.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 142.

prácticas de los judíos por el entonces Arzobispo de Sevilla, Pedro González de Mendoza (1474-1482)³⁷¹.

Sin embargo, Andrés Bernáldez reseña el poco efecto que tuvieron estas constituciones dado que los judíos pasaban por alto las prácticas de los cristianos y evitaban convivir con ellos. Por ejemplo, muchos se negaban a ser bautizados o, más bien, lo hacían a modo de falsa conversión. Después en sus casas volvían a bañarse ellos mismos y a sus hijos, como queriendo limpiarse de la anterior práctica, pues así era recogido en varios testimonios según los inquisidores, los cuales obligaron nuevamente a los judíos a volver a bautizarse³⁷².

Bernaldez ofreció bastantes testimonios de la pervivencia de la resistencia judía a la doctrina cristiana en los barrios y hogares sevillanos. Relata que los judíos *“comían carne en las cuaresmas y vigiliás é cuatro témporas de secreto; guardaban las pascuas y sábados como mejor podían; enviaban aceite á las sinagogas para las lámparas; tenían judíos que les predicaban en sus casas en secreto, especialmente á las mugeres muy de secreto; tenían judíos rabíes que les degollaban las reses é aves para sus negocios (...)*”. Incluso comenta el autor que en Sevilla llegó a existir la práctica de que no se pesasen los sábados la carne, ya que todos estos judeoconvertos las comían por las noches de ese mismo día, por lo que mandarían a pesarla los domingos³⁷³.

Fray Alonso de Ojeda, oyendo acerca de la llegada de los Reyes Católicos, imploró “erradicar” la raíz del judaísmo y de las prácticas que aún seguían cometiendo los conversos en su vida privada. En un principio, tal como apunta Antonio Larios Ramos, Alonso de Ojeda y el resto de teólogos y canonistas de la ciudad no querían que aún se “recetasen medicinas fuertes” ante la problemática de los judeoconvertos sino más bien adoptar medidas que favoreciesen la reconciliación con estos creyentes sin acceder al “recurso de las prisiones ni de invocar el auxilio del brazo secular”³⁷⁴.

No obstante, la actitud de este sector de la alta jerarquía eclesiástica sevillana empezó a cambiar cuando comenzaron a inflamar los discursos y predicaciones de Fray Alonso de Ojeda contra los conversos que, a su parecer, se resistían cada vez más a aceptar la doctrina cristiana, llegando ahora a prenderlos en las cárceles del convento de

³⁷¹ BERNÁLDEZ, A. (1870): *Historia de los Reyes Católicos...*, *op.cit.*, p. 125.

³⁷² *Ídem.*

³⁷³ *Ibid.*, pp. 126-127.

³⁷⁴ LARIOS RAMOS, A. (2005): “Los dominicos...”, *op.cit.*, p. 101.

San Pablo para poder aplicarles castigos, y doblegar sus conductas. Por lo tanto, acabaría casi por oficializarse la demanda a los Reyes Católicos de que actuasen contra estas desviaciones judaicas, desencadenando así en la petición al Papa Sixto IV por parte de los monarcas de la bula que estableció en Castilla, dando paso al oficio de la Santa Inquisición (1478)³⁷⁵.

Algunos de los actos de la Inquisición no comenzaron a oficializarse como tales hasta entrado el año 1481, teniendo lugar los primeros Autos de Fe en la ciudad de Sevilla contra algunos de estos judaizantes que habían ido en contra de la norma cristiana. Se habló incluso de que varios fueron quemados³⁷⁶. Posteriormente, la Inquisición pasó a formalizarse en otros sitios, siendo el segundo de ellos la propia Córdoba. Episodios violentos se sucedían contra los conversos desde 1473, lo que daría con el paso del tiempo lugar a la formalización inquisitorial en este lugar a partir del año 1482, siendo en un principio bien acogida por las autoridades, y extendiéndose dicha jurisdicción también en otros lugares dentro de Córdoba como Baena, o incluso en otros de alrededor, como Jaén, en el año 1484³⁷⁷.

Sin embargo, la forma de afrontar esta política estuvo influida por un miembro de ese otro sector minoritario de los prelados castellanos que apostaban por la conversión pacífica y guiada por el convencimiento y no por la coacción. Hablamos de Hernando de Talavera a quien los Reyes Católicos promovieron al Arzobispado de Granada, encomendándole tan ardua tarea.

Isabella Iannuzzi, sostiene que dicho arzobispo representó otras formas a la hora de convencer a los creyentes de otras religiones. Para la autora, el arzobispo de Granada entendía la Inquisición más bien como un “instrumento pastoral, más que político”. Quería enseñar la distancia que podía existir entre lo que se consideraba herejía y lo que se consideraba ignorancia³⁷⁸.

Dicho de otro modo, Hernando de Talavera trató de alejarse de los discursos incendiarios de algunos predicadores, y de aplicar una doble acción de cara a la pastoral: quería para los judeoconversos que se distanciaran de su pasado pero que

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 103-105.

³⁷⁶ BERNÁLDEZ, A. (1870): *Historia de los Reyes Católicos...*, *op. cit.*, pp. 131-133.

³⁷⁷ NIETO CUMPLIDO, M. (2003): *Historia de las diócesis...*, *op. cit.*, p. 87.

³⁷⁸ IANNUZZI, I. (2011): “Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando...”, *op.cit.*, p. 56.

tampoco lo borrarán del todo de forma inmediata renegando de dicho pasado. De este modo, los cristianos viejos podrían acercarse a ellos, ya que ambos poseían un bagaje socio-cultural común. Cristianos y judíos habían compartido un pasado histórico muy similar y, a fin de cuentas, las tres religiones monoteístas de la España medieval partían de un tronco bíblico común³⁷⁹.

Ladero Quesada añade en torno a la figura de Talavera, que la necesidad de catequesis y la palabra frente a la coerción que trataba de llevar a cabo el fraile, podría deberse a sus orígenes de familiares de judeoconversos. De ahí, su preocupación por guardar la ortodoxia en la aplicación de la doctrina cristiana a este tipo de creyentes. A fin de cuentas, en palabras de este autor, las diferencias que Talavera tuvo con otros clérigos de la época no fueron “doctrinales sino de procedimiento”³⁸⁰.

Iannuzzi corrobora que Talavera, siendo Arzobispo de Granada, pretendía establecer una política de conversión mediante la colaboración, la asimilación cultural y el respeto. Sin embargo, para que todo esto pudiese llevarse a cabo, debía conocer todas las prácticas de estos “falsos creyentes” para después, una vez aprendidas, poder aplicar poco a poco la asimilación de la doctrina cristiana en este tipo de practicantes. Asimismo, Iannuzzi decía de Talavera que este pretendía, mediante el bautizo, que el recién convertido cambiase “su lenguaje físico y mental” ya que así se podía “conquistar el corazón de la sociedad”³⁸¹.

En otra de sus obras, titulada *Instrucción que ordenó el Reverendísimo señor fray Hernando de Talavera, primero Arzobispo de Granada, por do regiesen los oficiales, oficios y otras personas de su casa*, Talavera ofreció, según Iannuzzi, una especie de normas prácticas para llevar a cabo su práctica pastoral, aplicadas muy posiblemente alrededor del año 1493 aunque abandonadas poco después del año 1499³⁸².

Esta obra catequética estudiada por Jesús Domínguez Bordona³⁸³ y Iannuzzi³⁸⁴ permitió conocer las características de la instrucción que Talavera propuso para los musulmanes granadinos, que una vez convertidos, pasaron a conocerse como moriscos.

³⁷⁹ *Ídem*.

³⁸⁰ LADERO QUESADA, M.Á. (2008): “Fray Hernando de Talavera en 1492...”, *op.cit.*, pp. 253-254.

³⁸¹ IANNUZZI, I. (2011): “Evangelizar asimilando...”, *op.cit.*, pp. 58-59.

³⁸² *Ídem*.

³⁸³ DOMÍNGUEZ BORDONA, J. (1930): “Instrucción de fray Hernando...”, *op.cit.*, pp. 787-835.

³⁸⁴ IANNUZZI, I. (2011): “Evangelizar asimilando...”, *op. cit.*, p. 59.

Así pues, resulta de interés comprobar cómo la conversión de las mujeres moriscas fue uno de los principales objetos de su estrategia pastoral, en la cual la figura del arcipreste fue la más esencial. Así lo mandó a cumplir Hernando de Talavera:

“Instruir a los que se quieren convertir (...), y bivan como lo manda la religion christiana (...). Induzilles, especialmente a las mugeres moças, que sean religiosas, haziendoles entender la mejoría del estado e proferiendoles para ello buena casa y compañía (...). Procure de casarlas con christianos viejos, cada una segund meresçiere, con buenas personas, e sean oficiales o buenos trabajadores (...). Ynstruir a las que de su voluntad y no por amor carnal se quisieren convertir de todo lo que conviene ser instruidas, preguntándoles primero las causas de su conversión y sintiendo dellas ser verdad que con zelo de nuestra sanctafee vienen a ella (...). Mirar que en su conversión se guarde la capitulaçion que sus altezas tienen con los moros cerca desto”³⁸⁵.

En el sínodo granadino de 1502-1507 Talavera llegó a establecer que a través de esta conversión mediante el bautismo, y una vez que los musulmanes (aunque también los judíos) pasasen a convertirse al cristianismo, les eran perdonados todos los pecados, por muy graves que fueran, e incluso aquellos que tuvieran que ver con aquellas ofensas que cometieron a Dios Padre, pasando ahora a formar parte de la comunidad de cristianos con todas las virtudes y bondades que de aquí recibieran en esta nueva vida³⁸⁶.

No obstante, el hecho de que Talavera pidiese que se llevasen a cabo unas conversiones creíbles, sentidas de todo corazón, no iba a significar que la labor catequética de Talavera fuese tan sencilla y benévola. Y es que, a fin de querer diferenciarse de las formas inquisitoriales, impregnadas de violencia verbal o física, trató también con una especie de condescendencia y superioridad moral en sus constituciones sinodales a los conversos.

En éste mismo sínodo, por ejemplo, también se apreció la importancia dada en la política pastoral talaveriana al registro de los nuevos cristianos como medio de asegurar el control sobre las conductas:

³⁸⁵ DOMINGUEZ BORDONA, J. (1930): “Instrucción de fray Hernando...”, *op. cit.*, pp. 788-790.

³⁸⁶ S.H. XI, Granada, 1, [94], p. 593.

“Han de ser cathezizados y exorzizados todos los que no lo fueron y ungidos de oleo y de crisma (...)”³⁸⁷. Han de ser todos escritos, maridos y mugeres e hijos e hijas, poniendo en escrito como se llamava el marido seyendo moro, y poniendo la edad o los años que cada hijo y cada hija y si saben aljamía y que officio tienen (...)”³⁸⁸.

Estos nuevos conversos debían también olvidar *“toda cosa morisca”*, tales como oraciones, ayunos, pascuas, fiestas, casamientos, baños, cosas mortuorias y otra infinidad de cosas que encerraban sus antiguas creencias, creyendo así firmemente que Dios era el verdadero Padre, hijo y Espíritu Santo, *“y que fue por nos crucificado”*³⁸⁹.

Talavera insistió en aquellos conceptos de la doctrina cristiana de difícil asimilación para los nuevos conversos. Sin duda, la unicidad del Dios cristiano y el dogma de la Santa Trinidad fueron los dos principales aunque no los únicos. Los nuevos cristianos debían creer que Dios solo había uno, que fue el que creó el cielo y la tierra, y que no era aquel al que llamaban *“los moros Alah y los judíos Adonay”*. Recordaba así, esencia de la Santísima Trinidad, aludiendo que eran *“tres personas distintas y un Dios verdadero”* y que Jesús, como hijo de María, era *“mucho mas sancto que Mahomad”*. También, volviéndose a referir a los judíos, mencionaba que estos debían de creer que Jesucristo era el verdadero Mesías *“que en la Ley y en las profecías fue prometido (...) y fue puesto en la cruz (...)”*, y que éste *“murió realmente por redimir y salvar del pecado original (...)”*³⁹⁰.

Denostar la figura de Mahoma como profeta y el libro sagrado del Islam, fue también un constate empeño: así, debían creer los musulmanes que *“Mahomad fue un mal hombre, vellaco, suzio, luxurioso, gran burlador e engañador (...)”* y que el Corán poseía *“muchas burlas y muchas mentiras”* pues mandaba a hacer *“cosas no buenas”*³⁹¹

Por otro lado, no era tampoco menor el hecho de confrontar el paraíso musulmán con el cristiano, dando a entender que en el paraíso de los cristianos no se esperaba *“galardón o gloria”* ni tampoco se esperaba de este, acciones pecaminosas como el del

³⁸⁷ S.H. XI, Granada, 1, [84], p. 588.

³⁸⁸ S.H. XI, Granada, 1, [85], p. 588.

³⁸⁹ S.H. XI, Granada, 1, [90], p. 591.

³⁹⁰ *Ídem.*

³⁹¹ S.H. Granada, 1, [91], pp. 591-592.

comer, beber y dormir con “*moças virgines*”, tal como Mahoma muchas veces prometía “*en el Alcoran*”³⁹².

Asimismo, y en relación al asunto sexual, los matrimonios para con ésta gente también fueron duramente criticados por Hernando de Talavera. Por ejemplo, la poligamia permitida por la religión islámica fue otro punto habitual de controversia. Así, Talavera dio a entender también a los conversos que tanto el marido como la mujer no podían tener más de una mujer o más de un hombre³⁹³.

También hubo de afrontar las interpretaciones que los conversos hacían de la figura cristiana de la Virgen María: éstos debían de saber que los cristianos no creían que la propia Virgen María fuese Dios, pues tenían esa creencia, “*como falsamente lo dize el Alcoran*” de que los cristianos pensaban de este modo, de la misma manera que difícil era también en el imaginario religioso de los musulmanes convertidos la adoración a las imágenes y objetos sagrados. Así pues, Talavera respondió a estas falsas acusaciones de la siguiente manera: “*han de saber que no adoramos las ymages ni la sancta cruz porque las tenemos por dioses*”. Es decir, lo que comentaba el Arzobispo de Granada es que los cristianos más bien tenían la costumbre de hacer reverencia y adoración a lo que estas imágenes representaban, es decir, al propio Dios, Jesús o la Virgen María en sí, además de creer de que Dios realmente no tenía cuerpo³⁹⁴.

El régimen alimenticio de los judíos y los musulmanes también estaba fuertemente determinado por las prescripciones establecidas en sus libros sagrados respectivos y en las fuentes doctrinales derivadas de ellos. Por eso, la aculturación alimenticia de los nuevos cristianos requirió la atención de Talavera. Les recordaba que ahora podían “*comer tocino y sangre y otra qualquier vianda (...), y beber vino*”³⁹⁵.

Lo mismo sucedió con otras prácticas arraigadas en la cultura musulmana y, por tanto, difíciles de erradicar. Debían olvidar así la realización de actos como la circuncisión de sus hijos para el caso judío, o de guardar el mes de ayuno del Ramadán para el caso musulmán, o de hacer la pascua de carnero³⁹⁶.

³⁹² S.H. XI, Granada, 1, [91], p. 592.

³⁹³ S.H. XI, Granada, 1, [96a], p. 595.

³⁹⁴ *Ídem.*

³⁹⁵ *Ídem.*

³⁹⁶ *Ídem.*

A pesar de todo, y para finalizar, los intentos de la política de conversión por parte de Hernando de Talavera no se tradujeron en resultados rápidos y positivos. El arzobispo, en el fondo, no esperaba que se produjesen conversiones masivas, ya que de ser así muchas se tornarían forzadas, como ocurrió en el caso de la rebelión de las alpujarras en 1499. Por ello, defendió que la mejor manera que se tenía para que estos creyentes tornaran a la fe y a la doctrina cristiana, era la conversión individual, pues cada persona simbolizaba un mundo y una forma de pensar. Sin embargo, acabaría siendo el proceso inquisitorial de la época el que optase por triunfar y el que abatiría los últimos años del arzobispo granadino³⁹⁷.

³⁹⁷ LADERO QUESADA, M.Á. (2008): “Fray Hernando de Talavera en 1492...”, *op. cit.*, pp. 272-275.

5. Consideraciones finales

Como colofón de este trabajo expondremos algunas conclusiones que tratarán de responder, en mayor o menor medida, a las preguntas que subyacen tras los epígrafes dedicados a la Andalucía bajomedieval y los objetivos desglosados en la introducción.

En primer lugar, se ha podido comprobar que las desviaciones de la norma acotadas en las fuentes sinodales estudiadas atañían a creencias, emociones, sensibilidades religiosas y comportamientos morales cotidianos que no eran totalmente nuevos en la sociedad medieval hispana. En los siglos bajomedievales siguieron abordándose asuntos de toda índole que preocupaban especialmente a la alta jerarquía eclesiástica, afectando tanto al conjunto del clero como a los laicos. No puede deducirse de ello que las desviaciones de la norma documentadas fueran exclusivas de un ámbito diocesano concreto. Incluso para el caso de la Andalucía bajomedieval estudiado percibimos que, a pesar de su largo pasado bajo dominación musulmana, no se aprecian fenómenos de resistencia o desviación realmente singulares. Ciertamente, las diócesis andaluzas compartieron con el resto de las peninsulares el celo reformista que inició la Reforma Gregoriana desde la segunda mitad del siglo XI y que profundizó el IV Concilio de Letrán (1215), verdadero punto de inflexión en la formulación de los fundamentos teológico-pastorales que definieron el modelo del buen cristiano (codificación de creencias, conductas morales y prácticas ortodoxas). Sin embargo, la reiteración en la normativa sinodal de algunas resistencias (conscientes o derivadas de la ignorancia), traducidas en creencias y comportamientos, es en sí misma una expresión de la dificultad de erradicar las malas raíces que para la Iglesia se había instalado en su seno.

La normativa sinodal estudiada revela el deseo de implantar una disciplina eclesiástica inspirada en última instancia en el control del alma y del cuerpo. Un ideal difícil de compaginar con la vida cotidiana que pretendía implantarse de alguna manera a clérigos y laicos. Numerosos aspectos que pueden ser englobados dentro del concepto de disciplina del alma puede deducirse que fueron señalados como resistencias o desviaciones a la norma en los sínodos. El control de la palabra parece haber sido fundamental. En efecto, los llamados pecados de la lengua (blasfemia e injuria) fueron un asunto que incordió bastante a la alta jerarquía eclesiástica. De ahí que obras como las de Hernando de Talavera (1496) intentasen erradicar estos pecados de la lengua tratando de definir en profundidad las palabras y actos que encerraban estos pecados

como la murmuración o la maledicencia o que las constituciones sinodales y conciliares acabaran castigando en mayor medida a clérigos que a laicos.

En estrecha relación con el control de la palabra estuvieron los problemas de asimilación de la doctrina cristiana codificada por los sínodos. De ahí, la insistencia en la formación del clero, el cual fue uno de los grandes caballos de batalla dentro de los pilares de la reforma de la Iglesia bajomedieval. A pesar de que en éste y otros ámbitos afines se cometieran un sinnúmero de abusos (como lo supuso la falsificación de títulos en latín, el nepotismo en el traspaso de beneficios vacantes), otros aspectos, (como la falta de un nivel intelectual o la escasa colección de literatura pastoral y formativa) hizo que difícilmente pudieran calificarse como desviaciones. Más bien, en muchos casos, fueron fruto de la ignorancia que de una voluntad de disentir de los dogmas eclesiásticos. Fueron campos de estrechas victorias todavía en los siglos finales del Medievo. Las deficiencias formativas del clero parroquial y sus consecuencias en las creencias y control de las conciencias de los fieles estuvieron presentes en los sínodos y las visitas pastorales del siglo XVI.

Por su parte, no son menores las acotaciones que de las resistencias o desviaciones de la norma parecen desprenderse de los sínodos andaluces con relación a la disciplina del cuerpo. La disciplina clerical y el ejemplo moral que debían de dar los clérigos a su rebaño en relación a las costumbres continuaron formando parte de la mentalidad colectiva del período bajomedieval. El concubinato clerical resultó ser una especie de muro infranqueable también en la Andalucía bajomedieval. La Iglesia, en esos momentos, siguió enfrentándose a la eterna disyuntiva de si debían penarse con mayor o menor severidad desviaciones como ésta u otras relacionadas con la sexualidad de los fieles, como por ejemplo, cuando un clérigo tenía una sola concubina o varias, o cuando éstos tenían hijos con estas compañeras, viéndose obligados a ocultarlos del ojo público para no levantar el escándalo público. Lo mismo pareció suceder en el caso del vestido y el juego. En lo primero, las fuentes nos informan que el lujo de muchos clérigos siguió siendo bastante notable, por lo que había de adoptar formas más austeras, mientras que en lo segundo la normativa fue menos taxativa, viéndose el juego permitido hasta cierto punto, pero sin rozar casos extremos como la pérdida del control. Sin olvidar también el asunto del comer y el beber, que, pese a la norma, parece ser que tampoco acabó por cumplirse, pues seguían cometiéndose un sinnúmero de actos deshonestos en infinidad de lugares públicos.

Los sínodos bajomedievales andaluces permitieron también seguir el rastro de algunas desviaciones que se producían en torno a la práctica sacramental, como lo fue dejar pasar mucho tiempo para el bautismo, administrarlo de manera correcta, no confesar los pecados de corazón o en el tiempo debido, casarse en grados prohibidos o de manera clandestina, etc.). Así, los sacramentos fueron entendidos dentro de la cosmovisión medieval como elementos que conducirían al fiel a la salvación. Por ello, las constituciones sinodales, los catecismos y otras obras de carácter pastoral se empeñaron en configurar el correcto método de cómo debían de aplicarse.

Todo ello fue también trasladable al conjunto de la liturgia cotidiana. Así, las fuentes andaluzas recogieron numerosos problemas vinculados al mal uso de objetos, aparejados al imaginario de las supersticiones, a parte de la constante falta a los oficios divinos y fiestas sagradas que debían de celebrarse en el conjunto de los obispados como en el mal comportamiento que se tenía dentro de los espacios sagrados como la propia iglesia. Asimismo, esta constatación fue también especialmente visible en todos ritos y ceremonias fúnebres que se vieron amplificados durante la Baja Edad Media. La Iglesia, como principal institución salvífica, siguió condenando los actos deshonestos para con la liturgia fúnebre como los llantos inmoderados, el mal uso de los cementerios y las tumbas, el transporte del difunto hacia las iglesias, y la práctica testamentaria. Es por eso que trató por todos los medios posibles de arraigar en la mente de los fieles los conceptos, prácticas y conductas que conducían que permitirían afrontar la disyuntiva entre condena o salvación eterna del alma.

Finalmente, el estudio de la obra catequética de Hernando de Talavera y el contexto específico andaluz de frontera hasta fines del siglo XV con el reino musulmán de Granada, han puesto de manifiesto las problemáticas que habían tenido lugar en los siglos anteriores en relación con la convivencia entre las tres religiones. Las visiones que tuvieron ciertas figuras eclesiásticas sobre el trato de los conversos por entonces (judíos y musulmanes granadinos) y la manera en que debía transmitírseles la doctrina cristiana no fueron uniformes. Mientras unos, como Fray Alonso López de Ojeda (+ 1515) pretendían imponer esta doctrina a judíos y musulmanes de manera coercitiva (la vía inquisitorial fue su máxima expresión), otros, como Fray Hernando de Talavera (+1507) apostaron por una vía más pacífica y de tolerancia, enfatizando el uso de la palabra y los sacramentos como reflejan la normativa sinodal y la literatura catequética, como en el caso del matrimonio para con los conversos, la recepción del bautismo de

manera totalmente sincera por parte de éstos, o en la constante insistencia de dicho arzobispo para que judíos y musulmanes acabasen por aceptar la fe verdadera y cristiana, viéndose obligados a renegar de sus antiguas costumbres.

Así, las resistencias o las desviaciones que se desprenden de las creencias, actos y conductas que fueron señalados por los sínodos andaluces no difirieron, en general, de lo conocidos para otras diócesis castellanas. Sin embargo, ha de tenerse siempre presente que gran parte de su práctica sinodal y catequética comenzó a aplicarse más bien para finales de la Edad Media. Por otro lado, las numerosas penas, tanto de carácter pecuniario como de carácter espiritual, no obtuvieron resultados evidentes, puesto que la normativa sinodal se caracterizó por la reiteración de los mismos problemas en el seno de las diócesis andaluzas. Por lo tanto, la conclusión final a la que se ha podido llegar con éste trabajo es que la disciplina inherente a las disposiciones reformistas de concilios, sínodos, así como de la literatura pastoral, estuvo lejos de conseguir sus objetivos durante los siglos bajomedievales. Si bien puede considerarse exitosa la detección teórica de las creencias, actos y comportamientos que podrían calificarse de desviaciones o resistencias en relación con la codificación de la doctrina cristiana, la efectividad de los instrumentos administrativos y pastorales desarrollados para combatir las mismas fue limitada en las diócesis andaluzas a finales del Medievo, tal como ilustraría la vuelta de tuerca que supuso el Concilio de Trento (1545-1565).

6. Bibliografía

6.1. Fuentes primarias

ALFONSO X (1555): *Las Siete Partidas. Tomo I.* DE PORTONARIIS, A. (Imp.). Salamanca.

– (1555): *Las Siete Partidas. Tomo III.* DE PORTONARIIS, A. (Imp.). Salamanca.

DE AQUINO, T. (1994): *Suma de Teología V. Parte III e Índices.* ESPINEL MARCOS, J.L., MARTÍNEZ A., ARENILLAS SANGRADOR, P., ESCALLADA TIJERO, A., ESPEJA J., FERNÁNDEZ MATILLA, H., GONZÁLEZ, D., LÓPEZ DE LAS HERAS, L., LÓPEZ SANTAMARÍA, J., MONTERO GALÁN, A., SÁNCHEZ MIELGO, G. (Colabs.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

BERNÁLDEZ, A. (1870): *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y Doña Isabel.* GEOFRÍN, M. J. (Ed. & Imp.). Sevilla: Bibliófilos Andaluces.

GARCÍA Y GARCÍA, A. (2010): *Synodicon Hispanum*, Vol. IX: Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

– (2013): *Synodicon Hispanum*, Vol. XI: Cádiz, Canarias, Cartagena, Córdoba, Granada, Málaga y Sevilla. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

DE HIPONA, A. (2001): *De Bono Coniugali and De Sancta Virginitate.* WALSH, P.G. (Ed. & Trad.). Oxford: Clarendon Press.

DE MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, J. (1940): *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo: (Crónica del siglo XV).* Madrid: Ed. Espasa-Calpe.

PÉREZ, M. (2002): *Libro de las confesiones: una radiografía de la sociedad medieval española.* GARCÍA Y GARCÍA, A. (Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1975): “Estatutos de la Catedral de Jaén: recopilación de 1478”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, N°85-86, pp. 9-186.

DE TALAVERA, H. (1496): *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deue saber todo christiano con otros tractados muy prouechosos, compuestos por el Arçobispo de*

Granada. UNGUT, M., PEGNITZER, J. (Imp.). Biblioteca Digital Hispánica, INC/2489.

TEJADA Y RAMIRO, J. (1851): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, Tomo III*. Madrid.

- (1855): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, Tomo V*. Madrid.

6.2. Fuentes bibliográficas

ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á. (1984): “La fundación de monasterios cistercienses en Castilla: cuestiones cronológicas e ideológicas”. *Hispania sacra*, Vol.36, N°74, pp. 429-455.

- (1992): “Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media”. En: DE LA IGLESIA DUARTE, J.I. (Coord.). *III Semana de Estudios Medievales*. Nájera 3 al 7 de agosto de 1992: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 161-178.

ARIÈS, P. (2000): *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: El Acantilado.

ARRANZ GUZMÁN, A. (2008): “Amores desordenados y otros pecadillos del clero”. En: CARRASCO MANCHADO, A.I., RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (Coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex S.L., pp. 227-262.

- (2014): “La buena fama del clero y el peligro de escándalo público. Un tema de preocupación episcopal”. En: BECEIRO PITA, I. (Coord.). *Poder, piedad y devoción: Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*. Madrid: Sílex D.L., pp. 103-123.

ASENJO GONZÁLEZ, M. (2008): “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana”. En: CARRASCO MANCHADO, A.I., RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (Coords.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex S.L., pp. 185-208.

AUER, J., RATZINGER, J. (1977): *Los sacramentos de la Iglesia*. Barcelona: Herder.

AURELL, J., PAVÓN, J. (2002): *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

- AURELL, J. (2002): “La impronta de los testamentos bajomedievales: entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual”. En: AURELL, J., PAVÓN, J. (Eds.). *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., pp. 77-93.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (1995): *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

BARROW, J. (2008): “Ideas and applications of reform”. En: X. NOBLE, T.F., HOWARD, SMITH, J.M. (Eds.). *The Cambridge history of Christianity Early Medieval Christianities, c.660-c.1100*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 345-363.

BASCHET, J. (1996): “Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 51, N°1, pp. 93-133.

BECEIRO PITA, I. (2014): *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno (siglos XII-XV)*. Madrid: Sílex, D.L.

BOROBIO GARCÍA, D. (1990): *La celebración en la Iglesia III. Ritmos y tiempos de la celebración*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

- (1996): “Bautismo durante la Edad Media”. *Salmanticensis*, Vol. 43, Fasc. 1, pp. 15-42.
- (2008): *Sacramentos y sanación. Dimensión curativa de la liturgia cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2012): *Historia y teología comparada de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

BOUYER, L. (1977): *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder.

CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (2014): “La moral pública en los sínodos medievales españoles”. *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 71, N°177, pp. 781-825.

CANTERA MONTENEGRO, E. (1998): “La imagen del judío en la España medieval”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, N°11, pp. 11-38.

CARRASCO MANCHADO, A.I., RÁBADE OBRADÓ, M. del P. (2008): *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex S.L.

CASAGRANDE, C., VECCHIO, S. (2007): *Les péchés de la langue. Discipline et étique de la parole dans la cultura médiévale*. París: Histoire.

DE CASTRO, T. (2001): “El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera”. *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, Nº14, pp. 11-92.

CHIFFOLEAU, J. (1980): *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-1480)*. Roma: Collection de L'Ecole Française de Rome.

COLE, A. (2013): “The Call of Things. A Critique of Object-Oriented Ontologies”. *The Minnesota Review*, (80), pp. 106-118.

COLLANTES DE TERÁN, F. (1972): *Inventario de los Papeles del Mayordomazgo del siglo XV, 1401-1416*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (2012): “Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. La península ibérica (ss. XIII-XVI)”. En: LÓPEZ OJEDA, E. (Coord.). *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. XXII semana de estudios medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de estudios riojanos, pp. 13-50.

COSTA Y BELDA, E. (1978): “Las constituciones de Don Raimundo de Lozaña para el Cabildo de Sevilla (1261)”. *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº5, pp. 169-235.

DELARUELLE, E. (1952): “La Gaula chrétienne à l'époque franque”. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 38, pp. 64-72.

DOMÍNGUEZ BORDONA, J. (1930): “Instrucción de fray Hernando de Talavera para el régimen interior de su palacio”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XCVI, pp. 785-835.

DUARTE, L.M. (1992): “<<A Boca do Diabo>>. A Blasfémia e o direito penal português da Baixa Idade Média”. *Lusitania Sacra*, 2ª serie, (4), pp. 61-82.

FACI LACASTA, F.J. (1982): “Presencia de la Santa Sede en España: La reforma gregoriana en Castilla y León”. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-1º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 265-275.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (1982): “La época de las grandes conquistas: Aplicación de las reformas del Lateranense IV en la Iglesia española”. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-2º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 47-58.

- (1982): La corte pontificia de Aviñón y la Iglesia española: La obra del cardenal Gil Álvarez de Albornoz”. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-2º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 404-408.
- (2005): *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Universidad de Oviedo: Ediciones Trea.
- (2011): *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Universidad de Oviedo: Ediciones Trea.

FLICHE, A. (1959): *Storia della Chiesa. La riforma gregoriana (1057-1123)*. Torino: Editrice S.A.I.E.

- (1968): FLICHE, A., THOUZELLIER, CH., AZAÏS, Y. (Dirs.). *Storia de la Chiesa. La Cristianità Romana (1198-1272)*. Torino: Editrice S.A.I.E., pp. 17-58.
- (1968): “Il programa pontificio di Innocenzo III”. En: FLICHE, A., THOUZELLIER, CH., AZAÏS, Y. (Dirs.). *Storia della Chiesa. La Cristianità Romana (1198-1274)*. Torino: Editrice S.A.I.E., pp. 17-58.

FOREVILLE, R. (1973): *Lateranense IV*. Vitoria: Eset, D.L.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (2012): *Historia religiosa del Occidente medieval: (Años 313-1464)*. Madrid: Ediciones Akal.

GARCÍA ORO, J. (1980): “Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI: Monasterios y conventos”. En: GARCÍA

VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI, III-1ª*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 216-232.

- (1980): “Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI: Un siglo de replanteamientos en la vida regular (1380-1480)”. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI, III-1ª*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 234-266.

GARCÍA PARDO, M. (1999): “La cultura clerical en el obispado de Jaén en la Baja Edad Media”. *Hispania sacra*, Vol.51, N°104, pp. 703-716.

GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.) (1979): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

GAYK, S., MALO, R. (2014): “The Sacred Object”. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 44 (3), pp. 457-467.

GELABERTÓ VILAGRAN, M. (2014): “Mentes sacrílegas, palabras impías. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, N°19, pp. 93-125.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1981): *Catálogo de documentación medieval del Archivo Municipal de Carmona. II. (1475-1504)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

GONZÁLEZ, R. (1990): “La plegaria de la comunidad cristiana”. En: BOROBIO GARCÍA, D. (Ed.). *La celebración en la Iglesia III. Ritmos y tiempos de la celebración*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 311-337.

HAINDL, A.L. (2009): “La muerte en la Edad Media”. *Historias del Orbis Terrarum*, N°1, pp. 104-206.

HAMILTON, B. (1986): *Religion in the Medieval West*. New York: Routledge, Chapman and Hall, Inc.

HELMHOLZ, R. (2019): “Scandalum in the Medieval Canon Law and in the English Ecclesiastical Courts”. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, Vol. 127, pp. 258-274.

HOWARD SMITH, J.M. (2012): "Portable Christianity: relics in the medieval west (c.700-1200)". *Proceedings of the British Academy*, Vol.181, pp. 143-167.

IANNUZZI, I. (2006): *Catequizar, reformar y consensuar. Fray Hernando de Talavera. Cultura y acción de un hombre del siglo XV*. CONTRERAS CONTRERAS, J. (Dir. Tes.). Universidad de Alcalá.

- (2011): "Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos". *Areas: Revista internacional de ciencias sociales*, N°30, pp. 53-62.

JEDIN, H. (1973): *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media después de la Reforma Gregoriana. Tomo Cuarto*. Barcelona: Editorial Herder.

JUSTO FERNÁNDEZ, J. (2014): "Los libros en los Sínodos medievales de la Península Ibérica". *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 71, N°176, pp. 165-207.

LADERO QUESADA, MÁ. (1980): *Historia de Sevilla. II. La Ciudad Medieval (1248-1492)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- (2004): "Los mudéjares de la España cristiana". En: VALDEÓN BARUQUE, J. (Ed.). *Cristianos, musulmanes y judíos en la España. De la aceptación al rechazo*. Valladolid: AMBITO Ediciones, pp. 103-124.
- (2008): "Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión". *Chronica Nova*, 34, pp. 249-275.

LARIOS RAMOS, A. (2005): "Los dominicos y la Inquisición". *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, N°2, pp. 81-126.

LARRABE, J.L. (1968): "Matrimonio según los teólogos escolásticos medievales". *Scriptorium victoriense*, Vol.15, N°1, pp. 64-91.

LE GOFF, J. (1989): *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.

- (1996): *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- (1999): *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

LEVELEUX-TEIXEIRA, C. (2013): “Le droit canonique médiéval et l’horreur du scandale”. *Journal of medieval and humanistic studies*, pp. 139-211.

LINAGE CONDE, A. (1982): “Organización eclesiástica de la España cristiana: Introducción de la regla benedictina”. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-1º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 149-171.

- (1982): “La renovación religiosa: El Císter y los cartujos se asientan en la Península”. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV, II-1º*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 352-372.

LINEHAN, P. (1971): *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÓPEZ OJEDA, E. (Coord.) (2012): *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. XXII semana de estudios medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011. Logroño: Instituto de estudios riojanos.

LOP OTÍN, M.J. (2011): “Adivinos, sortilegos y hechiceros en la legislación sinodal castellana (siglos XIII-XVI)”. En: IZQUIERDO BENITO, R., MARTINEZ GIL, F. (Coords.). *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*. Madrid: Sílex S.L., pp. 27-51.

MARTÍNEZ GIL, F. (1996): *La muerte vivida: muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Toledo: Universidad de Castilla la Mancha. Diputación Provincial.

MIR Y NOGUERA, M (1911): *Escritores Místicos Españoles. Tomo I. Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alfonso de Madrid*. Madrid: Casa Editorial Bailly/Bailliére.

MITRE FERNÁNDEZ, E. (2014): “Los <<sacramentos sociales>>. La óptica del medievalismo”. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*. 19, pp. 147-171.

- (2019): *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Madrid: Ediciones Cátedra.

MOLINA MOLINA, Á.L. (1997-1998): “Los juegos de mesa en la Edad Media”. *Miscelánea Medieval Murciana*, Vol. 21-22, pp. 215-238.

NIETO CUMPLIDO, M. (2003): *Historia de las Diócesis españolas: Iglesias de Córdoba y Jaén*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- (2004): “Religiosidad popular andaluza: la regla medieval de la Cofradía de Ánimas de Castro del Río (Córdoba)”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Nº16, pp. 257-286.
- (2016): “La devoción a María, Madre de Dios, en el Misterio de su Purísima Concepción en la Diócesis de Córdoba”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, (165), pp. 443-454.

PALAZZO, E. (1998): *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. Minnesota: Liturgical Press.

PAUL, J. (2008): *Le christianisme occidental au Moyen Âge. IV-XV siècle*. París: Armand Colin.

PAZOS-LÓPEZ, Á. (2019): “Exhibiendo el rito: la percepción de la liturgia medieval a través de manuscritos, imágenes y objetos musealizados”. *Eikón/Imago*, Vol.8, Nº1, pp. 285-304

PÉREZ GONZÁLEZ, S.M., SÁNCHEZ HERRERO, J. (1996): “El Sínodo de Sevilla de 1490”. *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Tomo 79, Nº241, pp. 69-96.

- PÉREZ GONZÁLEZ, S.M. (2009): “Clérigos en sociedad: el despliegue vital del clero secular andaluz en la Baja Edad Media”. *Edad Media: Revista de historia*, Nº10, pp. 275-305.

PÉREZ MONZÓN, O. (2012): “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y Devoción en la Baja Edad Media”. *Hispania sacra*, 64 (130), pp. 449-495.

PORRAS GIL, M.C. (1993): “El concepto de la muerte a finales de la Edad Media”. *Boletín de la Institución Fernán González*, 1993/1, Año 65, nº206, pp. 9-17.

RÁDABE OBRADÓ, M. del P. (2004): “Cristianos nuevos”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, Nº13-14, pp. 275-292.

RESINES LLORENTE, L. (1995): *Historia de la Catequesis en España*. Madrid: Central Catequística Salesiana.

RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1981): *El sínodo de Jaén en 1492*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.

- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1986): *El obispado de Baeza-Jaén. Organización y economía diocesanas (siglos XIII-XVI)*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén. Instituto de Cultura.

SÁNCHEZ HERRERO, J. (1976): *Concilios provinciales y Sínodos toledanos de los siglos XIV y XV: la religiosidad cristiana del clero y pueblo*. La Laguna: Universidad de la Laguna.

- (1983): “El estudio de San Miguel de Sevilla durante el siglo XV”. *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº10, pp. 329-370.
- (1986): “La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553”. *En la España medieval*, Nº9, pp. 1051-1158.
- (1995): “La actividad educadora, directa e institucional: la formación monástica, conventual y clerical”. En: BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edad Antigua, Media y Moderna*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 234-267.
- (2005): *Historia de la Iglesia II. Edad Media*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- (2008): “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales”. *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, Nº5, pp. 106-137.
- (2010): *La diócesis de Sevilla en la Baja Edad Media*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

SANZ SANCHO, I. (1997): “La Iglesia de Córdoba y la cultura en la Baja Edad Media”. En: MONTES ROMERO-CAMACHO, I.; GARCÍA MARTÍNEZ, A.C.;

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (Coords.). *Actas III Jornadas Hispano-portuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, Vol. 2, Tomo 2. Junta de Andalucía: Consejería de Cultura, pp. 1107-1115.

- (2000): “El cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media”. *En la España Medieval*, 23, pp.189-264.

SCHMITT, J.C. (1996): “La culture de l’imago”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 51, N°1, pp. 3-36.

SWANSON, R.N. (1995): *Religion and Devotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

TIRAPU MARTÍNEZ, D., MATÉS BARCO, J.M. (1990): “Delitos y penas en los sínodos de Jaén (1478-1624)”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, N°141, pp. 117-140.

VALDEÓN BARUQUE, J. (Ed.). (2004): *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*. Valladolid: ÁMBITO Ediciones.

- (2004): “El siglo XIV: la quiebra de la convivencia entre las tres religiones”. En: VALDEÓN BARUQUE, J. (Ed.). *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*. Valladolid: ÁMBITO Ediciones, pp. 125-148.

VAUCHEZ, A. (1995): *La Espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.

WOLTER, H. (1973): “La época posgregoriana (1124-1154)”. En: JEDIN, H. (Ed.). *Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia de la Edad Media después de la Reforma Gregoriana. Tomo Cuarto*. Barcelona: Editorial Herder, pp. 35-100.

X. NOBLE, T.F., HOWARD SMITH, J.M. (2008): *The Cambridge history of Christianity Early Medieval Christianities, c.660-c.1100*. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.