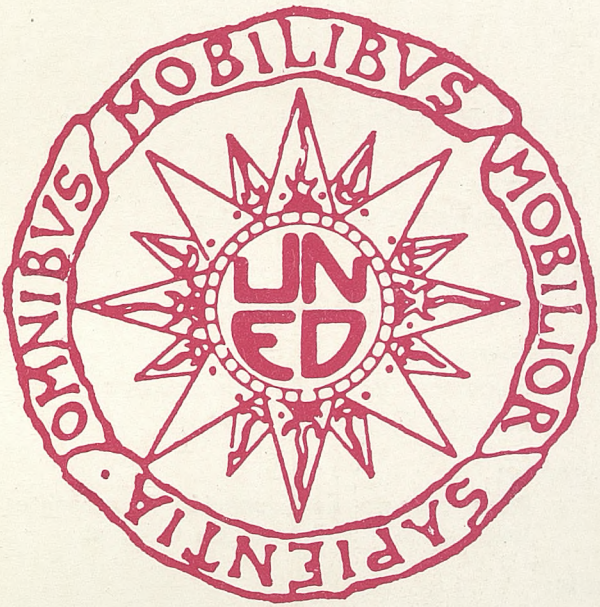
universidad abierta

REVISTA DE ESTUDIOS SUPERIORES A DISTANCIA

NUMERO 18 AÑO 1996



Centro Provincial Asociado de la U.N.E.D.

"Lorenzo Luzuriaga"

Edita:
Centro Asociado de la UNED
C/. Seis de Junio, Valdepeñas (C. Real)

DEPOSITO LEGAL - C. Real, 738 - 1983
I.S.B.N.: 84 - 398 - 0004 - 5

CARLOS JOSE RIQUELME JIMENEZ

*

ORGANIZACIÓN Y LEGISLACIÓN EN LOS HOSPITALES MEDIEVALES (S. XII-XV)

EL CASO PARTICULAR DEL CAMPO DE CALATRAVA

INDICE

CARLOS JOSE RIQUELME JIMENEZ

*

ORGANIZACIÓN Y LEGISLACIÓN EN LOS HOSPITALES MEDIEVALES (S. XII-XV)

EL CASO PARTICULAR DEL CAMPO DE CALATRAVA

1. INTRODUCCIÓN

La pobreza, hasta el siglo XI fue aceptada y valorada por todos como grata a Dios y medio seguro de santificación. Posteriormente será rechazada con frecuencia, produciendo desconfianza y temor. Se entiendía, a menudo, como una amenaza a las estructuras establecidas, pues la protesta, el desorden, la enfermedad y la muerte, pueden y suelen acompañar al pobre, que se convierte así para muchos en la fuente de todo tipo de males[1]. Las cofradías, las iglesias parroquiales y los concejos fueron los agentes fundamentales de la asistencia, a través de los sistemas al uso: la limosna, la reducción o anulación de rentas e impuestos, el reparto equitativo de éstos, el aplazamiento de pagos y la fundación y mantenimiento de hospitales-albergues.

El término hospital, según Laín Entralgo[2] hace referencia originariamente a un establecimiento de hospedaje, que adopta la forma de las iniciales casas de peregrinos paganas, griegas o judías, que más tarde se cristianizaron, o bien tuvieron un carácter específicamente cristiano, ligado a los medios monacales[3] o a los episcopales[4]. Su origen parece estar en la alberguería de peregrinos, en la que eran recibidos como "hospes" y que después fue evolucionando. Es decir, que inicialmente el hospital debió tener más un sentido de asilo que de enfermería, diferenciándose pronto entre hospitalero y enfermero, atendiendo aquél a los peregrinos o extranjeros y éste a los enfermos. Por tanto, no recogían, sólo

---

[1] Sobre el contenido y evolución de los términos *pobre* y *pobreza*, así como sobre las reaccines que provocan en la sociedad medieval, ver, sobre todo, dos trabajos de MOLLAT, M., "Les pauvres et la société médiévale", en *XIII è Congrès International des Sciencies Historiques*, Moscú 1970 y "Pauvres et assistés au Moyen Age", en *I Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, Lisboa 1973.

[2] LAÍN ENTRALGO, P., *Historia de la medicina moderna y contemporánea*, Barcelona 1963, v. III, pp. 263-293.

[3] GARCÍA GUERRA, D., "La asistencia hospitalaria en la España Moderna: El Hospital Real de Santiago", en *Estudios de Historia Social*, VII (1978) 242 y ss.

[4] JETTER, D., "Los hospitales en la Edad Media", en *Historia de la Medicina Universal*, Salvat, t. III, pp. 263-291.

enfermos, sino toda clase de menesterosos[5].

El asentamiento de los pobres en los burgos y su caída en la órbita episcopal irá ampliando el hospital de un albergue temporal a una morada permanente para los pobres y se desplazará a los meros albergues transitorios, como casas de peregrinos, dibujando como más especializados los hospitales propios de cada ciudad para acoger a sus naturales pobres. Según Mollat[6], pobre es aquel que de manera permanente o temporal se encuentra en una situación de debilidad, de dependencia, de humillación, caracterizada por la privación de medios variables (según las épocas y las sociedades), de poder y consideración social: dinero, relaciones, influencias, ciencia, cualificación técnica, linaje, vigor físico, capacidad intelectual, libertad y dignidad personales. El pobre vive al día, sin poder variar su relación si no es con la ayuda de los demás.

Varios de estos hospitales se conoceran por una denominación concreta que hace referencia a su ubicación en la villa y al tipo de necesitados que atendían, o a la institución fundadora, o a la que ejercía su control. El hospital será, a lo largo de la época bajomedieval, el lugar donde se desarrollen las actividades benéfico-asistenciales por excelencia. No podemos olvidar tampoco el carácter religioso que poseen estos centros cuyas reglas y constituciones necesitaban la aprobación del obispo, si estaban ubicados en la ciudad. Además hay que tener presente la gran vinculación existente entre ellos y las cofradías, que, en muchos casos, son anteriores y cuya relación con las funciones de culto fue una realidad. Uno de los elementos más representativos en cuanto a la

---

[5] GARCÍA GUERRA, D., "La asistencia hospitalaria en la España Moderna: El Hospital Real de Santiago", o.c., p. 291.

[6] MOLLAT, M., *Les pauvres au Moyen Age. Etudes sociales*, París 1978, p. 14 (enfocado desde una perspectiva globalizadora). El tema ha sido estudiado por varios autores, entre los que destacan: ARIES, PH., "Richesse et pauvreté devant la mort", en *L'Histoire de la pauvreté (Moyen Agen, XVI siècle)*, t. II, París 1974, pp. 519-533; LARTIGAUT, J., "Honneurs funèbres et legs pieux à Figeac au XV siècle", en *Annales du Midi* (1977) 457-468; GEREMEK, B., "Les marginaux parisiens aux XIV et XV siècles", en *Colection L'Histoire vivante*, Flammarion, 1976, pp. 200-201. Puede consultarse también VV.AA., "Manger et boire au Moyen Age", en *Actes du Colloque de Nice (15-17 de octobre, 1982)*, 2 t, Niza 1984.

religiosidad de los hospitales era su denominación, compuesta de una o varias advocaciones. Su estudio conlleva a un conocimiento de la religiosidad popular[7].

2. La legislación de hospitales en la Edad Media

La primera alusión a la legislación sobre hospitales se encuentra en las Partidas. La Ley I del Título XI de la II Partida[8] trata de *"Como deue el Rey amar a su tierra"*. En el colofón de esta ley nos describe lo siguiente: *"... E deuen otrosi mandar fazer hospitales en las villas do se acojan los omes, que non ayan a yazer en las calles por mengua de posadas. E deuen fazer alberguerías en los logares yermos que entendieren que sera menester, porque ayan las gentes do se albergar seguramente, con sus cosas, assi que non gelas puedan los malfechores, furtar ni toller. Ca de todo esto sobre dicho, viene muy gran pro, a todo comunalmente, porque son obras de piedad"...*

La ley I, del Título XII de la Primera Partida se refiere a *"Quales logares son llamados Religiosos, e por cuyo mandado deuen ser fechos"*, y dice así: *"Casas de religión son dichas las Hermitas, e los monasterios de las ordenes, e de las Eglesias, e los Ospitales, e las aluerguerias; e todos los otros logares que señaladamente fazen los omes a seruicio de Dios, en qualquier nome que hayan: e aun los Oratorios que fazen en sus casas, con otorgamiento de sus Obispos. Pero departimiento ay entre todos estos logares sobredichos: ca los vnos son llamados Religiosos e sagrados: assi como los que son fechos son otorgamiento del Obispo, quier sean Eglesias quier Monesterios, o otros logares, que sean fechos señaladamente para seruicio de Dios: e los otros son llamados tan solamente Religiosos: assi como los Ospitales e las aluerguerias que fazen los omes, para rescibir los pobres, e las otras casas, que son fechas, para fazer en ellas cosas e*

---

[7] Véase el trabajo de Hermoso Mellado-Damas, M., "Las advocaciones de los hospitales sevillanos en la Baja Edad Media", en *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Las ciudades andaluzas, siglos XIII-XVI*, Universidad de Málaga 1991, pp. 265-275.

[8] *Código de las Siete Partidas*, edición Los Códigos Españoles, Real Academia de la Historia, Madrid 1848.

obras de piedad". Estos hospitales tenían como es lógico gente encargada de su cuidado. En la Tercera Partida, Título XII, ley XXIV, habla de estos *"guardadores"* de los hospitales. Alfonso X recuerda en una *Cantiga* que un buen hombre *"construyó un hospital donde dio a los enfermos pan, vino, carne, pescado y camas para acostarse en invierno y en verano"*.

Según la doctrina de la Iglesia ya expresada en San Pablo eran los obispos los principales fomentadores de la hospitalidad, lo que recuerdan las Partidas al decir que: *"hopedadores deuen ser los prelados de los pobres, porque assi lo establescio Sacnta Eglesia, que fuessen las sus casas como Ospitales, para recibirlos en ellas e darles de comer y no olvidando que los Apóstoles mismos començaron a fazer esto"*[9]. En 1315 los prelados de Castilla se quejaron de que los hospitales *"fechos para los pobres e para los enfermos"* eran empleados por los caballeros los cuales *"echan los pobres fuera e mueren en las calles"*[10]. También el citado autor recoge que Llul en *Blanquerna*, hace una descripción detallada del Hospital fundado por los Padres de Blanquerna, Evast y Aloma. La fundación de un hospital es sólo parte del apostolado seglar ejercido por éstos. Su adopción de la pobreza total por amor de Cristo contrasta con la imagen del obispo glotón, los nobles lujuriosos, el banquero avaricioso, el mercader de tejidos demasiado orgulloso, el fraile envidioso, rico y vanaglorioso, etc.

La Orden Militar de Santiago, lo mismo que en San Marcos, cumplía sus obligaciones hospitalarias con arreglo al mandato otorgado por el Papa Alejandro III. Al confirmar la institución de la Orden en 1175 se dice: *"Tened principal cuidado de los huéspedes y de los pobres y dadles libremente lo necesario, según la*

---

9 *Partidas*, Libro I, Título V, Ley IL.

10 Citado por HILLGARTH, J.N., *Los Reinos Hispánicos, 1250-1516*, t. I: "Un equilibrio precario: 1250-1410", ediciones Grijalbo, Madrid 1979, p. 178.

facultad de la casa"[11]. También se señala que incorporado a la Corona el Maestrazgo de Santiago por los Reyes Católicos, los monarcas sucesores se preocuparon de que la hospitalidad se practicase escrupulosamente, dictaron disposiciones encaminadas a este fin, relativas a las obligaciones de los hospitaleros, administradores o mayordomos, e incluso de los Comendadores, que tenían la obligación de dejar al fallecimiento el valor de sus camas y vestuario a los hospitales de la Orden, los cuales habían de recibirlos según una tasa reglamentada en relación con el valor de sus encomiendas[12].

El hospital, en boca de las gentes el "santo hospital", debía acoger gratuitamente por lo que el rey hubo de legislar contra los nobles que se refugiaban en ellos en detrimento de pobres y peregrinos, que eran los verdaderos beneficiarios. Los reyes hubieron de parar la corruptela, introducida por ciertos arreglos entre hospitaleros, caballeros y nobles para acogerse a los hospitales, en perjuicio de romeros y pobres que con frecuencia debían salir de su amparo. Alfonso XI actuaba: *"Otrosi a lo que pidieron* (los obispos) *que toviese por bien mandar que los cavalleros non posasen en los hospitales que fueron fechos para los pobres e para los enfermos, ca quando y* (allí) *vienen posar echan a los pobres fuera e mueren en las calles, porque non an do entrar, tengo por bien e mando que por quanto es serviçio de Dios, que daqui adelante non posen en los hospitales cavalleros nin otros ningunos e que sea guardado que non se faga".* Valladolid, 10 de septiembre de 1315, Archivo Catedral de Calahorra (ACC), 544.

---

[11] Tomado de URÍA RÍU, J., "La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje", en VÁZQUEZ DE PARGA, L; LACARRA, J.M. Y URÍA RÍU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Madrid 1948, capt. V, t. I, p. 307.

[12] Era, efectivamente, costumbre y precepto de la Orden que a la muerte de los Comendadores quedasen para los hospitales que aquélla sostenía su vestuario y su lecho. Pero en el siglo XVI se redujeron a dinero estos legados, tasándose su importe desde ocho a treinta mil maravedís (la mitad por el vestuario y la otra mitad por la cama), según las Encomiendas valiesen de cien mil a cuatrocientas mil, conforme dispuso el Príncipe D. Felipe en 1551 (*Regla y Establecimientos...*, p. 311). En 1573 dictó otra disposición dirigida al fiscal de las Ordenes para que llevase un libro en el que había de apuntar los Comendadores que falleciesen, con el objeto de avisar a los visitadores para que enviasen provisiones a las personas encargadas de la administración de los hospitales, a fin de que cobrasen camas y vestidos, o lo que valiesen (*Ibid*, p. 312). Tomado de IDEM, *Ibid.*, capt. V, t. I, pp. 307-308.

Recogiendo probablemente la normativa medieval de las constituciones de Juan Pérez de Segovia (1220-1237) y de Diego de Zúñiga (1410-1443), el obispo Bernal de Luco nos informa del engranaje administrativo del control institucional de la acogida. *"Son casas donde se recibe a Dios en persona de los pobres"*. Se ordena que los curas de las iglesias y algún seglar honrado, cuiden de los hospitales, leproserías y ermitas, si el concejo quiere. Se establece también la exigencia de rigurosidad en la visita episcopal y diocesana. Las Constituciones de Bernal (folio LXIII y ss) dicen: *"La cura y administración de los hospitales y leproserías y de las ermitas encomendamoslas a los curas de las yglesias y dondo vuiere dos que sean ambos y se avengan entre si que vno tome la carga. Pero si el concejo quisiere con el cura poner vna buena persona para la tal administración que lo puedan hazer ambos a dos y den quenta cada año en el concejo delante de clerigos y legos de el logar, y si mal lo hizieren que lo hagan entender a nos porque lo proueamos y les demos pena a los que hallaremos culpantes. Y demás que cualquier de los primicieros y mayordomos que encubrieren qualquer cosa de los sobredichos seyendo probado que lo paguen con el trestanto fuera del principal, de la qual pena la vna parte sea para la fábrica, y la otra sea dada por dios en remisión de pecado que cometio y la tercera sea para el concejo si lo acusare o para la persona que lo acusare y probare..."*[13].

Una vez recibidos se tomaban precauciones, minuciosamente reglamentadas en el Real de Santiago, para el registro del ajuar que traían consigo -cuando se trataba de peregrinos enfermos-, debiendo el escribano del hospital apuntar en un libro sus nombres y apellidos, lugar de naturaleza y estado. Las cosas de que eran portadores se asentaban también en él detalladamente, poniéndoles un rótulo con el nombre del propietario, para que no se extraviasen o confundiesen y, en caso de su fallecimiento, se pudiese hacer de ellas

[13] Tomado de SÁINZ RIPA, E., "La atención a los hombres en el Camino de la Rioja", en *IV Semana de Estudios Medievales. Nájera del 2 al 6 de Agosto de 1993*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1994, p. 144.

almoneda[14]. Para los peregrinos sanos había una cámara en la que debían poner las *"barjuletas"* (bolsas) y cosas que quisiesen dar a guardar, todo bajo la custodia del refitolero, que respondía pagando lo que se perdiese[15].

También parece que era general la instalación del alumbrado nocturno en las salas que servían de dormitorios. Ya en 1442 se dispone que se *"ponga una lámpara en medio del crucero... para que alumbre cada noche"*, en el hospital de San Marcos de León[16] y en el de Oviedo se encendía otra todos los días al Ave María, debiendo permanecer encendida hasta que los peregrinos se hubiesen acostado[17]. En las salas de enfermos del Real de Santiago había dos alumbrando toda la noche[18], medida que suponemos habrá sido común en las enfermerías de los demás hospitales de alguna importancia.

Uno de los documentos más antiguos, en los que se mencionan los lechos para huéspedes, transeúntes, o pobres y peregrinos, es la donación hecha por el conde Osorio Gutierre en el año de 969 a la hospedería del monasterio de Villanueva de Lorenzana (Lugo), en la que figuran *duodecim lectos per ad pauperes, almuzallas, mantas, plumazos*[19]. Donaciones análogas abundan más en los siglos XII y siguientes.

En esta época los lechos se componían de los mismos elementos esenciales que en nuestros días, según podemos observar en los representados en los beatos de Gerona y de Fernando I, en algún otro códice y en algunos capiteles románicos. Consistían en un cuadrilátero de madera, en el que encajaba

---

[14] *Constituciones del año 1524, de Carlos I*, Constitución nº 50, tomado de URÍA RIU, J., *La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje*, o.c, t. I, Madrid 1948, p. 315.

[15] *Ibid.*, Constitución nº 51. Tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 315.

[16] *AHN*, Ordenes Militares, Santiago, 1409-c, tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 316.

[17] *Constituciones del año 1524, de Carlos I*, Constitución nº 16, f. 166-v, tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 316.

[18] *Ibid.*, Constitución nº 32, p. 36, tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 316.

[19] *E.S.*, t. XVIII, Escr. 17, p. 332, tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 323.

una tarima de tablas, sostenido en los ángulos por cuatro pies derechos, más o menos sobresalientes hacia arriba. En algún caso, cuadrilátero y tarima descasaban sobre cuatro patas de madera, que en lugar de insertarse en los ángulos lo hacían más al interior, mientras en aquéllos -en los ángulos- ensamblaban por la parte superior unos cortos pies derechos. En la parte correspondiente a la cabecera solían llevar un travesaño para apoyar la almohada. La ropa que los cubría, muy variada en calidad, aparece consignada en donaciones y testamentos con diferentes nombres. La muérfaga o almadraque debía corresponder a nuestro colchón actual. Quedaba cubierto por una tela gruesa de estopa; sobre él, una cocedra o colchoneta más fina con doble funda de lana y lino o cáñamo; por encima de ambos se extendían dos lenzuelos, una manta, un cobertor de piel de ovino y en la cabecera, una almohada o cabezal; a veces, se cubría todo ello con una colcha[20].

En algunos palacios arzobispales existían enfermerías. Se conservan los datos de la que poseía Fray Fernando de Talavera en el Palacio Arzobispal de Granada, gracias a las Instrucciones que él dictó. Estas son notables por su meticulosidad y por su extraordinario amor a la limpieza[21]: *"Tenga muy limpia e ataviada la enfermería. Las camas bien proveidas, de buena ropa y bien hechas. Bien proveidas de manteles, pañizuelos e tovajas e aun de camisas. Bien proveido de seruidores e orinales y todo limpio e con agua e con sus paños de lino. Tenga sus tristeles a buen recaudo. Tenga arca e arcas en que lo tenga todo bien guardado. Provea quel fisico visite con tiempo e que se traya luego las medizinas que mandare e que le den en sus tiempos. Que se guise lo que ordenare e que se cumpla todo con tiempo. Que luego confiese e comulgue el enfermo y se le de la extrema uncion si despues la oviere menester. Que consuele e hable a los enfermos piadosa e caritatiuamente. Que los trate con gracia e amor. Que no*

---

[20] MARTÍNEZ GARCÍA, L., *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El Hospital de Santa María la Real, 1341-1500*, o.c, p. 41.

[21] DOMÍNGUEZ BORDONA, J., "Instrucción de Fray Fernando de Talavera para el régimen interior de su palacio", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 96, cuad. 2, abril-junio 1930.

consienta que este ninguno parlando con los enfermos...".

Reproducimos a continuación las ordenanzas hospitalarias para el Palacio que Alfonso III había construido para residencia y conocido como Palacio Francisco, en Oviedo y que fue donado a fines del siglo XI, a la catedral de Oviedo *"a condición de que sea siempre considerado como hospital de peregrinos".* Estas Ordenanzas que reproduce Vicente José González García son las siguientes: *"El Hospital Real de San Juan de esta ciudad fue fundado por el Rey don Alfonso el Sexto y siendo palacio suyo lo dejó para alberguería a la disposición del Obispo Don Martín y del Cabildo en el año 1096. Dejo la administración de al Señor Obispo y al Cabildo los quales en la vigilia de San Pedro y San Pablo de cada un año juntos en un ángulo con el señor Obispo todas las Dignidades y cinco canónigos de los más antiguos entre otros officios eligen un administrador para el que ha de ser capitular de las dichas iglesias y la dicha elección se hace o votando las dichas dignidades y canónigos antiguos juntamente con el señor Obispo y dando la administración al que más votos toviere y en igualdad de votos a la persona por quien votare el señor Obispo por tener voto qualificado... 14. A de tener cuidado de que todo el hospital arriba y abajo y cada pieza de él esté muy limpio y que no aya mal olor y que debajo de la escalera aya siempre dos o tres herradas de agua limpia y fresca la fuente para beber. 15. Proveerse ha de leña con tiempo y hará que haya lumbre encendida en la chimenea común del hospital para los peregrinos cuando fuere menester. 16. Yten que el ave maría se encienda lumbre y esté encendida la lámpara hasta que los peregrinos se ayan acostado. 17. Visitará cada día una vez el hospital por su persona y tendrá cuenta que el mayordomo o hospitalero haga lo que es a su cargo y particularmente visite a los enfermos y los probea de lo que el médico ordenare y que la comida del o se guise en su casa o haga que el hospitalario la aderece con limpieza y cuidado. 18. En enfermando o viniendo enfermo un peregrino haga luego el administrador inventario de todo lo que trae y cómo se llama y de qué tierras y cuyos hijos y si son casados o solteros, clérigos o religiosos para que si muriere aya cuenta del y*

de la hacienda que deja..."[22].

Si apenas hay noticias de cómo y dónde eran atendidos los viandantes heridos por una u otra causa, si hay noticias que se refieren al cuidado de los pies. El lavatorio de pies se incoporó a la liturgia religiosa como manifestación de amor al prójimo y de caridad. En las Ordenanzas del Hospital de San Juan de Oviedo se dice que ha de estar *"la huerta proveída... de rosas, arrayanes y salvias para lavar los pies a los peregrinos cansados"*. Un peregrino francés cuenta, en el relato de su viaje, que *"le mal de pied"* le molestó tanto, que sus compañeros llegaron a llevarle dos leguas de ventaja, hasta que un caballero le dió un remedio para endurecer los pies, consistente en una mezcla de sebo, aguardiente y aceite de olivas. El conocido romance de Gaiferos de Mormaltan dice: *"¿A ond irá aquel romeiro -meu romeiro a ond irá? -Caminho de Compostela -Nono sei ai alí chegará -Os pes leva cheos de sangre -E non pode mais andar -¡Mal pocado! ¡Pobre vello! -Non sey si ali chegará"*.

No es necesario recordar la frecuencia con que aparece representado, en la iconografía religiosa, el acto del lavatorio de los pies hecho por algún Santo en beneficio de los peregrinos.

A continuación y con la brevedad requerida, trataremos de desarrollar tres tipos de hospitales que surgieron a raiz de enfermedades endémicas de la época y que fueron objeto de desarrollo de una normativa específica por su fuerte impacto social. Nos referimos a los hospitales de apestados, leprosos y locos.

---

22 Tomado de GONZÁLEZ GARCÍA, V.J., "La hospitalidad asturiana durante la primera época del Camino de Santiago (Siglos IX-XI)", en SANTIAGO-OTERO, H., (coord): *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, o.c, pp. 178-179.

2.1. *LOS HOSPITALES DE APESTADOS*

Los siglos de la Baja Edad Media estuvieron sin duda sujetos a diversas enfermedades y destaca el gran número de hospitales que se fundaron en los siglos finales de esta época, especialmente a partir de mediados del siglo XIV. La peste negra y la serie de epidemias que se difundieron contribuyeron a aumentar el recelo hacia estas enfermedades. La investigación de las mismas es difícil para el estudioso ya que raramente aparecen reseñadas en las fuentes de uso habitual, excepto cuando adquieren carácter epidémico y pasan a convertirse en fenómenos de magnitud social y colectiva.

La peste ha sido la más estudiada por los historiadores tal vez por constituir una de las epidemias que atacó más al occidente europeo. Según Villalba[23] la cronología de las epidemias de peste bubónica en época medieval, sería la siguiente: 1005 por Europa (?), 1027-28, 1185 afectando a toda Castilla y particularmente a la ciudad de León, 1196 en Cataluña, 1199 en Córdoba, 1212-13 propagada por los ejércitos combatientes en las Navas de Tolosa por toda la península, 1230 en Mallorca, 1296 en Castilla la Vieja, 1333 en Barcelona, 1348 en toda Europa, 1350 en Gibraltar, 1362 en Barcelona, 1384 en Mallorca, 1394 en Valencia, 1402 en Sevilla, etc..

Saldaña[24] en una monografía sobre hospitales de Córdoba, señala la fundación de 24 centros asistenciales a lo largo de los siglos XIV y XV. En Madrid, a raiz de la difusión de la peste negra se levantó el llamado Hospital de los pestosos y a lo largo del siglo XV se fundaron otros ocho hospitales[25].

En lo que respecta a la Península Ibérica, las primeras regiones que

---

[23] VILLALBA, J., *Historia cronológica de las pestes, contagios, epidemias y epizootías que han acaecido en España desde la venida de los cartagineses hasta el año 1.801*, t. I, Madrid 1802.

[24] SALDAÑA, G., *Monografía histórico-médica de los hospitales de Córdoba*, Córdoba 1935, p. 119.

[25] ALVAREZ SIERRA, J., *Los hospitales de Madrid de ayer y de hoy*, Madrid 1952, pp. 18-41.

recibieron el impacto de la peste negra fueron Mallorca y Aragón. Ya en el mes de febrero de 1348, el Lugarteniente de Mallorca emitió la Orden de *"que si en vuestro puerto o mar llegara nave, leño o cualquier otro barco que venga de las partes de Génova, Pisa, Romania, Provenza, Sicilia, Cerdeña o de cualquier otra parte de Levante, no dejéis bajar a tierra alguno de los dichos barcos, hasta que sea reconocido que en aquellos barcos hubiese alguna persona enferma"*. Sin embargo, a finales de marzo la recomendación de que un tal Guillén Brassa fuera enterrado lejos de la ciudad, nos indica, claramente, que la peste había hecho ya acto de presencia. En junio esta plaga ya había causado estragos en Cataluña, Valencia, Huesca, Teruel, apareciendo en Zaragoza a mediados del mes de octubre, teniendo que huir el Rey hacia Teruel *"con la reina, nuestra esposa que estaba enferma... Partimos de alli* (de Teruel) *y nos fuimos a Eserica, pero en tal punto se agravó el mal de la reina y ésta murió en pocos días"*. En la actualidad se admite que el morbo también penetró en tierras castellanas en este año. Según la *Crónica de Alfonso Onceno, "fue la primera y grande pestilencia que es llamada mortandad grande... et fue la voluntat de Dios que el Rey* (Alfonso XI) *adoleció, et ovo una landre* (bubón). *Et fino viernes de la semana santa"* (año 1350)[26]. Por eso en Sevilla ya se agravó la situación y hubo de crearse el Hospital de San Cosme y San Damián, fundado en 1383, vulgarmente llamado de las Bubas. También la peste negra afectó a Alfonso XI según la *Crónica de Pedro I* (Capítulo I)[27].

Según Julio Valdeón[28], la asistencia sanitaria prestada en las instituciones hospitalarias existentes durante el período medieval sería puesta a prueba por la incidencia de la denominada Peste Negra. Dentro del particular conjunto

---

[26] Tomado de BLANCO, A., *La peste negra*, Biblioteca de El Sol, nº 7, Madrid 1991, pp. 89-90.

[27] *"E agora tornando a nuestra entención, después de muchos consejos é afincamientos que los dichos Señores é Caballeros, segund avemos dicho, ficieron por levantar al Rey Don Alfonso de aquel real de Gibraltar, por la pestilencia que allí era, el Rey nunca lo quiso facer: é fue voluntad de Dios que el Rey adolesció, é ovo una landre, de la cual finó viernes santo, que dicen de indulgencia, que fué á veinte é siete dias de Marzo, año del nascimiento de nuestro Señor Jesu-Christo de mil é trescientos é cincuenta, que fué entonces años de jubileo"*, tomado de MITRE, E; AZCÁRATE, P. Y ARRANZ, A., *Catástrofes medievales*, Cuadernos de Historia 16, nº 120, Madrid 1985, Sección Textos, p. VIII.

[28] VALDEÓN, J., "La muerte negra en la Península", en CARRERAS, A; MITRE, E. Y VALDEÓN, J., *La Peste Negra*, Cuadernos Historia 16, nº 17, Madrid 1985, p. 26.

peninsular, era Cataluña la que presentaba un conjunto más completo, aún contando con las deficiencias estructurales dominantes.

En un principio, los escasos hospitales existentes eran administrados exclusivamente por órdenes religiosas, o por elementos seglares y laicos conjuntamente. Más tarde, pasarían en una destacada proporción a depender de las municipalidades en cuyo territorio se encontrasen. Dotados todos ellos de medios aportados con carácter altruista y caritativo, los hospitales del Medievo se mantenían en medio de una permanente situación de precariedad y deficiencia. Esto incidía obviamente de forma negativa sobre las personas en ellos ingresadas. Los efectos de la peste pondrían de manifiesto la presencia de estas carencias de la forma más dramática, y obligarían por tanto a una reconsideración de las funciones a cumplir por parte de estas instituciones asistenciales.

En Levante, la mejor fuente para conocer la cronología de estos conatos epidémicos son los *Manuals de Consells* que son la fuente básica y primordial para fijar la cronología. En ellos están insertos las *cridas* o pregones que anuncian la existencia de peste, su proximidad y las medidas a tomar, o bien hacen públicas diversas procesiones o actos de culto implorando su cese o agradeciendo su desaparición[29].

2.2. *LOS HOSPITALES DE LEPROSOS*

Otra de las enfermedades que es considerada como una de las más características de la Edad Media europea es la lepra. El leproso es el marcado por excelencia y en él se ejemplifica el camino de reclusión y de rechazo dentro de la sociedad occidental, permitiendo el inicio de otras reclusiones posteriores, como señalará Foucault[30]. Muerto viviente, tras una ceremonia fúnebre plenamente

---

[29] GALLENT MARCO, M., "Problemas fundamentales en torno a la historia de la sanidad medieval en la Península Ibérica", en *IV Semana de Estudios Medievales*, o.c, p. 196.

[30] FOUCAULT, C., *Historia de la locura*, ed. española, Méjico 1967, t. I, primera parte.

ritualizada que lo condena a su desaparición como sujeto civil, el leproso *"era el pobre más marcado por la pobreza, ya que, muerto civilmente, su sucesión estaba abierta y no podía vivir más que de limosnas"*[31].

El pueblo reaccionó vigorosamente contra la lepra cuando esta enfermedad empezó a convertirse en una amenaza para la sociedad. Puesto que no existía un tratamiento eficaz y los médicos se declaraban impotentes, sólo cabía atacar la enfermedad por la vía social; por ello, la Iglesia se encargó de combatirla, utilizando los preceptos del *Levítico*[32].

La medida que más frecuentemente vemos adoptada ante los afectados por esta enfermedad es el aislamiento y la separación de la sociedad en hospitales especialmente dedicados a ellos, o leproserías[33].

---

[31] GONTHIER, N., "Les hopitaux et les pauvres à la fin du Moyen Age: l'exemple de Lyon", en *Le Moyen Age*, t. LXXXIX, París 1978, p. 304.

[32] SIGERIST, H.E., *Civilización y enfermedad*, Méjico 1987, p. 90.

[33] Sobre los hospitales medievales dedicados a los leprosos en Europa cf. LE GRAND, L., (ed.): *Status d'hôtel-Dieu et de léproseries. Recueil de textes du XIIe siècle au XIVe siècle*, París 1901; MERCIER, C.A., *Leper Houses and medieval Hospitals*, Londres 1915; FLEURANT, M., "La lèpre et la lèproserie de Colmar pendant le Moyen Age", en *Annuaire de la Societé historique et littéraire de Colmar* (1953); MAZZEO, M., "L'assistenza sanitaria dal cristianismo, III: Crociate-Grande epidemie (lebbra, peste, fuoco sacro) ordini ospitalieri", en *Rivista di Storia della Scienza medica e naturale*, 46 (1955) 7-38; MUNDY, J.H., "Hospitals and Leprosaries in Twelf and Thirteenth Century Toulouse", en *Essays in Medieval Life and Thougt*, New York 1955, pp. 181-205; SCHMITZ-CLIEVER, E., "Topographie und Baugeschichte des Leprosoriums Melaten bei Aachen", en *Sudhoff's Archiv*, 56 (1972) 197-206; BOURGEOIS, A., *Lepreux et maladreries du Pas- du Calais (X-XIII siècles)*, Arras 1972; MESMIN, S.C., "Waleran, Count of Meulan and the Leper Hospital of St. Guilles of Pont-Audemer", en *Annales de Normandie*, 32 (1982) 3-19.

Esta medida, que parecía la única eficaz, se generalizó, especialmente, cuando se comprobó el habitual fracaso de los tratamientos prescritos y la certeza de su contagio[34]. Entre los siglos XIII y XIV se consagraron cientos de pequeños escritos a la "reglamentación" de esta enfermedad, dedicándose a la misma las primeras legislaciones higiénico-sanitarias[35]. La trascendencia atribuida a esta enfermedad aparece reflejada en los profilácticos *"regímenes de salud"* medievales, en los que se hallan frecuentes recomendaciones para evitarla. Sobre esta enfermedad, trataron numerosos autores, que se ocuparon de sus más diversas facetas médicas[36].

Es probable que una de las enfermedades que se confundió mucho con la lepra fue la pelagra, que todavía en el siglo XVIII fue llamada *lepra asturiensis.* Es muy interesante la gran equivocación del *fuego de San Antonio* que también fue considerado como una variante de la lepra y que bajo la denominación precipitada de *ignis sacer* o *ignis infernalis* alcanzó tal difusión, que justificó la creación de hospitales. Hoy sabemos que se trata de un cuadro de ergotismo pero se

---

En España las leproserías cuentan con una importante bibliografía, de la que podemos destacar los siguientes estudios: SAMPELAYO, J.M., "Las leproserías españolas en la antigüedad", en *Actas del Congreso Internacional de Historia de la Medicina,* vol. I, fasc. 2, Madrid 1935, pp. 234 y ss; ARCO GARAY, R. DEL "El Antiguo Hospital de leprosos de Huesca", en Linajes de Aragón, vol. IV, cuad. 4, Huesca 1915; DUQUE DE ALBA., "Leprosería de la Espina en el concejo de Salas", en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 1 (1932) 9-16; VILLALPANDO, M., "Notas sobre el Hospital Real de San Lázaro", en *Estudios Segovianos,* 28-29 (1959) 228-229; BOSCH MILLARES, J., *Los Hospitales de San Lázaro de las Palmas y de Curación de la Ciudad de Teide. Estudio Histórico desde su fundación hasta nuestros días,* Las Palmas de Gran Canaria 1954; TOLIVAR FAES, J.R., "El Hospital de San Lázaro del Camino", en *Archivum,* XII (1963) 167-192; "Hospitales de leprosos en Asturias durante las Edades Media y Moderna, Oviedo y Hospitales de leprosos", en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española,* V (1966) 129-180; BROUARD URIARTE, J.L., "Hospitales, Casas de San Lázaro, de San Antón y de Inocentes en la España del siglo XV", en *Asclepio,* 24 (1972) 421-430; AGUAS, T. DE LAS., "La lepra en el Reino de Valencia", en *Fontilles,* 11 (1977) 237-240;11 (1978) 465-466 y 12 (1979) 5-10; JUNCÁ I RAMÓN, J.M., *L'Hospital de Sant Llatzer: notes historiques,* s.l, 1982.

[34] Para este aspecto en Castilla, especialmente respecto a la nominación por los reyes de médicos especializados y normas de entrada en las leproserías, tomando como base el *Tratado de la lepra* de Enrique de Villena, cf. FRANCÉS, M., "La prevención y la lucha contra la lepra en la España del s. XV", en *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia,* 30, nº 119 (1979) 251-254.

[35] LAÍN ENTRALGO, P., *Historia de la Medicina,* Barcelona 1977, p. 210.

[36] CONTRERAS, F. Y MIQUEL, R., *Historia de la lepra en España,* Madrid 1973, p. 57;y ZARAGOZA RUBIRA, J.R., "La Medicina Española Medieval", en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española,* vol. V, Salamanca 1966, p. 42.

comprende que los trastornos tróficos y la gangrena de los miembros, hiciesen que se asimilase al *mal de San Lázaro* y que por invadir súbitamente a grandes multitudes, todos los que ingerían el centeno parasitado, creían que se trataba de una enfermedad contagiosa.

La característica fundamental de la sociedad medieval frente al leproso fue la ambivalencia. Por una parte se le expulsaba de la sociedad[37], considerándole un muerto en vida y relegándolo al leprosario, de donde sólo podía salir, teóricamente, en casos concretos, anunciándose mediante las *"tablillas de San Lázaro"*.

En la ciudad de Tréveris se le daban al leproso las siguientes instrucciones: *"Nunca entrarás en las iglesias, el mercado, el molino, la panadería, ni asistirás a reuniones. Nunca te lavarás las manos, o lo que quieras lavarte, en los manantiales, y cunado quieras beber, sacarás el agua en tu taza o en cualquier otra vasija; dondequiera que vayas llevarás tu tútnica de leproso para que los demás puedan reconocerte, y no saldrás desclazo de tu casa..."*. Esta muestra de aparente crueldad no puede achacarse unicamente al temor por el contagio, sino que debemos considerar también, al mencionar esta proscripción, el concepto judeo-cristiano de enfermedad/castigo por determinados pecados[38].

Otra vertiente de la actitud cristiana ante la enfermedad, originó la creación de una Orden especialmente dedicada al cuidado de los leprosos: la Orden de San Lázaro. El nombre de esta Orden, fundada el 1048, daría lugar al término *lazareto* como lugar de atención a estos enfermos, denominación que más adelante se haría extensiva a todos los lugares de aislamiento por enfermedad supuestamente contagiosa.

---

[37] GUGLIELMI, N., "Modos de marginalidad en la Edad Media: extranjería, pobreza y enfermedad. (A propósito de Estatutos de Hospitales y Leproserías)", en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, XVI (1971) 7-187.

[38] LAÍN ENTRALGO, P., *Enfermedad y pecado*, Barcelona 1961, especialmente las pp. 45-58.

Aunque muchas de las malaterías pudieron ser fundadas por la Orden de San Lázaro o por algún lazarista es fácil que algunas surgiesen por fundación o dotación testamentaria de algún magnate o persona piadosa, pues la asistencia al leproso hubo de ser considerada siempre como un acto meritorio y grato a Dios. Nuestro romance del Cid pinta al héroe, en el Camino de Santiago, tratando con extremada caridad a un leproso que resulta ser Lázaro y en la vida de los santos se describen acciones como la del Obispo de Tours, San Martín, que socorre y besa a otro de estos enfermos[39]. A veces la alberguería, que en principio fue operativa, se convirtió después en hospital y al final éste en malatería por las necesidades de hospitales de esta naturaleza o por los enfermos del vecindario que sufren esta calamidad. Tolivar Faes recoge más de veinte malaterías en Asturias en el siglo XIII y unas cincuenta en el siglo XVI. Parece ser que para los ingresos, hasta el siglo XVI, no se exigió el certificado del médico que debía especificar quién padecía continuamente el achaque de lepra.

Hemos de citar otras que fueron célebres como la creada por el Cid en Palencia (1067) y sobre la cual hay una leyenda relatada en el *Mío Cid*; Alfonso el Sabio fundó otra en Sevilla, siguiendo las fundaciones en el Siglo XII en Zaragoza y Valencia; en el siglo XIII en Valladolid, Logroño, Nájera, Santo Domingo, Haro, etc. Finalmente señalamos que sobre el Hospital de San Lázaro de Barcelona existe una interesante monografía[40] que alude a la admisión en el mismo de ricos y pobres.

Las Ordenanzas de Oviedo de 1274, recogidas por el autor antes citado, prohiben a los leprosos la entrada a la villa y en los certificados médicos se dice

---

39 *Romances*, nº 742-743 del *Romancero General o Colección de Romances Castellanos anteriores al siglo XVIII, recogidos, ordenados, clasificados y anotados por Don Agustín Durán*, t. I, Biblioteca de Autores Españoles, Rivadeneyra, Madrid 1877, p. 487, tomado de TOLIVAR FAES, J., *Hospitales de leprosos en Asturias durante las Edades Media y Moderna*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo 1966, p. 249.

40 PÉREZ DE SANTAMARÍA, A., "El Hospital de San Lázaro o Casa dels Malats o Masells", pp. 88-89 del volumen de la obra RIU, M., (ed.): *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, t. I, Barcelona 1980.

que la lepra es *"incurable, contagiosa, que se pega"* y aconseja que el enfermo sea *"apartado, y mandalle apartar de los sanos para que no inficcione"*. Estas indicaciones también son recogidas en las Ordenanzas antes mencionadas. Incluso, mandaban que el malato que *"entrara enna villa, por la primera vez saquenio a aguillonadas de la villa, et por la segunda que lo batan, et por la tercera que lo quemen"*[41], aunque no fue regla general.

Las Reglas en unos casos obligaban a los malatos *"a vivir muy honestamente, ser humildes y sujetos a todos y en especial al Prior"*. En otras ocasiones les obligaron a ir a la capilla tres veces al día, o, a observar la más rigurosa castidad para evitar el contagio. El alimento de las leproserías, en general, constaba de sopa, de pan con manteca o aceite por la mañana y la noche; carne cocida y ración de pan al mediodía. Las cantidades variaban en función de los fondos de cada establecimiento. En las Constituciones del Real Hospital de Santiago de 1524 se dispone que fuesen recibidos cuantos pacientes lo desearen excepto los que viniesen con enfermedades contagiosas o incurables, así como con la de las bubas o la pestilencia o la de San Lázaro.

Como señala finalmente Tolivar Faes[42], cada una de las variadas noticias que poseemos, relacionadas con las malaterías, contribuye al conocimiento de las costumbres y forma de regirse de aquellos hospitales, pero estas costumbres aparecen más concretamente expresadas en las diversas Ordenanzas, reglas o Constituciones que corresponden todas a los siglos XVI, XVII y XVIII. Por tanto, las que poseemos con anterioridad tal vez tuvieron su origen en las hipotéticas reglas de la Orden de San Lázaro traídas por un supuesto lazarista que llegara en el siglo XII y fundara la mayor parte de las leproserías de Asturias y que dieron lugar después a numerosos topónimos, recogidos por este autor como *gafe, gafares, malatos, San Lázaro*, etc.

---

[41] Tomado de TOLIVAR FAES, J., *Hospitales de leprosos en Asturias durante las Edades Media y Moderna*, o.c, pp. 299-300.

[42] IDEM, *Ibid.*, p. 318.

También hay que señalar que hasta el siglo XVI hay una gran ausencia de medidas terapeúticas, excepto en la leprosería de Oviedo que por ser la única que recibía asistencia médica nos suministra noticias de haberse practicado en ella curas, remedios o alivios, que no serían otros que los caldos de víbora y los ungüentos mercuriales que Gaspar Casal nos dice empleaba con éxito en las falsas lepras. Asímismo creemos que puede hablarse de una empírica terapeútica ocupacional, de una sugestiva cura de aires y de otra por medio de consejos y fórmulas supersticiosas.

No obstante, hay que destacar que la curación y cuidado de enfermos, estuvo en manos de los monasterios y del clero secular[43], pero posteriormente fueron varios los Papas que a través de los Concilios prohibieron a los monjes practicar la cirujía y la medicina[44]. Como consecuencia de esto, aquellos que anteriormente se dedicaban al ejercicio de la sanidad, empezaron a practicar exclusivamente la farmacopea[45]. Las primeras regulaciones que se conocen acerca de la separación de la farmacia y la medicina se deben al Rey Federico II que aunque Emperador de Italia y Alemania, las dictó únicamente para el Reino de las dos Sicilias. A este Edicto se le ha llamado con razón la *Carta Magna* de la Farmacia y ha servido de base a las posteriores legislaciones en otros paises, en las que se separa oficialmente la profesión farmaceútica de la médica, y se declara ilegal toda asociación o negocio entre médicos y farmaceúticos[46].

La enfermedad debió alcanzar niveles de contagio muy elevados en el siglo XIII, a juzgar por la reiteración de las medidas adoptadas. El Rey Alfonso X reguló en las *Partidas* los comportamientos matrimoniales de los leprosos. La legislación

---

[43] LINAJE CONDE, A., "Asistencia a enfermos en los monasterios altomedievales españoles", en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, X (1971) 55-85.

[44] CAMPO, L. DEL., "La medicina en el Camino de Santiago", en *Príncipe de Viana*, 102 (1966) 175.

[45] ALEGRE, E; ANDRÉS, M.L; PUERTO, F.J. Y SÁNCHEZ, P., *La farmacia y el Camino de Santiago. Ciencia y creencia*, Santiago de Compostela 1993.

[46] FOLCH JOU, G., *Historia de la Farmacia*, Madrid 1957, p. 134.

no contemplaba la disolución del Sacramento, pero desvinculaba al cónyuge sano del débito carnal: *"... nin aunque se fiziesse gafo no deviere el uno desamparar al otro... pero lo que dize de susso del gafo entiendasse desta manera que el que sintare sano dellos si rescibiere grand enojo del otro puede apartar su camara e su lecho del para non estar nin yacer continuamente con el... Mas deve servir en las otras cosas".* En la *General e Grand Estoria* se llega a decir que: *"los apartasen de todo el pueblo, e que les fiziesen fazer vestidos bien anchos, de guisa que non ouiessen ningun enbargo que los connoscieren, e las bocas cubiertas con los vestidos, por que cuando fablasen nin fiziessen... danno a los quien se llegase a ellos con el fedor de su respiramiento malo"*[47].

En el año 1312 poco antes de su muerte y ante el incumplimiento reiterado de las medidas de aislamiento, el rey Fernando IV confirma la legislación dada por Alfonso X el Sabio respecto a los leprosos, de Sevilla: *"... Yo, viendo que es mal en los gafos venir a guarecer entre los sanos, comer y beber con ellos, confirmosela e mando que les valga"*[48].

En 1376 el Rey Enrique II en Carta de 7 de Febrero[49] señalaba los síntomas que se habían de indagar para saber si un enfermo era o no malato, determinando conceder a los dudosos hasta un año de plazo antes de ser aislados definitivamente. De este modo se ampliaba el tiempo legal de una semana establecido en el *Levítico.*

Por último, podemos señalar unas Pragmáticas dadas por los Reyes Católicos en 1477 en Madrid, 1491 en el Real de la Vega y en 1498 en Alcalá en las que se nombraba a los médicos y cirujanos *"alcaldes"* de todos los enfermos

---

[47] Citado por SÁNCHEZ GRANJEL, L., *La medicina española antigua y medieval*, Salamanca 1981, p. 139.

[48] Tomado de VILLALBA, J., *Historia cronológica de las pestes, contagios, epidemias y epizootías que han acaecido en España desde la venida de los cartagineses hasta el año 1.801*, t. I, o.c, p. 67.

[49] Tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 89.

de lepra *"para que providenciasen sobre su recogimiento y curación"*[50].

2.3. *LOS HOSPITALES DE LOCOS*

Los dementes eran atendidos en los hospitales al igual que el resto de los peregrinos y pobres acogidos. Uría[51] dice que la mujer es acogida como un peregrino más y al ser descubierta en su posesión diabólica es tratada de modo mágico-religioso pero no médico. Lo nuevo, por lo tanto, no será la atención hospitalaria a los locos, sino su cuidado diferenciado, su conceptuación como enfermos distintos y curables.

Morejón[52], primer autor de una extensa historia de la medicina española, menciona el trabajo pionero de instalación de edificios cómodos y adecuados para el hospedaje y tratamiento moral de dementes, mérito que corresponde exclusivamente a españoles. Junto a Ullersperger, Chamberlain y Sarró[53], A. Schmitz, no deja ninguna duda de que ya en el año 1409, en Valencia, se fundó la primera casa expresamente destinada a la acogida de dementes, es decir, un manicomio[54]. El primer hospital que los acoge de forma diferenciada, es, según

---

[50] *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, L. VII, T. XXXVIII, L. II: Don Fernando y Doña Isabel en Madrid a 30 de Mayo de 1477, en el Real de la Vega año de 1491, y en Alcalá año de 1498. (*Cuidado del protomedicato sobre los enfermos de lepra pertenecientes a las casas de San Lázaro, y su recogimiento en ellas*): "... *y los que se hallaren que deben ser apartados de la comunicación de las gentes, y deban ser puestos en las dichas casas, les manden apartar y se aparten a las dichas casas del señor San Lázaro, so pena de cada diez mil maravedis a cada uno dellos...*". Tomado de LÁZARO RUIZ, M., "La lepra en el camino francés a su paso por La Rioja", en *IV Semana de Estudios Medievales*, o.c, p. 331.

[51] URÍA RÍU, J., *La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje*, o.c, pp. 431-433.

[52] MOREJÓN HERNÁNDEZ, A., *Historia bibliográfica de la medicina española*, 7 tomos, Madrid 1842-1852.

[53] Así consta en el prólogo a su traducción del manual de BUMKE, O., *Handbuch der Geisteskrankheiten*, Berlín 1927, sobre las enfermedades mentales. Puede considerarse también el hospital fundado en Barcelona en 1229 que recibió dementes a partir de 1412.

[54] BASSOE, P., "Spain as the Cradle of Psychiatry", en *Amer. J. Psychiat*, 101 (1945) 731-738, designó a España como la "cuna de la psiquiatría".

cita Lallemand, el Tollkiste, de Hamburgo, que se remonta al año 1375[55]. Sin embargo, hay fechas anteriores: M. Pento habla del primero que en Inglaterra se crea para recibir a aquellos que *"estaban enfermos de locura"*, no contando con más datos sobre el mismo, por lo que la autora sostiene que sólo puede hablarse con exactitud de la fecha de 1403, para la cual existe la certeza de la presencia en Londres de un asilo para los dementes: el de Santa María de Bedlam, en el que se encontraban seis locos cuando se realizó la encuesta sobre dicho hospital, en la cual se indica también el modo en que éstos eran tratados: cadenas, esposas, pilori, etc[56].

En este sentido, según señala Jetter, hay escasez de noticias sobre el primer manicomio (o sea, la primera instalación dedicada exclusivamente al cuidado de locos) de la Europa cristiana: pudo serlo el precursor del Bethlem-Hospital de Londres (1403) o la Casa del Padre Jofré de Valencia (1409). En España, los manicomios se extendieron de manera asombrosamente rápida, pudiéndose citar los de Barcelona (Hospital de San Severo, 1412), Zaragoza (Hospital *Urbis et orbis* ? 1425), Sevilla (Casa de los locos, 1436), Palma de Mallorca (1456), Toledo (1483), Valladolid (1489) y, finalmente, Granada, con el Hospital Real de los Locos, que data del año 1504 (Ullersperger). Todas estas noticias son muy inseguras y precisan de una urgente comprobación crítica. Sin embargo, hoy ya no podemos poner en duda el hecho de que la sociedad medieval se preocupó activamente por mitigar la triste suerte de los locos. Así lo demuestra, evidentemente, la diversidad de instituciones.

En Valencia se crea, en 1410, el Hospital dirigido por el Padre Gilaberto Jofré que exhorta en una predicación a que se funde un hospital al ver que un grupo de gentes insulta a un pobre loco. En la *Crónica del Becerro* (Archivo del Hospital Provincial de Valencia), se narra cómo se dirigió a los ciudadanos

---

55 LALLEMAND, L., *Histoire de la charité,* t. III, París 1906, p. 129. (Tollkiste significa celda de locos).

56 PENTO, M., "L'institution hospitalière en Anglaterre au XIX siècle", en *Cahiers Pauvreté,* IX.

estimulándoles a practicar la caridad también con los rechazados por la sociedad. Expuso a su consideración la suerte de estos hombres y la urgente necesidad de crear instituciones que albergaran alienados (enfermos psíquicos). Su predicación surtió efecto y ciudadanos y amigos del Padre Jofré se ofrecieron para fundar esta institución. El fue quien describió por primera vez en la historia, en un sentido típicamente médico, las características de los alienados, con todas sus consecuencias, mediante las siguientes palabras: inocencia, irresponsabilidad, peligrosidad; poniendo de manifiesto la necesidad de un tratamiento especial. Se atrevió a afirmar que los alienados eran enfermos que necesitaban de la acogida y cuidado en un hospital. Su obra se circunscribe, señala Klemens Dieckhöfer[57], en el siguiente marco: la Europa cristiana del siglo XV, en la que dominaba la tesis de que toda la psicopatología era brujería, pues todas las formas posibles de enajenación mental equivalían a enajenaciones de endemoniados. El problema de la curación consistía, entonces, en combatir al diablo. La Iglesia se servía de los medios comparativamente suaves del exorcismo; el Estado llevaba a los alienados a la hoguera. Aun cuando no todos los acusados de embrujamiento eran alienados, a casi todos se les consideraba brujos, magos o embrujados. La actitud del pueblo ante tales enfermos, debió de ser una reacción de miedo, intranquilidad, repulsa, odio y crueldad. Sin embargo, el Padre Jofré llevó a cabo un tratamiento "moral", impregnado de comprensión.

Anterior a este hospital se en encuentra en Santa Creu el Hospital d'en Colon. En la Corona de Castilla también destacó el Hospital de Jesucrito de Córdoba que destina parte de sus rentas a asistir a los *"enfermos y los locos desfallecidos de seso natural"* los cuales, según se deduce de las Ordenanzas de dicho Hospital, eran asistidos de forma separada y estaban instalados en lugares diferenciados del resto de los enfermos que el establecimiento se recibían, ya

---

[57] DIECKHÖFER, K., *El desarrollo de la psiquiatría en España. Elementos histórico-culturales*, edit. Gredos, Madrid 1984, pp. 74-75.

fuesen pobres o peregrinos[58]. En las mismas se señalaba *"que en dicho hospital haya físico o cirujano que cure de los dichos enfermos y locos, para que de ellos cada día sean visitados y para que dé su consejo, les den de comer y otros cosas que necesitaren para su cura"*. Como a lo largo de la Edad Media se va produciendo la concentración hospitalaria y la especialización, encontramos que en el Hospital de Nuestra Señora de la Gracia (1425), se atiende también a los dementes, tras serle adscrito el fundado con autorización de Alfonso V. Fernández Sanz[59] hace notar que el monarca al fundar este Hospital, declaró que sus puertas estaban abiertas para los pacientes de todas las enfermedades y de todos los países, sin distinción de patria, ni lengua, ni de religión, considerando que el manicomio era una parte del hospital incorporada al mismo, de suerte que no se trataba de un manicomio-prisión, ni tampoco de un manicomio-asilo, sino de un manicomio-hospital. Se trata pues de la coordinación de un frenocomio y de un hospital; precoz ensayo de asistencia de locos.

También hay que destacar el Hospital de los Inocentes fundado en 1436 por un Caballero llamado Marcos Sánchez Contreras y al que Enrique IV concede una serie de privilegios en 1471 para que dicho establecimiento siga recogiendo a los dementes[60]. Es conocido el Hospital de Toledo, fundado por el Nuncio Apostólico Francisco Ortiz, convertido hoy en Hospital Psiquiátrico de Nuestra Señora de la Visitación, dedicado desde su fundación a los Inocentes (enfermos mentales)[61] o la Casa de Orates de Valladolid fundada por Sancho Vázquez de

---

[58] GARCÍA BALLESTER, L. Y GARCÍA GONZÁLEZ, G., "Nota sobre la asistencia a los locos y desfallecidos de seso en la Córdoba medieval: el Hospital de Jesucristo (1419)", en *Asclepio*, (Madrid) 30-31 (1979) 99.

[59] FERNÁNDEZ SANZ, E., *Historia de la asistencia de alienados*, Trabajo de la Cátedra de Historia crítica de la Medicina, t. I, Madrid 1932.

[60] LÓPEZ ALONSO, C., "La asistencia a los locos en la Sevilla del siglo XVIII: el Hospital de Inocentes", recogido en *Homenaje a Jose Antonio Maravall*. Véase también COLLANTES DE TERÁN, F., *Los establecimientos de caridad de Sevilla que se consideran como particulares. Apuntes y memorias para su historia*, Sevilla 1886.

[61] Véase la evolución de este hospital desde el siglo XIX en el estudio de MÁRQUEZ MORENO, M.D., *La asistencia psiquiátrica en Castilla-La Mancha durante el siglo XIX*, Servicio de Publicaciones, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo 1989.

Cuéllar, en 1489.

Pero para el estudio de la legislación lo mejor es seguir las Ordenanzas del Hospital de Locos, que están dominadas por la idea de la caridad y marcadas por las predicaciones del Padre Jofré[62]. Entre las Ordenanzas del Hospital de Locos destacan[63]: *"Los dichos pobres que así se hubiesen de acoger en dicho hospital, que sean dolientes y enfermos que lo hayan bien menester y que no sean de los mendicantes que andan pidiendo por las iglesias y las puertas..."*. *"Que cualquier peregrino pobre viandante que al dicho hospital viniere que sea recibido con caridad y buena voluntad y que le den una comida o yantar o a cenar y que lo acojan por una noche y después se vaya y lo envíen en buena hora..."* y como colofón, insiste en que todo ello lo hace por caridad para hacer misericordia a los *"pobres de Cristo"*. Esta caridad se acompaña de toda una serie de normas religiosas en cuanto al funcionamiento del Hospital. Aparte de pedir que los pobres puedan oir la Misa desde el lugar que ocupan según la costumbre que se encuentra generalizada en los hospitales monásticos medievales, se establece que *"den de comer a los dichos pobres y que siempre antes y después de comer den gracias a Dios por el beneficio que de El y por su amor reciben, rezando también por los difuntos..."*.

Este tono religioso de la asistencia corresponde claramente a un modelo tradicional. No son extrañas estas recomendaciones pues en el siglo VI, Gregorio, Obispo de Tours, escribía: *"No es raro que en ciertos días de fiesta los endemoniados entren furiosos en las iglesias; destrocen las lámparas; pero si el aceite de las lámparas cae sobre ellos, el demonio se retira y recuperan la*

---

62 MARCOS MERENCIANO, F., "Vida y obra del Padre Jofré (Fundador del primer manicomio del mundo). Año 1409", en *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, t. II, pp. 305-309.

63 *Ordenanzas del Hospital de los Locos*, doc. publicado por GARCÍA BALLESTER, L. Y G. GONZÁLEZ, G., *Nota sobre la asistencia a los locos y desfallecidos de seso en la Córdoba medieval: el Hospital de Jesucristo (1419)*, o.c, pp. 204-205.

razón"[64]. Giraldus de Galle, cronista del siglo XII, señalaba que *"si los enfermos tienen necesidad de socorro de la medicina, el único lugar donde pueden beneficiarse se encuentra en los monasterios ya que, en todo caso, en este país los monjes son los únicos médicos"*[65]. El camino real de la cura, dice este autor, pasaba por la fé, elemento indispensable para el tratamiento. La Iglesia era la depositaria de los secretos de una farmacopea variada y empírica que le disputaban algunos nigromantes de los pueblos.

En el *Casa de Orates*, antes mencionada, de Juan Gilabert Jofré, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, los Estatutos del hospital, entre otras cosas prescribían que cuando en la calle se encuentre a un alienado se ha de poner en contacto con sus parientes y la justicia, quienes deben determinar lo conveniente (se pensaba en una especie de internamiento forzoso). Si el enfermo se quedaba en el manicomio y disponía de medios, debería pagar el alojamiento. El clavario del hospital tenía la facultad de recoger, de grado o por fuerza, a los enfermos que encontrara en la calle, con la excepción de aquellos que fueran mantenidos en custodia por sus parientes o por personas caritativas. En el caso de que un enfermo con bienes muriese dentro del hospital, su herencia debía pasar a manos de la administración de éste, cuando en vida del enfermo no hubiera satisfecho su manutención. Se podía leer, finalmente que Su Majestad el Rey diese permiso para que pudiesen ser pedidas limosnas dentro de Valencia y el Reino.

Los alienados son, como vemos, considerados en la legislación medieval española. La base de esta legislación sobre los locos está sacada del Derecho Romano. Para los romanos, los enfermos mentales eran *"incapaces de hacer un acto cualquiera que pueda producir efectos jurídicos"*; eran civilmente incapaces e

---

[64] Tomado de RISTICH DE GROOTE, M., *La locura a través de los siglos*, serie Libro Amigo, nº 128, edit. Bruguera, Barcelona 1973, p. 50.

[65] Citado por TUKE, D.H., *History of the Insane in the British Isle*, 1.882, tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 52.

irresponsables desde el punto de vista criminal; no podían realizar negocios, hacer testamento, ser testigos ni casarse; eran irresponsables de los actos lícitos que cometieran y debían estar bien protegidos.

Encontramos datos sobre los locos en el *Fuero Juzgo, Fuero Viejo, Fuero Real,* en las *Partidas* y en el *Código de Tortosa*, cuya enumeración extraemos de Ruiz Moreno[66]. En general estos Códigos llaman locos[67] a los alienados; pero a veces, se hablaba de personas *"fuera de su seso"*[68]; *"de caueça atado"*[69]; y de persona que *"haya perdido el seso"*[70], como palabras sinónimas de loco. Siguiendo el Derecho Romano, consideran al alienado como incapaz civil e irresponsable desde el punto de vista criminal. No podían ser testigos en testamento[71]; en pleitos[72]; no tenían obligaciones[73]; no podían casarse[74]; ni testar[75]; ni ser *"vozero"* (abogado)[76], ni ser cabezalero de testamento[77]; ni ganar o perder nada por prescripción[78]; ni ser caballeros[79]; eran irresponsables absolutos desde el punto de vista civil, criminal[80] y comercial[81]. No podían dar más del

---

66 RUIZ MORENO, A., *La medicina en la legislación medioeval española,* o.c, pp. 182-184.

67 *Fuero Juzgo,* Libro II, Título V, Ley X; *Fuero Viejo,* Libro I, Título IX, Ley IV; *Fuero Real,* Libro III, Título V, Ley VII; *Partidas,* III, Título VI, Ley II; II, Título XXIX, Ley II; IV, Título II, Ley VI; VI, Título I, Ley IX.

68 *Partidas,* VII, Título XXXIV, Regla IV.

69 *Fuero Viejo,* Libro V, Título II, Ley VI.

70 *Partidas,* III, Título XVI, Ley VIII.

71 *Partidas,* VI, Título I, Ley IX; III, Título XVI, Ley VIII. En el *Código de Tortosa,* Libro IV, Rúb. XIa.

72 *Fuero Real,* Libro II, Título VIII, Ley IX.

73 *Partidas,* VII, Título II, Ley VI.

74 *Partidas,* IV, Título II, Ley VI.

75 *Fuero Juzgo,* Libro II, Título V, Ley XIII; *Partidas,* VI, Título I, Ley XIII.

76 *Fuero Real,* Libro I, Título IX, Ley IV; *Partidas,* III, Título VI, Ley II.

77 *Fuero Real,* Libro II, Título V, Ley VII.

78 *Partidas,* III, Título XXIX, Ley II.

79 *Partidas,* II, Título XXI, Ley II.

80 *Fuero Juzgo,* Libro II, Título V, Ley X; *Código de Tortosa,* Libro IX, Rúb. IV y V y Libro IV, Rúb. II.

81 *Partidas,* VII, Título VIII, Ley III.

quinto de sus bienes[82]. Siguiendo también al Derecho Romano, el *Fuero Juzgo* y las *Partidas* admitían las posibilidades de curación o de momentos lúcidos en los alienados; en esta situación volvían a ser capaces y responsables[83]. También en las Cortes de Barcelona, de 1064, en tiempos de Ramón Berenguer I, se dice que los locos no podían ser testigos. La consideración de que el loco podía ser curable es quizás la más importante aportación que la Edad Media dio a esta enfermedad.

Paulatinamente, los hospitales fueron agrupándose y de forma progresiva fueron requeridos para ingresar en ellos los enfermos y necesitados; y, poco a poco, a finales de la Edad Media, el saber médico se fue desarrollando en el sentido de primar la idea del enfermo frente al pobre desvalido, así como las diferencias entre el peregrino y éste. También veremos hospitales vinculados a determinados oficios o enfermedades y aquellos otros hospitales que se irán estableciendo como consecuencia de circunstancias especiales que los harán necesarios, como el nacido en Sevilla, el Hospital de las Bubas, con un carácter provisional, como medio de afrontar el azote de peste en la península. Se irán configurando los grandes hospitales generales sin abandonar la especialización y así, un viajero como Münzer[84], en el relato de su viaje por España, nos hará una descripción del Monasterio de Guadalupe como modelo de modernización hospitalaria: *"El monasterio, a parte de disponer de una enfermería consta de varias estancias y alcobas, magnífica fuente y una abastada botica, tiene el hospital que se halla separado del monasterio y es sólido y magno edificio, de planta cuadrada, con gran número de camas, estancias independientes entre sí para heridos y para enfermos de calentura; una sala donde se da de comer a los pobres y muchas habitaciones atestadas de sábanas, mantas y cuanto requiere el servicio de una casa de esta índole. Por tanto la independencia de salas y abundancia de camas y ropas es un signo de modernidad".*

---

82 *Fuero Viejo*, Libro V, Título II, Ley VI.

83 *Partidas*, IV, Titulo II, Ley VI; VI, Título I, Ley IX; *Fuero Juzgo*, Libro II, Título V, Ley X.

84 MÜNZER, J., "Relación del viaje", en *Viajes extranjeros por España y Portugal*, edición de García Mercadal, edit. Aguilar, t. I, Madrid 1952, pp. 396-398.

Finalmente diremos que los Reyes Católicos tenderán a reunificar los hospitales, reduciendo su número pero aumentando su eficacia[85].

3. EL CASO PARTICULAR DE LOS HOSPITALES EN EL CAMPO DE CALATRAVA

A partir de la conquista de Toledo y durante siglo y medio cayeron en cautividad muchos cristianos, lo mismo que los castellanos capturaban musulmanes. Esos cristianos sometidos a cautiverio, en determinadas ocasiones, murieron violentamente. La mayoría iniciaban pronto las gestiones de su redención normal. Lo indudable es que en Castilla-La Mancha, desde muy pronto se sintió de forma acuciante el problema del rescate. Muchas redenciones se hacían por dinero o canje. La redención de cautivos en las zonas fronterizas hay que vincularla con la función hospitalaria. Para facilitar la redención, el Fuero de Cuenca se fija con atención e interés en el sistema de canjes, sin duda frecuente y eficaz. La obra redentora estaba encabezada, entre otros, por el Hospital de Salvatierra, el de Guadalerzas, el de Cogolludo, o el de la Orden de Calatrava. En esta Orden se asumía que la guerra contra los moros se debía hacer para defender la fe, no por ánimo de rapiña. Así, en la Regla de la Orden del siglo XIII se dice: *"por esto mandamos que todo aquello que ganaren en tierra de moros la part de sos cuerpos den por cativos sacar de tierra de moros"*. Por su parte, Alfonso VIII, al entrar la Orden en Castilla, en 1171, entregó a la misma además de Mora, las casas de Toledo. Allí ordenaron los santiaguistas el hospital para redención de cautivos[86].

---

[85] VALDEÓN BARUQUE, J., *Problemática para un estudio de los pobres y de la pobreza en Castilla a fines de la Edad Media*, o.c, p. 916.

[86] Citado por GONZÁLEZ, J., *Repoblación de Castilla La Nueva*, o.c, t. II, pp. 141-147.

La Orden de Calatrava[87] gracias a las grandes extensiones territoriales que recibió de los Reyes como premio a sus servicios en la Reconquista, ocupó una demarcación de acusada personalidad: el Campo de Calatrava. Fue una de las primeras órdenes militares que se fundaron en la península ibérica durante el siglo XII, a imitación de las internacionales del Temple y de San Juan con el fin de defender las fronteras meridionales de los reinos cristianos, amenazadas por los almohades. Al reconquistar la misma fortaleza de Calatrava la Vieja, en 1147, Alfonso VII la había encargado a los Templarios para, con ella, impedir las incursiones de los moros sobre las vías de acceso a Toledo desde Andalucía; pero como señala Derek W. Lomax[88], en 1158, creyéndose incapaces de mantenerla, los Templarios devolvieron la fortaleza a Sancho III, quien la ofreció a cualquiera que se encargara de su defensa. San Raimundo, Abad del Monasterio Cisterciense de Fitero, la aceptó y la guarneció con sus propios hombres y con cruzados toledanos, agrupados en una especie de Hermandad. En 1164 el nuevo Maestre de la Hermandad, Don García, consiguió que el Papa convirtiese la Hermandad en Orden Religiosa y le brindase su protección, y que el capítulo general del Císter le diese una regla de conducta cisterciense, pero adaptada a la vida militar.

---

[87] Entre los estudios monográficos de la Orden de Calatrava destacamos, entre otros, los siguientes: GUTTON, F., *La Orden de Calatrava*, editor El Reino, Madrid 1955; SOLANO, E., *La Orden de Calatrava en el Siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al final de la Edad Media*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Sevilla 1978; FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F., *La Orden Militar de Calatrava en el Siglo XVI*, Biblioteca de Historia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992; MONTERO DÍAZ, S., "La Orden de Calatrava y su perspectiva universal", en Madrid *Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos*, Ciudad Real 1959; O'CALLAGHAN, F., "Hermandades entre las Ordenes Militares de Calatrava y Santiago durante los reinados de Alfonso VIII y Fernando III de Castilla", en *Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos*, Ciudad Real 1966; MONTERO DÍAZ, S; MANZANARES, J.J; ESPADAS BURGOS, M; MARTÍNEZ VAL, J.M. Y GUTTON, F., "La Orden de Calatrava", en *VIII Centenario*, Cinco Conferencias, *Publicaciones del Instituto de Estudios Manchegos*, Ciudad Real 1959; CORCHADO SORIANO, M., *El Campo de Calatrava. Los pueblos*, Instituto de Estudios Manchegos, Excma. Diputación de Ciudad Real 1982; VILLEGAS DÍAZ, L.R., "Algunos datos de las luchas entre la Orden de Calatrava y el concejo de Villa Real en la primera mitad del siglo XIV", en *VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, Ciudad Real 1976, pp. 179-190; *Ciudad Real en la Edad Media. La ciudad y sus hombres (1.255-1.500)*, Ciudad Real 1981. Para estudio de la zona durante la Edad Media véase IZQUIERDO BENITO, R., *Castilla-La Mancha en la Edad Media*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha 1985.

[88] LOMAX, D.W., "Calatrava y su Bulario", en *Bulario de la Orden Militar de Calatrava*, ediciones El Albir, Barcelona 1981, p. V.

Si fue importante la participación de sus caballeros en todas las empresas militares de la Edad Media, no tuvo menos trascendencia la repoblación de los territorios reconquistados a los musulmanes, y en esta labor la Orden de Calatrava llevó a cabo una eficaz obra económica y social, no solamente por lo que se refiere a la distribución de la tierra, sino también por la organización administrativa de las villas y lugares repoblados.

Según expone Aúrea Javierre y Mur los términos de Calatrava, fijados por Alfonso IX en 1188, al confirmar la donación de Sancho III, comprendían, como es sabido, desde el Puerto del Muradal a la Sierra de Orgaz[89], es decir, una extensión aproximada de 28 leguas cuadradas, territorio demasiado extenso para los brazos de que disponía. Señala Julio González[90], que en lo que constituyó el Señorío de los Calatravos, hay tierras muy variadas, como las de Almadén, Alcudia, Almodóvar, Almagro, situadas otras al norte del Guadiana. Recoge también el citado autor[91] el Privilegio Real de 1189 donde se confirma a Calatrava dada por Sancho III con expresión detallada de los límites asignados a su territorio. Influyó en su suerte el hecho de cruzarse en ellos los principales caminos que unían Toledo a Córdoba y Mérida a Zaragoza y Chinchilla... La Orden iba mediatizando términos no consignados en escrituras. Así los campos de Caracuel. En la Bula de 1187 se confirman las propiedades de la Orden en los términos dominados por los castillos de Calatrava, Caracuel, Alarcos, Benavente, Zuera, Piedrabuena, Malagón y Guadalerzas. Durante esta primera época destacan más los castillos que las poblaciones. El valor militar de sus guerreros y el favor real ensanchan sus posesiones como puede verse en las Bulas

---

[89] *AHN*, Sección de Ordenes Militares, Calatrava, Pergamino 41-r, tomado de JAVIERRE Y MUR, A., "El Campo de Calatrava y sus fuentes documentales", en *Exposición de la Orden Militar de Calatrava*, Conferencias pronunciadas con motivo de la Inauguración de la Casa de la Cultura de Ciudad Real, mayo-junio 1961, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1962, p. 29.

[90] GONZÁLEZ, J., *Repoblación de Castilla-La Nueva*, o.c, t. I, pp. 337-339.

[91] La delimitación se señala así: *"De navis que dicutur Comitisse, sicut vadit illa serra que dicitur del Purto de Muradal;..."*. Citado por IDEM, *Ibid.*, t. I, p. 338.

confirmatorias de Gregorio VIII e Inocencio III de 1187 y 1199[92]. Una claúsula de la donación real especificaba que la Orden debía poblar este territorio, plantar árboles y criar ganados en él. Reparte, pues, las tierras entre los colonos que se establecen en ellas, y da en sus Cartas Pueblas las normas por las que debían regirse sus pobladores, eximiéndoles de determinados servicios. Surge como consecuencia de esto un estilo especial de repoblación que será característico de las Ordenes Militares al formarse sus grandes Señoríos.

Alfonso VII, el mismo año de la conquista de Calatrava, les dio fueros por los que debían regirse. Desgraciadamente no ha llegado hasta nosotros el documento original, sino una copia muy incompleta, trascrita en el registro de escritura de la Orden[93]. Conforme se extienden los dominios de la Orden y la línea fronteriza se aleja por la llegada de Alfonso VIII a Sierra Morena y de Fernando III al Guadalquivir, la Orden de Calatrava se ocupa de la organización administrativa de sus latifundios. La tierra casi despoblada que Sancho III y Alfonso VIII habían confiado a la Orden de Calatrava, se había transformado, en poco más de un siglo, gracias a su inteligente obra de colonización. Pronto también la Orden extendió sus posesiones por los reinos de Castilla, Navarra, Valencia y Aragón, en donde la encomienda mayor de Alcañiz formó la segunda dignidad de la misma.

Julio González[94] manifiesta que el desarrollo hospitalario de Castilla-La Mancha se inicia algo más tarde de la segunda mitad del siglo XII por influjo de la corriente venida del Norte. Algunos, como el de San Lázaro de Toledo, surgieron por necesidades locales.

---

92 *AHN*, Sección Ordenes Militares, Calatrava, Pergaminos 6 y 8-e, tomado de JAVIERRE Y MUR, A., "El Campo de Calatrava y sus fuentes", en *Exposición de la Orden Militar de Calatrava*, Conferencias pronunciadas con motivo de la Inauguración de la Casa de la Cultura de Ciudad Real, mayo-junio 1961, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1962, p. 30.

93 *AHN*, Sección Ordenes Militares, Calatrava, Registro de Escritura de la Orden de Calatrava, Manuscrito 1.341-c, folio 4, tomado de IDEM, *Ibid.*, p. 30.

94 GONZÁLEZ, J., *Repoblación de Castilla-La Nueva*, o.c, t. II, p. 260. Véanse también, del mismo autor, *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vols, Madrid 1960; y, *Reinado y Diplomas de Fernando III*, 2 tomos, Córdoba 1980.

En los Fueros de familia conquense se atiende a los heridos y mutilados de guerra. En la Orden de Santiago también, por regla, a los achacosos. A pesar de esto, no parece que se desarrollasen muy pronto los hospitales de frontera. Uno de los más antiguos fue el de Guadalerzas que por su emplazamiento hace pensar que nació para recoger enfermos o heridos procedentes del Campo de Calatrava y del sur, o caminantes, pues era una comarca yerma. Alfonso VIII, a comienzos de 1179, prestó su ayuda dando al Hospital y a su Maestre y a *"universis ibi habitantibus"* unas viñas en Aceca[95].

En la Crónica de Francisco de Rades y Andrada[96] se dice acerca de este hospital lo siguiente: *"Era de mill y dozientos y diez, el Maeftre viendo que muchos de los Caualleros defta Orden, y otros vaffallos fuyos falian de la batallas heridos, y para fer mejor curados conuenia auer vna cafa en la Orden diputada para ello, fundo vn hofpital en el caftillo de Guadalherza, que es dos leguas de Yeuenes: y dotole de todo el termino redodo que al prefente tiene. De alli a tres años el Rey don Alonfo el noueno dio para efte Hofpital muchas Viñas, y otras heredades en termino de Aceca, en la ribera de Tajo. Por efto en las efcripturas antiguas, la Encomienda de aquel Caftillo fe llama Encomieda del Hofpital de Guadalherza".*

Julio González indica que después de la decadencia y hundimiento de Calatrava la Vieja, tras 1245, las Guadalerzas, después de su recuperación, siguió siendo hospital y castillo, sin conocerse puebla: Darazutan y Torre del Emperador no pasaron de caserío. Las Guadalerzas era punto de referencia y al quedar sin vida el castillo ha prevalecido el valor de monte y dehesa. No se sabe bien si este hospital acogió a cautivos aunque es seguro que Alfonso VIII en 1179 había dado unas viñas para el este hospital.

---

95 *Documentos de Alfonso VIII*, nº 313, citado por IDEM, *Ibid.*, t. II, p. 260.

96 RADES Y ANDRADA, F. DE., *Chronica de las tres órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara*, ed. facsímil, Estudio Preliminar de Derek W. Lomax, ediciones El Albir, Barcelona 1980, p. 18 de la Crónica de Caltrava.

3.1. *FUENTES*

Las fuentes para el conocimiento de los hospitales de la Orden de Calatrava resultan incompletas y de difícil identificación. Las crónicas de los reyes[97] recogen siempre la misma temática: la lucha contra los musulmanes. Los problemas sociales, la repoblación del territorio, la ordenación jurídica, la organización política y tantos otros aspectos que nos atraen, siguen siendo ajenos para ellos. La guerra con los moros o con los reinos vecinos ocupa el ochenta por ciento de las páginas de estas crónicas. La visión que nos dan de la región o de un periodo es siempre parcial o fragmentaria. No puede reencontrarse la historia con base exclusiva en las Crónicas, pues en ellas hay un habitual laconismo, un seco formulario notarial con una absoluta despreocupación por todo aquello que no sea negocio jurídico.

Otra fuente de conocimiento sobre el funcionamiento de los Hospitales, es el Derecho y las Ordenanzas de estas instituciones, que no es únicamente la expresión formalizada de un deber sino también de la realidad social que lo produce. Es imprescindible acudir a él si deseamos saber cómo un determinado colectivo se enfrenta con la realidad de la pobreza, así como para conocer ésta a través de las medidas que hacia ella se toman. Además del Derecho local y del contenido de las Ordenanzas municipales, las *Partidas* serán, tanto en el plano político como en el ideológico y antropológico, fuente esencial para comprender la época. El análisis de los derechos locales será también de interés para el conocimiento de las zonas conquistadas.

Según Gacto Fernández, la inexistencia de una estructura político-administrativa eficaz y el constante peligro de incursiones y ataques convirtieron en inquietud dominante la preocupación por la supervivencia, por lo que hay

---

[97] SÁNCHEZ BELDA, L., "La Mancha en las Crónicas latinas de la Reconquista", en *Exposición de la Orden Militar de Calatrava*, Conferencias pronunciadas con motivo de la Inauguración de la Casa de la Cultura de Ciudad Real, mayo-junio 1961, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid 1962, p. 8.

escasez de fuentes jurídicas en la creación del derecho. A partir de los siglos XII y XIII se produce un movimiento en el cual ciudades, pueblos, villas y comarcas proceden precipitadamente a redactar ordenamientos jurídicos, lo que hace que parte de estos derechos estén integrados en costumbres inmemoriales. Los movimientos de repoblación que delimitan la localización geográfica del elemento humano con anterioridad al establecimiento definitivo y, a veces, el hecho de que las referidas redacciones estén influidas por el Derecho Romano y Canónico medieval realzan una tarea más de reelaboración que de recopilación. Las fuentes jurídicas de la aplicación del Derecho dejan constancia de la celebración de actos y negocios jurídicos entre particulares y también en textos diplomáticos[98]. Por eso será necesario, al ver la normativa que impera en el funcionamiento de algunos hospitales, servimos de documentos similares, redactados en distintas zonas que resultan concluyentes porque nos proporcionan el aspecto positivo de la práctica, en la zona del Campo de Calatrava.

La arquelogía es otra fuente válida en este proceso de clarificación de la ubicación de los hospitales y que puede aportarnos datos interesantes sobre las etapas históricas del edificio, cuando se tengan escasos o nulos testimonios escritos. En este sentido, la arqueología medieval es otro medio de información aunque evidentemente subsidiario de las fuentes documentales y de la cronística.

Las noticias que nos pueden proporcionar los archivos locales también aportan indicios sobre éstos que sólo pueden ser utilizados tras una ordenación y clasificación de sus fondos. La historia local suele, no obstante, ocuparse de lo que en la vieja terminología historiográfica se llamaba *"historia externa"*, una historia que contaba lo que había pasado en la localidad historiada pero muchas veces con carácter escasamente científico.

En las fuentes diplomáticas se pueden encontrar referencias a los gastos

---

[98] GACTO FERNÁNDEZ, E., *Temas de Historia del Derecho: Derecho medieval,* Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1977, pp. 9-13.

de hospitales, rentas de enfermería y su distribución sobre limosnas, pobres encargados de recibirlas, etc.

Otro tipo de fuentes que puede ser utilizadas son las literarias, para conocer el estado de la pobreza y el desarrollo de algunas epidemias, como la lepra o la peste[99].

Otra fuente que nos puede servir de catalogación para conocer la existencia de hospitales son los libros de visitas de la Orden. En las definiciones que el Maestro Pedro Muñiz y sus Caballeros reunidos en Almagro el 8 de septiembre de 1383 dieron para el gobierno de la Orden, se determinaba que anualmente dos Visitadores recorriesen todas las encomiendas señalando las obras que eran precisas en ellas y que debían realizarse antes de la próxima visita[100]. Posteriormente se mandó que ésta tuviese lugar cada tres años. El Maestre debía nombrar dos personas de la Orden, un caballero y un religioso, para visitar el Sacro Convento y todos los castillos, villas y lugares, iglesias y posesiones de la Orden, santuarios y cofradías. Había, además de los Visitadores del Campo de Calatrava, otro para el partido de Martos y Andalucía, Zorita, Aragón y Valencia.

Las definiciones reglamentan el séquito de los Visitadores. Acompañan al caballero, un escudero, un paje, dos lacayos o mozos de espuelas, un acemilero con tres caballos y dos acémilas, una de las cuales lleva los libros de la Visita; y al religioso, un paje, un lacayo con dos mulas y una acémila. Siguen también un escribano y un despensero a los dos visitadores. Los gastos de la visita en las

---

[99] Véanse los estudios de MARTÍN, J.L., "La pobreza y los pobres en los textos literarios del siglo XIV", en *A Pobreza e a Assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das Primeras Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Lisboa, 25-30 de setembro de 1972,* Instituto de Alta Cultura, Centro de Estudios Históricos, Anexo à Facultade de Letras da Universidade de Lisboa, t. II, Lisboa 1973, pp. 587-635; y RUIZ MORENO, A., *La Medicina en el Conde Lucanor,* Archivos Argentinos de Historia de la Medicina, t. II, Buenos Aires 1945, pp. 81 y ss.

[100] *AHN,* Sección Ordenes Militares, Calatrava, Registro de Escrituras de Calatrava, 1.348-c, folio 12, tomado de JAVIERRE Y MUR, A., *El Campo de Calatrava y sus fuentes,* o.c, p. 41.

distintas encomiendas eran de cuenta del Comendador. Los visitadores llevaban una instrucción con arreglo a la cual debía realizarse la visita. En ella se describe con gran minuciosidad el convento, iglesia o casa visitada, hospital; se hace el inventario de sus bienes, tanto muebles como inmuebles; se toman las cuentas de sus posesiones; y, se redacta un informe en el que se determinan las obras, reparaciones que se crean precisas y el modo de administración.

Aparte de estas visitas que eran públicas, según señala Aúrea Javierre y Mur[101], había otras que eran secretas, en las que la información se dirigía a juzgar la actuación personal de los miembros de la Orden en sus distintos cargos. También la existencia de Visitadores Extraordinarios servía para controlar a los Visitadores Ordinarios y juzgar su actuación tanto espiritual como temporal. Particularmente, a través de los Libros de Visitas de los años 1491, 1493, 1495, 1502 y 1509-1510, para 26 villas del Campo de Calatrava, Raquel Torres Jiménez[102] ha señalado la existencia de 48 hospitales.

3.2. *LOS SUJETOS ASISTENCIADOS*

Por regla general el asistenciado en esta zona es el pobre, y si había un pobre característico, éste era el enfermo, pues el hospital medieval se convirtió en un centro de acogida de personas desvalidas y por tanto se trataría de una acción más asistencial que caritativa. De todas maneras en esta zona prevalecen junto a los pobres los cautivos, es decir, los tomados como rehenes en las expediciones militares. Es preciso recordar que las condiciones sanitarias de una ciudad medieval estaban muy por debajo que las de la misma ciudad bajo el Imperio romano. El abastecimiento de agua era deficiente, carecían de desagües, las casas y las calles estaban apiñadas y sucias, las habitaciones no tenían ventilación. La idea de contagio, por la tradición clásica, estuvo totalmente ausente

---

101 IDEM, *Ibid.*, p. 42.

102 TORRES JIMÉNEZ, M.R., *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1989, p. 119 y ss.

de la mentalidad de la época y sólo se adoptaron medidas efectivas frente al desarrollo de las epidemias. Estas medidas fueron conscientemente derivadas del ritual bíblico de la lepra con su idea fundamental de aislamiento. Por las ilustraciones en los manuscritos tenemos algunas indicaciones de las condiciones existentes en los hospitales medievales. Pero dichas ilustraciones tienden a idealizar y es probable que las condiciones que muestran sean mejores que las existentes en la realidad. Hay razones para creer que las salas en los hospitales medievales estaban mucho más atestadas de como nos las han presentado.

Quizá la asistencia ofrecida en estos centros se limitaba a dos aspectos principales: la posada y alimentación. Algunos dicen que en los hospitales del Campo de Calatrava no hay indicios de una atención espiritual ni sanitaria. Los Visitadores hablan del hospedaje y de las atenciones que deben de hacerse en relación a las camas, de su provisión de ropas, etc. La alimentación sería, a juzgar por la presencia de pozos, cocinas, asadores, sartenes y mesas, la segunda función de estos hospitales de la zona.

Por ser zona cercana a la frontera y el haber participado en diversas contiendas hay que aludir a que dieron cobijo a cautivos, lo mismo que a peregrinos, transeuntes pobres, etc. Según recoge Raquel Torres Jiménez[103], entre los vecinos de Tirteafuera existía la práctica de aposentar en su propia casa a religiosos, como predicadores ambulantes, a cambio de cierta cantidad de dinero y también a *caminantes farrieros extrangeros*, lo cual está tan mal visto por los visitadores que recomiendan que alguna persona se encargue de hacer un mesón en la villa. Resulta curioso, señala esta misma autora, que no propongan como alternativa su alojamiento en el hospital sino en un mesón, pero hay que tener en cuenta que en el mismo año se quejan al Concejo por lo *"mal proveydo a reparado e no en lugar deçente"* en que estaba el hospital (que debería trasladarse a un solar habilitado para ello por un alcalde de Almodóvar).

---

[103] IDEM, *Ibid.*, p. 131.

Tampoco hay que descartar, como han reflejado textos conocidos de Juan de Aviñón, Chirino o Gómez de Salamanca entre otros[104], que fueran frecuentes los procesos febriles, fiebres erráticas, cuartanas, tercianas y fiebres cotidianas; los trastornos psíquicos, como el calificado de melancolía, el dolor de costado, la hidropesía, sarampión, viruela, ergotismo, peste o lepra, enfermedades compañeras, casi cotidianas del hombre medieval, que también podrían haber sido motivo de asistencia en los hospitales, aunque a esto no hacen referencia las visitas.

Podrían incluirse en estos hospitales a gentes sin ningún medio económico, ocupación ni lugar a donde ir, inválidos, etc; en otros, hay tradición de que se acogían a matrimonios viejos que a cambio de sus bienes y algunos servicios que aún podían prestar, recibían albergue y alimento hasta su muerte: forma rudimentaria de las rentas vitalicias. Por tanto, estamos ante una forma de asistencia equivalente al asilo.

Otro modo de asistencia que también refleja Raquel Torres Jiménez es la posada, que cubriría la alimentación de las personas aposentadas en el hospital o aquellas otras que acudieran a recibir una ración de comida. Como se expresa en un documento de la época, el Patio del Hospital de Almadén debería ser delimitado con dos tapias altas que incluyeran el horno para hacer que *"los pobres puedan entrar en el corral sin que nadie los vea"*.

Como vemos, el peregrino pobre y el mendigo cubren sus necesidades de comer, dormir y protegerse de la interperie, por cuenta ajena. Todo el mundo está obligado a mostrarse caritativo con los menesterosos y la mendicidad es también un frecuente recurso de emergencia para viajeros en apuros, desviados de su ruta, etc o personas en tierra sin soldada que quieren volver a sus casas, o

---

104 Véase "Regia medicina práctica castellana" y "Sevillana medicina" de J. de Aviñón: "Compendio de medicina" de G. de Salamanca; "Menor daño de la medicina" de Chirino (según el estudio de SÁNCHEZ GRANJEL, L., *La medicina española antigua y medieval*, Salamanca 1981, p. 135.

cautivos.

Aparecen junto a los peregrinos, religiosos acogidos en los hospitales de la zona, pues como señala Raquel Torres Jiménez[105], al Concejo de Puertollano se le ordena en 1502 que construya un establo en el hospital de Santa María *"para en que las bestias o algunos Religiosos que en el ospital se aposentan traer las puedan"*; en el hospital de Pozuelo hay una *"casa de frayles"*; por Almodovar del Campo pasaban peregrinos que se aposentaban tanto en el hospital de la cofradía de San Sebastián como en el que tenía la de San Miguel.

Nada nos dicen las visitas sobre la alimentación pero sabemos que techo y fuego para calentarse ofrecieron casi todos, pero el alimento era quizá lo que más se apreciaba por estos pobres. Según se desprende de un documento conocido en detalle del Hospital del Rey de Burgos de fines del Siglo XV[106] cada peregrino acogido tenía derecho a una ración (almuerzo si llegaba por la mañana y cena y alojamiento si llegaba por la noche) compuesta por un par de panes de medio cuartal (575 gramos), dos vasos de vinos de medio azumbre (un litro), potaje con legumbres u hortalizas (habas, garbanzos, lentejas, ajos, puerros, zanahorias)... y un trozo de carne de ovino de dos libras de peso a repartir entre tres (307 gramos por persona). En los días de abstinencia, la carne era sustituida por el pescado en cantidad y precios equivalentes.

3.3. *LAS INSTITUCIONES DEPOSITARIAS DE ESTA MISIÓN*

Creemos que el gran problema al estudiar este tema es que no se puede establecer con exactitud la fundación de los hospitales pues no se ha podido

---

105 TORRES JIMÉNEZ, M.R., *Religiosidad popular en el Campo de Caltrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, o.c, pp. 121-122.

106 Véase MARTÍNEZ GARCÍA, L., "La asistencia material en los hospitales de Burgos a fines de la Edad Media", en *Manger et Boire au Moyen Age. Actes du Colloque de Nice*, octobre 1982, París 1984, pp. 349-360. Puede consultarse también del mismo autor: "El albergue de los viajeros: del hospedaje monástico a la posada urbana", en *IV Semana de Estudios Medievales*, o.c, p. 84.

encontrar la escritura fundacional de los mismos. La fundación de estos hospitales pequeños a los que nos referimos respondía a la mentalidad de la época y a una más de las iniciativas que se tomaron en la Edad Media para la asistencia de enfermos. No obstante, Hernández Iglesias[107], gran especialista en el estudio de la beneficencia en el siglo XIX dice que *"la moda de fundar hospitales se generalizó tanto en el siglo XIV al XVI, que el número de estas casas llegó a una cifra fabulosa; más como la moda es ligera en todas sus manifestaciones, si los hospitales eran muchos también eran muy malos, pobres por lo común y mal administrados, a punto de que apenas servían para los enfermos pobres"*. Jiménez Salas[108] asegura que *"a fines del siglo XV había en España hospitales muy pobres. Existían magníficos hospitales generales dotados de copiosas rentas, pero se hallaban multitud de hospitales de reducida importancia y de poco provecho para los pobres enfermos... Advertimos pues, que el problema de la debida asistencia a los enfermos pobres no afectaba el número sobrado de hospitales sino a la actividad y posibilidades económicas de los mismos"*. Tanto Hernández Iglesias como María Jiménez Salas ponen "el dedo en la llaga" en cuanto a los problemas de los hospitales en la Baja Edad Media. Y es que muchos de ellos no poseían los medios económicos mínimos para hacer frente a las necesidades asistenciales y éste sería el caso de los hospitales de esta zona.

Los hospitales del Campo de Calatrava dependían en su mayor parte de una cofradía, como ocurrió en la Baja Edad Media[109], fundadora de un hospital o creada para conservar uno que anteriormente fue fundado por una persona particular; o bien, de una cofradía que hubiera ampliado sus objetivos devocionales a los asistenciales. Son 29 los hospitales atendidos por cofradías

---

107 HERNÁNDEZ IGLESIAS, F., *La beneficencia en España*, Madrid 1876, 2 tomos, t. I, p. 277.

108 JIMÉNEZ SALAS, M., *Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1958, pp. 157-158.

109 SÁNCHEZ HERRERO, J., "Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del Valle del Duero. Siglos XIV y XV", en *Hispania*, XXXIV (1974) 26.

según señala Raquel Torres Jiménez[110]. En cambio los hospitales de Concejos se estiman en número de 16. Cuatro Concejos se hicieron cargo de un establecimiento fundado por una persona particular como también lo hizo una Cofradía de Almagro.

Esta autora[111] ha señalado algunos de éstos, tales como el Hospital de Aldea del Rey que había sido fundado y dotado por Don García López de Padilla, último maestro de la orden (1482-1489) antes de su anexión por la Corona. Los bienes de la misma se situaban en Aldea del Rey y Miguelturra y según un documento de la época sólo el mayordomo de este hospital podía efectuar los gastos necesarios *"con su mandato y consejo del señor Clavero y no de otra guisa"*. Parece ser que la Orden no intervino en el resto de fundaciones particulares.

En Miguelturra hubo otro hospital donado por un *difunto*. Parece que sus hijos solicitaron a los visitadores la reparación del edificio y éstos aconsejaron que se hiciera por los oficiales concejiles. En Valenzuela también se habla de otro hospital que parece ser no estaba bien situado y las instrucciones eran venderlo en almoneda pública (mediante pregones de domingos y fiestas) y con lo obtenido proveer y habilitar la casa ahora cedida como hospital. Se cita por esta autora un cuarto hospital fundado por un particular, la *Sennora Donna Isabel*: el de Santa María de los Llanos de Almagro, regido por una Cofradía homónima. El quinto es un hospital de Villarrubia: el de San Sebastián y que como estaba derruido, el Concejo pensaba venderlo para reparar otro hospital de la localidad, el de Santa María.

Por último, existían otros hospitales regidos por iglesias mayores, como el de Manzanares y Puertollano y otro por una ermita, la de Santa María de la

---

110 TORRES JIMÉNEZ, M.R., *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, o.c, p. 119.

111 IDEM, *Ibid.*, pp. 120-121.

Rosada en Argamasilla, mantenidos con aportaciones del Concejo.

3.4. *ORGANIZACIÓN, DISTRIBUCIÓN Y PERSONAL DE ESTAS INSTITUCIONES*

En los Libros de Visitas se habla de que el hospital debía de tener una situación céntrica, porque los que estaban apartados quedaban desasistidos y se sustituían por otros. El emplazamiento de estos hospitales, según ha resaltado Torres Jiménez[112], unas veces estaba unido al edificio de la Audiencia, como en el caso de Calzada, otros contiguos a un santuario, como el de Santa María la Rosada de Argamasilla y otros lindando con casas de vecinos y en ocasiones en un *campillo*, como el de Miguelturra. El hospital se configuraba como un conjuto de casas: varios cuerpos de edificios que se disponían en torno a un patio corral donde había un pozo. Algunos elementos del exterior debían servir para identificarlo con tablas pintadas en la puerta para que se entienda que es hospital.

Frente a la puerta de entrada, apunta esta autora[113], hay un portal o palacio para *"estar los pobres durante el día"*. A veces este portal tiene un corredor que lo prolonga y se puede dividir haciendo *"atajos donde estén las camas para los pobres"*. Pero habitualmente hay otras casas, dos o tres, destinadas a albergar las camas, que, a veces, carecen de puertas. Si en el hospital se aposentan frailes, éstos ocupan una casa aparte, al extremo del conjunto, como ocurre en los hospitales de Villarrubia y de Pozuelo. Todos tienen una cocina al lado del patio corral, que debe tener chimenea o simplemente un horno en el patio, habiendo bancos dispuestos alrededor del fuego. La cocina y el patio, en algunos casos, están abiertos a la calle y los visitadores ordenan levantar tapias para cercar el corral e impedir que entren personas ajenas. En los casos de hospitales de dos pisos, dispondrían de un amplio portal, cocina y comedor en la planta baja y en la superior, habitaciones dormitorio, separadas, para hombres y para mujeres.

---

[112] IDEM, *Ibid.*, p. 125.

[113] IDEM, *Ibid.*, p. 126.

También el estado del edificio de los hospitales es otra de las obsesiones de los visitadores, expresada como cláusula general: *"Vos encargamos mucho la casa del hospital para que sea sostenida en los edificios..."* o bien, en el mandamiento al mayordomo: *"Gaste en la casa e cama del hospital"*, y en sus mandatos sobre obras concretas en particular. La recomendación más frecuente es que se reparen los tejados, se repongan vigas quebradas, etc, como en el de Almadén y en el de Villarrubia. El Hospital de Fernáncaballero había alcanzado un estado de tal ruina que no se podía morar en él, urgiendo los visitadores a una reparación y además cercar la casa *"lo cual a de cerçar a su costa Miguel Martínez porque perteneçe a su hazera"*[114]. El de Tirtiafuera y el de Villarrubia hubieron de hacerse nuevos. No obstante hubo hospitales bien provistos, quizás porque las Cofradías eran poderosas, como el de San Pedro de Torralba, el de Santa María de Agosto de Santa Cruz de Mudela, el de San Sebastián de Valdepeñas, el de Santa María de los Llanos de la misma ciudad, el de Daimiel o los dos de Almodóvar. Otros hospitales están en plena construcción, como el del Viso en 1502. La escasa consistencia de los materiales a base de madera y yeso, obligaron a la ejecución de continuos arreglos y transformaciones del edificio con lo que resulta prácticamente imposible, a partir de las edificaciones actuales, hacerse una idea de la estructura primitiva.

Hay falta en muchas ocasiones de inventarios sobre el número de camas y como se desconoce muchas veces el número de alojados, tanto transeuntes como permanentes, se tiene que hacer una estimación entre dos y once lechos siendo el de Almadén de 10 camas y 13 colchones y el de la Cofradía de Santa María de la Gracia en el Viso, de 3 camas y 15 colchones, según inventarios de 1502 y 1509, recogidos por Torres Jiménez[115]. Aunque la mayor parte de los hospitales tiene menos de cinco camas, entre ellos hay muchos concejiles, demostrándose también el interés de los Visitadores por el aprovisionamiento de ropa de las

[114] IDEM, *Ibid.*, p. 141.
[115] IDEM, *Ibid.*, p. 138.

camas y reflejándose en documentos algunos inventarios. Recoge esta autora[116] un inventario del Hospital de Calzada que es de tipo medio de 1493, que albergaba: *"seis mantas, ocho sávanas de lino y estopa algunas muy rotas, cuatro almadraques viejos, otros dos rotos fechos pedaços, un colchón roto, una almohada rota poblada..."*.

Habitualmente servían en estos hospitales pobres el hospitalero y la hospitalera que se encargaban de ellos, bien por devoción o a sueldo. El hospitalero estaba obligado a tener el hospital limpio y proveído de leña para guisar de comer y calentarse los pobres. Fue imprescindible que recibiese caritativamente a éstos teniendo limpio el edificio y dispuestas las camas y probablemente estuviera encargado de la cocina. Sólo en una ocasión se cita el salario percibido por los hospitaleros, en el caso del Hospital de Aldea del Rey[117]. La hospitalera se encargaría también de estas tareas. Recogemos las obligaciones del cargo de hospitalero en la Escritura de Ordenanzas de 1492 del Hospital de Santiago de Zafra[118], con la finalidad de desarrollar cuales eran sus competencias y obligaciones y que pueden ser trasladables, como ejemplo, a otros hospitales. Dicen así: *"Otrosí los dichos religiosos e cura procuren que aya de poner el ospitalero que convenga para tener proveido y linpio el dicho ospital y camas y vasijas e fuego y lunbre. El qual ospitalero sea obligado a tener el dicho ospital como dicho es linpio y proveido de leña para guisar de comer y calentarse los dichos pobres y casa con la liçencia que tiene para la traer con un asno o si mas oviere menester que se le de. E en esto provean si les pareçiese que deva tener moço para traer la dicha leña que ellos lo vean. E qual dicho ospitalero tenga linpias todas las camas y ropa dellos e manteles e otros paños de lana e lino e vasijas para comer e bever e todo lo al que para el serviçio del dicho ospital y pobres que en el estovieren convenga. E faga guisar los manjares y dargelos* (sic)

---

116 IDEM, *Ibid.*, p. 138.

117 IDEM, *Ibid.*, p. 127.

118 SÁNCHEZ GÓMEZ-CORONADO, M., *El Hospital de Santiago de Zafra en la transición del Antiguo al Nuevo Régimen*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Centro Regional de Extremadura, Mérida 1987, p. 55.

y las otras mediçinas que ayan menester. E tenga asimismo cargo el dicho ospitalero de la huerta del dicho ospital y la tenga curada e que de los arvoles e legunbres e de las frutas aya de dar a los dichos pobres dolientes lo que dello ayan menester y sacando en sus tienpos aguas de azahar y rosada para lo susodicho. E lo que sobrare de las dichas frutas y legunbres cunplido como dicho es con los pobres dolientes se pueda el dicho ospitalero aprovechar de lo restante, e tenga el dicho ospitalero asi mesmo la lunbre que los pobres dolientes aya menester de noche con... arovas de azeyte que el mayordomo le dara para ello".

En estas mismas Ordenanzas se señalan también los siguientes puntos: Se atienda a siete u ocho enfermos pobres, hombres o mujeres, dándoles camas limpias, alimentos adecuados, atención espiritual, asistencia médica y medicinas hasta su total curación. Realizada ésta, el enfermo debe abandonar la institución para dejar sitio a otros que lo necesiten. Se ordena se acoja a los transeuntes pobres durante dos o tres noches en una pieza del edificio destinada al efecto, dándoles cama, calor, platos y vasíjas para que coman y beban. En caso de fallecimiento de algunos de los enfermos, se manda se les entierren en el hospital, les digan misas y todos los oficios religiosos acostumbrados en estos casos. El hospital ha de tener reservadas dos habitaciones para los miembros de las órdenes religiosas, especialmente para los frailes del monasterio de Santo Domingo del Campo, que era de fundación del Condado de Feria. Estos religiosos serán considerados como pobres a los efectos de su asistencia, debiéndoseles atender gratuitamente en sus enfermedades. Se concedía la indugencia plenaria a aquellas personas que falleciesen en él, con lo cual se establece que el mayordomo acoja a toda persona que en el último momento de su vida desee morir en el hospital, para poder así acceder a esta gracia[119].

Al frente de la administración del hospital está el mayordomo, encargado de gestionar todos los bienes de la institución asistencial. Sus competencias son

---

[119] IDEM, *Ibid.*, p. 27.

similares a las de los priostes de cofradías: tesorería, percepción de deudas, administración de bienes, registros de contabilidad en un libro, etc. A cada uno de los empleados del hospital les hace un pliego nómina en el que consta el nombre y apellidos, cargo desempeñado, haber anual en metálico o en especie, fecha de nombramiento y anotación anual o mensual del salario, especificando claramente la fecha y lo entregado.

El mayordomo es el jefe de personal del hospital y era elegido por el alcalde y regidores de Concejos o bien por cabildos y cofrades. Está dotado de autorización para proponer el nombramiento de empleados, informando de su idoneidad. Algunas veces se le exigía una escritura de fianza a favor del hospital como responsabilidad ante el manejo de los bienes.

En todas las instituciones encargadas de hospitales existía una jerarquización en cuya cúspide se hallaban los miembros del gobierno concejil. Esto está en consonancia con el carácter de *"delegados de la Orden"*.

No hay documentación en los hospitales del Campo de Calatrava de la asistencia espiritual del capellán, aunque se hace mención a cierto capellán que aparece relacionado con el hospital del Concejo de Almadén, si bien no se sabe la naturaleza de esta vinculación que reseña Torres Jiménez[120]; en cambio si aparece documentada en algunos hospitales de León, Astorga, Zamora, Salamanca, Ciudad Rodrigo y Palencia que documenta Sánchez Herrero[121].

Aunque no pertenecieron en su totalidad a la Orden de Calatrava, otros

---

[120] TORRES JIMÉNEZ, M.R., *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, o.c, p. 129.

[121] SÁNCHEZ HERRERO, J., *Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del Valle del Duero*, o.c, pp. 30-31.

hospitales reseñados por Don Inocente Hervás[122], en la provincia de Ciudad Real, fueron los siguientes: el de Alcázar, donde figuraban los hospitales de la Asunción y del Corpus administrados por mayordomos, que nombraba el Ayuntamiento. El de Aldea que contaba con una enfermería. En Almagro fundó la Orden de Calatrava, junto a la ermita de Santa María de los Llanos un hospital, al que le fueron concedidos los derechos de inmunidad eclesiástica y de asilo. Almodóvar tuvo dos hospitales: el de Santa María junto a la iglesia parroquial, que consistía en una casa pobre para albergue de peregrinos, fundación de Alonso Buitrago y de su mujer; y el de San Miguel, situado en la calle que de la plaza se dirige al Altozano, en el que se asistían a los pobres enfermos y a cuya benéfica obra concurrían las Cofradías de San Miguel y de la Concepción. Bolaños contaba con otro hospital, fundación de Teresa Arias de Sandoval. Juan Hidalgo dejó su casa para hospital en Cabezarados. En Calzada hubo un hospital destinado al alojamiento de pobres transeuntes; también se citan tres en Campo de Criptana, estando provisto el de San Bartolmé con 8000 maravedíes de renta. Se citan en Ciudad Real los siguientes: El Refugio, Hospital de la Santa Hermandad y Hospital de San Blas. En Daimiel se alude también a cuatro hospitales. Granátula contó con otro Hospital en la esquina de las calles del Comisario y Carneros y con una renta de veinte ducados de capital. El Hospital de Nuestra Señora de Manzanares fue fundado por el Comendador Alonso de Avila en 1484, así como, el de San Juan junto a la ermita de este Santo que se sostenía con las limosnas de la Cofradía; el de Santiago, servía de aposento a mujeres pobres. En Membrilla junto a la misma Iglesia Parroquial se constituyó por el Concejo su Hospital, con 5000 maravedíes de renta. Hernando Martín Crespo dejaba una casa para habitación de cuatro familias, recibiendo éstas seis fanegas de trigo todos los años; Gonzalo de los Ríos fundaba la Obra Pía con 2000 maravedíes de renta anual para dotar doncellas huérfanas y pobres de su linaje, pero no se especifica de estas últimas casas la fecha de su fundación.

---

[122] HERVÁS Y BUENDÍA, I., *Diccionario histórico, geográfico, biográfico y bibliográfico de la provincia de Ciudad Real*, Establecimiento Tipográfico del Hospicio Provincial, Ciudad Real 1899, pp. 35, 50, 108, 133, 171, 175, 183, 194, 262-263, 318, 352, 398, 406, 498, 524, 530, 553 y 626.

En Puertollano se señala que Gonzalo Vázquez, que vivió en los últimos años del siglo XV o primeros del siguiente, prodigó sus riquezas en obras de beneficencia y caridad y legó a cada uno de los hospitales de Nuestra Señora y San Juan Bautista doce fanegas de tierra y 2000 maravedíes de renta anual; 20000 maravedíes de renta para vestir a los pobres en Navidad y repartirles comida en Resurrección; y, veinte ducados de renta a la Cofradía de las Doncellas...

Para Socuéllamos se recoge la donación de Isabel Rodríguez que destinó su casa a este fin y, lo administraba un mayordomo, que nombraba el Concejo; en La Solana también se habla de la existencia de un Hospital; se cita el Hospital de San Pedro en Torralba que en 1578 tenía una renta anual de 10000 maravedíes, corriendo su administración a cargo de un mayordomo que nombraba el Ayuntamiento. El Libro de Cuentas que existe en el Archivo, empergaminado, de 1600 a 1735, confirma la existencia del Hospital, sus orígenes, sus bienes raíces y muebles y se dice que constaba de dos plantas y varias dependencias. Y, por último, Villanueva de los Infantes, contó con otro hospital de fundación de su Concejo, donde se acogían los pobres transeuntes y se cuidaba a los que venían enfermos; no tenían rentas y se acudía a la caridad de sus vecinos. Según se cree, Don Juan Pérez Cañudo, rico propietario, del que sospechan los comentaristas del Quijote que puede ser Juan Pérez Camacho, parece ser el fundador del Hospital de Santiago para alojamiento de pobres.

Consideramos necesario aludir, por último, a los recursos económicos de los hospitales que fueron en su mayor parte aportados por el fundador y que estaban acreditados en las cláusulas fundacionales. El análisis del aspecto económico del hospital viene dado por la propia estructura de las cuentas. A través de éstas hay expresiones muy distintas para referirse a los enfermos: *"pobres, pobres-enfermos, dolientes, llagados"*, etc, términos que aparecen enunciados indistintamente. Se podía caer en la pobreza por haber contraído una enfermedad. En las cuentas del hospital se pueden encontrar los *recepta* o

relación de ingresos que percibe el mayordomo de la casa para hacer frente a los múltiples gastos que ocasiona la institución; y los *data* o descargo que hace el mayordomo por los diferentes gastos efectuados y que suelen aparecer pormenorizados en las cuentas. Así, dia a dia, se relacionan los diferentes tipos de alimentos que se les proporcionan a los enfermos, el número de los que reciben asistencia, los gastos ordinarios y no ordinarios, los salarios de los servidores, etc. A veces aparecen los cuadernos de gastos de medicinas en documento separado. Otra parte de los documentos la forman las relaciones de altas y bajas de los enfermos; recibos de cantidades pagadas por el mayordomo; interrogatorios sobre la administración y gasto del hospital; cuentas de tributos que posee el hospital; etc, como se desprende del estudio de Fernando Clavijo Hernandez sobre el Hospital de San Salvador de Sevilla en el siglo XV[123].

Como ejemplo de estudios de *recepta*, está el realizado por el profesor Ricardo Izquierdo Benito[124] que recoge los bienes poseídos por el Hospital de la Misericordia de Toledo en la primera mitad del siglo XV, extraído de un cuadernillo del Archivo de la Diputación Provincial de Toledo. "Este patrimonio sería el soporte económico del Hospital y se debió a una serie de donaciones muy importantes que recibió éste en la primera mitad de este siglo, que antes de su traslado a la Casas de Doña Guiomar de Meneses llegó a tener un patrimonio considerable, constituido por 86 casas, 6 casas-bodegas, una casa-piedra (seguramente para trabajar papel), 7 bodegas, 4 mesones, 7 tiendas, 2 corrales de alfarería, 5 viñas y 4 majuelos, que supondrían para el Hospital unas rentas anuales de 53051 maravedís, 5 florines de oro, 6 pares de gallinas y 35 fanegas de sal". Otra base de su mantenimiento fue la aportación de las instituciones, cofradías y municipios a través de tres fuentes: limosnas, respuestas a la

---

[123] CLAVIJO HERNÁNDEZ, F.J., "El Hospital de San Salvador de Sevilla en el siglo XV: una documentación existente en el Archivo Municipal de Sevilla", en *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza. La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Diputación Provincial de Jaén 1984, pp. 367-382.

[124] IZQUIERDO BENITO, R., "Bienes y rentas del Hospital de la Misericordia de Toledo durante la primera mitad del Siglo XV", en *En la España Medieval. Estudios dedicados al Profesor Julio González González*, Universidad Complutense de Madrid 1980, pp. 169-179.

demanda del bacín del hospital en la parroquia de la villa y las mandas testamentarias, como oportunamente ha reseñado Torres Jiménez[125]. Aporta los casos del Hospital de Aldea del Rey, fundado y dotado por Don García López de Padilla, que contaba con cinco huertas arrendadas anualmente y con quince tierras (cuya capacidad oscila entre las 4 y 16 fanegas de sembradura de trigo, cebada y centeno), además de dos casas acensadas y un mesón en la villa de Almodóvar.

Por último, se reseñan como otras fuentes de ingresos, las aportaciones de los particulares, las limosnas recibidas en los templos y la colaboración de los oficiales concejiles en los gastos. De esta manera, los visitadores se hacen eco de que el Concejo de Malagón debe de apoyar una limosna colectiva para el Hospital y recomienda se ayude en lo posible, pues *"ques servicio de nuestro sennor e nobleçimiento de vuestro pueblo"*. En similares circunstancias actuó el Concejo de Puertollano. El Hospital de Almadén recibió de un difunto 30000 maravedíes como donación para su mantenimiento y en otras ocasiones, las aportaciones fueron en ropa o mobiliario para los mismos.

CONCLUSIONES

He de señalar que una vez realizado este trabajo he encontrado un gran contraste entre los estudios destinados a los establecimientos monásticos, muy abundantes, frente a los dedicados a hospitales medievales, muy escasos y practicamente desconocidos. El interés por esta clase de instituciones ha surgido en estrecha conexión con el desarrollo de los estudios de la pobreza y la asistencia a los menesterosos. Precisamente las *Primeras Jornadas Luso-Españolas de Historia Medieval,* surgidas en Lisboa en 1972 y dedicadas a esta problemática, se ocuparon monográficamente de temas asistenciales. El profesor Emilio Sáez, en estas mismas Jornadas, anunció que se celebrarían en Barcelona,

---

125 TORRES JIMÉNEZ, M.R., *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, o.c, pp. 132-134.

en 1974, otras, teniendo como tema *Hospitales, alberguería y otros centros de asistencia en la Península Ibérica durante la Edad Media*. Sin embargo, estas Jornadas nunca llegaron a celebrarse. Desde 1972, el estudio de los hospitales ha ido en aumento. Hay que destacar el libro misceláneo *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, publicado por iniciativa del profesor Riu y que vio la luz en 1980.

Al estudiar este tema existen gran escasez de fuentes relacionadas con la atención a los pobres, al menos, para el periodo anterior al siglo XVI. La documentación de los hospitales, en general escasa y dispersa, algunas veces nos informa de los bienes de que disponían, mandas testamentarias que recibían, estatutos de organización interna, etc, pero apenas nos hablan de lo que en definitiva era la razón de ser de su existencia: la atención a los menesterosos. No hay suficientes materiales documentales del Medievo para emprender una investigación exhaustiva de los hospitales y es necesaria una paciente labor de búsqueda.

Mollat[126] ya señaló que los hospitales se concentran más en las zonas urbanizadas, e hizo una breve reseña sobre la zona del norte de Francia, Países Bajos, norte de Italia y ciudades del Camino de Santiago. Por lo que se refiere a Castilla su número es pequeño, pero ello no debe confundirse con su eficacia. No obstante, a diferencia de los creados bajo los auspicios del Rey o de algún obispo, los que se fundaron en el Campo de Calatrava fueron muy modestos. Según este autor[127], podía establecerse una media general para Europa entre 25 o 30 camas por hospital. Los de la Península Ibérica fueron más modestos, salvo en algunos casos: no pocos debían ajustarse a la cifra de 12 o 13 camas en recuerdo del Colegio Apostólico. Sin embargo, bastaba que la institución tuviera 2 o 3 camas

---

[126] MOLLAT, M., *Les pauvres au Moyen Age. Etudes sociales*, o.c, pp. 180-182.

[127] Algunas de estas ideas han sido entresacadas de IDEM, *Ibid.*, pp. 178-191 y VALDEÓN BARUQUE, J., *Problemática para un estudio de los pobres y de la pobreza en Castilla a fines de la Edad Media*, o.c, p. 912-918.

para ser considerada hospital.

Por lo que se refiere a la economía, se sostenían merced a los bienes que eran dotados por sus fundadores y a las limosnas de los fieles, dispuestas casi siempre en los testamentos. Sus posibilidades económicas reales fueron más bien escasas.

Desde el punto de vista de la administración destaca el papel de los laicos. A diferencia de los siglos pasados, en los que la Iglesia había monopolizado la actividad benéfica, ahora cuando el pobre y el vagabundo se entienden peligrosos para el orden social, los laicos, desde los que ocupan altos cargos en la Administración Pública hasta los modestos artesanos y comerciantes, intervendrán junto a aquélla. Sobresale en este punto el papel ejercido por las cofradías y el progresivo intervencionismo de los poderes municipales. Las primeras, por considerar la labor benéfica como uno de sus fines naturales, procurarán la posesión y el uso de un hospital. Los segundos, por necesidades de orden público, participarán cada vez más en la provisión de los cargos, en la supervisión de las gestiones y hasta en la remodelación de la red hospitalaria. A fines del siglo XV, por lo que a Castilla se refiere, los Reyes Católicos llevarán a cabo una política centralizadora al procurar la unificación de unos y la supresión de aquellos otros de probada ineficacia, debida a la malversación de sus fondos o la precariedad de sus rentas. Había que reducir el número para aumentar su eficacia.

Por tanto, hemos analizado, fundamentalmente para los siglos XIV y XV en la zona del Campo de Calatrava, el florecimiento de modestos hospitales cuya razón de ser no fue ajena a una nueva imagen del pobre y de la asistencia. La destacada intervención de los laicos, tanto por lo que se refiere a su creación como a la administración y control, era la respuesta al problema que para la sociedad integrada representaba el pobre y, en general, los marginados. Una respuesta, en todo caso insuficiente, para solucionar el hecho de la marginación.

Sería un exceso simplificador decir que el hospital utiliza al pobre y al enfermo como un mero objeto. Es sólo un instrumento económico y de control social, revestido de un rostro caritativo. Pero tenemos que manifestar también que es un lugar donde se realiza un progresivo avance en los cuidados y en la teoría sobre la enfermedad. Es, a fin de cuentas, uno de los focos más señalados en el camino de racionalización y modernización de la sociedad.

FRANCISCO ASENSIO RUBIO

*

LA EDUCACIÓN PRIMARIA EN ALMAGRO EN EL SIGLO XVIII

I.- LA ENSEÑANZA PRIMARIA RELIGIOSA.

1.- LA IGLESIA EN ALMAGRO EN EL SIGLO XVIII

La iglesia española no experimentó cambios profundos a lo largo de esta centuria, las reformas ilustradas sólo afectaron a "*aspectos secundarios*" de dicho estamento, y las clases populares se mantuvieron aferradas a las creencias religiosas tal como habían hecho en siglos anteriores, apareciéndolas primeras críticas contra este estamento a finales de la centuria.

Los datos que se han dado sobre el estamento eclesiástico son contradictorios e imprecisos en algunos casos, ya que en el término eclesiástico se englobaba; depende en qué casos, sacristanes, acólitos, personal de la Cruzada o Inquisición, etc, lo que dificulta su contabilización. Entre los estudiosos existe la creencia general de que dicho estamento disminuyó en términos relativos al aumentar la población: "*En resumen-* afirma Domínguez Ortiz-, *puede decirse que los efectivos del clero acusaron durante aquel siglo una notable estabilidad, lo que equivalía (dado el aumento demográfico que se registró) a una disminución relativa, quizá del orden de un 30 por ciento*"[1].

La Iglesia detentada otra buena parte del patrimonio territorial español, controlando además buena parte del ganado y junto con la nobleza casi monopolizaban la riqueza del país. Para Domínguez Ortiz la Iglesia española era "*riquísima y que, considerada globalmente, tenía un sobrante considerable que se canalizaba en tres direcciones principales: limosnas, incremento del patrimonio artístico y nuevas adquisiciones inmobiliarias*"[2].

---

[1] DOMINGUEZ ORTIZ, A.: Sociedad y Estado en el siglo XVIII español, Ariel, Barcelona, 1984, pg. 360.
[2] DOMINGUEZ ORTIZ, A.: *op. cit.*, pg.362.

La distribución de la riqueza en este estamento era desigual, había parroquias con muchas propiedades y rentas, y las había pobres; otro tanto ocurría con los monasterios.

Durante el reinado de Carlos III las cuestiones religiosas atrajeron a los gobernantes los cuales legislaron abundantemente en tres direcciones: en defensa del poder regio, tratando de reformar el estamento eclesiástico y luchando contra los fenómenos de piedad popular.

Demográficamente hablando, Almagro había alcanzado en el transcurso del siglo casi los 12.000 habitantes; de la totalidad de la población una parte muy importante pertenecía al clero, aunque hoy resulta difícil saber con exactitud el número de miembros de que constaba tanto el clero regular como el secular.

El peso del estamento eclesiástico sobre la sociedad almagreña en el siglo XVIII era muy importante como se deduce del Catastro del marqués de la Ensenada en 1751.

NUMERO DE CONVENTOS CON EXPRESION DEL NUMERO DE FRAILES Y MONJAS

ORDEN RELIGIOSA		Nº DE RELIGIOSOS
Dominicos		64
Agustinos		45
Franciscanos		30
Jesuitas		10
Hospitalarios de San Juan de Dios		5
	Total	154
Calatravas		16
Bernardas		25
Dominicas		21
Franciscanas		20
	Total	82

En cuanto al número y composición de miembros del clero secular, podemos afirmar que su número era también importante, así había 58 clérigos y presbíteros, 10 diáconos y subdiaconos y 30 de menores ordenes, que hacían un total de 88 miembros del clero secular[3].

Si sumamos todos los miembros del estado eclesiástico veremos que hay 324 religiosos de ambos sexos de una población total de 7.976 habitantes, es decir el 4´90 % de la población total de Almagro pertenecían a dicho estamento. Es una cifra importante, especialmente por el papel que este sector desempeñó en la educación almagreña en general, tanto en este siglo como en los anteriores.

De un informe elaborado en 1796 podemos deducir, aproximadamente, el número de miembros del estamento eclesiástico, ya que se nos da el total de habitantes del año 1781 (9.648), excluido los miembros del estamento esclesial; como poseemos los datos totales del año siguiente, 1782, podemos deducir el número de miembros de dicho estamento, que eran de unos 387 individuos. Aunque la cifra sea algo exagerada en virtud de la operación matemática de multiplicar 4,5 por el número de vecinos y restarle la cantidad de habitantes de 1781, lo cierto es que en tantos por ciento sería el 3,8 % de la población total, cifra nada elevada si consideramos que existían dos parroquias regidas por frailes, ya que pertenecían a la orden de Calatrava, con cabildos "*numerosos de clérigos*", cuatro conventos de religiosos (dominicos en la Universidad, franciscanos, agustinos, y hospitalarios de San Juan de Dios, y jesuitas hasta la expulsión) y cuatro de religiosas (monjas calatravas, franciscanas, dominicas y bernardas).

---

[3] **Almagro 1751. Según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada**, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid, 1994

La Iglesia controlaba la mayor parte de la tierra cultivable del término. Así de las 25.723 cuerdas (cada cuerda equivale aproximadamente a una fanega) en cultivo 11.136 pertenecían a la Iglesia, la cual controlaba el 43,3 % de las mismas; poseía también el 27,7 % del viñedo y el 36,6 % del olivar del término. Entre el conde de Valdeparaiso y la Iglesia controlaban el 54,3 % de la tierra cultivada por lo que afirma, con toda lógica, Díaz Pintado: " *y eso sin separar de lo restante las demas haciendas nobles de Almagro. ¿ Qué tanto por ciento quedaría en poder del pequeño y mediano campesino? Nos lo podemos imaginar* "[4].

[4] DÍAZ PINTADO, J.: ***"Los problemas agrarios de Almagro en el siglo XVIII"*** **en Historia de Almagro**, Ed.Diputación Provincial, Ciudad Real, 1988, pg. 57.

2.- ANTECEDENTES DE LA ENSEÑANZA PRIMARIA EN ALMAGRO: EL CASO DE LA COMPAÑIA DE JESÚS DE ALMAGRO.

La historia de la fundación de la Compañía de Jesús arranca del siglo XVI y de los efectos de la Reforma sobre la Iglesia Católica. Fundada la Compañía por San Ignacio de Loyola, tras una serie de vicisitudes personales, y tras estudiar en París y en Roma, se planteó en esta última ciudad con varios de sus compañeros de estudio la creación de un instituto religioso libre de obsesiones de tipo místico y consagrado enteramente al apostolado.

El proyecto de San Ignacio de Loyola presentaba en esta su primera fase de gestación dos problemas: el temor de sus compañeros a que los votos religiosos constituyeran un obstáculo para el apostolado y la reticencia de la Curia romana ante las novedades que comportaba el proyecto de San Ignacio.

En 1540 Pablo III aprobaba la creación de la Compañía de Jesús mediante la bula "*Regimini militantis Eclesiae*".

Mientras sus seguidores desarrollaban su ministerio con éxito en Italia, Alemania y la India, el fundador se establecía en Roma desde donde dirigió la Compañía y dio forma a la Orden hasta la misma fecha de su muerte, ocurrida en 1566. En este año la Compañía de Jesús poseía más de 1.000 religiosos y se había extendido por Extremo Oriente y Europa.

La Compañía presentaba una serie de novedades en la vida religiosa, ya que consagraban toda su vida y la propia actividad de la orden al apostolado, desapareciendo muchos de los elementos tradicionales de la vida religiosa de comunidad (coro, hábito especial, penitencias fijas, etc.); así mismo su dispersión como orden contrasta con su *régimen "monárquico-oligárquico"*, que rara vez se convocaba, a no ser por la muerte del General, que además lo era de por vida.

Dentro de estas singularidades de la Compañía hay que aludir, inevitablemente, a la formación de sus miembros. Esta era prolongada: dos años de noviciado, estudios en la Facultad de Teología hasta alcanzar los grados universitarios, cosa rara en aquella época, y un tercer año de noviciado al concluir los estudios universitarios.

El nuevo instituto no creó uno paralelo femenino, como fue lo habitual en aquella época, y además prestaban una especial obediencia al Papa; este hecho no tardará en dar pocos problemas a la orden.

En España el instituto tuvo una rápida aceptación, no solo por ser el fundador español, sino por lo que esta orden implicaba para una España que se definía como el pilar católico, frente a la Europa protestante.

Hechas estas consideraciones, examinaré el proceso de creación del Colegio de la Compañía de Jesús de Almagro.

El Procurador General de la Compañía, Francisco de Valdivielso, solicitó al rey Felipe III, ante los donativos de *varias "personas debotas vecinos de la villa de Almagro"*, que habían dejado "*algunas mandas*", licencia para la fundación del mencionado Colegio de la Compañía de Jesús en Almagro. El rey contestó afirmativamente el 28 de marzo de 1601 y esto se comunicó a la villa de Almagro y a Pedro Alarcon, representante de la Compañía en la ciudad.

El 3 de abril de ese año se reunía el Ayuntamiento con el propósito de examinar al Real Provisión dada por Felipe III relativa a la creación de un colegio de la Compañía de Jesús: en general, a todos los ediles les pareció bien la idea de esa fundación, aunque pedían que de los donativos que ya poseían los jesuitas destinaran 1.500 ducados de renta para la creación de

una cátedra y de Gramática y Retórica y 2.500 ducados *más* para el sostenimiento de una escuela de enseñanza primaria, donde estudiaran gratuitamente los niños de Almagro[5].

Al Arcipreste de Calatrava, Don Diego de Molina, le parecía positiva la creación de un colegio de la Compañía, ya que tuvo que informar como testigo de la conveniencia de esta fundación, porque los jesuitas *ganaban "almas para el zielo"* y aumentaban la virtud. Según se desprende de las informaciones dadas por el Arcipreste D. Diego de Molina al Alcalde Mayor, el futuro colegio de la Compañía contaba con importantes donativos ofrecidos por almagreños, tales como 40.000 mrs. de renta dejados por D. Francisco de Sevilla, con la finalidad de que con ellos se *"alimentasen dos padres que viniesen a predicar a esta villa (en) Adviento y Cuaresma"*; también dejó para la Compañía el mencionado Francisco de Sevilla, mediante testamento: *"muchos olivares y viñas con casa de bodega en ella de mucho valor"*. De estos últimos bienes podría disponer la Compañía de Jesús, siempre y cuando residiesen en esta villa cuatro frailes de la mencionada orden[6].

La Compañía de Jesús recibió dinero también del testamento de Francisco Fernández de Toledo en una cantidad aproximada de 3.000 ducados, y del bachiller Campos la mitad de su hacienda que anualmente rentaba -en estimaciones del Arcipreste de Calatrava- la cantidad de 20.000 maravedises. En la misma declaración Diego de Molina afirmaba que la zona más idónea para la ubicación del Colegio era entre las calles de las Cruces y

---

[5] Archivo Histórico Municipal de Almagro. Sección Iglesia. Siglo XVIII. Cuaderno de testimonios donde constan las fundaciones del Colegio de la Compañía de Jesús. 1731.

[6] F. Galiano Y Ortega afirma en su libro "Documentos para la Historia de Almagro", que Francisco de Sevilla dio en vida a la Compañía 40.000 maravedises de renta para que cuatro padres residieran en Almagro, y en realidad no fue así, ya que si es verdad que se les dio ese dinero pero para comprometer a la Compañía de Jesús a que vinieran dos veces al año, dos frailes, a predicar en Adviento y Cuaresma, no para que residieran en Almagro, esta exigencia se hizo obligatoria tras la muerte de Francisco de Sevilla y como resultado de una cláusula testamentaria, tal y como se desprende de la declaración realizada por Diego de Molina al Alcalde Mayor de Almagro, el 3 de abril de 1601.

las casas de Pedro Villareal, por grandes, baratas y estar estas cerca de la plaza.

Estas informaciones que precedían habitualmente al otorgamiento de licencias para todas clase de fundaciones, fueron contestadas con el mismo espíritu y criterio por Luis Pérez, el Licenciado Jerónimo de Avila y de la Cueva, el clérigo Juan Bautista de Montalvo, Juan Gedler y el maestro Francisco Lorenzo [7].

Informaron también de la conveniencia o no de establecer una casa-colegio de la Compañía de Jesús los párrocos de las iglesias de San Bartolomé y Madre de Dios, D. Francisco Carrillo Treviño y D. Gonzalo de Guevara y Armenta, respectivamente. Estos contestaron afirmativamente a la propuesta realizada por el Consejo de las Ordenes, añadiendo taxativamente que deberían pagar los diezmos de las heredades que posean y que en adelante poseyeran, a la par que éstos no podrían cobrar limosnas de "*entierros ni misas ni ofrendas ni otras emolumentos ni otra cosa alguna que lleve y pertenecen y pueden pertenecer a los rectores parrochiales*".

El 8 de abril de 1601 se trasladaba lo acordado por el Ayuntamiento, párrocos y personas respetables de Almagro a Francisco de Valdivielso y al Consejo de Ordenes, a la par que el Alcalde Mayor, Gutiérrez de Villegas, pedía que se le dieran los informes testamentarios de Francisco de Sevilla y Francisco Fernández de Toledo y demás otorgantes de las mandas dejadas a la Compañía de Jesús. Las declaraciones sobre los bienes de los mencionados beneficios de la Compañía de Jesús fueron efectuadas en el mes de mayo.

---

[7] Federico Galiano y Ortega sólo cita como testigos de este otorgamiento de licencia para la creación del colegio de la Compañía a Diego de Molina, a Juan Gedler y a Francisco Lorenzo.

Desde 1601 residían cuatro padres, al menos, según mandaban las cláusulas testamentarias de los donantes, en Almagro, realizando las gestiones necesarias para la instalación definitiva en su casa-colegio-iglesia, razón por la cual se hacía necesario el concurso de más personas para la ejecución de la obra. En 1609 la familia de los Mera dejaban todo su capital y fortuna, ante la imposibilidad de fundar un convento de monjas, a la Compañía de Jesús; entre las propiedades que dejaban se *encontraban "unas casas principales queson en esta villa de Almagro que dexo Pedro Franco de Mera linde casas de dicha Doña Magdalena y del licenciado Ayala y casas maestrales y calle real"*[8].

Todos estos bienes fueron aplicados en la edificación de la casa-colegio, y es de suponer que la edificación fuera iniciada a comienzos de la década de los diez. En 1635, y no como afirma Galiano y Ortega en 1633, fueron utilizadas ya parte de esas dependencias nuevas, que por otra parte no estaban en la nueva fábrica, sino en los Palacios Maestrales, para la instalación de la escuela de niños y las cátedras; es de suponer que en esta fecha estuviera prácticamente acabada la obra.

La edificación la componían la actual iglesia, el convento y el colegio. El colegio ocupaba lo que hoy es el Hogar del Jubilado y el Centro Social Polivalente, más el espacio hurtado en etapas posteriores al edificio (especialmente el del Mercado). El patio interior, del que en la actualidad sólo se conserva un ángulo, cerraba el edificio; además poseía el mencionado patio un claustro de dos pisos, de tamaño diferente pero de aspecto parecido al existente en la parte vieja del Parador Nacional de Turismo de Almagro. En la parte posterior al patio poseía un huerto y un jardín pequeño, colindando con

[8] GALIANO Y ORTEGA, F.: **Documentos para la Historia de Almagro**, Diputación Provincial, Ciudad Real, 1894, pg. 213. Exigían también Francisco de Mera, Magdalena de Mera y Rodrigo de Avalos ser considerados como fundadores del citado colegio, a la par que solicitaban capilla en le iglesia para ser enterrados tanto ellos como sus descendientes.

los Palacios Maestrales por un lateral, donde los jesuitas poseían las escuelas , las cocinas y las cocheras.

La iglesia se concibió con planta de cruz latina, cubierto el crucero con cúpula sobre tambor octogonal, bóvedas de medio cañón, galerías laterales y decoración típica del barroco jesuítico postridentino. La fachada y el interior reproducen, pues, la austeridad inaugurada ya por Vignola para la iglesia del *Jesû* de Roma. El interior de la Iglesia estaba decorado con 10 retablos, incluido el del altar mayor, el único que quedó en la iglesia después de la expulsión y reparto de los retablos.

En el exterior, en las torres, la iglesia poseía 3 campanas, una de 60 arrobas (690 kilos aproximadamente), otra de 11 y una pequeña de 2 arrobas. Dichas campanas fueron trasladadas a la parroquia de San Bartolomé el *Viejo*, para luego ser repuestas en el mismo lugar, cuando se produjo el traslado de la parroquia. La campana mayor llevaba el nombre del Santísimo Corazón de Jesús y de San Ignacio de Loyola, y la segunda el nombre de Santa Bárbara[9].

Completaban sus propiedades en esta zona una cochera, una bodega y un jaraiz; debió ser una de estas propiedades la que sacrificaron para abrir la plaza que posee frente a la puerta principal de la iglesia, con el ánimo de dar anchura a la calle y vistas al nuevo establecimiento.

El edificio debió realizarse con lentitud tanto por la importancia de las obras como por lo escaso del caudal para ejecutarlas. La vida del convento almagreño de la Compañía de Jesús fue muy lánguida, ya que este contaba con pocos religiosos en el momento de la expulsión, aunque, por otra parte,.no tuvo mucho tiempo la Compañía de echar raíces en la localidad. Es evidente,

[9] La relación de retablos así como sus materiales aparecen unidos en un expediente sobre el reparto de enseres y vasos sagrados de la Compañía, ejecutados por la Junta Municipal de Temporalidades del año 1771. El informe presentado por Antonio Ponz sobre los cuadros existentes en la iglesia y colegio de la Compañía se encuentran en el Archivo Histórico Nacional.

sin embargo, la desproporción del gasto y tamaño del edificio con el número de religiosos que ocupaba el convento en 1770, catorce. Podríamos decir, por tanto, que el convento debió acabarse tardíamente y que cuando este comenzó a desenvolverse en nuestra ciudad tuvo que cerrar sus puertas como consecuencia de la expulsión en 1767. Para Galiano y Ortega la fecha de las campanas y algunos cuadros que se conservaban a finales del siglo pasado en la iglesia eran la prueba evidente *de "que los jesuitas no la vieron completamente terminada"*.

Entre las actividades que los mismos desarrollaban en estos años en Almagro cabe destacar su dedicación a la enseñanza, como maestros de primeras letras y como responsables de la cátedra de Retórica y Gramática. Esta labor fue iniciada en 1635, treinta y cuatro años después de que se decidiera la creación del colegio de la Compañía de Almagro, y como trabajo adicional al apostolado eclesiástico de la misma.

Esta labor docente no estuvo exenta de problemas para los jesuitas de Almagro, por ello en 1672 por escrito de su provincial pretenden sustraerse a la obligación, aceptada al venir a Almagro, de enseñar a leer y escribir, así como de impartir doctrina cristiana a niños de corta edad de nuestra ciudad. Las razones que daban eran las escasas rentas con las que se sufragan dicha actividad, procedentes de los réditos de 2.000 ducados dejados al efecto por Juan Francisco Ramírez, así como por una pequeña suma que daba el ayuntamiento de Almagro, más unos carros de leña procedente de las dehesas municipales (Zurracón y Chaparral).

El concejo recurrió al rey y éste, mediante Real Provisión de 7 de noviembre de 1672, mandó que se rescindiera el contrato con la Compañía de Jesús por la que ésta se obligaba a dar clases gratuitas a niños de la localidad, que la Compañía devolviera el dinero del último año, a la par que se obligaba a la misma a abandonar los locales-escuela que habían recibido en

los Palacios Maestrales, en habitaciones colindantes con su colegio; así mismo el rey mandó que se publicase un bando para ver quién concurría a dirigir y llevar, por las cantidades que cobraban los jesuitas, las mencionadas escuelas.

El Prior del Convento de San Juan de Dios de Almagro se comprometió a realizar esa labor por lo convenido, enviando a dos maestros de su congregación. Los jesuitas, por su parte, se negaron a entregar las llaves de los locales-escuela argumentando que las devolverían cuando ellos recibieran los 600 ducados que se habían gastado en el arreglo de los locales-escuela, dado que, cuando los tomaron estaban en mal estado y los tuvieron que arreglar a sus expensas. El Ayuntamiento se sentía molesto y les recordaba que ellos estaban disfrutando de habitaciones de los Palacios Maestrales desde entonces sin pagar nada, y, mientras tanto, los niños almagreños permanecían sin clases en tanto se dilucidaba esta cuestión. Por ello los religiosos de San Juan de Dios instalaron provisionalmente las escuelas en su convento. El Convento de San Juan de Dios era muy reducido y no estaba en buen estado - por aquella época el Procurador General de los hospitalarios de San Juan de Dios solicitaba permiso al Gobernador para celebrar cuatro corridas de toros con el ánimo de destinar el beneficio a la mejora de las bóvedas de la iglesia y la enfermería que estaban en deplorable estado- por lo que aparecieron enfermedades y hubo que cerrarlas. El Ayuntamiento acudió al rey y le exponían la situación en la que se encontraban los locales de los religiosos de San Juan de Dios: "*(por estar en mal estado) y ser muchos los Niños que a ellas acuden y deja acomodada al parte donde estan , sean ocasionado muchas enfermedades entre ellos*". En 1673, tras muchos pleitos y vicisitudes, los locales-escuelas ubicados en los Palacios Maestrales fueron devueltos para ser regentados por los frailes de San Juan de Dios [10].

[10] Archivo Histórico Municipal de Almagro. Sección Iglesia. Siglo XVIII. Existen varios documentos donde se pueden seguir con claridad el pleito mencionado, así mismo consta en uno de los expedientes el testamento de Juan Francisco Ramírez en favor de la fundación para las escuelas gratuitas de niños. 1662-1672.

3.- LA EDUCACION PRIMARIA RELIGIOSA: LOS HERMANOS HOSPITALARIOS DE SAN JUAN DE DIOS.

El hospital de San Juan de Dios de Almagro fue construido por la cofradía de Nuestra Señora de los Llanos para albergar a los enfermos del antiguo hospital del mismo nombre, cuando las monjas que atendían el mismo abandonaron sus funciones benéficas, dedicándose ahora a la vida contemplativa. Ante esta situación, para atender a los enfermos, se llamó a los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios, quienes decidieron establecerse en un sitio diferente al convento de Franciscas o de los Llanos, ya que las dependencias estaban anticuadas y eran pequeñas.

Los frailes de San Juan de Dios llegaron a Almagro en 1728 y establecieron el nuevo hospital frente a la ermita del Salvador, actual pradillo de San Blas, en las casas de D. Alonso Gutierrez de la Caballería, a quien las compraron, construyeron en ellas la enfermería, dependencias del convento e iglesia y ocupándolas desde 1632.

El hospital contaba en un principio dieciséis camas, ocho de las cuales eran para asistencia a mujeres enfermas; con posterioridad estas camas se dedicaron sólo para varones enfermos.

La compra y la construcción del hospital fue posible porque D. Juan Fernández Pezuela dio la mayor parte del dinero para la compra de las casas y su construcción, y a su muerte, dejó toda su fortuna para los pobres de Almagro.

El hospital era atendido por seis religiosos y dos más que se dedicaban a atender las escuelas de la villa que estaban a cargo de la orden [11].

[11] GALIANO Y ORTEGA, F.: **op. cit.**, pgs. 227 a 231.

Las escuelas que sostenían los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios en el siglo XVIII arrancaban del acuerdo tomado por el Ayuntamiento de Almagro y los hospitalarios de San Juan de Dios en 1673, por el cual los hospitalarios mantendrían y regentarían dichas escuelas públicas en las cocinas contiguas a los Palacios Maestrales, a cambio de lo cual los frailes obtendrían en metálico la cantidad de 550 reales de vellón anuales y cuatro carros de leña procedentes de las dehesas de propios de Zurracón y Chaparral.

Las escuelas las atendían habitualmente dos frailes que tenían, además, la obligación de servir de maestros examinadores de los aspirantes a maestros de primeras letras de la localidad y ciudades cercanas, cuando el Ayuntamiento lo estimase conveniente, como se desprende de la documentación conservada en el Archivo Histórico Municipal.

Fue frecuente a lo largo de la centuria que el Ayuntamiento descuidase sus obligaciones para con los frailes hospitalarios y que el convento no recibiera con la puntualidad necesaria ni la leña ni los emolumentos convenidos por el ejercicio de la docencia, viéndose así los frailes obligados a solicitar insistentemente por escrito al Ayuntamiento el cumplimiento de sus obligaciones.

En enero de 1714 fray Francisco Antonio Chavarría, prior del convento, solicitaba al Ayuntamiento de Almagro la mitad de los emolumentos del año anterior y dos carros de leña, de los cuatro convenidos, de 1713, ya que todo ello lo *necesitaban "por ser la urgencia de pobres enfermos, grande en este Hopital"*[12].

En 1722 los jesuitas recurrieron el acuerdo del siglo anterior y trataron de que el Consejo de las Ordenes Militares quitase las escuelas de las cocinas

[12] A.H.M.A. Secretaría. Sección Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1714.

que colindaban con su edificio, para quedarse estos con ellas. El Consejo dictaminó en favor del Concejo y las escuelas quedaron donde estaban[13].

En 1723 el prior del convento, fray Juan Fernández, reclamaba al Ayuntamiento los atrasos de leña de año y medio; en 1733 se solicitaba de nuevo a las autoridades almagreñas cuatro carros de leña del año anterior y en 1746 el prior del convento reclamaba también los carros de leña del convento correspondientes a los años que iban desde 1739 a 1746, es decir, 32 carros de leña[14].

En esta última ocasión, el prior, fray Vicente de San Rafael Martínez, hacía un largo alegato al Ayuntamiento al que le recordaba lo que habían convenido con los hermanos de San Juan de Dios en el siglo anterior, tanto en lo tocante a la leña como en lo referido al salario a recibir por la docencia y, de paso, solicitaba, habida cuenta de que el local-escuela era de la Junta Local de Temporalidades, que los locales destinados a escuelas se repararan: "*en atenzion a allarse otras escuelas deterioradas y por ello amenazando ruyna*".

Las autoridades locales estudiaron las demandas de los frailes y comprobaron que, efectivamente, no habían recibido la leña en estos años; sin embargo, al Ayuntamiento le resultaba difícil darles los 32 carros de leña de las dehesas municipales porque la casi totalidad de las encinas habían sido fuertemente taladas: "*... si tuviese efecto* -decían las autoridades- *la zitada entrega y permision de sacar de otro monte es visiblemente preziso se experimente la total desolacion de las pocas enzinas que han quedado*"; por esto acordaron "*suvenir en Dinero*" el importe de los mencionados carros de leña que se debían al convento de San Juan de Dios y reparar los locales destinados a escuelas.

---

[13] A.H.M.A. Gobierno. Libro de actas capitulares del Ayuntamiento de Almagro, 22 de diciembre de 1722. Legajo s/n, documento s/n.

[14] A.H.M.A. Secretaría. Sección Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1723, 1733, 1746.

En 1760 los frailes hospitalarios de San Juan de Dios tuvieron que reclamar al Concejo los emolumentos que les correspondían del año anterior por impartir clases a los niños de la localidad. En las sesiones del 12 de febrero y 6 de noviembre de 1770 se acordó pagar los 320 reales semestrales que les correspondían a los mencionados frailes[15].

Nuevamente en 1761 los frailes reclamaban al Ayuntamiento que se librasen algunos *maravedises "para ocurrir a las estrechas urgencias de su Comunidad, y hospital"*, a cuenta de lo que la villa debía al convento anualmente y en concepto de enseñanza a los niños de la localidad; el Ayuntamiento acordó que para la liquidación de la cuenta era preceptivo el informe favorable del Contador, pero que "*entretanto, attento á constarles á otros señores la necesidad en que esta constituido el otro Hospital, se le libren a cuenta de su debito, y en el Arrendador deel referido derecho, seiscientos reales de vellon, despachandole de ellos libramiento en forma*"[16].

Los monjes de San Juan de Dios también tuvieron su influencia en la erradicación de algunas de las costumbres típicas llevada a cabo durante el siglo XVIII. Este siglo, por la influencia de la Ilustración, fue un siglo preocupado por la erradicación de buena parte de las costumbres populares, así los toros, las capeas, los encierros, los mayos, los danzantes en las procesiones y otras muchas costumbres fueron eliminadas de la vida social y cultural de los pueblos españoles; en Almagro también se apreció este clima.

La celebración de las fiestas de los denominados "*Santos Viejos*" en Almagro sufrió de las mismas limitaciones. Era costumbre que durante todo el día 16 de enero, víspera de San Antón (apócope de San Antonio Abad), los

---

[15] A.H.M.A. Gobierno. Libro de actas capitulares del Ayuntamiento de Almagro, sesión de 12 de febrero y 6 de noviembre de 1760. Legajo s/n, documento s/n.
[16] A.H.M.A. Gobierno. Libro de actas capitulares del Ayuntamiento de Almagro, 14 marzo 1761. Legajo s/n documento s/n.

niños recogieran leña para realizar, en cada barrio o calle, la hoguera la noche de la víspera de la fiesta, en la que tradicionalmente se daban bebidas típicas y comidas propias de la estación invernal (*somallao*, gachas, migas, etc.).

En la fiesta participaban activamente los niños en edad escolar, pero habitualmente eran sacados de la escuela por los estudiantes de Gramática y Filosofía con cencerradas, palos y voces; los niños acompañaban la comitiva que se formaba con cencerros y palos y golpeaban todas las puertas del pueblo a la voz de "*¡Leña para San Antón o si no cachiporrón*!". Por esta tradición ancestral, que hoy por cierto todavía se celebra, el religioso hospitalario fray Manuel Gómez, a cuyo cargo corría la escuela pía de la localidad, advertía en enero de 1781 a las autoridades locales de los excesos que se podían producir entre los niños de su escuela: "*... Que en esta villa se ha introducido el Abuso* -afirmaba el fraile- *de que los Estudiantes Filosofos, Gramaticos, y otras Jentes* (hay que tener en cuenta que Almagro poseía Universidad desde el siglo XVI) *que se les asocian de todas clases en la víspera Del dia del Señor San Antonio Abad de cada un año, unidos y congregados con cencerros, Palos, y acaso con Armas ocultas, se presentan de mano poderosa en las Escuelas de primeras Letras; y cuando no por grado, con sobrada violencia echan fuera a los muchachos de ellas, ya cojiendolos por delante, les lleban, causando alborotos escandolosos; Demodo, que como se componen de todas clases, y la maior parte de Parbulillos, los atropellan y ponen en contingencia de que se experimenten resultas funestas, como en el año pasado de 1780*".

El maestro fray Manuel Gómez se oponía a que los escolares abandonaran las aulas alegando que él no estaba de acuerdo con ello y tampoco los padres de sus alumnos, por lo que afirmaba "*que si se esperimenta algun quebranto forzosamente habia de recaer sobra mi*", por todo ello y por los enfrentamientos que había tenido el año anterior con los estudiantes que habían alborotado en la escuela, habían sacado a los

escolares por la fuerza y le habían insultado, advertía a las autoridades que debían imponer multas a los contraventores y "*demas apercibimientos por voz de Pregonero, y fixando Edicto a maior abundamiento en sitio publico acostumbrado*".

El Gobernador Político y Militar de Almagro hizo caso de las advertencias y peticiones del fraile para evitar los alborotos de San Antón y comunico a los Preceptores de Gramática que no dejasen faltar a sus clases a los estudiantes el día mencionado, bajo la advertencia de que los contraventores serían severamente castigados[17].

[17] A.H.M.A. Secretaría. Sección Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1781.

II.- LA ENSEÑANZA PRIMARIA SEGLAR.

4.- LA EDUCACION PRIMARIA SEGLAR EN LA PROVINCIA EN EL SIGLO XVIII.

Durante la Edad Moderna especialmente durante el reinado de los Reyes Católicos y los Austrias, hubo intentos de extender la educación primaria a capas más amplias de la población; paralelamente, y para que esto fuera posible, se mejoró la organización educativa.

Durante el Siglo XVIII, como ocurrió en otros niveles de la sociedad, la enseñanza recibió un impulso definitivo, por lo que el Estado trató de organizarla sobre bases más sólidas. El Estado borbónico tomó dos medidas para mejorar la enseñanza primaria, pasar la educación primaria, el la medida de lo posible, a la esfera pública y regular las titulaciones, funciones y obligaciones de los maestros. Con la Real Cédula de 1 de septiembre de 1743 se garantizaba a los maestros las mismas exigencias que a otros profesionales de la época y se obligaba a los maestros a enseñar unas materias mínimas tales como doctrina cristiana, lectura, escritura y contar. Los maestros serían mínimamente controlados por inspecciones y podrían beneficiarse fiscalmente de ciertas exenciones.

La tónica general, a pesar de estos esfuerzos legales del Estado borbónico, fue que durante buena parte del siglo XVIII los maestros no estaban titulados y los ayuntamientos, ante su evidente incapacidad para solucionar el problema de la titulación, cedieron la enseñanza a los maestros no titulados y permitieron que estos tuvieran abiertas sus escuelas.

Las instituciones religiosas que habitualmente se dedicaban a la enseñanza paliaron algo la situación educativa, per, como eran insuficientes sus aulas y sus maestros para atender a toda la demanda educativa primaria

de muchas localidades, los ayuntamientos tuvieron que aceptar y reconocer su capacidad a los maestros "*intrusos*" o sin titulación para el ejercicio de la docencia.

La situación cambió relativamente durante la segunda mitad del siglo XVIII, ya que los alumnos debían aprender obligatoriamente ortografía, caligrafía y cálculo. Paralelamente fueron apareciendo maestros titulados en los principales pueblos de la provincia y denunciaron frecuentemente a aquellos maestros sin titulación que ejercían la enseñanza. El Consejo de Castilla tomó a menudo cartas en el asunto y obligó, en cierta medida, a las autoridades locales a que cerraran sus escuelas los maestros sin titulación.

¿Cómo era la enseñanza primaria en los principales pueblos de la provincia de La Mancha?

En Infantes, uno de los núcleos urbanos más importantes de la provincia, la enseñanza estaba organizada desde el Ayuntamiento, y así los responsables del área educativa eran su gobernador político y militar, don José Agustín Melgarejo, el regidor, don José María García Valladolid, el alguacil mayor, don Isidro Buenache Triviño y el diputado del Común, don Juan Mata Castaño.

Los maestros que ejercían la docencia en Infantes eran D. Pablo López Atalaya, D. Antonio Lozano Valcárcel y D. Benito de Vargas; los mencionados profesionales cobraban 300 ducados el primero, 100 el segundo más casa donde vivir, y algo menos el último[18].

El Ayuntamiento de Infantes para regularizar la enseñanza estableció una especie de Reglamento en el que se recogían las obligaciones de las

[18] DÍAZ PINTADO, J.: **Conflicto social, marginación y mentalidades de la Mancha (siglo XVIII)**, B.A.M., Ciudad Real, 1987.

distintas partes. Los niños que recibían educación primaria eran, básicamente, los hijos de los vecinos acaudalados, pero también recibían formación los hijos de las familias pobres, ya que los maestros eran pagados con fondos de las arcas municipales.

Los hijos de los más ricos pagaban al maestro de latinidad 9 reales mensuales, 7 al maestro y 1 a los escribientes y contadores. El pago debía realizarse con puntualidad cada mes y en caso de demora el Ayuntamiento y los jueces reclamarían al padre del alumno moroso, tutor o cualesquiera responsable los haberes atrasados. El pago en especie estaba prohibido (leña, productos de matanzas, etc.) y quedaba a voluntad del discípulo los obsequios por Pascuas.

Los maestros no podían reclamar ningún tipo de sufragios y, en cualquier caso, estos no debían servir de excusa para tratarlos mejor, es decir, no debía haber favoritismo: "*ni con tales prestestos les den vales con el aliciente de livertarlos del castigo que an de dar prudentemente*".

Cuando los maestros no cumplieran estas reglas establecidas, se les amonestaría hasta tres veces y en caso de reincidencia, se les separaría de su cargo y se les sustituiría[19].

Los maestros no podían dedicarse a otra actividad que la enseñanza, ya que el segundo empleo les distraía de su trabajo docente; el horario escolar era de seis horas diarias repartidas en jornada de mañana y tarde. Los maestros tenían que presentar las listas de alumnos al Ayuntamiento, así como los que salían preparados de las mismas cada año. Entregaban las listas al cabildo cada uno de enero y el Ayuntamiento las unía a los libros capitulares.

[19] DÍAZ PINTADO, J.: **op. cit.**, págs. 254 y 255.

El Ayuntamiento rogaba a los padres de los alumnos que no quitasen de la escuela a sus hijos durante las recolecciones (vendimia, aceituna y siega básicamente); este hecho será una constante en la enseñanza pública de la provincia durante el siglo XVIII y durante los siguientes, ya que la economía de la provincia en este período fue esencialmente agrícola.

Las autoridades locales visitaban las escuelas esporádicamente para comprobar el grado de cumplimiento del Reglamento establecido y hacían a los maestros las objeciones oportunas. Para estimular a los alumnos el Ayuntamiento destinaría a una "*persona apta*" para que en la Cuaresma de cada año se pasase a las escuelas y examinase a los alumnos en sus distintas materias: "*y al que sobresaliere en su talento y aplicazión se le dara un premio de veinte rs. del caudal de propios, o de otro fondo para exzitarlos por este u otros medios de alabanza a que contienen en su aplicacion y de buenas costumbres*"[20].

Cuando los alumnos no se comportaban como era debido, los maestros podrían castigar a los alumnos privándoles de ir a comer o llamando a sus padres para que lo supieran y les reconviniesen a cambiar de comportamiento.

Los maestros de Villanueva de los Infantes tuvieron bastantes dificultades para aplicar este convenio con el Ayuntamiento; las razones hay que buscarlas en el absentismo escolar, ya que la mayoría de los niños abandonaban la escuela para realizar trabajos temporeros y no pagaban los emolumentos a los maestros. En otras ocasiones faltaban a la escuela todo el mes de agosto, y, cuando padecían cualquier enfermedad, el maestro no recibía su salario; esto le ocurrió con frecuencia al maestro infanteño D. Benito de Vargas por lo que en 1798 pidió compatibilizar la profesión con la de tendero.

---

[20] DÍAZ PINTADO, J.: **op. cit.**, pg 256.

El mencionado maestro tenía en su aula 54 escolares, de estos, 35 pagaban 2 reales, 7 pagaban 3 reales, 3 sólo pagaban 1,5 reales, 3 pagaban a voluntad propia, 1 se ajustó a "*tanted*" y otro asistía gratis a la escuela por su extremada pobreza. Curiosamente el maestro cobraba el agua que bebían sus escolares durante el tiempo de su permanencia en clase[21].

La situación educativa del partido de Infantes era muy diferente del propio Infantes. Albaladejo poseía un solo maestro para 250 vecinos, Alcubillas y Fuenllana no tenían ningún maestro en sus poblaciones, lo que indicaba el bajo nivel educativo de la zona. Alhambra tampoco poseía maestro alguno, por lo que sus habitantes trasladaban a sus hijos a los pueblos inmediatos para que recibieran instrucción; en Beas, para 700 vecinos, había un maestro y dos escuelas para niñas, el párroco explicaba por las tardes doctrina cristiana y rezaba con los alumnos el rosario. Cózar, Villahermosa, Montiel y Cañamares no poseían maestro; en Chiclana para 300 vecinos había un solo maestro, en Membrilla para 740 vecinos había también un solo maestro que daba clase a 24 alumnos de distintos grupos sociales.

En Ossa de Montiel y Santa Cruz de los Cáñamos con 120 y 40 vecinos, respectivamente, había un maestro por cada uno de los pueblos citados, otro tanto ocurría en Terrinches con 144 cabezas de familia, en Torrenueva con 400 vecinos y en Villamanrique con 200 vecinos[22].

Membrilla tenía, en 1792, dos maestros de niños en condiciones, que legales, reclamaban al Ayuntamiento alguna dotación adicional, añadida a los emolumentos que recibían de los niños, ya que estos eran muy pobres. El Ayuntamiento proporcionó a los mencionados maestros una ayuda de 80 ducados en 1792, cantidad que se fue renovando hasta 1804 en que cobraban 104 ducados, producto del fondo de pastos del Campo de Montiel. Las niñas

[21] DÍAZ PINTADO, J.: **op. cit.**, págs. 256 y 257.
[22] DÍAZ PINTADO, J.: **op. cit.**, págs. 260 a 262.

recibían clases particulares por personas que las reunían en sus casas enseñándoles lo más fundamental, recibiendo por ello una gratificación[23].

A determinadas localidades de la provincia, habida cuenta de su importancia política, económica y demográfica, acudían a veces muchos maestros a montar sus escuelas y ello provocaba la protesta de los maestros que había ya instalados, ya que se reducían sus ingresos y no podían mantenerse; esto ocurrió en 1735 en Infantes, por lo que su maestro D. José Ruiz afirmaba que "*llegaria el caso de irse ambos a buscar su vida*".

En la zona de Puertollano la situación educativa no era mejor que en el partido de Infantes; así el párroco ponía en conocimiento del Intendente de la provincia la necesidad de que se contratase al maestro D. Cayetano Caballero a cuenta del Arzobispado, a razón de un real diario y con el apoyo económico de algunos hacendados de la localidad, ya que de lo contrario debería subemplearse de amanuense para poder subsistir.

En Campo de Criptana la situación era parecida, ya que la labor educativa le estaba encomendada al párroco, que no podía atender a las necesidades educativas de una población con tantos escolares.

Ciudad Real tampoco tenía una situación mejor, así su Personero del Común, D. Antonio de Porras, denunciaba la lamentable formación de los maestros que eran ignorantes y procedían de "*infima clase*" y ni siquiera sabían leer. El Personero afirmaba que, ante esta situación, muchos padres de Ciudad Real se llevaban los niños a otros pueblos cercanos para mejorar su educación[24].

---

[23] DÍAZ PINTADO, J.: **op. cit.**, pg. 263
[24] DÍAZ PINTADO, J.: **op. cit.**, págs 263 y 264.

5.- LA EDUCACION PRIMARIA EN ALMAGRO.

En una población como Almagro, con un elevado número de habitantes y con alto número de religiosos y eclesiásticos, la enseñanza, básicamente, estaba desempeñada por estos, que eran los elementos más preparados de la sociedad almagreña para impartir la enseñanza primaria.

Los jesuitas y los hospitalarios de San Juan de Dios, como ya hemos visto, eran los encargados de esta función básica que era la enseñanza primaria, pero como el número de habitantes era elevado, así como el número de niños en edad escolar, aparecieron espontáneamente maestros seglares que, sin titulación y apenas formación, se dedicaron a la enseñanza a lo largo de toda la centuria, con los consiguientes problemas que ello planteaba a la administración central y local.

EVOLUCION DE LA POBLACION DE ALMAGRO EN EL SIGLO XVIII.

AÑOS	HABITANTES
1693	7.105
1751	7.976
1768	9.191
1787	9.609

FUENTE: PILLET CAPDEPON, F.: *"Almagro, Ciudad Real; el pleito sobre la capitalidad"* en VV.AA.: **1ª Semana de Historia de Almagro**, B.A.M., Ciudad Real, 1987; BRAÑAS, J.F.: "*Introducción*" en **Almagro 1751. Segun las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada", Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, Madrid, 1994 pg. 21. Elaboración propia**.

En las "*Respuestas Generales del Catastro de la Ensenada*" de 1751 de Almagro, a la pregunta trigésima segunda de "*Si en el pueblo hay algún tendero de Paños, Ropas de Oro, Plata y Seda, Lienzos, Especiería, u otras Mercaderías, Médicos, Cirujanos, Boticarios, Escribanos, Arrieros, etc, y qué ganancia se regula puede tener cada uno al año*" se contesta con todos los nombres de los individuos que se dedican a dichas profesiones con expresión de los beneficios que obtienen anualmente, y entre los últimos profesionales que se incluyen son dos preceptores y tres maestros de primeras letras. Los preceptores se llamaban D. Francisco Meléndez y D. Ignacio Fernandez, ambos ganaban cien ducados al año, cifra nada despreciable, ya que un agrimensor ganaba el mismo salario, el alcaide de la cárcel igual y el procurador y notario de la villa obtenía otro tanto.

Los maestros que había en la población en esta fecha eran tres, D. Juan Francisco de Vega, D. Juan de Fúnez y D. Juan Segura, los tres eran maestros de primeras letras y los tres declaran obtener un salario anual de 60 ducados cada uno, sueldo intermedio en la época, ya que los tenderos de especiería ganaban entre 30 y 60 ducados anuales, los sacristanes 30 ducados, los organistas 70 ducados y los alguaciles 20 ducados[25].

Los maestros que impartían clase en sus casas particulares lograban el grado de maestro de primeras letras aprendiendo de pasante con otro maestro que les enseñaba el oficio y luego reclamaban, independizados del maestro, ser examinados por el Ayuntamiento o personas competentes en quien delegaran esa facultad, expidiendo el Ayuntamiento el título, una vez examinado y aprobado, para poder legítimamente ejercer la profesión. En este sentido se seguían los viejos esquemas gremiales (aprendiz, oficial y maestro) para lograr la titulación y la capacitación.

---

[25] **Almagro. 1751. Según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada.** Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria, 1994, pg. 106.

En 1752 D. Juan Luengo explicaba al Ayuntamiento de Almagro que había trabajado en la escuela de D. Juan Segura y que éste había fallecido, ocupando él las funciones de su maestro; que D. Juan Francisco de Vega, que era vecino de Almagro y maestro con título expedido por Ciudad Real, le había denunciado por ejercer la docencia sin título alguno, por lo que se le dio cuatro días para presentar el título con que estaba ejerciendo la enseñanza, y al no poseerlo, solicitaba al Ayuntamiento de Almagro, que era la capital de la provincia de La Mancha, que "*como a tal le pertenece privativamente el hacer los examenes para esta facultad, y despachar los titulos correspondientes*", se le examinase para maestro de primeras letras por *"allarme, ábil, capaz, y suficiente, para la enseñanza de primeras letras, y ynstruirlos, en la doctrina Christiana*".

El Ayuntamiento de Almagro comunicó a los maestros de primeras letras de la Compañía de Jesús y a los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios que designasen personas para examinar a D. Juan Luengo y si estaba "*habil capaz y suficiente para poder usar otra facultad (de maestro)".*

Cumplido el "*recado de urbanidad*" del Ayuntamiento, fueron designados para tal menester el jesuita Buenaventura Benito y el hospitalario fray Vicente Medinilla, ambos maestros de primeras letras, quienes examinaron a D. Juan Luengo el 20 de enero de 1752 y lo encontraron suficiente por lo que ellos estimaban que se le podía dar "*lizencia para que enseñe las primeras letras de Leer y Escrivir: Attendiendo a que quantos le conozcan afirman ser sugeto de muy virtuosa, y puede passar en las otras prendas que se requiere en tener, en un Maestro de Escuela*"[26].

Curiosamente, dos años más tarde, en 1754, D. Antonio del Olmo era denunciado por D. Juan Luengo y por D. Juan Francisco de Vega, ya que había abierto una escuela en su casa donde *concurrían "algunos muchachos a*

[26] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1752.

haprender las primeras letras", pero no poseía título para ello. Por esto, en enero de 1754 solicitaba D. Antonio del Olmo que se le nombrase un tribunal para realizar el examen y obtener título de maestro, cuando aprobase los mismos.

En este caso se le comunicó al jesuita y maestro fray Manuel de Algora que relizara el examen a D. Antonio del Olmo, y éste superó el examen el 2 de febrero de este año, por lo que el jesuita informaba así a las autoridades almagreñas: "*Le he allado muy suficiente en todo; y es mi senttir que sera muy hutil para el Pueblo se le permita avrir su escuela Publica*". El Alcalde Mayor, el 5 de febrero, confería "*lizencia y facultad para que libremente y sin yncurrir en pena alguna pueda abrir escuela publicamente y enseñar a los niños y demas Personas las primeras lettras...*"[27].

Unos años más tarde, en 1767, había cuatro maestros en la localidad D. Manuel Fernández, D. Fernando Molinero, D. Antonio del Olmo y D. Juan Luengo, todos ellos habían adquirido el título de maestro tal como hemos visto, mediante examen ordenado por el Ayuntamiento y con licencia del mismo para ejercer tal función. Curiosamente la mayoría de estos maestros ejercían otras profesiones y las compatibilizaban con la de maestro, así sabemos que D. Fernando Molinero era de profesión barbero y la barbería la tenía ubicada y abierta en el mismo lugar donde estaba la escuela, en la bulliciosa calle de Granada, donde abundaban los mesones, las posadas y los prostíbulos.

D. Antonio del Olmo había sido carpintero-retablero y tenía ubicada su escuela en la calle Ancha, prolongación de la calle Granada, que conducía al camino de Valdepeñas-Granada.

D. Juan Luengo era sastre de profesión, a la par que maestro, y tenía instalada su escuela en la ermita de San Sebastián, en el ejido de las

[27] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1754.

Calatravas, y D. Manuel Fernández sólo era maestro de primeras letras y tenía abierta su escuela en la ermita de San Pedro, cerca del camino a Toledo.

La formación de estos profesionales, como se puede apreciar, dejaba bastante que desear, pero la incapacidad del Ayuntamiento de Almagro para solucionar el problema, como ocurrió a otros municipios, les llevó a permitir la apertura de escuelas a estos maestros sin titulación, en contra de la Real Cédula de 1 de septiembre de 1743 que establecía para los maestros las mismas exigencias que para el resto de las profesiones liberales, junto con la exigencia de enseñar unas materias y contenidos mínimos.

En 1767, D. Vicente Mexia, vecino de Almagro y maestro de primeras letras, con título expedido por el Consejo de Castilla, denunciaba a los maestros más arriba citados por ejercer sin titulación del Consejo las funciones de maestros de primeras letras y afirmaba razonadamente: "*lexos de resultar adelantamiento y utilidad a la edad pueril, le sirve de conocido detrimento, como imposibilitada a radicarse, y Fundamentadamente en los inescusables preceptos Geometricos, y reglas Mathematicas, que apeteze la perfecta Lectura con la precisa orthographia, Prosodia, Arithmetica inferior y superior, Geometria practica definiciones y proporciones de las figuras regulares e irregulares, para el reconocimiento de cada forma de Letra, con otras infinitos requisitos, que ofreze el examen de ella...*".

Por todo lo expuesto reclamaba de las autoridades municipales de Almagro que se notificase a los mencionados maestros sin título que bajo "*ningun motivo ni pretexto usen, exerzan, ni enseñen la expresada Arte, o Facultad*", y, en caso de desobediencia, se les multase con las cantidades que la autoridad estimase pertinentes. La comunicación se realizó por el Alcalde Mayor a los mencionados maestros y al fraile que enseñaba en el convento de

San Juan de Dios, ya que los jesuitas habían abandonado Almagro este mismo año por el decreto de expulsión de Carlos III[28].

El Ayuntamiento notificó a los maestros citados la situación de irregularidad en la que estaban, pero no debió tomarse muchas más molestias sobre el asunto, por lo que el maestro D. Vicente Mexia debió recurrir al Consejo de Castilla, ya que en 1769 D. Pedro Rodríguez Campomanes envía una Real Orden en la que explica que el Consejo de Castilla se "*halla noticioso, que de los cinco Maestros de primeras letras que hay en esta Villa, los tres que tienen sus escuelas en tres Hermitas no son a proposito para esta enseñanza, por su poca idoneidad, oficios que exercen y mala conducta y que no se hallan examinados por la Congregación de San Casiano*"; por todo ello, pidió a la Junta Municipal de Temporalidades que informase lo *que "se ofreciere y pareciere*" en relación con estos maestros.

En esta situación la Junta de Temporalidades, en su reunión de 24 de agosto de ese año, unos días más tarde de haber recibido la comunicación del Consejo de Castilla por boca de su presidente, el Gobernador Político y Militar de Almagro, informó de la comunicación recibida de D. Pedro Rodríguez Campomanes y se acordó, tras tratar el asunto, informar por "*mano*" del diputado D. Rafael López del Hoyo al Consejo de Castilla de las circunstancias en las que se encontraban cada uno de los maestros citados.

En la sesión que celebró la Junta de Temporalidades de fecha 14 de octubre de 1769, el diputado del Común D. Rafael López del Hoyo informaba de las averiguaciones hechas en relación con los maestros citados y de acuerdo con lo que demanda el Consejo de Castilla. De D. Juan Luengo Escobar, el Diputado afirmaba que, efectivamente, era sastre de profesión y que habíase convertido en maestro de primeras letras mediante examen realizado ante la justicia en 1752, por lo que se le dio título y licencia para

[28] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1767.

instalar su escuela, que la tenía en la ermita de San Sebastián (hoy desaparecida) y afirmaba que *"era sugeto de buenas Prendas, vida y costumbres, y bastante Instruido por su aplicazion y dilatado curso para la Enseñanza"*. Del maestro D. Benito Garcia Gallego afirmaba el Diputado del Común, que era vecino y que poseía título de maestro expedido por el Intendente de la provincia de La Mancha y Corregidor D. Juan de Piña en 1777, que era "*aplicado a su facultad*", pero que *tenía "el reparo de que en esta villa fue Prozesado por causa de falsedad"* y condenado a cuatro años de destierro que ya había cumplido. La escuela la tenía instalada en la ermita de la Magdalena, extramuros de la ciudad y en la periferia de la misma.

De D. Manuel Fernández afirmaba el Diputado que era vecino de Almagro, que tenía la escuela abierta en la ermita de San Lázaro (hoy desaparecida y en el ejido del mismo nombre), que no tenía título y que era "*sugeto Inepto para el desempeño de semexante encargo, y sin ninguna aplicazion*"; por último, del maestro D. Vicente Mexia, el que había promovido la denuncia, afirmaba que ejercía de maestro de primeras letras y que poseía título y licencia de la Congregación de San Casiano de Madrid (la Congregación había elegido dicho santo como patrón dado que fue obispo de Brujas y maestro de escuela de Imola, y fue martirizado por sus discípulos mediante una paliza y pinchazos de los estilos con los que aprendían taquigrafía en el siglo IV), expedido por el Consejo de Castilla en 1767, por lo que el Diputado no hacía ninguna valoración de su capacidad de maestro al amparo de su titulación[29].

Resulta tremendamente curioso que las escuelas primarias de Almagro estuvieran ubicadas, la mayoría, en las distintas y múltiples ermitas de la localidad; está claro que las ermitas servían de escuelas porque éstas funcionaban como núcleo de los vecinos de un barrio, ya que estos cuidaban, limpiaban, mantenían y asistían a misa en sus respectivas ermitas y el

[29] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1769.

mantenimiento de las mismas corrían por cuenta de los vecinos, mediante suscripción popular. Las ermitas estaban desperdigadas racionalmente por todo el núcleo urbano de la ciudad y además al maestro no le costaba nada el uso del local[30].

En 1771, D. Benito García Gallego, otro maestro titulado por la Hermandad de San Casiano de Madrid y con título correspondiente para ejercer el magisterio denunciaba, de nuevo, que en la ermita de San Lázaro, D. Juan Antonio Arias ejercía las funciones de "*Maestre scolia*" sin titulación, por lo que solicitaba del Ayuntamiento que se "*le notifique, zese y cierre otra escuela, con aperzobimiento, que en su defecto, no haciendo constar para su establecimiento del Real Título competente se prozedera, contra su persona y bienes a lo que aya lugar*".

El Gobernador Político y Militar mandó notificar el cierre de la escuela a D. Juan Antonio de Arias hasta tanto no poseyera título. D. Juan Antonio Arias no debió hacer caso de la comunicación del Gobernador, por lo que en octubre de este año, de nuevo, el maestro titulado D. Juan Benito García Gallego denunciaba al maestro sin titulación que ejercía en la ermita de San Lázaro y a D. Manuel Fernández que ahora era maestro en la ermita de San Pedro, extramuros, en el camino a Toledo y a D. Antonio del Olmo que ejercía de maestro en la ermita de San Sebastián, ambos sin titulación. Solicitaba para ellos el cierre de sus escuelas hasta tanto no tuvieran título.

Las autoridades almagreñas comunicaron a los mencionados maestros la necesidad de que cerraran las escuelas, o manifestaran en el plazo de tres días la "*razón*" o "*causa*" de no hacerlo.

---

[30] HERRERA MALDONADO, E.: **La ermita de San Juan**, I.E.M., Ciudad Real, 1979. También se puede ver un análisis detallado en la obra de DÍEZ BALDEON, C.: **Almagro arquitectura y sociedad**, JCCM, Toledo, 1993.

D. Juan Antonio Arias explicaba al Gobernador Político y Militar que tenía abierta la escuela en la ermita de San Lázaro y que enseñaba y educaba a los niños correctamente, como los padres lo podían certificar, que solicitaba una licencia de cinco o seis meses para obtener la titulación, ya que de lo contrario se le ocasionaría el *perjuicio "a mi familia de pribarme del pan que tanto necesitan"*.

El maestro D. Benito García Gallego reiteraba la solicitud de que los mencionados maestros sin título no ejerciesen como tales, toda vez que protestaba contra el intento de imponerle contribuciones para la brigada de Carabineros, ya que estaba exento de pago de las mismas por ley.

El Gobernador Político y Militar comunicaba el 23 de octubre de ese año a los maestros de primeras letras sin título que debían cerrar las escuelas, hasta tanto no tuvieran titulación.

D. Manuel Fernández Galindo, maestro sin título, que ejercía en la ermita de San Sebastián, contestó también al Gobernador Político y Militar y explicaba que era cierto que no poseía título, pero si cerraba la escuela se le producirían notables perjuicios y además "*por ser la extensión de este Pueblo tan quantiosa y no aver mas de dos escuelas en el, ni los maestros podrán acudir a la Instrucción de los Niños, ni estos por ser de tierna edad pueden acudir a ser enseñados*"; por todo esto reclamaba un plazo de seis meses para prepararse y realizar el examen, permitiéndosele durante ese tiempo ejercer la docencia.

El Gobernador Político y Militar comunicó al denunciante lo que había solicitado el denunciado y D. Benito García Gallego afirmó que debían cerrar sus escuelas, ya que ambos no poseían titulación y contravenían la Real Provisión de 11 de julio de 1771 que establecía precisamente esto, que para ser maestro debían tener título expedido por el Consejo de Castilla; la

alegación que D. Manuel Fernández hacía en favor de los niños almagreños era contestada por el maestro titulado de la siguiente forma: "*Lo veridico es que estta villa ay niños de ambos sexos, y toda clase, estan socorridos, con la ayuda que gratis tiene el convento de San Juan de Dios en el zentro del Pueblo con ynclinación a la parete Norte y la que yo tengo en los mismos terminos, ynclinada de situación al Sur de proporcion a toda la Poblazion, y salidas que inzesantemente hazemos cumplidas oras de escuela a la educacion en casas particulares...*".

A D. Manuel Fernández Galindo el Gobernador le concedía cuatro meses para la obtención del título de maestro, contrariamente a lo que se había sentenciado a D. Juan Antonio de Arias[31].

Todo esto indica que los maestros habilitados por el Ayuntamiento siguieron ejerciendo como tales, pero los que querían ejercer de maestros sin titulación tuvieron dificultades desde los años sesenta y fueron objeto de múltiples denuncias de los maestros titulados. No obstante, algunos maestros siguieron ejerciendo su profesión sin titulación ante la incapacidad del Ayuntamiento de Almagro para resolver el problema de la escolarización de los pupilos almagreños.

D. José Antonio Enríquez solicitaba en 1772, mediante la presentación de unos informes de la diócesis de Toledo y testimonios de varios vecinos de Manzanares, ser examinado en Almagro por personas competentes para adquirir el grado de maestro y ejercerlo en Manzanares. Fueron designados al efecto el religioso hospitalario fray Carlos de Ortega y el maestro D. Benito García Gallego, quienes examinaron al candidato de diferentes tipos de letras, cuentas y doctrina cristiana, tal como establecía la Real Provisión de 11 de julio de 1771 y con todos estos testimonios, pasaba, posteriormente, a la

[31] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1771-1772.

Hermandad de San Casiano de Madrid y obtenía su aprobación para que el Consejo de Castilla expidiese el título de maestro. Por este mismo método lo obtuvieron también D. Santiago Martín Zamorano, natural de Valenzuela en 1773, el almagreño D. Antonio López Peralta en 1774 y D. Antonio León en 1779 [32].

Parece lógico pensar que, mediante el examen de los expedientes promovidos en estos años en Almagro para alcanzar el grado de maestro de primeras letras, los maestros sin título desaparecieron de la enseñanza con la publicación de la Real Provisión de 11 de julio de 1771, pero, sin embargo, la realidad fue otra.

En la última década del siglo XVIII, en una ciudad tan importante como Almagro, el maestro titulado D. Vicente García Zejuela denunciaba en abril de 1798 a Antonio López *El Culetero* y a Manuel Madurga sus convecinos por estar ejerciendo *"la enseñanza de la Juventud despreciando los Reales Mandatos"*, incumpliendo así la Real Provisión de 11 de julio de 1771 y la Real Resolución de 30 de enero de 1790.

En este caso D. Vicente García Zejuela realizaba la denuncia porque el número de alumnos que acudían a sus clases era solo de 30 escolares y los pagos que por este concepto hacían los alumnos era escaso para mantener a su familia: "*que el numero de Niños que ocupan su Escuela no llegan a treinta (como puede verse, por quien Vmd. guste comisionar) de cuyos pagos no pueden resultar la manutencion del suplicante y su mujer que a no estar acogidos al socorro de sus Padres, seria notoria su necesidad*".

La denuncia también la realizó porque ocho alumnos suyos abandonaron su escuela en abril de ese año, en favor de la de Antonio López,

[32] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1771, 1773, 1774, 1779.

que no poseía título, aunque en 1774 había anunciado que se examinaría para la obtención del título de maestro; otro tanto le ocurría a Manuel Madurga que ejercían sin titulación.

El suplicante, como él se titula, reclamaba que se le pusieran 10 ducados de multa a los denunciados y que se les cerrase sus escuelas, ya que los gastos que poseía eran importantes y de seguir así, afirmaba, "*me veré precisado a pedir que por Vmd. se me admita justificacion de pobre*".

Las autoridades locales le impusieron con fecha 26 de abril de 1778 a Antonio López la sanción anunciada, por lo que éste recurrió a las autoridades municipales, explicándoles que ya había sido denunciado antes y había sido absuelto por la misma causa; que venía ejerciendo desde hacía 30 años la profesión de maestro de primeras letras en esta población con general aceptación de los padres y los alumnos y, dado que antes se le había absuelto, pedía copia de la sentencia de 1767 para alegar lo mismo en su favor y pedir la absolución.

D. Vicente García Zejuela comunicaba al Ayuntamiento que Antonio López no tenía capacidad para tener abierta la escuela, ya que contravenía las reales resoluciones y que lo que pretendía con estas reclamaciones era dilatar en el tiempo el cierre de su escuela.

Después de una larga controversia judicial, con aportación de la documentación de la denuncia cursada contra Antonio López en 1767, el Alguacil Mayor mandó que se le cerrase la escuela y se le prohibió abrirla hasta tanto no hubiera obtenido el título correspondiente, bajo pena de quince días de prisión más los *procedimientos* a que hubiera lugar; paralelamente se le imponía el pago de cuatro ducados de multa y las costas por incumplimiento

de lo que se le había mandado con anterioridad y, en el caso de que no pagase, se ordenaba el embargo de los bienes que tuviera por ese valor[33].

El número de alumnos escolarizados en Almagro, ascendía, calculándolo por las declaraciones del maestro D. Vicente García Zejuela, a unos 150 escolares, dichos alumnos estaban atendidos en las escuelas públicas de la ciudad; a estos hay que añadir los niños escolarizados en los frailes de San Juan de Dios, que ascendían a unos 90 niños, lo que sumaba 240 escolares en toda la ciudad de Almagro. Si calculásemos los niños en edad escolar, que son los comprendidos entre los cinco y los once años, más o menos, para el censo de 1751 había unos 1.305 niños en edad escolar, lo que significaría, sobre el dato de 240 escolares, que el 18,6% de los niños estarían escolarizados y un 81,6% no recibía ningún tipo de educación.

Es evidente que tan bajo número de alumnos escolarizados explica por sí solo la problemática que se planteó a lo largo de la centuria con los maestros sin titulación, de ahí la permisividad de las autoridades locales con los maestros *intrusos*; también es verdad que este número de alumnos escolarizados era relativamente alto para la provincia y la región, que mantuvo un alto número de analfabetos hasta el presente siglo XX.

EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE MAESTROS DE PRIMERAS LETRAS DE LA CIUDAD DE ALMAGRO. SIGLO XVIII.

AÑOS	NÚMERO DE MAESTROS
1751	3
1752	4
1767	5
1769	5
1771	5

[33] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1798.

FUENTE: Diversos expedientes del Archivo Histórico Municipal de Almagro, sección Educación y Cultura. Siglo XVIII. **Elaboración propia**.

Los salarios de los maestros, tal como hemos señalado con anterioridad y según el Catastro del marqués de la Ensenada de 1751, ascendían en aquellas fechas a 60 ducados, cifra considerable comparada con el resto de los salarios de profesionales y funcionarios de igual rango y del sector servicios.

El salario, como ya hemos señalado en otro lado, no era estable, ya que a veces los niños abandonaban la escuela en favor de la de otro maestro y no pagaban al anterior; otras veces, los escolares no pagaban el sueldo al maestro porque habían faltado algunos días a clase, y otras los alumnos no pagaban porque eran pobres de solemnidad.

En esta situación económica la vida de los maestros en el siglo XVIII fue difícil, a veces, como ya hemos señalado en algunos casos analizados con anterioridad, se veían obligados a dar clases particulares después de su jornada escolar, en otros acababan ejerciendo otras profesiones distintas y paralelas a la de maestro, tales como barberos, sastres, carpinteros, etc.

Los maestros de primeras letras se dedicaban en el siglo XVIII, tal como se exigía en los exámenes para maestros, a enseñar a leer, escribir con distintos tipos de letras, a realizar "*cuentas de las cinco reglas comunes*" y doctrina cristiana.

No siempre los maestros de primeras letras utilizaban su tiempo en enseñar a sus pupilos, ya que era frecuente que los alumnos fueran empleados por el maestro en otros menesteres diferentes a la enseñanza. Esto ocurrió en 1784 con el maestro D. Antonio López, quien fue denunciado por el

padre de uno de sus pupilos, D. Francisco Alejandro de Chaves, por utilizar a los niños en trabajos de albañilería abriendo una ventana en el muro de la escuela y vaciando el sótano de su casa de escombros: "*Si es cierto que en el día 13 del corriente con motivo de una Puerta venttana grande que ha avierto en sus Casas otro López, y cae a la Calle Publica, ttodo el desmonte de tierra y cantos que ocasiono la apertura hizo quitar y mudar de su pertenenzia a los Niños de otra su escuela moliendolos y destruyendolos con ello*".

El denunciante aprovechó la ocasión para denunciar al maestro de otros muchos excesos que había cometido con los alumnos, como el *de "limpiar y abilitar"* un sótano que tenía en su casa, obligando a los niños a vaciarlo de tierra y cantos, el de *enviarlos "cuasi Diariamente una vezes, en ir por malvas para unos conejos que tiene"* y, finalmente, en abrir y limpiar una "*regera grande que ha construido en otra su casa para el aseo de ella*". El padre concluía diciendo que con estos trabajos las "*criaturas se hacian pedazos y destruían la ropa, e imposibilitaban de poder aprehender*"[34].

Durante buena parte del siglo XVIII los locales-escuelas estuvieron ubicados en las diferentes ermitas de Almagro (Magdalena, San Sebastián, San Lázaro, San Pedro, etc.). Lógicamente estos locales reunían escasas condiciones sanitarias, de luz, térmicas, etc.

Los locales-escuelas de los maestros particulares debían reunir también escasas condiciones docentes. El maestro instalaba en parte de su domicilio familiar el local-escuela y el resto lo destinaba a dependencias personales. Las condiciones sanitarias e higiénicas debían ser malas, como se deduce de parte de la documentación conservada. Finalmente los locales destinados a escuelas por las órdenes religiosas no debían ser mucho mejor; el caso de las que regentaban los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios en Almagro son buena prueba de ello, estaban instaladas en unas antiguas cocinas del

[34] A.H.M.A. Secretaría. Sección de Educación y Cultura. Siglo XVIII. Legajo s/n, documento s/n, 1784

viejo Palacio Maestral y amenazaban ruina en 1746, ante la pasividad de las autoridades municipales.

En lo que toca a la enseñanza de las mujeres no existen datos documentales en el Archivo Histórico Municipal de Almagro, pero, si hemos de atenernos a la información que nos facilita D. Juan Diaz Pintado en relación con este tema, hay que señalar que la educación femenina tenía unos objetos muy concretos: "*formar en las faenas de la casa a las futuras mujeres, con notable discriminación, en consecuencia, respecto al programa educativo de los muchachos*".

Las escuelas de niñas escaseaban en la provincia de la Mancha, por lo que las iniciativas en este sentido pueden considerarse contadas. D. Juan Díaz Pintado señala en este sentido la obra pía del noble de Herencia, Vicente Remón, quién en 1781 proyectaba la creación de una escuela gratuita para niñas pobres, regentada por una maestra que les impartiese labores propias de su sexo y doctrina cristiana. La puesta en marcha de dicha escuela de niñas tuvo no pocas dificultades legales para su puesta en funcionamiento[35].

[35] DÍAZ PINTADO, J.: op. cit.., 264 a 267.

GONZALO FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ

*

UN MAESTRO DE ARRIO: LUCIANO DE ANTIOQUÍA

RESUMEN:

Este artículo se ocupa de Luciano de Antioquía y su escuela. Los discípulos de Luciano son el mismo Arrio, Arterio "el Sofista", Eusebio de Nicomedia, Aecio, Teognis de Nicea, Antonio de Tarso, Menofante de Efeso, Leoncio de Antioquía y Maris de Calcedonia. Las fuentes principales pertenecen a la hagiografía arriana y otros autores: Filostorgio, Jerónimo, Epifanio de Salamina, Teodoreto de Ciro, Sócrates, Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría, Sozomeno, Hilario de Poitiers, Basilio "el Grande", Procopio de Gaza, Paladio de Olinópolis, Tito de Bostra, Pseudo-Atanasio, Dídimo "el Ciego" y Maximino.

SUMMARY:

This article deals with Lucian of Antioch and his School. Lucian's disciples are the same Arius, Asterius "the Sophist", Eusebius of Nicomedia, Aetius, Teognis of Nicaea, Anthony of Tarsus, Menophas of Ephesus, Leontius of Antioch an dMaris of Chalcedon. The main sources belong to arian hagiography and other authors: Philostorgius, Jerome, Epiphanius of Salamis, Theodoret of Cyr, Socrates, Eusebius of Caesarea, Athanasius of Alexandria, Sozomen, Hilary of Poitiers, Basil "the Great", Procopius of Gaza, Paladius of Olinopolis, Titus of Bostra, Pseudo-Athanasius, Didymus "the Blind" and Maximin.

A Loli Menéndez Muñiz.

Luciano de Antioquía es el precedente de Arrio más esencial de manera que se le considera su antecesor inmediato[1]. Las noticias sobre este personaje son muy escasas[2]. Sólo se sabe que desempeña la jefatura de una escuela cristiana en la "Perla del Orontes". También se conoce que Luciano se halla fuera de la comunión de la Iglesia por muchos años, en concreto, a lo largo de los gobiernos de Domno, Timeo y Cirilo, quienes siguen a Pablo de Samosata en la cabeza de los cristianos antioquenos. Por lo general, se cree que Luciano es readmitido en la comunidad cristiana de Antioquía al tiempo de la persecución de Diocleciano, en cuyo transcurso recibe el martirio.

Su suplicio proporciona fama hagiográfica a Luciano. Lo demuestran tres hechos: la deboción que por su figura tiene Elena, la madre de Constantino (FILOSTORGIO, Hist. Eccl. II, 13); la naturaleza que ogrece Luciano de "sanctus loci" en Drépano, la urbe natal de Elena, a la que en 327 el emperador cambia su vieja denominación por el nuevo topónimo "Helenópolis" (JERONIMO, Chron. "ad annum Christi 327"); y aparecer Luciano con carácter de bienaventurado en el Martirologio de Nicomedia. El original griego de ese Martirologio se ha perdido. Sin embargo, era anterior a 411, fecha de la versión siríaca que ha llegado a nuestros días[3].

---

[1] Vid. H.M. GWATKIN, Studies of Arianism, 2ª de., Cambridge, 1900, pág. 17, n. 1, J.F. BETHUNE-BAKER, An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon, 4ª de., Londres, 1929, págs. 110-111 y A. HARNACK, History of Dogma, trad. inglesa por N. BUCHANAN de la 3ª de. alemana, vol. IV, Nueva York, 1961, pág. 3. En el seno de la bibliografia luciánica brillan las aportaciones de P. BATIFFOL, "La Passion de Saint Lucien d'Antioche", Comptes-Rendus du 2° Congrès scientifique international des catholiques, vol. II, París, 1981, pág. 182 y sigs., A. HARNACK, s.v. "Lucian der Märtyrer", RE, 11, col. 657 y G.BARDY, "Le discours apologétique de Saint Lucien d'Antioche (RUFIN, H.E., IX, 6)", RHE, 22, 1926, págs. 487-512 y Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école, París, 1936.

[2] Se conserva un testimonio de la Vida de Luciano en el interior de una obra exegética arriana que es, en verdad, un comentario sobre el Libro de Job. Vid. a este respecto R. DRAGUET, "Un commentaire grec arien sur Job", RHE, 20, 1924, págs. 38-65. J. ZEILLER, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain, París, 1918, pág. 504, n. 6, afirma acerca del autor de tal escrito: "son admiration pour Lucien permet de se demander s'il n'appartenait pas à cette catégorie d'Ariens qui, au dire d' Epiphane, s'appelaient eux - mêmes lucianistes".

[3] El Martirologio de Nicomedia fue editado por G-B. DE ROSSI y L. DUCHESNE, "Martyrologium Hieronymianum", Acta Sanctorum Novembris, t. II ("pars prima"), Bruselas, 1894, págs. L-LXIX. Destacan los estudios que le consagran L. DUCHESNE, Les sources du martyrologe hiéronymien, París, 1885 y H. ACHELIS, "Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert", Abhandlungen der Königlischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, "Philol. hist, Klasse", N.F. III-3, Berlín,

La cita del Martirologio de Nicomedia a la santidad de Arrio permite incluir esa obra dentro de la hagiografía arriana. De tal género hagiográfico se poseen varias muestra: la Vida de Eusebio de Cesarea por Acacio, su sucesor en aquella sede, que se encuadraba no tanto en el estilo biográfico cuanto en el hagiográfico en opinión de Socrates (Hist. Eccl. II, 4); la Vida de Partenio de Lámpsaco por Crispino de Heraclea; la escritura primigenia de la Passio Artemii (ed. J. BIDEZ, Philostorgius Kirchengeschichte, Leipzig, 1913, págs. 166-176); y los recuerdos de las misiones evangelizadoras de Teófilo "el Indio".

En el seno de este panorama, Filostorgio redacta el Panegírico de Eunomio y dibuja una etopeya de Aecio con honores de santo en la Historia Eclesiástica (III, 21)[4]. Finalmente, la génesis de aquel Martirologio en Nicomedia se vincula al antiguo obispo de esa ciudad, Eusebio, jefe del grupo eusebiano y discípulo de Luciano con arreglo al apelativo de "colucianista" que le da Arrio (EPITAFIO DE SALAMINA, Panar. Haer. LXIX, 6 y TEODORETO DE CIRO, Hist. Eccl. I, 5). La raigambre luciánica de Eusebio se percibe en su hostilidad a la palabra "ομοούσιος" del credo niceno de 325. Así, aquel obispo se aprovecha de la instalación en 330 de la corte cesárea en Nicomedia para acentuar su lucha contra el mencionado vocablo "ομοούσιος"[5].

M. Simonetti piensa que la excomunión de Luciano es índice de un renacer en la "Perla del Orontes" del monarquianismo que defendía Pablo de Samosata. Ello se confirma, además, por la clara continuidad de las ideas cristológicas del Samosatense en Eustacio, quien ocupa la sede antioquena por su traslado desde Berea en 324 o los meses iniciales de 325 [6]. F. Loofs y R.V. Sellers exponen una

---

1900, págs. 30-71. En lo que concierne a su cronología vid. G. BARDY, op. cit., pág. 10, quien sitúa la redacción del Martirologio de Nicomedia hacia 362.

[4] Acerca de la historiografía arriana en general vid. O. BARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. V, Friburgo de Brisgovia, 1932, pág. 62. Por lo que se refiere a la Vida de Partenio de Lámpsaco que compuso CRISPINO DE HERACLEA vid. P. BATIFFOL, "Parthenius de Lampsaque, étude d'hagiographie arienne", Römische Quartalschrift, 6, 1892, págs. 33-51.

[5] Vid. P. BATIFFOL, "La Passion de Saint Lucien d'Antioche"..., Pág 182.

[6] Vid. M. SIMONETTI, "Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea", Augustinianum, 13, 1973, pág. 374 y La crisi ariana nel IV secolo, Roma, 1975, pág. 10.

interpretación distinta[7]. Ambos tratadistas basan su hipótesis en tres puntos: la epístola que Alejandro de Alejandría remite a Alejandro de Tesalónica en los albores de la disputa arriana (TEODORETO DE CIRO, Hist. Eccl. I, 4); el canon XIX del sínodo de Nicea en 325 que regula el nuevo ingreso de los paulinianos a la Iglesia[8]; y una súplica de Basilio "el Diácono", de la que se hacen eco las actas del concilio efesio en 431.

De esos documentos infieren Loofs y Sellers que existen dos personas con el antropónimo "Luciano". Uno es el mártir Luciano, de quien Arrio se considera discípulo. El segundo Luciano es oriundo de Samosata (al igual que Pablo) y permanece excomulgado por los obispos antioquenos Domno, Timeo y Cirilo. Esta teoría se ve muy favorecida por la existencia de un cisma en Antioquía protagonizado por los secuaces de Pablo de Samosata. Dicho cisma empieza en 270, con la deposición y éxodo del Samosatense a raíz de la derrota de Zenobia de Palmira a manos de Aureliano. Atanasio de Alejandría (Orat. c. arian. II, 43) e Inocencio I de Roma (Ep. XVII, 10) mencionan a los paulinianos de Antioquía. Dicen de ellos que bautizan en el nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, aunque dan un sentido falso a esas expresiones. Tales noticias han de relacionarse con el modalismo que afecta al sistema teológico de Pablo de Samosata por completo.

Se admita o no la hipótesis de F. Loofs y R.V. Sellers, la idiosincrasia origenista del maestro de Arrio llamado Luciano se muestra obvia. Algunas razones avalan ese aserto: las doctrinas que sus discípulos mantienen; la absoluta ausencia de críticas a Luciano por Atanasio[9]; y la falta de acritud en Hilario de Poitiers (De syn. 31-33 y Contra Const. 23) al enjuiciar el símbolo de fe que el

---

[7] Vid. F.LOOFS, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirlichen Literatur und Dogmengeschichte, Leipzig, 1924, págs. 180-186 y R.V. SELLERS, Eustathius of Antioch and his place in the Early History of Christian Doctrine, Cambridge, 1928, pág. 10, n. 2.

[8] Ese canon se halla editado en K.J. HEFELE-H. LECLERCQ, Histoire des Conciles d'après les documents originaux, 3ª de., vol. I-1, París, 1907, págs. 615-618.

[9] Vid. H.M. GWATKIN, op. cit., pág. 17, n. 1.

concilio antioqueno de 341 atribuye a Luciano[10]. Este credo era aceptable a los occidentales por entero[11], magüer los circunloquios que emplea con vistas a evitar el concepto "ομοούσιος" [12]. Imperando Julano, esta segunda exposición de creencias del sínodo antioqueno de 341 será tomada por los macedonianos como propia (SOCRATES, Hist. Eccl. III, 10 y BASILIO DE CESAREA, Ep. CCLI, 4). El prestigio del credo luciánico será tan grande entre los macedonianos que incluso sobrevive al concilio de Caria[13].

Aquella profesión de fe es la siguiente: "En conformidad con la tradición evangélica y apostólica creemos en solo Dios, Padre todopoderoso, el creador, hacedor y conductos del universo, del cual viene todo. Y en un solo Señor Jesucristo, su Hijo, Dios unigénito, por el que se hizo todo, engendrado por el Padre antes de los siglos, Dios de Dios, entero de entero, único de único, poerfecto de perfecto, rey de rey, Señor de Señor, palabra viviente, sabiduría viviente, luz verdadera, camino, verdad, resurrección, pastor, puerta, inalterable e inmutable, imagen perfecta de la Divinidad, sustancia del Padre, voluntad del Padre, poder y gloria del Padre, primogénito de toda la creación, que existía en el principio con Dios, Dios el Verbo, según aquello del evangelio: Y el Verbo era Dios, por el que todas las cosas fueron hechas y en el que todas tienen su consistencia, el cual en los últimos tiempos bajó de lo alto y nació de la Virgen según las Escrituras, y se hizo hombre, mediador de Dios y hombre, apóstol de

---

[10] SOZOMENO, Hist. Eccl. III, 5 manifiesta que en aquella asamblea sinodal el grupo eusebiano busca un credo alternativo al que el concilio de Nicea había aprobado en 325, encontrándolo la referida facción en las prédicas de Luciano de Antioquía, bien que SOZOMENO se cure en salud al aludir a su imposibilidad de demostrar la autoría exacta de esa profesión de fe. Su paternidad luciánica es admitida por Passio Artemii, P.G. XCVI, col. 320, y PSEUDO-ATANASIO, Dial. de Trin. III, 1, 2 y 15. Cuando los eusebianos atribuyen a Luciano la Génesis de tal credo, evitan los ataques de sus rivales eclesiásticos durante el sínodo antioqueno de 341, habida cuenta de la fama disfrutada por el susodicho mártir.

[11] Vid. J. GUMMERUS, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in der Jahren 356-361, Leipzig, 1900, pág. 15.

[12] Vid. P. BATIFFOL, La paix constantinienne et le Catholicisme, París, 1929, pág. 423.

[13] Las postreras menciones al símbolo luciánico después del concilio de Caria se deben a TITO DE BOSTRA, In Luc. X, 21, DIDIMO "EL CIEGO", De Trinit. III, 38, Dial. c. Macedon. I, 9 y 16-18 y II, 2, Dial. de S. Trinit. III, 1, 2 y 15 y Contra Iudeos, II, 45 y X, 15 y MAXIMINO, Collatio cum Augustino, 7 y 13. Este último es un obispo de sede desconocida, etnia gótica y aprendizaje romano al parecer de B. CAPELLE, "Un homiliare de l'évêque arien Maximin", RB, 34, 1922, pág. 96. En lo alusivo a Tito de Bostra vid. J. SICKENBERGER, Titus von Bostra (TU, 21-1), Leipzig, 1901.

nuestra fe, principio de vida como dijo: He bajado del cielo no para hacer mi propia voluntad sino la de aquél que me envió, que padeció por nosotros, resucitó al tercer día y subió a los cielos, se sentó a la derecha del Padre, y volverá con poder y gloria para juzgar a vivos y muertos".

El credo de Luciano continúa: "Y en el Espíritu Santo, que se da a los creyentes como apoyo, santificación e iniciación, lo mismo que nuestro Señor Jesucristo, alegró a sus discípulos diciendo: Id, enseñad a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, o sea, de un Padre que es verdaderamente Padre, de un Hijo que es verdaderamente Hijo y del Espíritu Santo, que verdaderamente es Espíritu Santo, en todo lo cual los nombres no carecen de significado o efecto, sino que indican con toda precisión la subsistencia peculiar, rango y gloria de cada uno de los nombrados, así que son tres por la hipóstasis y uno por la armonía. Manteniendo, pues, esta fe y manteniéndola desde el principio hasta el fin, en la presencia de Dios y de Cristo anatematizamos toda heterodoxia herética. Que sea anatema cualquiera que enseña, en contra de la fe sana y recta de las Escrituras, que antes de ser engendrado el Hijo hay o ha habido tiempo, estación o edad. Que sea anatema cualquiera que diga que el Hijo es una criatura entre las criaturas, o un vástago entre los vástagos, o una obra entre las obras, contradiciendo las divinas Escrituras, que transmiten cada unos de los artículas antes mencionados, o enseñando o predicando fuera de los que hemos recibido. Pues nosotros creemos y seguimos verdadera y reverentemente todo lo transmitido en las divinas Escrituras, tanto por los profetas como por los apóstoles[14].

---

[14] A. y L. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3ª de., Breslau, 1897, págs. 183-187, realizaron la mejor edición del credo luciánico. A este concilio antioqueno del otoño de 341 se denomina igualmente "sínodo de la Dedicación" por aprovechar Constancio II sus sesiones para consagrar la iglesia "de Oro", cuyos trabajos habían empezado diez años antes. SOZOMENO, Hist. Eccl. III, 5 habla de la asistencia de noventa y siete padres conciliares. SOCRATES, Hist. Eccl. II, 8 menciona su presidencia por Flácilo de Antioquía. Ello concuerda con el carácter de metrópoli de todo Oriente que JERONIMO, Adv. Ioh. Hier. 37, aplica a la diócesis de Antioquía.

Una noticia de Epifanio de Salamina (Ancoratus, 33) reúne interés. Allí manifiesta que Luciano negaba la presencia de alma humana en Cristo. La presente referencia supone otro ejemplo del origenismo del antioqueno, pues los alumnos de Orígenes habían asumido la cristología "Logos"/ carne, poco después del fallecimiento del maestro, con objeto de enfrentarse a las ideas preexistencialistas de Orígenes en torno a la concepción de Jesús. Es digno señalar que se conocen los nombre de cuatro mujeres que siguen a Luciano: Eustolio, Dorotea, Severa y Pelagia[15].

El relieve de Luciano estriba en haber inspirado una cierta escuela dentro del cristianismo primitivo. Sus miembros son sirios y capadocios, menos Arrio. Logran el dominio del episcopado entero de Siria[16]. Forman el grupo eusebiano que tiene una naturaleza fundamental en la controversia arriana. Los integrantes de la escuela luciánica ofrecen en su interior una cohesión muy intensa. A sus miembros se les designa con la voz "colucianistas" y sus nombres se observan en Filostorgio (Hist. Eccl. II, 14). Su fuerza intrínseca se traduce en los auxilios que los "colucianistas" prestan a sus protegidos y se conceden entre sí. De ello se poseen diversos botones de muestra. Eusebio de Cesarea socorre a Asterio "el Sofista" (EUSEBIO DE CESAREA, Contra Marcel. I, 4, 48, ATANASIO DE ALEJANDRIA, De syn. 18 y SOCRATES, Hist. Eccl. I, 36). Un protegido de aquel grupo, cuyo antropónimo es Aecio, recibe la ayuda de los "colucianistas" en su ascenso al diaconado en primera instancia (ATANASIO, De syn. 38, SOCRATES, Hist. Eccl. II, 35 y FILOSTORGIO, Hist. Eccl. III, 15) y luego al orden episcopal (EPIFANIO DE SALAMINA, Panar. Haer. LXXVI, 6 y FILOSTORGIO, Hist. Eccl. VII, 6).

---

[15] La presencia de discípulas es un fenómeno muy común de los primeros siglos del cristianismo. Los nombres de Eustolio, Dorotea, Severa y Pelagia figuran en el capítulo décimo de la Vida de Luciano, de. J. BIDEZ, Philostorgius Kirchengeschichte, Leipzig, 1913, pág. 192, mientras que ATANASIO, Apol. de fuga 26 e Hist. arian. ad monachos 28, sólo cita a Eustolio. Si se fija la atención en los precursores de Arrio, Orígenes tuvo discípulas según EUSEBIO DE CESAREA, Hist. Eccl. VI, 17 y PALADIO DE OLINOPOLIS, Hist. Laus. 147.

[16] Vid. J. ZEILLER, "Arianisme et religions orientales dans l'empire romain", RechSR, 18, 1928, pág. 77.

La desaparición de los miembros de esa escuela es porterior al deceso de Constantino en 337. A 341 pertenece la referencia final a Eusebio de Nicomedia (SOZOMENO, Hist. Eccl. III, 7). El Cesariense muere en un momento impreciso de los años 337-341. Tres testimonios coinciden en ese particular: la falta de alusiones a su persona desde 337; la noticia de Sócrates (Hist. Eccl. I, 5) que sitúa el retorno de Atanasio a Alejandría (noviembre de 337) y el óbito de Constantino II (primeros meses de 340) a manera de términos "post quem" y "ante quem" de la muerte de Eusebio; y ser Acacio el jerarca de los cristianos de Cesarea de Palestina en el sínodo antioqueno de 341 (SOZOMENO, Hist. Eccl. III, 5).

A su vez, al antedicho concilio de 341 corresponde la mención última a Asterio "el Sofista". Nada se sabe en torno a Teognis de Nicea a partir del sínodo que a fines de 343 o comienzos de 344 se desenvuelve en Sárdica[17]. Los más longevos de los "colucianistas"son Antonio de Tarso, Menofante de Efeso, Leoncio de Antioquía y Maris de Calcedonia. Antonio debe fallecer antes de 351, ya que en el concilio de ese año un tal Silvano rige la iglesia de Tarso (HILARIO DE POITIERS, Frag. Hist. II, 7 y 9). En 357 Menofante aún participa en la consagración episcopal de Jorge de Alejandría (SOZOMENO, Hist. Eccl. IV, 8). Leoncio desaparece en las postrimerías de 357 o a comienzos de 358 (SOCRATES, Hist. Eccl. II, 37). Maris fallece en fecha desconocida de los reinados de Joviano o Valente, tras su célebre enfrentamiento con Juliano[18].

Luciano es, en suma, un ejemplo del origenismo de su época en el sentido literal que otorga a la exégesis bíblica. Esta característica pasa a Arrio[19] e indica

---

[17] Sobre la desaparición física de Asterio "el Sofista" vid. Libel. synod., de. J.D. MANSI, Sacrorum conciliorum ecclesiasticorum nova et amplissima collectio, vol II, Florencia, 1759, col. 1.350. En lo que respecta al tránsito de Teognis de Nicea vid. A.L. FEDER, "Studien zu Hilarius von Poitiers. II: Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie des 4. Jahrhunderts", SbW, 166-5, 1910, pág. 111.

[18] Vid. A.L. FEDER, "ut supra", pág. 118. Acerca del incidente del emperador Juliano con Maris de Calcedonia vid. H.M. GWATKIN, op. cit., pág. 216.

[19] Vid. H.S. NASH, "The Exegesis of the School of Antioch", The Journal of Biblical Literature, 11, 1982, págs. 22-38, G. BARDY, Paul de Samosate. Etude historique, Lovaina, 1929, pág. 408 y J. GUILLET, "Les exégéses d'Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu?", Revue des Sciences Religieuses, 34, 1947, págs. 257-302. La influencia de la exégesis luciánica en los arrianos ha sido

una ruptura más de los origenistas con las enseñanzas del maestro, una vez asumida la cristología "Logos"/carne por Orígenes.

tratada por T.E. POLLARD, "The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy", Bulletin of the John Rylands Library, 1959, págs. 415-417.

MANUEL SUANCES MARCOS

*

FENOMENOLOGÍA DEL MISTICISMO ESPAÑOL DEL SIGLO DE ORO

- La mística como sabiduría

La mística es un fenómeno universal de las religiones que surge en la madurez de algunas civilizaciones como expresión plena de la vivencia religiosa de esas mismas civilizaciones. Resulta esclarecedor ver las estructuras que tienen en común todos los misticismos y compararlas con las aportaciones específicas de cada uno de ellos. De este modo se perciben fenómenos inherentes a toda experiencia mística y formas específicas de vivirla. La mística española ha sabido enriquecerse con vivencias místicas de otras religiones y llegar a una síntesis robusta y peculiar.

La experiencia mística ha sido con frecuencia valorada como un saber, quizá el supremo, al que el hombre acceder. Pero ¿qué clase de saber es éste? ¿En superior al científico y filosófico? ¿No es ni superior ni inferior, sino de naturaleza diferente?. Los místicos españoles creyeron que la mística era una ciencia especial que ellos denominaron sabiduría secreta o mística teología. ¿Se puede llamar ciencia a la mística? Una ciencia es verdadera cuando alcanza con método adecuado la posesión de su objeto. Pues bien, la mística logra ambas cosas. Llega a la posesión de la divinidad como causa final de todas las cosas y esto lo consigue mediante el amor. Tiene pues una base metafísica: la búsqueda de Dios y una base psicológica: el afecto.

La mística no es por tanto una ciencia especulativa sino una ciencia de amor; ella gusta y conoce, la especulativa en cambio conoce y gusta[1]. Es decir, aquí el gustar es previo al conocer. Los místicos españoles muestran que, por esta ciencia, el alma se ejercita y se junta con Dios sin obra del entendimiento ni de ninguna otra cosa. Por ello es sabiduría por ignorancia porque, donde reina la sola afección del amor el sentido y el entendimiento no tienen nada que hacer. Los místicos no buscan a Dios en fórmulas conceptuales, sino que lo encuentran en una inmensa experiencia interna que es noche conceptual. Esto fue lo que les hizo

[1] Andrés, M. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, p.5.

sospechosos de iluminismo y por lo que la teología escolástica se prevenía contra ellos. Dice a este respecto Francisco de Osuna en su *Tercer Abecedario*: <<La escolástica enseña a Dios para que lo contemplemos como suma verdad; pertenece al entendimiento; perecerá con la fe; necesita buen ingenio, continuo ejercicio, libros y tiempo. La mística, en cambio, presuponiendo aquello que no duda, pasa directamente a amarlo como sumo bien; pertenece a la voluntad; se perfecciona añadiendo amor; se alcanza por aficción piadosa y ejercicio de virtudes; es ciencia sabrosa>>[2].

Santa Teresa puntualiza a este respecto: <<acaecióme venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en él. Esto no era a manera de visión; creo que lo llaman *mística teología*[3]. San Juan de la Cruz dirá que no importa el ejercicio de la teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, lo importante es que no falte la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se sabe, sino que juntamente se gusta; la teología mística es sabiduría secreta de Dios y es secreta porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe. Por eso San Dionisio la llama rayo de tiniebla[4]. En *Llama de Amor Viva* insiste en que ésta es una sabiduría secreta, conocimiento general sobrio y oscuro, que purifica a la vez que ilumina. Los místicos están de acuerdo que la sabiduría mística, por superar el entendimiento, se hace infalible; su contenido es indecible porque desborda el mundo creado; es conocimiento en fe y amor; por eso no tiene palabras y conceptos apropiados y parecería menos si lo dijere>>[5]. Santa Teresa juega con la inefabilidad: <<no hay sentir, sino gozar, no poder comprender lo que no se entiende es no entender entendiendo>>[6]. Por tanto, los místicos españoles no tratan de ofrecer tratados orgánicos del saber, sino caminos personales de vivir, acentuando los aspectos interiores y las opciones radicales del hombre en relación con Dios.

---

[2] Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario*, 6, 2, p.236.
[3] Santa Teresa de Jesús, *Vida*, 101.
[4] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, en el prólogo y *Subida al Monte Carmelo*, II, 8.
[5] Idem, *Llama de amor viva*, A, 4, 17.
[6] Santa Teresa, *Vida*, 181.

- Autonomía del amor frente al conocimiento conceptual.

El núcleo del problema de la sabiduría mística es la autonomía del amor frente al conocimiento conceptual.

¿La experiencia de Dios se realiza en conocimiento, en amor o en ambos a la vez? La antropología tomista es clara: <<Nihil volitum quin praecognitum>> ¿Se ama en mística más de lo que se conoce? y en ese caso ¿con qué conceptos intelectuales expresar ese conocimiento por amor?[7] El verdadero contemplativo primero gusta, luego entiende lo gustado. No niega la función del entendimiento respecto al objeto, pero aquí la voluntad aparece como elemento sintetizador que recibe las aportaciones del entendimiento y de las otras potencias. En el orden natural no se puede amar lo que no se conoce, pero en el orden místico sí porque Dios actúa en el alma por la fe. En el orden natural es el conocimiento el que propone los motivos a la voluntad; en el orden místico es Dios mismo quien mueve a ésta. No se trata de afirmar la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento sino que Dios, al actuar por la fe en el alma, hace su obra de amor, sabiduría y entendimiento, actuando como resorte principal y sintetizador la atracción amorosa del alma por Dios que impregna el resto de las potencias. No hay pues repugnancia en que la voluntad se una a Dios sin preceder o acompañar un acto intelectivo. Eso fue lo que trajo a los místicos españoles el rechazo de los teólogos tomistas de Salamanca: Vitoria, Soto, Cano... Esta autonomía del amor en los místicos choca contra la hegemonía de la razón enseñada ya en el siglo XVII por los profesores de artes y cuya culminación se plasma en la Ilustración del siglo XVIII. La tradición teológica y filosófica tomista iba más en esta línea a diferencia de la agustiniana que primaba también la autonomía de la voluntad y del amor sobre el intelecto.

---

[7] Andrés, M., O.C. p.40.

- Experiencia e interiorización.

Se decía hace un momento que la experiencia es el punto de arranque de la verdadera ciencia. ¿Qué es la experiencia? La experiencia, como modo de conocimiento, consiste en contactar con una realidad de modo independiente del discurso a través de las huellas que esa realidad deja en nuestro ser. Esta experiencia intuitiva y dinámica supone un contacto inmediato con lo real, no se opone a la razón ni se reduce a mero sentimiento[8]. Pues bien, la mística española, frente a la teología especulativa y filosofía escolástica, hizo de la experiencia de Dios su propio fundamento. Es este un tema de máxima actualidad en el momento presente. Sin experiencia no hay ciencia. El verdadero aprendizaje viene de la experiencia sometida luego a una reflexión teórica. El cambio fue gestándose desde la aparición de la Nueva Ciencia en el Renacimiento en que el experimento es la base imprescindible para poder avanzar científicamente. También el descubrimiento de América contribuyó de modo decisivo a valorar la experiencia. Cada uno relataba lo que había visto y oído. Aquella gesta hizo revisar cánones geográficos, antropológicos y culturales. Pero el fondo de aquella valoración de la experiencia provenía de los místicos españoles que estaban revolucionando la ciencia teológica al poner la experiencia de Dios en la base de la religiosidad y, con ello, primando a la persona sobre las estructuras. Los científicos se quedaron con la experiencia externa y los místicos con la interna. Esto se traduce a una valoración de la intimidad y del yo cuyos efectos llegarán hasta el subjetivismo de la filosofía de Descartes y del Idealismo alemán en las que el yo es la piedra angular de la reconstrucción filosófica. La experiencia interior de Dios es la raíz de la fuerza arrolladora de los místicos. Dios actúa en lo más intimo del alma. El léxico que emplean los místicos para expresar los procesos de interiorización, entrañas, centro, hondón, lo más íntimo, lo más hondo, embebecimiento, quedar aniquilado, gozo, quietud, inhabitación, matrimonio espiritual... [9]. Aunque también cada autor tiene su terminología propia.

---

[8] Ibidem, p. 33.
[9] Ibidem, p. 7.

Los místicos gustan más de experiencia de Dios que de pruebas de su existencia, por lo que no escriben tratados sistemáticos sino experiencias de búsqueda, encuentro, unión esponsal: en ellas, Dios se comunica al alma no mediante un disfraz de visión imaginaria o figura, sino de esencia a esencia, de sustancia a sustancia. Cierto que esta experiencia de Dios no lo es en el sentido de percepción sensible, sino de interpretación humana de una acción especial de Dios en el hombre; como también esta experiencia supera lo puramente intelectual y lógico. En ella Dios se comunica con el alma y el alma responde a la llamada divina. No se trata pues de una visión intuitiva ni de conocimiento deductivo, sino de un contacto inmediato entre Dios y el alma. Esta nueva espiritualidad del siglo XVI español se presenta pues más personal que comunitaria y ello como respuesta a las demandas del humanismo renacentista. La interioridad es la vuelta del hombre a sí mismo en búsqueda de Dios. La mística española interioriza esta búsqueda de igual modo que Cervantes interiorizó el heroísmo[10]. La interioridad llevó en lo psicológico a la persona y en lo teológico a Dios que se encuentra en el centro del hombre. Un ejemplo de esta interiorización y personalización son las *Moradas* de Santa Teresa[11].

- Las estructuras del alma.

A través de este proceso interiorización, los místicos españoles muestran las diversas estructuras del alma por donde va discurrir la acción divina. Se da un entramado entre trabajo psicológico y acción divina. Nuestros místicos, en general, diferencian cuerpo y alma, parte sensible e inteligible..., sentidos externos, internos y espirituales y tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Hablan frecuentemente de cima, fondo, centro... parte más alta o más interior del alma que encuadran a menudo en la voluntad[12]. En un proceso de simplificación, el hombre se reduce, en el nivel más profundo de si mismo, a una zona de máxima concentración que es el nudo del origen y confluencia de todas las potencias.

---

[10] Ibidem, p. 120.
[11] Santa Teresa de Jesús, *Moradas*, v, 1, 9-11.
[12] Andrés, M. Oc. P. 27.

Reducción pues de las potencias al centro[13]. Para llegar a la contemplación hay que recoger las potencias dentro del alma por medio de la reflexión. Esta obra supone un enorme esfuerzo de conocimiento y ascesis: allí, en el centro del alma, se encuentra el hombre con Dios el cual hiere ese centro y desde allí habla, anima, sugiere y dirige. Cuando Dios toma posesión del alma y pone allí su morada, desaparecen otras imágenes y creaturas y ya el alma ejercita de nuevo sus potencias desde esta posesión divina.

Las potencias ahora son como los rayos que salen del sol[14]. Desde esta concepción se entiende ahora lo que significa llegarse el alma a si misma, entrar en si, y recibir allí la visita de un huésped que le da gratuitamente sus dones. Esta concentración del alma es a lo que más puede llegar el hombre; de ella recibirá una nueva fuerza para su operación y movimiento. La integración de los sentidos y potencias en el centro del alma, es un gran acierto psicológico de los místicos españoles y constituye el punto de partida de la mística del recogimiento y el eje para entender los diversos planteamientos de la transcendencia divina en la espiritualidad española y en la teología protestante. Y este es también el motivo de sospecha tanto para los teólogos de Salamanca como para la Inquisición. Cada autor a su vez hace lectura propia de esta concentración. Santa Teresa habla de diversas moradas hasta llegar al castillo interior; San Juan de la Cruz en una terminología más bíblica, habla de subidas de montes al final de los cuales tiene lugar el encuentro. Pero cada autor deja en esto, como en los demás, su sello personal.

- La contemplación y unión con Dios.

Pero ¿qué es lo que ocurre en el centro del alma?. La contemplación y unión con la divinidad. Estamos en la cima del misticismo; esta es la meta del proceso espiritual. Meta no es punto final del camino, sino algo que se esta

[13] Ibidem, p. 27.
[14] Ibidem, p. 29.

realizando[15]; no es algo que se dé de una vez por todas, sino una meta de la que el alma disfruta pero que no posee en plenitud y que ha de estar ensayando cada día. Todo lo demás tiene sentido de preparación para este encuentro: la práctica de las virtudes, los grados de oración, la purificación, etc... El contemplativo vive esta experiencia en medio del trabajo, de los negocios, del ajetreo de cada día. De esta contemplación saca su fuerza increíble para todas las empresas. Por eso dirá San Juan de la Cruz que un punto de contemplación vale más que toda acción. Hablar de contemplación es hablar de un pozo sin fondo de donde mana una vida y fuerza sin límite. Para fijar los límites del don divino y de la cooperación humana, San Juan de la Cruz distingue entre contemplación natural e infusa. La primera no es específica del cristianismo, puede alcanzarla cualquiera con diligencia y esfuerzo; es una consideración de simple inteligencia. Pero la segunda es un don gratuito de la divinidad por el que el alma conoce las verdades y misterios que Dios quiera revelarla. Dios hace gratuitamente al alma partícipe de sus dones. Los místicos la describen de diversos modos: entrada del sol en una nube que se arrebola y parece el mismo sol, espejo que muestra al sol o, dentro de éste, centella en el fuego del amor divino o gota que se diluye en el océano[16]. Con esto entramos en un apasionante y arduo problema que es éste ¿qué clase de unión establece el místico con Dios? ¿Es sólo una unión afectiva, amorosa o es ontológica? ¿No bordea este problema el panteísmo? ¿Puede la criatura unirse al creador? San Juan de la Cruz describe esta unión como un tocamiento divino, comunicación de ser a ser, de sustancia, de esencia a esencia[17]. Pero no es una unión ontológica, lo cual llevaría al panteísmo; es un unión existencial en la que destaca la idea de experiencia de persona a persona. Han sido muchos los nombres que se han dado: *tocamiento, llama, incendio, toque, junta*, ayuntamiento de Dios y el alma en la morada más recogida del castillo interior. Es la cima más alta de la vida espiritual y de los procesos de interiorización; hace de dos voluntades una y exige al hombre desposeerse de si mismo para poseerse plenamente en Dios. Es conocimiento experimental e interpersonal alcanzando

---

[15] Ibidem, p. 23.
[16] Ibidem, p. 23.
[17] San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, 39, 4, 7.

por el amor ("*amoroso lance*"). Solo un velo sutil la separa de la gloria ("*rompe la tela de este dulce encuentro*")[18]. Se realiza en el fondo del alma, entre sustancia y sustancia: "*Quiere Dios que entienda el alma que está su majestad tan cerca de ella, que ya no ha menester enviarla mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende*"[19].

Pero esta unión no es inmóvil o estática, sino que implica la transformación de la criatura. El supremo grado de comunicación mística es la unión transformante. En ella, la presencia divina no se ordena a la visión de Dios; el hombre no puede ver a Dios porque si así fuese, moriría. La presencia divina se ordena a la participación vital de los dones divinos, a una compenetración psíquica de la vida divina con la humana. Esta unión implica, pues, participación, entrega, consagración; implica también una vida y un estilo; abarca toda la persona a la que confiere un sentido claro.

Los místicos están de acuerdo también en que esta es una unión de amor, afectiva. Sólo el amor es lo que une y junta al alma con Dios[20]. Produce en el alma un súbito levantamiento en el que no interviene el pensamiento, si el sentimiento ni las potencias inferiores. Es la más alta perfección alcanzable en esta vida. San Juan de la Cruz distingue unión de solo amor y unión con inflamación del amor que es cuando el amante da al amado lo que tiene y al revés, el amado al amante. Esta unión exige al alma vaciarse de todo lo que no es Dios "cuando viniese a quedar resuelto en nada, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios que es el mejor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar"[21].

Los místicos han usado muchos símbolos para expresar esta unión. Metafísicamente la han descrito como gota de agua en el océano, chispa en el incendio, llama que se nutre del madero, pero sobre todo han echado mano de la

---

[18] Idem, *Noche* II, 13, 11 y ss y *Llama de amor viva* 1, 3-4.
[19] Santa Teresa de Jesús, *Vida*, 14, 1.
[20] San Juan de la Cruz, *Noche* II, 18,5.
[21] Ibidem II, 5.

imagen del desposorio y del matrimonio. Es ésta la más alta unión afectiva que se da en las criaturas; ella consigue que dos seres no estén separados sino juntos y si el amor humano consigue esto en el matrimonio ¿qué no conseguirá el amor divino? En cambio el lenguaje actual es mucho mas pobre en símbolos de unión; habla mas bien de diálogo, intercambio, encuentro, etc..., expresiones bien flojas de unión.

Llama del amor viva es el poema que mas acerca a las maravillas del misterio de la unión divina. Es para San Juan de la Cruz una expresión inefable. "En aquel aspirar a Dios, yo no quería hablar ni aun quiero, porque veo claro que no tengo de saber decir y parecería menos si lo dijese"[22]. Ya había advertido en el *Cántico espiritual* que "no hay decirlo por lengua mortal, ni el entendimiento humano, en cuanto tal, puede alcanzar algo de ello"[23].

- El problema de la trascendencia divina.

Pero esta unión planteó en el siglo XVI un serio problema filosófico y teológico: el de la trascendencia divina. Ciertas expresiones místicas dan lugar a confusión, como aquella que dice que el alma se diluye en la divinidad como una gota de agua en el océano o que el yo humano queda absorto en el yo divino. ¿Cómo se unen cosas tan dispares como lo finito y lo infinito, Dios y el alma? ¿Se unen formando una sola cosa? ¿Sale de ambos un ser? El tema se agudizó. En un extremo, el luteranismo rechazó la unión mística, pues creía que Dios no puede cooperar con el hombre ya que éste se ha corrompido sustancialmente y en esa cooperación Dios quedaría manchado. Lutero y Calvino radicalizaron la separación existente entre Dios y el hombre para salvar la soberanía divina.

Desde entonces esa es la línea seguida por el protestantismo y que tantas consecuencias ha tenido, Kierkegaard también luterano, hace lectura propia de

---

[22] Idem, *Llama de amor viva* 13, 4, 17.
[23] Idem, *Cántico espiritual*, 39, 3, 8.

estas ideas e increpa al misticismo el atrevimiento de querer unirse a la divinidad. Dios es el esencialmente otro; de él depende toda iniciativa y eficacia en orden a la salvación; al hombre sólo le queda creer y esperar. Los místicos -para él- han querido adelantarse a la vida futura queriendo vivir ahora en la vida mortal lo que será patrimonio de la vida eterna. Así ha discurrido la fe protestante desde entonces hasta la Teología dialéctica con K. Barth. Las consecuencias han sido importantes. El hombre no puede hacer nada por mejorar, está realmente dañado; entonces ha organizado su actividad al margen de la ayuda divina, con lo cual se ha dado frenéticamente a la acción por la que ha construido un mundo tecnológico muy avanzado, ha potenciado el sentimiento de su libertad; pero todo ello al margen de la impregnación divina como si el hombre no pudiese hacer nada por su última y radical salud.

En el otro extremo estaba la mística de corte neoplatónico que va desde Plotino hasta el M. Erchart y que creía que el fondo del alma es Dios mismo. Cuando, por la ascesis y la reflexión el hombre llega a la perfección, se funde con la divinidad. Por esta línea caminaron alumbrados y quietistas del siglo XVI. Los teólogos de Salamanca sobre todo Vitoria, Soto y Cano, sin llegar al extremismo protestante, se alzaron contra esta unión inmediata y sin intermediarios con la divinidad y tuvieron a los místicos españoles en el punto de mira de la sospecha.

También hay aquí un punto de equilibrio. Los protestantes exageran el valor de la trascendencia divina haciendo inoperante e inválida la cooperación humana para el bien; pero por ello mismo minusvaloran la Encarnación por la que Dios ha unido la naturaleza humana a la divina. En cambio los místicos de corte neoplatónico están cerca del panteísmo al exagerar el valor de la Encarnación como descenso de Dios a la naturaleza humana y niegan prácticamente la trascendencia al diluir el alma en la divinidad haciendo de ambas una sola esencia. Sin embargo, la mística española, a partir de la Encarnación, plantea una ansiosa búsqueda de Dios que hace efectiva mediante el conocimiento de si

mismo y de las criaturas[24]. Es esencial que el hombre coopere con la acción divina; pero en el supremo grado de unión, Dios y el hombre no pueden hacerse uno, aunque se unan por la más alta unión: la del amor. Y esta unión queda bien cimentada en dos factores: la creación y la Trinidad. Mediante la creación, Dios ha repartido sus dones en las criaturas; pues bien, el mayor de esos dones es Dios mismo que se comunica al hombre y ello forma parte de los bienes de la creación. Esa llamada a participar en la vida divina inserta al hombre en la vida trinitaria. El fundamento último de la unión es la Trinidad. El Padre envía a su Hijo para hacer partícipes a los hombres de la unión trinitaria; todo se realiza por el amor, la semejanza y la unión con el Hijo como lo expresa San Juan de la Cruz en los Romances a la Trinidad. He aquí la peculiar síntesis sanjuanista que recuerda al pleroma paulino: "erit Deus omnia in omnibus": la unidad de tres personas divinas, la participación de las criaturas en esa unidad por medio de la creación y la Encarnación, la unión de todos los hombres en la Iglesia; es decir, la creación entera es el palacio del desposorio y cuerpo de la esposa[25].

- Iniciativa divina y cooperación humana.

Pero es desde esta óptica de la mística española del siglo XVI desde donde se plantea con toda agudeza el problema del grado de la cooperación humana con la acción divina.

La iniciativa es de Dios. La capacidad receptivo-operativa humana no es paralela a la divina porque el alma, con respecto a Dios, es más bien pasiva y se siente tocada en lo más profundo, en el centro. Uno de los rasgos característicos de la mística española del siglo XVI es que el amor de Dios al hombre exige de éste una disposición para colaborar. Cierto que es Dios quien llama primero y el hombre tiene que responder. Si Dios no llama, el hombre nada puede hacer, pero una vez que llame, al hombre le toca colaborar. Por eso la fe no es puro

[24] Andrés M., o.c. p. 8.
[25] San Juan de la Cruz, *Romance*, 4.

asentimiento intelectual, sino que lleva consigo el dinamismo intrínseco del amor que lo traspasa de fuerza operativa. Cuando la preocupación pasó de la vida al sistema y a la discusión de modalidades, vino el declive. Los místicos españoles han valorado la aportación humana a la acción divina. Potencian el trabajo que concretan en el ascenso por las laderas, la purificación. El amor no es puro afecto, exige obras; la oración de quietud no es ociosidad, sino entrega; la paz interior no es cómoda inmovilidad sino que exige lucha frente a las pasiones.

Esta misma cooperación humana puede enfocarse desde el ángulo de la libertad. Dios llama a seres libres; al llamarlos no anula su libertad, la potencia. Este tema fue esencial para católicos y protestantes, humanistas y religiosos en el siglo XVI. Algunos como Lutero, Calvino y Jansenio rechazan la libertad en orden a la salvación pues Dios nos predestina según ellos o a la gloria o a la condenación. Los católicos en cambio la defienden. Y crean sistemas que tratan de armonizarla con la gracia. Basta recordar a este respecto la famosa controversia "de auxilüs" en que los dominicos de Bañez y los jesuitas de Molina hicieron verdaderos malabarismos mentales para armonizar libertad humana e iniciativa divina.

Los místicos en cambio no plantean el problema de la libertad como ausencia de fuerzas externas coacionantes sino como señorío de si mismo para entregarse a Dios.

La vinculación de la libertad con la verdad de si mismo y de Dios les libra del peligro de arbitrariedad y de sometimiento a poderes externos (políticos...) o internos (pasiones humanas), los cuales terminarían por ahogar la libertad. Para ellos, el hombre alcanza libertad cuando, liberado de la cautividad de las pasiones y de las presiones de la vida, a través de la purificación activa y pasiva de sus sentidos y potencias, se encuentra disponible para alabar a Dios. Para San Juan de la Cruz, la libertad es la persona misma que actúa abierta a los valores espirituales. Los místicos no ofrecen tratados teóricos sobre la libertad, sino su

propia experiencia como difusión personal; es un desposeerse de si para poseerse en Dios; por eso hablan tanto de Des-apegado, des-atado, des-embarazado, des-arrimo...[26].

Pero en este tema de la cooperación humana con al acción divina, el místico sabe que la parte que Dios pone prevalece sobre la actividad humana. Los místicos apenas entienden la experiencia de Dios como pasividad radical. La unión con Dios reviste un tono pasivo. Dios reverbera en el hombre como el sol en la vidriera y todo el esfuerzo humano lo que hace es quitar las manchas para que el sol brille mejor[27]. Santa Teresa expresa esto en aquella bella metáfora del riego del huerto. El huerto es el alma. Al principio el hortelano saca agua del pozo con gran esfuerzo. Esta es la labor humana; luego lleva un cuérnago del río y por último cae abundante agua del cielo sin que el hortelano trabaje: Esta última es la imagen mas perfecta del alma trabaja por Dios con el solo consentimiento humano.

Todas estas bellas imágenes, símbolos y alegorías de la cooperación humana con la acción divina fueron objeto de burla por parte de Teodoro de Beza, sucesor del Calvino quien, en carta a Antonio de Cerro, monje jerónimo sevillano huido a Ginebra en 1557, habla de "vanísimas e hispanísims contemplaciones"[28].

Esta colaboración del hombre con Dios es negación radical de la cristología y antropología protestante por cuanto pide la colaboración humana dejando a Dios la iniciativa.

- El sentido de la noche oscura.

Desde este ángulo de la cooperación puede enfocarse también un problema esencial del misticismo; la noche oscura. El esfuerzo humano es

---

[26] Andrés, M., O.C. p. 49-50.
[27] San Juan de la Cruz. *Subida al Monte Carmelo* II, 5.
[28] Teodoro de Beza, *Epistolarum theologicarum...hiber unus*, Ginebra, 1573, p. 276.

sometido a prueba. Para llegar a la unión, el místico tiene que pasar por un largo camino lleno de dificultades que terminará en el vaciamiento de si mismo por un lado, pero por otro, la unión con Dios en esta vida, por ser incompleta, le llena de nostalgia y de deseos. El gozo pregustado de don futuro y la intensidad de la luz recibida sumergen su alma en una nueva oscuridad. Veamos ambos aspectos. Para llegar al éxtasis de la unión, el místico ha de pasar por la vía purgativa; abundan los símbolos para describir este camino: subida al monte, ejecución, noche oscura, guía, sendero; en él el hombre se libera de todo lo que es medio, busca lo que es fin y experiencia lo único que permanece.

La noche oscura es negación de todo apetito hacia las críticas del mundo porque toda su hermosura es fealdad comparada con hermosura divina[29]. Llega el momento en que, en medio de la penitencia, el místico se siente abandonado, le son retiradas las consolaciones y siente entonces una terrible amargura; es como el infierno de la privación de lo infinito.

Pero la noche oscura tiene también otra cara y es la de aceptar que aquello que el místico ha gustado y vivido en la unión amorosa no es algo definitivo y en esta vida mortal no puede llegar a plenitud. Para San Juan de la Cruz, el apetito de Dios se saciará sólo cuando el alma vea su gloria. Para ir a Dios, el alma se ha de vaciar de todo lo que no es El; entonces el morir y el renacer no se distinguen, como tampoco la luz y la noche oscura. La poesía de San Juan de la Cruz es la voz penetrante del deseo en la medida en que su objeto está más allá de las palabras. La unión con Dios siempre será un empeño que no puede realizarse plenamente en esta vida. Este deseo de lo infinito ¿no tiene que ver con la búsqueda de verdad, de fama, de gloria, de tierras, mares y hombres nuevos que España llevó adelante en la política, en la teología, en la literatura y en la evangelización del Nuevo Mundo? El místico español es un hombre anhelante, deseoso, un peregrino que participa de forma imperfecta en los bienes futuros; está a medias entre la oscuridad y la luz; la luz que ahora tiene es la fe. Los

[29] San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo* Y, 4, 4-4.

alumbrados y quietistas querían ver a Dios cara a cara, nuestros místicos, no.

Lo irrealizable de este ideal tornó melancólicos a muchos religiosos españoles. La melancolía es la enfermedad de los que emprenden viaje hacia una meta que no pueden alcanzar plenamente en esta vida, hacia un lugar que no aciertan a localizar satisfactoriamente. Es la enfermedad de la ausencia que se plasma en tristeza y amargura[30]. Santa Teresa dedica un capítulo importante de las *Fundaciones* al tratamiento de las monjas que sufren melancolía[31]. Fray Luis de León, a pesar de ser médico, confesó que él padecía esta afección. Nada más entrar en la cárcel, pidió que una monja de Madrigal de las Altas Torres le envíase "una caja de polvos para mis melancolías y pasiones del corazón que ella sola sabía hacer"[32].

Pero hay un último aspecto que pone de relieve la noche oscura. Y es la necesidad de contener la experiencia de la unión con Dios que parecía desbordar el alma y fundir el sujeto en ese objeto divino. Ya se ha dicho más arriba que los místicos son los primeros en desconfiar de esas expresiones extraordinarias, tales como visiones intelectuales, imaginaciones, raptos, etc... los cuales no son ni naturales ni deseables. Los grandes místicos españoles desconfían de ellos y los someten a estrecha crítica. El caso más elocuente es Santa Teresa. Cuando, en medio de su poderosa vida interna, comienzan a aparecer abundantes visiones de Cristo, ella no se fía, duda. Ve a Cristo en la agonía de Getsmaní, en la cruz, en la gloria de resucitado; le ve a su lado dirigiéndola la palabra y ella le contesta. Pero, después de eso, se echa a temblar; ve que esas experiencias pueden ser peligrosas y ella debe seguir el camino de la oscuridad de la fe; aquello puede ser una obra del maligno. Y entonces comienza aquel calvario de la consulta a los confesores. Primero se dirigió a los presbíteros Francisco Salcedo y Gaspar Daza, pero no la entendieron y creyeron que aquello era algo diabólico; la Santa quedó

---

[30] Andrés, M. O.C., p. 107-108.
[31] Santa Teresa de Jesús, *Fundaciones*, 7, 7.
[32] Fray Luis de León, *Escritos desde la cárcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*. Editorial de J. Barrientos, Madrid, 1991, p.43.

desolada pero sus deseos y visiones iban en aumento con lo que su dolor era indescriptible. De nuevo hizo el intento cayendo esta vez en manos de Diego Cetina y San Francisco de Borja que si la entendieron y fueron serenando su espíritu. En una tercera ola aparecieron San Pedro de Alcántara con quien simpatizó enseguida, San Juan de Avila y San Juan de la Cruz[33]. Este último fue su verdadero báculo en quien ella se apoyaba y a quien apellidaba cariñosamente "mi pequeño Senequita". Así pagó Santa Teresa su falta de formación. Ella había leído de joven muchos libros de caballerías los cuales habían exacerbado su imaginación. Sin haber estudiado, tuvo que aprender por su cuenta la espiritualidad y la teología del momento. San Juan de la Cruz lo tuvo más fácil. Había estudiado en Salamanca en la facultad de Artes y luego en la de Teología. La estructura tomista de las Sacra doctrina fue la espina dorsal que contuvo su experiencia mística. Por eso no tuvo tanta necesidad de consultar a otros; mas bien fue al revés, que otros le consultaban a él porque era un verdadero maestro y director de almas. Pero en todo caso, los místicos españoles no cayeron en el puro intimismo cerrado que tanto temían los teólogos de Salamanca. Se libraron del él por la reflexión personal, el discernimiento, la consulta a otros, el contraste de la experiencia propia con la ajena, la referencia al conjunto de la vida cristiana, la formación permanente, la referencia continua a la revelación, a la teología doctrinal, a la regla religiosa y al sentir común de la Iglesia.

A la vista de esto, puede verse la noche oscura como un muro de contención que pone delante el propio dinamismo de la persona para que ésta no se agote en su deseo y no se destruya queriéndose fundir con el objeto divino. "Rompe ya la tela de este dulce encuentro", dice San Juan de la Cruz. La noche oscura es esa tela que separa el alma ansiosa de Dios y Dios mismo. Si se rompiere, el hombre moriría. Esto mismo se ve y quizá mas claro todavía en una carmelita del siglo XIX: Teresa de Lisieux; cuando en su temprana edad había escalado ya las cimas de la mística, un texto de la *Historia del alma* nos da certera visión de su estado: "cuando pienso que después de los sufrimientos de esta vida,

[33] Andrés, M. O.C. p. 145.

nos espera la dicha de una futura vida eterna, se levanta en mi un sentimiento horrible que ahoga esa felicidad y me dice: avanza, avanza y te encontrarás con la noche de la nada"[34]. Los vituperios de Sartre contra el absurdo son pura verborrea al lado del grito incomparable de esta adolescente. Pero este era el precio que pagaba a su extraordinaria vida espiritual. Y como dice su intérprete, el teólogo H. U. V. Balthasar fue consciente de ello hasta límites misteriosos, pues hay un momento en que ella dice textualmente: "dado lo que está ocurriendo dentro de mi, veo muy cercana mi muerte; no puedo seguir viviendo"[35].

Para finalizar conviene decir que esta es la cima de la mística española. Su eje diamantino es la unión amorosa con Dios en la que Dios toma la iniciativa y el papel principal, pero en la que el hombre coopera y experimenta un crecimiento sin igual de su vida interna sometida al criterio de la comunidad eclesial.

---

[34] Santa Teresa de Lisieux. *Historia de un alma*, en *Obras completas*, Burgos, Editorial "El Monte Carmelo", 1964.
[35] V. Balthasar, H. U. *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Barcelona, Herder, 1963.

BEGOÑA MAHILLO MONTE

*

LA DIMENSIÓN MORAL DE LA EDUCACIÓN

LA DIMENSIÓN MORAL DE LA EDUCACIÓN

La dimensión moral constituye un elemento fundamental que hay que integrar en el proceso educativo, por dos razones:

. Es una dimensión del sujeto. La educación moral es uno de los aspectos principales del desarrollo del individuo.

. Está garantizada en la Constitución Española (art. 27.2 y 10.1 y 2), donde se aprecia la importancia de los valores y actitudes que rigen la vida humana y que pueden contribuir a un desarrollo integral como persona, y obrar de acuerdo con ese aprecio.

El Proyecto de Reforma propone la **educación en los valores**. Así lo manifiesta, por ejemplo, la exposición de motivos de la LOGSE y el enunciado de las grandes finalidades a las que hace referencia el Diseño Curricular Base.

Los modelos fundamentales, más operativos, que explican el desarrollo moral son el modelo de Piaget y el de Kohlberg, expuestos a continuación.

MODELO DE PIAGET

Piaget señala tres estadios:

1.- Heteronomía o moral de obediencia. Lo bueno es lo mandado y lo malo es lo arbitrario o lo prohibido.

2.- Intermedio: de generalización y diferenciación de normas.

3.- Autonomía: Se da cuando la conciencia considera necesario un ideal independiente de toda presión exterior.

El desarrollo del juicio moral resulta de un proceso activo sustentado por dos pilares básicos: maduración e interacción social.

Realismo moral

Es la tendencia del niño a considerar los valores como subsistentes en sí mismos, independientes de la conciencia individual y obligatoriamente impuestos.

Características: Heteronomía del deber, sentido literal de la norma y responsabilidad objetiva (evaluar las conductas por sus consecuencias, no por sus intenciones).

Justicia inmanente

Es la creencia de que las sanciones automáticas emanan de las cosas mismas. Esta justicia no es innata ni derivada de la enseñanza sino de la presión del adulto.

Reciprocidad

Es el principio de las relaciones sociales, y se desarrolla progresivamente en el sujeto a medida que pasa de una situación de respeto unilateral respecto al adulto a otra de respeto mutuo con los iguales.

Determinantes de la moralidad

. Factores cognitivos y cociente intelectual: clara relación entre inteligencia y juicio moral; los niños superdotados maduran antes en sus juicios morales.

. Interacción del sujeto con los iguales.

. La superación de la presión adulta.

Modificación de los juicios morales

Bandura y McDonald realizaron un primer intento de modificación de los juicios morales como un verdadero desafío a la teoría de Piaget. Ellos creen que la madurez del juicio moral no se debe a la presencia de mecanismos o estructuras cognitivas de tipo evolutivo, sino que es el resultado del aprendizaje social.

Queda reconocida la fuerza del modelado como técnica al servicio de la modificación de conducta, pero ello no desacredita el concepto piagetiano de la evolución estructural de la moralidad.

MODELO DE KOHLBERG

Considera seis estadios frente a los 2-3 de Piaget. La investigación está en la corriente piagetiana de la moralidad, pero quiere superar sus deficiencias. Sigue la metodología y entrevista de Piaget, pero usa muestras más amplias en diferentes ámbitos sociales. No le interesa tanto el contenido de las respuestas como las razones que se esconden detrás de ellas.

Estadios

El desarrollo moral se organiza en torno a tres niveles de razonamiento moral jerárquicamente organizados que corresponden a la moral pre-convencional, convencional y de principios. Cada nivel tiene dos estadios y últimamente ha añadido un séptimo, que define la moralidad adulta.

La escala

Comprobación del carácter invariante de la secuencia de los estadios y la

naturaleza jerárquica de los mismos.

Para Turiel no sólo se confirma la secuencialidad de los estadios (el sujeto pasa a través de todos) sino que los sujetos asimilan el estadio inmediatamente superior más rápidamente que el estadio inferior al propio de cada uno, demostrando con ello que el logro de un estadio de razonamiento implica una reorganización de los modos precedentes.

Teoría cognitiva-evolutiva del desarrollo moral

El desarrollo moral es una serie de transformaciones congnitivo-estructurales de la concepción del yo y de la sociedad, defendiendo el razonamiento moral como un proceso de adopción de papeles que asume una estructura lógica en cada estadio.

Aunque existe relación entre madurez cognitiva y moral, ambas son claramente diferenciadas. Así, la madurez cognitiva es condición necesaria, pero no suficiente, del desarrollo moral, de manera que todos los sujetos moralmente maduros son brillantes, pero no todos los sujetos brillantes son moralmente maduros.

- Principios morales: Los criterios definitorios de las estructuras maduras son las de diferenciación e integración que reflejan las diferencias crecientes que van desde el ES al DEBE, y el carácter universal del bien y del mal para todos y en todas las situaciones, a diferencia de la moral convencional.

- Razonamiento moral y conducta: El razonamiento no parece ser más moral hasta la temprana adolescencia, mientras que la conducta moral parece desarrollarse antes.

Críticas a la teoría de Kohlberg

. Olvido del papel de los hábitos en el desarrollo moral (Peters).

. Minimizar el impacto real y duradero de factores socioculturales (Simpson).

Aspectos positivos de la teoría de Kohlberg

. Al describir los estadios superiores del nivel de principios, llena el vacío de Piaget, que no señaló estructuras morales que corresponden a las estructuras formales, por creer que llegaba a la autonomía a los once años.

. Permite medir objetivamente el nivel de desarrollo moral después de los once años.

. Distingue entre contenido (reglas y normas de cada moralidad, respuestas concretas que varían entre sujetos y culturas, al ser específicas de situaciones) y estructura (forma organizada que constituye el juicio moral). Le interesan las estructuras, el sentido, y el porqué de las respuestas.

. Forma de ver el paso de un estadio a otro o avance moral, que bien puede extrapolarse al estudio en general del cambio educativo, cambio que no se alcanza por inculcar rasgos de carácter al modo de las virtudes aristotélicas o de la mera transmisión de conocimientos, sino a través de un proceso de reequilibración que lleva consigo la creación de estructuras cada vez más maduras en interacción con el ambiente y a partir de las experiencias en conflicto.

ACTITUDES Y VALORES MORALES
A TRAVÉS DE LAS ÁREAS
DEL CURRÍCULO

LA EDUCACIÓN EN LOS VALORES: UN PROYECTO DE HUMANIZACÍON

Fernando González señala cuatro dimensiones o puntos de vista de los valores. Aquí presentamos su esquema-resumen de las diferentes consecuencias pedagógicas señaladas a partir de esos rasgos que caracterizan el concepto de valor:

Concepto de valor	Consecuencias Pedagógicas
Los valores: **Proyectos ideales** de comportarse y existir.	. La educación en los valores se fundamenta en el descubrimiento, compartido y progresivo, de unos ideales u horizontes de felicidad que justifiquen la existencia y por los que merezca la pena vivir. . La educación en los valores debe estar presente a lo largo de todo el proceso de autoafirmación de la identidad. . La educación en los valores debe entroncar transversalmente, con la totalidad del desarrollo curricular y entrar en relación dinámica con todas las áreas del aprendizaje.

Los valores: **Opciones** personales adquiridas.	. La educación en los valores debe abrir a los alumnos un amplio y variado espectro de alternativas de felicidad y de existencia. . La educación en los valores ha de favorecer, a través de la reflexión y de la crítica, razonada y objetiva, la interpretación y el libre discernimiento de las alternativas de felicidad y existencia que los alumnos reciban dentro y fuera del ámbito escolar. . La educación en los valores implica también la opción y el compromiso de la Comunidad Educativa hacia aquella alternativa de valores que se considere más positiva; por supuesto, siempre en el marco de la libertad de opción que ha de presidir la acción educadora. . La educación en los valores, cuando opta o se compromete con una alternativa concreta, debe fundamentarse en un **sistema de valores** coherente, jerarquizado y diseñado con unidad de criterios. **Sistema de valores** que debe estar consensuado de forma reflexiva por toda la Comunidad Educativa y que formará parte esencial de la identidad del centro.
Los valores: **Creencias** que se integran en la estructura del conocimiento.	. La educación en los valores requiere un aprendizaje basado en el conocimiento y la reflexión. . La educación en los valores debe ser contemplada y desarrollada desde la perspectiva de los contenidos curriculares, y a través de la dinámica característica del aprendizaje significativo. . La educación en los valores debe ser programada, junto con los demás contenidos en secuencias de aprendizaje.

Los valores: **Características de la acción humana**	. La educación en los valores ha de ser activa y para la acción, y en su desarrollo deben tenerse en cuenta los siguientes pasos del proceso de aprendizaje: - Partir de una percepción creativa de la realidad. - Favorecer y movilizar la capacidad de interiorización crítica y la toma de decisiones personales. - Favorecer y provocar la acción y la expresión. . La educación en los valores requiere un proceso de evaluación orientativo, formativo y criterial. . La educación en los valores debe producirse en el marco de un clima y de unas relaciones educativas coherentes con el sistema de valores por el que opta la Comunidad Escolar y ejemplificadores de su expresión.

VALORES, ACTITUDES Y NORMAS

Es importante que el orden seguido sea siempre el siguiente: valores, actitudes y normas.

Los **valores** son proyectos globales de existencia que se instrumentalizan en el comportamiento individual a través de la vivencia de unas **actitudes** y del cumplimiento, consciente y asumido, de unas **normas** o pautas de conducta.

Fernando González da una posible definición de **actitudes**, como predisposiciones estables de la interioridad que el ser humano adquiere, a partir de los valores en los que cree, y que le hacen reaccionar o comportarse, favorable o desfavorablemente, ante las realidades vividas: ideas, situaciones, personas o acontecimientos.

Los valores se instrumentalizan también a través de las **normas** (leyes, preceptos, reglas, etc.), que son pautas de conducta o criterios de actuación que dictan como debe ser el comportamiento de una persona ante una determinada situación.

Es necesario consensuar en la Comunidad Escolar un **sistema de valores** que conforme la identidad del Centro y que se constituya en parte esencial de su Proyecto Educativo.

Una vez determinado ese sistema de valores, se hace necesario instrumentalizarlo mediante la programación de una serie de actitudes y normas coherentes con cada uno de los valores que integran dicho sistema.

Esto requiere una reflexión profunda y coordinada de todo el profesorado, incluso, si fuese posible, con la colaboración activa de los alumnos y de los padres.

El procedimiento sería plantear las actitudes a educar para el desarrollo de cada valor y las normas que deberían establecerse en la Comunidad Escolar para que el clima del centro favoreciera la vivencia y explicitación de esos valores.

Ejemplo de un modelo de programación sobre el valor de la **solidaridad**:

Valor: **"Solidaridad"**
Vivir unidos a otras personas y grupos humanos, compartiendo sus intereses y necesidades; compensando las injusticias y fomentando un sentido de la justicia inexistente.

Actitudes básicas:

. Compañerismo y fidelidad al amigo.
. Valoración y reconocimiento del otro en sus ideas, opiniones y creencias.
. Comprensión, tolerancia y respeto hacia las creencias, actitudes, formas de vida, etc., de otras personas o grupos humanos.
. Valoración y defensa del pluralismo democrático.
. Rechazo de todo tipo de discriminaciones debidas a características personales o sociales.
. Rechazo de la marginación y la injusticia.
. Sensibilidad hacia los problemas de la humanidad en el mundo contemporáneo.
. Bondad y ternura en las relaciones interpersonales.
. Desprendimiento y generosidad.
. Colaboración y ayuda ante los problemas y necesidades que se descubren alrededor.
. Responsabilidad en la resolución de los problemas y conflictos colectivos.

Normas escolares

. Todos los miembros de la Comunidad Escolar deberán ser igualmente reconocidos, valorados y respetados en su trabajo y en sus responsabilidades.
. Todos los alumnos participarán en todas las actividades escolares y serán valorados, sin discriminación, en sus aportaciones originales.
. En cualquier momento, cualquier miembro de la Comunidad Escolar estará dispuesto a colaborar y ayudar al que lo necesite.
. Es fundamental la cooperación de todos los alumnos en la resolución de los problemas o conflictos que puedan surgir en la Comunidad Escolar.
. Siempre se respetarán las opiniones o puntos de vista personales y nadie será discriminado de la Comunidad Escolar por ningún tipo de característica personal o social.
. Los alumnos que muestren más facilidad en el aprendizaje desarrollarán una labor tutorial con aquellos que tengan más dificultades.
. En el trabajo de equipo todos los miembros manifestarán una actitud participativa y solidaria.
. El material escolar será compartido por todos los componentes del grupo de clase.
. Siempre se respetará el silencio en los momentos de trabajo personal.

LA EDUCACIÓN EN LOS VALORES Y LA REFORMA DEL SISTEMA EDUCATIVO

Educación en los valores y Fuentes del Currículo

Son cuatro las fuentes referidas al Diseño Curricular Base: sociológica, psicológica, pedagógica y epistemológica.

Refiriéndonos a la fuente sociológica del currículo y a sus implicaciones en cuenta a la educación en los valores, en la asimilación y en la puesta en marcha de la Reforma en cada Centro Escolar o Comunidad Educativa es imprescindible plantear todo un proceso de reflexión y de debate curricular que podría responder al esquema presentado por Fernando González:

DISEÑO CURRICULAR BASE Funciones de **socialización**	**PROYECTO DE CENTRO** Función de **personalización**
. Roles y valores sociales que han de educarse. (Proyección ideológica dominante). . Conocimientos, técnicas, procedimientos y patrimonio cultural de la sociedad. . Saberes y valores universalmente compartidos por toda la sociedad.	Principios y fines, en clave de "sistemas de valores", que se formulan como metas específicas del Centro Educativo. . Valores de realidad. . Valores terminales o de futuro.

FASE DE DISTANCIAMIENTO CRÍTICO Y REFLEXIVO
. ¿Cuáles son los roles y los valores sociales explícitos en el D.C.B.?. . ¿A qué tipo de ideología o de sociedad dominante hacen referencia?. . ¿Cuáles son los valores en los que existe una coincidencia entre el D.C.B. y el Proyecto de Centro?. . ¿Cuáles son los valores que resultan contrarios e incompatibles?. . ¿Cuáles son los valores del Proyecto de Centro que no aparecen en el D.C.B.?.

FASE DE INNOVACIÓN Y DE RECREACIÓN CURRICULAR	
Formulación del Diseño Curricular de Centro desde la perspectiva de los valores. . Objetivos Generales. . Objetivos de Áreas. . Contenidos: valores, actitudes y normas. . Ejes transversales.	Implicaciones de esa formulación de valores en cuanto a: . El estilo docente. . El estilo de profesor. . La Organización Escolar. . Las relaciones interpersonales.

Educación en los valores y Objetivos Generales

Fernando González señala que una de las tareas más inmediatas es someter el DCB a esa fase de "distanciamiento crítico y reflexivo". Es necesario partir de un análisis de su primer nivel de concreción, es decir, de los objetivos generales de etapa.

Los objetivos generales en el DCB (formulados en términos de capacidades) atienden a los cinco factores básicos que intervienen en el desarrollo de la personalidad: intelectual, corporal, afectivo, social y moral.

Educación en los valores y Contenidos Curriculares

El Proyecto de Reforma, en el DCB, presenta una alternativa interesante que podríamos centrar en tres cuestiones fundamentales:

1. Los valores, actitudes y normas adquieren, en el DCB, la condición de contenidos curriculares, que deben integrarse en las programaciones de área para alcanzar, a través de ellos, el desarrollo de las capacidades seleccionadas en los Objetivos Generales de Etapa y de Área.

"En la propuesta curricular se entiende por contenidos escolares tanto los que habitualmente se han considerados contenidos, los de tipo conceptual, como

otros que han estado más ausentes de los planes de estudio y no por ello son menos importantes; contenidos relativos a procedimientos, y a normas, valores y actitudes. En la escuela los alumnos aprenden de hecho estos tres tipos de contenido. Todo contenido que se aprende es también susceptible de ser enseñado, y se considera tan necesario planificar la intervención con respecto a los contenidos de tipo conceptual como planificarla en relación a los otros dos tipos de contenidos".(DCB, pág.41.)

2. Los "contenidos curriculares" tienen un carácter abierto y flexible, y en consecuencia, los que hacen referencia a los valores, actitudes y normas.

"El último apartado, que aparece en todos los bloques de contenidos, es el que se refiere a los valores, normas y actitudes. La pertinencia o no de incluir este tipo de contenidos en el Diseño Curricular puede suscitar alguna duda.
Hay personas que consideran que puede ser peligroso estipular unos valores y unas normas y actitudes para todos los alumnos. Desde esta propuesta curricular se pretende, en cambio, que los profesores programen y trabajen estos contenidos tanto como los demás, ya que, de hecho, los alumnos aprenden valores, normas y actitudes en la escuela. La única diferencia, que se considera en esta propuesta una ventaja, es que ese aprendizaje no se producirá de una manera no planificada formando parte del currículo oculto, sino que la escuela intervendrá intencionadamente favoreciendo la situación en la enseñanza que asegurarán el desarrollo de los valores, normas y actitudes que se consideren oportunas".(DCB, pág. 42.)

Es cierto que en el DCB se lleva a cabo un desarrollo curricular orientativo, pero es labor imprescindible, de las comunidades educativas adaptar ese desarrollo a sus propios proyectos de centro.

3. Es necesario que los contenidos, que hacen referencia a los valores, no caigan en la tentación ni en el riesgo de ser enmascarados en el "currículo oculto"

sino que se expliciten y planifiquen como una dimensión más del aprendizaje.

Hay un nuevo reto en el trabajo de las Comunidades Educativas ante la Reforma, consistente en analizar y determinar cuales van a ser los valores, actitudes y normas que se van a plantear y educar en cada Área a lo largo de todo el proceso educativo.

Para realizar ese análisis encontramos ciertas dificultades:

1º En los diseños curriculares de las áreas, cuando se explicitan los valores, se aprecia una cierta confusión en cuanto al orden arbitrario en que aparecen los términos "valores, normas y actitudes", así como en cuanto al uso que se hace de los términos "valoración" y "valor", especialmente en áreas que se distancian más de las ciencias humanas como en las Matemáticas.

2º Se aprecia un cierto planteamiento rígido del MEC al intentar formular obligatoriamente, en todos los bloques de contenido, un apartado dedicado a los valores.

3º Aparece una cierta confusión al faltar una definición clara entre las actitudes entendidas como hábitos o tendencias a la acción o estados funcionales de disposición general, y las actitudes como predisposiciones estables de la personalidad fundamentadas en unos valores éticos y que son comportamientos que centran el desarrollo de la conducta y marcan el futuro. Ambas perspectivas son imprescindibles.

El mismo razonamiento es efectivo también para las normas: hay normas que son válidas porque se fundamentan en criterios objetivos relacionados con las formas del aprendizaje científico y sistemático, y normas fundamentadas en valores éticos o de comportamiento social o existencial.

Fernando González presenta un esquema del posible plan de trabajo curricular para el nivel de Área:

1. Estudio por áreas y etapas de los contenidos referidos a valores, actitudes y normas en el DCB de cada área. Se realizará en equipo, analizando y sintetizando los contenidos expresados en la propuesta del MEC o de las Autonomías.
Modelo de cuestionario:
. ¿Cuál es el valor, o los valores, que han de educarse expresados en cada Bloque de Contenidos del DCB.?.
. ¿Cuáles son las actitudes, expresadas en el DCB, acordes con esos valores? (Discernir entre actitud de funcionalidad general para el aprendizaje de los conceptos y procedimientos, y actitud de funcionalidad ética).
. ¿Cuáles son las normas coherentes con las actividades y valores señalados? (Distinguir entre normas básicas para el aprendizaje de conceptos y procedimientos, y normas referidas o fundamentadas en valores éticos).

2. Confrontación de los valores, actitudes y normas expresados como contenidos en el DCB de cada área con los que configuran en Proyecto Educativo de Centro. Se extraerá los puntos de confluencia y dimensiones a reforzar o completar en el DCB con vistas a un futuro Diseño Curricular de Centro.

3. Personalización y diseño grupal de las conclusiones anteriores por áreas y etapas educativas. Se trataría de integrar los refuerzos, variaciones o nuevos valores, actitudes y normas en los desarrollos correspondientes a cada uno de los Bloques de contenido propuesto en el DCB. De ahí surgirán las bases para un auténtico Diseño Curricular de Centro.

Educación en los valores y Ejes Transversales

Los Ejes Transversales son contenidos de enseñanza y de aprendizaje que afectan a todas las áreas y deben ser desarrollados a lo largo de toda la escolaridad; hacen referencia directa a los valores. En el DCB se proponen los siguientes: educación del consumidor, educación para la igualdad de

oportunidades de ambos sexos, educación para la paz, educación ambiental, educación para la salud, educación sexual y dimensión europea de la educación.

Como **conclusión** cabe destacar el valor de haber incorporado por primera vez los contenidos relativos a valores, actitudes y normas en la educación. *"En los grandes Bloques de Contenido aparecen los hechos, conceptos, procedimientos, valores y actitudes que se consideran especialmente adecuados para el desarrollo de las capacidades señaladas en los objetivos del área"* (DCB,pág.30)

A pesar que el DCB intenta incorporar la educación moral como uno de los elementos fundamentales en la nueva concepción del proceso educativo, sigue habiendo una prevalencia de contenidos de tipo conceptual y los relativos a procedimientos, sobre los que hacen referencia a valores, actitudes y normas.

LA EDUCACIÓN DEL RAZONAMIENTO Y DEL JUICIO MORAL

Desde los planteamientos anteriores se ve la necesidad de buscar un modelo de educación del razonamiento y del juicio moral. El modelo de Piaget es el que se intuye en la fundamentación psicopedagógica que subyace en la Reforma y que habla del aprendizaje constructivista y significativo. Dado que el modelo de Kohlberg intenta completar críticamente el de Piaget, aunque existen actualmente muchos otros, nos inclinamos por el **modelo de Kohlberg**, descrito en el libro Psicología Educacional de Jesús Beltrán Llera, que exponemos a continuación:

Kohlberg y Mayer hablan de tres perspectivas psicológicas desde la tecnología educativa y de las teorías del aprendizaje, para las cuales el objetivo prioritario de la educación es la transmisión de los valores sociales y culturales:

. Skinner entiende la educación como control del individuo a través del refuerzo.

. Romanticismo educativo. Objetivo prioritario: libertad del niño; por lo tanto hay que respetar al máximo su desarrollo (desenvolvimiento de los factores innatos). El niño es bueno por naturaleza, y cualquier intervención resulta peligrosa. El propósito de Neill es trasladar el psicoanálisis a la educación; educar es liberar al niño de las inhibiciones y conflictos que le ha impuesto la sociedad.

. Perspectiva progresista. El desarrollo es la construcción de estructuras que permiten al sujeto una adaptación progresiva y diferenciada al medio; no defender al niño ni protegerlo, sino favorecer la interacción provechosa. Para Piaget la educación debe centrarse en la realidad psicológica del niño. Se puede superar el dilema libertad-autoridad mediante equilibrio entre ambas, insertando la educación moral en el conjunto global de la enseñanza, ya que el desarrollo moral se potencia a través de un clima que permita la acción personal del niño para poder

construir sus estructuras morales.

Para Piaget, el mejor método educativo es el autogobierno. Kohlberg aconseja la organización, a nivel elemental, de discusiones morales mediante la presentación por parte del profesor de dilemas hipotéticos con argumentos, a ser posible, de un estadio por encima del estadio más bajo de los estudiantes de la clase. Al ir desarrollando discusiones morales y elevándose los estudiantes de estadios inferiores, el profesor irá aumentando el nivel de estadio de sus argumentos.

La atmósfera moral de las escuelas es adecuada si suministra las condiciones oportunas para la adopción de papeles y una comunidad basada en la justicia.

Kohlberg señala dos condiciones que favorecen el desarrollo moral: directas (cualidad de las dimensiones, interacción en las clases, encuentros de comunidad y otros contextos de grupo) e indirectas (atmósfera general de la escuela). La escuela suministra contextos donde los niños pueden expresar sus propios puntos de vista, escuchar ideas de otros y tomar decisiones en grupo.

La educación moral: Para Kohlberg la madurez moral es la capacidad para tomar decisiones, hacer juicios morales y actuar de acuerdo con esos juicios. El objetivo de la educación moral no es enseñar reglas fijas sino estimular el desarrollo del sujeto, ya que esto es lo que le ayuda a conseguir el siguiente paso en la dirección evolutiva, en lugar de imponerle un modelo ajeno que viole su libertad moral. Se descarta la didáctica moralizante y el castigo como técnicas irrelevantes en la consecución del desarrollo moral.

CONCLUSIÓN

La dimensión moral constituye un elemento fundamental que hay que integrar en el proceso educativo. La Reforma plantea una clara opción educativa que tiene en cuenta y propone la educación en los valores. Asimismo, se ha planteado el modelo de educación del razonamiento y del juicio moral de Kohlberg.

Con la exposición de este tema, se intenta una mayor sensibilización de todos los profesionales de la enseñanza ante la dimensión moral de la educación.

BIBLIOGRAFÍA

- GONZÁLEZ LUCINI, Fernando: Educación en valores y diseño curricular. Documentos para la Reforma (documento 2). Ed. Alhambra Longman. Madrid, 1.990. [Es el más interesante de todos, y es en él donde se recoge mejor el segundo apartado del tema].

- BELTRAN LLERA, J.: Psicología Educacional. UNED. Madrid, 1.987. [Es el más útil para el primero y tercer apartado del tema].

- PIAGET, J.: El juicio moral del niño. Ed. Fontanella. Barcelona. [Primero y tercer apartado].

- WOOLFOLK, A. y McCUNE: Psicología de la Educación para profesores. Madrid, 1.989. [Primero y tercer apartado].

- KOHLBERG, y TURIEL (1.981): "Desarrollo y Educación Moral". En G. S. LESSER: La Psicología en la práctica educativa. Ed. Trillas. Madrid.

- MAYOR, J.: Sociología y Psicología social de la Educación. Anaya. 1.986.

Todo lo siguiente es necesario leerlo:

- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA (BOE 29 de Diciembre de 1.978).

- LODE, Ley Orgánica Reguladora del Derecho a la Educación. MEC. Madrid, 1.984.

- LOGSE, Ley Orgánica de Ordenación del Sistema Educativo. MEC. Madrid, 1.990.

- Diseño Curricular Base. Educación Infantil, Primaria y Secundaria Obligatoria. MEC. 1.989.

- Real Decreto 1330/1991, de 6 de Septiembre (BOE 7-9-91).

- Real Decreto 1344/1991, de 6 de Septiembre (BOE 13-9-91).

- Real Decreto 1345/1991, de 6 de Septiembre (BOE 13-9-91).

RUTH ARDILA TEJEDOR

*

LA APLICACIÓN DEL DERECHO COMUNITARIO POR LOS TRIBUNALES ESPAÑOLES

I. NOTAS INTRODUCTORIAS.

Se me ha dado la oportunidad de estudiar un tema especialmente interesante pero en igual medida conflictivo, que enfrenta -me temo que sin demasiado fundamento- a distintas corrientes doctrinales del entorno internacionalista y comunitarista.

La idea del trabajo de investigación recayó en un primer momento, sobre el comentario de una Sentencia del Tribunal Constitucional español, que al hilo de otras Sentencias de Tribunales constitucionales europeos, aunque en menor medida, ponía sobre la mesa, la posibilidad de conflicto entre el Derecho Comunitario y los derechos fundamentales que cada ordenamiento protege en su Texto constitucional. La complejidad del tema y su conexión con aspectos multijurídicos, han hecho algo más amplio el estudio del contenido, tratando de responder a los tres interrogantes inicialmente cuestionados:

1.-¿Puede el Tribunal Constitucional declarar inconstitucional la ley que se impugna?

2.-¿Puede el Derecho Comunitario limitar los derechos fundamentales que los ordenamientos nacionales protegen en mayor medida?.

3.-¿Se puede acudir por la vía del Recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional en ese último caso?

Por otro lado, nuestro comentario se ha dirigido a atisbar los posibles errores cometidos en la preparación y redacción de la Sentencia, para ser sometidos posteriormente, a discusión.

Y por último, hemos rebatido la posibilidad de ilegalidad en la actuación de las autoridades parlamentarias españolas causada por la aprobación de un

artículo contrario a la normativa comunitaria. En cualquier caso, el debate está en el aire.

II. LA SENTENCIA DEL T.C. 28/1991 DE 14 DE FEBRERO DE 1991.[1]

La Sentencia, que a partir de ahora denominaremos *Caso Elecciones al Parlamento Europeo (P.E.),* expone muy resumidamente, los siguientes hechos y problemas a resolver:

1. El Parlamento del País Vasco a través de su representante, formula ante el Tribunal Constitucional un recurso de inconstitucionalidad de dos artículos de la Ley del Régimen Electoral General de 19 de junio de 1985 (en adelante, LOREG) tras su modificación [2].

2. Las razones de dicha interposición son, en primer lugar: la incompatibilidad, que uno de los artículos de la LOREG, establece para los cargos de Diputado europeo y diputado del Parlamento autonómico (en lo que a nuestro caso se refiere afecta a los parlamentarios vascos). En segundo lugar la polémica se centra en el tipo de circunscripción -aspecto que no procedemos a analizar-.

3. El Parlamento Vasco alega que el art. 211 d) de la LOREG es contrario a una normativa comunitaria: el Acta Electoral Europea (Decisión 76/787/ CECA, CEE, CEEA del Consejo), que a su juicio permite la compatibilidad de ambos cargos (art. 5).

4. Por otro lado, para poder ser recurrido ante el Tribunal Constitucional, alega que es contrario y viola los artículos 93, 96.1 y 9.1 de la Constitución española.

---

[1] B.O.E. Nº 64, de 15 de marzo de 1991.

[2] Modificados por la Ley Orgánica 1/1987 de 2 de abril.

Pero además, tras la lectura de la Sentencia, apreciamos que los jueces del Tribunal Constitucional incurren en graves errores de apreciación, sobre todo dos de considerable importancia, que obligan a ser señalados:

1º La consideración del Acta Electoral Europea como derecho derivado en lugar de derecho originario [3];

2º La consideración del conflicto entre el Derecho Comunitario y el Derecho Nacional como "infraconstitucional";

En cualquier caso y al margen de esas faltas, tildables de "graves", por la Alta Autoridad Constitucional, y que no dejan sino entrever un conocimiento poco profundo del Derecho Comunitario, merece destacarse el valor de la Sentencia que expone, algunos puntos especialmente interesantes de interpretación, con una argumentación acertada, y que seguidamente procedemos a analizar.

II.1. APARENTE CARENCIA DE LEGITIMIDAD PARA INTERPONER.

Se alega por parte del Abogado del Estado, que el Parlamento Vasco carece de legitimidad para interponer dicho recurso, pues ninguna competencia suya se cita como afectada directamente por la supuesta inconstitucionalidad. Así, sólo pueden impugnarse por las Asambleas autonómicas, leyes estatales que puedan afectar a su ámbito de autonomía. La regulación de las elecciones al Parlamento Europeo (en adelante, PE) es exclusivamente competencia estatal.

Entiendo sin embargo evidente que, a pesar de no existir un conflicto de

---

[3] En efecto, ha sido ampliamennte proclamado por la doctrina que, incluídos dentro del Derecho Originario, se encuentran además de los Tratados Constitutivos, algunas Decisiones, como la Decisión relativa al reemplazo de las contribuciones financieras por recursos propios de las Comunidades de 21-4-1970, y la Decisión sobre la Elección de los representantes de la Asamblea por Sufragio Universal Directo de 20-8-1976, "que al ser adoptadas desde entonces por los Estados miembros, deben ser asimiladas a los tratados propiamente dichos", *Cf.*, **G. Isaac**, *Manual de Derecho Comunitario General*, Edit. Ariel, Barcelona, 1988, p.126.

competencias expreso "habilitante" para la interposición del recurso, la imposibilidad del doble mandato para los parlamentarios autonómicos, constituye un punto clave a la hora de afectar al ámbito de su autonomía. En efecto, pues si bien el peso específico del poder legislativo del Parlamento Europeo no es tan fuerte como el que querríamos esperar de una institución tan eminenntemente legislativa, sí constituye una baza importante a la hora de negociar o codecidir, y sobre todo en materia de presupuestos. La inclusión de parlamentarios autonómicos en el PE favorecería, sin duda, determinados intereses de las Comunidades Autónomas.

Por todo lo cual, me atrevería a estimar que, la ilegitimidad del Parlamento Vasco no consistiría en carecer de ese punto de conexión, sino de carecer de otros igualmente importantes. Así pues, el Parlamento Vasco no podría, en principio, impugnar ante el Tribunal Constitucional una ley nacional, aduciendo que es contraria al Derecho Comunitario mediante un Recurso de Inconstitucionalidad, por lo siguiente:

1º El hipotético conflicto entre el Derecho Comunitario Originario (Decisión) y el derecho nacional (artículos de la LOREG), se resuelve por el principio de la primacía, y en caso de duda, mediante la vía comunitariamente establecida. Esta vía es la cuestión prejudicial de los Tribunales de justicia ordinarios al TJCE, y no directamente frente al Tribunal Constitucional.

2º La posibilidad de conflicto entre el Derecho Comunitario Originario (Decisión) y la Constitución (arts. 93, 96 y 9.1) se resuelve igualmente, en principio y con matices que expondremos en el punto siguiente, por la primacía del Derecho Comunitario sobre el derecho nacional, incluso sobre el Texto Fundamental, siguiendo la jurisprudencia consolidada del TJCE a

partir de la Sentencia Costa/ENEL de 1964 [4].Del mismo modo se posibilita el planteamiento de la cuestión prejudicial.

Pero sí que posee legitimidad para interponer, aduciendo que dicha ley nacional es contraria a la propia Constitución, como observamos, porque la posibilidad genérica de conflicto entre una ley nacional y la Constitución sí se resuelve por el Tribunal Constitucional, y puede ser planteada por el Parlamento Vasco. En efecto, contra las leyes estatales, que puedan afectar al ámbito propio de autonomía de las Comunidades Autónomas, además del Defensor del Pueblo, cincuenta diputados o cincuenta senadores, están legitimados para interponer el recurso de inconstitucionalidad, los órganos ejecutivos y las Asambleas Legislativas de las mismas [5]. Más tarde analizaremos si efectivamente existe dicho antagonismo.

II. 2. FALTA DE JURISDICCIÓN PARA CONOCER.

Basándonos en la distinción hecha anteriormente, del mismo modo, procedemos a analizar la falta de jurisdicción del Tribunal Constitucional español.

a) Caso 1º: Conflicto entre ley nacional y Constitución.

Evidentemente, en el caso 1º, la jurisdicción del Tribunal Constitucional para conocer de la posibilidad de conflicto entre una norma nacional y la propia Constitución, es legalmente aceptable. Ello es así por la definición misma de la función del Tribunal garante del Texto Fundamental, y como consecuencia de ello, el T.C., en la Sentencia objeto

---

[4] Primacía del Derecho Comunitario en caso de oposición con una norma estatal "cualquiera que sea su rango. *Vid.*, **Carlos F. Molina del Pozo**, *Manual de Derecho Comunitario Europeo*, Edit. Trivium, Madrid, 1993, pp. 338-341.".

[5] Así se recoge en los artículos 161.1 a) de la Constitución y en el 32.2 de la LOTC. *Vid.*, **V. M. González-Haba Guisado y J.L. Sánchez Gil**, *Casos Prácticos de Dereho Administrativo y Derecho Constitucional*, Edit. Aranzadi, Madrid, 1993, pp 45-56.

de estudio, procede a examinar el fondo del asunto.

Es ciertamente el único caso en el cual se admitiría la presencia del Tribunal Constitucional, tal y como ha sido planteado el conflicto por los parlamentarios vascos: algunos artículos de la LOREG contra los artículos 93, 96.1 y 9.1 (sometimiento a la Constitución). Independientemente de ello, y a pesar de que es legal y jurídicamente sea plausible, en el caso concreto de estudio adelantamos ya que dicho antagonismo no existe.

Los casos 2 y 3 presentan más interesantes conclusiones y precisan de matices más sugerentes. Veámoslos.

b) Caso 2º: Conflicto entre el derecho nacional y el Derecho Comunitario.

Se trata de una posibilidad más que evidente, pero que consta ya de un mecanismo creado para su erradicación, totalmente aceptado por los Estados miembros desde su adhesión. La primacía del Derecho Comunitario sobre cualquier norma infraconstitucional es tan evidente y su admisión ha sido tan proclamada, incluso por los propios Tribunales Constitucionales, que partimos de ella como premisa básica, sin ninguna otra aclaración o justificación [6].

Entendiendo el derecho nacional como cualquier conjunto de normas jerárquicamente inferiores a la Constitución, y partiendo de la base de una obligatoriedad nacional en cuanto a la ejecución del Derecho Comunitario, podemos decir que las autoridades de la Comunidad Europea, poseen una potestad de control de dicha ejecución, incluso sancionable si no se lleva a cabo en sus justos términos, y que incluye la no aplicación de la norma nacional en caso de conflicto claro con la norma

[6] Así lo expone igualmente, en la Sentencia que comentamos, el Fundamento Jurídico 6. En cualquier caso, hemos de matizar, siguiendo a Diego López Garrido, que "el principio de primacía no equivale a jerarquía legal". *Vid.*, **D. López Garrido**, *Libertades económicas y derechos fundamentales en el sistema comunitario europeo*, Tecnos, Madrid, 1986.

comunitaria.

Genéricamente existen dos tipos de controles de la ejecución del Derecho Comunitario:

a) Control a nivel comunitario: el TJCE ha de comprobar que efectivamente se cumple el derecho de la Unión Europea, y para ello se vale de dos vías: el recurso de incumplimiento y la cuestión prejudicial;

b) Control a nivel nacional: La efectiva puesta en práctica y cumplimiento del Derecho Comunitario tambien compete a las autoridades nacionales tanto a nivel político en la fase de creación del derecho (Parlamentos nacionales), como a nivel administrativo (Gobiemo y administración) y jurisdiccional.

Para el Caso concreto de *Elecciones al Parlamento Europeo*, y bajo el supuesto del caso 2º, la petición solicitada por la autoridad parlamentaria afectaría al control jurisdiccional nacional, por la posible violación del Derecho Comunitario originario, y causada por la aprobación de una ley estatal, en principio en colisión con aquel.

Y en efecto, si la citada ley (LOREG) es contraria a la Decisión Comunitaria, la aprobación por el Parlamento español de la misma, podría incurrir en una "desobediencia" a uno de los principios básicos del Derecho Comunitario.

¿Cuales serían *grosso modo* los pasos que debería seguir el representante del Parlamento Vasco en una situación similar?. Pues bien, dado que el legislador español ha elaborado una ley en principio contraria al derecho originario, puede en primer lugar acudir a la jurisdicción

ordinaria correspondiente para ver reconocidos sus derechos. Las causas de acudir a dicha jurisdicción pueden ser muchas; por poner un ejemplo, la presentación de la candidatura de un parlamentario autonómico a la lista electoral europea. Tras su denegación, por ser contraria al artículo correspondiente de la LOREG (211.2 d)), se impugna ante los Tribunales contencioso-administrativos.

Así, ya en la jurisdicción ordinaria y en función del principio comunitario de "juez nacional como juez comunitario", se puede solicitar el planteamiento de la cuestión prejudicial ante el Tribunal de Justicia de la Comunidad Europea (TJCE), para la interpretación de la norma comunitaria, previendo el supuesto de conflicto entre ambos ordenamientos. Se podrá conseguir así, tras el análisis de los datos proporcionados al Tribunal de Luxemburgo, exclusivamente una interpretación de la norma de la Comunidad Europea (en este asunto, del art. 5 del Acta Electoral Europea) y no una resolución del caso. Con la interpretación concedida, el Tribunal nacional tiene en sus manos la resolución del problema jurídico [7], que en cualquier caso, y si efectivamente la antinomia es clara, consistiría en una inmediata actuación del juez ordinario: aplicación del Derecho Comunitario por el principio de la primacía e inaplicación de la norma nacional contraria.

Si habiéndose acudido a la última instancia nacional, ésta se niega a plantear la cuestión prejudicial, el TJCE podría alegar incumplimiento a través del Recurso homónimo. Además ante esta negativa, en beneficio del particular, se está alentando una más efectiva protección de sus derechos, con la posibilidad de recurrir con posterioridad en amparo ante el Tribunal Constitucional nacional, por una presunta violación del derecho a la tutela

[7] *Vid.*, STJCE de 11.6.1987 Caso Pretore di Salò, Rec. 14/1986, p.2545.

judicial efectiva [8].

Entiendo que solamente en este último caso podría ser admisible la jurisdicción del Tribunal Constitucional, vedada para los anteriores.

c) Caso 3º: Conflicto entre Derecho Comunitario originario y la Constitución nacional.

En principio, la resolución del conflicto entre una norma nacional posterior y el Derecho Comunitario (originario o derivado) se resolvería como hemos visto en el apartado anterior, a través de la primacía de este último sobre el derecho nacional, cualquiera que sea su rango, en base a la STJCE Costa/ENEL de 1964, ya mencionada. Pero, ¿se extiende realmente la primacía a la Norma Fundamental?. El debate de la cuestión se centra en la especial relevancia de este Texto Supremo, no equiparable al resto de las normas jurídicas.

La polémica se adereza con las particulares visiones contrapuestas del TJCE
-garante supremo del Derecho Comunitario- y de los Tribunales Constitucionales
-garantes máximos de la Constitución- hasta el extremo de olvidar el principio de cooperación del art. 5 T.CEE y de comprobar que en numerosísimos casos, tal contradicción no tiene fundamento para existir.

La problemática engloba una doble vertiente: material y procesal. En lo que a este caso 3º se refiere, es la problemática procesal la que nos interesa, preocupándonos si las jurisdicciones estatales, en especial las constitucionales -como es el caso español, italiano o alemán- pueden o no

[8] *Vid.*, **R. Alonso García y J.Mª Baño León**, "El Recurso de amparo frente a la negativa de plantear la cuestión prejudicial ante el TJCE", *REDC*, nº29, mayo-junio, 1990, pp. 193-222.

controlar la regularidad constitucional del ordenamiento comunitario y en su caso de qué forma[9].

En este punto, me inclino por la posibilidad apuntada por Ordoñez Solís, en el sentido de que:

> *"En consecuencia creemos que el Tribunal Constitucional no admitirá un examen de la eventual contradicción de una norma comunitaria de Derecho derivado respecto de la Constitución española; sin embargo, si la contradicción se plantea entre una norma de Derecho originario y la Constitución, no tanto por la vía del recurso, sino en virtud, más probablemente, de una cuestión de inconstitucionalidad, hasta el momento el Tribunal Constitucional no ha adelantado criterios fiables que hagan pensar que no entrará a conocer el asunto (...)"*[10].

II. 3. FALSA COMPATIBILIDAD.

La parte demandante alega que el Acta Electoral Europea (art. 5) permite la compatibilidad entre el parlamentario autonómico y el parlamentario europeo.

Pero la realidad nos muestra que la Decisión comunitaria o el Acta Electoral Europea (art. 5) autoriza solamente la posibilidad de un doble mandato para el diputado nacional y el europeo. No habla en absoluto de los diputados autonómicos (caso que nos ocupa), entre otras cosas, porque su competencia no alcanza a delimitar la compatibilidad autonómica, dejada al desarrollo de los propios Estados que posean Comunidades Autónomas. Tal es el caso de España, Alemania, o Italia.

---

[9] *Vid.*, **P. Pérez Tremps**, *Constitución española y Comunidad Europea*, Cuadernos de Estudios Europeos, Edit. Civitas, Madrid, 1994, p.150. El profesor Pérez Tremps analiza solamente el problema material, con especial referencia a los derechos fundamentales.

[10] *Cf.*, **D. Ordoñez Solís**, *La ejecución del Derecho Comunitario en España*, Cuadernos de Estudios Europeos, Edit. Civitas, Madrid, 1994, p. 216.

En efecto, el artículo 5 del Acta Electoral Europea, en su texto original, dice así: *"La qualité de représentant à l'Asamblée est compatible avec celle de membre du Parlement d'un Etat membre"*.

Hasta aquí llega su mandato. Exceptuando el resto de las disposiciones del Acta Electoral, y en defecto de un Procedimiento Electoral Uniforme, el procedimiento electoral se rige en cada Estado miembro por las disposiciones electorales (art. 7.2 del Acta Electoral). Y es que las competencias en materia electoral continúan bajo la potestad de los Estados miembros, que deciden a su antojo el procedimiento, el sistema electoral, la circunscripción, etc [11].

En definitiva, el art. 211 d) de la LOREG, no puede considerarse contrario a la Decisión Comunitaria impugnada, y en concreto al art. 5. Pero ello no obstaculiza para que otro artículo de la LOREG pueda efectivamente entrar en colisión tal y como apuntamos más adelante, en relación con ese mismo artículo 211, pero con otro apartado diferente (ver infra apdo. IV).

II. 4. ERRÓNEA CONSTITUCIONALIZACIÓN DEL DERECHO COMUNITARIO.

La vía de acceso que el Parlamento Vasco habilita para plantear el recurso de inconstitucionalidad, es la de asimilar el Derecho Comunitario a la propia Constitución, principalmente a través del artículo que contempla la cesión del ejercicio de competencias: el artículo 93.

Sin embargo, debemos hacer constar que, la posible vulneración del Derecho Comunitario, no implica una vulneración de la Constitución vía artículo 93, tal y como recoge la comentada Sentencia en el *Caso de las Elecciones al*

---

[11] En efecto, el art. 7.2 del Acta Electoral Europea dice así: *"Jusqu'à l'éntrée en vigueur d'une procedure électorale uniforme, et sous réserve des autres dispositions du présent acte, la procedure électoral est régie, dans chaque Etat membre par las dispositions nationales"*.

Parlamento Europeo:

> *"según el recurrente, el art. 211.2 d) LOREG, contradiría directa e inmediatamente el art. 5 del Acta Electoral Europea, pero como consecuencia -esto es, mediatamente- se infringirían los artículos 93 y 96.1 C.E. Más este razonamiento es claramente inadmisible, porque desconoce lo específico de la noción de inconstitucionalidad (...). La argumentación del recurrente implica la transformación en parámetro o medida de constitucionalidad de todo el derecho comunitario derivado a través de los arts. 93 y 96.1 CE. Cualquier infracción del primero se metamorfosea eo ipso en un vicio de inconstitucionalidad por infracción de los artículos citados".*

La razón aducida por el Abogado del Estado y que nosotros retomamos, es que tal artículo 93 es exclusivamente una norma para habilitar la atribución del ejercicio de competencias derivadas de la Constitución, es decir, una norma sobre y de la competencia y de procedimiento, pero no de fondo, no una norma de recepción del Derecho comunitario en su conjunto. Es pues una mera norma orgánico-procedimental, insuficiente e inadecuada para presentar el Recurso.

La característica de la negociación de la adhesión a las Comunidades Europeas en fechas tan coincidentes con el nacimiento de la Constitución española ha resultado *a posteriori* de una especial significación, sobre todo teniendo en cuenta la inclusión del art. 93 en el texto fundamental, previamente debatido y posteriormente en manos de la especulación doctrinal. Sobre el significado de este artículo 93 y lo que conlleva, se ha escrito abundantemente, y utilizando una variada terminología: transferencia de competencias, cesión, atribución...; Al respecto debemos señalar que literalmente se trata de una "cesión del ejercicio de competencias", algo particularmente diferente de la cesión de las competencias mismas.

El triple contenido de este art. 93 se contempla en el fundamento jurídico 4.2 de la Sentencia objeto de estudio. En efecto, dice así:

"a) la celebración de determinado tipo de tratados internacionales sólo podrá utilizarse mediante ley orgánica;
b) dichos tratados son aquellos por los que se atribuya a una organización o institución internacional el ejercicio de competencias derivadas de la Constitución, y
c) la garantía del cumplimiento de estos tratados y de las resoluciones emanadas de los organismos internacionales o supranacionales titulares de la cesión, corresponderá según los casos, a las Cortes Generales o al Gobierno".

Y así es, pero es que el principio más elemental que subyace bajo las afirmaciones anteriores, son las ideas de autonomía, primacía y efecto directo del Derecho Comunitario, proclamadas desde hace muchos años, y que parece no calar hondo en los ámbitos nacionales. Partiendo de la idea delorsiana de integración europea como un O.P.N.I. (Objeto Político No Identificado), el Derecho Comunitario se configura como un derecho distinto al existente con anterioridad, con características tan especiales que no le permiten una catalogación tradicional y se perfila como eminentemente autónomo con respecto al derecho nacional, a pesar de su constante interconexión [12].

Así lo recoge la Comisión de las CE, al afirmar que "la existencia de un Tribunal Constitucional que tiene el monopolio del control de la constitucionalidad de las leyes (...) supone el riesgo de que el conflicto entre el Derecho Comunitario y una ley nacional posterior se califique de cuestión de constitucionalidad y sea considerado de la competencia exclusiva de dicho Tribunal" [13], y en el mismo

---

[12] *Vid.*, **Jean-Louis Bourlanges**, *Le diable est-il européen?*, Edit. Stock, Paris, 1992, pp. 34-43.

[13] *Cf.*, **Comisión de las Comunidades Europeas**, *Tercer Informe Anual sobre la aplicación del Derecho Comunitario*, DOCE C 330 de 30 de diciembre de 1989, p.330.

texto aconseja a España para el caso de posibles conflictos, optar "por la solución ortodoxa". Al parecer, el Tribunal Constitucional español, en esta Sentencia 28/91 ha hecho eco del consejo.

III. EL PUNTO CLAVE: LOS DERECHOS FUNDAMENTALES.

He creído interesante, para defender la tesis de otros autores que plenamente suscribo, recorrer en el camino histórico que ha sido trazado por la Comunidad Europea, apuntar el tratamiento dado a los derechos fundamentales, la eficacia de su sistema de protección a pesar de ser en cierto modo improvisado, y apreciar sucintamene, tanto las carencias como las soluciones que se apuntan desde los diversos "bandos" doctrinales.

Una vez delineada esta necesidad jurídica, intentaremos contestar a preguntas concretas, para centrarnos de nuevo en la Sentencia *Caso Elecciones al Parlamento Europeo.*

III. 1. Generalidades.

"El ordenamiento jurídico comunitario es un ordenamiento jurídico autónomo, que tiende progresivamente hacia su dimensión política y que, por ello aspira a una legitimación basada en los principios democráticos fundamentales. Esa es la razón de aunque en los Tratados constitutivos de las Comunidades Europeas no se encuentre fundamento de ninguna competencia comunitaria para actuar en ese ámbito, los Estados miembros y las instituciones europeas hayan manifestado regularmente su adhesión al respeto de esos derechos y libertades, que constituyen un elemento esencial de la pertenencia a las Comunidades, y han actuado para promoverlos en las relaciones internacionales, especialmente en el

marco de la Cooperación Política Europea" [14].

El paso a través de los Tratados constitutivos [15], del Acta Unica Europea[16], y de forma más consolidada gracias al propio Tratado de la Unión Europea, ofrece una configuración algo más precisa de la protección de los derechos fundamentales en este contexto europeo. Sin duda el proyecto de Constitución Europea que desde dos años se debate, y su catálogo de derechos anexo, constituyen una clara aportación, cuando menos, reflejo de la preocupación del tema en los foros comunitarios y concienciación general de la necesidad de su proximidad, para lograr la verdadera construcción europea.

---

[14] *Cf.*, **Parlamento Europeo, Comisión de las Libertades Públicas y Asuntos Interiores** (Ponente: Sr. Karel De Gutch), *Informe Anual sobre el respeto de los derechos humanos en la Comunidad Europea*, 27 de enero de 1993, Doc. A3.0025/93, y en concreto, la exposición de motivos.

[15] En cualquier caso, la ausencia de mención de los derechos fundamentales no nos puede llevar al error de creer que la Comunidad no se ha preocupado de la protección de los mismos con los medios de que disponía y tenía a su alcance. La normativa comunitaria que garantiza las cuatro libertades fundamentales de la CEE, en su calidad de base de la vida profesional, puede ser considerada como un derecho fundamental comunitario de la libertad de circulación y elección de la profesión; se trata de las disposiciones relativas a la libre circulación de trabajadores (art. 48 CEE), libertad de establecimiento (art. 52 CEE), libre prestación de servicios (art. 59 CEE), y libre circulación de mercancías (arts. 9 y ss. CEE).

En el plano de los derechos sociales y económicos destacan: el derecho a un nivel de vida equitativo (arts. 2, 39 y 117 CEE), el derecho al empleo (arts. 39, 118, y 123), y en general todo el Título III de la parte III del Tratado CEE (arts. 117 a 128) dedicado a la Política Social. En el plano de los derechos civiles y políticos señalamos: la protección del secreto industrial y profesional (arts. 214 CEE y arts. 47.2 y 4 CECA), que podría considerarse como una manifestación del derecho a la intimidad; un incipiente derecho a la propiedad en el art. 222 CEE; y la consagración del principio de no discriminación, ya sea en razón de la nacionalidad (art.7), ya sea en razón del sexo (art. 119), más los arts. 52 y 60 CEE que prevén la igualdad de trato de los ciudadanos de la CE en el campo del empleo, del establecimiento y de la libre prestación de servicios; Otros derechos fundamentales reconocidos son: los arts. 85 y siguientes CEE que establecen la libre competencia, la libertad de asociación (art. 118.1 CEE, art. 48.1 CECA), y el derecho de petición de las asociaciones a la Alta Autoridad (art. 48.2 CECA).

[16] Dos años después de la aprobación simbólica del Proyecto Spinelli, el 27 de enero de 1986, las esperanzas quedaron provisionalmente truncadas. El Acta Unica Europea (AUE), a pesar de las innovaciones e importantes modificaciones en otros campos, mantiene en régimen de *apartheid* a los derechos humanos. Una referencia explícita en el Preámbulo (con lo que deja en manos del Tribunal de Justicia de la Comunidad Europea, la opción de valerse de ellos como elementos auxiliares de interpretación), y la exégesis quasi *in extremis* de algunos artículos, son el único testimonio de la presencia de los derechos fundamentales en la más importante modificación de los Tratados fundacionales hasta el Tratado de la Unión Europea.

En principio, la protección de los derechos fundamentales compete a los ordenamientos jurídicos nacionales o en la medida en que sea competente, al Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950 y su Tribunal. No obstante, la Comunidad Económica Europea -tal y como se fundó-, no estaba sujeta al control directo del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH), adoleciendo de una especie de inmunidad. Por ello, no podía excluirse que un día los dos grandes principios del Derecho comunitario -aplicación uniforme y primacía- chocaran con motivo de un procedimiento judicial ante un Tribunal nacional, contra el orden constitucional de un Estado miembro, en el ámbito de los derechos fundamentales[17].

Una respuesta eficaz tuvo que ser "improvisada" por el Tribunal de Luxemburgo [18], al no recogerse regulación alguna en el Tratado, a pesar de contar con la debilidad de tener que hacerse *case by case* [19]. Ante todo, merece la pena destacar que "la delicada tarea, no exenta de dificultades, de despertar la conciencia y asegurar la protección de los derechos humanos en el ordenamiento

---

[17] **C. Duparc**, La Comunidad Europea y los Derechos Humanos, *Documento de la Comisión de las C.E.*, Oficina de Publicaciones de las Comunidades Europeas, octubre de 1992, p. 12.

[18] Si hacemos caso a las "malas lenguas británicas", el TJCE se sirvió como instrumento de esta excusa (inexistencia de regulación en los Tratados de los derechos fundamentales), para poder así acelerar el proceso de la integración legal de los mismos dentro de la CE.Al respecto, *vid.*, **J. Coppel & A. O'neill**, *The European Court of Justice: Taking righys seriously?*, y también **J. Weiler, Cassese and Chapham** (eds) *Human rights and the European Community*, vol II, 1991.

[19] *Vid.*, **Diego López Garrido**, *Libertades Fundamentales y derechos fundamentales en el sistema comunitario europeo*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 147. Las ventajas de la jurisprudencia comunitaria, como protectora de los derechos fundamentales, en lugar de un catálogo de derechos propiamente dicho, se pone de manifiesto en **A. Mangas Martín**, *Derecho comunitario europeo y derecho español*, Tecnos, 1987, p. 161, siguiendo a su vez a **Ehlermann**: "La jurisprudencia comunitaria se adapta mejor a la evolución rápida del derecho comunitario, protegiendo esos derechos en los nuevos ámbitos por los que puedan discurrir las normas comunitarias que un catálogo cerrado de derechos podría quedar viejo o incompleto al no contemplar posiblemente los ámbitos complejos y hoy impredecibles de la actividad socio-económica que la integración europea pudiera arrastrar".Sin embargo, bajo nuestro punto de vista, la exigencia de una catalogación permite y favorece igualmente la labor jurisprudencial, que se verá mermada en tanto en cuanto exista un contenido máximo de derechos fundamentales formalmente establecidos, pero no así un contenido mínimo.

jurídico comunitario, ha sido llevada a cabo por la jurisprudencia del TJCE" [20].

En todo caso, a pesar de las diversas fases por las que atraviesa la Corte de Luxemburgo en el grado de protección de los derechos fundamentales, resulta innegable que el TJCE ha amparado dicha garantía, no obstante el escaso número de disposiciones que los Tratados fundacionales dedican a la materia. Asimismo, corrigiendo una primera posición negativa, explicada por la obsesión de afirmar la primacía y el efecto directo del Derecho Comunitario, el Tribunal ha protegido los derechos fundamentales reconocidos y garantizados por los principios generales del derecho, principios que la jurisprudencia comunitaria ha deducido de las constituciones nacionales de los Estados miembros y de los propios Tratados, normas de derecho originario, para cuya precisión se ha inspirado en los acuerdos internacionales de protección de los derechos humanos y libertades fundamentales de los que los Estados miembros son partes [21].

Ya en el caso concreto de la Sentencia que hemos venido comentando, y añadida la particularidad de que podría atentarse contra los derechos fundamentales de los parlamentarios vascos, -más concretamente el derecho de igualdad y no discriminación del art. 14 de la Constitución española-, es de nuestra obligación hacer dos puntualizaciones:

1ª- En este supuesto, se alegaría que el Derecho Comunitario da una mayor protección a sus derechos fundamentales que el propio derecho nacional, al no establecer en el Acta Electoral Europea distinción alguna para la incompatibilidad entre parlamentarios autonómicos y nacionales.

---

[20] *Cf.*, **Dámaso Ruiz-Jarabo Colomer**, *Revista del Poder Judicial*, número especial VII, p.162.

[21] Un manual de excelente referencia para el estudio ampliado de estos temas, lo recoge el profesor Alonso García, resaltando en sus capítulos IV a VIII, la resolución de los conflictos entre las jurisdicciones nacional y comunitaria, así como la división de competencias entre ambos ordenamientos, y una especialísima referencia a la cuestión de los derechos fundamentales en la Comunidad Europea. *Vid.*, **R. Alonso García**, *Derecho Comunitario. Sistema Constitucional y administrativo de la Comunidad Europea*, Colección Ceura, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1994.

Así se impugna una ley nacional (LOREG) al considerar que su protección no se ajusta a la anteriormente citada, constituyendo de este modo un nivel menor de protección que el ofrecido por el Derecho Comunitario.

Se trata de un dato curiosísimo, porque en la totalidad de los casos que suscitaron polémica, se tenía en cuenta tan sólo la posibilidad de una menor protección por el Derecho Comunitario, y su incidencia en el ámbito nacional, con tradición consolidada de respeto a los derechos fundamentales, y poseedor de un standard de protección más elevado.

Lo que se ha venido denominando como "la rebelión o revolución de los tribunales", afecta casi en exclusividad a los Tribunales Constitucionales alemán e italiano [22], y entronca con la posibilidad de conflicto entre el Derecho Comunitario y las Constituciones nacionales.

Ya en 1964, la Sentencia Reglamentos Comunitarios [23] abrió la brecha, y desde entonces, la polémica se suscita al subrayar la existencia de un límite a la primacía del Derecho comunitario, consistente en los derechos fundamentales constitucionalmente reconocidos. A partir de ese momento, la Sentencia Solange [24], la Decisión EUROCONTROL [25], la Sentencia Solange II [26], dieron ciertos matices a la inflexibilidad primigenia, y sobre todo en este último fallo, se insiste en que el Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, satisface en principio las exigencias desde el punto de vista del Derecho Constitucional, nivel que no debe ser idéntico sino equivalente [27]. Dato que retenemos.

---

[22] Y decimos "casi", porque se han dado incipientes pasos en esta materia a nivel doctrinal en Dinamarca, y se apunta ya en la doctrina española un atisbo de preocupación tras los Casos de Elecciones al Parlamento Europeo y APESCO (STC. 64/1991 de 22 de marzo).

[23] STCFA de 18 de octubre de 1967, Reglamentos Comunitarios, BVerfGE 22, n°28, pp. 293 y ss.

[24] STCFA de 29 de mayo de 1974, Solange, BVerfGE 37, n°15, pp.145 y ss.

[25] STCFA de 23 de junio de 1981, EUROCONTROL, BVerfGE 58, n°1, pp.1 y ss.

[26] STCFA de 22 de octubre de 1986, Solange II, BVerfGE 73, n°10, pp.339 y ss.

[27] *Cf.*, **P. Pérez Tremps**, ***op. cit.***, p.153.

Por su parte, el Tribunal Constitucional italiano, casi una década más tarde, también ha sido prolijo en Sentencias al respecto. Desde 1973, con la Sentencia Frontini [28], pasando por el Caso Industrie Chimie Italia Centrale[29], y por la Sentencia Granital [30], hasta llegar a las más recientes Casos Programas Integrados Mediterráneos [31], Fragd [32], o Giampaoli [33] -esta última de 1991-, se mantiene reacio a derribar la doble barrera de los Derechos Fundamentales y los principios fundamentales del ordenamiento, en favor de la primacía del Derecho Comunitario.

2ª- Además, y para confundir aún más al lector, nos encontramos con la paradoja de que al leer atentamente el impugnado art. 211 de la LOREG, vemos que las causas de incompatibilidad para ser Diputados al Parlamento Europeo no sólo afectan al apdo d) "Quienes sean miembros de las Asambleas Legislativas de las Comunidades Autónomas", sino tambien al inmediatamente anterior apdo. c)"Quienes sean miembros de las Cortes Generales", con lo que la desigualdad alegada por los parlamentarios autonómicos -para asombro de cualquiera- es absoluta y totalmente inexistente. La LOREG impide que tanto parlamentarios autonómicos como parlamentarios nacionales lo sean del Parlamento Europeo, con lo cual la argumentación esgrimida cae por su propia base.

III. 2. El Recurso de inconstitucionalidad y el recurso de amparo ante el TC.

---

[28] SCCI 183/1973, Frontini.

[29] SCCI 232/1975, de 22 de octubre, Industrie Chimie Italia Centrale, RUSOCC XLV, 1975, pp.395 y ss.

[30] SCCI 170/1987 de 5 de junio, Granital, RUSOCC LXVI, 1984, pp. 367 y ss.

[31] SCCI 399/1987 de 11 de noviembre, Programas Integrados Mediterráneos, RUSOCC LXXVIII, 1987, pp.497 y ss.

[32] SCCI 232/1989 de 13 de abril, Fragd, RUSOCC XCI, 1989, pp.369 y ss.

[33] SCCI 168/1991 de 18 de abril, Giampaoli, GC 2, 1991, pp. 1409 y ss.

Sin tener en cuenta este estado de cosas, que nos obligaría a abandonar el tema por ausencia de puntos de conexión, y planteándonos cuestiones para otros casos similares pero con base jurídica -del que éste, tal y como ha sido planteado ante el TC, carece-, las preguntas son cuando menos inevitables: ¿Puede el Derecho Comunitario limitar los derechos fundamentales constitucionalmente reconocidos?, y en caso afirmativo, ¿Es el Tribunal Constitucional nacional competente para conocer?.

La primera pregunta lleva consigo una contestación hipotética. En efecto, es posible que esa limitación se produzca, aun cuando hasta ahora no tengamos casos concretos. La continua ampliación de competencias de la Unión Europea, que afecta en mayor medida cada vez a los ciudadanos, corrobora aún más esta posibilidad. Sin embargo, examinado el *iter* jurisprudencial llevado a cabo por el TJCE (ver supra apdo. III. c)), y tenidas en cuenta las numerosas opiniones doctrinales e incluso los fallos del Tribunal Constitucional alemán, en un principio opuesta a la labor de protección de los derechos fundamentales por el TJCE, nuestra opinión no puede alejarse en demasía de la convicción de que un hecho de tales características sería si no insólito, al menos sí inusual.

Todo ello es, sin duda, reflejo e influencia de la consideración del sistema de protección de los derechos fundamentales, como equivalente al existente dentro de los distintos Estados miembros, y se completa con los nuevos refuerzos de la posible adhesión al Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950 [34], y la aprobación por parte del Parlamento Europeo en febrero de 1994 del Proyecto

[34] Además de la inclusión del Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950 en el art. F. del Tratado de la Unión Europea, las actuales tendencias nos conducen a una -cada vez mayor- preocupación por este tema, sobre todo tras la lectura del *Informe de la Comisión de Asuntos Jurídicos y de Derechos de los Ciudadanos sobre la adhesión de la Comunidad al Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Documento del Parlamento Europeo A3-0421/93, Luxemburgo, 8 de diciembre de 1993. Y más aún, al conocer la Solicitud de dictámen formulada por el Consejo de la Unión Europea con arreglo a lo dispuesto en el apartado 6 del artículo 288 del Tratado constitutivo de la Comunidad Europea, Dictamen 2/94, publicado en el D.O.C.E. C 174/8 de 25 de junio de 1994, con la siguiente cuestión al TJCE: ¿Es compatible la adhesión de la Comunidad Europea al Convenio Europeo de Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales de 4 de noviembre de 1950 con el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea?.

de Constitución Europea.

Además, siguiendo a Pérez Tremps, entiendo que en el caso de que, puntualmente, en el Ordenamiento Comunitario el nivel de protección fuese inferior al existente en los ordenamientos jurídicos de los distintos Estados Miembros, ésto "no significa sin más, vulneración alguna de los requisitos constitucionales de la integración, siempre que esté asegurada la compatibilidad entre aquel y el ordenamiento estatal" [35].

En cuanto a la segunda cuestión, es decir si el Tribunal Constitucional como garante de la Constitución y de los derechos fundamentales en ella reconocidos, es competente para conocer, y siendo conscientes de la polémica hoy día entablada sobre la cuestión, nos arriesgamos a concluir, dependiendo de las dos posibilidades planteadas: acudir al TC con interposición de un recurso de *inconstitucionalidad, o con un recurso de amparo.*

a) Recurso de inconstitucionalidad: A mi juicio no debe ser competente por las razones alegadas anteriormente [36], aún en el caso concreto de los derechos fundamentales, por mucha trascendencia que su violación pueda suponer. Entiendo que, acudir a esta vía, equivaldría a mantener una errónea constitucionalización del Derecho Comunitario, admitir una vía de solución no prevista, y crear una opción parcial que eclipsa la medida de protección comunmente establecida.

b) Recurso de amparo: Entiendo uniéndome al razonamiento de otros autores como Pérez Tremps y Alonso García, que en principio tampoco es posible, por las razones que exponemos seguidamente:

---

[35] *Cf.*, **P. Pérez Tremps**, *Constitución española y Comunidad Europea*, Edit. Civitas, Madrid, 1994, p.162.

[36] *Vid.*, *supra* apdo. II.2, caso 3º.

1º El Derecho Comunitario posee un sistema de protección de los Derechos Fundamentales, que lejos de ser tradicional se ha consolidado gracias a la labor del TJCE. Sabemos que no es perfecto, que ha de madurar, pero sin duda es efectivo. Lo podemos comprobar si examinamos a modo de *flash back* sus Sentencias más significativas, pero sobre todo, no olvidemos que el nivel de protección otorgado por el Tribunal de Luxemburgo, ha sido calificado por el propio Tribunal Constitucional alemán, como equivalente al suyo propio. Partimos pues de un sistema de protección de los derechos fundamentales, ante todo, válido.

2º Esta validez nos obliga y obliga al propio TJCE a continuar con la labor de protección de los derechos fundamentales, incluso cuando se plantea la posibilidad de conflicto con los derechos nacionales y su -en principio- mayor o más consolidada protección.

Dejar al margen al Tribunal de Justicia comunitario de esta resolución consistiría en variar de contenido la labor llevada a cabo durante años, y supondría una vuelta atrás en el reconocimiento y protección de los principios de autonomía, primacía y cooperación de tanto arraigo en el Derecho Comunitario.

El derecho originario (y el derivado tambien), formado por los Tratados constitutivos y sus sucesivas modificaciones, está sujeto a los mecanismos de control por el mismo establecido y bajo la competencia del ordenamiento jurídico comunitario que lo ha creado. Así, si a nivel nacional, existen dudas sobre su interpretación y/o la posibilidad de violación de un derecho fundamental, el procedimiento genérico de carácter interpretativo ha de ser planteado al Tribunal de Justicia de las CE, en base al art. 177 del T.CEE:

"El Tribunal de Justicia será competente para pronunciarse, con carácter prejudicial: a) sobre la interpretación del presente Tratado;

b) sobre la validez e interpretación de los actos adoptados por las instituciones de la Comunidad; (...)
Cuando se plantee una cuestión de esta naturaleza ante un órgano jurisdiccional de uno de los Estados miembros, dicho órgano podrá pedir al Tribunal de Justicia que se pronuncie sobre la misma, si estima necesaria una decisión al respecto para poder emitir su fallo.(...)".

3º En cualquier caso, y previendo la posible colisión o la merma de los derechos fundamentales de los nacionales por la aprobación de una normativa comunitaria, el mecanismo de protección para corregirlo ha de ser eficaz. ¿Supone esto acudir a cada uno de los Tribunales Constitucionales nacionales en función de la nacionalidad del perjudicado o del lugar de comisión del delito?. Creemos que no. Al contrario, esta dispersión contribuiría a una difuminación y una diversificación de soluciones e interpretaciones judiciales que oscurecerían lo logrado hasta la fecha y entorpecerían las futuras mejoras y avances hacia un *ius commune* en esta materia.

Recordamos aquí unas notas de la Sentencia del T.C. 64/1991 Caso APESCO, en las que: *" la tarea de garantizar la recta aplicación del Derecho Comunitario europeo por los poderes públicos nacionales es (...) una cuestión (...) excluída tanto del ámbito del proceso de amparo como de los demás procesos constitucionales" (Fundamento Jurídico 4º).*

Esto no quiere decir sin embargo, que los Tribunales Constitucionales nacionales hayan de mantenerse al margen del Derecho Comunitario, con un desconocimiento absoluto del mismo. Muy al contrario, su estudio en todo momento y su participación, en algunos casos, es imprescindible, siempre y cuando no interfiera en competencias atribuídas al Tribunal de Luxemburgo.

Considero pues imprescindible diferenciar nítidamente:

a) La competencia del TJCE para conocer de todos aquellos asuntos relacionados con los derechos fundamentales dentro del ámbito comunitario y que por lo tanto no admite injerencia de los Tribunales Constitucionales. No cabría pues interponer un Recurso de amparo ante una jurisdicción constitucional nacional, sino acudir ante el Tribunal de Luxemburgo [37];

b) La competencia de los mismos Tribunales Constitucionales para otras cuestiones que, relacionadas con el Derecho Comunitario, no forman parte de su ámbito. Casos como:

1º Cuando las autoridades españolas, en ejecución del Derecho de la CE, atentase contra un Derecho Fundamental de un ciudadano de un Estado miembro. En este caso se podría acudir en amparo;

2º Se plantea igualmente la posibilidad de interponer el Recurso de amparo ante el TC para el supuesto de la violación del derecho a la tutela judicial efectiva que posee todo ciudadano. En efecto, si habiendose acudido a la

[37] A *sensu contrario* se expresa recientemente Carlos Ruiz Miguel, al considerar que no existe tal transferencia de competencias a la Comunidad Europea. "El Tribunal de Justicia de la Comuniadd Europea y el Derecho Comunitario en definitiva, invaden competencias propias de los Estados y nunca transferidas. No solo eso, sino que además se produce el atrevimiento de disminuir la protección que el estado dispensa en esta materia". Su conclusión se basa principalmente en el análisis de las Sentencias Dow chemical y Dow Benelux de 17-10-1989, Caso 85/87 y Hoeschst de septiembre de 1989, así como en las últimas apreciaciones del Tratado de la Unión Europea (art. F2).
Por otro lado, el art. L del TUE, pone en duda ciertas afirmaciones mantenidas por nuestra parte, al implicar la expulsión de las materias relativas a los derechos fundamentales, y encontrarse así fuera de los límites articulados, por la situación extrapolada del art. F 2. Así se refleja literalmente: "Las disposiciones del Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea, del Tratado constitutivo de la CECA y del Tratado constitutivo de la CEEA relativas a la competencia del Tribunal de Justicia de la Comunidad Europea y al ejercicio de dicha competencia, sólo serán aplicables a las siguientes disposiciones del presente Tratado:
a) disposiciones por las que se modifica el Tratado constitutivo de la CEE a fin de establecer la Comunidad Europea, del Tratado constitutivo de la CECA, y del Tratado constitutivo de la CEEA;
b) Tercer párrafo de la letra c) del apartado 2 del art. K 3;
c) artículos L a S.
Vid., **C. Ruiz Miguel**, "Los derechos fundamentales en la relación entre el Derecho Comunitario y el ordenamiento nacional", *Noticias de la Unión Europea*, nº 120, enero 1995, pp.37-59.

última instancia nacional, ésta no plantease como debe la cuestión prejudicial ante el TJCE, veríamos desamparados el derecho a una tutela judicial efectiva, el privársenos de la interpretación jurisdiccional superior;

IV. NOTAS FINALES Y REFERENCIA AL RECURSO DE INCUMPLIMIENTO ANTE EL T.J.C.E.

Hasta ahora hemos examinado los puntos principales de la Sentencia 28/91, ateniéndonos al *petitum* solicitado por los parlamentarios vascos y por supuesto, al fallo definitivo del TC.

Pues bien, tras este somero análisis se nos ha planteado una cuestión -apuntada por una parte de la doctrina- que de ser correcta podría dar lugar a la interposición de un recurso de incumplimiento por parte del TJCE. Como vimos anteriormente (ver supra apdo III.B) 2ª), el art. 211 c) de la LOREG establece una causa de incompatibilidad para ser diputado del Parlamento Europeo, que consiste en ser miembro de las Cortes Generales. Este apartado c) está aparentemente en contradicción con el artículo 5 del Acta Electoral Europea que la permite expresamente.

Así pues, cabe la duda de que, la aprobación de la LOREG con el citado artículo 211 c), pudiese suponer un motivo para alegar el incumplimiento por las autoridades parlamentarias españolas de la obligación de acatar el Derecho Comunitario y no contradecirlo, obligación derivada de los Tratados.

Los Estados, en virtud de la cooperación exigida en el artículo 5 del T.CEE, están investidos con una responsabilidad subsidiaria en lo que respecta a la aplicación del Derecho Comunitario y esta responsabilidad es susceptible -como decíamos- por el juego del Recurso de incumplimiento [38].

---

[38] *Vid.*, **G. Isaac**, *op cit.*, p. 215.

Sin embargo, y a pesar de la aparente contradicción, sostenemos que, la norma del artículo 5 del A.A.E. establece efectivamente la compatibilidad y solo la compatibilidad del cargo de diputado europeo con el diputado nacional. Ello viene a significar que permite, pero no obliga a que tal compatibilidad se recoga en los distintos procedimientos electorales que los diferentes Estados miembros han de desarrollar.

Se trataría pues -a nuestro juicio- de una norma de permisividad, no en contradicción con el art. 211 d) de la LOREG en tanto en cuanto constituye una materia, la electoral, todavía no armonizada y en manos de los Estados miembros.

Esta, entiendo yo, es la razón por la cual la contradicción no sería en este caso *versus* Derecho Comunitario. En cualquier caso y para salir de dudas, la cuestión prejudicial ante el TJCE mantiene su puerta abierta. Esperemos que dichas cuestiones prejudiciales proliferen, y sobre todo que su planteamiento ahonde en las actuaciones de los jueces.

JUAN M. SÁNCHEZ MIGUEL

*

APORTACIÓN A UN FUTURO DICCIONARIO DEL HABLA POPULAR DE LA PROVINCIA DE CIUDAD REAL

INTRODUCCIÓN

Siempre hemos relegado las hablas locales y regionales (plano horizontal o variedades geográficas), así como las hablas estamentales (variedades diastráticas) a un segundo o tercer plano, en contraste con la lengua normativa o culta. Así, se las tildaba de hablas vulgares o "de pueblo", "paletas" y bajas. Pero, ¿cómo ha surgido nuestro idioma: el español o castellano? Del hablar y del comunicarse del pueblo llano. Nuestro idioma, a lo largo de las diversas etapas literarias, ha sido calificado de lengua vulgar en comparación con las lenguas clásicas (latín y griego); pero es el habla de la que ha surgido radiante nuestra idiosincrasia y peculiaridad de nuestra lengua. Así, dando un repaso a nuestra historia literaria, nos encontramos en la Edad Media con el lenguaje fresco y espontáneo de Juan Ruiz, en el "Libro de Buen Amor"; el Arcipreste de Talavera, en el "Cobrado", refleja con frescura el coloquio transparente de la zona de Talavera. Ya en los siglos de oro surgen obras que, junto a una imitación del modelo clásico, reflejan las formas coloquiales y populares: "La Celestina" de Fernando de Rojas; el "Diálogo de la Lengua" de Juan Valdés (castellano-manchegos ambos).

Esta valoración de las palabras populares y terruñeras; y la búsqueda de términos olvidados está en íntima relación con ese amor a ese pueblo que es protagonista de la "intrahistoria" ("En torno al casticismo", de Unamuno).

El propósito de ésta breve aportación al estudio del habla de la provincia de Ciudad Real pretende dar una visión general del léxico más peculiar de nuestra tierra, pues toda habla, cualquiera que sea su afiliación y tenga o no cultivo literario, por ser precisamente vehículo de una comunidad y manifestación de su cultura, entorno, ideas, sentimientos y apetencias del hombre, es por sí misma merecedora del interés y afecto del lingüista, y curiosidad por parte del profano en la materia. Refiriéndose a este tipo de habla ha dicho Ángel Rosenblat : "*El habla campesina y el habla profunda de las distintas regiones de España y América tienen su dignidad en sí mismas, su propia razón de ser*".

abundante. adj. Hablador en exceso. (La Solana, Manzanares, Alhambra, Membrilla, Las Labores, Daimiel, Fuente el Fresno, Arenas de San Juan, Poblete).

abuzar. tr. Afilar la reja del arado. (Común).

acotoná. adj. f. Dícese de la siembra cuando está ya bien arraigada. (Daimiel). No DRAE.

achorillar. intr. Sembrar a chorrillo. (Manzanares, La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad). No DRAE.

achuchante. adj. Dícese del hombre listo y dispuesto. (Manzanares, La Solana, Alhambra).

achuchillo. adj. Achuchante. (Daimiel).

adovias. f. pl. Calzado especial de esparto y madera que se empleaba para pisar las uvas en el jaraíz. (Común).

aguilandero. m. Aplícase a los mozos que cantan de puerta en puerta los villancicos de Navidad, pidiendo el típico aguinaldo. (Manzanares, La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

ahijar. m. Número de reses que tienen los pastores en el rebaño del amo. (Daimiel, Poblete, Torre de Juan Abad).

ahijón. m. Pieza de hierro dentada y estriada que se introduce en un extremo del peón de madera soportando el rozamiento de éste sobre el muerto. (Daimiel).

ahito. m. Orzuelo. (Daimiel).

ajo. "Ajo mortero". Vid. "revoltón". (Torre de Juan Abad).

ajuste. Vid. "atorrijo". (Moral de Calatrava).

ala. f. Vertedera del arado. (Común). No DRAE.

alcabalen. m. Acto de completar, hasta llegar a números redondos, la cantidad regalada a la novia en la fiesta del atorrijo para ayudar a los futuros esposos a comprarse el ajuar.

alcabucera. f. Soga de esparto que ata los arcaduces o cangilones. (Daimiel).

alcabuz. m. Arcaduz. (Almodóvar del Campo).

alcandor. adj. Aplícase a la persona alcahueta. (Manzanares, Almodóvar del Campo).

aletría. f. Puré de harina de trigo con guindilla seca. (Arenas de San Juan).

andamio. m. Terraplén a la altura de la boca del pozo y de la alberca, por donde anda la caballería. (Daimiel). Andén.

anega. Medida agraria que tiene de cabida unos 43 kilos si es de trigo candeal.

aniaga. f. Parte del salario, en especie, que se entrega al gañan para su manutención. (Alhambra, La Solana, Manzanares, Torre de Juan Abad).

antico. adv. Antes. (Daimiel).

anticuco. adj. Afeminado. (Arenas de San Juan).

añaga. f. Vid. aniaga. No DRAE.

apanderarse. Pandearse. (Alhambra, Almodóvar del Campo, Fuente el Fresno, Poblete).

aparito. adv. Colindante a otro. (Daimiel).

apestillo. adj. Dícese de la persona machacona, insistente en todos los órdenes. Familiar con sufijo diminutivo. (La Solana, Membrilla, Torre de Juan Abad).

aporradura. Coquera en la cabeza. (La Solana).

arar. tr. Arar por los anchos: Arar por la parte más amplia entre las hileras de las vides. (Valdepeñas). Arar por lo corto: Arar la viña cruzando la labor con la realizada por lo ancho. (Valdepeñas).

arcabuz. m. Arcaduz. (Almodóvar del Campo).

arrastra. tr. Labor consistente en pasar por el terreno un palo tirado por una caballería, para matar los lomos de los surcos, o bien para deshacer los terrones y envolver la siembra. (Valdepeñas).

arredilar. tr. Arar las viñas aproximando la labor a las cepas. (Valdepeñas). No acepción en DRAE.

arriate. m. Reguera producida por la lluvia en tierra de labor. (Manzanares, Alhambra, Las Labores, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan). No acepción en DRAE.

arrijacar. m. Arrejacar. (Daimiel).

atarre. m. Correa que une los extremos traseros de la albarda pasando por las nalgas de la caballeria, debajo del rabo. (Daimiel)

atascaburros. m. Ensalada de cebolla y tomate picado, con aceite y vinagre. (Daimiel).

atorrijo. m. Acto por el que se formaliza el arreglo de la boda y en el que se entregan los regalos a las novias. Se celebra la víspera de las amonestaciones. (Almodóvar del Campo).

atroje. m. Almacén para cereales o aceituna. (La Solana, Manzanares, Alhambra, Membrilla, Las Labores, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Poblete).

balancín. m. Madero cuyos extremos se introducen en los arcos de las colleras y lleva en su mitad un arco de hierro que soporta la lanza. (Daimiel).

ballesta. f. Trenzado de sarmientos donse se ata el arcaduz. (Daimiel).

balluco. m. Vid. "ballunco". (Viso del Marqués).

ballunco. m. Planta semejante a la anea, utilizada para hacer asientos de sillas, cenachos, etc. (Almodóvar del Campo).

barja. f. Caja de madera o de esparto donde los gañanes llevan las viandas cuando van de quintería. Vid. "escusa". (Alhambra, La Solana, Las Labores).

barrenar. intr. Insistir machaconamente en un mismo pensamiento. (Daimiel).

berbajo. m. Bebida compuesta de salvado, agua y a veces sal que se da a los animales como refresco medicinal. (Daimiel).

béstola. Con acentuación llana en toda la región.

bierca. f. Bielda. (Manzanares, Alhambra, La Solana, La Membrilla, Las Labores).

birrocho. m. Solterón. (Daimiel). Compárase el vasco birrotx, con el mismo significado.

bizna. f. Brizna. (Viso del Marqués).

blanqueta. f. Manta de algodón. (Daimiel, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan).

bolero. adj. Pajarito que todavía no ha escapado del nido. (La Solana, Manzanares, Poblete).

boliche. m. Vid. "carrujo", 2ª acepción.

bombo. m. Edificación habitable, de forma redonda o piramidal, construida con calizas tobáceas que recogen en las fincas los gañanes para quitar obstáculos a la labor. (Daimiel, Tomelloso).

borriquilla. f. Vid. "chamberga". (Las Labores, Alhambra, Membrilla, Daimiel, Poblete, Arenas de San Juan). No DRAE.

borriquilla. f. Llave colocada en los tirantes de la guitarra. (Viso del Marqués).

bragador. m. Bielda. (Torre de Juan Abad). No DRAE.

brizna. f. Simiente de pimiento o de guindilla.

bucerón. adj. Vid. "bolero". (Almodóvar del Campo, Alhambra, Poblete).

bureo. "Estar de bureo": Ir constantemente de uns sitio a otro.

caballo. m. Tercer jefe de una cuadrilla de braceros, en el que el primero es el capataz y el segundo el sota). (Daimiel). No acepción en DRAE.

cabecilla. f. Parte terminal de los rollos de la toza. (Daimiel). No acepción en DRAE.

cabezadilla. f. Cabezón superpuesto a la cabezuela y que lleva antojeras y bozal. Se emplea para evitar que los animales se dañen.

cabrilla. f. Palos unidos en forma de aspa, usados para sacar la arena de las cuevas o bodegas subterráneas durante su construcción.

cabriote. m. Palo largo y grueso. Aumentativo de cabrio. (La Solana, Alhambra).

cachera. f. Vid. "balancín".

cachipodar. tr. Podar largo las viñas cuando son viejas para que produzcan más en los últimos años de su vida. (Las Labores, Alhambra, Membrilla, Daimiel, Torre de Juan Abad). No acepción en DRAE.

cachirulo. m. Especie de serilla cilíndrica, alta y con tapa que sirve para el transporte de aceituna. (Daimiel).

cachocera. f. Charco pantanoso de las riberas. (Alhambra).

cachuchera. f. Vid. "balancín". (La Solana).

calar. s. Tierra mísera, corta y pedregosa con predominio de la cal. (Daimiel). No acepción en DRAE.

caldillo. Vid. "lacona".

calesear. intr. Vagar de un sitio a otro. (La Solana, Fuente el Fresno).

campanaje. m. Cierta cantidad de dinero que suele entregar el amo al criado para su manutención. (Daimiel). No DRAE.

candalacho. m. Montón de piedras donde se coloca la jaula del perdigón en la caza de la perdiz. (Alhambra, Valdepeñas).

candalos. m. pl. Leña gruesa de madroño. (Viso del Marqués).

candelán. m. Vid. "candalos". (Daimiel, Torre de Juan Abad).

candilear. intr. Andar de un lado a otro con el candil buscando algo. (Las Labores, La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

cañada. f. Trozo de ribera labrada a brazo. (Daimiel). No acepción en DRAE.

cañaleja. f. Canal, ordinariamente de madera, que conduce al agua de la artesilla a la alberca. (Daimiel).

cañamar. m. Huerta fértil, de poca extensión, lindante a riberas. (Daimiel). No acepción en DRAE.

cañones. m. pl. Orejas del arado que se usan para ensanchar el surco. No acepción en DRAE.

capachero. m. Hombre encargado de colocar los capachos en la viña y de recaldar en ellos la uva durante la vendimia. (Daimiel). No acepción en DRAE.

capillo. m. Correa que soporta el cejador y va unida al horcate en los arreos del carro de lanza. (Las Labores, Membrilla, Alhambra, Daimiel, Fuente el Fresno, Arenas de San Juan). No acepción en DRAE.

capillo. m. Epecie de capa con que se cubre la jaula en que está la perdiz. (Fuente el Fresno, Almodóvar del Campo).

capuchino. m. Vid. "capillo". (La Solana). No acepción en DRAE.

carbanca. f. Collar con clavos que se pone a los perros de ganado para preservarlos de las mordeduras de los lobos. (La Solana, Membrilla, Alhambra, Torre de Juan Abad).

carear. tr. Pacer o pastar el ganado. (Daimiel). El DRAE recoge esta voz como salmantina.

careo. m. Recorrido que hacen las ovejas cuando van pastando. (Daimiel). Vid. "carear".

carrujo. m. Conjunto de arenas lavadas y cantos rodados. Arena gruesa, grava.

cartilla. f. Pieza de hierro en que van encajadas la reja, la esteva y el dental. (Valdepeñas). No acepción en DRAE.

cascabil. m. Vaina del garbanzo. (Daimiel).

cascujo. m. Vid. "carrujo". (Viso del Marqués).

cazumbre. f. Relleno de mampostería que iguala la solera de una obra. (Daimiel).

ceceña. adj. Dícese de la torta ácima que cuecen los pastores entre dos fuegos.

(Las Labores, La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

cenacho. adj. Bobo, atontado. (La Solana).

cerrar. tr. Completar con uno o dos surcos la labor realizada.

cerrojillo. m. Pasador de hierro sujeto por una cuerda a la mancera de la esteva y que se introduce en dos anillas cogidas al timón. Se utiliza para desenganchar éste rápidamente. (Daimiel). No DRAE.

cimentera. f. Sementera. (Almodovar del Campo). No DRAE.

cina. f. Montón ordenado de mieses. (Daimiel).

cincos. m. pl. Vid. "marrotes". (La Solana, Membrilla).

cingarse. prnl. Enredarse los pies en alguna cuerda o támara. (Daimiel).

cirio. m. Dícese del niño que todavía no ha cumplido los doce meses. (La Solana).

cobial. m. Cerco de redes de esparto donde se encierra el ganado para dormir. (Alhambra).

cocotón. adj. Testarudo, terco. (Daimiel).

colación. f. Puestos que se instalan los días de fiesta y sus vísperas para vender garbanzos tostados, almendras, etc. (Daimiel).

comedor. m. Especie de serijo alargado donde se echa el pienso a las caballerías en los descansos del trabajo. (Común). No acepción en DRAE.

comedor. m. Pieza de lona que se amarra con correas a la parte trasera de los carros entoldados para resguardarlos de las inclemencias del tiempo. (Daimiel). Vid. "comedor" en el apartado "El Carro de lanza". No DRAE.

conventos. m. pl. Estrías talladas en el vidrio de los vasos que se usan para probar el vino en las bodegas. (Valdepeñas).

coquera. f. Oquedad o agujero en cualquier sitio, pero especialmente se aplica al que se hace en la cabeza a consecuencia de una pedrada. (Alhambra, Daimiel, Torre de Juan Abad).

corazón. m. Vid. "escudo". (Daimiel).

cordeta. f. Trenza de esparto para atar los haces. El DRAE lo recoge como propio de Murcia, pero en esta región es muy usado.

cortinilla. f. Cinta de vino. (La Solana).

cosedera. f. Agujeta de piel de gato que usan los pastores para coser las ropas de cuero. (Daimiel).

costillas. f. pl. Piezas de madera, perpendiculares al ubio, entre las que meten el cuello las caballerías. (Daimiel).

crilla. f. Patata. (La Solana, Alhambra).

crucera. f. Pieza de madera que sujeta a los ejes las ruedas del arte. (Daimiel).

cuarta. f. Tonel de ocho arrobas. (Alhambra, Membrilla, La Solana, Valdepeñas, Torre de Juan Abad).

cuatroonzas. f. Sangría hecha con vino y azúcar. El nombre procede de la antigua medida del azúcar por onzas.

cubero. m. Encargado de llevar el agua en una cuba para abastecer en el campo a los gañanes. (Almodóvar del Campo). No acepción en DRAE.

cuca. f. Sueño o modorra que le entra al ganado a mediodía. (Las Labores, La Solana, Almodóvar del Campo, Torre de Juan Abad, Fuente el Fresno).

cuca. f. Tejo que se hace correr con el pie, a la pata coja, sobre un cuadriculado trazado en el suelo en el juego del infernáculo. (Alhambra, Torre de Juan Abad, Poblete).

cucharal. m. Piel curtida en redondo que utilizan los pastores para guardar las cucharas. (Daimiel).

cuelgacejadores. Vid. "capillo". (Daimiel). No acepción en DRAE.

cueva. f. Bodega subterránea. (Tomelloso).

culata. f. Chozo pequeño de pastores, transportable a voluntad. (La Solana, Alhambra).

culete. m. Pequeña cantidad de vino que queda en un vaso. (Daimiel).

culón. adj. Vid. "bolero". (Daimiel).

chache. m. Apelativo familiar muy usado con diversas acepciones: tio, hermano mayor, muchacho, criada, etc. (Las Labores, Membrilla, La Solana, Daimiel).

chamberga. f. Pieza de madera donde se enganchan los tiros de las caballerías.

(Daimiel). No acepción en DRAE.

chantal. m. Puesto de venta, cubierto, que se instala en los mercados de las plazas públicas. (Daimiel).

charcón. m. Charco de agua retenida donde se bañan los cerdos. (Común).

cheches. m. pl. Garbanzos tostados.

cheta. f. Vid. "cuca". (Daimiel).

chilanco. m. Pozo rectangular donde se echa la uva después de prensada. (La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

chillaje. m. Materia que se desperdicia al cortar o labrar los adoquines. (Alhambra).

chinche. m. Juego de muchachos consistente en saltar a varios chicos agachados y colocados en fila. (Valdepeñas). Ombligo. (Valdepeñas).

chingue. m. Infernáculo. (Almodóvar del Campo).

chiriloso. adj. Afeminado. (Daimiel).

chirle. m. Sirle. (Las Labores, La Solana, Alhambra, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

chirro. m. Cerdo.

chocotajas. f. pl. Voz compuesta de la primera sílaba de "chocolate" y "tajadas" con la cual festivamente se alude a que uno prefiere comer de todo cuando le dan

a escoger entre varias viandas.

choncho. adj. Tonto, abobado. (Daimiel).

churra. adj. f. Mujer alegre, que gusta de bromear con los hombres. (Manzanares, La Membrilla, Arenas de San Juan).

churriego. adj. Aplícase a los oriundos de Santa Cruz de Mudela y de Miguelturra. (Las Labores, Membrilla, Manzanares, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

churrumaná. f. Flor del almirón, planta que abunda en la ribera del Guadiana, y cuyo cáliz, por ser dulce, suelen chupar los muchachos. (Poblete).

dema. f. Madero o arco de mampostería que va de uno a otro de los lienzos más anchos del pozo. (Daimiel).

descamochar. tr. Limpiar las ramas del olivo después de cortadas. (Daimiel).

desfollicar. tr. Vid. "esbollicar". (Daimiel).

deslodar. tr. Desconchar. Dícese por alusión al barro o lodo con que se revisten muros y tabiques. (Manzanares, Torre de Juan Abad).

desván. m. Huecos que quedan a ambos lados de la campana de la chimenea. (Daimiel).

diestral. m. Instrumento para la poda del olivo con un extremo en forma de martillo y el otro en boca de hacha. (Villarrubia de los Ojos).

diñarla. Morirse.

dula. f. Rebaño de ganado vacuno. (Daimiel). También se aplica al toque de caracol llamando a las mujeres del pueblo para que salgan a espigar todas a la vez. (Daimiel).

eco. m. Aplícase al sonsonete de la música. (Arenas de San Juan).

embarre. m. Convite que hace el novio a los mozos amigos suyos para celebrar el noviazgo. (Castellar de Santiago).

embasurar. tr. Estercolar. (Valdepeñas). No DRAE.

emponderar. intr. Exagerar.

empotre. Vid. "empotro".

empotro. m. Armazón de madera que sostiene las tinajas, empotrado en el muro. (Las Labores, Membrilla, Alhambra, Manzanares, La Solana, Daimiel, Fuente el Fresno).

encodrijarse. pml. Endurecerse algunos alimentos por quedar interrumpida su cocción. (Daimiel).

endiñar. intr. Morirse.

endoncellar. tr. Dejar los pies permanentes a un olivo en formación. (Alhambra, Daimiel).

enjaretar. tr. Preparar una labor u obra.

enmantas. f. pl. Porción de tierra comprendida entre las alineaciones de las viñas. (Común).

ensarmentar. tr. Hacer gavillas con los sarmientos de la vid.

entreliniar. tr. Abrir las viñas por los sejos. (La Solana, Alhambra, Las Labores, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan).

esbollicar. tr. Deshacer los terrones de la tierra de las viñas. (Daimiel, Alcázar de San Juan).

esbollicar. tr. Deshacer los terrones del suelo laborable. (Daimiel, Alcazar de San Juan). No DRAE.

esbollicar. tr. Aplícase al vaciado de las prensas de uva: "esbollicar la casca". Deshacer los conglomerados de casca al vaciar las prensas. (Daimiel).

escabuchar. tr. Arrancar con la azada los ceporros de la viña. (La Solana, Alhambra).

escalzar. tr. Levantar la caspa y el polvo a los animales. (Alhambra, Las Labores, Daimiel, Torre de Juan Abad). No DRAE.

escamochar. tr. Escamochar. (Alhambra, Membrilla, Arenas de San Juan).

escardille. m. Operación consistente en quitar los tallos que perjudican a las viñas. (La Solana, Alhambra, Manzanares, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan).

escarpín. m. Calcetín de estambre.

escarrañá. adj. f. Mujer descarada. (La Solana, Alhambra).

escepado. m. Acción de descepar o arrancar la raíz de los árboles y plantas que tienen cepa. Roturar. (Almodóvar del Campo).

escudo. m. Parte terminal de la lomera en las guarniciones del carro de lanza. Va unido a la faja de la retranca. (Daimiel). No acepción en DRAE.

escusa. f. Morral de esparto en que lleva el jornalero la comida. (La Solana, Alhambra, La Membrilla, Las Labores, Arenas de San Juan). No DRAE.

esfinjo. m. Simiente de una planta gramínea que se cultiva en las huertas para hacer con ella las llamadas "escobas de año". (Valdepeñas, Alhambra).

esmadrar. tr. Quitar con la azada los chaparros nocivos que rodean al árbol. (La Solana, Alhambra, Daimiel, Torre de Juan Abad).

esmijo. m. Tabla (juego de muchachos). (Daimiel).

esmotar. tr. Esponjar, ahuecar la lana. (La Solana, Alhambra, La Membrilla, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

espuerta. f. Pareja de vendimiadores. (Daimiel).

estallar. tr. Destallar. (Daimiel).

estallicar. tr. Destallar. (Daimiel, Torre de Juan Abad, Valdepeñas).

estantillar. tr. Establecer una distancia o medida para colocar ordenadamente ciertas plantas. (Daimiel). No DRAE.

estubo. m. Lugar cara al sol, resguardado de los vientos. (Daimiel).

faldas. f. pl. Haldas o jaldras. (Viso del Marqués).

francalete. m. Correa gruesa que une los tiros o tirantes al horcate. El DRAE recoge este vocablo como propio de Andalucia. (Daimiel).

fulcro. m. Tempero. No DRAE.

gabato. m. Cervatillo. (Alhambra, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

gachupear. *intr.* Preparar comidas inusuales mezclando para ello diversos manjares. (Daimiel, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan). /2. Meter la cuchara en el guiso repetidas veces. (Viso del Marqués).

gachupeo. m. Comida inusual (Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Arenas).

galápago. m. Enfermedad del ganado lanar caracterizada por la presencia en el hígado de parásitos de forma alargada, perceptibles a simple vista. (Daimiel).

galianos. m. pl. Alimento hecho con la caza del día, troceada y cocida, a la que se *añade una torta sin levadura.*

gallarda. f. Palo grueso y fuerte que puede manejarse a modo de bastón. (La Membrilla, Fuente el Fresno).

gancha. f. *Gajo de uvas. Escobajo de la uva. (Tomelloso).*

garrujo. m. Vid. "carrujo", 1ª acepción. (Torre de Juan Abad).

girulo. adj. Vid. "choncho". (Daimiel).

gola. "Dar la gola". Dar envidia. (Arenas de San Juan).

gota. Tomar una gota -Constumbre manchega que consiste en tomar un trago de vino del tonel que llevan los gañanes cuando se van de quintería. No acepción en DRAE.

guacharo. adj. Pájaro nuevo, aun no cubierto de pluma. (Viso del Marqués).

guacharro. adj. Vid. "guacharo".

guacharrón. adj. Vid. "guacharro". (La Solana, Almodóvar del Campo, Fuente el Fresno).

guacho. m. Segador que realiza su faena en pueblo forastero. (Daimiel). No acepción en DRAE.

guardatiros. m. Vaina de cuero por donde pasan los tiros de cáñamo. (Daimiel). No DRAE.

guaria. adj. Aplícase a la persona mentirosa. (La Membrilla, Torre de Juan Abad).

guarín. adj. Pequeño por estatura o por edad. (Daimiel).

guarnición. f. Surcos que se echan a lo largo de los linderos de una finca perpendicularmente a la besana. (Daimiel). No acepción en DRAE.

guindaleta. f. Asno o caballo pequeño que va delante de la reata.

gureo. Vid. "bureo".

habetas. f. pl. Judías verdes. (Torre de Juan Abad).

habillones. m. pl. Vid. "habetas". (La Solana, Alhambra).

haldas. f. pl. Ramas bajas del olivo. (La Solana).

hatajo. m. Hato (*en la acepción de porción de ganado*). Hatajo no tiene valor diminutivo, sino que se aplica incluso a gran número de cabezas. (Daimiel).

hato. m. Provisiones que se entregan a los pastores para su manutención. Generalmente harina, aceite, patatas y garbanzos. (Daimiel, Almodóvar del Campo, Las Labores, La Solana, Alhambra, Manzanares, La Membrilla, Fuente el Fresno, Poblete).

Hato vacío. Apartado de unas 400 ovejas viejas que dan poca leche. (La Solana, La Membrilla, Torre de Juan Abad).

hita. f. Clavo con que se sujeta la llanta del carro a las pinas de la rueda. (Daimiel, Almodóvar del Campo).

hitajo. m. Pieza o remiendo que se echa en las abarcas. (Daimiel).

hitas. f. pl. Piedras grandes recogidas por los gañanes al arar, con las que se hacen los típicos bombos o cabañas para guarecerse de las lluvias o de los fríos.

horquillo. m. Horca con dos dientes de hierro que sirve para esbollicar la casca. (Daimiel).

humedad. "Juntarse las humedades". Dícese cuando ha llovido tanto que la humedad superficial se une con la del subsuelo. (Daimiel).

hurga. f. Objeto de hierro con punta curva y mango largo de madera empleado para repartir la leña en el horno casero. (Las Labores, La Solana, Alhambra).

indango. adj. Bobalicón. (Daimiel).

indongo. adj. Vid. "indango". (Arenas de San Juan).

infierno. m. Costal ancho, de piel curtida, donde se guardan los pastores la carne. (La Solana, Alhambra).

inteletar. intr. Pensar mucho sobre una cosa. (Daimiel, Fuente el Fresno).

jacho. adj. Bromista de mal gusto. (Daimiel).

jaldra. f. Tierra sin arar alrededor del olivo. (Daimiel).

jaldras. Vid. "Haldas". (Daimiel)

jalón. m. Piel de la oveja. (Daimiel).

japotearse. r. Lavarse prolijamente.

jerguear. tr. Pegar a alguien. (Alhambra, La Membrilla, Torre de Juan Abad).

jeringonza. f. Baile popular manchego. Se baila en Tomelloso, Valdepeñas, Alcázar de San Juan, Manzanares, Campo de Criptana y Socuéllamos.

jopear. tr. Echar o despedir a alguien. (Daimiel, Arenas de San Juan).

juacho. adj. Vid. "bolero". (Torre de Juan Abad).

juagarzo. m. Monte alto como la jara. (Viso del Marqués).

juagarzol. m. Vid. "juagarzo". (Alhambra).

jugón. m. Chaqueta de mujer para el invierno.

lacón. adj. Molesto, inoportuno.

lacona. f. Guiso de pan mojado y patatas picadas. (Daimiel).

lagarto. m. Hierro o alcayata alargadda que en la punta de la lanza sujeta los cejadores. (Daimiel). No acepción en DRAE.

landino. adj. Dícese del que no para en nigún sitio. (Alhambra, La Solana, Torre de Juan Abad).

larreba. f. Guiso de patas mezcladas con pan y agua, propio de pastores. (La Solana, Alhambra, Poblete).

lavija. f. Pieza de hierro que entra en un orificio de los extremos del eje para impedir que éste se salga. (Daimiel, Almodóvar).

licenciao. adj. Se aplica al que se mete donde no le importa.

liego. m. Tierra de cultivo en descanso temporal. Se usa también en el sentido, que registra la Academia, de "tierra que no se ha cultivado nunca". (Daimiel).

ligera. f. Cuerda que se pone debajo de la albarda y a lo largo del lomo para atar la carga. (Daimiel). No acepción en DRAE.

lisardo. adj. Abobado, medio tonto. (La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

lucero. m. Aplícase a los encargados de la luz eléctrica.

macanchón. m. Persona indispuesta por mal físico o por depresión de ánimo. Aumentativo de macanche. (Daimiel).

machacón. m. Patatas cocidas a las que se añaden pimientos machacados. (Daimiel, La Solana).

madrucha. f. Gorrión que ya ha criado. (Fuente el Fresno).

maestra. f. Reguera alta. (Daimiel). No acepción en DRAE.

mandanga. f. Bofetada. (La Solana, Alhambra, La Membrilla, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan).

mandonguear. intr. Guarearse de alguien. (Poblete).

manga. f. Cierta excrecencia de sabor agradable que tiene la jara. Suele chuparse, especialmente por los niños. (Viso del Marqués).

manguilla. f. Vid. "manga". (Daimiel).

mariquilla. f. Tabla que se usa para marquear. (Daimiel).

mármoles. m. pl. Machones de piedra o de mampostería colocados a ambos lados del pozo para sujetar la mesilla. (Daimiel).

maromear. intr. Comer desordenadamente. (Daimiel).

marquear. tr. Señalar el marco o distancia a que deben colocarse los nidos o cepas.

marrotes. m. pl. Espacios en sentido diagonal entre las alineaciones de las viñas. (La Solana).

maturro. m. Encina joven. (Daimiel).

mayo. "Echar el mayo". Rociada de almagre que se echa en las paredes de las casas donde hay mozas que son rondadas. (Daimiel).

media. f. Medida para el vino, equivalente a media arroba. (Común).

media. f. Infernáculo. (Daimiel).

mediana. f. Cuero que forra el soguero o barzón del ubio. (Daimiel)

meloneras. f. pl. Baile popular manchego. (Daimiel). Variante lenta de la seguidilla.

meriñaque. m. Sobrecarga de mies en la parte trasera de los carros. (Daimiel). No acepción en DRAE

mesadear. tr. Trocear el cerdo recién sacrificado para venderlo en fresco. (La Solana, Daimiel, Torre de Juan Abad).

mesao. m. Tozino fresco con franjas o vetas de carne magra.

mesar. tr. Vid. "mesadear". (Daimiel).

mesilla. f. Palo de oliva que va de un árbol a otro y lleva en su mitad las maimonas o abrazaderas por donde pasa el peón. (Daimiel).

meterse. prnl. "meterse a pancho". Meterse de pies en un charco. (Daimiel).

miejón. m. Tierra de miga. (Almodovar del Campo). No DRAE.

miejón. m. Pedazo grande de miga de pan. (Almodóvar del Campo).

mindango. adj. Despreocupado, haragán. (La Solana, Alhambra, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

mocho. m. Tabla o "esmijo". Palo pequeño que se hace saltar en este juego. (Alhambra, Fuente el Fresno, Almodóvar del Campo, Torre de Juan Abad).

moje. m. Guiso típico de los jornaleros, hecho con patatas, bacalao y pimiento.

moniquito. adv. de modo. "hablar moniquito". Hablar en voz baja. (La Solana, Alhambra, Arenas de San Juan).

monito. m. Apero compuesto de dos tablillas unidas por una cadena que oprimen al cojín para que las caballerías trabajen solamente con los hombros. (Daimiel) No DRAE.

morrillo. m. Objeto de hierro de forma semicircular con tres pies, que sirve para apoyar los pucheros en las cocinas bajas. (Viso del Marqués). /2 Tapadera de un puchero de barro. (Torre de Juan Abad).

morrión. m. Anilla de esparto donde se introduce la béstola cuando se deja de arar. (Daimiel). No acepción en DRAE.

morrullana. f. Manta casera hecha con hilo de algodón y trapos. (Poblete).

moza. f. Tentemozo del carro. (Daimiel).

mozo. adj. "Mozo viejo". Solterón. (Almodóvar, Alcázar de San Juan)

muerto. m. Pieza de madera donde se introduce para que gire sobre ella el ahijón del peón. (Daimiel).

mullidura. f. Tierra sin arar alrededor del olivo. (La Solana). Vid. "jaldra".

narigón. m. Anilla de hierro que se utiliza para sujetar el ganado por las fosas nasales. (Daimiel, Almodóvar del Campo).

nifo. adj. Niño que aún no ha cumplido los doce meses. Vid. "cirio". (Torre de Juan Abad).

olambre. f. Vid. "cartilla". (Daimiel). No acepción en DRAE.

olivo. m. "Olivo motilón" = olivo que no da fruto. (Daimiel).

olla huérfana. f. Alimento hecho con huevos y algo de jamón más patatas y habichuelas. (La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

oro. m. "poner al oro de la lumbre". Colocar las vasijas lo bastante apartadas del fuego para que, conservándose calientes, no rompan a hervir. (Almodóvar del Campo).

palaera. f. Barra de hierro sujeta por un extremo al rocal del pozo y terminada por el otro en una horquilla que se desliza por la puntería de una de las ruedas del arte para frenar el movimiento de retroceso. Al resbalar sobre la puntería produce

el ruido llamado "repiqueteo" que anuncia al hortelano si la caballería marcha o no. (Daimiel).
De "palaera", por disimilación de "paradera". En Almodóvar, "parador".

palojos. m. pl. Palos que unen los varales del carro con la caja formando el castillo. (Daimiel). Escalera. No DRAE.

paloma. f. Refresco compuesto de agua, azúcar, vino, melocotón y manzana. (La Solana, La Membrilla, Manzanares).

pañuelo de pisto. m. Pañuelo de colores vivos con que se tocan las mujeros manchegas durante las faenas caseras. (Daimiel).

paradas. f. pl. Cada una de las cabezas de la cepa, donde nace el sarmiento. (La Solana, Alhambra, La Membrilla, Daimiel).

paridera. f. Soga que llevan en prevención los carros de mies para utilizarla cuando se revientan los haces. (Daimiel). No acepción en DRAE.

pastores. m. pl. Largueros de madera o de hierro que van del brocal del pozo a la dema evitando que los arcaduces se salgan de la rueda de agua. (Daimiel).

peditorio. m. Vid. "Atorrijo". (Almadén, Piedrabuena).

pedriza. f. Finca cercada con la pared de piedra. (Daimiel). No acepción en DRAE.

pegujal. m. Tierra de calidad inferior. (Daimiel). No acepción en DRAE.

pejugar. m. Vid. "piojar".

pelendengue. m. Vid. "meriñaque". (Manzanares). No acepción en DRAE.

pella. f. Comida típica para los perros, consistente en harina de cebada muy amasada con agua.

pellada. f. Ración de pella que se da a los perros.

perendengue. m. Mareo. (Daimiel). Vid. "pelendengue".

perezuelas. f. pl. Vid. "carrujo", 2ª acepción. (Daimiel, Viso del Marqués).

pernero. m. Arado de dos varas para una sola mula. (Daimiel). No acepción en DRAE.

perula. f. Vid. "carrujo", 2ª acepción. (Daimiel, Arenas de San Juan).

pestoso. adj. Orgulloso, despreciable. (La Solana, Alhambra, Fuente el Fresno, Todde de Juan Abad).

pesuco. m. Tejo que se usa para derribar el chito. (Daimiel).

picholero. n. Labrador de poca hacienda. No DRAE.

pícula. f. Vid. "mocho". (La Solana).

pijín. m. Pago de tierra poco fértil. (Daimiel). No DRAE.

pijuar. m. Vid. "piojar".

piojar. m. Participación del gañan en el producto de las cosechas para compensar

una disminución de la soldada ordinaria o para interesarlo más en el trabajo. (La Solana, Alhambra, Membrilla, Manzanares, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Poblete, Almodóvar del Campo).

pipirrana. f. Ensalada preparada con tomate, aceitunas, huevos cocidos, aceite crudo, vinagre y sal.

piquera. f. Descalabradura. Habilitación del sentido propio de este vocablo que designa una ventana del pajar. Vid.

piquera. f. Ventana al pajar, abierta a la altura adecuada para meter y sacar la paja. (Almodóvar del Campo).

pistero. adj. Vid. "nifo". (Tomelloso).

pita. f. Espita o canilla. (Las Labores, La Solana, Alhambra, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Poblete).

pita. f. Vid. "mocho". (Fuente el Fresno).

pita. f. Vid. "tiplillo", "tururaima".

pitilla. f. Guindilla picante. (Daimiel).

poleo. m. Revoltón. (Daimiel).

polvisca. f. Cantidad de polvo que se levanta. (Daimiel).

porrazo. m. Dulce hecho con almendras, clara de huevo y azucar. (Daimiel).

posijo. m. Posón. Asiento de anea o de esparto, circular y sin respaldo.

postura. f. Poción de tierra dedicada a majuelo o viña. (Membrilla, Las Labores, La Solana, Alhambra, Manzanares). Puesto del cazador. (Viso del Marqués, Torre de Juan Abad).

postureja. f. Viña de cinco o seis años. (Daimiel).

pringar. "La pringó": morirse.

pringuera. f. Recipiente donde se echan las tajadas de cerdo para que suelten la grasa. (Las Labores, Membrilla, Alhambra, Manzanares, Torre de Juan Abad).

probata. f. Acción de probar o catar una cosa. (La Membrilla, La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

pulsera. f. Sobrecarga de haces de mies que, una vez lleno el carro, se cuelgan de los cuatro extremos de los varales. (Daimiel). No acepción en DRAE.

puntería. f. Aderezo de puntería. (Daimiel).

puntilleros. m. pl. Especie de polaina que usan los labradores para ciertas faenas agrícolas. (Alhambra, La Solana, Daimiel). También, "angaripolos". No acepción en DRAE.

purgaperros. m. Salsilla de tomate con aceite crudo, sal y agua. (La Solana).

quintería. "Ir de quintería". Dícese cuando las yuntas van del pueblo a la casa de campo para pasar allí labrando toda la semana. No acepción en DRAE.

rabanero. Argamasilla de Calatrava.

rabichero. m. Recaudador de Consumos. (Al impuesto de Usos y Consumos se le llama "rabiche"). (Arenas de San Juan).

ramalera. f. Raman, 2ª, acepción.

ramo. "Echar el ramo": Echar el mayo. (Almodóvar del Campo).

rasque. m. Mal carácter.

rastrillo. m. Cepillo con puntas de hierro que se utiliza para levantar la caspa y la suciedad a los animales. (Daimiel, Arenas de San Juan). No acepción en DRAE.

ratón. m. Muchacho que trabaja en los molinos aceiteros. (Daimiel).

realenco. adj. Dícese del hombre vagabundo que está siempre ocioso. (Torre de Juan Abad).

realengo. adj. Vid. "realenco". (Torre de Juan Abad). Dícese de la persona mal educada (Almodóvar del Campo, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan).

rebanada. f. Pedazo de pan frito.

rebinar. intr. Vid. "Barrenar". (Alhambra).

rebojo. m. Trozo de pan duro. (La Solana, Alhambra).

recabadera. adj. Dícese de la lluvia que cae lentamente. (Daimiel).

recaladera. adj. Vid. "recabadera".

rechumilla. adj. Dícese de la mujer guapa y frescachona. (Daimiel).

recochura. f ."Hacer buena recochura": Sentir calor en un sitio abrigado y expuesto al sol. (Fuente el Fresno, Poblete).

recochura. f. Arrepentimiento. (La Solana, La Membrilla, Las Labores, Torre de Juan Abad).

reconcar. intr. Repetir varias veces una misma medida. (Daimiel).

reconcomia. f. Reconcomio. (Alhambra, Membrilla, La Solana, Las Labores, Viso del Marqués, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

reconocimiento. m. Vid. "atorrijo". (Poblete).

redina. f. Recipiente que usan los gañanes para echar el aceite. (La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad). No DRAE.

regomello. m. Arrepentimiento. (Alhambra).

reguillo. m. Piedra de yeso blanco. (Alcázar de San Juan).

reja cerradera. f. Cuarta reja que se da a un plantío por las enmantas. /2 Surco ancho y profundo a cada lado de las líneas de las cepas en la viña. (Las Labores, La Solana, Alhambra).

relenco. adj. Aplícase al que es torpe, falto de alcances. (Daimiel).

remecedor. m. Palo terminado en un tablón colocado perpendicularmente, que se usa para remover el mosto en las tinajas durante la fermentación. (Daimiel, Almodóvar del Campo).

remental. m. Especie de serija en donde llevan consigo los gañanes las herramientas del arado. (La Solana, La Membrilla, Las Labores, Torre de Juan Abad). No DRAE.

remojón. m. Pan frito, bañado en aceite, azúcar y naranjas.

remuévada. f. Alborotado movimiento y perturbación de los peces fluviales, que se produce de ordinario al entrar la primavera o en ciertos cambios de tiempo. (Daimiel).

repartidero. m. Dícese de todo alimento que tiene fácil división. (Daimiel).

repostura. f. Acción de requerir o replantar. (Daimiel, Valdepeñas).

repretar. tr. Apretar doblemente una cosa.

requerir. tr. Replantar las cepas que se han perdido en una viña. (Las Labores, La Solana, Alhambra, Daimiel, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan).

retesar. tr. Espaciar el ordeño de la oveja para que se le retire la leche. (Daimiel).

reteso. m. Plenitud de la ubre llena de leche. Al "retesar" o espaciar el ordeño se produce esta acumulación de leche en la ubre. (Daimiel).

revientalobos. m. Guiso compuesto de pescado, con cebolla, tomates frescos, aceite y vinagre. (Las Labores, Alhambra, La Solana, Fuente el Fresno).

revoltón. m. Guiso de patatas cocidas hechas puré, con harina, aceite y sal. (Daimiel).

rilar. tr. Dar la cuarta reja a las tierras. (Alhambra, Las Labores, Torre de Juan Abad). No DRAE.

rilear. tr. Rilar. (La Solana). No DRAE.

ringar. intr. Reñir. (La Solana, La Membrilla, Alhambra, Torre de Juan Abad).

ringarse. Caerse. (Toledo).

robinar. intr. Vid. "rebinar". (Alhambra).

rollo. m. Funda de anea o esparto que recubre las costillas del ubio. (Daimiel)

ronde. m. Hoyo que se hace alrededor de la cepa para recoger las aguas de lluvia e impedir que las uvas den en el suelo y se pudran. (Daimiel, Alhambra).

ronde. m. Juego de muchachos que consiste en hacer un círculo dentro del cual tiran el peón o trompo. (Fuente el Fresno). Vid. "ronde".

salón. m. Piel de la oveja. (Torre de Juan Abad).

saltacequias. m. pl. Guiso compuesto de patatas, y ajos con mucho caldo, poco aceite y unos granos de sal. (Daimiel).

samborce. m. Día de paro forzoso entre agricultores por causa de la lluvia. (Valdepeñas, La Solana, Alhambra, Manzanares, La Membrilla, Torre de Juan Abad). Dícese irónicamente, al parecer, aludiendo a un Santo imaginario que trae descansos inesperados para los agricultores. No DRAE.

sejos. m. pl. Vid. "marrotes". (Manzanares, Daimiel, Torre de Juan Abad).

senara. f. Propiedad pequeña. (La Solana). No acepción en DRAE.

serijo. m. Vid. "posijo", posón.

serilla. f. Sera rectangular que se utiliza para el transporte de la uva o para echar el pienso en las caballerías. (Almodóvar del Campo). El DRAE la recoge como propia de Andalucía.

soguero. m. Argolla forrada de cuero en medio del ubio, por donde pasa el timón del arado. (Daimiel). No acepción en DRAE.

soletillas. f. pl. Masa de harina con huevo y azúcar, como bizcochos.

somallado. m. Guiso compuesto de pimientos, cebollas, ajos, patatas asadas, y aceite crudo. (La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

somallar. tr. Asar. (La Solana, Alhambra, Torre de Juan Abad).

sufranca. f. Retranca. (Daimiel, Torre de Juan Abad). No DRAE.

tablichuela. f. Remanso profundo en un río. (Daimiel).

tallo. m. Fruta de sartén que se hace de masa de harina bien batida y frita.

tarabilla. f. Pieza de madera curvada en herradura que va al final de la cincha para apretarla y atarla. (Daimiel). No acepción en DRAE.

tartardo. adj. Pelmazo. (Alhambra).

teja. f. Vertedera. (Alhambra, Torre de Juan Abad). No DRAE.

tejolero. m. Vid. "Zoquetillo", "muerto". (Daimiel, Alhambra, La Solana).

tenaca. En sentido figurado y familiar, mujer despreciable por sucia o por corrompida en sus costumbres. Compárese con "tenaco". (La Solana).

tenaco. m. Tinte casi oscuro que se da a la lana, hecho de orines que depositados en una tina rodeada de estiércol entran en fermentación. (La Solana).

terillana. f. Manta casera hecha con trapos. (Las Labores, La Solana, Alhambra, Membrilla, Viso del Marqués, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad, Arenas de San Juan, La Solana).

terrera. f. Mujer que se dedica a sacar tierra durante la construcción de bodegas subterráneas. (Tomelloso).

tiernajón. adj. Blanducho. Aplícase solo a los niños que se encuentran enfermizos.

tinaco. m. Vid. "tenaco". (Viso del Marqués).

tiplillo. m. Instrumento muy pequeño, de unos 54 cms. de largo, parecido a la guitarra, con sólo cuatro cuerdas, de voz muy aguda. Se emplea para acompañar el baile de las seguidillas manchegas. (Las Labores, La Solana, Alhambra).

tiradera. f. Correa que rodea la muñeca del gañán a la que ata los ramales de la yunta cuando ara. (Daimiel). No acepción en DRAE.

tiraperro. m. Cadena que va del ubio al timón del arado, al que se sujeta por el cerrojillo. (Daimiel). No DRAE.

tiznao. m. Guiso de ajos y bacalao asados, cebollas, aceite crudo, sal y pan

migado.

toba. f. Caña larga y seca de tornasol.

tobazo. m. Tierra de subsuelo deficiente, con predominio de arcilla. (Daimiel). No DRAE.

tolovero. adj. Bebido.

tornajo. m. Dornajo. Exclusivamente de forma rectangular. (Las Labores, Membrilla, La Solana, Alhambra, Manzanares, Torre de Juan Abad).

torraos. m. pl. Mezcla de garbanzos tostados, avellanas y almendras saladas o peladillas.

torrás. f. pl. Baile popular manchego, variante más viva y movida de las seguidillas, que se baila en varias parejas. (Daimiel, Torre de Juan Abad, Villahermosa, La Solana).

torta. "torta paniza". Torta hecha con harina de panizo. (Daimiel).

tortasol. f. Tornasol o girasol. (Las Labores, La Solana, La Membrilla).

torvalea. f. Polvareda. (La Solana, Alhambra).

trabuquillo. m. Espita metálica. (Alhambra, Valdepeñas).

trascacho. m. Vid. "estubo".

tripudo. Dícese de los oriundos de Argamasilla de Alba. (Daimiel, Alhambra, La Solana).

truche. m. Pollino o asno de poca edad. (La Solana, Alhambra, Membrilla, Arenas de San Juan).

truque. m. Infernáculo. (La Solana).

tuera. f. Ovillo casero de lana por la semejanza con la cucurbitácea de este nombre. (Valdepeñas, Torre de Juan Abad).

tururaina. f. Instrumento muy parecido a la gaita o dulzaina zamorana. En algunas comarcas suele llamársele "pita". (La Membrilla).

turvanera. f. Tolvanera. (La Solana)

varijada. f. Aguijada. (Común). No DRAE.

verdores. m. pl. Viña de los verdores. Años de edad de las viñas, que se cuentan por las veces que reverdecen. (Daimiel).

virulo. adj. Vid. "choncho, indongo, lisardo". (Daimiel).

zampuzón. m. Acción y efecto de zambullirse. Aplícase especialmente cuando se deja caer con fuerza alguna vasija sobre el vino de una tinaja, y se hunde bruscamente al golpe produciéndose entonces un zampuzón. (La Solana, Manzanares, La Membrilla).

zanjones. m. pl. Charcos pantanosos que quedan en la ribera cuando el rio vuelve a su cauce después de una avenida. (Daimiel).

zaque. m. Cubo de piel para el agua. (Las Labores, Membrilla, Manzanares, Alhambra, Poblete, Fuente el Fresno, Torre de Juan Abad).

zompa. f. Juguete de muchachos.

zonga. f. Juerga consistente en comer carne frita. (Las Labores, La Solana, La Membrilla, Alhambra, Torre de Juan Abad). /2 Juerga con comilona.

zoquetillo. m. Cojinete de madera que regula el rodamiento de la rueda de la noria. Vid. "muerto", "tejolero". (Daimiel).

zorrocotroco. m. Transtorno general del cuerpo, equivalente a una congestión. (La Membrilla). Vid.

zorrocotroco. m. Pedazo grande de miga de pan. (La Membrilla). Vid.

zurracatrán. adj. Apoltronado, inútil. (Daimiel).

zurracatrán. m. Pedazo grande de miga de pan.

zurritraco. m. Vomitona. (La Solana, Alhambra).

BIBLIOGRAFÍA

ABAD, F. : "Notas sobre variables diastráticas en el habla de Ciudad Real". *Estudios filológicos*. Valladolid, 1980. Este pequeño estudio se basa en datos de encuesta, recogidos por J.A. Mayoral. El estudio, esencialmente de carácter fonético, recoge las variantes diastráticas en tres grados: alto, medio y bajo, según la distribución de hablantes en la capital.

ECHEVARRÍA BRAVO, P. : "*Cancionero popular manchego*". C.S.I.C., Madrid, 1951. Recoge algunos aspectos de fonética, morfología y sintaxis del habla vulgar de La Mancha. Un apartado interesante es su glosario de vocablos lingüísticos populares, recogidos por el autor en la ruta de Don Quijote.

GARCÍA MOUTÓN, P. y MORENO FERNÁNDEZ, F. : *Atlas lingüístico y etnográfico de Castilla - La Mancha*. Madrid, s. ed., 1988.

GARCÍA PAVÓN, F. : "Localismos", *El reinado de Witiza*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1969, pág. 7.

HERNANDO CUADRADO, L.A. : "Notas sobre el habla manchega", *Diario Lanza. Ciudad Real, 1980, varios artículos. Se centra* esencialmente en la comarca de La Mancha; quiere abarcar lo que era la antigua comarca natural, ampliando su estudio a pueblos de Toledo, Cuenca y Albacete; pero realmente se centra en La Solana y pueblos aledaños. En ellos hace una introducción geográfica, económica, social e histórica, para pasar al campo linguístico en el que rastrea los aspectos fónicos, morfosintácticos y, esencialmente, léxicos agrupados en campos semánticos.

HERNADO CUADRADO, L.A. : "Léxico popular manchego", *Revista de Dialectología y tradiciones populares,* XLII (1987), págs. 209-221. Se propone presentar una panorámica del léxico popular.

ISADO, P. : "Refranes, canciones y romances de Miguelturra", *Cuadernos de Estudios Manchegos*, Ciudad Real. El estudio es muy restringido; en él se aportan algunos rasgos fónicos y pocos morfosintácticos y léxicos.

MAZUECOS, R. : *Hombres, lugares y cosas de La Mancha.* Alcázar de San Juan, Fundación Mazuecos, 1973.

SÁNCHEZ MIGUEL, J.M. y V V. A A.. : *Recopilación del léxico rural. Su aplicación en el aula. Objetivos, metodología y muestras,* Ciudad Real, CEP, 1987. Experiencias didácticas realizadas por varios profesores, en la que se trata de implicar a los alumnos en los estudios dialectológicos y su aplicación en el aula. Se da una pequeña muestra de los estudios diatópicos de la provincia de Ciudad Real; además de un reflejo de las peculiaridades fonéticas, morfosintácticas y léxicas, con un anexo de ejemplos de trabajo de campo (algunos de ellos con documentación gráfica).

SÁNCHEZ MIGUEL, J.M. : "Aportación al habla popular", *Arte y cultura (La provincia de Ciudad Real-III).* Albacete, BAM, 1993.

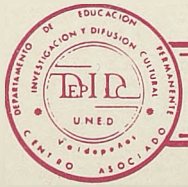
SERNA, J. : *Cómo habla La Mancha.* Albacete, 1983. Obra interesante con abundante información de citas actuales y de obras de autores de nuestra literatura de todas las épocas. Algunas etimologías son poco acertadas y poco científicas. Aunque quiere abarcar toda La Mancha, se centra más en la zona manchega de Albacete.

Departamento de Educación Permanente

Investigación y Difusión Cultural

Denso volumen el correspondiente a 1996 en el que damos cabida a firmas ya habituales en nuestra revista.

Pedagogía, Historia, Filosofía, Derecho y Lingüística son los campos elegidos una vez más por nuestros autores, casi todos ellos Profesores-Tutores del Centro Asociado.



SERVICIO DE PUBLICACIONES