

instituto de estudios manchegos
1.988

R-1234

lit. 102846

CLM / 2 / dev

DEVOCION MARIANA Y SOCIEDAD MEDIEVAL
ACTAS DEL SIMPOSIO

CIUDAD REAL
Instituto de Estudios Manchegos
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Esta edición ha sido realizada en Colaboración con la
Confederación Española de Estudios Locales
(C.E.C.E.L.)



I.E.M.

Diseño Cubierta:
Fabián Barco

I.S.B.N.:
84-87248-02-0

Dep. Legal:
CR - 19/90

Imprime:
COPI-SERVIC de Ciudad Real
Inmaculada Concepción, 15



INDICE

Pág.

PROLOGO	7
DEVOCIONES MARIANAS Y REPOBLACION. APROXIMACION AL CASO ANDALUZ	9
Manuel González Jiménez	
RELIGIOSIDAD POPULAR Y FENOMENO REPOBLADOR DE LA MANCHA	23
Luis Rafael Villegas Díaz	
LA DEVOCION MARIANA BAJOMEDIEVAL EN CASTILLA LA NUEVA REFLEJADA EN LAS RELACIONES TOPOGRAFICAS DE FELIPE II	73
Fco. Javier Campos y Fernández de Sevilla	
ADVOCACIONES MARIANAS EN ERMITAS DE CALATRAVA	97
Blas Casado Quintanilla	
COFRADIAS BAJO ADVOCACIONES MARIANAS EN EL CAMPO DE CALATRAVA A PARTIR DE LIBROS DE VISITAS (1491-1510)	109
M. ^a Raquel Torres Jiménez	
DEVOCION MARIANA Y CULTO A LA DAMA ¿SIMBOLO DE UNA REALIDAD SOCIAL? APROXIMACION A LA SITUACION SOCIAL DE LA MUJER A TRAVES DEL EJEMPLO CONQUENSE	135
Yolanda Guerrero Navarrete y José M. ^a Sánchez Benito	
PASTORIS, INFANS ET RUSTICI: TESTIGOS DE APARICIONES MARIANAS EN CASTILLA	155
Pedro García Martín y José M. ^a Sánchez Benito	
ARRAIGO DE LA DEVOCION MARIANA MEDIEVAL EN CIUDAD REAL: COSTUMBRES POPULARES Y CELEBRACIONES SOLEMNES... ..	175
Isabel Mansilla Pérez y Soledad López Fernández	
MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR DURANTE EL SIGLO XV EN CIUDAD REAL	195
Marcelino Santiago Yustres	

FIESTAS Y DEVOCION MARIANA EN LA EDAD MEDIA. ALGUNOS DATOS SOBRE EL CASO DE CIUDAD REAL	215
Adelina Romero Martínez y M. ^a del Carmen Yaguez Boza	
RAICES MEDIEVALES DE LA DEVOCION A LA VIRGEN EN ALCAZAR DE SAN JUAN	233
José Valiente Lendrino	
ALGUNOS ASPECTOS HISTORICOS DE LA VIRGEN DEL ESPINO DE MEMBRILLA "EN MEMORIA DE BARTOLOME MENCHEN"	241
M. ^a Agueda Castellano Huerta	
TRADICION MARIANA EN EL TOLEDO MEDIEVAL. APROXIMACION A UN ANALISIS DE CONJUNTO	253 /
Clara Delgado Valero y Yolanda Guerrero Navarrete	
ASPECTOS PSICO-RELIGIOSOS DE ALFONSO X EN "LAS CANTIGAS"	271
Francisco Torres González	
INVENCIONES MARIANAS EN EL AMBITO CASTELLANO-MANCHEGO: UN ESTUDIO TIPOLOGICO DURANTE LA RECONQUISTA	291 /
Tomás Puñal Fernández	
DEVOCION MARIANA Y SANTIDAD FEMENINA EN LA LITERATURA CASTELLANA DE LA CLERECIA MEDIEVAL	307 -
Ana María Rodado Ruiz	
LA ORDEN DE SANTA MARIA DE ESPAÑA, HISTORIA DE UNA EFIMERA FUNDACION DE ALFONSO X EL SABIO	321 -
Eduardo Pardo de Guevara y Valdés	
LA DEVOCION A LA VIRGEN EN LA SOCIEDAD MEDIEVAL Y SU REFLEJO EN LA LITERATURA Y EL ARTE	333 /
Isabel Mateo Gómez	
EL CAMPO DE MONTIEL: ERMITA DE SANTA MARIA DE LA VEGA	351 /
Angela Madrid y Medina	
LA DEVOCION MEDIEVAL A LA VIRGEN DE LA FUENCISLA EN LA HISTORIOGRAFIA SEGOVIANA	365
M. ^a Eugenia Contreras Jiménez	
DIMENSIONES FISICAS E IDEOLOGICAS DEL HECHO FRONTERIZO CRISTIANO-MUSULMAN A PARTIR DE 1088	377 /
Emilio Mitre Fernández	

ICONOGRAFIA MARIANA MEDIEVAL EN EL CAMPO DE MONTIEL. LA VIRGEN DE LAS NIEVES DEL POBLADO DE TORRES. MONTIEL Francisco del Campo Real	389
RELIGIOSIDAD Y CONSTRUCCIONES RELIGIOSAS EN EL PUERTO- LLANO MEDIEVAL	399
José Domingo Delgado Bedmar	
LA INFLUENCIA DE LAS ESCENAS DE LA "VIDA DE LA VIRGEN" EN SCHONGAUER: EL MAESTRO DE LOS CLAVELES Y EL MAESTRO DE LA SISLA	409
Javier Huidobro Pérez Villamil	
"LAS MAIESTAS MARIAE RECIBIENDO LOS SIETE DONES DEL ESPIRITU SANTO EN EL ARBOL DE JESE"	425
Santiago Manzarbeitia Valle	
SANTA MARIA DE PIEDRAESCRITA: UNA FUNDACION Y CULTO MEDIEVAL	431
Mariano Maroto Garrido	
SAN ILDEFONSO DE TOLEDO Y EL CULTO A LA VIRGEN EN LA IGLESIA HISPANO-VISIGODA: PROBLEMAS HISTORICOS Y DOC- TRINALES	439
Federico-Mario Beltrán Torreira	
LA DEVOCION MARIANA EN LA RIOJA MEDIEVAL	455
Margarita Cantera Montenegro	
LA PIEDAD MARIANA EN LAS CANTIGAS DE ALFONSO X EL SABIO	
1. Según la versión literaria	471
M. ^a Isabel Pérez de Tudela y Velasco	
2. Según la fuente artística	473
Juan Muñoz Ruano	

PROLOGO

Quiere una piadosa tradición -recogida por autores y eruditos que trataron, y tratan, sobre determinados aspectos de la historia de nuestra región- situar en el año 1088, la predilección mostrada de forma milagrosa por la imagen de Nuestra Señora del Prado, hacia los pobladores del legendario Pozuelo Seco, tras haber pasado por allí acompañada por un capellán de Alfonso VI que la trasladaba desde Toledo a Córdoba.

Poco importa ahora -no es el momento de hacerlo en estas líneas introductorias- tratar de conferir, o no, a dicha tradición pía carta de naturaleza histórica. Pero, como se ha indicado, ello no obsta para que el relato operase, desde el momento de su aparición, sobre la población que lo recibía y asumía colectivamente como algo expresivo de una mentalidad común al grupo. Qué se pretendía enfatizar o manifestar con el mismo es algo que aún se desconoce, pues el relato no ha sido objeto todavía de un estudio en profundidad.

Se encuentre o no basado en datos históricos, no es menos cierto que ese año de 1088 siempre ha sido considerado por los realengos, a partir de determinado momento, como un hito de referencia, un punto de anclaje al que vincular sus señas de identidad históricas. Por ello, distintas instituciones y organismos han tratado en este año de 1988 de conmemorar el IX Centenario de tal acontecimiento desde las diversas perspectivas que les eran más propias.

El Instituto de Estudios Manchegos -al que ningún tema de nuestra tierra resulta ajeno y entre cuyas preocupaciones está la de profundizar en nuestra historia y realidad provincial- quiso contribuir, aún con la endémica limitación de medios económicos que padece, a dicha celebración desde una vertiente cultural, que es la que le resulta más específica. Para ello convocó a una serie de especialistas y abrió cauces para que otros estudiosos presentasen sus reflexiones y logros sobre una temática tan amplia, pero al mismo tiempo tan interesante, como la que vinculaba en un contexto histórico preciso "devoción mariana y sociedad medieval".

Lo expuesto en las sesiones del Simposium, celebrado en Ciudad Real entre los días 22 a 24 de marzo de este año, es la serie

de trabajos que integran la publicación que ahora ve la luz. La organización y celebración no estuvo exenta de problemas de muy variada índole, que ya no es momento de recordar, y que, por otro lado, siempre suelen estar presentes en este tipo de eventos. Ilusión y trabajo no faltaron. Previsión de funcionamiento de otras instancias, era algo con lo que el Instituto no contó. Por ello la organización tiene que asumir los fallos que se produjeron y pedir disculpas por los mismos, aunque no se considere enteramente responsable.

Sin duda uno de los que todavía ahora se le imputará, sea el de no haber sido más inflexible. Si bien la convocatoria precisaba que el ámbito de estudio de los trabajos debía referirse a la zona de Castilla-La Mancha, puesto que una convocatoria más amplia rebasaba las disponibilidades materiales de la entidad organizadora, hubo algunos investigadores que mandaron sus trabajos sobre el tema referido a otras regiones. A la organización le resultó violento y duro el excluirlos, aunque algunos autores finalmente no los presentaron, y los ha dado a la imprenta.

Pero, aunque los logros hayan resultado parciales, el diseño del Simposium creemos que era ambicioso y el adecuado a nuestras posibilidades, pues la temática se pretendía abordar desde perspectivas varias. Historia, arte, literatura, y antropología fueron las plataformas preferentes, aunque por sí mismas no agoten el tema. Proyectos y logros, si bien estos algunos los consideren escasos, son los que quedan plasmados en la edición de estas Actas, con cuya publicación el Instituto de Estudios Manchegos cierra el capítulo de los actos por él organizados para la celebración del IX Centenario de la aparición de Nuestra Señora del Prado, patrona de Ciudad Real. Pero no sin antes agradecer a cuantos colaboraron, más o menos directamente, a la realización de la empresa su ayuda y esfuerzos personales.

Ciudad Real, diciembre 1.989

DEVOCIONES MARIANAS Y REPOBLACION APROXIMACION AL CASO ANDALUZ

Manuel González Jiménez

1. He de confesarles a ustedes, que esta es la primera vez que me acerco al tema de la repoblación desde la perspectiva que se indica en el título de esta ponencia. Sin la oportunidad de esta reunión, tal vez nunca se me hubiera ocurrido efectuar una incursión por esta senda colateral y menos transitada de las implicaciones religiosas de la repoblación. Si doy muestras de tal osadía se debe sencillamente al hecho de haber sido empujado por este camino por una casi imperiosa invitación de mis buenos amigos Manuel Espadas y Luis Rafael Villegas, a la que no supe negarme. Y heme aquí, como en el soneto a Violante, metido en un aprieto del que espero salir airoso, si Dios me ayuda.

El fenómeno que vamos a considerar es el de la implantación del culto mariano en las nuevas tierras conquistadas y comenzadas a repoblar. En mi opinión, son varios los hechos que enmarcan este proceso. Hay uno, posiblemente fundamental, que está en la base de todo el fenómeno, aunque no siempre se tuviera conciencia clara del mismo. Se trata del sentido de restauración del culto cristiano que tiene la "reconquista". Otro hecho que debe ser tenido en cuenta y que habría que investigar con todo detalle en sus resultados, es que los repobladores intentaron sin duda por todos los medios reproducir en sus nuevos lugares de asentamiento el universo mental del que procedían, uno de cuyos elementos fundamentales eran sus devociones y creencias. Y, por último, al ser la repoblación consecuencia de una política monárquica claramente expresada, fueron los propios reyes y sus colaboradores más directos quienes tuvieron la posibilidad de difundir el culto y la devoción a determinadas advocaciones marianas, y, sobre todo, la de crear santuarios donde se venerasen las imágenes de su devoción.

Por razones obvias, limitaré mi encuesta -porque no me atrevo a llamarla de otra manera- a Andalucía, y dentro de ella me referiré sobre todo al Antiguo Reino de Sevilla. Pero estoy seguro de que una indagación de mayor amplitud podría producir resultados muy parecidos.

2. La ideología de la reconquista implicaba, además del elemento político de la recuperación de territorios perdidos tras la invasión árabe, la idea de la restauración en los mismos del culto cristiano. Ello explica que como norma general las mezquitas principales de los lugares reconquistados, empezando naturalmente por la mezquita aljama o mayor, se devolviesen, una vez purificados, al culto.

Este cuasi ritual que sigue a todas las grandes conquistas, se narra en las diversas Crónicas con unos términos casi coincidentes. Así, en la *Primera Crónica General*, al describirse la consagración de la catedral de Toledo se lee que el arzobispo don Bernardo.

"entro en la mayor mezquita de Toledo, et echo ende las suziedades de la ley de Mahomat, et alço y altar de la fe de Jhesu Christo, et puso en la mayor torre della campanas pora llamar los fieles a las oras" (PCG. 871).

En términos parecidos se narra la restauración al culto cristiano de la mezquita de Córdoba, *"entraron / los obispos de Osma, Cuenca, Baeza, Palencia y Coria, y, / echada fuera la suziedad de Mahomad, cercaron a derredor toda aquella mezquita, esparziendo agua bendida por ella como deuien; et... restorarla desta guisa, et restolarla es tanto como "cobralla a seruiçio de Dios"* (PCG, 1047).

Y con la devolución al culto cristiano de los principales lugares de culto islámico, la restauración y renovación de las sedes episcopales desaparecidas. He aquí lo que a este respecto se lee en la PCG a propósito de Sevilla:

"...el noble rey don Ferrando / conquistada Sevilla / começo luego lo primero a rrefrescar a onrra et a loor de Dios et de sancta María su madre, la siella arçobispal, que antiguo tiempo auie que estaua yerma et bazia et era huerfana de so digneral pastor...." (PCG. 1129).

Naturalmente, este proceso de restauración del culto cristiano y de la organización eclesiástica se llevó a cabo, por lo general, en un espacio geográfico de donde los cristianos habían desaparecido hacía tiempo. No es este el caso, como bien sabemos, de Toledo y de otros lugares del sector norte de Castilla-la Nueva, donde el elemento mozárabe era todavía muy numeroso en el momento de la conquista. Pero sí lo fue en el caso de las populosas ciudades y villas andaluzas, de donde los mozárabes habían desaparecido, emigrados unos a la España cristiana -a Toledo, principalmente- o

deportados por los almohades a Marruecos, entre 1147 y 1170. Es posible, aunque no hay constancia de ello, que entre los repobladores de la primera hora hubiese algunos mozárabes que regresaban a sus lugares de origen. Pero no debieron ser muchos. Por el contrario, la mayor parte de los nuevos pobladores cristianos nada tenían que ver con Andalucía y, en consecuencia, difícilmente podían tener conciencia de estar procediendo a la restauración del culto cristiano en iglesias que habían sido transformadas años antes en *mezquitas*. Sin embargo, en esto como en tantas otras cosas, la mentalidad de la época creía que se estaba produciendo una auténtica y general restauración. Prueba de ello es que, en algunas ciudades como Sevilla, las mezquitas, aún aquéllas que no se dedicaron a iglesias, fueron consideradas como propiedades de la Iglesia.

* * * * *

La restauración del Cristianismo en Andalucía se produjo al mismo ritmo en que se llevaba a cabo la repoblación. Y de esta forma surgió una primera organización parroquial, de la que no estamos muy bien informados, que se centraba en torno a las nuevas iglesias restauradas. Los titulares de los nuevos templos parroquiales nos informan algo sobre las devociones de los repobladores, si es que éstos tuvieron algo que ver en la elección de los mismos. Un muestreo de ámbito regional pone de relieve ciertas coincidencias y algunas discrepancias notables.

1º) En casi todos los lugares, la mezquita aljama, convertida en catedral o en iglesia mayor, fue consagrada a la Virgen María. Así sucedió en Jaén, Baeza -donde también se dedicó a la Virgen la iglesia del Alcázar-, Arjona, Andújar y Ubeda. Lo mismo ocurrió en los pocos casos documentados del obispado de Córdoba: Córdoba, Baena, Luque y Hornachuelos. Este hecho es menos general en el arzobispado de Sevilla, donde se dedicaron a la Virgen María las mezquitas mayores de Sevilla, Carmona, Alcalá de Guadaíra, Arcos y Niebla, pero no las de localidades de tanta importancia como Sanlúcar la Mayor, Ecija, Jerez y Cádiz.

2º) Tengo la impresión, ya que no la absoluta certeza, de que la advocación mariana a la se dedicaron casi todos estos nuevos templos fue la de la Asunción de Nuestra Señora. ¿Devoción popular o devoción culta?. Me inclinaría más por esta segunda posibilidad. Desde luego lo que no se documenta en el siglo XIII es la dedicación al culto de iglesias bajo un título mariano tan militante como el de la Encarnación. Como se ha señalado en diversas ocasiones, esta advocación tendrá un significado propagandístico

claro en época de los Reyes Católicos, cuando los repobladores del recién conquistado Reino de Granada se asienten en un espacio densamente poblado por mudéjares. La situación de la Andalucía del Guadalquivir fue, como se sabe, muy distinta, ya que inicialmente moros y repobladores cristianos viven en espacios diferentes -en el campo, los primeros, en las ciudades los segundos-, y, desde la revuelta de 1264, fueron muy pocos los mudéjares que permanecieron en la región. De todas formas, también se hizo un uso militante de los nombres y de los símbolos.

3º) Este pudiera ser el sentido de la dedicación de iglesias parroquiales a Cristo bajo el título del *Salvador*, que se repite en Baeza, Córdoba, Baena, Sevilla, Carmona y Jerez, localidad ésta donde se le dedicó la mezquita mayor. En Sevilla recibió este título la antigua mezquita aljama de Addabás, convertida en Colegiata.

4º) Mayor carga simbólica tiene la advocación de la *Santa Cruz*, a la que se dedican iglesias en Baeza, Ecija y Cádiz. En este último caso ésta fue la advocación bajo la cual Alfonso X restauró en Cádiz la vieja sede episcopal asidonense. Es probable que con ello se quisiese significar la importancia que el rey otorgaba a la ciudad en el desarrollo de su proyecto de *Cruzada* contra Marruecos. Y, efectivamente, la ocupación de la ciudad y su primera repoblación se efectuó junto con los preparativos de una serie de expediciones de tanteo contra la costa marroquí.

Un sentido diferente, tuvo la dedicación de la mezquita mayor de Ecija a la advocación de la Santa Cruz. Del texto del repartimiento, se deduce la impresión de que los partidores, encabezados por el arcediano de Córdoba don Martín de Fitero, quisieron dejar bien patente, a tono con la ideología de la época y frente a los mudéjares que habían permanecido en la villa, el sentido de recuperación de tierras tiránicamente poseídas por los moros, y de restauración en ellas del culto cristiano, que entrañaba el proceso repoblador. La conversión de las mezquitas en iglesias, era de por sí todo un símbolo. Pero dividir, como se hizo, la ciudad y su término en forma de cruz -"*partimos la villa en cuatro collaciones, en remembranca de cruz...*" / "*E asy commo dixiemos que partimos la villa en cruz, asy partimos el término de la legua adentro en manera de cruz, que es en quatro partes...*"-, y llamar a la mezquita mayor con el nombre de la Santa Cruz eran actos que constituían toda una manifestación de militancia político-religiosa y de exaltación del Cristianismo.

5º) Junto a estas advocaciones hay otras, y muy variadas. Fueron muchas las iglesias dedicadas a apóstoles, principalmente a

Santiago, San Pedro, San Juan y San Bartolomé. San Miguel fue otro de los titulares más comunes de iglesias parroquiales, junto con otras devociones/advocaciones. Ahora bien, ¿servirían estos datos para orientarnos en el tema de las devociones concretas de los repobladores?. No estoy muy seguro. Por ejemplo, ¿cómo es posible, si los repobladores hubiesen sido parte activa en la dedicación de iglesias a santos de su devoción, que un santo tan popular como san Martín sólo diese nombre a tres parroquias?.

6º) Sólo nos resta llamar la atención sobre un último hecho: En todas las villas y ciudades andaluzas se dedicó una iglesia -generalmente la mayor- a Santa María; con una excepción notabilísima: Jerez de la Frontera, donde no hubo iglesia parroquial dedicada a la Virgen. Por el contrario, las seis iglesias parroquiales de la primera hora se dedicaron al Salvador y a los cuatro evangelistas -obsérvese de nuevo la intención de los símbolos-, y a San Dionisio, en recuerdo del día (9 de octubre de 1264) en que fue ocupada la villa.

3. El sentido de restauración de que hablábamos anteriormente dio origen a numerosas leyendas y tradiciones populares sobre "descubrimientos", "invenciones" y apariciones milagrosas de imágenes que habían permanecido ocultas desde la invasión islámica de España. Este dato es común a infinidad de devociones locales, y lo encontramos de forma reiterada tanto en leyendas muy localizadas como en obras donde se trata por extenso la historia de una serie de imágenes marianas. Este es el caso, por ejemplo, del franciscano fray Felipe de Santiago, quien a comienzos del siglo XVIII recopiló una serie de tradiciones referentes a imágenes de la Virgen en la zona de Huelva, y, sobre todo, de Alonso Sánchez Gordillo, abad de la Colegiata de San Salvador de Sevilla, a quien se debe un extraordinario libro titulado *"Memorial sobre las religiosas estaciones que frecuente la devoción sevillana"*, escrito hacia 1632.

Estos autores y otros que se ocuparon de estos temas, crearon tradiciones populares aún muy arraigadas, y no sólo entre la gente sencilla. Pero, al mismo tiempo, se hicieron eco de tradiciones que ellos acertaron a poner por escrito, reproduciendo en muchos casos un modelo muy difundido. El problema, irresoluble en la mayoría de los casos, consiste en determinar cuándo comenzaron a circular estas leyendas. Da la impresión que en su mayor parte son de época tardomedieval o tempranomoderna. Hay, de todas formas, un hecho cierto. Casi todas ellas reproducen de manera uniforme un mismo y sencillo esquema: Restaurado el culto cristiano y en un momento que puede situarse más o menos próximo a la reconquista, la Virgen, de forma milagrosa, descubre el lugar donde

se hallaba una imagen suya que había sido ocultada por los cristianos varios siglos antes. Este núcleo central admite diversas variantes. La más frecuente es la de presentar el hallazgo como fruto de la casualidad, aunque dejando siempre un resquicio para lo milagroso, como el que la imagen de la Virgen, llevada por su descubridor o por el pueblo de una glesia, regrese de noche al lugar donde fuera descubierta. También es muy común que los protagonistas de la *invención* sean personas sencillas: pastores, niños o labradores.

Así pues, vistas desde una perspectiva global, estas leyendas constituyen una manifestación más de cómo la mentalidad popular vio y asoció entre sí los procesos de reconquista/repoblación/restauración del culto cristiano en un determinado territorio. Dentro de esta mentalidad, el pasado visigótico se nos aparece una vez más como un inevitable punto de referencia que dota de sentido a todo el proceso. Esta creencia sigue en pie -a pesar de su anacronismo, delicioso e ingenuo, pero anacronismo al fin- no sólo entre la gente sencilla, sino entre personas de una cierta cultura. En el caso de Sevilla, nadie supo expresarlo mejor que Alonso de Morgado, autor de la primera *Historia de Sevilla*, publicada en 1587:

Porque quando la entrada de los Moros -escribe el historiador sevillano-, los Godos hizieron, lo que nosotros hizieramos, si nuestros pecados nos traxeran a tales méritos, que fuera los Sacerdotes y Religiosos ocurrir a los Templos, a pedir a Dios misericordia, y a poner a salvo el Sanctissimo Sacramento, Imágenes, y reliquias...." (f. 113 v.).

Así fue, continúa Morgado, cómo se sacaron de Sevilla el cuerpo de San Fulgencio, obispo de Ecija, y la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, que había sido regalada a San Leandro de Sevilla por el papa Gregorio el Grande. Pero, al mismo tiempo, Morgado defendió la permanencia en Sevilla, desde la época visigótica hasta la reconquista, de "*devotas imágenes*", que se conservaron en la ciudad durante los siglos de dominación islámica, ocultas unas, o milagrosamente expuestas a la devoción popular, otras. Veamos con cierto detalle alguna de estas tradiciones sevillanas.

La más interesante es la referente a Ntra. Sra. de la Antigua, que se venera en la catedral hispalense. Alonso de Morgado cree, haciéndose eco de una tradición, que se la llama así por "*su antigüedad en tiempo de Godos*". El abad Gordillo es más explícito, y afirma que "*la tenían los moros en una pared de su mezquita, que*

era antiguamente en tiempo de los godos, la iglesia principal; y cuando la profanaron fue tanto el respeto y reverencia que la tuvieron que no se atrevieron a rozarla".

Tanto Morgado como Gordillo cuentan que cuando a comienzos del siglo XV se derribó la mezquita almohade para construir la catedral gótica, la imagen de la Virgen de la Antigua, pintada sobre el muro del antiguo recinto, fue trasladada, siendo para ello preciso *"arrancar toda la pared entera como estaba, que era de yesería antiquísima de más de 800 años... con poleas y otros ingenios..."* (Gordillo, p. 207). Alonso de Morgado, más próximo a los acontecimientos, afirma que *"se vio su argamasson claramente cortado de otra pared"* (f. 117 r), aludiendo sin duda a la primera iglesia/mezquita que fue sustituida por la mezquita almohade. Y el mismo historiador, partidario como se ve de la tesis continuista, llega a afirmar *"que los Moros... permitieron que / la imagen / se quedasse en su primera Capilla..."*, siendo ello prueba de *"aver los Godos tenido en este lugar y sitio su Cathedral Iglesia"* (f. 117 v.).

A diferencia de la Virgen de la Antigua, la del Soterraño fue escondida en época almohade, por miedo a que *"los moros la ultrajasen"*, en una cueva o soterraño, llamado *"de Hércules que está en la iglesia parroquial de San Nicolás"*, siendo descubierta *"cuando se ganó la ciudad"* a los moros (Gordillo, p.224).

En esta misma línea se sitúan otras tradiciones locales de la zona sevillana y onubense. Fray Felipe de Santiago recoge varias leyendas de la zona de Huelva en las que se repite insistentemente el tema de la ocultación de imágenes marianas *"durante la invasión sarracena"* o con ocasión de *"la pérdida de España"*, y su posterior *invención* tras la reconquista. Lo normal es que el acontecimiento se sitúe en los siglos XIV y XV, sin más precisiones cronológicas, o hacia 1470 (como es el caso de la Virgen de Montemayor, de Moguer) o en fecha tan tardía como 1520 (caso de la Virgen de la Coronada, de Calañas, descubierta por un pastor en dicha fecha). Sólo en contadas ocasiones, se sitúa el descubrimiento en fechas cercanas a la reconquista y repoblación. Este es el caso de la Virgen de la Estrella, de Chucena, encontrada en un árbol poco después de la reconquista de la zona; o de la Virgen del Prado, hallada a finales del siglo XIII en Higuera de la Sierra por un pastor al pie de una encina (Todos estos datos proceden de la obra de J.M. GONZALEZ GOMEZ y M.J. CARRASCO TERRIZA, *Escultura Mariana Onubense*, Huelva, 1981).

El caso de la Virgen del Rocío es un tanto singular. Pertenece, según la opinión más fiable, al grupo de devociones

introducidas por los conquistadores, de las que nos ocuparemos más adelante. Efectivamente, según Juan Infante Galán, Alfonso X levantó una ermita en una zona de caza denominada Las Rocinas, que existía en tiempos de Alfonso XI, ya que aparece citada en el *Libro de la Montería*. Por estas mismas fechas (1349), dicho santuario, figura entre otros de la zona como beneficiario de mandas testamentarias de una vecina de Niebla. Hasta comienzos del siglo XVII el culto a la Virgen del Rocío se circunscribió a la zona de la marisma de Almonte. Pero a partir de 1600 comenzó a desbordar su primer ámbito de difusión, y fue entonces cuando surgiría la leyenda de su aparición milagrosa a un pastor o a un cazador, sobre el tronco de un árbol (Vid. J.M. GONZALEZ y M.J. CARRASCO, ob. cit., pp. 294 ss).

Dentro de este grupo de advocaciones vinculadas al pasado visigodo y descubiertas después de ocurrida la reconquista, está la de la Virgen de Gracia, de Carmona, que merece, por su condición de paradigma, que nos detengamos un poco a analizar las circunstancias de su invención.

El más antiguo relato del descubrimiento de la imagen de Nuestra Señora de Gracia se escribió hacia 1602, siendo su autor un fraile jerónimo del monasterio de Santa María de Gracia de Carmona, donde se veneraba la imagen. De este relato dependen otros posteriores, como los del P. Arellano o el del "Curioso Carmo-nense", autor de una interesante *Historia de Carmona* escrita hacia 1780.

Los elementos fundamentales del relato son los siguientes:

1º) Ocultación de la imagen de Nuestra Señora "en un lugar y cueva escondido..., porque no viniese a manos de la gente bárbara", donde permanecería más de 500 años.

2º) Tras la reconquista y repoblación de la villa, o según otra tradición en 1290, la imagen fue descubierta por un pastor, quien dio aviso a la clerecía. Al difundirse la noticia, el pueblo acudió en masa al lugar del hallazgo, y la imagen fue llevada al pueblo en procesión.

3º) A la mañana siguiente, el pueblo descubre que la imagen había vuelto a la cueva donde había sido hallada, por lo que, interpretando el milagro como señal evidente de la voluntad de Nuestra Señora de que su imagen permaneciese en el lugar donde había sido encontrada,

la villa levantó allí mismo una pequeña iglesia donde comenzó a rendírsele culto.

Dejando de lado otras posibles lecturas, la leyenda de Carmona contiene casi todos los elementos característicos de este tipo de tradiciones: invención de una imagen oculta durante la dominación musulmana; asociación del lugar de la invención con una fuente y una cueva, un pozo en otras partes, como en el caso de la Virgen de las Virtudes de Paterna del Campo (J.M. GONZALEZ, p. 84); o el bosque y la maleza, lugares de culto en todas las épocas. Esta misma asociación se advierte, por ejemplo, en el caso de la Virgen de la Coronada, de Calañas, encontrada en un sitio donde hubo "*un santuario romano*" (ibid. p. 320). Y, por último, la voluntad de la Virgen de recibir culto donde su imagen había sido encontrada, dato éste que puede ser fácilmente interpretado como un intento de los primeros santeros / ermitaños / capellanes, y, en el caso de Carmona, de los frailes jerónimos, de impedir cualquier intento del clero secular de arrebatárselos un cierto monopolio del culto, a la imagen milagrosamente descubierta y de los beneficios que del mismo se derivaban.

4. El mundo rural es, sin duda, muy propenso a la creación y difusión de leyendas como las que acabamos de describir, lo mismo que, aunque por otro tipo de razones, a recibir la influencia de la ciudad aceptando sus devociones, sugeridas o impuestas por los clérigos llegados detrás de los primeros repobladores. Es así como se explica la difusión del culto de la Virgen de la Antigua en Almensilla, Santa Olalla y La Umbría (aldea de Aracena), y, especialmente, de la Asunción, titular de la catedral hispalense, cuyo culto está documentado en numerosos pueblos del arzobispado de Sevilla.

La ciudad, en cambio, es menos permeable a las leyendas, tal vez por gozar de un mayor grado de conciencia histórica y, sobre todo, porque el culto mariano se restaura y desarrolla a partir del primer impulso repoblador. Se trata, naturalmente, de una repoblación muy bien documentada, concebida además como empresa monárquica. En este sentido, los reyes Fernando III y Alfonso X tuvieron mucho que ver con el origen de algunas devociones. Como es bien sabido, ambos monarcas fueron muy devotos de Nuestra Señora. Una serie de tradiciones locales, asociadas a los santuarios de Tentudía (cerca del pueblo de Monesterio, en la confluencia de las actuales provincias de Badajoz, Huelva y Sevilla) y Valme (Dos Hermanas, Sevilla), recuerdan la intervención milagrosa de Nuestra Señora en apoyo de los ejércitos de Fernando III. Este mismo rey regó de imágenes de la Virgen

-algunas de ellas bellísimas- las principales ciudades de la región, especialmente Sevilla. Este es el origen de la devoción y culto de Nuestra Señora de la Sede, colocada en el altar mayor de la catedral de Sevilla "*luego que se ganó la ciudad*" (Gordillo, ob. cit., p. 206), de Nuestra Señora de los Reyes y de Nuestra Señora de las Aguas (ibid., p. 223).

Otras devociones tienen orígenes más oscuros, como es el caso de la Virgen de la Hiniesta. Según la tradición, cuando se produjo la invasión árabe, su imagen fue llevada desde una ermita de Sevilla "*hasta los montes de Cataluña*", donde permaneció oculta hasta que "*España se recuperó de los moros*". La invención de la imagen fue realizada por un caballero del linaje de los Tous / Monsalve establecidos en la ciudad desde el repartimiento. Debe, por tanto, tratarse de una imagen traída por esta familia de repobladores, y depositada en la iglesia de San Julián.

Alguna relación debe tener con la repoblación y con Alfonso X, no el icono mural de la Virgen de Rocamador que se venera en la iglesia de San Lorenzo de Sevilla, que es del siglo XIV, sino del culto a esta advocación. Fueron, efectivamente, numerosos los franceses del sur y los catalanes que se asentaron en Sevilla tras su reconquista, y, por otra parte, las conexiones comerciales entre los puertos de la Francia atlántica y Sevilla fueron muy intensos a partir de 1250. Pero, además, Alfonso X, como se comprueba por las *Cantigas de Santa María*, sintió una especial devoción hacia la Virgen de Rocamador, a la que dedica varias *cantigas*. Más aún, el monasterio de Santa María de Rocamador recibió en el repartimiento un importante donadío (J. GONZALEZ, *Repartimiento de Sevilla*, II, p. 43). Estamos, pues, ante un caso clarísimo de devoción introducida por grupos de repobladores y apoyada, además, por el rey repoblador.

Lo interesante del caso es que esta misma advocación la encontramos también en Córdoba, bajo la denominación local de "Virgen de las Huertas", a cuyo santuario otorgó Fernando III varios donadíos (Cfr. M. NIETO, *Corpus*, I, n. 245). Tanto en este caso como en el de Sevilla, bajo la advocación de la Virgen de Rocamador se crearon hospederías y ermitas para acoger a peregrinos. La de Sevilla estuvo junto a la iglesia de San Lorenzo (Cfr. ORTIZ DE ZUÑIGA, *Anales*, año 1253, n. 6).

5. No es infrecuente que la repoblación esté de alguna forma asociada a la existencia de una ermita o iglesia dedicada a la Virgen. Se trataría, en la mayoría de los casos, de antiguas mezquitas rurales o *ribats*, transformados en iglesias, como sería el caso del santuario

de Santa María de la Rábida, en Palos. En efecto, repasando la toponimia de las aldeas sevillanas surgidas del primer proceso repoblador, nos encontramos con varias dedicadas a Nuestra Señora: Santa María de Villadiego (Peñaflor), Santa María de Guadajoz (Carmona), Santa María del Alcor (Viso del Alcor), Santa María de Arroyomolinos (Gerena) y Santa María de las Lagunas (Utrera).

El caso más conocido y mejor documentado de población surgida en torno a un santuario mariano es el del Puerto de Santa María. Se trata, como se sabe, de una fundación de Alfonso X, surgida sobre la antigua alquería jerezana de *Alcanatir* o "Los Arcos", llamada así porque por allí pasaba el acueducto que abastecía a Cádiz en época romana. La presencia cristiana en la zona data de los primeros años del reinado del Rey Sabio, a pesar de que, de acuerdo con lo pactado en 1253 con las autoridades musulmanas, el territorio del Guadalete era de exclusivo poblamiento mudéjar. Sin embargo, los preparativos de la Cruzada contra Marruecos, hicieron que Alfonso X ocupase, entre 1257 y 1260, tanto a Cádiz como Alcanatir.

La documentación conservada de estos años dice muy poco sobre este asunto. Afortunadamente, en las *Cantigas de Santa María*, se incluyen más de 20 composiciones dedicadas a Santa María del Puerto -todo un ciclo-, que contienen numerosos datos de primera mano sobre este proceso repoblador. Así, por ejemplo, en la *cantiga* 328, se narra la fundación de la villa, presentando como un milagro de Nuestra Señora, el hecho de que el alguacil moro de Jerez, cediese a los cristianos Alcanatir, junto con "*toda a ribeyra // d'outras aldeas que eran / do Gran Mar na beira*" (CSM, 328, 85-85).

La verdad es que las cosas fueron mucho más complicadas. El rey, según se lee en esta misma *cantiga*, debió ocupar Alcanatir durante el venario de 1260, si no antes, convirtiendo la aldea en base desde donde aprovisionar la flota que se estaba concentrando en Cádiz. La ocupación debió, tal vez, significar el desplazamiento o salida de la escasa población mudéjar de la *aldea*, y es hasta posible que la mezquita de Alcanatir -de la que quedan importantes restos estudiados por TORRES BALBAS- se dedicase, transformada en iglesia, a Santa María, por la imagen gótica que el rey depositó en ella. Sea como fuere el hecho es que la *cantiga* que comentamos presenta de forma un tanto ingenua la ocupación de Alcanatir por los cristianos como resultado de la intervención milagrosa de la Virgen, quien movió al alguacil de Jerez a ceder el territorio a Alfonso X.

Otras cantigas (como las n. 356, 358 y 364) nos facilitan datos precisos referentes a las obras de adaptación de la antigua mezquita de Alcanatir. Por ellas conocemos el nombre del alarife moro que dirigió las obras, Maestre Alí; o el número de obreros que en ellas participaron; o el descubrimiento, al efectuarse las obras de cimentación, de antiguos sillares, posiblemente romanos, que fueron empleados en la iglesia y en el castillo... Según la *cantiga* 367, el rey dispuso que la iglesia estuviese "de torres e de muro cercada" (CSM, 367, 23).

Por todo ello y por la propia documentación, puede afirmarse que la repoblación del Puerto de Santa María fue obra muy personal de Alfonso X, especialmente desde que en 1281 se propusiera convertir la aldea, como se lee en el encabezamiento de su carta-puebla, en una "noble cibdad e buena al seruicio e al honor e a guarda e defendimiento del reyno e noble cibdad de Seuilla". Así, en la *cantiga* 371 leemos que

"... el Rey don Affonso / pobrava aquel logar
de Porto da Santa Virgen / e fezera ja lavrar
a ygreja, e veera / y de Sevilla per mar
por veer como pobravan / e aver ende prazer"
(CSM. 371, 10-14).

El santuario de Nuestra Señora -cantada una y otra vez en las *Cantigas* del Rey Sabio -fue, sin duda, un elemento importantísimo en la repoblación de la zona. Y prueba de ello es que la fama de sus milagros y su devoción se extendió por toda la comarca -Niebla, Jerez, Arcos y Sevilla-, entre la gente de la mar que solía frecuentar el Puerto (la *cantiga* 389 cita a un tal Pedro de Marsella, maestre de navío), y en la propia corte (recuérdese, por ejemplo, el milagro hecho en favor de Pedro Lorenzo, pintor tal vez de alguna de las miniaturas del código Escorialense, que recibió una media escribanía en Villa Real, CSM, 377).

La lectura de las *cantigas* de Santa María del Puerto se presta a otros muchos comentarios. Quisiera tan sólo, para concluir, llamar la atención sobre las semejanzas casi literales entre las *cantigas* y la *carta-puebla* de 1281, que constituyen un argumento más sobre la intervención personal del rey en la redacción de ambas. He aquí algunas de ellas.

La *carta-puebla* afirma a propósito de la ubicación de Alcanatir que es

"entre Xeres e la cibdad de Cádiz, e tiene de la una parte
la Gran mar y el gran río Guadalquivir, e de la otra parte
el mar Mediterráneo y el río de Guadalete, que son dos

aguas, que es por do vienen grandes navíos".

En la *cantiga* 328 leemos:

"... este lugar é posto / ontr'ambos dous mares;
o Grande 'e o que a terra / parte por muitos logares,
que chaman Mediterraneo; / des i ambos dous mares
s'ajuntan y con dous rios....
Guadalquivir e uu dele, / que éste mui nobre rio
en que entran muitas aguas / e per que ven gran naviu;
e outro é Guadalete...."
(CSM, 328, 20-27).

La carta-puebla inicia su parte dispositiva llamando a la antigua aldea *Gran Puerto* de Santa María. Este solemne adjetivo precede algunas veces en las *cantigas* el nombre de la villa del Puerto o Porto:

"vayt'a Santa María / que jaz entre dous mares,
que chaman o *Gran Porto*..." (CSM, 368, 31-32).

"Dest aveo no *Gran Porto* / que el Rey pobrar mandava,
que é de Santa María..." (CSM, 379, 5-6).

"Desto direy unmiragre / que eno *Gran Porto* fez..."
(CSM. 391, 5).

Por último, la carta-puebla pretendía atraer al Puerto de Santa María comerciantes y mercaderes de todas las procedencias: castellanos y leoneses, por supuesto; pero también a portugueses, ingleses, aragoneses y catalanes, así como italianos de Nápoles y Sicilia, Génova, Pisa y Venecia, como se indica en el propio documento. Pues bien, la *cantiga* 371 señala cómo al amparo de la convocatoria regia, "*muitas gentes y biinnan*", unos en romería, otros para poblar o "*por averen quinnon / das herdades que partissen*", otros a "*gaar y seu jornal*" trabajando en la obra de la iglesia y de la nueva puebla, y otros muchos atraídos por la fama de los milagros de Nuestra Señora:

"Porem per mar e terra / punnavam y de viir
muitos e de longas terras / e por quant yam oyr
que os mortos resurgia / e os doentes guarir
fazia ali a Virgen..."
(CSM, 371, 25-28).

Pero la mención más explícita al carácter cosmopolita que

tuvo inicialmente la repoblación del Puerto de Santa María se recoge en la *cantiga* 379, donde se indica que

"..... / Sobr'esto de muitas partes
viinnam pera pobrarem, / des Jenua te en Charthes"
(CSM, 379, 20-21).

* * * * *

Al término de este somero rastreo, por un campo necesitado de estudios y propuestas más autorizadas y mejor diseñadas que la mía, creo haber puesto de relieve por lo menos un hecho: la necesidad de explorar todos los caminos posibles que nos permitan acceder al conocimiento de un mundo tan complejo como el de las mentalidades colectivas. Si, además, se trata de algo tan difícil de aprehender y explicar como los fenómenos devocionales, en los que se entrecruzan tantas motivaciones e influencias, nos haremos cargo de lo árduo y delicado de la tarea. Estos problemas se hacen todavía más agudos cuando se trata de explicar los orígenes y primeros pasos de una devoción, ya que, a lo dificultoso del tema, se añade por lo general la escasez o ausencia de información contemporánea. En tales circunstancias sólo cabe el recurso a la exploración paciente y cuidadosa de los vestigios que la devoción haya podido dejar en los nombres de las personas; en la toponimia -¿qué sabemos, por ejemplo, de tantas olvidadas iglesias rurales que fueron otrora centros de aldeas hoy desaparecidas?; en la difusión -¿por qué caminos, en qué circunstancias?- de algunas advocaciones... Todo ello sin perder de vista que también para este campo de investigación se dijo aquello, y no conviene olvidar este elemental principio, de que la "historia es la ciencia del hombre".

RELIGIOSIDAD POPULAR Y FENOMENO REPOBLADOR DE LA MANCHA

Luis Rafael Villegas Díaz

Tratar sobre la religiosidad en la sociedad medieval -aún cuando se trate de una muy concreta- puede, cuando menos, resultar aparentemente irrelevante, puesto que se presupone, de forma más o menos justificada, que aquella sociedad era eminentemente religiosa, habida cuenta del papel desplegado por la Iglesia durante el período. Y es posible que más irrelevante pueda parecer aún su estudio en los dominios de una Orden Militar, en la que el componente religioso se presupone como uno de los elementos esenciales de la institución. El tema podría aparecer aún más incomprensible al añadir el adjetivo de "popular" a esa religiosidad. Aunque espero que no ocurra, es posible que todo ello introduzca un cierto componente de confusionismo en la comprensión de mis palabras. Sin embargo, no es menos cierto -personalmente estoy convencido de ello- que el tratamiento de tales cuestiones puede resultar una magnífica plataforma desde la que otear otros fenómenos colaterales, cuyos síntomas se manifiestan a través de esos comportamientos (1).

Por lo que a estas líneas se refiere, el interés del tema -y lo que me ha movido a presentarlo- reside, no tanto en la detección de las mentalidades de esa sociedad habitante en el territorio -con toda la importancia y atractivo que un estudio de este tipo pudiera revestir-, cuanto en poder penetrar a través de ello en otros fenómenos sociales que estoy convencido que se desarrollaron en el ámbito manchego y que acabaron afectando a otras esferas de la vida humana, como pueden ser la ocupación y organización del espacio, a la que seguirían las actividades de colonización y desarrollo económico de la zona, temática sobre la que desde hace algún tiempo vengo reflexionando y de la que estas líneas serían un resumen quizás algo apresurado y sin lugar a dudas parcial e incompleto.

El carácter, pues, que ha de concederse a lo aquí expuesto es meramente de aproximación a una serie de cuestiones que tienen más visos de propuesta que de conclusiones definitivas. Se trata de presentar, para ser debatidas -ahora o en ocasiones futuras -una serie de reflexiones que aborden -desde la perspectiva del fenómeno religioso- otra serie de aspectos que posiblemente nos permitirían profundizar en determinadas cuestiones de nuestra historia, y más concretamente en la de una zona bastante precisa y delimitada.

Pese a los esfuerzos realizados hasta el momento (2), en mi opinión aún nos encontramos lejos de poder determinar con un cierto grado de precisión muchos de los perfiles referidos al poblamiento de la zona. Y, sin embargo, no es menos cierto que su conocimiento resulta de un valor inapreciable si queremos abordar muchos de los aspectos subsecuentes de la organización del espacio en el territorio. Como tampoco es menos cierto que se deberán atender, a este respecto, toda una serie de cuestiones relativas a las transformaciones y remodelaciones que se fueron introduciendo con el paso del tiempo en esa organización primigenia, puesto que la misma parece claro que no se mantuvo inrnutable. En esta línea, tendríamos que clarificar la evolución del sistema de encomiendas implantado en las diversas zonas de dominio de las diferentes Ordenes Militares, preguntarnos cuándo comienza exactamente (3), cuál es la realidad existente con anterioridad y si el implantado se mantuvo y hasta cuándo. Y si no fue así, qué modificaciones se introdujeron, cuándo y cómo. Una vez conocidos estos aspectos, creo que estaríamos en una situación mucho más favorable para responder de forma satisfactoria a otra serie de cuestiones, como puede ser las repercusiones que tales transformaciones introdujeron en la sociedad manchega de aquellos tiempos. La encuesta a realizar se presenta, pues, larga y no es momento éste de plantearla en su integridad. Tampoco de agotar muchos de los aspectos de la misma que aquí se traten, sino de presentarlos para su debate.

Con ocasión de la celebración de este Simposio, me ha parecido de interés volver a plantear, desde la perspectiva del fenómeno religioso, estos temas del poblamiento de la región manchega, con la pretensión de llegar a nuevos perfiles que nos permitan profundizar algo más en el mencionado proceso.

1. La religiosidad popular en La Mancha a través de las Relaciones Topográficas.

Para el trabajo que aquí se aborda, considero que tiene un indudable interés la presentación de los datos obtenidos sobre la religiosidad popular partiendo de las *Relaciones Topográficas*, y siguiendo en ello los sistematizados por F.J. CAMPOS en su estudio ya aludido (4).

De una manera consciente y voluntaria, quiero centrarme preferentemente en aquellos referentes a los territorios de las Ordenes Militares, tema central de la propuesta aquí planteada. Ni que decir tiene que resultan muy fragmentarios, pues la información que proporciona esa única fuente no es excesivamente completa. Pero sin duda son lo suficientemente sintomáticos como para que los tengamos aquí en consideración.

Una panorámica general se obtiene del siguiente cuadro, elaborado a partir de dicho trabajo, y referido a las advocaciones de las *parroquias* de los diversos territorios de las diferentes Ordenes Militares. Es el siguiente:

	Ca.	S.Cr.	S.C.	S.T.	S.O.	Sj.Cr.	Sj. T.	S.J.
Ad. Marianas	17	7	4	1	12	2	4	6
Ad. Santos	8	9	8	11	28	1	1	2
Ad. Santas	3	4	----	----	4	----	2	2
Ad. Angeles	1	----	1	1	2	----	1	1
Otras Adv.	----	----	2	----	2	----	1	1
No contestan	7	3	3	5	11	----	3	3
TOTALES	36	23	18	18	59	3	11	14

Abreviaturas: Ca. = Calatrava; S(o). = Santiago; Sj. = San Juan; Cr. = Ciudad Real; C. = Cuenca; T. = Toledo.

Creo que el cuadro resulta ya de por sí lo suficientemente interesante como para entrar en su comentario. Pero antes de hacerlo, considero que se obtiene una mayor claridad presentándolos desde otra perspectiva, dado lo fragmentario de los mismos. Esta perspectiva es la de los porcentajes, que sin duda resultan más ilustrativos de la tendencia manifestada en cada uno de los diferentes territorios. Dicho cuadro de cantidades porcentuales sería el siguiente:

	Cva.		Sgo.		Sj.		CAST.
Adv. marianas	47,7	%	20,3	%	42,8	%	34,2 (150 núcleos).
Adv. santos	22,2		47,5		14,3		42,0 (184 núcleos).
Adv. santas	8,3		6,8		14,3		8,4 (37 núcleos).
Adv. ángeles	2,8		3,4		-----		3,4 (15 núcleos).

Otras advocaciones	-----	3,4	7,1	2,0 (9 núcleos).
No contestan	19,4	18,6	21,4	9,8 (43 núcleos).

Abreviaturas: Ver cuadro anterior. Cast. = Castilla-La Mancha.

Aún cuando las cantidades no deben ser tomadas en sus magnitudes exactas, el cuadro creo que evidencia con la suficiente nitidez la tendencia de comportamiento que en el terreno de la religiosidad adoptan cada uno de los territorios pertenecientes a las distintas Ordenes Militares en la zona manchega (5).

Una gran diferencia se puede apreciar comparando sobre todo los datos referentes a la Orden de Calatrava y a la de Santiago. Máxime si nos fijamos en las *advocaciones marianas* y en las de santos. Los porcentajes entre ellas se encuentran prácticamente invertidos. Mientras que en Calatrava las *advocaciones marianas* duplican son creces el porcentaje de las *advocaciones de santos*, en la de Santiago ocurre a la inversa, son las de *santos* las que predominan (6).

Por otro lado, también se puede apreciar cómo los porcentajes de Calatrava y de San Juan presentan tendencias, en esos dos aspectos aludidos, muy similares; mientras que la Orden de Santiago parece instalarse más en la dinámica general del conjunto del territorio castellano-manchego.

Quizá no esté de más volver a repetir que los datos presentados en los anteriores cuadros, tanto los absolutos como los porcentuales, no deben ser tomados en sus magnitudes exactas, dada la parcialidad de la información. Pero creo que sí se pueden aceptar como síntomas de la tendencia aparecida en cada uno de los territorios, aunque las cantidades posiblemente variasen algo en una investigación más exhaustiva.

De lo expuesto, considero que se deben retener los aspectos relativos al comportamiento de la Orden de Calatrava, cuyo territorio es el que se analizará en las páginas siguientes con un mayor detenimiento. Datos que permiten una cierta profundización en el tema que aquí se pretende estudiar.

Con objeto de ofrecer un panorama algo más preciso, quizá resulte esclarecedor proporcionar los datos relativos a lo que hoy día es la provincia de Ciudad Real, en la que se inscriben las tres órdenes mencionadas, si bien algunas de ellas no en su totalidad.

Con ello se busca aquilatar algo más las tendencias manifestadas por cada una de las Ordenes a fin de que sus resultados sirvan para ser utilizados en el sentido propuesto.

El cuadro resultante es el siguiente:

	Cva.	Sgo.	Sj.	Otros.(7)
Adv. marianas	17	7	2	2
Adv. santos	8	9	1	5
Adv. santas	3	4	--	---
Adv. ángeles	1	--	--	---
No contestan	7	3	--	---
TOTALES	36	23	3	10

Aparentemente el cuadro no presenta modificaciones substanciales respecto al anteriormente expuesto, que hacía referencia al conjunto del territorio castellano-mancheño. Sin embargo, sí creo que conviene subrayar un matiz que aparece aquí y que conviene no pasar por alto. Me refiero al hecho de que en este último caso la relación existente entre las *advocaciones marianas* y las de *santos* en el territorio de la Orden de Santiago son menos acusadas. Sigue habiendo un predominio de las de *santos*, pero es bastante menor. No ocurre lo mismo con los núcleos no pertenecientes a las órdenes ("otros"), que siguen la tónica general del conjunto castellano-mancheño.

Pero volviendo nuevamente al aspecto de las advocaciones marianas, quizá no esté de más conocer cuáles eran en realidad éstas, porque los datos deben ser depurados al máximo. El resultado de su contabilización es el siguiente:

	Cva.	Sgo.	Sj.	Otros
Asunción	6	1	----	1
Concepción	1	1	1	----
Consolación	----	----	----	1
Visitación	2	----	----	----
Altagracia	1	----	----	1
Cruces	1	----	----	----
Mártires	----	1	----	----
Mayor	1	----	----	----
Estrella	2	----	----	----
Olmos	----	1	----	----
Valle	2	----	----	----
Sin especificar (Sta. M ^a o N ^a . Sr ^a .)	1	3	1	----

Los datos obtenidos, como se puede apreciar a simple vista, deben ser depurados, pues alguna de las advocaciones aparecidas

en dicha relación sin duda son posteriores a la etapa que aquí nos interesa. Tal es el caso de la Concepción, probablemente posterior. Sin embargo, del mismo se pueden destacar algunos aspectos de interés. En primer lugar, la mayor variedad de advocaciones en el territorio calatraveño. En segundo lugar, la titulación de varias de esas advocaciones, algunas de las cuales hacen referencia a accidentes geográficos (p.e. Valle) o a elementos de vegetación (p.e. Olmos). Un tercer aspecto, el que en las zonas de dominio de cada una de las órdenes aparezcan titulaciones marianas genéricas (Santa María o Nuestra Señora), lo que induciría a sostener que este tipo de advocación fue el generalmente utilizado en la primera etapa del poblamiento, siendo con posterioridad modificado, que no sustituido, por otras advocaciones de carácter mariano (8).

No obstante todo lo hasta ahora expuesto, y a que los datos resultan verdaderamente ilustrativos, sin duda no habrá quien deje de objetar que, al tratarse de advocaciones parroquiales, las conclusiones hay que inscribirlas dentro de una tendencia *dirigida* y no *espontánea*, por lo que cabría tildarlos de escasamente sintomáticos. Dicho de otro modo, que manifestarían más los perfiles de una religiosidad *oficial*, propia de determinada orden, que no de una *popular*. Tal apreciación me parece totalmente justificada, habida cuenta que la conceptualización de ambas tendencias no siempre es coincidente. Pero admitirlo creo que no invalidaría plenamente lo apuntado, dado que de lo que aquí se trata es de conjugar estas manifestaciones religiosas con el proceso de poblamiento, dejando, en principio, de lado la calificación de si dicho poblamiento es *oficial* o *espontáneo* (9). Dicha aceptación, pues, implica que los datos hasta ahora obtenidos habrá que confrontarlos con otros que resulten más sintomáticos de esa religiosidad popular.

Dentro del ámbito en que nos estamos moviendo, quizá resulte más revelador considerar otras manifestaciones de esa religiosidad que, a primera vista, pueden ser consideradas como más *populares*. Me refiero concretamente a las advocaciones de las ermitas del territorio, cuya creación podría ser considerada como más espontánea por los que así piensan (10).

El resultado, por lo que respecta al territorio de la actual provincia de Ciudad Real, y siguiendo con los datos proporcionados por la misma fuente antes aludida, es el siguiente:

	Cva.	Sgo.	Sj.	Otros
Adv. marianas	23	18	3	2
Adv. santos	65	39	3	8

Adv. santas	11	8	1	3
Adv. Cristo	2	1	----	----
Adv. Esp. Santo	2	----	----	----
Adv. varias	4	3	----	----
Adv. no religiosas	----	1	----	----
TOTALES	107	70	7	13

Como se puede apreciar, la tendencia -al menos por lo que respecta al territorio calatravo- se invierte con referencia a los datos sobre las parroquias. En el cuadro se aprecia una predilección por las advocaciones de santos, más que cualquier otras. Sin embargo, no es menos cierto que aún se mantiene bastante alto el número de advocaciones de tipo *mariano*, lo cual nos lleva a plantear si no se trata de reminiscencias de titulaciones de entidades que anteriormente ejercían funciones parroquiales (11). Dada la diversidad de tendencia, concretamente opuesta, quizá no resulte completamente impropcedente la pregunta.

No creo que aquí interese por ahora, aunque el tema resulte francamente apasionante, detenerse en toda una serie de pormenores respecto a esa religiosidad popular (12). Es otra la vía de análisis propuesta desde un principio y a ella habrá que ceñirse.

En función de la misma resulta muy interesante el conocimiento de las advocaciones marianas concretas de esas ermitas. Son las siguiente:

	Cva.	Sgo.	Sj.	Otros
de las Aberturas	1	----	----	----
de la Alameda	1	----	----	----
de la Antigua	1	----	----	----
de la Asunción	----	1	----	----
de la Bienvenida	1	----	----	----
de la Blanca	2	1	----	----
de la Carrasca	----	2	----	----
del Castillo	----	----	----	1
de la Concepción	----	2	2	----
de la Consolación	----	1	----	----
de Criptana	----	1	----	----
de las Cruces	1	----	----	----
de la Estrella	1	1	----	----
de Finibus Terrae	1	----	----	----
de las Flores	----	1	----	----
de Gracia	2	----	----	----
de Luciana	----	1	----	----
de Mairena	----	1	----	----
de los Mártires	1	1	----	----
de Milagro	----	----	----	1
de los Monasterios	----	1	----	----
del Monte	1	----	----	----
de la Nava	1	----	----	----
de la Paz	2	----	----	----
del Pilar	1	----	----	----

del Rosario	2	----	----	----
de la Sierra	1	----	----	----
de Ureña	1	----	----	----
de Valverde	1	----	----	----
de la Vega	----	1	1	----
de la Vieja	----	1	----	----

El cuadro creo que plantea una serie de cuestiones interesantes. En primer lugar la constatación de que apenas se repiten advocaciones de unos territorios en otros. También son escasos los ejemplos de duplicidad de titulación en uno mismo. Pero lo que quizá resulte verdaderamente interesante es constatar que se presentan advocaciones que son también propias de las parroquias, como son los casos de la Asunción, Concepción, Consolación, Cruces, Estrella y Mártires. También la aparición de nombres asociados a la vegetación (Alameda, Carrasca, Flores) y a accidentes geográficos (Monte, Nava, Sierra). En definitiva, titulaciones muy similares a las de las parroquias, lo que permite el planteamiento de la cuestión antes mencionada de si las titulaciones nos permiten poner en conexión esos centros de culto con posibles funciones parroquiales ejercidas por los mismos en otro tiempo, lo que permitiría deducir el establecimiento de una población en sus alrededores. Dicho de modo más simple: si hay una vinculación -aunque no sea en todos y cada uno de los casos- entre esas ermitas y un poblamiento antiguo. En definitiva, si a través de los fenómenos de la religiosidad podemos completar nuestros conocimientos sobre el poblamiento de la región manchega (13).

Por el momento debemos contentarnos con unas breves conclusiones de lo expuesto, referidas principalmente al territorio calatravo. Un primer aspecto es el gran peso de las advocaciones marianas en la titulación de parroquias. Advocaciones, por otro lado, que van asociadas en algunos casos a accidentes geográficos y a elementos de la vegetación, características de las cuales participan también las advocaciones de las ermitas.

Otro de los elementos a destacar es la apreciación de que las advocaciones marianas primigenias prácticamente se reducen a titulaciones genéricas de la Virgen (Santa María o Nuestra Señora), que posiblemente con posterioridad fueron modificadas algunas de ellas. Precisamente este hecho es el que da pie para el planteamiento que aquí se ofrece, intentando mediante su análisis el penetrar en los fenómenos del poblamiento (14).

Pero antes de seguir adelante, quisiera anotar, siquiera de pasada, algunos breves rasgos de esa religiosidad popular en el

territorio manchego. A lo largo de las páginas anteriores se ha hecho mucho hincapié sobre las advocaciones marianas de parroquias y ermitas. Ha sido conscientemente, pues se ha elegido como base de la hipótesis de trabajo aquí manejada. Lo cual no quiere decir que no se encuentren presentes otros tipos de advocaciones en las parroquias de los primeros tiempos del poblamiento. En cualquier caso, considero que la mentalidad de las Ordenes Militares influiría bastante en la conformación de una mentalidad "popular" de las gentes habitantes del territorio.

Es posible rastrear algunos rasgos de ella a través de los diversos tipos de advocaciones adoptadas tanto para algunas de las parroquias como para las ermitas, cuyos resultados se pueden completar teniendo en cuenta otros elementos de manifestación de esa religiosidad popular.

Sin entrar a profundizar en los diferentes aspectos, tomando sólo como punto de referencia los datos globales del territorio castellano-manchego, nos encontramos con lo siguiente:

Dentro de las parroquias, las advocaciones marianas son importantes, pero no le van a la zaga las advocaciones de santos, algo más numerosas en el conjunto del territorio. Numéricamente bajan en importancia las de santas. Pero centrándonos sobre estos dos últimos tipos de advocaciones, se aprecia cómo las de *mártires* tienen un importante papel, aunque no sean las más numerosas. Van siguiendo a las de *apóstoles* o a las de *penitentes*, en el caso de las santas. No obstante, su número es apreciable. Sería una manifestación de esa mentalidad "oficial" en la zona.

La perspectiva cambia atendiendo a las advocaciones de las ermitas. Aquí las de *mártires*, en el caso de los santos, representan casi la mitad de la totalidad de dichas advocaciones, proporción que se mantiene en las de santas, con las advocaciones de *vírgenes-mártires*. El fenómeno se constata también si se tiene en consideración el número de reliquias, de las que 163 pertenecen a *mártires* y 74 a *vírgenes-mártires*. Es decir, 237 sobre un total de 441.

En el dato probablemente se trasluzca una influencia del espíritu militar de las Ordenes, dispuestas al sacrificio, incluso hasta el martirio, por defender su fe, mentalidad que impregnaría, a los habitantes llegados al territorio desde diversas procedencias en los

primeros tiempos de la conquista.

Prueba de lo expuesto es la extensión, dentro de las ermitas, de la advocación de san Sebastián, al que estaban dedicadas 161 ermitas en el conjunto del territorio, número que equivale al 45% de los pueblos. Mas no sólo hay que destacar su número, sino la gran variedad de sucesos de la vida diaria que se encuentran asociados a su intercesión: peste, langosta, etc. Es decir, toda una serie de eventos respecto a los cuales, al menos a mí no me consta, parece que no tuvo nada que ver en su vida dicho santo.

Otro aspecto que quisiera destacar, si bien únicamente de pasada, es el de las fechas de celebración de fiestas de algunos de esos santos. Sin duda es un aspecto merecedor de estudios y análisis más pausados. Fácilmente se constata cómo algunas de dichas fiestas no se celebraban el día que tenían asignado en el calendario litúrgico. Buena prueba de ello es el caso de san Miguel, otro santo vinculado a la milicia, que siendo su fecha de celebración el 29 de septiembre, varios pueblos la celebraban en mayo, como es el caso de Argamasilla de Alba y de Calatrava, Montiel o Villamayor de Calatrava, por citar algunos pertenecientes a territorios de las Ordenes Militares.

La penetración en esta serie de aspectos que muestra la religiosidad popular sin duda puede proporcionar unos buenos resultados para profundizar en el conocimiento, no sólo de la mentalidad, sino de otros aspectos en los cuales ahora no podemos ni queremos detenernos, puesto que la finalidad de este trabajo es otra.

2. Religiosidad popular y poblamiento de La Mancha.

La cuestión primordial que aquí se debe abordar es si el fenómeno de la religiosidad popular, tal como lo podemos apreciar a través de las fuentes anteriormente utilizadas, puede permitir una aproximación a este tipo de cuestiones y en qué medida los resultados que se pudieran obtener son suficientemente válidos como para que sean merecedores de ser tenidos en cuenta a la hora de abordar un estudio más completo sobre el poblamiento de la zona.

Intencionadamente se ha reducido el campo de estudio de un modo preferente a una de las regiones, la dominada por la Orden

de Calatrava, la que con posterioridad se conocerá como su Campo. Ello es debido a razones de espacio y tiempo, aunque creo que con ello también se logra una mayor claridad del hilo argumental que aquí se pretende desarrollar, al tratarse de un territorio más homogéneo y concreto. No obstante, como se verá, también se hace mención de otros casos que caen fuera del mismo.

Y en este sentido, creo que lo que nos debemos plantear, a la luz de lo anteriormente expuesto, son una serie muy concreta de preguntas que, aunque no agoten la temática, sí sirvan para manifestar con la suficiente claridad que la hipótesis de trabajo que se pretende manejar es verosímil y contribuye, con los retoques pertinentes, a ampliar algo más nuestros conocimientos sobre el fenómeno del poblamiento de la región. Una vez conseguido esto, creo que el planteamiento podría hacerse extensible a otras áreas, tanto manchegas como de otras zonas de la Corona de Castilla.

Las preguntas, pues, a las que se pretende responder básicamente son dos:

- a) Por un lado, si las ermitas con titulación de advocaciones marianas sobre todo, o al menos algunas de ellas, denotan reminiscencia de un poblamiento anterior (15).
- b) Por otro, si se podría llegar a admitir que esas iglesias se encuentran asociadas al poblamiento.

Una vez contestadas estas cuestiones, y a tenor de sus resultados, podríamos llegar a plantear otra serie de ellas, entre las que quisiera destacar al menos dos:

- Qué tipos de poblamiento podríamos llegar a distinguir.
- Si los resultados permitirían llegar a precisar algún tipo de zonificación de esos poblamientos.

Con ello, como he dicho, no se agotaría en modo alguno este tema, pero creo que sí nos permitiría avanzar algo más en nuestros conocimientos del fenómeno.

2.1. Ermitas y poblamiento.

Para ver la vinculación entre ambas realidades, debemos nuevamente retomar los datos que sobre la religiosidad popular se indicaban al comienzo.

Volviendo a revisar el cuadro de las advocaciones marianas en las ermitas de los diferentes territorios de las Ordenes, nos encontramos con algunas de ellas cuya vinculación a un poblamiento anterior es manifiesta. Tal son los casos, por ejemplo, de Milagro, Criptana y Villajos.

Sobre Milagro, creo que no merece la pena insistir. De todos es conocida su vinculación a la mitra toledana y también cómo don Rodrigo, a su vuelta de Las Navas se detuvo allí para potenciar su repoblación. Se trata, pues, de un acontecimiento perfectamente datable (16). Desconozco si llegó a constituirse allí una entidad parroquial. Probablemente sí. Pero lo que creo que está fuera de toda duda sobre el hecho es que permite vincular la existencia de esa ermita con el poblamiento.

Caso igual es el de las otras dos ermitas de Criptana y Villajos, sobre las que se conoce su existencia como villas en 1162, fecha en que Alfonso VIII las donó a la Orden del Hospital (17).

Los tres ejemplos aducidos creo que permiten sostener la propuesta de que un número bastante elevado de esas ermitas que aparecen bajo advocación mariana mantienen una vinculación bastante estrecha con el poblamiento del territorio.

Otros casos pueden aparecer algo más oscuros, pero considero que van en la misma línea. Tal sería el caso, por ejemplo, de Nuestra Señora de las Aberturas, citada también en dicha lista. Las noticias que sobre la misma se tienen son bastante tardías, pero claras, en mi opinión, respecto a su vinculación con el poblamiento.

Existe un documento de 1495 que considero de bastante interés para el tema aquí planteado. Aunque mutilado en sus inicios, parece que remite a un mandato de los Reyes Católicos ordenando el amojonamiento de los términos de Moratalaz y de Las Aberturas, que eran disputados, en cuanto a su aprovechamiento, por los concejos de La Membrilla, Daimiel, Manzanares, Moral de Calatrava y Valdepeñas (18). Dejando a un lado el caso de Moratalaz, creo que

algunos datos referentes al término de Las Aberturas merecen un comentario. Primeramente destacar que entre la gran cantidad de mojones que se identifican y renuevan, o se crean en esos momentos, un buen número de ellos se ubican en un "haza" o una "tierra" de cuyos propietarios dan nombre. El dato por sí mismo no conduce inexorablemente a la opinión sostenida. Por sí al conectarlo con otros.

Ciertas expresiones contenidas en dicho documento creo que presentan una mayor claridad. Así, al determinar uno de los mojones, los encargados anotan: "renovaron otro mojón en un carril que va de Valdepeñas a las *lavores de las Aberturas*, en la linde del haça de Silvestre García". Y en otro un poco más adelante: "otro mojón de piedra guijeña questá en el camino de las Aberturas que va a Valdepeñas". Aunque se podrían entresacar otros datos menores en dicha fuente, considero que esas referencias resultan suficientemente claras de lo que estamos diciendo. Obviamente no podían registrar la existencia de un núcleo poblado en esos momentos, pues éste no existía ya. Pero sí registraban los residuos de ese antiguo poblamiento, conectado con Valdepeñas por un camino preciso y no perdido, puesto que ese poblamiento todavía había dejado, como algo residual al mismo y que le sobrevivía, la organización de sus tierras cultivadas próximas al mismo y que en terminología de la época se denominaban "labores".

Todos los datos aquí reseñados creo que vienen a reforzar y avalar aún más la aplicación que da I.HERVAS, que lo considera pueblo existente desde el siglo XIII y despoblado en el siglo siguiente (19). Aunque habría que precisar que su constitución como entidad autónoma debió producirse ya en la segunda mitad de ese siglo XIII, pues no se lo cita anteriormente como parroquia. Quizá su primer poblamiento tuvo un carácter disperso.

Pese al carácter un tanto oscuro que presentan las palabras del documento analizado, creo que, no obstante, de ellas se podría desprender con una cierta lógica la presencia de un poblamiento en dicho espacio, que dejaría como dato residual la mención de esa ermita en su término. La realidad de ese poblamiento vendría sustentada por el hecho de que su desmembramiento e inclusión en otros ámbitos jurisdiccionales se lleva a cabo en una época muy tardía, hecho que posiblemente sólo sería explicable por el hecho de que hasta una etapa anterior bastante próxima mantuvo dicho poblamiento organizado y estructurado. Al desaparecer éste se vería

la conveniencia de incluir sus tierras en otras circunscripciones vecinas.

Otra de las perspectivas desde las que se podría observar el fenómeno aquí estudiado, se apoya también en una serie de datos bastante tardíos, pero sintomáticos.

Me estoy refiriendo a las ermitas de la Hermandad Vieja de Ciudad Real situadas en el Campo de Calatrava. Se conoce con la suficiente precisión cómo a finales del período medieval dicha institución realizaba anualmente una serie de visitas a las diversas cuadrillas de colmeneros que se encontraban repartidos por diferentes zonas de la tierra de la Orden. Dichas visitas se ejecutaban convocando a los colmeneros pertenecientes a la respectiva cuadrilla en una ermita de la zona. La documentación de dicha institución nos ofrece las siguientes:

- Santa María de Luciana
- Santa María de Rejalgar
- Santiago de Calabazas
- Sancti Spiritus.

Sobre Santa María de Luciana -donde se llevaba a cabo la visita de la cuadrilla de Las Barcas, que posteriormente se vería incrementada con las zonas de Pelaybañez y El Zumajo- efectúan ciertas anotaciones. En 1491-92 aparece citada como "ermita de". Posteriormente desaparece dicha precisión. Así ocurre en 1495-96 y en 1497-98, en que sólo es citada bajo la advocación. Pero -y esto es interesante resaltarlo- en 1498-99 (aunque dicha anotación corresponde probablemente a los gastos de la visita efectuada en el año anterior) aparece citada como "iglesia" de Santa María de Luciana. Las razones del cambio son conocidas. En 1495, según las *Relaciones*, se pobló y cinco años más tarde recibió de los Reyes Católicos privilegio de villazgo (20).

Acerca de Santa María de Rejalgar, las citas proporcionadas por dicha fuente son más escasas. No obstante, se puede comprobar que es conocida y citada como "ermita" desde 1491-92 y en años posteriores (21).

Por lo que atañe a Santiago de Calabazas, aparece citada como "ermita" en 1504-05 y otros posteriores, pero registran su existencia ya en 1501-02, aunque no como tal. Su tardía aparición

en dicha fuente sin duda es debida a que con anterioridad la visita a la zona y cuadrilla correspondiente se llevaba a cabo desde otro emplazamiento. Sobre la misma convendría no perder de vista que el topónimo es una de las parroquias citadas en el documento de 1245 al que se hace alusión más adelante (22).

Sobre Sancti Spiritus, conservada actualmente en término de Malagón, se la cita como "ermita" en 1491-92. Pero en 1495-96 desaparece tal denominación, adoptándose para 1497-98 y 1498-99 la calificación de "iglesia", título que posteriormente pierde a partir de 1501-02 y años posteriores, en que vuelve nuevamente a registrarse como "ermita" (23).

Todavía se podrían añadir ciertos datos proporcionados por la mencionada fuente, como el que la visita de 1519 a la cuadrilla de Peñahoradada se llevó a cabo en Santa María de la Alameda, que aunque no es registrada como ermita en dicha fuente, sí lo está en la lista ofrecida al comienzo de este trabajo. E igualmente todos los hagiopónimos que vienen incluidos en las relaciones de posadas de cada una de las cuadrillas, entre las que podemos comprobar la posada de "Santa María de la Sierra" en la cuadrilla de Sancti Spiritus en 1528, o la del "Cortijo de Santa María del Monte" entre las que la misma cuadrilla en 1538 -y que, por otro lado, son citadas como ermitas en las *Relaciones*- entre otros hagiopónimos que se excluyen por no hacer la relación demasiado prolija (24).

Pero la información proporcionada por dicha fuente, aún es más precisa, al referir cómo en bastantes de las ocasiones en que se llevaron a efecto dichas visitas, acompañaba a las autoridades encargadas de llevarlas a cabo un clérigo, sin duda para cumplir con el requisito de las obligaciones religiosas anuales de aquellas gentes que permanecían establecidas en esas zonas de monte (25).

La conexión de estos datos con el poblamiento me parece fuera de toda duda y, aunque en esta ocasión no nos podemos detener en mayores precisiones, sí conviene decir que el número de estas unidades familiares, compuestas de pareja y los hijos que pudieran tener, era bastante elevado (26).

Lo expuesto manifiesta una "cuasi funcionalidad" parroquial de esas ermitas con referencia al poblamiento disperso existente en esas zonas.

Probablemente la cuestión se aprecie con una mayor claridad si se analiza el caso de Calabazas, que dejaremos para un análisis posterior, pero sobre la cual se quiere llamar la atención desde ahora.

No obstante, aunque todas las ermitas citadas en la fuente aquí estudiada no presenten ese carácter de "cuasi funcionalidad" parroquial, sí parece, al menos, bastante claro que un número relativamente elevado de ellas mantienen una conexión bastante estrecha con el poblamiento de la zona (27).

Ello nos conduce a plantear el otro aspecto, el de parroquialidad y poblamiento.

2.2. Parroquias y poblamiento.

El caso de las ermitas de la Hermandad Vieja de Ciudad Real, deja sobre el tapete la cuestión de la funcionalidad pastoral de esos centros. La aceptación de una cierta parroquialidad considero que es fácilmente comprensible si se atiende a otra serie de datos que nos proporciona la documentación.

Aun cuando no haga referencia sino tangencialmente al Campo de Calatrava, considero que tiene cierto interés comentar los datos que nos proporciona un documento de Alfonso VIII, datado en agosto de 1213, por el que concedía al arzobispo de Toledo, don Rodrigo, *"omnes ecclesias de Alcaraz et de omnibus terminis eius... necnon et ecclesias de Eznauxore..., omnes etiam ecclesias que edificate fuerint citra montana illa que protenduntur de Alcaraz usque Muradal, et per Borialamel, per confinia castri Dominarum et Salueterre, saluo tamen iure fratrum milicie Salueterre in ecclesiis et decimis si quid habent"* (28).

Aunque el documento citado hace referencia de modo especial a la serie de iglesias que podrían quedar inmersas dentro del territorio de la Orden de Santiago, la aparición en el mismo de esa mención de Calatrava hace que nos detengamos a contemplar cuál podría ser la situación reflejada en el mismo.

Nótese que el espacio sobre el que ejercería jurisdicción eclesiástica el Toledano era una franja de terreno entre Alcaraz y el Muradal. Pero se encarga de precisar que se trata de aquellas

iglesias "que edificate fuerint" no de las ya edificadas. Y todavía precisa algo más el territorio al explicitar que iría "per confinia castri *Dominarum et Salueterre*", en manos de los calatravos. Sin embargo, todas estas precisiones permiten mantener como hipótesis la pregunta de si ese espacio calatravo podía contar con algún tipo de poblamiento. El monarca no parece que tenía muy clara la situación, pues hace la concesión al arzobispo salvando el derecho que pudieran tener los de la milicia de Salvatierra "in ecclesiis et decimis si quid habent".

Esta mención de los diezmos e iglesias deja en el aire la pregunta de si existía en esa zona un poblamiento. Se tiene la impresión de que sí, pues en caso contrario no se explica cómo el monarca puede dudar e introducir al mismo tiempo en el texto la mención a iglesias y diezmos, lo que presupone un determinado nivel de organización. La simple duda la hubiera podido resolver mediante la expresión "salvo iure fratrum milicie Salueterre", sin introducir en el texto esos diezmos e iglesias.

Sin embargo, las noticias del documento citado nos dicen poco sobre la extensión del poblamiento deducido a través del establecimiento de parroquias. En este sentido, los datos expuestos hay que completarlos con otros mucho más clarificadores de la cuestión, como son los que proporciona la Bula de Honorio III fechada en 1217, unos cuatro años después del documento anterior. Por ella el pontifice confirmaba al Toledano la posesión de varias iglesias arrebatadas a los musulmanes: "Ecclesias de Alcaraz cum omnibus pertinentiis suis, ecclesias de Riopal, de Hexnavexore, de Castro Dominarum, de Bilche, de Bannos, de Tolosa, de Alarcos, de Caracue, de Benevent, de Zuqueca, de Petrabona, de Malagón, de Guadelferza, cum omnibus terminis suis, decimas omnium reddituum regalium supradictorum locorum" (29). Personalmente me sorprende la repetición de toda una serie de localidades que la misma documentación pontificia -como la segunda Bula confirmatoria de 1187- ya había reconocido como pertenecientes a la Orden de Calatrava (30). La explicación creo que no puede ser otra que la falta de organización en el interior del dominio por parte de la mencionada institución.

Dando un salto en el tiempo, para el caso del Campo de Calatrava considero que es mucho más ilustrativo otro documento de 1245, fecha en que se firma un acuerdo entre la mencionada Orden y el expresado arzobispo. Dicho acuerdo pretendía poner fin

a los conflictos mantenidos por ambas partes respecto al cobro de diezmos en los dominios de la Orden (31). Pleito quizá basado en los documentos anteriormente citados.

En cualquier caso éste permite una aproximación mayor al tema que aquí nos ocupa. Por lo que respecta al Campo de Calatrava, el arzobispo se quejaba de que una serie de iglesias no le entregaban el diezmo debido. Pero antes de precisar cuales eran, como buen conocedor de la situación, se dedica a poner la lista de todas aquellas incluidas en el territorio calatravo. Su relación nos permite aproximarnos a la situación del poblamiento. Así, siguiendo la línea norte-sur, y comenzando por aquellas más próximas a la sedé central de su diócesis, nos enumera las siguientes:

Guadalerza, Fuente del Emperador, Malagón, Villarrubia, Xetar, Curuenga, Daimiel, Calatrava la Vieja, El Pozuelo, Villafranca, Benavente, Fuente Porzuna, Corralrubio, Piedrabuena, Herrera, Caracuel, Calabazas, La Cañada, Almodóvar, Puertollano, El Encinar del Rey, Corralrubio de Jabalón, El Viso, Alcudia, Villamarciel, Castellanos, La Calzada, Fernán Muñoz, Valverde, Aldea del Rey, Fuente el Moral y Fuente el Moral de Darazután.

De las 32 que menciona, por otro lado, según sus manifestaciones sólo le pagaban los diezmos 6 de ellas: Guadalerza, Malagón, Calatrava la Vieja, Benavente, Piedrabuena y Caracuel.

1245

La distinción y diferente comportamiento creo que son suficientemente explícitos de otros aspectos del poblamiento sobre los que aquí no podemos detenernos. Sí resaltar la ausencia de menciones, entre otros, de Alarcos, Ciruela, La Higuera o Ballesteros (32), de los que se conoce su anterior existencia y también que estaban en manos ajenas a la Orden. Sin duda por ello el documento habla de "quasdam", de algunas, no de todas, porque el Toledano era muy consciente de la situación en que se encontraba la zona.

Pero el documento aún señala otras realidades dignas de ser tenidas en cuenta con respecto a la vinculación mantenida entre esas parroquias que cita y el poblamiento. Algunos párrafos del mismo deben ser releídos con un mayor detenimiento. Quizás a primera vista pueden resultar, si se quiere, algo crípticos, pero creo que su interpretación no puede por menos de ir en la dirección apuntada.

Como se ha indicado, en el mismo aparecen reseñadas toda una serie de "ecclesiae" -o como dice al comienzo, de "eglesias parroquiales"-, vocablo que indica una realidad interesante de describir. Tal como se encarga de describirlo más adelante, estas "ecclesiae" no deben ser interpretadas en un sentido restrictivo del término. No significan los simples edificios dedicados al culto en cada una de las localidades enumeradas. Antes al contrario, tendríamos que preguntarnos si es que se trata de localidades todas las enumeradas. Más bien el sentido del término "ecclesia" en el documento es su utilización como sinónimo de comunidad o de parroquia, esto es, marco de encuadramiento administrativo de una población asentada de manera más o menos próxima al lugar central de culto. Pienso que el documento lo deja ver con la suficiente claridad al señalar: "*Villae etiam et ecclesiae in quibus sunt dictae ecclesiae et in quibus hoc faciunt praedicti magister et fratres sunt haec*". Considero que las palabras subrayadas manifiestan con total claridad el doble significado conferido al término "ecclesia": edificio de culto y marco administrativo. Pero no sólo prueban el significado del vocablo, sino también el hecho de que varias de esas iglesias parroquiales no estaban en "villae". O si se quiere de otro modo, que nos encontramos ante una manifestación bastante clara de lo que podríamos denominar un poblamiento en nebulosa, disperso, no concentrado. Fenómeno, al parecer, de una mayor relevancia en la zona de la que hasta ahora le veníamos concediendo.

Ejemplo de las que no estaban en "villae" probablemente sean aquellas parroquias cuyo poblamiento no desembocó en un hábitat concentrado. En este caso estarían, con bastante probabilidad, Guadalerza, Fuente del Emperador, Xétar, Curuenga, Corralrubio, Calabazas, El Encinar del Rey, Corralrubio de Jabalón, Alcudia, Villamarciel, Castellanos y Ferrán Muñoz, lista posiblemente ampliable entre las citadas por el mencionado documento (23).

Pero volviendo nuevamente a alguno de los aspectos anteriormente enunciados, nos encontramos con situaciones dignas de ser tenidas en cuenta.

Si bien de algunos de los topónimos citados no se tienen datos precisos, de otros se conocen algunos rasgos en los que sin duda es interesante detenerse. Sirvan un par de ejemplos para describir el fenómeno a que queremos referirnos.

Uno de ellos es Xétar (o Jétar). De él apenas conocemos datos precisos. Conocemos su ubicación a la falda de la sierra en término de Villarrubia de los Ojos, ya en los confines de su término con el de Fuente el Fresno. Pero no ha conservado restos de iglesia de ningún tipo ni de construcción de un hábitat concentrado. Sin embargo, se produce una curiosa coincidencia y es que en sus inmediaciones se encuentra la ermita o santuario de Nuestra Señora de la Sierra, citada en la lista de ermitas que proporcionan las *Relaciones*. ¿Sería demasiado descabellado indicar que probablemente nos encontramos ante un caso de parroquia, cuyo centro de culto sea precisamente esa ermita, que tenía un hábitat disperso? ¿Que el lugar de culto, tanto en ese caso como en otros posibles en el territorio, no se encontraba ubicado en un núcleo de habitación, sino aislado en el espacio? ¿Que las parroquias mencionadas en el documento son marcos de encuadramiento de la población, una de cuyas realidades era su dispersión? ¿Que muy probablemente bastantes de las ermitas citadas en la fuente que aquí se toma como base, son residuos de esa configuración parroquial, que perdieron posteriormente? (34).

Estas y otras preguntas se podrían también formular para el caso de Calabazas, parroquia citada en el mismo documento, y de la que sabemos que mantuvo a fines de la Edad Media una ermita, bajo la advocación de Santiago, en la que la Hermandad Vieja de Ciudad Real centralizaba sus actividades administrativas, siendo lugar donde pasaba las visitas, precisamente de una de las cuadrillas de colmeneros denominada también de Calabazas (35).

Con ello nuevamente se vuelve a plantear la pertinencia de vinculación entre las ermitas y el poblamiento, eje central de la propuesta que aquí se está desarrollando.

Sin embargo, creo que los datos del documento todavía merecen otros comentarios, que se realizarán más adelante. Aunque antes de entrar en su desarrollo, quizá sea interesante constatar la ausencia de menciones de otras probables parroquias existentes en la zona. Me refiero al silencio del documento respecto a parroquias en otras localidades, algunas de las cuales se citan en el mismo. Así, por ejemplo, las de Alarcos, Ciruela, Ballesteros o La Higuera, por poner algunos ejemplos, y que ya han sido mencionadas con anterioridad. Su silencio en este terreno sin duda obedece, tal como se ha dicho, a que esos espacios no se encontraban en manos de la Orden de Calatrava y, en consecuencia, no eran objeto de litigio

entre el arzobispo y la mencionada Orden (36).

Pero el silencio también es ilustrativo de otras realidades referidas al poblamiento del Campo de Calatrava. Y probablemente algunos ya se hayan planteado las razones de la ausencia en dicha relación de localidades como Almagro, Valdepeñas o Manzanares, por citar algunas de las omisiones más visibles.

2.3. Parroquias y tipos de poblamiento.

Tal como acabamos de indicar, el documento de 1245 proporciona toda una lista de parroquias sobre las que no nos ha llegado hasta nosotros resto alguno de asentamiento humano en alguna medida concentrado. Muy probablemente se trata de casos de un poblamiento disperso, en nebulosa, coexistente con otro de tipo concentrado.

Sin duda este último es el mejor conocido, puesto que ha sido objeto de un tratamiento preferente por las fuentes posteriores y ha permitido a los historiadores llegar a un conocimiento más preciso del mismo.

Sin embargo, creo que no se deben menospreciar los intentos de profundización en el otro de los tipos, en el poblamiento disperso, más difícil de penetrar, pero que probablemente contenga muchas de las pautas de comprensión de toda una serie de fenómenos desarrollados en el territorio con posterioridad a estos primeros tanteos pobladores, como puede ser el amplio auge y extensión de la ganadería.

La dispersión de ese poblamiento en nebulosa probablemente ofrezca una doble facies. Por un lado nos encontraríamos con un tipo de poblamiento repartido en un número de aldeas quizá más elevado que el que hoy día estamos dispuestos a admitir como existentes en la zona. En tal sentido me parecen altamente ilustrativas algunas expresiones del documento de 1245 que aquí estamos comentando. Al acordar ambas partes en litigio la percepción de determinadas rentas, se dice que el arzobispo, o en su caso el arcediano, podrían cobrar el derecho de "catedrático" *"de cada una aldea que fueren más de diez casados arriba, que non sean quinteros, un maravedí; y si fueren diez casados o menos en el aldea, que de tal aldea non den cathedrático"*. La distinción entre

ambos tipos de aldeas me parece ilustrativa de que resultarían bastante abundantes aquellas minúsculas con menos de diez "casados" (37). Pero no sólo de ello, sino de que ese límite de diez permite sospechar que, en cualquier caso, los núcleos no se encontraban altamente poblados.

Este tipo de poblamiento, como tal fenómeno y realidad, se mantendría durante todo el resto de la Edad Media. Quizás el habernos fijado preferentemente en núcleos concentrados mayores que acabaron siendo buena parte de ellos constitutivos de sedes centrales de encomiendas, haya hecho que olvidemos este otro tipo de asentamientos, no infrecuentes.

Tal sería, por ejemplo, el caso de Gargantiel, aldea del término de Almadenejos en la actualidad, que se encuentra citado en la documentación del siglo XIV. Pero no es único. Bastante ilustrativo resulta al respecto el documento de febrero de 1226 por el que Fernando III hacía donación a García Fernández de la villa de La Higuera, en término de Alarcos (38). La lectura del mismo permite sospechar la realidad apuntada, pues proporciona una serie de topónimos que remiten a un posible poblamiento en núcleos más pequeños (39).

Pero probablemente ésta no sería la única forma adoptada por ese poblamiento disperso, sino que el mismo se encontraría en algunas zonas caracterizado por centros mínimos, unifamiliares, hecho que probablemente propició, y explica, el despliegue de establecimientos de la Hermandad Vieja de Ciudad Real, que coexistían, a tenor que los datos que nos proporcionan las fuentes, con otros asentamientos similares de gentes pertenecientes a la jurisdicción de la Orden (40).

2.4. Zonificación del poblamiento.

Sea como fuere la realidad adoptada por ambos tipos de poblamiento, considero que también completa el panorama que aquí se presenta la cuestión de si se pueden advertir diferentes espacios y ritmos en el susodicho Campo de Calatrava.

Los resultados obtenidos a través del documento de 1245 creo que permiten no sólo establecer parámetros de zonificación, sino también fases cronológicas.

Un primer aspecto a destacar en este sentido es comprobar cómo las parroquias citadas en el mencionado documento parece que se articulan en torno a una serie de importantes vías de comunicación que atrevesaban el territorio calatravo (41). No se trata aquí de cartografiar los resultados, pero se intuyen con facilidad siguiendo los ejes de las vías Toledo- Córdoba y las modificaciones introducidas en el trazado por Alfonso VIII tras la victoria de Las Navas, acontecimiento que dejaba también expedito y revalorizaba el paso del Muradal. Considero que una vez cartografiadas las parroquias, las mencionadas vías, así como las de conexión entre el territorio calatravo y el sanjuanista, amén de las antiguas que atravesaban la zona desde Mérida hasta la región valenciana, enmarcan la ubicación de los asentamientos.

No obstante ello, creo que todavía el documento permite considerar otro parámetro de poblamiento en la dirección norte-sur. Como el mismo indica, existiría un cierto corte en la línea del Guadiana, que parece marcar una cierta diferencia en el poblamiento de ambos sectores. Creo que la cuestión se intuye con cierta facilidad al hablar el documento de las "procuraciones" que recibirían el arzobispo y el arcediano cuando visitasen las tierras de la Orden. El acuerdo a que llegan en este punto dice: "Et los freyres den al arzobispo quando viniere a visitar en su persona, una vegada en el año, procuración quatro días por toda su tierra en los lugares do se acercare en la tierra de la orden; e al arcidiagno otrosí, quando viniere a visitar en su persona una vegada en el año, diez procuraciones en diez días, las tres allende de Guadiana e las siete aquende de Guadiana". Creo que la distinción es clara, aunque no tanto la determinación de cuál de los sectores, exactamente, era el más poblado. Para mayor desesperación, el documento no tiene data tónica, que pudiera servirnos de punto de referencia. No obstante, por una serie de aspectos, creo que se podría afirmar, sin grandes temores a equivocarse, que la zona más poblada era la correspondiente al sur del Guadiana (42).

Pero no sólo se puede deducir que las mencionadas vías y línea del Guadiana articulaban el poblamiento del territorio, sino que la situación presentada por el documento permite también apreciar como resultante la concentración de ese poblamiento en una zona que podríamos denominar *central* del Campo. En este sentido considero que tiene gran interés destacar la ausencia de menciones de ciertos puntos de población que posteriormente aparecen como bastante desarrollados en dicho espacio. En tal situación se

encontrarían, por ejemplo, Almagro, Manzanares y Valdepeñas. Es decir, se aprecia una periferia despoblada, completada en otros puntos por el Valle de Alcudia y la zona de los Montes (43).

Probablemente esta zonificación en sentido circular y el deslizamiento del poblamiento en esa dirección sea el hecho que explique el acuerdo establecido entre las Ordenes de Santiago y de Calatrava en 1232, que precisamente en algunos de sus límites sólo se dedica a marcarlos, mientras que en otros se condiciona con otros perfiles su repoblación (44).

Esa tendencia circular, correspondiente por otro lado a unas fases cronológicas diferentes y a una diversidad cualitativa respecto al poblamiento, creo que es lo que permite explicar ciertos fenómenos de carácter socio-económico ocurridos en el territorio. En su estudio sobre las cofradías y hospitales del Campo de Calatrava, Raquel TORRES constata al analizar la propiedad rural de dichas cofradías un dato que avala lo aquí expuesto: la diferencia apreciada entre la zona norte y la sur, aunque dicha terminología no resulte totalmente exacta. Las cofradías de la por ella denominada "sur", que comprendería los términos de Santa Cruz de Mudela, El Viso, Valdepeñas y Moral, presentan como característica al tener no sólo un patrimonio mayor en cuanto al total de superficie, sino que las superficies de cada una de dichas fincas es mayor con respecto a las de la zona "norte". Y ello tanto por lo que respecta al secano como al viñedo. Claramente lo indica así al hablar del viñedo: son superficies mayores "las situadas en la zona Sur del Campo de Calatrava; conforme nos alejamos hacia el Norte, su superficie se va reduciendo, aunque las viñas no dejan de existir en Almagro, Daimiel y Torralba e incluso en puntos más extremos como Villarrubia de los Ojos" (45).

Pero esa misma tendencia circular del poblamiento se puede apreciar en época anterior, comparando los datos reflejados en el documento aludido con los proporcionados por la segunda Bula de confirmación otorgada en 1187 por Gregorio VIII. En ella se confirman las posesiones de la Orden en esos momentos, y por lo que respecta al territorio del Campo cita exclusivamente: Calatrava, Caracuel, Alarcos, Benavente, Zuera, Piedrabuena, Malagón y Guadalerza. Si se comprueba su situación en el mapa, la mayor parte de esos lugares se encuentran en la zona central del territorio.

Pero se decía que los resultados obtenidos no sólo permitían

establecer zonas, con un desarrollo apreciable en este caso de manera concéntrica, sino también distinguir fases cronológicas. La comparación de los datos de ambos documentos a los que se ha hecho alusión así lo indican. Aunque todavía en ese sentido me gustaría avanzar algo más. Y es que dichas fases cronológicamente distintas de poblamiento son, con bastante probabilidad, cualitativamente distintas. Para su comprobación basta releer con un cierto detenimiento los documentos aludidos. Mientras que la Bula de 1187 tipifica los emplazamientos que cita, excepción hecha de Calatrava, como "*castellum*", que caracterizaría el tipo de población en una dirección precisa (46), el documento de 1245 habla de villas, aldeas, lugares..., es decir, el poblamiento resultante sería mucho más diversificado y cualitativamente distinto.

Una cierta reestructuración se había producido en el mismo, segregándose la jurisdicción de Alarcos, que, junto a Zuera, estaba incluido en la Bula de 1187 como perteneciente a Calatrava. El resto de los castillos citados en este último documento (Benavente, Calatrava la Vieja, Caracuel, Guadalerza, Malagón y Piedrabuena) coinciden precisamente con aquellas parroquias que el arzobispo admite en 1245 que le pagaban sus derechos eclesiásticos. Lo cual prueba, a mi modo de ver, la fisura que se introdujo en el poblamiento entre una fecha y otra, circunstancia que no tiene nada de extraño, puesto que avalaría los datos que hoy se manejan sobre el incremento del poblamiento en el segundo cuarto del siglo XIII.

Probablemente en el territorio calatravo acabó ocurriendo algo similar a lo acontecido en otros territorios europeos. En estos, la parroquia se conformó como el cuadro administrativo local, hasta que fue sustituida por la castellanía. Salvando las diferencias cronológicas, sucedería algo muy similar en el Campo de Calatrava: la parroquia se constituyó en marco de administración territorial hasta que la Orden implantó el sistema de encomiendas ya hacia el segundo cuarto del siglo XIII, que cristalizaría muy probablemente durante la segunda mitad de dicha centuria.

3. Un panorama final entrevisto.

Tras la serie de datos expuestos en las páginas anteriores, aunque no agoten la temática, creo que puede resultar de cierto interés presentar una panorámica de conjunto, aunque sea por vía de hipótesis, que ponga en conexión la red parroquial y el

poblamiento del Campo de Calatrava.

Cierto que los interrogantes que al respecto quedan aún en el aire son múltiples y variados. Aún nos encontramos lejos de poder dar respuesta satisfactoria y cumplida a una de las preguntas fundamentales, como es precisar el modo mediante el cual la parroquia fue tomando forma y se inscribió sobre el suelo. Dicho de otro modo, cuáles fueron los primeros pasos acerca de su constitución en el territorio manchego y cuál fue la realidad cristalizada. Quizás a ello podríamos acercarnos a través de la extrapolación de otra serie de datos posteriores conocidos.

Sin embargo, considero que ello -con toda la importancia que hay que concederle a una temática que abriría tan amplias y nuevas perspectivas para el conocimiento del poblamiento de la zona- no sería en este caso lo fundamental para el análisis propuesto. Sí, en cambio, responder a preguntas sobre en qué medida la fundación de parroquias traduce una evolución del poblamiento, así como qué relaciones pudieron existir entre esas parroquias y las diferentes formas de ocupación del suelo, para finalizar sobre cuáles fueron las consecuencias de la formación de esos marcos parroquiales sobre la evolución de los campos, entendida ésta en un sentido lo más amplio posible. En definitiva, y de forma simplificada, contestar a la pregunta de cuál ha sido la significación de este fenómeno, de naturaleza religiosa, en la historia y evolución del poblamiento.

Considero que aunque las páginas anteriores no permitan cubrir totalmente las lagunas, sí dejan entrever con la suficiente claridad un panorama de conjunto que es el que ahora pretendo resumir. Y en este sentido me apresuro a adelantar que, aunque la ausencia de un trabajo de síntesis sobre estas cuestiones, que se refiera al conjunto de la Corona de Castilla, resultaría de un gran interés, el panorama que los datos permiten atisbar al respecto para el territorio manchego presenta en mi opinión múltiples semejanzas -mutatis mutandis- con el que se produce en otras zonas del Occidente europeo, donde el fenómeno ya ha sido analizado (47).

Sea cual fuere el proceso inicial, cuya evolución hoy por hoy resulta difícil de precisar hasta tanto no dispongamos de datos más precisos, lo que parece fuera de toda duda es la afirmación de que la red de parroquias rurales se encontraría, en principio, destinada a organizar y facilitar la vida religiosa de los fieles. En consecuencia, se

vería en la obligación de adaptarse, por necesidad, si es que quería cumplir esas funciones, a las diversas formas de ocupación del suelo. Ocupación, por su parte, que ya desde los primeros momentos de dominio cristiano del territorio tendría su propia organización -en el estado actual de nuestros conocimientos apenas atisbada-, pero que no cesaría de evolucionar y de sufrir fluctuaciones diversas con el paso del tiempo.

Por otro lado, parece también fácilmente aceptable que las parroquias, una vez emplazadas, se constituirían en unas células territoriales que enmarcarían no sólo la vida religiosa, sino también la agrícola, cuando menos. La historia de las parroquias resultaría, en consecuencia, difícilmente dissociable de la del poblamiento.

Ahora bien, cómo evolucionó el fenómeno es lo que conviene precisar, aunque se sigan percibiendo todavía lagunas, pues introduce diversas pautas de comprensión sobre la temática que aquí se está tratando, así como sobre la posterior historia del territorio objeto aquí de atención.

Considero que, al igual que ocurre en los otros territorios europeos, salvando lógicamente las distancias cronológicas, en el Campo de Calatrava también se pueden distinguir varias fases evolutivas, diversos hitos que contribuyen a encuadrar ciertos procesos.

De esta suerte, y adoptando la misma terminología que en esas zonas, se podría sin dificultad, en mi opinión, hablar de una primera generación de parroquias, que correspondería obviamente a una primera fase del poblamiento.

No conocemos apenas sus perfiles, pero creo que es fácilmente enmarcable en un período que iría desde la conquista de Calatrava (1147) hasta el desastre de Alarcos (1195). La donación de Alfonso VII de la primera de las plazas al arzobispo toledano, así como la concesión de un fuero, abriría las puertas del poblamiento de aquellos espacios. Si su emplazamiento fronterizo planteaba problemas para la repoblación, no cabe la menor duda que, aunque fuese de manera muy lenta, ésta se iría produciendo. Y el asentamiento de esos nuevos pobladores conllevaría, tal como se ha indicado con anterioridad, la organización de dicho espacio desde todos los puntos de vista. Pero si bien no se podría precisar dicha organización partiendo de otro tipo de datos, considero fuera de

toda duda el que sí se llevó a cabo desde el punto de vista eclesiástico. Cuándo, es más difícil precisarlo. Pero creo que resultaría totalmente aceptable considerarla como consolidada en torno a la década de los 80 de ese siglo XII. Sin duda se vendría desarrollando desde años anteriores, pero en esas fechas se constata la presencia de un "archidiaconus" (arcediano) en la zona, actuando en representación del arzobispo toledano, y reclamando ya "decimas et omnia iura sua que... possidebant" (48). De fecha muy poco posterior es un escrito del prior de la sede toledana dirigido al electo de Toledo en el que se pone en su conocimiento una serie de abusos cometidos por los calatravos. Considero que algunas de las frases del mismo permiten ver con la suficiente claridad el proceso que aquí se está refiriendo. El prior se queja de los calatravos, "qui hereditates nostras eiusdem villa et decimas parrochianorum nostrorum ibidem commorancium et villarum adiacencium sua auctoritate et superbia nobis abstulerunt" (49). Es decir, se reconoce ya la existencia de unos parroquianos que no se reducen a los habitantes de la villa de Calatrava, sino que se encuentran ya repartidos en otros núcleos del entorno. Y no sólo la constatación de su existencia, sino lo que supone un grado más en los aspectos organizativos eclesiásticos: que dichos parroquianos se encontraban ya sujetos al pago de unos diezmos, es decir, enmarcados dentro de unas circunscripciones eclesiásticas a la cabeza de las cuales se encontraba ese "arcediano".

Un cierto poblamiento, pues, ya se había producido. Y, como en otros casos, las estructuras organizativas eclesiásticas se habían adelantado, precediendo a las de carácter político. Precisamente estas eran las que se estaban intentando poner en funcionamiento, tal como permite deducir el documento antes aludido de Alfonso VIII: "Nolo enim nec quero quod occasione terragii nec aliqua alia occasione decimas de terris cultis vel laborandis contra antiquas consuetudines exigatis, sed dentur a parrochianis ecclesie baptismali secundum quod dare consueverunt" (50).

Problema difícil es el de ir más allá de lo hasta ahora expuesto respecto a la localización de esas parroquias. Los documentos a los que estamos haciendo alusión hablan de "suburbii de Calatrava" y de esos núcleos del entorno, pero nada más. No obstante, quizás esa ausencia de menciones más precisas se podría suplir con la ubicación de los lugares mencionados en la segunda bula confirmatoria de la Orden de 1187, citados anteriormente. El hecho de que las menciones referentes al Campo contenidas en este

último documento hagan alusión a castillos no creo que deben impedir el aceptar sus datos como referenciales, puesto que aluden a un preciso encuadramiento político-militar de la población. Pero ello no quiere decir que la red parroquial debe quedar reducida a esos puntos, aunque no se tienen datos suficientes para poder ir más allá en la precisión de estos aspectos (51).

Sea como fuere, creo que de ello se puede deducir con bastante facilidad el que esa primera generación de parroquias vendría caracterizada porque sus emplazamientos se encontrarían desigualmente repartidos, no organizando dicha red la totalidad del dominio. Quedando, por otro lado, en incógnita si -tal como sucede en otros espacios europeos- dichas parroquias estarían ubicadas en lugares donde se pudiese atestiguar una ocupación en tiempos anteriores. No obstante, sí parece constatarse con bastante claridad el que se ubicarían en emplazamientos donde se prueba el paso de unas rutas de importancia (52).

Estas primeras parroquias muy probablemente vendrían definidas, no como circunscripciones sólidas y duraderas inscritas sobre el suelo y con límites precisos, sino más bien como centros litúrgicos de carácter público que de forma más o menos permanente suplirían -y ello sin duda con frecuencia- funciones colectivas en materia administrativa, religiosa y fundamentalmente militar, puesto que su asociación a un castillo parece deducirse con bastante facilidad.

No obstante todo ello, conviene advertir ya desde ahora que las primeras funciones parroquiales no serían en múltiples casos suficientes para asegurar la fortuna ni incluso la supervivencia de las localidades. Diversos factores a lo largo del tiempo acabarían produciendo transformaciones y el abandono de algunos de estos enclaves. Probablemente el caso más paradigmático, porque también es el mejor conocido, sea el de Alarcos.

La derrota de Alarcos (1195), pese a que la nueva situación no duraría mucho, sin duda produjo una paralización del proceso. En cualquier caso vino a cerrar esa primera fase de implantación de una red parroquial, y en consecuencia, de repoblación del territorio. Sin embargo, no cabe pensar ese acontecimiento como una ruina total y absoluta. La situación no resultaría, afortunadamente tan duradera como para que se pudiesen olvidar esas primeras bases implantadas.

7
A esa primera fase le seguiría la que se podría denominar una segunda generación de parroquias, etapa que se abriría tras el restablecimiento del dominio cristiano a partir de la victoria de Las Navas (1212). Más difícil resulta precisar las fechas finales de este nuevo proceso. Aunque no me encuentro muy convencido todavía al respecto, quizás afinando mucho posiblemente habría que situarlas en torno a finales del primer cuarto, o quizás del primer tercio, de ese siglo XIII. De manera algo más genérica, hacia mediados de la mencionada centuria.

12
Esta segunda generación de parroquias vendría a caracterizarse por ser una red más tupida, si bien, todavía, principalmente en torno a los espacios centrales del dominio calatravo.

Su implantación posiblemente también estuvo caracterizada por el hecho de que, en diversos casos, algunos de sus fundadores serían fieles, con bastante probabilidad propietarios de una cierta entidad, que desearían tener un santuario próximo para facilitar sus devociones o las de sus gentes, aunque sobre este punto no se tengan todavía más que vagos indicios. Sin embargo, en lo referente a este punto, creo que no se suelen tener en consideración ni han merecido la suficiente atención, antes por el contrario se suele pasar por el tema un tanto epidérmicamente, los datos que se conocen sobre la existencia y presencia de gentes ajenas a la Orden en su territorio. Armildo Meléndez recibió de Alfonso VII en 1156 Zuera, que posteriormente aparece citada en la documentación de la Orden. Más tarde sus heredades en dicha zona les serían compradas a sus herederos por don Rodrigo, el arzobispo de Toledo, que acabó configurando un patrimonio en torno a Ciruela (53). En esa misma línea, no menos interesante es el hecho de que, aunque Alfonso VIII terminó confirmando a la mencionada Orden el documento fundacional de su padre, no parece que en el mismo se debían incluir, pese a los amplios límites que traza, Malagón ni el castillo de Dueñas. Respecto al primero, el mencionado monarca lo retuvo en sus manos hasta 1180, fecha en que hizo donación de la mitad del mismo a la Orden, pero reteniendo para sí la otra mitad hasta 1188, en que se lo vendería. Es decir, pasó a manos de dicha institución treinta años después de la fundación de la misma (54). Situación similar es la referente al castillo de Dueñas, en manos del mayordomo don Rodrigo Gutiérrez hasta 1191, en que hizo donación de su mitad a la Orden, que terminó controlándolo íntegramente en 1201 mediante compra del resto a sus herederos (55).

Los mencionados resultan ya de por sí datos a tener muy en cuenta a la hora de valorar esa presencia y, sobre todo, las consecuencias que la misma tendría sobre determinados perfiles del poblamiento. Pero tampoco son casos únicos. Ya se ha mencionado más arriba la donación de Fernando III en 1226 de la villa de La Higuera a García Fernández. Pero no resultan menos importantes ni significativos del fenómeno aquí aludido otros datos anteriores, como la donación que hizo la propia Orden a Tello Pérez en 1181 de 10 yugadas en Malagón, 11 en Alarcos y 4 en Benavente, junto con otras propiedades, a cambio de Ocaña (56). A todo ello habría que añadir el caso de Ballesteros, desde los primeros momentos en manos de particulares, que lo transfirieron a la Orden ya en 1371. Pero todavía este último caso de Ballesteros resulta más chocante, puesto que se conoce que en su repoblación intervinieron los hermanos Tello Alfonso y Alfonso Téllez, quienes en 1233 harían donación a la Orden de Santiago de 2 yugadas de heredad allí, con destino al hospital de cautivos que esta última tenía en Toledo.

Conocer cómo organizaron toda esta serie de propietarios, que posiblemente no serían los únicos, sus respectivos patrimonios fundiarios probablemente explicaría y precisaría toda la evolución del fenómeno de creación de parroquias que aquí se está intentando.

Además, al fenómeno sin duda habría que añadir la voluntad de las autoridades, tanto eclesiásticas como laicas, que estarían deseosas, probablemente por una preocupación de orden y de estabilidad, de encuadrar las poblaciones en base a circunscripciones administrativas, sistematizando una organización de iglesia rural que penetrase hasta las más pequeñas comunidades rurales.

Ahora bien, conviene advertir -tal como se ha indicado con anterioridad- que el poblamiento rural se encontraría caracterizado en múltiples casos por un hábitat disperso y desigualmente repartido, articulado en torno a esas grandes rutas que atravesaban la zona, y cuyos únicos elementos de diferenciación resultarían de un encuadramiento dominical más o menos estricto. Todo ello tendría como consecuencia el que las iniciativas diversas y escasamente coordinadas, que acabaron dotando de santuarios los espacios habitados y los establecimientos agrícolas tuviesen como resultado que el reparto de las iglesias no coincidiera exactamente ni con el mapa del poblamiento agrupado ni con la importancia relativa de las localidades. Esta situación final sería la consecuencia de que la

iglesia no fue siempre instalada en la localidad que había sido hasta entonces la más importante por el número de sus habitantes o por la naturaleza de las explotaciones. Se encontraría muy probablemente aislada, no en la aldea más poblada del sector.

En esta misma línea, considero que resulta fácilmente admisible que a cada iglesia los usos y prácticas de la vida litúrgica y religiosa agregarían un grupo de fieles que vivirían en un determinado radio en sus alrededores. Para ellos sin duda representaba un punto de religazón. Pero conviene no perder de vista que los documentos hasta hoy conocidos, y referentes a la zona, no asocian la existencia de una parroquia con un territorio homogéneo y compacto, encerrado en unos límites precisos y continuos. Dicho de otro modo, lugares habitados, establecimientos agrícolas y grupos humanos, se encontrarían situados bajo dependencia de una parroquia por vía autoritaria.

Habida cuenta de las estructuras agrarias entonces vigentes, y que la documentación nos permite vislumbrar, el surgimiento de la iglesia se inscribiría en el suelo bajo una doble modalidad: bien bajo la forma de un territorio que podríamos describir como algo más homogéneo, bien a la manera de una nebulosa organizada en torno a algunos puntos bien definidos.

No obstante, esta organización de la parroquia, agrupadora de fieles, acabaría planteando algunos problemas con el paso del tiempo. Estos serían debidos principalmente al hecho de que, al hallarse con la obligación de pagar el diezmo, la parroquia acababa definida como un territorio fiscal. Y ello es lo que impulsaba su contestación, pues en este orden de cosas no todas las tierras de su circunscripción posiblemente estaban sometidas al mismo régimen fiscal y, por otro lado, los cambios de habitantes podían provocar que uno de ellos tuviese tierras en dos parroquias, planteándose la disyuntiva de en cuál de ellas debía contribuir.

Es probable que este proceso fuese el que se produjo en el caso de Zuqueca. En la bula de Honorio III, de febrero de 1217, antes mencionada, se incluía como una de las "ecclesias" en manos del arzobispo de Toledo, junto con las del castillo de Dueñas, Alarcos, Caracuel, Benavente, Piedrabuena, Malagón y Guadalerza. Respecto a la misma se conserva otra bula del mismo pontífice, de enero del año siguiente, mediante la cual se la incorpora y somete a la iglesia de Toledo. La lectura de dicho texto considero que

contiene datos de un gran interés para el proceso que aquí se está describiendo. Dice así: "Tranquillitate ecclesie tue precavere satagens in futurum, humili nobis instantia supplicasti, ut ecclesia ipsa locum qui dicitur Zucketa cum circumadiacentibus locis, a tempore cuius non extat memoria possiderit et possideat sine lite; ne forsam, ex eo quod fama est locum ipsum fuisse antiquitus civitatem, que pontificali dignitate insignis dicebatur Oretum, possit contra iam dictam ecclesiam questio futuris temporibus suboriri..... dictum locum et circumadiacentia, quorum pacificam possessionem habet ecclesia supradicta, auctoritate presentium comunimus diocesi Toletane..." (57).

El texto considero que tiene un gran interés, pues no sólo permite deducir el poblamiento de ese lugar, sino la existencia de otra serie de ellos, también con población -más o menos numerosa sería otra cuestión- en sus alrededores. Lo expresa con toda claridad: "locum.. cum circumadiacentibus locis". Ahora bien, ¿de qué otros lugares se trata?. La respuesta es difícil. Pero aun cuando no afecta aparentemente a la explicación del fenómeno de cuya evolución se está aquí tratando, creo que algo se podría precisar al respecto. Si respondiese que se trataría de aquellos lugares que registra el documento de 1245 y que estaban en sus proximidades, sin duda ninguna muchos de los lectores no sepan muy bien a cuales me estoy refiriendo. Una simple mirada al mapa permite apreciar que en sus alrededores se encontraban: La Calzada, Castellanos, Fernán Muñoz y Fuente el Moral. Pues bien, dentro de la evolución del fenómeno descrito, estas últimas localidades acabarían constituyéndose en parroquias, mientras que la de Zuqueca había desaparecido ya como tal en ese año de 1245.

Así las cosas, cada parroquia constituida de ese modo correspondería a una situación dada de necesidades religiosas de los fieles, de reparto de efectivos humanos, de organización de los campos, así como de otra serie de condiciones de vida cotidiana. Toda modificación de esa situación, dadas las realidades mudables del poblamiento en aquella etapa, engendraría distorsiones y haría necesarios los reacondicionamientos de la red parroquial.

En este orden de cosas, también, el posible aumento de santuarios durante esa primera parte del siglo XIII aparecería como una respuesta a las transformaciones que afectaron a los campos de aquel tiempo.

Visto bajo el prisma del poblamiento, dicho aumento de los santuarios traduciría un doble fenómeno. Planteado de un modo general, en numerosas parroquias de la primera fase muy probablemente acabarían instalándose establecimientos o localidades periféricas que se encontrarían, bien demasiado distantes o mal religadas con las cabezas de parroquias, bien dejadas en los límites del marco en el que habían sido instaladas las primeras instituciones parroquiales. Algunos de esos asentamientos, marginales o intercalados, con el paso del tiempo irían adquiriendo suficiente importancia como para reclamar su autonomía religiosa y obtener el desmembramiento de la parroquia hasta entonces centralizadora. Pero este hecho, además, debe ser puesto en conexión con otra conclusión, como es la de una intensificación de la puesta en cultivo y con la roturación de nuevas tierras hasta entonces desatendidas; fenómeno, por su parte, que incidiría y agravaría el desacuerdo existente entre el reparto de los efectivos humanos y el de las iglesias parroquiales, ya anotado antes. Tal parece ser el caso de las descritas antes en torno a Zuqueca. Y en este sentido considero interesante hacer una precisión, como es la de que a pesar de que varias de estas parroquias acabaron desapareciendo con el transcurso del tiempo, bastantes de ellas conservarían ciertos rasgos de ese antiguo poblamiento.

En este sentido, me parece altamente sintomático el resultado de la comparación de la lista que ofrece el documento de 1245 y otras situaciones muy posteriores. Hoy día, gracias al magnífico trabajo de J.LOPEZ-SALAZAR, podemos comprobar ciertos rasgos de la evolución del fenómeno. Prescindiendo de aquellas parroquias que cita el documento de 1245 y cuyo núcleo nos ha llegado hasta hoy día bajo una forma de poblamiento agrupado (Malagón, Villarrubia, Daimiel, El Pozuelo, Porzuna, Piedra buena, Caracuel, La Cañada, Almodóvar, Puertollano, El Viso, La Calzada, Aldea del Rey y Valverde), nos encontramos con que las restantes ofrecen una situación bastante curiosa. De algunas, conocemos únicamente su ubicación (Benavente). Otras nos aparecen con dificultad de localización (Corralrubio, Encinar del Rey, Alcudia, Villamarciel y una de las Fuente el Moral). Las restantes las encontramos a principios del siglo XVI convertidas en dehesas. Pero mientras que algunas de ellas son sólo "dehesas de pasto" (Guadalerza, Fuente del Emperador, Villafranca y Calabazas), otras aparecen como "dehesas de pasto y labor" (Jétar, Curuenga, Calatrava la Vieja, Herrera, Corralrubio de Jabalón, Castellanos, Fernán Muñoz y una de la Fuente el Moral) (58).

Este doble proceso tuvo sin duda como resultado el que se multiplicasen las parroquias en posiciones intercalares. Unas entre las parroquias más antiguas, otras en sectores que hasta entonces habían estado abandonados y desprovistos de santuarios -incluso en zonas periféricas y de monte- y en los que la ausencia comienza a variar desde el punto de vista humano y religioso.

En consecuencia, el retoque de la red parroquial y su incremento se efectuaría en función de esa existencia y nueva presencia de grupos humanos de establecimientos periféricos o marginales, deficientemente o mal servidos por las cabezas parroquiales anteriores, y que habían llegado a ser suficientemente importantes como para hacer necesaria la construcción de nuevos santuarios y la formación de nuevas circunscripciones religiosas.

A medida que la red de parroquias fue extendiendo sus mallas a buena parte del suelo y a la mayor parte de los lugares habitados, aquellas acabarían constituyéndose en un elemento fundamental de las estructuras agrarias y de la vida rural. Y en esa misma medida, la iglesia muy posiblemente dejó de ser un mero componente del dominio aristocrático y fue convirtiéndose en entidad en cierta medida autónoma. El término parroquia acabaría utilizándose, bien para designar derechos eclesiásticos, bien las circunscripciones eclesiásticas elementales. De este modo, pues, la parroquia, que habría ido adquiriendo una cierta independencia cara al dominio, se impondría como el cuadro más práctico y más estable de la vida rural en esos primeros tiempos de la repoblación de la zona.

Pero conviene advertir que la parroquia no es sólo una circunscripción territorial, sino también una agrupación social. Y la cohesión de esta última se traduciría en una toma de conciencia de sus habitantes con el transcurso del tiempo. Si bien el término "parroquiano" designaría en un principio a los habitantes sometidos al pago de derechos parroquiales, llegaría un momento, sin embargo, en que los vínculos de solidaridad creados por las obligaciones comunes favorecerían el surgimiento de una comunidad capaz en cierta medida de tomar algunas medidas y con la que las autoridades sin duda tendrían que contar.

Resulta difícil precisar este hecho en el territorio. Pero creo que resultan significativas al respecto las palabras de la bula que Honorio III dirige en agosto de 1217 al prior de Sigüenza y a los

arcedianos de Molina y Sigüenza respecto a ciertos comportamientos de la Orden de Calatrava y de otros religiosos. No me resisto a reproducir el párrafo, que considero bastante clarificador: "Significavit nobis... archiepiscopus Toletanus, quod cum in sua et contiguis diocesibus, aprobantibus regibus et principibus, hactenus fuerit observatum, ut clerici, *pro possessionibus, quas emunt vel alio modo habent*, terarum dominis nullum prestant servitium vel tributum, *fratres militie Calatravensis* et alii religiosi Toletane et Conchensis dioceseum, huiusmodi consuetudinem in ecclesiastice liberatis preiudicium infringentes, *clericos ipsos ad prestanda pro suis possessionibus servitia et tributa cogere non verentur...*" (59). Soy consciente de que el documento hace referencia a los clérigos, pero ¿quién nos asegura que no se dio una situación de resistencia similar a la prestación de "servitia" y al pago de "tributa" entre otras gentes del territorio, sobre todo entre aquellas encuadradas en localidades no bien controladas por la Orden de Calatrava? Particularmente no me atrevería a descartarlo sin más.

El resultado de todo ello, dentro de estas primeras fases del poblamiento, es que la iglesia parroquial y las instituciones anexas introducirían en la red de poblamientos rurales una nueva jerarquización y nuevas líneas de distinciones de grado. Si hasta esas fechas, en la esfera del hábitat rural, las principales distinciones habían sido aquellas que resultaban de la organización fundamentalmente de la defensa, y quizá del régimen de la propiedad y de los modos de explotación, a partir de ahí la situación cambiaría. Y ello debido a que, por un lado, las iglesias no fueron construídas sólo en los lugares que habían formado hasta entonces el almacén de los campos; y, por otro, a que la iglesia no fue necesariamente construída en el lugar habitado que hasta entonces había sido el más importante por el número de habitantes o la naturaleza de las explotaciones. En consecuencia, las parroquias, en su implantación y su diseño, no coincidieron siempre con lo que habían sido hasta esos momentos los cuadros tradicionales del poblamiento, de explotación del suelo y de la vida cotidiana del mundo rural, que ellas contribuyeron a remodelar.

Tanto si se acepta, como si no, esta descripción de la evolución del fenómeno, lo que considero que es menos discutible es que la parroquia se constituyó en poderoso punto de atracción y de anclaje para las poblaciones del entorno a expensas posiblemente de las localidades que estaban desprovistas de ellas. En razón de la presencia de una parroquia, los pueblos, los

dominios, las explotaciones dependientes, las aldeas, alcanzaron una importancia a la que ni sus orígenes ni sus funciones parecían destinarlas en un principio. Y estos lugares habitados acabarían conociendo de este modo un nuevo desarrollo que nada con anterioridad dejaba presagiar, mientras que otros poblamientos probablemente de origen más antiguo se obscurecían en su provecho.

Aunque lo hasta ahora apuntado resume los rasgos principales explicativos de la interconexión entre el fenómeno de creación de parroquias y el poblamiento del territorio, dentro de la hipótesis, lógicamente a debatir, propuesta al principio de este trabajo, considero que todavía se podría prolongar y distinguir una *tercera generación* de parroquias, debida a las transformaciones del mundo rural en la segunda mitad del siglo XIII y a las modificaciones organizativas propugnadas desde el interior de la Orden de Calatrava en ese período, basadas en iniciativas anteriores. Pero en este caso entraríamos ya en unas situaciones diferentes y en las que tendríamos que contar con otros parámetros más complejos. No obstante, sí se podría decir que esta nueva generación vendría a reproducir en buena medida los mecanismos de la anterior, ya que se encontraría también conectada con los fenómenos de nuevas roturaciones y la fundación de villas nuevas. Instaladas también en sectores marginales, en zonas abandonadas a la vegetación natural y desprovistas de contingentes humanos. En este sentido, las controversias del arzobispo toledano con la Orden de Calatrava, que han basado parte de estas reflexiones, muy bien pueden ser el síntoma, entre otros, de que se producían resistencias de la red de parroquias anterior a ser desmembradas, debido a esa nueva situación en la que se había entrado.

En resumidas cuentas, estas son las líneas generales que desde el comienzo me proponía trazar sobre el proceso aquí analizado. El panorama resultante -al menos yo así lo estimo- me parece interesante, por las derivaciones que conlleva, y, por otro lado, lo suficientemente sugestivo como para hacerlo extensible cuando menos a los restantes territorios manchegos, aun cuando para su aplicación resulte necesario retocar ciertos perfiles.

Con ello no quiero en modo alguno decir que la dinámica del poblamiento de los territorios manchegos presente, en este orden de cosas, situaciones exclusivas respecto a otras zonas de la Corona de Castilla. Ello está por ver. Probablemente el fenómeno se

dió en otras zonas, aun cuando todavía se encuentre por analizar en profundidad. Sin embargo, algo se puede vislumbrar a través del estudio de F.J. FERNANDEZ CONDE referido al espacio asturiano.

Este autor, en un reciente trabajo aquí ya citado, ofrece pautas suficientes que ponen en conexión los dos términos del binomio: parroquia y poblamiento. Lo que él detecta en dicha zona asturiana se podría resumir en el siguiente párrafo: "Los documentos originales o las copias auténticas que se conservan, recogen muchas referencias relativas a iglesias, pero no aclaran, lógicamente, la naturaleza jurídica de las mismas ni su funcionalidad económica y pastoral. Resulta evidente que la mención de una ermita, de un santuario, de un simple oratorio, de una iglesia sin más cualificaciones, no supone necesariamente la categoría de parroquia en sentido estricto: un territorio concreto de límites precisos, unos feligreses ubicados dentro de esos límites con el derecho de recibir los sacramentos y la obligación de pagar el diezmo y otras cargas fiscales a su templo parroquial. De manera general, parece que el sistema parroquial, en sentido estricto, no acaba de perfilarse del todo hasta bien avanzada la Edad Media. Sólo después del año 1000 las parroquias propiamente dichas comienzan a aglutinar todos los núcleos humanos de los *castra*, de las antiguas *villae* o de los loci altomedievales, dotados, hasta entonces de cierta movilidad".

Sin embargo, él mismo, al comparar esa situación primera con los datos obtenidos para los siglos XIV y XIX, base de su estudio, precisa: "Pero en el interior de cada arciprestazgo se producen mutaciones de cierta importancia: algunas parroquias cambian de nombre, quizá porque sus sedes, las iglesias, cambiarían también de ubicación, pasando un núcleo menor a otro". Asimismo es consciente del interés de un estudio en la línea que aquí se está proponiendo, al sugerir más adelante comparar esos últimos datos por él analizados con los de los siglos XVI y XIX porque ello "resultaría de gran interés para analizar la movilidad del poblamiento" (60).

Como se puede apreciar por los breves párrafos citados, se intuye una dinámica bastante similar a la descrita para otros territorios, incluso europeos, introduciendo, como es lógico, ciertos matices, sobre todo de carácter cronológico.

Lo mismo se podría decir, desde mi punto de vista, para la zona manchega. El planteamiento, pues, resulta válido para penetrar

en el proceso de poblamiento y consiguiente organización social de dicho espacio.

4. Unas conclusiones al respecto.

Tras el rápido repaso a la serie de datos expuestos, considero que las conclusiones se han podido ir abriendo camino sin mucha dificultad.

La predilección del hombre medieval por las advocaciones marianas, incluso en el territorio calatravo aquí analizado con preferencia, contrastados los resultados del análisis sobre su fenomenología, estimo que permiten sustentar al menos como una hipótesis muy verosímil el dato de que muchas de las manifestaciones de esa devoción mariana, que no sólo nos ha llegado bajo la forma de parroquias, sino también de ermitas, son residuos de unas manifestaciones precisas sobre el poblamiento primigenio, aunque dichos datos no agotarían el fenómeno, al existir también otras advocaciones no marianas en dicho proceso.

En la medida que dicho poblamiento se fue modificando con la introducción de nuevos factores, el reacondicionamiento del mismo fue dejando sin apenas funciones algunos de esos centros de carácter religioso, que conservarían algunas de ellas en la medida que una parte de la población permaneciese instalada en sus inmediaciones.

Por todo ello, considero que se puede ofrecer una panorámica bastante lógica de la evolución del poblamiento en esos primeros períodos de la organización del territorio, que abarcarían prácticamente el primer siglo de ocupación cristiana del mismo.

El establecimiento de la población se haría en torno a una serie de grandes rutas que atravesaban la zona, ocupando en esos primeros momentos el espacio central del dominio, desde el que se iría expandiendo de un modo en cierto sentido circular tanto si se lo considera de un modo general, como si se analiza de una forma más reducida, en microespacios integrantes del mismo.

Pero la articulación de la mencionada ocupación se haría de una forma bastante diversificada, bien en núcleos agrupados, bien mediante un poblamiento en nebulosa, probablemente este último de

una mayor importancia e incidencia de la que hasta ahora le hemos venido concediendo, y que explicaría, a mi juicio, muchos de los procesos que con posterioridad se dan en la zona, tanto por lo que se refiere a la ocupación del espacio como a ciertas formas de utilización del mismo.

Poblamiento disperso, por otro lado, que posiblemente fue debido a una serie de factores de muy variado tipo, entre los que muy probablemente habría que contar con el establecimiento en la zona de gentes bastante desvinculadas de la Orden de Calatrava, hecho por causa del cual dicha institución tardaría en consolidar su dominio y en conseguir la formación y cristalización de un espacio político-económico.

NOTAS:

- 1) Tal como expresa F.J. CAMPOS, "lo popular añade a la religiosidad y a las instituciones un factor determinante de convergencia múltiple: hay un núcleo de creencias interiores y sinceras, mezcladas con aspectos contingentes, con aspiraciones psicológicas, con tendencias ambientales -políticas, sociales y económicas-, con circunstancias ocasionales, con intereses extrarreligiosos, con el peso de la rutina, con la impronta del grupo, con la fuerza de lo oficial. Todos son aspectos que marcan a la comunidad en sus manifestaciones religiosas y colectivas, y a los individuos que la componen". Cfr. *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI. (Religión, economía y sociedad, según las Relaciones Topográficas de Felipe II, El Escorial, 1986, pág. 41.*
- 2) Cfr. los trabajos de J. GONZALEZ, el mejor conocedor de los aspectos históricos de nuestra región, entre los que cabe destacar su *Repoblación de Castilla la Nueva*, 2 vols., Madrid, 1975 y 1976, donde recoge los datos de otros suyos sobre los reinados de Alfonso VIII y Fernando III, ampliándolos. Una breve síntesis, referida al territorio aquí estudiado, en su ponencia "La repoblación de La Mancha", en *VII Centenario del infante D. Fernando de la Cerda, Ciudad Real, 1976, págs. 1-27.*

También tienen gran interés los de M. CORCHADO, sobre todo los que se refieren a geografía histórica. Entre ellos cabe destacar su "Toponimia medieval de la región manchega", en *VII Centenario del infante D. Fernando de la Cerda*, págs. 29-106, así como los más sectoriales: *Iniciación al estudio geográfico-histórico del Priorato de Uclés en La Mancha*, Ciudad Real, 1965, y *Avance de un estudio geográfico-histórico del Campo de Montiel*, Ciudad Real, 1971, a completar con su vol. III de *El Campo de Calatrava*, Ciudad Real, 1982, referido a *Los Pueblos*.

Sobre el tema de la religiosidad popular en la región, además del de F.J. CAMPOS que se ha citado en la nota anterior, conviene destacar el trabajo de Raquel TORRES, *Cofradías y hospitales: Religiosidad popular en el Campo de Calatrava (1471-1510)*, según *Libros de Visitas de la Orden*, que fue objeto de su Memoria de Licenciatura y que aún permanece inédito. Dicha autora se encuentra trabajando en la misma línea en su Tesis Doctoral, en fase de elaboración. Sus resultados sin duda serán de un valor inestimable para el tema sobre el que aquí se trata. No obstante, sería injusto no citar, por lo pionero del mismo, el de J. JIMENO CORONADO, "¿Demasiadas fiestas religiosas? Una mirada retrospectiva a nuestra religiosidad popular", en *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 13, 1982, págs. 261-274, en el que sistematiza los datos de las *Relaciones* referidos a las fiestas.

- 3) En el ámbito de la Orden de Santiago, contamos para esta serie de cuestiones con los trabajos de Daniel RODRIGUEZ BLANCO, tanto en su libro sobre *La Orden de Santiago de Extremadura en la Baja Edad Media (Siglos XIV y XV)*, Badajoz, 1985, como en su artículo "La organización institucional de la Orden de Santiago en la Edad Media", en *H.I.D.*, 12, 1985, págs. 167-192, en los que precisa los inicios del sistema de encomiendas, añadiendo ciertas aportaciones a la gran monografía de D.W.LOMAX, *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid, 1965.

Para la primera etapa de Calatrava, sigue siendo obra de obligada consulta la de J.F.O'CALLAGHAN, "The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux", publicada en forma de artículos primero en *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis de los años 1959-60*, y ahora reproducidos en su volumen misceláneo *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, Londres, 1975.

La Orden de San Juan aún se encuentra pendiente de un buen estudio histórico para el territorio castellano, que se puede en cierta medida suplir con los trabajos de S.A. GARCIA LARRAGUETA y de P. GUERRERO VENTAS.

- 4) Me refiero a su trabajo sobre *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, citado en la nota 1. Aunque referido al tercer cuarto del siglo XVI, resulta de un inestimable valor en cuanto a panorámica de conjunto. Los datos con los que se han elaborado los cuadros que aquí se presentan están tomados de dicha obra, por lo que huelga una cita repetitiva de la misma.
- 5) "Como institución eclesiástica, física y visible -y en la mayoría de los casos única-, la titularidad religiosa del templo parroquial se pone bajo una advocación que guarda relación con una compleja red de significaciones, en la mayoría de los casos motivadas por aspectos ambientales, precisiones sociales o criterios jurisdiccionales que no son fáciles de reconstruir, aunque podemos sugerir unas

claves orientadoras". Cfr. F.J. CAMPOS, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, pág. 51.

- 6) "Teniendo en cuenta el voto que la Orden (de Calatrava) impone a sus caballeros profesos sobre la aceptación del misterio de la Concepción inmaculada de María, los pueblos calatravos muestran una tendencia mariana en general..., con diversidad de advocaciones". Cfr. F.J. CAMPOS, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, pág. 51.

Algo más completa es la relación de advocaciones parroquiales proporcionada por Raquel TORREZ en su trabajo citado. De las 41 localidades que registra, ofrece datos de 37. De ellas, 21 localidades tienen su parroquia bajo la advocación de Santa María, bajo diversas titulaciones en algunos casos, lo que representa un 56,8 % del total. El 35,1 son advocaciones de santos y el 8,1 de santas.

- 7) Conviene advertir que esa serie de núcleos incluidos en este epígrafe no pertenecen a Orden Militar alguna, porque el cuadro se ha elaborado conscientemente partiendo de criterios actuales. Es decir, se han incluido las poblaciones que en la actualidad pertenecen a la provincia de Ciudad Real, pero que no lo estaban en el período medieval. Así los de la zona de los Montes, pertenecientes a la tierra de Toledo, o Chillón, que pertenecía a Córdoba. Su inclusión es debida a que manifiestan la tendencia general del conjunto de la región castellano-manchega y, por tanto, son un punto de referencia interesante para contrastar las otras tendencias.
- 8) Quizá las advocaciones de la Concepción sean indicativas de estas modificaciones. En este sentido, me parece muy sintomático el número de ellas aparecido en el territorio santiaguista. También hay que constatar la correlación entre esas advocaciones de la Concepción y las genéricas ("sin especificar") en los tres territorios de órdenes, así como su ausencia en los núcleos no pertenecientes a las mismas.

Muy posiblemente ello sea extensible al caso de la Asunción.

- 9) Habría que hacer notar si esas advocaciones aparecidas en las parroquias y que hacen referencia a accidentes geográficos o vegetales no son verdaderamente sintomáticas de esa mentalidad popular. A este respecto, convendría contrastarlas con las advocaciones que se relacionan más adelante referentes a ermitas.
- 10) Respecto a ellas dice F.J. CAMPOS: "El concepto de ermita, en las Relaciones, abarca genéricamente al edificio o construcción con fines piadosos y/o religioso-culturales, ubicado dentro de la población, en las cercanías o en lugares despoblados, pero siempre dentro del término respectivo del pueblo en que se cita; no se distingue entre santuario y capilla, ni por la importancia de la edificación, ni por la capacidad para los cultos, ni por la afluencia de fieles. Algunas de estas ermitas son las sedes habituales de los patronos de la población respectiva y, por tanto, edificios relativamente destacados por su capacidad y calidad...". Y añade: "Muchas ermitas han sido antes utilizadas como iglesias y ahora, por haber construido nuevos templos parroquiales, han quedado como ermitas, aunque algunas conservan y se celebran actos regulares de culto". Cfr. *La mentalidad en Castilla la Nueva*, pág. 53.

Sin duda una mayor popularidad manifestarían las advocaciones de cofradías u otras instituciones de esa índole. Pero su inclusión aquí se encuentra fuera de lugar. No quiero con ello decir que no aporten nada a la temática del poblamiento del territorio, probablemente sí, tal como he apuntado con anterioridad. Pero su aportación mayor quizá vendría por la vía de cotejar sus resultados con los obtenidos para otras zonas. Y en este caso, habrá que esperar la aparición de estudios referidos a estas últimas.

- 11) Los datos sobre ermitas proporcionados por Raquel TORRES en su trabajo citado son algo distintos, en lo que respecta al territorio calatravo, base de su estudio. De un total de 71 ermitas registradas, 24 tienen advocación mariana (33,8%), 39 de santos (54,9%) y de santas (8,5%), a las que habría que añadir una advocación del Corpus Christi y otra de S. Gabriel. No obstante todo ello, la tendencia manifestada por los otros datos no parece que se deba modificar por estos, aunque resulten algo más precisos para la etapa medieval.
- 12) La bibliografía sobre el tema es muy amplia. Sólo deseo citar los estados de la cuestión del tema llevados a cabo en fechas bastante recientes por A. VAUCHEZ, "La piété populaire au Moyen Age: état des travaux et positions des problèmes", en Actes du 99e. Congrès nationale des Sociétés savantes, Besançon 1974, a los que habría que añadir algunos títulos más. No obstante, si quisiera

llamar la atención de algunos trabajos contenidos en la reciente obra *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve-XVIIIe siècles)*, études reunis par Henri DUBOIS, Jean-Claude HOCQUET, André VAUCHEZ, 2 vols. Paris, 1987, en homenaje al profesor Michel Mollat, como son los de Jean-Marc BIENVENU y Ch. M. de LA RONCIERE, que tocan, aunque marginalmente, las conexiones parroquia-poblamiento.

- 13) Aunque no se trate de una advocación mariana, las mismas *Relaciones* proporcionan alguna pista al respecto. Así, en Calzada de Calatrava, al hablar de la ermita de San Salvador, declaran: "que ésta antiguamente dicen que fue la parroquial de esta villa". Cfr. C. VIÑAS y R.PAZ, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*, Madrid, 1971, Calzada, núm. 51, pág. 161.

También en conexión con el tema del poblamiento se encontrarían otros datos, aunque de otro signo y con perfiles distintos, como el proporcionado por los declarantes de Damiel al hablar de la ermita "de señor Sant Juan, que una casa que tenían por mezquita antiguamente los moros que vivieron en esta villa". *Ibidem*, Damiel, núm. 51, pág. 237.

- 14) El hecho parece que era bastante frecuente en toda la zona y en otras del reino castellano. Refiriéndose a los nuevos pobladores de la zona conquense, el prof. J. GONZALEZ, "Repoblación de las tierras de Cuenca", en *A.E.M.*, 12, 1982, dice: "Las advocaciones que llevan sus iglesias eran usuales en Toledo, en Castilla la Vieja y en la Extremadura castellana. La de Santa María se ve en todas. Se repiten de diversa forma las del Salvador, Trinidad, San Juan, San Pedro, San Andrés, San Nicolás, Santo Domingo, San Esteban y San Vicente". Y añade: "Las collaciones de Huete acusan, por su situación y por su título, que los núcleos correspondientes se formaron con cierta autonomía por los pobladores agrupados según procedencias: así, allí se dan dos collaciones de Santa María (una la de Castejón y otra la de Lara), otras dos de San Nicolás (la real de Medinaceli y la de Almazán), págs. 196-197. Me parecen verdaderamente reveladoras sus palabras, aunque en ellas no aparezcan más que titulaciones parroquiales y preferentemente de carácter urbano, sin extenderlas a las advocaciones de ermitas que es lo que en esta ocasión se intenta. Respecto a estas, F.J. CAMPOS señala: "Dentro de la más absoluta pluralidad, sólo podemos señalar que la mayoría de estas ermitas que muestran más fuerza de atracción religiosa y difusión fervorosa están dedicadas a títulos marianos". Cfr. *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, pág. 55.

Como ejemplo de que eso ocurría también en otras zonas, cfr. los datos que proporciona F.J. FERNANDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias en la Baja Edad Media. Estructuras económico-administrativas*, Oviedo, 1987, pág. 25 ss.

- 15) El planteamiento de poner en conexión el poblamiento con las advocaciones marianas no debe extrañar, puesto que no es nuevo. Puede consultarse el trabajo de J. B. MARQUETTE, "Paroisses dédiées a Notre-Dame et occupation du sol en Bordelais et en Bazadais", en *Annales du Midi*, 90, 1978, págs. 3-23, y una continuación del mismo que, con idéntico título, publicó en *La religion populaire en Aquitaine* (Actes du XXIXe Congrès d'Etudes regionales tenu a Libourne et Saint-Emilion les 23 et 24 avril 1977, Fédération historique du Sud-Ouest), Libourne, 1979, págs. 121-149.

Aquí obedece al hecho de que -además de los datos proporcionados por las *Relaciones topográficas* ya expuestos al comienzo, así como lo expuesto en la nota anterior- algún otro de los conocidos sobre creación de iglesias en el territorio calatravo a finales de la Edad Media nos manifiesta cómo, aunque pueda parecer paradójico, ya no existe una predilección por las advocaciones marianas. Tal es, por ejemplo, el caso de Puebla de Don Rodrigo, fundada en 1472, cuya carta de población se explica en este punto con las siguientes palabras: "Y porque nuestro Sennor sea loado y alavado y la Virgen nuestra sennora Sancta Maria, su madre, antes de todas cosas queremos y damos facultad a los vecinos de la dicha puebla que se haga una yglesia en la dicha nuestra puebla en lugar combenible... e aya la adboación de sennor san Juan Bautista". Cfr. mi trabajo "Una puebla tardía en el Campo de Calatrava: La Puebla de Don Rodrigo" (inédito).

El cambio apreciado es el que me ha inducido a plantear la cuestión en torno a las advocaciones marianas, aunque ello no quiere decir que no existiese posiblemente entre las titulaciones de las parroquias antiguas algunas que no sean de carácter mariano. Ver nuevamente lo expuesto en la nota anterior.

- 16) Sobre todo ello cfr. J. GONZALEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, I, págs. 324-329, donde consigna los avatares de dicho emplazamiento.

- 17) Cfr. J. GONZALEZ, *Alfonso VIII*, II, doc. núm. 54.

Las dos citadas quedaron posteriormente bajo dominio de la Orden de Santiago, tras su acuerdo con el Hospital.

Por otro lado, Criptana se documenta ya en 1150. Cfr. M. CORCHADO, "Toponimia medieval de la región manchega", en *VII Centenario del Infante D. Fernando de la Cerda*, pág. 46. También en el trabajo del mismo autor *El Priorato de Uclés*, pág. 37 y 59.

- 18) El documento se conserva en el Archivo Municipal de Almagro, sin numerar.

- 19) En el capítulo dedicado a Valdepeñas, describiendo La Consolación, dice: "Aberturas fue en lo antiguo uno de los pueblos del Campo de Calatrava, al que la Orden señaló su término, ejido y jurisdicción en aquel siglo XIII tan fecundo y memorable para La Mancha por el incremento que recibió su repoblación. Una iglesia dedicada a Santa María le servía de parroquia y era el principal ornamento de aquel lugar; a su abrigo agrupáronse sus primeros pobladores confiados en su maternal protección. Mas este pueblo no prosperó; porque los linderos de Manzanares, Valdepeñas y Moral, con su vida exuberante, absorbían toda la riqueza de esta zona, y Aberturas se vio prontamente abandonado de sus moradores, tal vez antes de cumplirse una centuria de habersele concedido término y jurisdicción apartada e independiente". Cfr. I. HERVAS, *Diccionario*, pág. 584.

- 20) Cfr. AHN, Diversos, Hermandad de Ciudad Real, leg. 56, núm. 3.

Tanto en éste como en los otros casos aquí citados, salvo que se especifique lo contrario, la información utilizada procede de las Cuentas de la mencionada institución en la anualidad correspondiente, que se conservan en dicho Archivo bajo el mismo legajo y numeración correlativa. Por ello, con el fin de simplificar estas citas, aquí se omitirá el fondo de archivo y la *signatura* y solamente se hará por la anualidad de las cuentas, seguida de un número facticio iniciado en el epigrafe de gastos o "data". De este modo la cita del comienzo se transformaría en: Cuentas 1491-92, núm. 43.

Las referencias de los años reseñados en: Cuentas 1495-96, núm. 36; 1497-98, núm. 49; 1498-99, núm. 16.

Sobre el poblamiento y concesión de villazgo a Luciana, cfr. M. CORCHADO, *El Campo de Calatrava*, III, pág. 279. El cambio producido lo registran las Cuentas de la Hermandad, pues en 1498-99, núm. 19, anotan que la visita se efectuó "en el Molinillo que disen de Alfonso Ruis". Y en 1509-10, núm. 15, anotan el libramiento de diversos pagos destinados a ciertas construcciones que se debían llevar a cabo para futuras visitas.

- 21) Cuentas 1491-92, núm. 107 y 1502-02, núm. 16.
- 22) Cuentas 1504-05, núm. 34; 1506-07, núm. 18; 1501-02, núm. 30. A partir de 1508-09, núm. 20, y años sucesivos, se cambió el lugar de realización de la visita a la "Huerta de Sancho de Valverde".
- 23) Cuentas 1491-92, núm. 42; 1495-96, núm. 35; 1497-98, núm. 48; 1498-99, núm. 18 y 1501-02, núm. 27.
- 24) Para las mencionadas anotaciones, cfr. AHN, Diversos, Hermandad de Ciudad Real, leg. 21, núms. 21 y 23.
- 25) Al objeto de no hacer demasiado prolija la relación, cito sólo la anotación correspondiente a la visita de Peñahorada en las Cuentas de 1494-95, núm. 32, por la que el mayordomo tuvo que librar 7.852 mrs. "que se gastaron en la vesytación que se fiso en Peña Honrada este dicho año, con los salarios de alcaldes e alguasil e escrivano e del *cura de sant Pedro*, que allí fue, e del dicho mayordomo, con el gasto de pan e vino e carne e cevada e otras cosas nescesarias para la dicha vesytación". Esta atención de la Hermandad para con el cumplimiento religioso de los colmeneros repartidos por el campo se puede comprobar más fehacientemente en las Cuentas de 1495-96, núm. 30, que registran el pago a fr. Francisco, fraile franciscano de Ciudad Real, de cierta cantidad por "dose días que estovo en Santa María de Lociana, la Quaresma, confesando los colmeneros de la quadrilla de Calabacas".

Esta misma función religiosa de las ermitas no se reduce a las pertenecientes a la Hermandad

de Ciudad Real. La ermita de Santa María de la Bienvenida, sita en el Valle de Alcuña y dependiente de Almodóvar, parece que también cumple esas funciones. Las mismas Relaciones dicen: "Es muy necesaria para los pastores de Alcuña, que son los que allí acuden a oír misa y recibir los santos sacramentos en las Cuaremas" (Relaciones de Almodóvar, núm. 51, pág. 76).

- 26) En las visitas realizadas por dicha institución, al comparecer el colmenero ante las autoridades, el escribano suele precisar la situación de dicha persona. De este modo no es infrecuente encontrarnos con una anotación interesante y extrapolable a épocas anteriores: "estante con su mujer e hijos y casa poblada". La carga jurídica de la expresión me parece fuera de toda duda, quedando asimilada a una situación equivalente de "vecindad" en un núcleo agrupado, pero con la particularidad de que en este caso se trata de asentamientos dispersos. No es éste el lugar de entrar en una cuantificación de dicho tipo de poblamiento. Acerca del número de posadas, cfr. al respecto los datos que sobre este tema se apuntan en mi trabajo sobre "La Hermandad de Ciudad Real, instrumento de colonización del territorio", en *I Congreso de Historia en Castilla-La Mancha*, Toledo, 1988, vol. VI, págs. 87-93.

Un buen trabajo reciente sobre dicha institución, que analiza conjuntamente las tres ramas, es el de J.M^a. SANCHEZ BENITO, *Santa Hermandad Vieja de Toledo, Talavera y Ciudad Real (Siglos XIII-XV)*, Toledo, 1987, que es parte de su Tesis de Doctorado.

- 27) Aun cuando no se encuentre incluida en la lista de ermitas proporcionada por las *Relaciones*, quisiera añadir aquí otro caso bastante curioso respecto al tema. Me refiero a Santa María de los Llanos, ermita que conocemos en los alrededores de Almagro. Las *Definiciones* de 1468 la denominan ya "*heremitorium de Sancta Maria de los Llanos*" y precisan "de presenti informati sumus quod dictum heremitorium ad manus secularium et aliorum non de ordine traslatum est", por lo que ordenan al maestro del momento y a sus sucesores "conferant... duobus fratribus de suo ordine, quorum unus sit principalis et alius sibi in socium deputatus, et qui ibidem servicium divinum devote adimpleant". Cfr. J. O'CALLAGHAM, "Definiciones' of the Order of Calatrava enacted by abbot William II of Morimond, april 2, 1468", en *Traditio*, XIV, 1958, págs. 231-268, concretamente núm. 30, pág. 250.

El caso creo que merece un comentario, aunque sea breve. Que fue un lugar de una cierta entidad de poblamiento se puede deducir del hecho de que en su iglesia se reunió en Capítulo la Orden en 6 de junio de 1395 y nuevamente en 20 de diciembre de 1417. Cfr. AHN, Calatrava, carp. 466, núm. 275, y carp. 467, núm. 297. Ambos documentos la denominan "iglesia", mientras que las *Definiciones* la llaman "heremitorium". El dato creo que es revelador de un abandono de su poblamiento. Pero creo que digo bien al hablar de abandono y no de desaparición, puesto que si no tuviese ningún tipo de poblamiento parece extraño que se hubiese instalado en ella el clero secular y que el visitador de la Orden dispusiese en 1468 el establecimiento allí de dos freiles "qui ibidem servicium divinum devote adimpleant". Parecería fuera de lugar una disposición de ese tipo si no iba dirigida a unos fieles pobladores del entorno.

- 28) Cfr. J. GONZALEZ, *Alfonso VIII*, doc. núm. 910.
- 29) Cfr. *Bulario de Calatrava*, pág. 63, núm. 2. También D. MANSILLA, *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma, 1965, doc. núm. 30.
- 30) La situación interna del territorio hoy nos aparece bastante confusa, quizá porque realmente así se encontraba en aquellos momentos. Si la segunda Bula confirmatoria de 1187 reconocía a los calatravos sus posesiones en una serie de castillos, ya conocidos, otra bula de Urbano III de mayo de ese mismo año reconocía al arzobispo de Toledo la primacía y le confirmaba las posesiones de su iglesia, concediéndole también facultad para restaurar las antiguas sedes episcopales: "Statuimus etiam, ut universi parrochie tue fines, qui iam, Deo auctore, a christicolis habitantur, vel in futurum a sarracenum potestate, auxiliante Domino, eripientur, omnino integri tam tibi quam tuis successoribus in perpetuum conserventur. Nomina vero oppidorum, que in tua dyocesi a Dei fidelibus incoluntur in presenti pagina duximus annotanda: Talavera, Alfamin, Maqueda, S. Eulalia, Ulmus, Canales, Mageritum, Alcalá, Guadalfaiara, Fita, Penafora, Belegna, Uceda, Talamanca, Butracum, Calatalifa, Ascalona, Zurita, *Calatrava*, decernimus ergo...". Pub. D. MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (956-1216)*, Roma, 1955, doc. núm. 126.
- 31) El documento puede consultarse en el *Bulario de Calatrava*, págs. 78-82. Lo publica también H. GRASSOTTI, "Don Rodrigo, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XIII", en *C.H.E.*, LV-LVI, 1972, págs. 296-301.

Que dicho documento ofrece un indudable interés para penetrar en el tema del poblamiento, me parece fuera de toda duda. Máxime cuando nos encontramos con situaciones de similitud muy acusada en otras zonas europeas. Tal es el caso de Inglaterra. Al menos así lo presenta en su estudio Ch.NL. BROOKE, "Rural ecclesiastical institutions in England: The search for their origins", en *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: Espansione e resistenze*, XXVIII Settimana de Spoleto, 1982, págs. 685-711: "If we wish to study the history of English rural parish, to penetrate back to their origins, it is with these comprehensive thirteenth-century list that we must start, and from them work backwars towards the origins of the parish... By the mid or late 13th century -outside the towns, which form no part of our story- the pattern of English parishes was firmly established; and a very common situation in many parts a parish... Parish, village -and in many cases algo an ancient estate- are identical" (págs. 691-692). Tal situación de semejanza se extiende también a la aparición de parroquias con hábitat disperso y concentrado: "Betwen the diffuse community of the parish of St Just and the nucleated village-parish so characteristic of the rich arable lands of the midlands and many parts of eastern England there are all manner of varieties" (págs. 692-693).

32) Aunque se podría argumentar la situación de postración de Alarcos, tras los sucesivos intentos de revitalizar su poblamiento, los otros núcleos se encontraban poblados. Cfr. las noticias que sobre los mismos se dan en mi trabajo "De nuevo sobre la fundación de Ciudad Real", en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, 1987, II, págs. 1779-1787.

33) Quizá la ampliación podría hacerse confiriendo una situación similar a aquellas parroquias de las que posteriormente sólo nos han llegado restos de la existencia de un castillo. En tal caso se encontrarían Benavente y Herrera, entre otros.

Sobre la aparición de iglesias asociadas a los "castra", cfr. el trabajo de A. GIEYSZTOR, "Le fonctionnement des institutions ecclésiastiques rurales en Boheme, en Pologne et en Hongrie aux Xe et XIe siècles", en la XXVIII Settimana de Spoleto antes citada, págs. 925-954.

34) A este respecto, quisiera hacer notar la continua utilización que hace el documento de una variedad de conceptos referidos al poblamiento en la zona: *pueblos, aldeas, loci, villae, ecclesiae*.

35) Cfr. los datos sobre ella expuesto en la nota 22.

36) El mismo documento reseña algunos pormenores de las disputas mantenidas entre el arzobispo y la Orden en torno a esos espacios. Pero claramente se aprecia por los mismos que se encontraban fuera del control de la Orden. Sobre ello, cfr. mi trabajo, citado más arriba, "De nuevo sobre la fundación de Ciudad Real".

37) Este concepto permanece oscuro. Por lo que se refiere a la alta Edad Media castellana, su significación es la de "siervos" adscritos a la tierra. Cfr. C. SANCHEZ ALBORNOZ, "Los siervos en el noroeste hispano hace un milenio", en *C.H.E.*, LXI-LXII, 1977, págs. 5-95, más concretamente 39 ss. Lo mismo afirma para la zona alavesa J. A. GARCIA DE CORTAZAR: "Ultimo escalón social, el constituido por los *casatos*, verdaderos siervos rurales, instalados en tierra cedida por su propietario, adscritos a ella y enajenables con la misma, en una situación parecida a la que los textos navarro-aragoneses definen como *mezquinos*... El estatuto de este grupo social en los siglo XII y XIII debió interferirse con el de los *collazos*". Cfr. su trabajo "La sociedad alavesa medieval antes de la concesión del Fuero de Vitoria", en *Vitoria en la Edad Media* (Actas del I Congreso de Estudios Históricos), Vitoria, 1982, pág. 105. No obstante, aquí extraña una cita tan tardía y en un territorio tan alejado. Quizá una explicación se podría dar a través de la evolución sufrida por dicho concepto, que el último de los autores citados detecta en la zona estudiada. En los territorios europeos es frecuente encontrar la expresión *milites casati*, que aleja del término esa situación de servidumbre. En este sentido, DU CANGE, *Glossarium*, s.v., registra una significación más acorde con esa situación: "*Domesticus, vel vassallus, feodatus*". Tanto en unas como en otras citas, el término parece estar asociado estrechamente al de "casa". Y así el mismo DU CANGE proporciona otro significado (a *cassatus*): "*Habitaculum cum certa terrae quantitate idonea ad unam familiam alendam; servis casatis olim attributum, atque adeo ipsa familia*". De cualquier modo su significación no afectaría mucho aquí a la realidad del poblamiento. Tanto si por "casado" entendían a aquellos que habían contraído matrimonio y formaban una familia, como si por tal entendían a los que mantenían "casa" poblada, con los caracteres jurídicos que ello comportaba, e independientemente de los vínculos de dependencia a que estuviesen sometidos, la realidad significada creo que no resultaría muy distante una de otra.

Considero no menos importante para estos perfiles del poblamiento la presencia en ese texto y realidad de los denominados "quinteros", vinculados de forma mucho más estrecha al parecer a la Orden que esos "casados".

No obstante, si quisiera indicar algo acerca del número que el documento menciona: diez. Resulta difícil afirmarlo, pero quizá se trate de un residuo de la antigua legislación eclesiástica de época visigoda. En el XVI Concilio de Toledo (año 693), se ordena "que la iglesia que poseyere diez o más esclavos tenga a su frente un sacerdote, y la que no llegare a diez esclavos, se agregue a otras iglesias", si bien el texto latino los denomina *mancipia*. Cfr. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, pág. 502.

- 38) El documento de 1226, febrero 22. Muñó, se encuentra publicado por J. GONZALEZ, *Fernando III*, II, núm. 210.
- 39) Tal es el caso de "ambas las Figuerolas", "Alcantariella" y otros, que parecen sostener la existencia de lugares de poblamiento variado en el entorno.
- 40) Cfr. a este respecto los datos proporcionados en mi trabajo citado más arriba sobre "La Hermandad de Ciudad Real, instrumento de colonización del territorio" nota 26.

Pero todavía se registran otros fenómenos curiosos que probablemente vayan en la dirección apuntada respecto al poblamiento. En su trabajo, repetidamente citado aquí, Raquel TORRES constata que, en ocasiones, las cofradías son propietarias de casas, dato normal si se lo interpreta como el local donde los hermanos podían celebrar sus reuniones. No es este el caso que aquí interesa, sino aquellas otras citas en que se dice que tales casas estaban "junto con la ermita" o en el "cercuito" o "cercaydo" de ella. Es decir, ese conjunto de edificaciones o habitaciones que todavía hoy en día se pueden ver en algunas de las ermitas de la zona. "Es posible -dice dicha autora- que incluso sus habitaciones fueran utilizadas por gentes de la villa trasladadas allí durante periodos cortos de tiempo, impulsados por su sentimiento religioso" (pág. 40). En la explicación que sugiere, viene a asociar dicho fenómeno con una suerte de *turismo veraniego*, tal como posteriormente ha sido tradición.

No me parece muy acertada esa interpretación *turística*. Más bien considero que habría que asociarlo con un determinado tipo de poblamiento del entorno de esas ermitas.

Los casos que cita en su trabajo dicha autora se refieren a Daimiel, aunque probablemente no sean únicos. Pues bien, en las *Relaciones* de esa misma localidad existen pasajes que van en la línea de lo aquí expuesto. Tal es el caso del término de Barajas, donde estaban las ermitas de S. Marcos y S. Bartolomé, "donde parece haber habido edificios de pueblo antiguo" (pág. 299); así como "en el exido de Ureña está una ermita de Nuestra Señora y hay casas... Cerca del exido hay en el dicho exido de Ureña otras muchas casas caídas... Con estas casas hay tierras que labran los que las poseen o los que dellos las han habido" (pág. 225-226).

En cualquier caso, parece clara una cierta asociación a un poblamiento y puesta en cultivo de zonas próximas a la ermita, donde se alojarían probablemente los cultivadores durante periodos de tiempo determinados.

- 41) Sobre este aspecto creo de interés destacar los trabajos de M. CORCHADO sobre la red viaria. Tanto su "Pasos naturales y antiguos caminos entre Jaén y La Mancha", en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, IX, 1963, págs. 9-110; como "El camino de Toledo a Córdoba", en *Anuario de Historia Económica y Social*, I, 1968, págs. 621-634; y su "Estudio sobre vías romanas entre el Tajo y el Guadalquivir", en *Archivo Español de Arqueología*, 42, 1969, págs. 124-158.

También las páginas que al tema dedica J. GONZALEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, II, págs. 388-400. Este mismo autor incluye un mapa de Castilla la Nueva en el que pone en conexión las vías que cruzaban dicho territorio con los castillos, torres, atalayas y recintos fortificados instalados en el mismo.

Aunque estos trabajos recogen otros de fechas anteriores referidos al tema, parece que aún se pueden añadir nuevos datos. Aunque afecta tagencialmente a la región manchega, se puede citar el reciente trabajo de Jesús ZANON, "Un itinerario de Córdoba a Zaragoza en el siglo X", en *Al-Qantara*, VII, 1986, págs. 31-51, en el que estudia la ruta seguida por Abd al-Rahman III en la campaña de 935.

- 42) La deducción es por lo siguiente: Aunque el documento carece de data tónica, podríamos decir que se firmó en Calatrava la Nueva o en esa zona. Cabe deducirlo por los testigos firmantes del mismo. En realidad su número es igual, pero hay un dato que considero interesante destacar, y es la titulación de buena parte de los pertenecientes a Calatrava, comandadores que tenían sus lugares de residencia en zonas bastante distantes de Toledo (como el de Aragón, o los de Canena y Martos). Su presencia allí, así como la de otros personajes acompañantes (el maestre de Alcántara), hacen sospechar de que se habían reunido en capitulo, celebrado probablemente en territorio calatravo.

Por otro lado, si se intenta cartografiar las parroquias citadas en dicho documento, se apreciará que buena parte de las mismas se encuentran en la zona sur del Guadiana.

- 43) Sobre la zona de Alcudia no conocemos bien su evolución. La mención de una de las parroquias con este mismo nombre creo que no permite de forma suficiente extender su jurisdicción a la totalidad de dicha zona, entendida como el Valle del mismo nombre, muy extensa para ser reducida a una sola parroquia. No obstante, considero que estaría próxima al mismo.

Sobre la zona de los Montes, su retraso en el poblamiento era debido a que en el acuerdo entre Calatrava y Toledo, aunque de fecha algo posterior, se acordaba no incrementar su poblamiento, aunque en él se encontrasen ya establecidos algunos "villares". Sobre esta zona puede consultarse el trabajo de J. GONZALEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, I, págs. 322-330.

- 44) El documento puede verse en el *Bulario de Calatrava*, págs. 686-688, y ha sido objeto de atención tanto por D.W. LOMAX, *La Orden de Santiago*, pág. 47, como por otros autores.

En su lectura se puede apreciar cómo en la zona de Valdepeñas sólo señala los linderos. El condicionamiento de la repoblación de zonas periféricas, se puede apreciar con más claridad en el acuerdo entre la Orden de Santiago y el concejo de Alcaraz a finales del siglo XIII. Cfr. J. GONZALEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, I, págs. 368-369.

- 45) Cfr. Raquel TORRES, *Cofradías y hospitales*, pág. 33 y ss.
- 46) Sobre el castillo como generador de poblamiento, pueden verse los trabajos recogidos bajo el título *Chateaux et peuplements en Europe occidentale du Xe au XVIIIe siècle*, en *Flaran*, 1, Auch, 1980.
- 47) Tal como queda dicho, no conozco ningún estudio que aborde de manera global el tema. No obstante, existen algunos trabajos que lo tocan. Considero que merece la pena destacar, por su intento de síntesis, el de J. ORLANDIS, "Los laicos y las iglesias rurales en la España de los siglos XI y XII", en *Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas christiana' dei secoli XI-XII: Diocesi, pievi e parrocchie*, Milán, 1977, págs. 261-290, que se encuentra más centrado sobre el aspecto de la reforma introducida por el estamento eclesiástico respecto a la cuestión de las denominadas "iglesias propias" en manos de los laicos.

Más en la línea del trabajo presente, son los párrafos que al tema dedica Ermelindo PORTELA SILVA, *La región del obispado de Tuy en los siglos XII al XV. Una sociedad en la expansión y en la crisis*, Santiago de Compostela, 1976, que constata en el espacio por él estudiado el "fortalecimiento o incluso la creación del marco parroquial, en los siglos XII y XIII" (pág. 214). También dedica algunas páginas al tema J. A. GARCIA DE CORTAZAR en el trabajo dirigido por él, y llevado a cabo con algunos colaboradores suyos, *Bizcaya en la Edad Media. Evolución demográfica, económica, social y política de la comunidad vizcaína medieval*, 4 vols., San Sebastián, 1985, en cuyo vol. I reproduce otros trabajos suyos anteriores sobre la cuestión. También las páginas de F.J. FERNANDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias*, ya citado en la nota 14. En cualquier caso se trata de estudios reducidos a un ámbito geográfico muy concreto. Desde el punto de vista institucional pueden consultarse las páginas que a la parroquia dedica J. SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del reino de León, Siglos XIV-XV*, León, 1978.

Para el ámbito europeo, destacar la síntesis de G. FOURNIER, "La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement", en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: Espansione e resistenze*, tema de la XXVIII Settimana de Spoleto, 1982, págs. 495-563, referido al territorio francés. Y el que dedica, referido a Italia, en la misma publicación A. SETTIA, "Pievi e capelle nella dinamica del popolamento rurale", págs. 445-482. En la mencionada Settimana se encuentran también otros de interés, entre los que desearía destacar los de Ch. N. L. BROOKE y A. GIEYSZTOR, ya citados en las notas 29 y 31, respectivamente. Tanto

estos como otros trabajos aparecidos en dicha publicación, vienen a profundizar en otros que los mismos autores, en la mayoría de los casos, ya habían publicado con anterioridad en *Le istituzioni ecclesiastiche*, citado al comienzo de esta nota.

No obstante, la bibliografía sobre el tema es mucho más amplia. Completando el espacio cronológico anterior, aunque sólomente referido a Italia, *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di storia della Chiesa in Italia (Firencia, 1981), Roma, 1984.

- 48) El documento al que hace alusión debe ser de hacia 1181. Lo publica J. GONZALEZ, *Alfonso VIII*, III, doc. núm. 928, aunque sin año. La datación se puede colegir por la publicación que del mismo hace J. L. MARTIN, "Derechos eclesiásticos de la Orden de Santiago y distribución de los beneficios económico", en A.E.M., 11, 1981, págs. 247-275, doc. núm. 2 del apéndice.
- 49) Cfr. el trabajo de J.L. MARTIN citado en la nota anterior, doc. núm. 2.
- 50) Cfr. doc. citado en la nota 48.
- 51) Queda como incógnita la situación en que se encontraría el territorio dependiente del castillo de Dueñas, en manos del mayordomo don Rodrigo Gutiérrez hasta 1191 en que vendería su mitad a la Orden de Calatrava (AHN, Calatrava, carp. 456, núm. 28). Después de su muerte, en 1201, la familia vendería la otra mitad a la Orden. Cfr. J. GONZALEZ, *Alfonso VIII*, III, doc. núm. 696.
- 52) Sobre la vinculación existente entre iglesias y vías de comunicación tardo-romanas y altomedievales, cfr. el trabajo de Silvia LUSUARDI SIENA, "Lettura archeologica di un territorio pievano: l'espempio lunigianese", en la citada XXVIII Settimana de Spoleto, págs. 301-333, más en concreto 304-305.
- 53) Aparte de estos datos, ya conocidos, así como de la donación de Enrique I en 1214, una bula de Honorio III de febrero de 1217 le confirmaba la posesión, entre otras, de "vineam, ortos, sernas çuferolam cum omnibus terminis suis in Alarcos". Cfr. D. MANSILLA, *La documentación pontificia de Honio III*, doc. núm. 31. Sobre los primeros datos, recogía las referencias en mi trabajo "De nuevo sobre la fundación de Ciudad Real", en *Homenaje al profesor J. Torres Fontes*, págs. 1782-1783.
- 54) Publica los documentos J. GONZALEZ, *Alfonso VIII*, II, docs. núms. 350 y 502.
- 55) Cfr. para la primera fecha AHN, Calatrava, carp. 456, núm. 29. El segundo documento lo publica J. GONZALEZ, *Alfonso VIII*, III, doc. núm. 696. Este último documento se refiere a la confirmación de la adquisición por el monarca. Realmente la compra se llevaría a cabo en 1192. Cfr. AHN, Calatrava, carp. 456, núm. 33.
- 56) Cfr. *Bulario de Calatrava*, pág. 16.
- 57) Publica D. MANSILLA, *La documentación potificia de Honorio III*, doc. núm. 144. Sin duda ese "Zucketa" es una mala transcripción de "Zuqueca", pero se trata del mismo lugar.
- 58) Cfr. J. LOPEZ-SALAZAR PERÉZ, *Mesta, pastos y conflictos en el Campo de Calatrava (s. XVI)*, Madrid, 1987, mapa entre págs. 18-19. Jétar (entre Villarrubia y Malagón), Curuenga (entre Villarrubia y Daimiel), Calatrava la Vieja (en su primitivo emplazamiento), Herrera (entre Los Pozuelos y Alcolea), Corrairubio de Jabalón (entre Valdepeñas y Santa Cruz de Mudela), Castellanos (entre Aldea del Rey y Granátula), Fernán Muñoz (al S. de Aldea del Rey y O. de La Calzada) y Fuente del Moral (al S. de La Calzada).
- 59) Pub. D. MANSILLA, *La documentación pontificia de Honorio III*, doc. núm. 86.
- 60) Cfr. F. J. FERNANDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias en la Baja Edad Media*, págs. 13-14 y 18.

LA DEVOCION MARIANA BAJOMEDIEVAL EN CASTILLA LA NUEVA REFLEJADA EN LAS RELACIONES TOPOGRAFICAS DE FELIPE II (1).

(Consolidación de un fenómeno religioso popular).

Fco. Javier Campos y Fernandez de Sevilla

I.- INTRODUCCION.

II.- ERMITAS Y ADVOCACIONES MARIANAS.

- 2.1. Provincia de Ciudad Real.
- 2.2. Provincia de Cuenca.
- 2.3. Provincia de Guadalajara.
- 2.4. Provincia de Madrid.
- 2.5. Provincia de Toledo.
- 2.6. Resumen.

III.- CONCLUSIONES.

IV.- BIBLIOGRAFIA.

- 4.1. Manuscritos.
- 4.2. Impresos.

V.- NOTAS.

I.- INTRODUCCION.

Es sabido que entre las obras culturales del reinado de Felipe II, junto con el Escorial, Simancas y la Academia de Ciencias, destacan las Relaciones Topográficas como uno de los proyectos más ambiciosos y sorprendentes por la concepción, ámbito y contenido (2).

Diseñadas según el patrón de las proyectadas para las Indias (3), adaptándolas a la realidad hispana; concebidas para escribir una historia general sobre datos reales (4) y realizadas con técnica estadística, susceptible de estudio serial, anticipándose en varios siglos a una obra de características semejantes (5). Para el

conocedor de la obra, sólo respecto y admiración cabe ante un monumento de estas dimensiones, no sólo por la acumulación de datos, sino por la proyección y transcendencia que encierra un documento tan complejo como este, que ofrece la posibilidad de realizar infinidad de estudios sectoriales y, sobre todo, se puede escribir la historia total de esta región, ya que de pocas Comunidades Autónomas del estado Español se conserva tan amplio y completo banco de datos geográficos, sociales, económicos, religiosos, demográficos, históricos, etc., como de Castilla la Nueva (6).

Aunque la redacción de las Relaciones corresponde a una fecha tardía, sobre los límites cronológicos señalados para los estudios de este simposium, cabe decir que si bien la información que facilitan estos pueblos está motivada por la solicitud que se les hace a gobernadores, regidores y alcaldes, en nombre del rey, su secretario Juan Vázquez (7), y si en cuanto a economía y demografía dan cifras de la actualidad de entonces, cuando hablan de instituciones, personajes, devociones, hechos históricos sobresalientes, etc., la mayoría de ellas se refieren a momentos de la Baja Edad Media, que es cuando estos pueblos, una vez rescatados del dominio musulmán por la reconquista, o surgidos de nueva planta por efecto de la repoblación cristiana -señoríos de maestrazgo, realengo, solariego, etc.- se crean y siembran unas nuevas estructuras políticas, sociales, económicas y religiosas, que ocasionan instituciones y relaciones nuevas también.

Los habitantes de estos pueblos manchegos le dicen al rey que la patrona, el titular de la iglesia y de las ermitas, es la Virgen María, bajo tal advocación, así como a ella están dedicados determinados votos, hechos por voluntad mayoritaria del pueblo. Sin embargo, la designación de esa advocación y la devoción que ella ha concitado es de "mucho tiempo", "muy antiguo", "tiempo inmemorial", "tiempo pasado", que es cuando ese núcleo urbano nació o se configuró con la estructura que ahora tiene. Buena parte de los datos que remiten los redactores de las Relaciones a S.M., refrendados por el escribano público, es una información histórica, porque ellos relatan lo que han leído en escrituras antiguas y han oído referir a los más viejos.

Aunque podíamos rastrear el fenómeno religioso de la devoción mariana contenido en las Relaciones de forma más amplia y completa -parroquias/iglesias, ermitas, votos/fiestas-, por las

limitaciones puestas a los trabajos de este simposium, nos limitamos a estudiar lo referente a las ermitas. Hemos elegido este aspecto por ser donde existen más respuestas, de mayor número de pueblos, lo que permite que el reflejo de la mentalidad quede mejor expuesto, y para nosotros pueda servirnos como dato más fiable para comparar con otros aspectos de la época.

II.- ERMITAS Y ADVOCACIONES MARIANAS.

Para los redactores de las Relaciones, *ermita* es una edificación donde se guarda una imagen sagrada que en ese lugar recibe y se le tributa especial veneración y culto. Son construcciones sencillas, tanto por los materiales como por las dimensiones y ornato. Están enclavadas indistintamente en el casco de la población, en los alrededores o en término. En algunos casos, estas ermitas son las sedes habituales de los patronos de la respectiva localidad. No distinguen entre santuario y capilla, por calidad o importancia, y se engloba todo en el término genérico de ermita.

No es difícil encontrarnos con ermitas que funcionaron como parroquias, cuando no había otro edificio religioso, hasta que se construyeron en aquellos pueblos las iglesias parroquiales; también encontramos ermitas anejas a conventos, en los que estaban enclavadas cofradías y hermandades, y desde donde las que se difundieron y amplió el culto a una imagen determinada, naciendo de esta forma la devoción específica a una advocación mariana concreta.

2.1. Provincia de Ciudad Real.

PUEBLOS (8)	TITULARES (9)
ALCUBILLAS	Ntra. Sra. de la Carrasca, 51
ALHAMBRA	Sta. María de las Flores. Ntra. Sra. de la Carrasca. Ntra. Sra. de la Blanca, 51.
ALMODOVAR DEL CAMPO	Ntra. Sra. de la Bienvenida, 51.
ARENAS DE SAN JUAN	Ntra. Sra. de la Vega.

	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
ARGAMASILLA DE ALBA	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
ARGAMASILLA DE CALATRAVA	Ntra. Sra. del Rosrio, 51.
BOLAÑOS DE CALATRAVA	Sta. María del Monte, 51.
CABEZARADOS	Ntra. Sra. de Finibus Terrae, 51.
CALZADA DE CALATRAVA	Ntra. Sra. de Valverde. Ntra. Sra. de la Alameda, 51
CAMPO DE CRIPTANA	Ntra. Sra. de Criptana. Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. de Villajos, 51.
CARRION DE CALATRAVA	Ntra. Sra. de la Blanca. Ntra. Sra. de los Mártires, 51
CHILLON	Ntra. Sra. del Castillo, 29 y 40.
DAIMIEL	Ntra. Sra. de la Paz. Ntra. Sra. de las Cruces. Ntra. Sra. de Ureña, 51.
FONTANAREJO	Ntra. Sra. de la Consolación, 51.
FUENLLANA LA	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
MANZANARES	Ntra. Sra. de las Aventuras. Ntra. Sra. de Gracia, 51 y 56. (10)
MEMBRILLA, LA	Nuestra Señora, 51.
MOLINILLO, EL	Ntra. Sra. del Milagro, 51.
MIGUELTURRA	Ntra. Sra. de la Estrella, 51.
MONTIEL	Ntra. Sra. de los Mártires. Ntra. Sra. de los Monasterios. Ntra. Sra. de la Estrella, 33 y 35.

PERALVILLO ALTO	Ntra. Sra. de la Blanca, 51.
PIEDRABUENA	Ntra. Sra. de la Antigua, 51.
PUEBLA DEL PRINCIPE	Ntra. Sra. de Mayrena, 33.
PUERTOLLANO	Ntra. Sra. de Gracia, 51
SANTA CRUZ DE MUDELA	Ntra. Sra. de las Virtudes, 51 y 52.
SOCUELLAMOS	Ntra. Sra. de la Vieja, 50.
SOLANA, LA	Ntra. Sra. de la Asunción, 51 y 52.
TERRINCHES	Ntra. Sra. de Luciana, 51.
TORRE DE JUAN ABAD, LA	Ntra. Sra. de la Vega, 33 y 51.
VALENZUELA DE CALATRAVA	Ntra. Sra. de la Nava, 51.
VILLARTA DE SAN JUAN	Ntra. Sra. de la Paz, 48.
VILLARRUBIA DE LOS OJOS	Ntra. Sra. del Rosario. Ntra. Sra. del Pilar. Ntra. Sra. de la Sierra, 51.

2.2. Provincia de Cuenca.

PUEBLOS	TITULARES
ALMENDROS	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
BELINCHON	Ntra. Sra. de la Oliva, 51.
BELMONTE	Ntra. Sra. de Gracia, sin número.
BUENDIA	Ntra. Sra. del Rosal, 40.
CAÑAVATE, EL	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
CARRASCOSA DEL CAMPO	Ntra. Sra. del Castillo. Ntra. Sra. del Socorro, 40.

HINOJOSO DE LA ORDEN, EL	Ntra. Sra. de la Concepción, 51
INIESTA	Ntra. Sra. de la Consolación, 51.
MONTA DEL CUERVO, LA	Ntra. Sra. de la Asunción. Ntra. Sra. del Valle. Ntra. Sra. de Manjavacas, 51.
QUINTANAR DEL REY	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
SANTA MARIA DEL CAMPO	Ntra. Sra. de la Soledad, 41.
TARANCON	Ntra. Sra. de Riánsares, 51.
UCLES	Ntra. Sra. de la Dehesa, 51.
VILLAESCUSA DE HARO	Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. del Socorro. Ntra. Sra. de la Rubia, 51.
VILLAMAYOR DE SANTIAGO	Ntra. Sra. de Magaceda. Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
VILLANUEVA DE LA JARA	Ntra. Sra. de las Nieves, 51.

2.3. Provincia de Guadalajara.

PUEBLOS	TITULARES
ALBALATE DE ZORITA	Ntra. Sra. de Cubillo, 51.
ALCOLEA DE TOROTE	Ntra. Sra. del Castillo, 28.
ALHONDIGA	Ntra. Sra. del Saz, 40.
ALMOGUERA	Ntra. Sra. de la Almuña, 51.
ALMONACID DE ZORITA	Ntra. Sra. de la Concepción, 40
ATANZON	Ntra. Sra. del Rosario. Ntra. Sra. de Centenera, 40.

AUÑON	Ntra. Sra. del Madroñal. Ntra. Sra. del Rosario, 51.
BERNINCHES	Ntra. Sra. del Collado. Ntra. Sra. de la Esperanza, 25, 36 y 51.
BUDIA	Ntra. Sra. del Peral, 40.
BURZALARO	Ntra. Sra. del Rosario, 48 y 51.
CARRASCOSA DE HENARES	Ntra. Sra. del Rosario, 40.
CASA DE UCEDA	Ntra. Sra. de los Olmos, 40.
CENDEJAS DE ENMEDIO	Ntra. Sra. de Valbuena, 51.
CIFUENTES	Ntra. Sra. del Remedio. Ntra. Sra. de Belén, 37.
CIRUELAS	Ntra. Sra. del Rosario, 38.
CORCOLES	Ntra. Sra. de Gajatón, 40 (11).
CUBILLO, EL	Ntra.Sra. del Rosario, 38 (12).
CHILOECHES	Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. del Rosario, 51.
DRIEVES	Ntra. Sra. de la Muela, 51.
ESPINOSA DE HENARES	Ntra. Sra. de Sta. Cruz, 40.
FRESNO DE MALAGA	Ntra. Sra. de la Peña, 48.
FUENTE NOVILLA	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
FUENTES	Ntra. Sra. del Rosario, 40.
GUADALAJARA	Ntra. Sra. de Fuera, 39. (13)
HONTANAR	Ntra. Sra. del Remedio. Ntra. Sra. del Rosario, 51.

HONTOVA	Ntra. Sra. de los Llanos. Ntra. Sra. del Rosario, 51.
HORCHE	La Madre de Dios. Ntra. Sra. del Rosario, 51.
HUEVA	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
HUMANES	Ntra. Sra. de Peñalosa, 40.
ILLANA	Ntra. Sra. del Socorro, 51.
IRIEPAL	Ntra. Sra. del Rosario, 48 (14).
IRUESTE	Ntra. Sra. de la Quinta Angustia, 51.
JADRAQUE	Ntra. Sra. del Rosario. Nuestra Señora, 51.
MEMBRILLERA	La Madre de Dios, 38.
OLMEDA, LA	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
PALMACES	Ntra. Sra. de la Quinta Angustia, 50.
PAREJA	Ntra. Sra. del Remedio. Ntra. Sra. de las Nieves, 41.
PIOZ	Ntra. Sra. de la Mata, 40.
QUER	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
QUINTERIA DE POYOS	Ntra. Sra. de Soterránea, 40.
RENERA	Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. de las Angustias, 51.
RIOFRIO DE JADRAQUE	Ntra. Sra. de la Torre, 51.
ROBLEDILLO	Ntra. Sra. de Valdelagua, 51.
ROMANCOS	Ntra. Sra. del Rosario. Ntra. Sra. de las Carreras, 40 (15).

ROMANONES	Ntra. Sra. de los Santos Viejos, 48.
SAN ANDRES DEL CONGOSTO	Ntra. Sra. de Sopena, 51.
TARACENA	La Madre de Dios. Ntra. Sra. del Rosario, 51.
TARAGUDO	Ntra. Sra. del Rosario, 40.
TORRE DE VELEÑA	Ntra. Sra. del Carro, 40.
TORREJON DE ALCOLEA	Ntra. Sra. del Rosario. Ntra. Sra. de la Concepción, 40.
TORREMOCHA	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
TRIJUEQUE	Ntra. Sra. de la Fuente. Ntra. Sra. del Rosario, 40.
TRILLO	Ntra. Sra. del Rosario, 40.
UCEDA	Ntra. Sra. de la Cabeza, 40.
USANOS	Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. del Rosario, 40.
VALDEARENAS	Ntra. Sra. del Rosario, 31 y 40 (16).
VALDELLOSO	Ntra. Sra. de la Fuente Santa, 38.
VALFERMOSO DE TAJUÑA	Nuestra Señora, 40.
VIANA DE MONDEJAR	Ntra. Sra. de la Concepción, 41.
XIRUEQUE	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
YELAMOS DE YUSO	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
YUNQUERA	Ntra. Sra. de la Granja. Ntra. Sra. del Rosario, 40.
ZORITA DE LOS CANES	Ntra. Sra. de la Oliva, 56.

2.4. Provincia de Madrid.

PUEBLOS	TITULARES
ALCOBENDAS	Ntra. Sra. de la Paz, 43.
AMBITE	Ntra. Sra. de la Natividad, 40.
ANCHUELO	Ntra. Sra. de la Oliva, 51.
ARGANDA	Ntra. Sra. del Castillo, 51.
CAMPO REAL, EL	Ntra. Sra. del Remedio, 51.
CARABANCHEL DE ARRIBA	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
COBEÑA	Ntra. Sra. del Remedio, 40.
COLMENAR VIEJO	Ntra. Sra. del Rosario, 40. - Ntra. Sra. de la Soledad, 40 (17).
DAGANZUELO	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
DESPERNADA, LA	Ntra. Sra. de la Concepción, 40.
ESTREMERÁ	Ntra. Sra. del Rosario, 40.
FUENCARRAL	Ntra. Sra. de Valverde, 40.
FUENTIDUEÑA DE OCAÑA	Ntra. Sra. de Alharilla, 51.
GETAFE	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
LEGANES	Nuestra Señora con su Hijo, 54.
MORATA	Ntra. Sra. de la Vega, 40 y 41.
MOSTOLES	Ntra. Sra. del Arroyo de Viñas. Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
OLMEDA, EL	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
ORUSCO	Ntra. Sra. de Villaescusa, 50.

PARACUELLOS	Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. de Belvis, 40.
PEDREZUELA	Ntra. Sra. de Nava la Zalza, 40.
POZUELO DE ARAVACA	Ntra. Sra. de la Concepción, 48.
RIBATAJADA	Ntra. Sra. del Rosario, 40.
ROZAS, LAS	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
SAN AGUSTIN	Ntra. Sra. de los Alamos, 40.
SAN SEBASTIAN DE LOS REYES	Ntra. Sra. de los Mesones. Sta. María de Doscasas (18). ^o Ntra. Sra. de la Paz, 43 y 56.
SANTORCAZ	Ntra. Sra. de Ocalles. Ntra. Sra. de Valvaneda, 48.
SANTOS DE LA HUMOSA, LOS	Ntra. Sra. de la Natividad (Santa María de la Humosa), 51 (19).
TALAMANCA	Ntra. Sra. de la Fuente Santa, 51.
TIELMES	Ntra. Sra. de la Concepción, 40.
VALDAVERO	Ntra. Sra. de la Concepción, 40.
VALDETORRES	Ntra. Sra. del Campo, 40.
VALDILECHA	Ntra. Sra. de la Oliva, 51.
VALVERDE	Ntra. Sra. de los Angeles, 51.
VILLAMANTA	Ntra. Sra. del Socorro, 48.
VILLAREJO DE SALVANES	Ntra. Sra. de la Oliva, 51.

2.5. Provincia de Toledo.

PUEBLOS	TITULARES
ALDEANUEVA DE BALBARROYO	Ntra. Sra. del Balbarroyo. Ntra. Sra. del Espino, 51.
ALMONACID	Ntra. Sra. de la Oliva, 51.
BURGUILLOS	Ntra. Sra. de Burguillos, 51.
CABEZA, LA	Ntra. Sra. de Batres, 51.
CAMARENA	Ntra. Sra. de Bobadilla, 51.
CARDIEL	Ntra. Sra. de Retamar, 39 y 41.
CARRICHES	Ntra. Sra. de la Encina, 51.
CASAR, EL	Ntra. Sra. de la Asunción, 51.
CASTILLO DE BAYUELA	Ntra. Sra. del Castillo. Ntra. Sra. del Piélago. Ntra. Sra. de la Concepción, 40 (20).
CAZALEGAS	Ntra. Sra. de la Cruz, 51.
COBISA	Ntra. Sra. de las Tórtolas, 51.
CUERVA	Ntra. Sra. del Remedio, 51.
DOSBARRIOS DE OCAÑA	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
ERUSTES	Ntra. Sra. del Carrascal, 51.
ESPINO, EL	Ntra. Sra. de la Piedra, 51.
ESTRELLA	La Madre de Dios, 51.
LILLO	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
MADRIDEJOS	Ntra. Sra. de Gracia, 51.

MAGAN	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
MAQUEDA	Ntra. Sra. del Otero, 51.
MARJALIZA	Ntra. Sra. de la Nava, 51 (21).
MENTRIDA	Ntra. Sra. de Berciana. Ntra. Sra. de la Matividad, 51.
MESEGAR	Sta. María del Carrascal. Sta. María de los Dados, 31.
NOMBELA	Ntra. Sra. de la Concepción, 40.
ORGAZ	Ntra. Sra. de la Concepción. Ntra. Sra. del Socorro, 51.
PANTOJA	Ntra. Sra. de San Roque, 51.
PEÑA AGUILERA	Ntra. Sra. del Aguila, 51.
PEPINO	Ntra. Sra. del Val de Encinas, 55.
PUEBLA DE ALMURADIEL, LA	La Madre de Dios. Sta. María de Palomares, 51.
PUEBLA DE MONTALBAN, LA	Ntra. Sra. de Melque. Ntra. Sra. de la Vega. Ntra. de la Ronda, 51.
PUEBLA NUEVA	Ntra. Sra. de Sangrera, 26 (22).
PUENTE DEL ARZOBISPO	Ntra. Sra. de la Bienvenida, 51.
PUERTO DE SAN VICENTE	Ntra. Sra. de la Concepción, 40.
PULGAR	Ntra. Sra. de las Angustias, 51.
QUINTANAR DE LA ORDEN	Ntra. Sra. de la Piedad, 51.
ROMERAL	Ntra. Sra. del Rosario, 51.
SAN MARTIN DE VALDEPUSA	Ntra. Sra. de la Bienvenida, 40.

SAN ROMAN	Ntra. Sra. de la Asunción, 40.
SANTA CRUZ DE LA ZARZA	Ntra. Sra. de Villaverde. Ntra. Sra. del Villar. Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
TALAVERA DE LA REINA	Ntra. Sra. del Prado, 51 (23).
TEMBLEQUE	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
TOBOSO	Ntra. Sra. de los Remedios, 51.
VELADA	Ntra. Sra. de Gracia, 40.
VILLACAÑAS	Ntra. Sra. de la Concepción, 51.
VILLANUEVA DE ALCARDETE	Ntra. Sra. de la Concepción, 51
VILLARUBIÁ DE UCLES	Ntra. Sra. del Castellar, 51.

2.6. Resumen.

Sobre 355 pueblos estudiados, 193 tienen ermita dedicada a la Virgen María hasta un total de 248, aunque con 249 advocaciones, porque Colmenar Viejo posee una ermita con doble titularidad (24).

En 67 ermitas toman el nombre de la advocación de un pasaje de la vida de María: ANGUSTIAS, 2; QUINTA ANGUSTIA, 2; ASUNCION, 4; BELEN, 1; CONCEPCION, 40; ESPERANZA, 1; GRACIA, 5; MADRE DE DIOS, 5; NATIVIDAD, 3; SOLEDAD, 2; PIEDAD, 1; VIRTUDES, 1 (25).

En 75 ermitas toman el nombre de la advocación de devociones específicas o títulos que aplican a María: ANGELES, 1; ALHARILLA, 1; ANTIGUA, 1; BIENVENIDA, 3; CARRERAS, 1; CONSOLACION, 2; CRUZ-CRUCES, 3; MAGACEDA, 1; MANJAVACAS, 1; MARTIRES, 2; MAYRENA, 1; MELQUE, 1; MILAGRO, 1; PAZ, 5; RIANSAIRES, 1; REMEDIO, 7; ROSARIO, 34; SAN ROQUE, 1; SANTOS VIEJOS, 1; SOCORRO, 5; VALVANEDA, 1; VIEJA, 1 (26).

En 87 ermitas toman el nombre de la advocación de la

naturaleza -flora y fauna-, de la geografía -celeste y terrestre-, del cuerpo, objetos, edificios y colores: AGUILA, 1; ALAMEDA, 1; ALAMOS, 1; ALMUÑA, 1; ARROYO, 1; BALBARROYO, 1; BLANCA, 3; CABEZA, 1; CAMPO, 1; CARRASCA, 4; CASTELLAR, 1; CASTILLO, 5; CENTENERA, 1; CERRO, 1; COLLADO, 1; DEHESA, 1; DADOS, 1; ENCINA, 1; ESPINO, 1; ESTRELLA, 2; FINIBUS TERRAE, 1; FLORES, 1; FUENTE, 2; FUENTE SANTA, 1; FUERA, 1; GRANJA, 1; LLANOS, 1; MADROÑAL, 1; MATA, 1; MONTE, 1; MONASTERIOS, 1; MUELA, 1; NAVA, 3; NIEVES, 2; OCALLES, 1; OLIVA, 6; OLMOS, 1; OTERO, 1; PALOMARES, 1; PEÑA, 1; PEÑALOSA, 1; PERAL, 1; PIEDRA, 1; PIELAGOS, 1; PILAR, 1; PRADO, 1; RETAMAR, 1; RONDA, 1; ROSAL, 1; RUBIA, 1; SAZ, 1; SIERRA, 1; SOPEÑA, 1; SOTERRANEA, 1; TORTOLAS, 1; TORRE, 1; VALBUENA, 1; VAL DE ENCINA, 1; VALDELAGUA, 1; VALVERDE, 2; VALLE, 1; VEGA, 4; VILLAJOS, 1; VILLAVERDE, 1; (27).

En 16 ermitas toman el nombre de la advocación de topónimos: AVENTURAS, 1; BATRES, 1; BELVIS, 1; BERCIANA, 1; BOADILLA, 1; BURGUILLOS, 1; CRIPTANA, 1; CUBILLAS, 1; DOSCASAS, 1; GAJATON, 1; LUCIANA, 1; MESONES, 1; SANGRERA, 1; UREÑA, 1; VILLAESCUSA, 1; VILLAR, 1(28).

En 4 ermitas toman el nombre genérico de la Virgen -NUESTRA SEÑORA, SANTA MARIA, NUESTRA SEÑORA CON SU HIJO- sin vincularlo a ninguna advocación concreta.

III.- CONCLUSIONES.

No sería correcto, ni ajustado a la verdad histórica, pretender obtener conclusiones definitivas de nada, ni siquiera en el campo religioso, tras el estudio de un aspecto tan concreto, aunque el muestreo de los pueblos donde se realiza este trabajo sea suficiente para servirnos de sus cifras como dato fiable de una realidad, y reflejo verosímil de una mentalidad, con garantías suficientes para confiar que en los otros pueblos de la región. esta realidad analizada y contabilizada no diferiría de forma llamativa, ni en el número ni en la orientación. Sin embargo, porque nos movemos en ciencia, constatamos cifras y documentos aunque, basándonos en ellos, aventuremos tendencias, que investigaciones posteriores retocarán ajustándolas con exactitud.

Por lo tanto, aquí sólo sugerimos unas conclusiones de tipo

sociológico que nacen del estudio y reflexión de unos datos, tales como el uso, la repetición y el significado de los nombres que utilizan para designar a las imágenes de la Virgen, la presencia o ausencia de determinadas advocaciones vinculadas a órdenes religiosas y militares, y el grado y matiz de la religiosidad que manifiestan a propósito de este muestreo de devoción mariana. Por supuesto que nuestro estudio se mantiene en el fuero externo -lo que dicen- sin valorar intrínsecamente la religiosidad que manifiestan.

Aspecto fundamental en este tema de las advocaciones dadas a la Virgen en estos pueblos de Castilla la Nueva, al constituirse una devoción y consolidarse en iglesia, ermita, cofradía o voto, es la recurrencia a títulos tomados de la naturaleza, bien como forma de atraerse la benevolencia de una intercesora tan cualificada ante Dios -que hace salir el sol sobre justos y pecadores, da abundancia y escasez, otorga salud y enfermedad-, bien como seguro y garantía -¿amuleto?- para atajar y evitar catástrofes naturales, -plagas, sequías, inundaciones- o, en fin, para obtener trato favorable -paz, fertilidad, cosechas feraces-. Siempre serán nombres de productos y parajes relacionados directamente con el lugar y la situación concreta donde lo eligen para nombrar la advocación que se crea.

También conviene tener presente que algunos de los nombres dados a una determinada Virgen se hace en recuerdo y para perpetua memoria de que en aquel lugar o sobre ese objeto o planta se realizó, hace tiempo, un hecho portentoso, o se apareció prodigiosamente -¿milagro?- la imagen que de esta forma se ganó la admiración-temor-fervor de los habitantes del pueblo donde esto ocurría. En algunos casos, posteriormente hechos maravillosos obrados en esas ermitas, lograrán la supremacía de la devoción-culto de esas imágenes sobre un espacio geográfico mayor -comarca- comenzando a surgir, en determinados días al año, una afluencia masiva de personas que acuden o peregrinan, según los intereses, a aquel lugar, en acto polivalente de agradecimiento por beneficios conseguidos, petición de ayuda ante graves necesidades, obtención de perdón de culpas pasadas, sano esparcimiento tras la terminación de las faenas agrícolas, para ganarse unas monedas con algún pequeño trabajo y oferta lúdica para cerrar algún trato o negocio. Así nacen las romerías.

Según esto, podemos decir que la devoción a la Virgen María que se refleja en las advocaciones elegidas para designar el

nombre con el que se venera en las ermitas de aquellos pueblos que respondieron a las Relaciones de Felipe II:

- Está muy desvinculada de la propagada por las grandes órdenes monásticas, por la exigua implantación que de estos centros religiosos había en el territorio castellano - manchego.

- Está bastante apartada del culto mariano oficial difundido por las órdenes militares, quizá como rechazo por el control -ideológico, jurídico y económico- que estas poderosas instituciones ejercieron, desde la Baja Edad Media en este territorio, como elemento repoblador de talante señorial y de actuación feudal.

- Está escasamente unida a la fomentada por las órdenes mendicantes, porque fundan los conventos y difunden sus devociones marianas específicas en una época posterior.

- Este es un fenómeno *colectivo*, por el origen donde surge; *popular*, por el grupo social que lo sostiene; *sencillo*, por el nulo o escaso nivel de reflexión teológica que lo ocasiona; *homogéneo*, por la uniformidad mental de la comunidad humana que lo acepta; *natural*, por el sobrenombre de las advocaciones elegidas; *interesado*, porque en unos tiempos precarios, como esos, se acercan, con interés y temor, a quien les ayuda sin pedir nada a cambio y después de mostrar su poder; *elemental*, por la iconografía adoptada para difundir la devoción de las imágenes marianas; *arraigado* profundamente en el corazón de esos hombres que lo aceptan, lo viven, lo transmiten.

- Confirma todo lo anterior el hecho de la abundancia de pueblos con ermitas de advocación mariana y teniendo en cuenta que existen más lugares así; sin embargo, al no haber respondido al cuestionario de las Relaciones, nosotros no los hemos contabilizado.

- Aunque aquí no lo hayamos mostrado, es interesante comparar los títulos marianos dados a las ermitas y los otorgados a las parroquias; mientras en las primeras es algo popular y sentido por el colectivo que lo decide, por algo que a ellos les afecta, en las segundas, interviene el clero -local, diocesano- con un notable peso ideológico-teológico. Sobre 498 pueblos que responden a esta pregunta, en las Relaciones, 185 dedican la parroquia a la Virgen: en 88 lugares toman el nombre de un pasaje de la vida de María, en 26 lugares lo toman de la naturaleza-geografía, en 16 lo toman de

títulos marianos clásicos o específicos, en 2 lugares lo toman de topónimos y en 53 lugares lo dejan con el genérico de Nuestra Señora.

- Por último, recordar que en la medida que hombres de esta tierra -solados, misioneros, aventureros- vayan al Nuevo Mundo a ejercer con fé su destino, siembran la advocación mariana que desde niños, allá en sus pueblos de La Mancha, les sostuvo como cristianos, con bastante ignorancia, pero con un profundo amor a la Madre del Cielo, según les enseñó a cada uno su madre de la tierra.

IV.- BIBLIOGRAFIA.

4.1. Manuscritos.

- RELACIONES TOPOGRAFICAS. Real Biblioteca del Monasterio del Escorial, J-I-12 a 18 y L-II-4.
- RELACIONES TOPOGRAFICAS. Real Academia de la Historia, 9/3.954 a 60 y 9/5.514.

4.2. Impresos.

- CABALLERO, F., *Discurso leído ante la Real Academia de la Historia*. Madrid 1866.
- CAMPOS, F.J., *La Mentalidad en Castilla La Nueva en el siglo XVI*. Religión, Economía y Sociedad, según las "Relaciones Topográficas" de Felipe II. San Lorenzo del Escorial 1.986.
- CATALINA, J.- "Relaciones topográficas de España. Relaciones de pueblos que pertenecen hoy a la provincia de Guadalajara", en *Memorial Histórico Español* (Madrid), XLI, XLII, XLIII (1.903, 1.905).
- CATALINA, J.- VILLAMIL, M., *Ibid.*, t. XLV (1.912).
- CHRISTIAN, W. A. Jr., *Local Religion in sixteenth-Century Spain*. Princeton 1.981.
- CRUZ, J. DE LA, "Ntra. Sra. del Castillo (Chillón)", en *Montesinos* (Ciudad Real), 6 (1987).
- FABRAQUER, Conde de, *Historia tradiciones y leyendas de las imágenes de la Virgen aparecidas en España*. Madrid 1861.
- GALIANO, F., *Historia del culto tributado a la imagen de María Santísima de las Nieves de Almagro*. Ciudad Real, 1.906.
- GOMEZ, J., *Santuarios Marianos de la provincia de Toledo*. Toledo, 1.983.
- GOMEZ H; *Notas históricas alrededor de la imagen de la Santísima*

Virgen del Prado. Ciudad Real, 1969.

- HERNANDEZ, M., *La Inmaculada Concepción y las Universidades Españolas*. Oñate 1.901.
- HERRERA, A; *Monasterios y conventos de la provincia de Guadalajara*, 1974.
- HERRANZ, E., *Rutas marianas de Guadalajara. Fiestas, romerías, leyendas y tradiciones*. Guadalajara, 1.984.
- JAVIERRE, A., *El Dogma de la Inmaculada Concepción y las Ordenes Militares Españolas*. Madrid 1.954.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, M., *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. Madrid 1.881-1897 y 1965.
- MIGUELEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del Escorial*. Madrid 1.917.
- MUÑOZ, T., *Diccionario bibliográfico de los antiguos reinos, provincias, ciudades, villas, iglesias y santuarios de España*. Madrid 1858.
- ORTEGA, J., *Relaciones topográficas de los Pueblos de España. Lo más interesante de ellos*. Madrid 1918.
- PAZ, R.- VIÑAS, C., *Relaciones histórico- geográfico - estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*. Madrid. Madrid 1.949. Toledo. Madrid 1.951 y 1.963. Ciudad Real. Madrid 1.971.
- ROMERO, A., *Relación histórica sobre la aparición, culto, veneración y traslado de la imagen de la Stma. Virgen de Peñarroya desde el Castillo de ese mismo nombre a La Solana*. La Solana 1.975.
- RUIZ, J., *Nuestra Señora de la Encarnación de Carrión de Calatrava*. Ciudad Real 1.959.
- SALOMON, N., *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Barcelona 1.973.
- VALLE, J., *El Santuario de la Antigua. Villanueva de los Infantes*

1.987.

- VARGAS, R., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más célebres*. Madrid 1.956. 2 t.
- VARIOS, *Cien años del Obispado Priorato de las Ordenes Militares*. Ciudad Real 1.977.
- VILLAMIL, M.P., "Relaciones topográficas de España. Guadalajara y pueblos de su provincia", en *Memorial Histórico Español*. (Madrid), XLIV (1.914).
- ZARCO, J., *Relaciones de Pueblos del Obispado de Cuenca hechas por orden de Felipe II*. Cuenca 1.929, 2 t. y 1.983, 1 t.

NOTAS:

- 1) Designamos los límites geográficos de nuestro trabajo como Castilla la Nueva y no Castilla-La Mancha sin prejuzgar actitudes políticas y determinaciones legislativas actuales y sólo movidos por los documentos utilizados. Al cuestionario de Felipe II sólo respondieron masivamente Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara, Madrid y Toledo. De forma simbólica y por cuestiones de límites territoriales o dependencias señoriales, también contestaron algunos pueblos -muy pocos- de provincias limítrofes.
- 2) Conservados los manuscritos originales en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial. En el S. XVIII se realizaron unas copias conservadas en la Real Academia de la Historia. El investigador sólo deberá utilizar los Ms. de la Academia de forma complementaria, ya que contienen alteraciones -omisiones, cambios, adiciones- que de forma poco exigente cometieron los amanuenses que realizaron el trabajo de copiarlos. Es cierto que no afecta de forma sustancial al contenido.
- 3) Los primeros intentos de las indianas datan de 1533 y sufren bastantes vicisitudes hasta salir adelante. CAMPOS, J., *La Mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*. San Lorenzo del Escorial 1986, pp. 1-5; 449-452.
- 4) "Para honra y gloria de España y de estos reinos". Es el argumento repetido con bastante frecuencia en las ciudades a las que los gobernadores envían la cédula-memorial-interrogatorio. También es el argumento principal que esgrime el rey para realizar esta obra: "Por haber entendido que hasta agora no se ha hecho ni hay descripción particular de los pueblos de estos Reinos, qual conviene a la autoridad e grandeza dellos, habemos acordado que se haga la dicha descripción e una historia de las particularidades e cosas notables de los dichos pueblos ". *Cédulas de 27 -X -1575 y 7 -VIII-1578*. Cfr. Nota. 7 .
- 5) Los investigadores que han conocido y estudiado los manuscritos de las Relaciones -españoles y extranjeros- han dedicado unánimes elogios a esta obra monumental. Una antología de ellos, en CAMPOS, J., *La Mentalidad*, o.c., p. 13.
- 6) En Diciembre de 1985 se celebró un multitudinario Congreso -primero- de Historia de Castilla-La Mancha. Se respondió con entusiasmo, según testimonian las numerosas comunicaciones presentadas, mostrando que los estudios locales y comarcales están a flor de piel entre el interés de investigadores. Dos años después aún no han aparecido las Actas. Así no progresa la ciencia; de esta forma no se estimula la investigación. Cabe pensar que no fueron los ideales objetivos de saber y aprender los que motivaron aquel Congreso. Otra vez más la región es la que sufre la incuria de los hombres que organizaron aquello.
- 7) Cédulas de 27-X-1575 (El Pardo) y 7-VIII-1578 (San Lorenzo del Escorial). Juntamente con la instrucción y el interrogatorio se incluyen en muchas relaciones, por ejemplo, Ms. J-I-14, ff. 14-15 (Relación de Villarta de San Juan). MIGUELEZ, M., *Catálogo de los Códices Españoles de la Biblioteca del Escorial*. Madrid 1917, pp. 261-268; 270-276.
- 8) Mantenemos el nombre de los pueblos según figuran en los manuscritos, corrigiendo en algún caso la ortografía.
- 9) A continuación de cada una de las advocaciones se indica el número que corresponde a la respuesta del interrogatorio. Queda claro que no siempre coincide con el número de la pregunta donde se hacía. Hemos dicho en otros lugares que esta es la razón que debemos tener presente los investigadores de estos códices -algunos han tropezado en esta piedra- para no fiarnos del cuestionario oficial y mirar únicamente el número de respuesta que nos interese, sino que hay que leer la relación completa, porque nos podemos encontrar datos en otros lugares donde no esperábamos encontrarlos. CAMPOS, J., "Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II. Provincia de Ciudad Real", en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*. Universidad de Extremadura. Cáceres 1983, p. 318, nota 4.
- 10) "Adonde antiguamente se dice que había un pueblo que se llamó Aventuras", 56. Ejemplo de topónimo aplicado a la titularidad de una advocación.
- 11) "Es hermita mui antigua.... ay.... la Cofradía de nuestra Señora de Septiembre y.... tienen de costumbre de ir a la dicha hermita la bispera de la dicha fiesta, y velar aquella noche en la dicha

- ermita", 40. Ejemplo de ermita y devoción antigua con atisbo de romería.
- 12) Es una ermita con doble titularidad: Ntra. Sra. del Rosario y La Sangre de Jesucristo.
 - 13) "Está fuera de la ciudad que se llama Nuestra Señora de Fuera, la qual mandó reedificar el Cardenal D. Pedro González de Mendoza", 39. Ejemplo de título de una advocación mariana tomándolo de la ubicación de la ermita; también ejemplo de ermita antigua, posteriormente restaurada.
 - 14) Es una ermita con doble titularidad: Ntra. Sra. del Rosario y San Roque.
 - 15) "Son modernas", 40. Ejemplo de edificaciones nuevas y difusión -tal vez reciente- de la devoción mariana.
 - 16) Es una ermita con doble titularidad: Ntra. Sra. del Rosario y San Roque.
 - 17) Es una ermita con varias advocaciones, dos de ellas marianas: "la ermita de Nuestra Señora del Rosario y de la Soledad y de Señora Santa Ana e San Sebastián e Sancto Andrés e Santa Lucía en una ermita", 40. Nosotros contabilizamos como una ermita y dos títulos marianos.
 - 18) "Son lugares despoblados", 56 y 43. Ejemplo de topónimos aplicados a la titularidad de una advocación.
 - 19) "Se llama la ermita de Santa María de la Humosa, dedicada a la Natividad de Nuestra Señora", 51.
 - 20) Es una ermita con doble titularidad: Ntra. Sra. de la Concepción y San Pedro.
 - 21) Es una ermita con doble titularidad: Ntra. Sra. de la Nava y San Pedro de la Nava.
 - 22) "En el valle de Sangrera", 26. Ejemplo de nombre geográfico aplicado a una advocación mariana.
 - 23) En esta respuesta indican unas ermitas de advocación mariana que, por ubicación y distancia, no eran ermitas propiamente talaveranas aunque los habitantes de la ciudad tuvieran especial predilección por las imágenes allí veneradas. Algunas de ellas son advocaciones que pertenecen a otros pueblos, bajo la jurisdicción de Talavera. De las 16 ermitas citadas en esta relación hemos reducido el número a las que verosimilmente creemos ermitas propias de la ciudad. CAMPOS, J., *La Mentalidad*, o.c., p. 365, nota 319.
 - 24) Cfr. nota 1, p. 17.
 - 25) Entre las advocaciones puestas bajo misterios marianos conviene destacar que más de la mitad corresponden al título de la Concepción, en una época muy distante a la declaración dogmática y a pesar de cierta oposición mostrada por la orden de Sto. Domingo para acatar esta prerrogativa de María. También llama la atención que siendo una devoción vinculada a la orden militar de Calatrava y teniendo voto expreso de defender este misterio, no sea en provincias y pueblos calatruvos donde existan ermitas dedicadas a este título mariano. Ermitas: CIUDAD REAL, 4; CUENCA, 6; GUADALAJARA, 9; MADRID, 11; TOLEDO, 10. Cfr. "Voto del convento de Almagro y Calatrava a la Inmaculada Concepción", en Archivo Histórico Nacional, Consejo de Ordenes, leg. 26, núms. 9, 15 y 27. Voto de Madrid a la Inmaculada y problemas con los dominicos de Atocha, en RIOS, A. DE LOS, *Historia de la Villa y Corte de Madrid*, Madrid 1863, t. III, p. 414. DEFURNEAUX, M., *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*. Barcelona 1983, p. 111.
 - 26) Entre los títulos tradicionales hay que destacar la advocación de Ntra. Sra. del Rosario, popular y bajomedieval, nacido para difundir la unidad y la vivencia religiosa, la fidelidad y obediencia a Roma, la plegaria sencilla y comprensible. Devoción del pueblo y para el pueblo, que aunque promovida por la orden de Sto. Domingo, arraiga y se difunde como práctica universal por todo el orbe cristiano. Observamos que, en Castilla la Nueva, con poca implantación de conventos dominicanos, sin embargo casi la mitad de ermitas erigidas con títulos marianos populares y espontáneos, sea la advocación del Rosario el preferido.
 - 27) En el discurso de ingreso a la Real Academia de la Historia, D. Fermín Caballero decía: nos encontramos "con advocaciones singularísimas, ideadas por el fervor o los particulares recuerdos... más por lo general los títulos de la Virgen aluden a la situación topográfica, y muy especialmente a paisajes y objetos en que consistía la riqueza y bienestar del pueblo". Madrid 1866, p. 37.

- 28) En aquellos lugares que coinciden el nombre del pueblo con el de una advocación mariana es difícil saber quien dio el nombre a quien, aunque por prioridad cabe suponer que si existía ya la población, este nombre pasase a designar la nueva advocación mariana, y si es una imagen y ermita en torno a la cual surge un núcleo urbano, entonces llevará ese pueblo el nombre específico con que el que se venera a esa imagen. Puede haber casos donde un nombre geográfico sirva para designar al pueblo que nazca y a la Virgen que allí recibe especial culto, como tenemos el ejemplo de Criptana, en la provincia de Ciudad Real, que es nombre de Sierra, Ciudad y Virgen.

ADVOCACIONES MARIANAS EN ERMITAS DE CALATRAVA

Blas Casado Quintanilla

Existe la intención por parte de un equipo de personas de recoger datos y confeccionar un diccionario con todas las ermitas que hayan podido existir a lo largo y ancho de la geografía española; el objetivo sería localizarlas geográficamente, identificar su advocación, determinar la importancia, razón religiosa o de otra índole dentro de la zona, valor artístico si lo hubiere y su estado de conservación. Es este un intento que está todavía en proyecto, un trabajo sólomente iniciado, lento, laborioso aunque esperamos que con el tiempo llegue a ver la luz. Por mi parte intentaré hacer hoy una primera experiencia, o aproximación al tema, aunque dada la limitación de tiempo con que he tenido que contar, no pase de ser eso una aproximación al tema desde cualquier ángulo que se le mire.

Mi afición por las cuestiones que hacen referencia a Calatrava, a los caballeros de calatrava y su organización interna me han llevado una vez más a examinar la documentación elaborada por la propia institución calatrava. En esta ocasión he limitado mi interés a los "libros de visitas" referentes al Campo de Calatrava que se conservan en el Archivo Histórico Nacional, fijando mi atención, casi exclusivamente en las páginas dedicadas a dejar constancia de las visitas cursadas a las ermitas, iglesias, curatos y otras cuestiones ligadas con estos temas, a cuyos inventarios de bienes dedicaremos, también, unas líneas.

La ermita de Santa María de los Mártires

Creo que es obligado, a la hora de hablar de las ermitas de advocación mariana en la zona repoblada y dominada en todos los sentidos por los calatravos, iniciar este recuento por la primera ermita mariana fundada por los calatravos: Santa María de los Mártires. Conviene añadir desde ahora la dedicación, también, a Santa María de la iglesia del propio castillo de Calatrava la Vieja.

Ignoro cuál fuera la advocación que pudiera tener la iglesia del castillo de Calatrava la Vieja durante el tiempo que lo ocuparon los templarios, aunque posiblemente fuera la misma. Lo cierto es que los calatravos, quizás desde el momento de su primer asentamiento en estas tierras bajo la mirada de Raimundo de Fitero y el monje Diego Velázquez, dedicaron la iglesia del castillo- fortaleza a Santa María y de ello tenemos constancia en un documento del 22 de noviembre de 1190 (1).

Escuchemos al cronista Rades y Andrada quien a raíz del desastre de Alarcos nos describe los orígenes de la ermita que nos ocupa: "Tomada la villa y castillo de Alarcos, los moros fueron sobre Calatrava la Vieja, donde estaua el convento de esta orden, con muy pocos caballeros, que se habían escapado de la batalla de Alarcos; y por fuerza y combate ganaron la villa, donde pasaron a cuchillo a todos los freyles caballeros y clérigos, y a muchos otros cristianos, porque no quisieron darse luego. Hizieron los moros enterrar sus cuerpos fuera de la villa, por quitar de ella el mal olor; y por esto quando los cristianos ghanaron otra vez esta villa, el maestre mando edificar en aquel lugar una hermita, con título de nuestra Señora de los Mártires, porque aquellos caballeros murieron por la fe de Cristo" (2).

Esta nueva advocación mariana surge después de la primera gran derrota sufrida por la caballería de Calatrava. Fue tanta la decadencia física y psicológica infringida a aquellos excelentes caballeros, que se hacía necesario buscar una razón que los compensara de alguna manera de la humillación a que fueron sometidos. La teología cristiana ya desde sus primeros tiempos había elaborado la doctrina sobre los mártires. Aquellos cristianos que habían dado su vida en defensa de la fe en Cristo, tendrían un lugar en el santoral y un destino celestial. El objetivo de la institución se había fijado en el documento fundacional, según el cual la villa de Calatrava había sido donado por el rey al abad Raimundo: "ut habeatis et possideatis eam... et defendatis eam a paganis inimicis crucis Christi, suo, ac nostro adjutoiro" (3). Los cristianos y especialmente los caballeros que se habían acogido a los muros de Calatrava después del desastre de Alarcos habían dado sus vidas en defensa de la fe de Cristo y por esto merecieron el calificativo de mártires, erigiéndose una ermita dedicada a Santa María en el mismo lugar en que ellos fueron enterrados. Se eligió una advocación mariana, aunque ellos habían dado su vida por Cristo. Parece que María impregnaba la vida religiosa del momento, ya que para

premiar el ejemplo de unos cuantos cristianos se eleva una ara mariana.

No pretendemos enmendar la plana de la historia y menos cuando hay páginas como esta del cronista Rades en la que se nos ha dado a conocer con tanta claridad, pero permítasenos pensar que en el santoral cristiano existe todo un grupo de santos que están íntimamente ligados a advocaciones de carácter militar. Se me viene a la memoria San Jorge, y sin embargo apenas si aparece en las advocaciones de iglesias ligadas a Calatrava.

Todo lo que precede puede sonar a divagaciones o a cuestiones tangenciales con el tema que debía de ocuparnos hoy a tenor del título del congreso y de esta comunicación. Las traemos aquí porque teníamos que buscar alguna razón, plenamente válida o sólo parcialmente válida, pero a nuestro juicio imprescindible, para explicarnos el por qué de la abundancia de advocaciones marianas en el territorio repoblado y dominado en todos los sentidos por y desde Calatrava. Por ahora tenemos que San Raimundo procedía de "Santa María de Fitero", la iglesia del castillo de Calatrava estaba bajo la advocación de "Santa María" y muy cerca del Castillo se levantó una ermita con el título de "Santa María de los Mártires". Tres aras marianas incidiendo sobre la, digamos, "casa madre" de donde había de arrancar toda una actividad repobladora que conlleva asentamiento de iglesias y ermitas con sus preceptivas titulaciones sacadas del santoral cristiano. No podíamos esperar otra cosa por parte de los fundadores de iglesias y ermitas, sino la imitación de lo que se había hecho en el castillo de Calatrava, quizá desde tiempos de los fundadores de la institución calatrava.

A nadie se le oculta que era el maestro el primer responsable de Calatrava, pero no conviene olvidar que había dos grupos de personas perfectamente diferenciados dentro de la institución: los caballeros y los monjes. A estos monjes tocaba mayor responsabilidad en la actividad religiosa protagonizada por Calatrava, monjes o sacerdotes que vivían en una época impregnada de devoción mariana, mientras que a los caballeros correspondía todo lo referente al servicio de las armas. Ni en uno ni en otro caso se puede hacer, no obstante, una división tajante en sus ocupaciones. Desde esta óptica de reparto de responsabilidades podemos entender un poco mejor la abundancia de aras dedicadas a María. Será necesario, aún, buscar nuevos argumentos en la preferencia devocional de los monjes del cister.

Antecedentes cistercienses

Se puede discutir mucho sobre el tipo de relación jurídica de Calatrava con el Cister pero no se puede dudar de la vinculación con esta Orden Monástica. Desde este planteamiento nos sentimos obligados a investigar hacia atrás, hacia los comienzos del cister, para poner de manifiesto la tradición cisterciense y su devoción mariana. Veamos los primeros pasos dados por los fundadores del Cister, tanto en Francia como en los reinos cristianos de la Península Ibérica.

San Roberto, abad de Molesnes, abandonó este monasterio, su monasterio, parece que en el año 1098, con un grupo de monjes ansiosos de volver a la estricta observancia de la regla de San Benito y se dirigió a los bosques denominados Cister, donde erigieron una primera ermita bajo la advocación de Santa María. Sin que pasara mucho tiempo, y a ruego del propio pontífice, el abad Roberto volvió de nuevo a su antiguo monasterio, que también tenía como titular a Santa María.

El santo abad Esteban Hardin fundó un nuevo monasterio, muy cercano al fundado por el abad San Roberto en el bosque denominado el Cister también bajo la advocación de Santa María, según consta por unas cartas de donación de la segunda mitad del año 1109 (4).

Este primer monasterio cisterciense pronto se quedó pequeño y no era suficiente para albergar y alimentar a todos los monjes que allí vivían. El año 1113 se funda un nuevo monasterio para monjes en La Ferté, igualmente bajo la advocación de Santa María. Sería la primera filial que seguía el ejemplo de la casa madre. Este mismo año de 1113 un noble dona el castillo de Jully con la cláusula de que debería de servir para monasterio de monjas dependientes del cister. Este castillo tenía una iglesia cuyo titular era San Andrés, pero una vez reformado y acondicionado para las monjas se pondrá bajo la advocación de Santa María. Este hecho es bastante más significativo que los señalados anteriormente; aquellos eran de nueva fundación, mientras que a este castillo se le sustituye el patrón que tenía por otro nuevo, como símbolo de la impronta devocional cisterciense. Podría argumentarse que se trataba de un monasterio para monjas para las que sería más adecuado un titular mariano, pero no podemos olvidar que la donación recaía sobre el cister aunque con la condición de destinarlo a una comunidad de

monjas, bajo la dirección de aquella orden monástica.

A los datos recogidos y perfectamente constatables como los que preceden, hay que añadir que en los "capitula" del cister aprobados por el pontífice Calixto II en 1119, en los artículos donde se regulan las nuevas fundaciones se dice: "cada nueva abadía debe contar por lo menos con doce monjes bajo la autoridad de un abad, sumados a algunos hermanos legos y estar bien provistos de libros litúrgicos. *Todas las casas debían estar dedicadas a la Santísima Virgen María* y situadas lejos de las aldeas y ciudades (5). Las ermitas suelen estar en lugares apartados, y este mandato de la Orden, por extensión, podría afectar a su fundación y dedicación en su mentalidad como la que dio origen a la citada normativa.

Según los especialistas en cuestiones del cister habrá que aceptar que la primera fundación de monjes cisterciense en la península Ibérica es la del monasterio de Fitero, dedicada a Santa María, de donde saldría el abad Raymundo y el monje Diego Velázquez, fundadores de Calatrava. Así mismo la primera fundación peninsular de monjas del cister es la de Santa María la Real de Burgos, el conocido monasterio de Las Huelgas.

Todos estos antecedentes no hacen más que confirmarnos en la idea de que el cister con su devoción mariana y su actividad repobladora en la Mancha desde Calatrava, han tenido una gran influencia en la dedicación de muchas ermitas e iglesias a la Virgen María.

Añadamos aún que el breviario más antiguo del cister recoge sólomente "cuatro festividades de la Santísima Virgen: La Purificación, La Anunciación, La Asunción, y La Natividad" (6). Esta selección de festividades marianas nos importa porque, aunque en los libros de visitas, casi siempre, sólo dice que la ermita o la iglesia está dedicada a María, es posible pensar que estos cuatro títulos marianos acompañen a la mayor parte de las advocaciones marianas esparcidas por territorio manchego, aunque en los citados libros se las denomine simplemente con el título de Santa María.

Otras ermitas marianas

Partimos del dato incontestable de la gran difusión de la devoción a María en tierras de la Mancha en general y de la

provincia de Ciudad Real en especial. Queremos, no obstante, relacionar las ermitas-santuarios marianos más antiguas:

Ermita de Nuestra Señora de Zuqueca (S.XIII). Granátula de Calatrava.

Ermita de Santa María de Alarcos (S.XIII). Alarcos.

Ermita de Santa María de la Blanca (S.XIII). Cerca de Carrión de Calatrava.

Ermita de Nuestra Señora de Peñarroya (S.XIII). Cerca de Argamasilla.

Ermita de Santa María de Baños (S.XIII). Fuencaliente.

Ermita de Santa María del Monte (S.XIV). Bolaños.

Ermita de Nuestra Señora de Luciana (S.XV). Terrinches.

Estos santuarios dedicados a María están situados en la parte este de la provincia de Ciudad Real, tomando como raya divisoria el camino de Córdoba a Toledo por Calatrava la Vieja. No es fácil determinar la causa de estos asentamientos durante el siglo XIII en una zona concreta. Podría pensarse que después de la victoria cristiana en las Navas de Tolosa y del asentamiento de los calatravos en Calatrava la Nueva, esta región soportaría una mayor intensidad repobladora con su secuela de enclaves religiosos. A través de un mapa que no "in situ", nos ha parecido ver que las ermitas están situadas al lado o muy cerca de un río o en lugares provistos de agua.

Hasta el presente no hemos mencionado ni ha sido necesario recurrir a las apariciones de María para fundamentar la existencia de ermitas o iglesias a Ella dedicadas en unos u otros lugares. Pero dada la localización geográfica de las ermitas antiguas mencionadas, no dejaría de sorprendernos que las apariciones de María fueran sucediéndose durante algún tiempo al este de una vía comercial como la señalada y pasado medio siglo se aparezca al oeste de la citada vía. Las tradiciones locales nos han legado noticias de milagrosas apariciones marianas como causa de la erección de muchas ermitas, en los más diversos rincones de la geografía. Las propias "Cantigas" de Alfonso X el Sabio, están llenas de narraciones milagrosas de María (7), bien que le afectaran a él, a su familia o a otras personas ajenas. Los juglares y trovadores cantan una, otra y otra vez los milagros de Santa María. El pueblo se las cree o simplemente le divierte oír las contar. Las rivalidades entre localidades son un ingrediente de necesario recuerdo en estas cuestiones milagrosas.

Nos parece suficiente el recurso a una orientación religiosa

propia de Calatrava, heredada del Cister, y perfectamente asumida por el pueblo ya situado en la misma línea devocional en y desde sus lugares de origen, para explicarnos la difusión de esta devoción mariana por tierras manchegas, en este caso. Ello no implica exclusividad cisterciense; simplemente destacamos esta influencia por la vinculación de Calatrava con esta zona geográfica y con aquella orden monástica. Otros monjes sembraron, también esta semilla devocional, con anterioridad y con posterioridad al cister.

Resta por señalar que todo lo que precede no conlleva la negación absoluta del milagro o las apariciones marianas; se trata de negar la relación causa-efecto de una ermita, una aparición o viceversa, a lo que nos tienen acostumbrados las tradiciones populares y las rivalidades locales.

Ermitas con advocaciones no marianas.

Los "libros de visitas" de los siglos XV y XV I (8) permiten hacer un seguimiento de la fundación de algunas ermitas de advocación no mariana en La Mancha. En ellos se puede constatar la aparición de algunas pestes o plagas que afecta a los ganados y a las personas. La presencia de estos males provocan en las localidades afectadas, una reacción comunitaria de elevación de plegarias, especialmente, al santo que la creencia popular tiene como abogado contra estas desgracias naturales que les ha tocado soportar. Estas poblaciones se comprometen a edificar y edifican ermitas en honor de los santos cuya ayuda solicitan con el fin de que les proteja ahora y les evite en la posteridad de las plagas o pestes que les atormentan: San Sebastián, Santa Quiteria, etc. El caso de la villa de Puertollano es un ejemplo que puede seguirse con gran fiabilidad a través de las anotaciones de los visitantes, sin necesidad de recurrir a acciones sobrenaturales.

Los inventarios de bienes.

La institución calatrava en sus visitas a ermitas e iglesias realiza un inventario de bienes de las mismas que siempre soy muy completos desde un punto de vista mercantilista, e incluso a veces tienen la apariencia de ser pormenorizados (9). La atenta lectura de estos listados de bienes han dado origen a unas reflexiones que queremos incorporar a este trabajo, ya que varios "libros de visitas"

han sido realizados en un período histórico en el que las dudas sobre algunos aspectos teológicos y devocionales sufrieron una transformación destacable en una parte importante de la cristiandad. Nos detendremos en lo tocante a algunos sacramentos y en la devoción mariana.

En este sentido hemos recogido algunos datos correspondientes a los años que van desde 1471 hasta 1539, casi setenta años, y hemos podido detectar diferencias importantes entre las anotaciones de los primeros visitantes y las de los últimos. Ciertamente eran personas distintas y por lo mismo hay que suponer que tendrían preferencias diversas a la hora de recoger las noticias con que pudieran encontrarse en su actividad. Este argumento es válido, pero sólo en parte. Nos tememos que no es bastante para explicar las variaciones detectadas. Comenzaremos por señalar las diferencias: (10).

1. En las visitas realizadas por personas de Calatrava durante el siglo XV aparecen objetos de plata: cálices, cruces y otros; sólo en casos excepcionales nos encontramos con elementos destinados a servir de sagrario para el Santísimo Sacramento o con relicarios para la exposición del Corpus Christi.

2. Los visitantes de Calatrava los últimos años del siglo XV y durante el siglo XVI comienzan su descripción de las iglesias por un capítulo con el título de "El Sagrario", destacándolo sobre todo lo demás y colocándolo en primer lugar.

3. Es una lástima que no exista una descripción artística de los objetos, pero la plata tiene como destinos: las cruces, los cálices, y el "Sagrario". Estamos muy lejos de la austeridad cisterciense de la época fundacional.

4. En la relación de los libros litúrgicos, no faltan lógicamente los misales, los santorales y el libro para administrar los sacramentos.

5. Se destaca la existencia de "Ampollas para los oleos"; con alusiones expresas al "oleo infirmorum" (11), esto es, el sacramento de la Extremaunción.

No es mi intención, "doctores tiene la iglesia para ello", hacer una profunda prospección teológica con los datos apuntados. Como historiador me veo en la obligación, no obstante, de situar estas

anotaciones de unos visitantes de calatrava en el momento cultural en que se realizan. Desde esta óptica, la lectura de estos "libros de visitas" nos sitúan ante una determinada concepción teológica, en una época en la que había al menos dos posiciones teológicas bien distintas: la defendida por los llamados desde entonces protestantes y la de los católicos.

Los visitantes de calatrava ponen especial énfasis en destacar los objetos de culto relacionados con el sacramento de la Eucaristía, una de los sacramentos en discusión por los protestantes, llegando a escribir en el año 1537: "Otro si visitamos la iglesia de la villa de Santa Cruz de Mudela, donde el sagrario está puesto decentemente en un relicario de plata que está metido en una custodia de plata puesta sobre un ara con sus corporales". Existía una profunda preocupación entre los calatravos porque "El Santísimo Sacramento" estuviera "decentemente puesto". No cabe duda que la responsabilidad en esta cuestión era de los rectores de las iglesias visitadas, quienes también procuraban destinar la plata a todos los objetos relacionados directamente con la Eucaristía.

En este mismo contexto nos sitúa la existencia del "oleo Infirmorum", elemento litúrgico perteneciente al sacramento de la extremaunción, otro sacramento en discusión por los protestantes y administrado ordinariamente por los sacerdotes católicos de las iglesias dependientes de calatrava.

Se podría haber hecho una lectura mercantilista de los objetos de plata que poseían estas iglesias de advocación mariana con que nos hemos encontrado en los libros de visitas de Calatrava, pero hemos preferido otra, porque la mercantilista nos parecía muy simple, mientras que la teológica nos sitúa ante un hecho incontrovertible: la España de principio del siglo XVI, al menos en esta parcela manchega, había elegido el camino católico, también llamado de la contrarreforma, frente a la reforma protestante.

Situándonos en este mismo ambiente teológico, llegaremos a un mejor y más profundo entendimiento de la extendida advocación mariana por tierras manchegas; la devoción a María era ciertamente una tradición calatrava heredada del cister. Podía haberse truncado en este momento en que también se cuestionaba la devoción mariana, sin embargo, a tenor de los datos de que disponemos, podemos afirmar que se intensificó, o se profundizó aún más en la tradición cisterciense.

Hasta tal punto se intensificó la devoción mariana que los visitantes de Calatrava en 1537 escribieron el párrafo siguiente referido a la villa de El Moral: "visitamos la abdiencia e cámara de vuestro ayuntamiento, que está todo encorporado en la plaza pública de esta villa, donde hallamos cumplido lo que os fue mandado hacer por los dichos visitantes pasados. Lo que al presente nos parecía que se debía proveer en la dicha cámara del ayuntamiento es poner una *ymagen de Nuestra Señora* de buena pintura en una tabla en la pared frontera donde hagáis oración los oficiales del dicho concejo al tiempo que allí os allegáredes a entender en las cosas de la buena gobernación de la villa e le encomendeis los tales negocios para que los guie y encamine al servicio de Nuestro Señor Dios y bien e honra de esta villa" (12). Por tanto, por parte de Calatrava existía intención expresa de intensificar la devoción mariana de onda tradición entre los miembros de la propia institución. Ello nos parece suficiente razón para explicar esta difusión devocional en la que María ocupaba un lugar preeminente.

NOTAS:

- 1) ANH.OO.MM. Calatrava carpt. 456 nº. 29. Conviene destacar, por la razón que después apuntaremos, que en estas fechas ya había en el castillo personas religiosas, monjes o sacerdotes regulares, puesto que en el documento se habla de "convento de Santa María de Calatrava".
- 2) Francisco RADES Y ANORADA, *Crónica de la Orden de Calatrava*, fol. 20v.
- 3) José ORTEGA Y COTES, *Bullarium*. pág. 2. No es nuestro objetivo plantear en este momento si las órdenes militares establecidas en territorio cristiano son deudoras de un sistema defensivo musulmán, esto es, del "ribat" o no; simplemente queremos destacar que en la teología de ambas religiones, desde el momento fundacional de una y otra, se premia a los mártires.
- 4) *Historia de la Orden del cister*. Ficha nº. 14. Se trata de una serie de fichas preparadas por miembros del cister en España como base para la elaboración de su historia. Me las ha proporcionado el propio Cister.
- 5) Louis J. LEKAI, *Los cistercienses*. Edit. Herder, Barcelona 1987. Pág. 38.
- 6) Louis J. LEKAI, *Obr. cit.*, pág. 328.
- 7) ALFONSO X O SABIO, *Cantigas de Santa María*. Edición crítica de W. METTMANN, Vigo 1981.
- 8) ANH, OO. MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6075-6108, 6110, 6114 y 6117. Estos son sóiamente los legajos que contienen preferentemente noticias sobre las visitas a ermitas e iglesias, aunque también se pueden encontrar datos de muy diversas cuestiones en ellos, así como de cuestiones religiosas en otros que aquí no han sido citados.
- 9) ANH, OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº 29, fol. 6 (año 1539). Como muestra de la minuciosidad de las visitas en el inventario de los bienes de la ermita de "Nuestra Señora Santa María del Estrella", leemos lo que sigue: "Ytem que el calice que tiene la dicha ermita se deshaga e tome a hacer más pequeño porque estará más fornido e non tan desproporcionado; e se le haga una patena de plata, porque la que tiene agora el dicho cálice es de la iglesia de esta villa; e se compre un ara e un misal toledano para decir misa en la dicha ermita".
ANH.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº. 30, fol. 378 (Año 1537)
"Hermita de Nuestra Señora de la Santa María de Filimusterra de la villa de Cabeçarados"
"Tres mill tejas
syete cañas de cañas
quatro soleras de encima grandes
quatro soleras de encima grandes
tres postes de encima
setenta tirantes
diez libras de hierro para hacer clabacón..."
- 10) ANH.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6075, nº. 1, fo. 61 (Año 1471).
"Hornamentos e bienes e posesiones de la iglesia de Nuestra Señora Santa María de la villa de Caracuel":
"una cruz de plata sobre madera
otra cruz de laton
un calice de plata con su patena
un santoral..."
ANH.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº. 30, fol. 256. (Año 1537)
"Inventario de los bienes muebles e rayzes que tiene la iglesia de Nuestra Señora Santa María de la villa de Corral de Caracuel".

"En el Sagrario"
"Una caxa de plata en que está el Santísimo Sacramento un cofrecillo de los de Flandes en que está metida la dicha caxa una cruz de plata que estan encima de dicho cofre".

"Plata"
"una cruz de plata
un calice de plata

otro calice de plata
otro caliz de plata
unas ampollas de plata..."

AHN.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6075, nº. 3, fol. 33 (Año 1491)

"Inventario de los hornamentos, libros, joyas e otras cosas de la iglesia de Nuestra Señora Santa María de la Cruz de Mudela":

"Un arca en que esta el Corpus Christi
un relicario sobredorado con una cruceta
tres chrismas de plata
una cruz grande de plata
dos calices de plata
un santoral
un libro de salmos penitenciales..."

AHN.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº. 46, fol. 15ss (Año 1537)

"Iglesia de Nuestra Señora Santa María de la villa de Santa Cruz de Mudela":

"En el Sagrario"

".....

Otrosy visité la iglesia de la dicha villa donde el Santísimo Sacramento está puesto decentemente en un relicario de plata, el qual está metido en una custodia de plata puesta sobre un ara con sus corporales".

Podíamos seguir acumulando ejemplos de anotaciones muy distintas por su estructura interna y por a diferente valoración de los elementos inventariados. Creemos, no obstante, que es suficiente con la nota que precede.

- 11) AHN.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº 26, fol. 9. (Año 1535). En la visita a Nuestra Señora de el Viso leemos:

"Una cruz de plata chica de baptizar
una ampolla de plata para oleo de enfermos..."

ANH.OO.MM. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº 36, fol. 15 (Año 1537) en la visita a Nuestra Señora de Valdepeñas se dice:

"Tres chrismas de olio e chrisma e olio infirmorun de plata..."

- 12) ANH.OO. Calatrava. Consejo. Leg. 6079, nº. 46, fol. 250. Año 1537.

COFRADIAS BAJO ADVOCACIONES MARIANAS EN EL CAMPO DE CALATRAVA A PARTIR DE LIBROS DE VISITAS (1491-1510)

M^a Raquel Torres Jiménez

El objeto de esta comunicación es presentar un estudio de conjunto de las cofradías colocadas bajo advocaciones marianas en la zona del Campo de Calatrava, a partir de Libros de las Visitas efectuadas por la Orden a cuarenta villas y lugares de este partido en 1491, 1493, 1495, 1502 y en el final de 1509 y principios de 1510 (1), donde se han documentado 114 cofradías, 41 de ellas acogidas al patrocinio de la Virgen (bajo el cual están, también, más de la mitad de las iglesias parroquiales y 11 ermitas de un total de 29).

Las visitas, como se sabe, obedecen al interés de la Orden por supervisar la vida del señorío (hay que decir que bajo un prisma preferente económico): obligaciones de comendadores y priores y, en definitiva, todo aquello que se configure como institución; es decir, gobiernos concejiles, iglesias, cofradías, ermitas y hospitales, de los que las visitas reflejan las cuentas, el inventario de sus bienes y los aspectos que han de ser corregidos, sobre los cuales los visitantes dirigen una mandamiento respaldado ahora por la autoridad real, ya que la Orden había sido anexionada a la Corona en 1487 ó 1489.

El trabajo se basa en las visitas a cofradías; pero se ha tenido en cuenta también las efectuadas a concejos, a las iglesias parroquiales y a ermitas no asociadas a cofradías.

Las cofradías constituyen una vía para penetrar en aspectos de la mentalidad religiosa de la sociedad laica; en este caso, en sus sectores populares, porque hay que tener en cuenta que en la zona que estudiamos no se puede hablar de vida plenamente ciudadana. Se trata de villas donde la mayor parte de la población se dedica a actividades agrarias; con pocos privilegiados, el número de vecinos

oscila entre los 100 y los 500 (aunque existan excepciones importantes como Almagro o Almodóvar del Campo).

Es indudable que el primer lugar en la devoción popular de la Edad Media lo ocupa la Virgen María, cuyo culto no había dejado de crecer desde el siglo XI y durante los siglos XII y XIII. Al final del período, cuando el sentimiento de inseguridad sobre la vida terrena afectaba angustiosamente también a la salvación eterna, la labor mediadora de María fue mucho más realzada. La piedad mariana se había enriquecido: si en el siglo XIII se insistía más en su maternidad, en el XIV la devoción se centra en los sufrimientos de María durante la Pasión de su Hijo; en el XV, adquiere trazos gozosos y se centra en la Anunciación. El rezo del Angelus desde 1456, los cantos basados en los siete gozos de María o el triunfo definitivo del rosario durante el siglo XV son expresiones de esta idea de gozo. En la archidiócesis de Toledo, la veneración a María es urgida con la de los santos en el sínodo de 1379. Y en concreto, todos los días se debía cantar la *Salve Regina* después de Completas, según el mandato del Sínodo diocesano de Alcalá de 1497 y también del de Talavera de 1498 (2).

En la zona que estudiamos, el dato que más directamente confirma la difusión de la devoción mariana es la proliferación de templos parroquiales, ermitas y cofradías colocados bajo su protección (3) a pesar de la popularidad de santos como San Sebastián, San Juan y San Bartolomé (hay que señalar la práctica inexistencia de cofradías o iglesias de San Benito y, mucho menos, san Bernardo, a pesar de que eran patronos de la Orden y del interés de los visitantes por realzar sus figuras). Concretamente hay 41 cofradías que veneran a la Virgen bajo distintas advocaciones. Entre ellas se prefiere la de Santa María de Agosto o Asunción, fiesta fundamental en el santoral de verano a pesar de que se había introducido lentamente (porque agosto es un mes de gran actividad agrícola); la Asunción es una de las fiestas más celebradas durante la Baja Edad Media, además de las tres Pascuas y el día de Todos los Santos. Siete cofradías se llaman, simplemente, de Santa María. Otras advocaciones (los siglos XIV y XV fueron muy prolíficos en la creación de nuevas advocaciones) recuerdan la cercanía de la Virgen a la naturaleza: Santa María del Monte, Santa María de los Llanos, Santa María del Espino, Santa María de la Vega, de la Sierra, de la Estrella, de Membrilla del Campo, de la Nava... Otras, sus virtudes: Santa María de Gracia, de la Paz, Santa María Cabeza de los Santos, de las Virtudes... O bien, su asociación con la Pasión,

como Santa María de las Cruces. Hay una cofradía de Santa María de la Concepción (fundada en 1493) en Torralba, recogiendo la tradición inmaculista defendida por los franciscanos y plenamente impuesta en la Edad Media tardía especialmente en España, aunque la fiesta había encontrado dificultades antes de figurar oficialmente en los calendarios litúrgicos.

El estudio se ha estructurado en los siguientes puntos:

I: Organización interna de las cofradías; II: Sus recursos económicos y III: Las actividades que realizan. Por último, se intentará una aproximación hacia la significación de estas asociaciones.

El examen de las cofradías colocadas bajo el patronazgo de María se ayudará del estudio de conjunto de todo el resto de las cofradías documentadas, aunque destacando siempre las primeras y prescindiendo de aspectos de las segundas que por sus fines específicos (como las cofradías de las Animas del Purgatorio) realizan también actividades distintas.

I. Organización interna de las cofradías.

Las visitas contienen referencias a estatutos (o a la costumbre) por los que se rigen los cofrades, donde se detallaba sus obligaciones (4) y se reglamentaba su admisión --aunque parece que no estaban limitadas a ningún grupo socio-económico o profesional--.

A través de los Libros, se aprecia que la autoridad decisiva la tiene el cabildo, en una doble acepción: como la totalidad de los integrantes de la cofradía y, en segundo lugar, un cabildo restringido: oficiales o simples cofrades seleccionados entre los demás (5). Además, las cofradías de mayores dimensiones tienen escribano propio (6), y todas cuentan con los priostes o mayordomos: tesoreros y administradores sujetos a la autoridad de los cofrades que, como éstos, debían estar dispuestos a invertir parte de su propia hacienda en el servicio de la cofradía. Aparecen también alcaldes de aquella como sujetos de autoridad junto con el cabildo; pero no parecen ser imprescindibles a partir de 1495, cuando sería el órgano colegiado el que pasaría a asumir todas las responsabilidades.

II. Recursos económicos

Las fuentes no permiten una valoración cuantitativa de la plataforma económica de las cofradías; por otra parte, su riqueza no sólo depende de la extensión de sus bienes, sino también de la dimensión de sus tareas devocionales o asistenciales. Además, los recursos nos hablan del grado de aceptación de cada cofradía por los fieles de la villa, puesto que de su generosidad depende en gran medida la economía de aquellas. Cabe pensar que la multiplicación de asociaciones en una villa dispersaría los favores de los benefactores; sin embargo, llama la atención el alto número documentado para Almagro (once), Almodóvar (diez), Daimiel (trece) o El Moral, que son lugares donde todas las cofradías suelen estar comparativamente bien dotadas (y cuya variedad, por otra parte, habla de una vida de piedad más compleja).

Las cofradías marianas destacan en general por su fortaleza económica (por ejemplo, la de Santa María de Agosto de Santa Cruz de Mudela); son, a veces, la única en la villa, lo que sería índice de que en ellas se concentran las necesidades piadosas (si en siete lugares existe una sola cofradía, sólo en dos casos no se trata de advocaciones marianas: San Sebastián en Abenójar y las Animas del Purgatorio en Malagón).

Entre las *fuentes de recursos*, las cofradías contaban primero con la explotación de sus bienes de propios; además, con limosnas; en tercer lugar, con donaciones "pro anima" que incrementaban aquellos.

1. Bienes de propios.

Podamos hablar de la composición cualitativa de estos bienes raíces:

- En cuanto a la propiedad rústica, predominan las tierras de cereal, que prácticamente todas poseen --sobre todo dedicadas al trigo--, con una extensión media de 10 a 20 Has. En pocos casos se superan las 50 Has; entre ellos, Santa María de Agosto de Santa Cruz de Mudela. También casi todas las cofradías tienen viñas, a pesar de que el viñedo se hallaba poco extendido en el Campo de Calatrava en relación, sobre todo, con el ganado. Su superficie es pequeña: en torno a 1 Ha. (es decir: más o menos, entre las 1000 y las 1600 vides). Es una cofradía mariana, la de Santa María de El

Moral, la que reúne más vides: 12.600 en 28 viñas en 1502 (8), aunque destaca también la de Santa María de Gracia de Valdepeñas (9). Son escasas las menciones de huertas, (acorde con el hecho de que el regadío era casi inexistente en el Campo de Calatrava), índice de riqueza para las ocho cofradías que poseen una; entre ellas están Santa M^a de Gracia en El Viso y, en Almodóvar, Santa M^a y Santa M^a de la Bienvenida (a pesar de que en esta encomienda los productos hortícolas debían importarse).

-En lo referente a la ganadería, si bien es la principal fuente de ingresos de la Orden tanto en el Campo de Calatrava como en el resto de sus partidos (10), por el contrario --y precisamente por ello-- es muy baja la proporción de cofradías que cuentan con la explotación ganadera entre sus recursos (sobre todo, ganado bovino). No son despreciables, sin embargo, las cabañas de algunas cofradías, con más de cien cabezas, de Almagro, Almodóvar, Daimiel o Pozuelo; citemos para el último las de Santa M^a de Membrilla del Campo y la de Santa M^a Cabeza de los Santos que tenía también treinta colmenas "baxo de la hermita" (11). Se dedican también a la cría de abejas (para la producción de miel y cera) Santa M^a de Agosto de Santa Cruz de Mudela o la del mismo nombre en Puertollano, aunque los mayores colmenares están en el Viso (Santa M^a la Mayor y Santa M^a de Gracia), zona poco apta para el cultivo.

-Aparece también la propiedad urbana: casas que se alquilan o se dan a censo; a veces, la casa están junto a la ermita (como local de reunión, alojamiento de santeros o santeras, o de acogida ocasional para gentes que pasan días rezando en la ermita). Una única noticia de venta corresponde a Santa M^a de la Bienvenida de Almodóvar del Campo, citada "junto a la ermita" en el inventario de 1502 (12), en bastante mal estado en aquel momento.

En relación con los bienes de propios de las cofradías, hay un rasgo común que salta a la vista: la gran fragmentación y la dispersión de las tierras de cereal y de las viñas (e incluso de colmenares o casas), lo cual debía de repercutir en la eficacia de la explotación.

El sistema de explotación seguido habitualmente era el arrendamiento (por un año, el más frecuente, aunque también por dos o cuatro, y ocasionalmente, por seis o siete años). Los renteros debían satisfacer ciertas cantidades en metálico o en especie (13). Hay también referencias a alquileres de casas o tiendas y alguna a la

explotación directa --menciones de "servicios personales"-- (14).

Sin embargo, la tentativa de obtener un máximo rendimiento de los propios disponibles tropezaba con dificultades. Dudamos de la eficacia de la explotación por el sistema de arrendamiento en función de una serie de datos: aparte de la posible negligencia de los arrendatarios, un problema constatado es la falta de solvencia de algunos de ellos; el pago de las rentas sigue, por otra parte, un ritmo muy irregular: los retrasos son constantes y muchas veces los renteros van pagando fragmentadamente en la medida de sus posibilidades, como sucedía para la cofradía de Santa M^a de Roldín de Ballesteros (15), que se veía perjudicada ante la acuciante necesidad de realizar una serie de obras en la ermita basadas en unas rentas que aún no había percibido. Como casos extremos, en algunas cofradías sucedía que nadie pagaba nada por utilizar sus tierras, como en la de los Santuarios de Daimiel, hecho que los visitantes califican de usurpación.

La situación era salvada a menudo por la aportación anticipada del prioste (de cuya gestión trataremos brevemente después). Pero hay que considerar también otras fuentes de recursos que servían para renovar continuamente los ingresos de estas cofradías. Se trata de las limosnas por una parte (en metálico casi siempre, y casi siempre anónimas, de carácter más o menos constante porque se obtienen a través del "baçin e demanda" durante las celebraciones litúrgicas, en la iglesia mayor o en las ermitas) y, por otra parte, de las mandas testamentarias (de bienes raíces por lo común, junto a los que se indica el nombre del donante, y que llevan aneja una contraprestación espiritual).

2. Limosnas.

Entre los conceptos de ingresos de las cofradías, la limosna era bastante importante. Obtenida durante la Misa mayor y en cada fiesta, los oficiales concejiles y a veces el cura debían asentar lo recogido en un libro y después entregarlo al "mayordomo de las limosnas". Sin embargo, se constata que su administración era en algunos casos deficiente: quedaban retenidas por el mayordomo, no se contabilizaban regularmente, etc.

Su cuantía variaba de unas cofradías a otras, y su ritmo debía de ser poco constante. A veces se afirma que no han bastado

para pagar cierta obra, y el cabildo ha quedado endeudado; por el contrario, las limosnas hechas en 1491 a Santa María de Valdeleón de Calzada financiarían la reparación de una capilla de la ermita (cubrirla por entero), lo que indica una fuerte suma.

3. Donaciones testamentarias.

Estas donaciones se efectuaban a cambio de los oficios, misas, vigiliass y exequias que las cofradías realizaban en memoria de sus benefactores.

Atendiendo a las menciones de donantes en los inventarios, se observa que hay una concentración de donaciones femeninas en el Moral, dieciséis distintas entre 1493 y 1502, para las cofradías de Santa María, el Corpus Christi y, en menor grado, San Bartolomé. Fueran o no admitidas estas mujeres como cofrades (sobre lo cual no podemos decir nada), lo cierto es que se identifican de algún modo con estas advocaciones; su devoción se inclina hacia ellas. En otros lugares, la generosidad femenina favorece a Santa M^a de la Paz, San Sebastián (Daimiel), Santa María la Mayor (Almagro), Santa M^a de la Concepción (Torralba), San Juan (en Granátula y en Calzada), etc.

Por consiguiente, es la piedad mariana bajo distintas advocaciones locales la que sobre todo atrae a las mujeres de estas villas, entre una gama bastante diversificada de posibilidades (todas las villas citadas, excepto Granátula, poseen más de seis cofradías).

Para los donantes masculinos, se constata la variedad de sus ocupaciones (cuando éstas se mencionan).

Las donaciones consisten sobre todo en viñas, de proporciones modestas: menos de media Ha. (entre las 200 y las 500 vides) como promedio, y entre una y cinco fanegas de sembradura para las tierras; aunque, excepcionalmente, se mandó una tierra de 34 fanegas a (de nuevo) la cofradía de Santa M^a de El Moral, en 1502.

En suma, este modo de adquisición de propios, a través de donaciones de poca cuantía (que era el más común), condicionaba su fragmentación y su dispersión, tendencia que no se ve contrarrestada por las escasas compras de tierras (hay que tener en cuenta que el poder adquisitivo de los cabildos --después de atender a

los gastos fijos más urgentes-- no era muy alto).

La *gestión económica* de todos estos bienes estaba en manos de los sacerdotes o mayordomos, cuyo cargo se renovaba en general bianualmente el día de la fiesta patronal. Deben llevar libros de cuentas, inventarios, recibir las mandas de los difuntos y las deudas, pagar al capellán, contratar las obras, adquirir lo necesario para ajueres de ermitas y hospitales, organizar la venta de la producción en almoneda pública... Parece que también las cofradías efectuaban préstamos a otras entidades --también con la intervención del sacerdote--, aparentemente bajo ningún interés; aparece, por ejemplo, la iglesia mayor de Almadén como deudora de la cofradía de Santa María de Gargantiel en 20.000 mrs- (16). Casos como éste hacen pensar que se trataba de préstamos forzosos, que siempre tardaban en ser saldados.

Las referencias --con mandamientos y multas-- a la deficiente gestión económica son constantes en los Libros de Visitas: respecto a la contabilidad, es muy frecuente el mal estado de las cuentas (17) o el hecho de que ni si quiera se lleven libros; la ausencia de inventarios, la falta de formación adecuada de los mayordomos (a pesar de que solían tener una condición económica y profesional destacada sobre el resto de la población), su absentismo (18); y finalmente, a veces los sacerdotes no garantizaban la continuidad de la gestión, entregando al siguiente, al finalizar su cargo, el "alcance" que habían recibido (19).

En definitiva, hay que concluir que los efectivos económicos de las cofradías (considerando también cifras de balances finales de cuentas, algunos de los cuales resultaban negativos) eran, en general, escasos. Un escaso poder adquisitivo (de bienes espirituales tanto como de los materiales) que debía reservarse en gran medida al mantenimiento de sus instalaciones (las alusiones a "reparos y obras" de edificios son constantes) además de sus tareas asistenciales y devocionales.

Por otra parte, hemos visto que el aprovechamiento de los mejores recursos aparecía vedado a las cofradías, que poseían ganado en una proporción mucho menor que la Orden y los concejos; pocas huertas, extensiones pequeñas de viñas y bastante mayores de tierras de cereal. Añadamos a esto la desproporción existente entre las rentas potenciales y el líquido disponible, desproporción de la que son culpables factores como la fragmen-

tación de la propiedad, la inseguridad en el cobro de las rentas y, en muchos casos, la falta de eficacia de la administración. Es cierto que las limosnas y las donaciones completaban aquella base en bienes raíces; quizá más eficaces aunque inconstantes --y también se constatan los atrasos en el cobro de las mandas testamentarias, por ejemplo.

Es aventurado afirmar categóricamente que las cofradías eran pobres de recursos. En definitiva, parece tratarse de asociaciones con un reducido número de cofrades, y con competencias modestas a las que teóricamente están capacitadas para hacer frente aunque, en la práctica, su situación económica pueda calificarse cuando menos como frágil.

Hay cofradías que, excepcionalmente, están muy bien respaldadas económicamente, a las que hemos aludido a lo largo de la exposición anterior: las de El Moral casi siempre (y aquí, sobre todo la del Corpus Christi pero también la de Santa María), la de Santa María de Gracia de Puertollano, Santa María de Agosto de Santa Cruz de Mudela, Santa M^a la Mayor de Almagro, etc.

Como puede verse, se suele tratar de advocaciones marianas. Quizá habría que hablar, más que de excepciones, de dos niveles económicos bastante distanciados entre sí, integrado el superior mayoritariamente por las entidades patrocinadas por la Virgen.

III. Actividades de las cofradías.

Sobre la base de capítulos de gastos, inventarios de ornamentos, datos aislados y visitas también a ermitas y a concejos, podemos decir que la vida de la cofradía giraba en torno a la festividad de su santo patrono, con ocasión de la cual se reunían todos los cofrades. Aquel día (y también el anterior) se realizaban actividades tanto litúrgicas como lúdicas, en el ámbito estrictamente privado de la institución; sociales y asistenciales (de carácter intermedio entre lo privado y la proyección exterior) y, finalmente, la procesión, manifestación pública por la excelencia de la entidad de la cofradía.

En definitiva, la celebración anual --común a todas las cofradías-- consistía en la vigilia de la noche anterior al día festivo; y durante éste, en la Misa, la procesión y la "comida y caridad" (que a

veces se hacía también el día anterior).

(Durante el resto del año, la vida de piedad se concretaba en actos exclusivamente religiosos --funerarios-- y, en el caso de las cofradías hospitalarias, en la labor asistencial a través de hospitaleros y hospitaleras.)

En conjunto, la fiesta --celebrada con gran solemnidad-- aparece integrada, como dice J. Sánchez Herrero, por lógicos elementos de prestigio y exaltación eclesial; pero también, en algunas de las formas que adquiere, por factores de "sabor pagano o popular" (20).

1. Actividades sociales.

Nos referimos aquí a a la comida de hermandad en la que participaban todos los cofrades, y que servía para estrechar lazos fraternales entre ellos. Era celebrada el mismo día de la "vocaçion" o bien la víspera de la fiesta. Era obligación de los cofrades contribuir a subvencionar esta comida, con excepción de los que eran pobres (21), como ocurría en Burgos (22). Sin embargo, parece que se eludía sistemática mente este deber y que por el contrario se costeaban las comidas con los bienes de propios de las cofradías; al menos en Almodóvar y en Daimiel (23).

Se reunían en la "casa del cabildo"; otras utilizaban el hospital que sostenían, o una dependencia aneja a la ermita en que realizaban su advocación.

El recelo de los visitantes del Campo de Calatrava y de la Iglesia en general (24) hacia aquellas comidas es evidente; las admiten de mala gana y no se cansan de recomendar moderación o templanza, con referencias a la caridad, al servicio de Nuestro Señor y a la devoción; es decir, al fundamento cristiano de la colación. Dentro del mismo arzobispado de Toledo, el Sínodo diocesano de Alcalá de 1480 describía las "muchas fiestas e solenidades" que se hacen públicamente, "tannendo e fasiendo combites e juegos de danças", en comitivas que "van a las yglesias e a los lugares publicos e a otros plaseres" (25).

2. Actividades asistenciales

2.1. La caridad institucionalizada en un día concreto.

La celebración de la comida de hermandad está indisolublemente ligada al ejercicio de algún acto caritativo, como ocurría en otras partes de la Península (26); en los textos se habla a menudo, incluso, del "día de la comida e caridad" (27) o de la "caridad que days el día de la dicha vocación" (28). Esta caridad tomaba la forma de una limosna o bien de una colación para pobres, que de nuevo no debía menoscabar el patrimonio de las cofradías.

También los concejos incluyen una invitación a comer para pobres en la celebración de fiestas patronales de la localidad, con las correspondientes censuras ante los excesos cometidos, por parte de los visitantes que, en cambio, alaban siempre la atención a los necesitados en los hospitales.

Es posible que estos días se presentaran para las gentes de la época como ocasión de convivencia festiva y bulliciosa, en la que su original sentido religioso quedaría un tanto diluido.

Lo cierto es que los aspectos espirituales y los temporales se fundían sin reparo con ocasión de las fiestas religiosas que, como dice M.A. Ladero Quesada, eran "una de las pocas formas de regocijo colectivo que por entonces pasaba como posible" (29).

2.2. La beneficencia organizada a través de los hospitales.

Al margen de la caridad periódica, institucionalizada por la costumbre alrededor de la fiesta del patrón, las cofradías que regentaban un hospital ejercitaban sus labores de asistencia a lo largo de todo el año. Estas cofradías hospitalarias son numerosas en el Campo de Calatrava. Dentro del elevado número de hospitales documentados, 48 para 26 villas, 29 están a cargo de cofradías. El resto lo sostienen los concejos (dieciséis) y, en mucho menor grado, iglesias parroquiales y ermitas. En el total de los 48 hospitales, diez de ellos están colocados bajo advocaciones marianas:

Nº:	Advocación:	Lugar:
5	Santa M ^a la Mayor	3 Cofradías: Almagro, Villarrubia, El Viso. 2 Igl. parroquiales: Manzanares, Puerto- llano.
2	Santa M ^a de Agosto	Cofradías en Daimiel y Santa Cruz de Mu- dela.
1	Santa M ^a de los Llanos	Cofradía en Almagro.
1	Santa M ^a de Gracia	Cofradía en El Viso.
1	Santa M ^a la Rosada	Ermita en Argamasilla.

Entre el resto, destacan por su número los acogidos a las advocaciones de San Sebastián (cuatro), San Juan (cuatro) y Santiago (tres).

Si nos preguntamos por la mentalidad desde la que estas instituciones salían al paso de la pobreza material para intentar aliviarla, resulta orientativa la reiteración de fórmulas parecidas con la que los visitantes estimulan la labor de los cofrades: "deben tener el hospital bien provisto de ropa e camas, lo qual mucho vos encargamos, pues es gran servicio de Dios y honra de la cofradía" (30). La caridad basada en el servicio de Dios y la satisfacción del propio prestigio parecen ser, por tanto, los móviles fundamentales.

La concepción de la pobreza había evolucionado en toda Europa desde el siglo XIII, hacia su consideración como un hecho social más que moral; de modo que se multiplican los hospitales de tipo institucional; es decir, de municipios y de cofradías (y así el protagonismo en su fundación pasa a los organismos colectivos y a los laicos, frente a Ordenes Mendicantes, parroquias y particulares en el período anterior). Paralelamente, ha aparecido un nuevo tipo de pobres ocasionales --vagos, delincuentes--, víctimas de la nueva estructura socioeconómica urbana (31).

Sin embargo, en las villas del Campo de Calatrava estudiadas los hospitales aparecen, todavía a fines del siglo XV y comienzos del XVI, como exponentes de una religiosidad --laica, eso sí-. Suelen coincidir en una misma villa hospitales regidos por cofradías distintas; lo cual demuestra que no se buscaba tanto su eficacia frente a la necesidad social que los engendraba, cuanto la ocasión de ejercer la beneficencia. Se trata de hospitales muy pequeños, con menos de cinco camas la mayoría; que no pueden ofrecer asistencia espiritual ni menos sanitaria, sino exclusivamente de hospedaje y alimentación; dedicados a acoger a pobres --y muy ocasionalmente,

a transeúntes peregrinos y religiosos--; con dificultades económicas la mayor parte de ellos, a lo que se añade en muchos casos una deficiente administración y gestión de sus recursos.

Hay que decir que, como casos excepcionales, aparecen hospitales con una buena plataforma económica; entre los de cofradías, destacan por ejemplo el de Santa M^a de los Llanos de Almagro y el de Santa M^a de Agosto de Santa Cruz de Mudela.

En suma, difícilmente puede aplicarse aquí el esquema de que durante la Baja Edad Media la pobreza ha llegado a considerarse un hecho social (aparte de que no eran villas con vida propiamente urbana, que existirían pocas diferencias sociales y quizá un bajo número de pobres). Los mismos concejos consideran el capítulo de gastos para los hospitales que sostienen como una "limosna". Estos organismos, por tanto, no promueven hospitales por haber asumido el fenómeno de la pobreza en sí mismo.

Sin embargo, el fluir constante de limosnas y mandas testamentarias --aunque sea de poca cuantía-- hacia estas pequeñas instituciones muestra la existencia indudable de una faceta caritativa en el sentimiento religioso popular. Así, hay testimonios de cómo las gentes desean a toda costa hacer mandas precisamente consistentes en hospitales o a favor de hospitales --como si se consiguiese con ello una garantía más acreditada de alcanzar la vida eterna--, aunque la dotación no respondiera a las necesidades reales de la villa (32).

3. Actividades lúdicas

Parece ser que ciertas cofradías tenían la costumbre de lidiar un toro el día de la fiesta del patrono (33) , al igual que se hacía en el ámbito concejil y en las ermitas (34). Ello coincide con datos para otras ciudades de la Península como Palencia (35) y para otras fiestas como la del Corpus en la mayoría de las ciudades españolas durante los siglos XV y XVI, aunque los Sínodos profesan poca simpatía a estas corridas (36).

La carga de exultación popular presente en estas fiestas se concentraba, por ejemplo, alrededor de las corridas de toros, al lado de la devoción sincera; lógico todo ello en el contexto de lo que J. Le Goff llama la "civilización del juego", que incluye el gusto por el

espectáculo (37). Todo ello sin distorsiones mentales, teniendo en cuenta que el sentimiento religioso informaba los hábitos, actitudes y usos cotidianos y que además era concebido como sentimiento colectivo --más aún en un ámbito rural como el que estudiamos (38). Estos datos vienen a confirmar, además de la unicidad del universo de aquellos hombres, la fortaleza de un sistema de creencias debida, en parte, a su propia elasticidad.

4. Las procesiones.

El día de la fiesta patronal, los cofrades organizaban una pequeña procesión hasta la ermita --así aparece documentado, por ejemplo, en el caso de la de Santa M^a de las Cruces en Daimiel (39)-- o hasta la iglesia parroquial, donde después tendría lugar la Misa solemne.

Toda las cofradías, por pocos bienes que tuvieran, poseían un pendón con su vara y cruz, con imágenes pintadas según su advocación: figuras de la Virgen o de un santo, escenas de sus vidas --como la Natividad de María-- (40). Si bien debía de tratarse de pequeñas procesiones y de un número reducido de cofrades en cada caso, indudablemente tendrían su resonancia en la vida cotidiana de la ciudad. La importancia que se da a las procesiones es evidente en la documentación manejada. Para una cofradía supone la afirmación de su identidad y de su prestigio; pero sobre todo es del propio carácter devocional de la asociación de donde arranca la necesidad de salir a las calles y manifestar públicamente la fe; además, las imágenes representadas en el pendón tienen un valor testimonial y didáctico.

Por otra parte, todas las cofradías participaban en el procesión del Corpus (41) --cuya fiesta es el modelo por excelencia de exaltación eclesial y que a fines del siglo XV y comienzos del XVI adquiere una solemnidad creciente en toda España. Las cofradías de estas villas acompañaban a la custodia con su estandarte y demás símbolos específicos (42), del mismo modo que la iglesia parroquial y cada ermita (43) sacaría su pendón en la procesión. Las cofradías estarían presentes en otras procesiones como la del Domingo de Ramos, también de gran relevancia en la época.

Y dada la gran cantidad de advocaciones marianas existentes en la zona (sobre todo, iglesias mayores y cofradías

consagradas a Santa María de Agosto), es de suponer que el día de la Asunción de María se celebraría con especial solemnidad en el partido del Campo de Calatrava, como ocurría en el resto de España.

En definitiva, con las procesiones se manifiesta un fenómeno que aparecerá muy claro en los autos sacramentales del siglo XVI: la Iglesia "sale" al exterior, se expande --conforme a lo que propugnaría el Concilio de Trento--, sacraliza la ciudad. Las cofradías, dentro de sus modestas posibilidades, contribuyen por tanto a esta proyección.

5. Actividades litúrgicas

La actividad litúrgica de las cofradías se concreta, en primer lugar, en las vigiliass; en segundo lugar, en las Misas (todo ello en torno a la fiesta patronal); y por último, en una serie de celebraciones "pro defunctis": misas votivas y entierros.

Para oficiarlas, las cofradías tenían capellanes, sobre todo las que ejercían su advocación en una ermita, que a veces vivían en el propio santuario --como lo hacía el de la ermita de Santa M^a de la Estrella de Miguelturra (44). En cuanto al ajuar de cofradías y ermitas respecto a ornamentos y objetos de culto, hay que decir que sólo las cofradías bien dotadas de Almagro, El Moral, Almodóvar, Daimiel y alguna de Torralba como la de Santa M^a de Agosto, poseen las vestiduras del celebrante. Las acogidas a la Virgen María tienen, como corresponde a sus fiestas, casullas blancas, que en algún caso se complementan con las verdes del tiempo ordinario (45) o con las rojas prescritas para las fiestas de mártires (46). (Esto hace pensar que las ermitas adscritas a cofradías serían también ocupadas para celebrar otras fiestas; además, con alguna frecuencia se hallan en aquellas capillos de bautizar.). La vestidura del celebrante, por tanto, debía ser aportada, en parte o en su totalidad, por el propio clérigo. En cuanto a dotaciones en objetos litúrgicos (cálices, patenas, objetos de altar) son muy escasas las menciones de cálices; las excepciones, como siempre, apuntan a advocaciones marianas: Santa M^a de las Cruces de Daimiel, Santa M^a Cabeza de los Santos en Pozuelo. Las donaciones de vivos y difuntos consisten mucho más en bienes raíces que en objetos litúrgicos; pero entre éstos, la devoción de las gentes va dirigida a enriquecer lo más posible el ajuar de las imágenes de las ermitas, con todo tipo de vestiduras y accesorios.

La carencia más general era la de libros litúrgicos, para los que se suele depender de la iglesia parroquial. En casos muy contados, aparecen en los inventarios de algunas cofradías de El Moral, Almagro, Santa Cruz de Mudela y Torralba; sólo hay dos misales, pero sí se documentan bastantes cuadernos o libros reducidos a los formularios del oficio concreto, como la fiesta de la Natividad y de la Asunción. En las parroquias, se mencionan con mucha frecuencia los Libros de Horas de Nuestra Señora, a cuyo rezo asistían los fieles.

5.1. Por lo que se refiere a las *vigilias* de la fiesta patronal, la noche anterior a ésta, sólo podemos decir que dura toda la noche, sobre la base de cierta prohibición a la cofradía de Santa M^a de la Concepción de Torralba (47).

5.2. La *Misa* solemne, oficiada el propio día de la fiesta, era el verdadero núcleo de la misma. En cuanto a su vivencia y la concepción que de ella tenían los cofrades, baste decir que el centro vital de la Misa es la Consagración, que absorbe toda la atención del pueblo, con una verdadera ansia de "ver a Dios" característica de la Baja Edad Media a partir del siglo XII. Es una celebración comunitaria que afecta a tibios y a devotos, no conscientes de su aspecto sacrificial y excluidos de la comunión sacramental (que no se cultivó sino hasta mediados del siglo XVI). Los miembros de las cofradías se acercaban a la Misa, por tanto, con reverencia hacia las sagradas especies; con la esperanza o certeza, quizá, de obtener frutos muy específicos --y también muy materiales, algunos-- por el hecho de contemplar la Sagrada Forma; y con la memoria de la vida de María o del santo de su advocación, recordada a lo largo de la liturgia y, tal vez, a lo largo del sermón solemne. A pesar de que esta celebración era sólo medianamente comprendida, con todo, el ascenso de la devoción eucarística es la manifestación de que los oficios litúrgicos comunitarios no se reducían a lo externo, sino que también eran vividos emocionalmente.

5.3. En cuanto a las celebraciones "pro defunctis", tienen un gran peso; las cofradías bajo advocaciones marianas tienen, como todas, una marcada dimensión funeraria. Adquieren el carácter de "capellanías colectivas", fundadas por una cantidad variable de personas que esperan sufragios por su alma (mediante las mandas testamentarias de tierras y bienes muebles), puesto que tanto vigilias como misas patronales se aplican por sus benefactores (48). Aparte de estas celebraciones anuales, las cofradías debían officiar misas

votivas con mayor frecuencia. Por ejemplo, a la de Santa M^a del Espino de Argamasilla se le recuerda la obligación de hacerlo cada miércoles (49). Y en tercer lugar, entre las obras asistenciales de las cofradías figuraba el entierro de los cofrades difuntos, un deber habitual para las estudiadas en otros lugares (50). Así se aprecia a través de los inventarios, que suelen concluir andas y ciriales para difuntos, con los paños negros correspondientes (51).

Este carácter funerario es para F. Rapp el predominante para todas las cofradías en general (que reglamentan meticulosamente en sus estatutos el desarrollo de aniversarios y requiem trimestrales), cuya razón de ser radicaría, por tanto, en la necesidad de ayuda espiritual mutua, satisfecha en el seno de solidaridad que se centra, sobre todo y en primer lugar, en la muerte (52).

Enfocadas así, sus actividades caritativas y litúrgicas vienen a ser una garantía de acumulación de méritos para la vida eterna. Y el hecho de que, en nuestra zona, las advocaciones marianas sean mayoritarias entre las cofradías apuntaría a la concepción de la Virgen como medianera privilegiada entre los hombres y Dios (al que, por otro lado, se considera sobre todo como Juez y Señor o Dueño, aunque la devoción a Jesucristo adquiera formas cada vez más humanizadas).

SIGNIFICACION DE LAS COFRADIAS BAJO ADVOCACION MARIANA

A modo de recapitulación, digamos que las cofradías documentadas en general son pequeñas; de tipo devocional y devocional-asistencial; religiosas, por tanto, y probablemente abiertas a todos los grupos sociales; organizadas de forma sencilla y con una economía fluctuante condicionada en gran medida a la generosidad de los devotos --múltiple, pero de pequeñas proporciones-- y a una gestión no del todo satisfactoria.

Se constata la proyección de estas asociaciones en su entorno: proporcionan una ocasión de celebración festiva; trascienden el ámbito privado de sus actividades también en la procesión; a través de las ermitas que sostienen, influyen en la vida espiritual de los que acuden a ellas; son receptoras de las mandas de no cofrades que satisfacen así sus necesidades espirituales ultraterrenas; y con el sostenimiento de un hospital, salen al paso de una

necesidad social.

Por otro lado, en sí mismas son lógicamente agentes de cohesión, de formación de solidaridades que a menudo incluyen a los muertos.

Exponente muy claro del carácter colectivo que cobran las manifestaciones de las creencias --fenómeno característico de la religiosidad popular medieval-- responden, pues, a un "cristianismo sociológico". Pero no hay duda de que responden también a las exigencias concretas del pueblo: las cofradías actúan como cauce y expresión de corrientes devocionales que recogen y fomentan y que, en este caso, se concentran en la devoción a la Virgen.

Recordemos que las cofradías acogidas a María destacan entre todas las demás por su número, por su fortaleza económica y por la dotación en su ajuar para celebraciones litúrgicas.

Un ejemplo de cómo las cofradías encauzan la devoción popular son las donaciones que afectan a las figuras de bulto de las ermitas; hay una gran devoción a las imágenes dentro de un marcado sentido de lo sensorial, que caracteriza la religiosidad de la época al lado del simbolismo medieval (además de las de bulto, imágenes pintadas aparecen por todas partes: portapaces, tablas, paños, pendones, frontales de altar, etc.). Estas figuras se visten con la mayor riqueza y variedad posibles.

Pues bien, es patente que se pone un especial cuidado en todo lo que se refiere a las imágenes de la Madre de Dios: en los inventarios aparecen para ellas camisas, briales, tocados, ceñidores, sayos y sayas, tocas..., con frecuencia de seda o de lino fino, con flecos u otros accesorios bordados en oro, etc.; se les pone cabelleras y trenzas, se les coloca rosarios en las manos, etc. (53).

Sin duda hay una apremiante necesidad de contar con una expresión tangible y gráfica del objeto de la devoción (54), como complemento de otra expresión de la piedad interior, la litúrgica. La generosidad de las gentes sencillas se vuelca en la ornamentación de la imagen con la satisfacción de dar culto así a la Virgen y, a la vez, poder enorgullecerse de su magnanimidad el día de la fiesta, cuando aquella imagen sea sacada en procesión.

De este modo, las cofradías evidencian una piedad que es

ostentosa y demostrativa; pero también una disposición interior que la nutre, profundamente emocionada y sincera.

J. Le Goff cita al abad J. Toussaert que, al estudiar el sentimiento religioso en Flandes al final de la Edad Media, encuentra en él esa emoción excesiva hecha de "ausencia total de abstracción" (55) ; diagnóstico que coincide con la impresión obtenida a partir de los documentos aquí manejados.

Es decir: una concepción y vivencia de la figura de María hecha de proximidad y hasta familiaridad, aunque ajena a concepciones teológicas profundas.

CUADRO I: Relación de iglesias parroquiales, y de cofradías y ermitas bajo advocación mariana, visitadas en cada villa. (1491-1510).

X = Ermita homónima a la cofr. citada, donde ésta desarrolla su actividad.

VILLA	IGL. MAYOR	COFRADIAS Advoc. Mariana	AÑO VISITA	ERMITAS Advoc. mariana	AÑO VISITA
ABENOJAR	S. María				
AGUDO	S. Benito				
ALCOLEA	S. María				
ALDEA					
DEL REY	S. Jorge	S. María	1497	X	1493
ALMADEN	S. M ^a . Estrella			S. M ^a . Gar- gantiel	1509-10
ALMAGRO	S. Bartolomé	S. M ^a Blanca	1491		
		S. M ^a . Llanos	1495		
		S. M ^a . Mayor	1495		
		S. M ^a . Monte	1509-10	X	1509-10
ALMODOVAR	San Benito	S. M ^a . Bienvenida	1502	X	1502
DEL CAMPO			1509-10		1509-10
		S. María	1509-10		
ARGAMASILLA	S. M ^a Mayor	S. M ^a Espino	1509-10	X	1509-10
				S. M ^a . Rosada	1491
					1493
					1509-10
BALLESTEROS	No documentada	S. M ^a Roldín	1491	X	1491
				S. M ^a . Roldín	1502
				(sin cofrad.)	1509-10
				S. M ^a Agosto	1509-10
BOLAÑOS	S. M ^a Alta Virtud	S. M ^a . Agosto	1491		
CABEZARADOS	S. Juan				
CAÑADA					
EL MORAL	S. María				
CALZADA	S. María	S. María	1491 1509-10		
		S. M ^a . Valdeleón	1491	X	1491
CARACUEL	S. María				
CARRION	No documentada	S. Agustín y S. María	1493		
CORRAL DE CARACUEL	S. M ^a . Paz y (en 1510) S. M ^a . Encarnación				
DAIMIEL	S. M ^a . Mayor	S. M ^a Agosto	1491 1502 1509-10		
		S. M ^a . Cruces	1491 1493	X	1491
				S. M ^a . Cruces (sin cofradía)	1509-10
		S. M ^a . Uruña	1502 1509-10	X	1502 1509-10
		S. M ^a . Paz	1502 1509-10	X	1502 1509-10

FERNAN CABALLERO	No documentada				
GARGANTIEL	S. María	S. María	1493		
GRANATULA	S. Ana	S. M ^a . Valdeleón	1491	X	1491
LUCIANA	S. María (igl. mayor en 1510; erm. en (1471))			S. María	1471
MALAGON	S. Magdalena				
MANZANARES	S ^a M ^a Mayor	S. M ^a . Gracia	1495 1509-10		
		S. M ^a . Agosto	1495 1509-10		
MESTANZA	S. Esteban	S. M ^a la Antigua	1509-10		
MIGUELTURRA	S. M ^a . Mayor	S. M ^a Agosto	1502 1509-10	S. M ^a . Estrella	1502 1509-10
EL MORAL	S. Andrés	S. María	1491 1493 1502	S. M ^a . Sierra	1509-10
PICON	S. Salvador				
PIEDRABUENA	S. María	S. M ^a . Antigua	1491	X	1509-10
PORZUNA	S. Sebastián y S. Cristóbal				
POZUELO	S. Juan	S. M ^a Cabeza de los santos	1491	X S. M ^a . Cabeza de los santos (sin cofr.)	1491 1945 1502 1509-10
		S. M ^a . Membrilla del Campo	1491	X	1491
				S. M ^a . Cementerio	1502
PUERTOLLANO	S. M ^a . Mayor	S. M ^a . Agosto	1502 1509-10	S. M ^a . Gracia	1502 1509-10
SACERUELA	S. M ^a . Cruces				
SANTA CRUZ DE MUDELA	S. M ^a . Mayor	S. M ^a . Virtudes	1502 1509-10	X	1502 1509-10
		S. M ^a . Agosto	1502 1509-10		
TIRTEAFUERA	S. Catalina				
TORRALBA	S. M ^a . Blanca (S. Juan, sólo en 1491)	S. M ^a . Concepción	1493 1502 1509-10	X	1502 1509-10
		S. M ^a . Agosto	1502 1509-10		
VALDEPEÑAS	No doctada.	S. M ^a . Gracia	1491 1495		
		S. M ^a . Agosto	1502		
VALENZUELA	S. Batolomé	S. María	1491		
		S. María de la Nava	1509-10		
VILLAMAYOR	S. María				
VILLARRUBIA	S. M ^a . Mayor (consta que era ermita)	S. M ^a . Mayor	1491 1495 1502 1509-10	X (igl. parro- quial).	1491 1495 1502 1509-10
				S. M ^a . Vega	1509-10
EL VISO	S. María	S. M ^a . Mayor	1502		
		S. M ^a . Gracia	1509-10		

CUADRO II: Número de advocaciones marianas y de otros santos en el total de iglesias parroquiales, cofradías y ermitas visitadas (1491-1510).

Nº IGLS. Parroquiales (40)

Nº COFRADIA (114) (X=ermita)

Nº ERMITAS (sin cofr.) (29)

ADVOCACIONES MARIANAS:

11 St. María	9 St. M ^a Agosto	1 St. María
6 St. M ^a . Mayor	7 St. María -x	1 St. M ^a . Antigua
1 St. M ^a . Estrella	3 St. M ^a Mayor	1 St. M ^a . Cab de los Santos
1 St. M ^a . Alta Virtud	3 St. M ^a . Gracia	1 St. M ^a . Cruces
1 St. M ^a Paz y Encarnación	2 St. M ^a . Valdeleón -xx	1 St. M ^a . Estrella
1 St. M ^a . Cruces	2 St. M ^a . Cruces -x	1 St. M ^a . Gargantiel
1 St. M ^a . Blanca	2 St. M ^a . Antigua -x	1 St. M ^a . Gracia
	1 St. M ^a . Bienvenida -x	1 St. M ^a . Membrilla del Campo
	1 St. M ^a . Blanca	1 St. M ^a . Rosada
	1 St. M ^a . Cab. de los Stos -x	1 St. M ^a . Sierra
	1 St. M ^a . Concepción -x	1 St. M ^a . Vega
	1 St. M ^a . Espino -x	
	1 St. M ^a . Llanos	
	1 St. M ^a . Membrilla del Campo -x	
	1 St. M ^a . Monte -x	
	1 St. M ^a . Nava	
	1 St. M ^a . Paz -x	
	1 St. M ^a . Roldin -x	
	1 St. M ^a . Urueña -x	
	1 St. M ^a . Virtudes	

22

41

11

OTRAS ADVOCACIONES:

2 S. Benito	13 S. Sebastián -10x	5 S. Sebastián
2 S. Juan	11 S. Juan -x	2 S. Antón
2 S. Bartolomé	8 S. Batolomé -xx	2 S. Benito
1 St. Ana	6 Santiago -xx	1 S. Francisco
1 S. Andrés	5 San Antón -4x	1 St. Ana
1 St. Catalina	5 C. Christi -x	1 S. Andrés
1 S. Esteban	3 A. Pgtorio	1 S. Batolomé
1 S. Jorge	3 S. Pedro	1 St. Brígida
1 St. Magdalena	2 S. Salvador	1 S. Cristóbal
1 S. Salvador	2 St. Trinidad	1 S. Magdalena
1 S. Sebastián y S. Cristóbal	2 S. Miguel	1 S. Mateo
4 Nombre no documentado	2 S. Andrés -x	1 S. Nicasio
	2 St. Ana -xx	
	1 S. Benito	

18

75

18

NOTAS:

- 1) Archivo Histórico Nacional, Real Consejo de Ordenes Militares, Serie Orden de Calatrava. Legajos 6.075, 6.076, 6.109 y 6.110.
- 2) Sínodo diocesano de Talavera de 1498. J. SANCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y Sínodos toledados en los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y el pueblo*, La Laguna, 1976, pág. 148.
- 3) Ver cuadros I y II.
- 4) Leg. 6.075, núm. 27. 1502, enero 22. Daimiel. Cofr. Sta. M^a de Agosto.
- 5) Por ejemplo, para la cofradía de Sta. M^a de Gargantiel, se requiere el "acuerdo y consejo de los alcaldes y de cinco o seys cofrades de los mas principales de la cofradía".- Leg. 6.075, núm. 14. 1493, febrero 2. Gargantiel. Fol. 97 v^o.
- 6) Doc. cit. en nota 4.
- 7) Con casi 92 Has. en 1509.- Leg. 6.076, núm. 6. 1509, noviembre 8. Santa Cruz de Mudela. Fol. 64 v^o.
- 8) Leg. 6.075, núm. 26. 1502, enero 8. El Moral. Fols. 94v^o-95v^o.
- 9) Con más de siete mil vides entre sus cuatro viñas.- Leg. 6.075, núm. 3. 1491, febero 13. Valdepeñas. Fol. 45v^o.
- 10) El Convento de Calatrava poseía una cabaña de 480 cabezas en 1470; y la serie de privilegios reales de libre pastoreo a favor de la Orden testimonia la importancia que para ella tenía esta actividad.- E. SOLANO, *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al final de la Edad Media*, Sevilla, 1978, pág. 337.
- 11) Leg. 6.075, núm. 11. 1491, abril 25. Pozuelo, Fol. 247 v^o.
- 12) Leg. 6.110, núm. 9. 1502, marzo 23. Fol. 55 v^o.
Entrado el siglo XVI, la ermita, situada en la dehesa del Valle de Alcudia, servía como parroquia rural para los pastores, que acudían allí a oír Misa y a recibir los sacramentos.
- 13) Por cabeza de ganado lanar se solía cobrar 10 mrs., y unos 200 por cabeza de bovino.
La cofradía de Sta. M^a de Almodóvar cobraba en 1500 ocho fanegas de trigo y ocho de cebada por cuatro tierras de ocho fanegas de sembradura.- Leg. 6.075, núm. 22. 1502, enero 1. Fol. 17 v^o.
- 14) Doc. cit. en nota 4.
- 15) Leg. 6.075, núm. 12. 1493, enero 9. Ballesteros. Fol. 46 v^o.
- 16) Leg. 6.075, núm. 14. 1493, febrero 1. Gargantiel, Fol. 96 r^o.
- 17) Leg. 6.109, núm. 37. 1495, mayo 24. Manzanares. Cofr. Sta. M^a de Agosto. Fol. 133 r^o.
- 18) Leg. 6.075, núm. 9. 1502, marzo 15. Almodóvar del Campo. Cofr. Sta. M^a. Fol. 53 r^o.
- 19) Leg. 6.110 núm. 9. 1502, marzo 15. Almodóvar del Campo. Cofr. Sta. M^a. Fol. 53 r^o.
- 20) J. SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León, 1987, pág. 26.
- 21) Lo suponemos así porque estaban exentos también en el reparto de costas de otro tipo (pagar las labores de viñas y tierras), en las cuales "se entendía que las personas pobres y de necesidad no se les avía de repartyr ni llevar cosa ninguna, pues no tenían de que pagar".- Doc. cit. en nota 4, Fol. 157 r^o.
- 22) H. CASADO, capítulo sobre la Iglesia burgalesa entre la segunda mitad del siglo XIV y el final del

- siglo XV, en *Burgos en la Edad Media* (dir. y pról. J. VALDEON), León, 1984, pág. 459.
- 23) Para ambas villas, los Libros de Visitas están llenos de recriminaciones en este sentido. Por ejemplo, ver Leg. 6.110, núm. 9. 1502, marzo 13. Almodóvar del Campo. Cofr. Sta. M^a de la Bienvenida. Fols. 58 r^o-58v^o.
En el mismo Leg. y núm.: marzo 15. Cofr. S. Juan; cofr. Sta. María; cofr. Sta. Brígida.
 - 24) En algunas diócesis del Reino de León, las colaciones de las cofradías se convertían fácilmente en manifestaciones colectivas de excesos y deshonestidades. De ello se hacen eco varios sínodos, en uno de los cuales se optó por suprimir todas las comidas de cofradías, en este caso celebradas en iglesias.- J. SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del Reino de León...*, pág. 267.
 - 25) J. SANCHEZ HERRERO; *Concilios provinciales y Sínodos toledanos...*, pág. 325.
 - 26) Algo similar, sin duda, a la costumbre de sentar a doce pobres en la mesa de los cofrades con ocasión del "día del seje", documentada para las cofradías burgalesas. H. CASADO, *ob. cit.*, pág. 459.
 - 27) Por ejemplo: Leg. 6.110, núm. 9. 1502, marzo 23. Almodóvar del Campo, Cofr. de S. Antón.
 - 28) Leg. 6.075, núm. 23. 1502, enero 5. Santa Cruz de Mudela. Cofr. Sta. M^a de las Virtudes.
 - 29) M. A. LADERO QUESADA, *Historia de Sevilla, II. La ciudad medieval (1248-1492)*, Sevilla, 1980 (2^a ed.), pág. 193.
 - 30) Por ejemplo: Leg. 6.075, núm. 24. 1502, enero 14. Valdepeñas. Cofr. S. Bartolomé. Fol. 71 v^o.
 - 31) Estos pobres ocasionales integraban el 30 o el 40% de la población de una ciudad europea de fines del siglo XIV o de principios del XV, según M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, Paris, 1987, págs. 354-355.
 - 32) Una mujer dejaba una casa a la ermita de Santa María de Gracia de Puertollano, pero bajo la condición de que en ella se habilitase un hospital; y parece que su celo no respondía a las necesidades del lugar, que contaba ya con dos hospitales, por lo que los visitantes convencieron a la donante y a su marido para que accedieran a dar otro destino a la casa: que fuera arrendada como propio para la ermita.- Leg. 6.076, núm. 20b. 1510, mayo. Puertollano. Fol. 317 r^o.
 - 33) La única mención directa al respecto corresponde a la cofr. de S. Pedro de Daimiel.- Leg. 6.075, núm. 28. 1502, enero 24. Fol. 164 v^o.
 - 34) En 1492, los oficiales del concejo de Daimiel habían tomado a la ermita de Sta. M^a de las Cruces un toro "questava por lidiar" para hacerlo ellos el día de Santa M^a de Agosto.- Leg. 6.075, núm. 18. 1493, marzo 9. Daimiel. Erm. Sta. M^a de las Cruces. Fol. 283 v^o.
 - 35) En Palencia, el día de S. Juan se corrían toros en la plaza mayor -espectáculo del que disfrutaban los capellanes de la catedral desde la casa que poseían.- J. SANCHEZ HERRERO, "Vida y costumbres de los componentes del Cabildo Catedral de Palencia a fines del siglo XV", *Historia, Instituciones y Documentos*, 3 (1976), pág. 497.
 - 36) J. L. GONZALEZ NOVALIN, La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, en *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. GARCIA VILLOSLADA), Madrid, 1980, pág. 376.
 - 37) J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, págs. 486-487.
 - 38) No hay que olvidar las corrientes contemporáneas de piedad que, como la "devotio moderna", hacen mucho hincapié en la interiorización, en una espiritualidad personal, pero que tardarían en calar en los comportamientos y esquemas mentales -cuya evolución es siempre lenta- del pueblo sencillo.
 - 39) Leg. 6.076, núm. 3. 1509, diciembre 13. Daimiel. Erm. Sta. M^a de las Cruces. Fol. 54 v^o.
 - 40) Leg. 6.075, núm. 23. 1502, enero 5. Santa Cruz de Mudela. Cofr. Sta. M^a de las Virtudes. Fol. 37 v^o.
 - 41) Las procesiones del Corpus aparecen documentadas en el Campo de Calatrava -aunque sólo

NOTAS:

- 1) Archivo Histórico Nacional, Real Consejo de Ordenes Militares, Serie Orden de Calatrava. Legajos 6.075, 6.076, 6.109 y 6.110.
- 2) Sínodo diocesano de Talavera de 1498. J. SANCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y Sínodos toledados en los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y el pueblo*, La Laguna, 1976, pág. 148.
- 3) Ver cuadros I y II.
- 4) Leg. 6.075, núm. 27. 1502, enero 22. Daimiel. Cofr. Sta. M^a de Agosto.
- 5) Por ejemplo, para la cofradía de Sta. M^a de Gargantiel, se requiere el "acuerdo y consejo de los alcaldes y de cinco o seys cofrades de los mas principales de la cofradía"- Leg. 6.075, núm. 14. 1493, febrero 2. Gargantiel. Fol. 97 v^o.
- 6) Doc. cit. en nota 4.
- 7) Con casi 92 Has. en 1509.- Leg. 6.076, núm. 6. 1509, noviembre 8. Santa Cruz de Mudela. Fol. 64 v^o.
- 8) Leg. 6.075, núm. 26. 1502, enero 8. El Moral. Fols. 94v^o-95v^o.
- 9) Con más de siete mil vides entre sus cuatro viñas.- Leg. 6.075, núm. 3. 1491, febero 13. Valdepeñas. Fol. 45v^o.
- 10) El Convento de Calatrava poseía una cabaña de 480 cabezas en 1470; y la serie de privilegios reales de libre pastoreo a favor de la Orden testimonia la importancia que para ella tenía esta actividad.- E. SOLANO, *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al final de la Edad Media*, Sevilla, 1978, pág. 337.
- 11) Leg. 6.075, núm. 11. 1491, abril 25. Pozuelo, Fol. 247 v^o.
- 12) Leg. 6.110, núm. 9. 1502, marzo 23. Fol. 55 v^o.
Entrado el siglo XVI, la ermita, situada en la dehesa del Valle de Alcudia, servía como parroquia rural para los pastores, que acudían allí a oír Misa y a recibir los sacramentos.
- 13) Por cabeza de ganado lanar se solía cobrar 10 mrs., y unos 200 por cabeza de bovino.
La cofradía de Sta. M^a de Almodóvar cobraba en 1500 ocho fanegas de trigo y ocho de cebada por cuatro tierras de ocho fanegas de sembradura.- Leg. 6.075, núm. 22. 1502, enero 1. Fol. 17 v^o.
- 14) Doc. cit. en nota 4.
- 15) Leg. 6.075, núm. 12. 1493, enero 9. Ballesteros. Fol. 46 v^o.
- 16) Leg. 6.075, núm. 14. 1493, febrero 1. Gargantiel, Fol. 96 r^o.
- 17) Leg. 6.109, núm. 37. 1495, mayo 24. Manzanares. Cofr. Sta. M^a de Agosto. Fol. 133 r^o.
- 18) Leg. 6.075, núm. 9. 1502, marzo 15. Almodóvar del Campo. Cofr. Sta. M^a. Fol. 53 r^o.
- 19) Leg. 6.110 núm. 9. 1502, marzo 15. Almodóvar del Campo. Cofr. Sta. M^a. Fol. 53 r^o.
- 20) J. SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León, 1987, pág. 26.
- 21) Lo suponemos así porque estaban exentos también en el reparto de costas de otro tipo (pagar las labores de viñas y tierras), en las cuales "se entendía que las personas pobres y de nescesydad no se les avia de repartyr ni llevar cosa ninguna, pues no tenían de que pagar"- Doc. cit. en nota 4, Fol. 157 r^o.
- 22) H. CASADO, capítulo sobre la Iglesia burgalesa entre la segunda mitad del siglo XIV y el final del

- siglo XV, en *Burgos en la Edad Media* (dir. y pról. J. VALDEON), León, 1984, pág. 459.
- 23) Para ambas villas, los Libros de Visitas están llenos de recriminaciones en este sentido. Por ejemplo, ver Leg. 6.110, núm. 9. 1502, marzo 13. Almodóvar del Campo. Cofr. Sta. M^a de la Bienvenida. Fols. 58 r^o-58v^o.
En el mismo Leg. y núm.: marzo 15. Cofr. S. Juan; cofr. Sta. María; cofr. Sta. Brígida.
 - 24) En algunas diócesis del Reino de León, las colaciones de las cofradías se convertían fácilmente en manifestaciones colectivas de excesos y deshonestidades. De ello se hacen eco varios sínodos, en uno de los cuales se optó por suprimir todas las comidas de cofradías, en este caso celebradas en iglesias.- J. SANCHEZ HERRERO, *Las diócesis del Reino de León...*, pág. 267.
 - 25) J. SANCHEZ HERRERO; *Concilios provinciales y Sínodos toledanos...*, pág. 325.
 - 26) Algo similar, sin duda, a la costumbre de sentar a doce pobres en la mesa de los cofrades con ocasión del "día del seje", documentada para las cofradías burgalesas. H. CASADO, *ob. cit.*, pág. 459.
 - 27) Por ejemplo: Leg. 6.110, núm. 9. 1502, marzo 23. Almodóvar del Campo, Cofr. de S. Antón.
 - 28) Leg. 6.075, núm. 23. 1502, enero 5. Santa Cruz de Mudela. Cofr. Sta. M^a de las Virtudes.
 - 29) M. A. LADERO QUESADA, *Historia de Sevilla, II. La ciudad medieval (1248-1492)*, Sevilla, 1980 (2^a ed.), pág. 193.
 - 30) Por ejemplo: Leg. 6.075, núm. 24. 1502, enero 14. Valdepeñas. Cofr. S. Bartolomé. Fol. 71 v^o.
 - 31) Estos pobres ocasionales integraban el 30 o el 40% de la población de una ciudad europea de fines del siglo XIV o de principios del XV, según M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, Paris, 1987, págs. 354-355.
 - 32) Una mujer dejaba una casa a la ermita de Santa María de Gracia de Puertollano, pero bajo la condición de que en ella se habilitase un hospital; y parece que su celo no respondía a las necesidades del lugar, que contaba ya con dos hospitales, por lo que los visitantes convencieron a la donante y a su marido para que accedieran a dar otro destino a la casa: que fuera arrendada como propio para la ermita.- Leg. 6.076, núm. 20b. 1510, mayo. Puertollano. Fol. 317 r^o.
 - 33) La única mención directa al respecto corresponde a la cofr. de S. Pedro de Daimiel.- Leg. 6.075, núm. 28. 1502, enero 24. Fol. 164 v^o.
 - 34) En 1492, los oficiales del concejo de Daimiel habían tomado a la ermita de Sta. M^a de las Cruces un toro "que stava por lidiar" para hacerlo ellos el día de Santa M^a de Agosto.- Leg. 6.075, núm. 18. 1493, marzo 9. Daimiel. Erm. Sta. M^a de las Cruces. Fol. 283 v^o.
 - 35) En Palencia, el día de S. Juan se corrían toros en la plaza mayor -espectáculo del que disfrutaban los capellanes de la catedral desde la casa que poseían.- J. SANCHEZ HERRERO, "Vida y costumbres de los componentes del Cabildo Catedral de Palencia a fines del siglo XV", *Historia, Instituciones y Documentos*, 3 (1976), pág. 497.
 - 36) J. L. GONZALEZ NOVALIN, La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI, en *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. GARCIA VILLOSLADA), Madrid, 1980, pág. 376.
 - 37) J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, págs. 486-487.
 - 38) No hay que olvidar las corrientes contemporáneas de piedad que, como la "devotio moderna", hacen mucho hincapié en la interiorización, en una espiritualidad personal, pero que tardarían en calar en los comportamientos y esquemas mentales -cuya evolución es siempre lenta- del pueblo sencillo.
 - 39) Leg. 6.076, núm. 3. 1509, diciembre 13. Daimiel. Erm. Sta. M^a de las Cruces. Fol. 54 v^o.
 - 40) Leg. 6.075, núm. 23. 1502, enero 5. Santa Cruz de Mudela. Cofr. Sta. M^a de las Virtudes. Fol. 37 v^o.
 - 41) Las procesiones del Corpus aparecen documentadas en el Campo de Calatrava -aunque sólo

**DEVOCION MARIANA Y CULTO A LA DAMA
¿SIMBOLOS DE UNA REALIDAD SOCIAL?
APROXIMACION A LA SITUACION SOCIAL DE
LA MUJER A TRAVES DEL EJEMPLO CONQUENSE**

**Yolanda Guerrero Navarrete
José M^a Sánchez Benito**

En los alrededores del año 1100, el Occidente medieval asiste a la irrupción de dos fenómenos culturales paralelos: el auge de la devoción mariana, manifestado tanto a nivel popular como de élite, y el culto a la Dama, figura principal de la llamada literatura cortesana.

En Chartres, en Reims, en Toledo, en Burgos, las grandes catedrales, cuya magna obra es ahora emprendida, se conciben como un símbolo de la magestad de la Virgen. Desde un comienzo, su advocación mariana es un hecho indiscutible (1) y, en ellas, una profusa iconografía está destinada a simbolizar y significar el triunfo de la Madre de Dios, junto con el de su Hijo y, por ende, el de la Iglesia que El representa y encabeza. Asimismo, Berceo, Alfonso X son simples ejemplos del gran auge adquirido por esta nueva faceta de la devoción popular.

Paralelamente, los relatos que sirven para educar a los *juvenes* de las cortes señoriales, las grandes epopeyas caballerescas que amenizan los ratos de ocio en las residencias de los grandes señores, poseen en todo Occidente, en Aquitania, en Provenza, en la corte de Enrique II Plantagenet, una figura central: la Dama, cuya exaltación constituye el verdadero "caldo de cultivo" de una nueva mentalidad que designará el ya clásico termino de "amor cortés" (2).

En las raras ocasiones en que estos temas han sido abordados, casi nunca se ha tratado de relacionar ambos fenómenos (3) ¿Se trata de una simple coincidencia o, por el contrario, se hallan íntimamente relacionados? Duby ha afirmado que: "...El culto a la Virgen y el culto a la Dama proceden de movimientos distintos, se desenvuelven en lo profundo de las mentalidades sin

que la historia entrevea aún la causa. En cambio se corresponden..." (4). En el punto de partida, un hecho indiscutible: en la devoción mariana, en el amor cortés, la figura central es siempre una mujer. He aquí, pues, lo que podría ser el trasfondo común de estos dos fenómenos paralelos: una nueva significación del papel de la mujer en el conjunto de la sociedad.

No es este el momento ni la ocasión para desarrollar todo el conjunto de factores de índole económica, política y mental que llevaron a transformar profundamente el "valor" social de la mujer en los años centrales del medievo (5). Bástenos simplemente recordar que el momento en que se reafirman las estructuras de linaje en el seno de la familia nuclear, en el momento en que milites y nobiles ya se han convertido en sinónimos, en el momento en que un sistema de producción estable confiere una inusitada importancia a la indivisibilidad y acrecentamiento del patrimonio, la significación social de la mujer debía, necesariamente, variar en una doble perspectiva: por un lado, se convierte en un preciado objeto de intercambio; por otro, es ella la única que garantiza la transmisión efectiva de la "virtus" de una determinada familia. La posibilidad de nuevas alianzas, de dotes que incrementen sustanciosamente el patrimonio ya acumulado, convierten, sin duda, a la mujer en un objeto de valor incalculable. Objeto imprescindible de intercambio que, no olvidemos, manejan siempre los hombres. Asimismo, sólo en el vientre de una mujer adecuada pueden transmitirse esos valores de lealtad, largueza y generosidad que permitirán al hijo encarnar la gloria que el antepasado familiar acumuló con sus gestas.

En un sistema social donde sólo a muy pocos se les permitía casarse, en donde el dominio y la virtud se transmitían por la sangre, la mujer tenía necesariamente que convertirse en un símbolo, símbolo que la revolución contracultural de los *juvenes*, marginados del orden querido e impuesto, elevarían hasta su forma más conseguida: el amor cortés.

La superestructura ideológica evolucionaba a la vez paralela y coincidentemente. Ello, sin duda, llevó a Duby a calificar los fenómenos que estudiamos de "distintos pero correspondientes". Durante toda la Alta Edad Media, la perceptiva canónica que se derivaba de la doctrina paulina y de los escritos de los Padres de la Iglesia, se esforzaba por recordar al hombre los peligros que entrañaba la convivencia con la mujer. Mal necesario y, por ello, aceptado, el matrimonio quedaba situado en un grado siempre

inferior de la jerarquía de los méritos. La mujer, objeto y sujeto principal de la concupiscencia, cúmulo de todos los males, debía de ser dominada y sometida, con el fin de anular su innata debilidad y, por ende, inclinación al mal. Frente a ella, María se alzaba en toda su virginidad como modelo de mujer excelsa.

En torno al siglo XI, los aires reformadores que surgirían de Cluny y tendrían después en los pontífices sus más encarnizados defensores, iban a provocar una profunda transformación. En la más pura línea de la ya consolidada "teoría de los Ordenes", el matrimonio, lejos de ser un mal necesario, empezaba a ser considerado como la condición ideal del orden seglar, precisamente aquella que le diferenciaba de los miembros del orden de la Iglesia. "Lejos de estar prohibido a los laicos -afirma Duby-, el matrimonio les está prescrito. Entendamos: el buen matrimonio, vivido conforme a los principios cristianos y bajo el control de los sacerdotes" (6).

La moral de los clérigos empezaba a asimilar las profundas transformaciones surgidas en la moral de los caballeros. La esposa legítima, la madre, era ahora la pieza clave. Junto a Cristo, Su Madre, debía simbolizar también la gloria de la Iglesia triunfante que preconizaba la Reforma. Como afirma Duby "María representa la imagen de una mujer que, unida por un verdadero matrimonio, da a luz un hijo, escapando no obstante al mal. Es el modelo de la buena esposa". Y concluye "...es un lecho de parturienta, el de la Natividad, lo que los escultores... se atravesaron a representar, triunfante, al pie de la Virgen de majestad, sobre uno de los tímpanos del pórtico real de Chartres" (7). Gibert, abad de Nogent desde el año 1104, veía en la Virgen un reflejo de su madre. Era para él "la dama, la madre, lejos de su alcance y no mancillada". El culto a la mujer virgen daba paso al de la Madre de Dios (8).

Así pues, un hecho evidente: en el transfondo de estos dos fenómenos analizados, símbolos del ambiente cultural de los años centrales de la Edad Media, se halla, sin duda, una profunda revolución social, la nueva perspectiva que este mundo concede a la figura de la mujer y al universo que ella representa.

Ahora bien, nos hallamos, obviamente, ante dos modelos teóricos, ante dos figuras idealizadas, la Dama y la Madre de Dios, representantes de las estructuras mentales, y del universo de ideas que ellas generan, propias de un determinado grupo social. Clérigos y caballeros parecen coincidir en sus objetivos alrededor del siglo

XII. Sin embargo, ¿se corresponden realmente estos símbolos con la realidad cotidiana de la mujer? En la aldea, en la parroquia, en la señoría, en el conjunto de esa sociedad definitivamente "enceldada" ¿ha variado realmente la situación de la mujer?. Todos hablan de ella, todos se refieren a ella, pero ¿qué sabemos realmente de la mujer?.

Por otro lado, el esquema antes descrito ha sido definitivo para un ámbito geográfico concreto, la Europa carolingia. Aun en el caso de que los modelos teóricos se adecúen a una situación social real dentro del ámbito para el que fueron estudiados ¿es dicho esquema aplicable fuera de él? Sabemos que la Edad Media fue mucho más universal de lo que se ha creído. Los numerosos caminos por los que transitaban no sólo sedas, tejidos y artículos de consumo, sino también ideas, contribuyeron a dotarla de una cierta uniformidad. Pero la homogeneidad de ideas no conlleva igualdad de situaciones. Las indiscutibles obras literarias y artísticas referentes a los nuevos modelos y símbolos teóricos proliferan en la Castilla de los siglos XI, XII y XIII, ¿Quiere ello decir que también podemos reproducir las situaciones socio-económicas y políticas que dieron lugar a ellos?.

Para el caso que nos ocupa, creemos que sólo existe una forma de acceder a estos problemas: el análisis de la condición social de la mujer. Sólomente a través del mismo podremos establecer la justa correspondencia entre la situación real y el modelo teórico que se le impone o del que se nutre.

Paradójicamente, en el seno de la nueva historia, social por definición, que se viene imponiendo en los últimos años, ningún tema tan inédito como el estudio de la mujer en el medievo. Dejando aparte la obra pionera de Regine Pernoud, de Metz o de Power (9), los únicos trabajos con que contamos hacen referencia indirecta al tema. Al tratar de las estructuras familiares, el matrimonio y los derechos y deberes que regulan unas y otro se refieren de soslayo al tema de la mujer (10). El caso hispánico es aún más desolador. Salvo los esfuerzos realizados por el Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, que se han traducido en la publicación de las Actas de dos jornadas dedicadas específicamente al tema de la mujer en el medievo (11), no contamos con apenas ningún estudio serio al respecto.

En este contexto, pues, las lagunas de conocimiento son insondables. El principal objetivo del presente trabajo se inscribe, por

tanto, plenamente en esta carencia. Así, nuestra intención será, a lo largo de las páginas que seguirán, aportar una modesta y pequeña contribución al análisis de la situación social de la mujer en los años centrales del medievo a través del ejemplo conquense, al que creemos, por las razones que a continuación expondremos, altamente representativo del momento (12).

Hace algunos años, en las terceras Jornadas de Investigación interdisciplinaria, dedicadas a *Las mujeres en las ciudades medievales* (13), se llegaba a la siguiente conclusión: "...la validez de las fuentes jurídicas, cuando estas se utilizan aisladamente, es muy relativa y puede indefectiblemente conducirnos a error. Es imprescindible la consulta de documentos de aplicación para constatar si la ley se cumplía o no. Cuestionamos, por tanto, la validez de las fuentes jurídicas que nos ofrecen una superestructura generalmente no conectada con la realidad" (14). He aquí planteado el primer gran escollo que ofrece un trabajo como el que pretendemos ahora abordar: el problema de las fuentes.

Somos conscientes de que las ordenanzas municipales, las actas del concejo, en definitiva, los documentos que nos hablan del transcurrir cotidiano de la vida de las ciudades, constituyen el mejor y más objetivo medio de acceso a las situaciones reales de que se compone dicho transcurrir. Lamentablemente, son muy pocos los documentos de este tipo que conservamos para la época que abarca el presente estudio. Para ella, a excepción de ciertos documentos aislados de carácter privado, relativos a ventas, cesiones o arrendamientos, y en los que raramente aparece la mujer, salvo si es con "licencia plena" de su marido, contamos fundamentalmente con los Fueros.

Es por ello que la mayoría de los trabajos que tienen como objeto la temática de la mujer y su partición en el contexto social en el que vive, hacen referencia a los últimos siglos de la Edad Media (15). Para nuestra época, los resultados se hallan, pues, ineludiblemente limitados por el marco de las "fuentes jurídicas". Sin embargo, aun con resultados efectivamente menos decisivos, no creemos que en nuestro caso ello constituya un grave inconveniente. Ello es así por la gran importancia y representatividad que el Fuero de Cuenca tuvo en la regulación de la convivencia, no sólo en las comunidades castellano-manchegas del momento, sino también en otros concejos ajenos a este ámbito. Este es el primer aspecto que habremos de abordar.

I.- ¿UNA SITUACION SOCIAL DE HECHO O DE DERECHO? LA "REPRESENTATIVIDAD" DEL FUERO DE CUENCA.

Desde su primera edición (16), hasta los trabajos más modernos realizados al respecto (17), el Fuero de Cuenca ha estado sujeto a una activa polémica. Datado en principio en torno al año 1190, y considerado como uno de los cuerpos legales más modernos del momento, cabeza de una extensa "familia" de fueros realizados con posterioridad, hoy se ponen en duda la mayoría de estas conclusiones apuntadas en su día por Ureña.

Las características que acabamos de detallar y que se le adjudicaron en un principio, convirtieron al fuero conquense en el objetivo principal de una gran cantidad de trabajos. Y, paradójicamente, tras estos, hoy se tiene la impresión de saber mucho menos que al principio. En primer lugar, se cuestiona la propia fecha del otorgamiento del Fuero.

Basándose en la carencia de cláusulas diplomáticas, lo que pone en duda la participación de la cancillería real en su elaboración, en la influencia del Derecho Romano que demuestran sus cláusulas jurídicas, prematuro en la Castilla del siglo XII, y en la tardía difusión del mismo -sistemáticamente sólo desde 1240-, Ana M^a Marrero García ha podido concluir: "...el Fuero de Cuenca, tal como hoy se conoce, no fue obra de Alfonso VIII ni se llevó a cabo hacia 1190, sino a mediados de la siguiente centuria" (18).

El retraso en la fecha de su promulgación sugiere inmediatas dudas en cuanto a la modernidad y vanguardismo de sus planteamientos. La opinión ahora más generalizada estima que, si bien recoge toda una tradición anterior, fue dotado de una forma en todo acorde a las corrientes jurídicas dominantes en el siglo XIII.

Por último, desde el trabajo ya clásico de García Gallo (19), la antigua polémica entre la prioridad de Cuenca y Teruel (20), fue desviada hacia el tema más amplio del Derecho de la Extremadura castellano-aragonesa, cuestionando seriamente la "paternidad" del fuero conquense respecto a otros derechos locales que en principio le fueron atribuidos (21).

Sin embargo, en lo que a nuestro trabajo afecta, no creemos que estos datos anulen su representatividad. Si bien hay que admitir como fecha de la promulgación del Fuero de Cuenca los años

centrales del siglo XIII, no es menos cierto que éste se nutre y ordena toda una tradición vigente en dicho momento. Frente a la idea primitiva que hacía del fuero conquense un conjunto de normas unitario emanado de la autoridad real, los trabajos más modernos al respecto, a los que antes hicimos alusión (22), han puesto de manifiesto una realidad totalmente diferente. La normativa recogida en el Fuero procede, en parte, de normas de general aplicación en el Derecho de la Extremadura castellana, perfectamente cotejables en los fueros de Soria, Daroca, Alcalá, Uclés, etc.

Asimismo, junto al carácter general y abstracto de estas normas, no faltan series de preceptos cuya formulación se presenta mucho más casuística y primitiva. Lo que significa que, junto a la inspiración en textos ya constituidos con anterioridad, los autores del Fuero de Cuenca intentaron adaptarse a las circunstancias específicas del ámbito local al que pretendían dotar de un conjunto de reglas para la convivencia.

Por último, se ha podido también demostrar que los Fueros, tal como nos han sido conservados, no son el resultado de una sola redacción, sino de un proceso largo en el tiempo que sumó al texto final varias redacciones primitivas, nuevos conceptos aportados por otros textos locales y todo un conjunto de nuevas circunstancias generadas con el lento discurrir de la convivencia en un lugar determinado. Así, como afirma Ana M^a Borrero: "...el fuero de Cuenca que hoy se conoce, no es sino el resultado de las varias reelaboraciones sufridas por un texto anterior, bien el formulario o una redacción paralela a esta existente en esta ciudad, que afectaron fundamentalmente a la depuración del lenguaje, a la ordenación de sus normas con un criterio sistemático y su distribución en rúbricas y libros..." (23).

Visto desde esta perspectiva, se enriquece como documento testimonial, al menos en lo que se refiere al tema de que nos venimos ocupando. El carácter frío, y de dudosa aplicación, de una normativa emanada de la autoridad real, ha sido sustituido por una tarea constante de elaboración y reelaboración que implica, en última instancia, una continua adaptación a las circunstancias y necesidades de cada momento. En este sentido, la representatividad del fuero como reflejo de una situación social de hecho se acrecienta. La fijación de derecho de esa situación se realiza a mediados del siglo XIII, por ende, nada permite dudar de que responda a unos condicionamientos sociales característicos de dicha

centuria y de la que le precede.

Por último, aun cuando no pueda atribuírsele una "familia" tan extensa como se creyó en un principio, no cabe duda de que, a partir de su definitiva configuración, el Fuero de Cuenca fue concedido por privilegio real a algunas villas próximas (Andújar, Montiel, Segura de la Sierra, Almansa, Requena y Villaescusa de Haro) (24) y se utiliza en la formación de otros fueros locales, en su totalidad -Baeza- o en parte -Béjar o Sepúlveda-.

Por tanto, su representatividad y difusión hacen del fuero de Cuenca, si no una fuente óptima, al menos sí suficiente para el análisis que constituye el principal objetivo del presente trabajo. Veámos, pues, el tratamiento que se confiere en el mismo a la mujer.

II.- LA MUJER EN EL FUERO DE CUENCA

Constituye ya un tópico afirmar la total supeditación de la mujer al hombre que presenta la legislación medieval, máxime en una sociedad como la castellana orientada y configurada para la guerra. La carencia de derechos ante cualquier nivel de la administración pública o privada, la completa tutela a la que el sexo "débil" se ve sometida en el seno de la familia, primero respecto al padre y después a sus hermanos o esposo, no se hallan en oposición con un sistema y una legislación concebida por y para el hombre.

En todo ello no hay grandes diferencias entre la Alta y la Baja Edad Media, entre el derecho estrictamente germano y el posterior, impregnado ya de algunos conceptos romanos. Por ello, como han demostrado la mayoría de los autores, en casi todos los fueros del siglo XIII se observa, en lo que a la mujer se refiere, una fuerte permanencia de la normativa visigoda, céltica y arábica (25). Sin embargo, ya Reyna Pastor apuntó, frente a esta norma generalizada, una imperceptible mejora en la condición social de la mujer, comprobable a partir del siglo XII y motivada, a su juicio, por una revalorización numérica de la misma. La alta mortandad femenina debía seriamente potenciar la figura de la mujer en una época de clara expansión demográfica como la que afecta a Castilla desde los inicios del siglo XI (26). Veamos si ello se cumple en el caso del Fuero conquense.

El primer dato que se hace evidente al cotejar el Fuero de Cuenca con otros Derechos locales precedentes es la gran cantidad, comparativamente hablando, de apartados dedicados con exclusividad a la mujer o a temas que le afectan de una forma directa. En la mayoría de los fueros de época anterior (27), se menciona a la mujer con exclusiva referencia a dos temas únicos: exención de sernas y posadas por un año a la mujer viuda (28) y "forzamiento" de mujer (29). Por el contrario, en el caso conquense son casi cincuenta los apartados que se ocupan de la mujer, refiriéndose a temas variados que más adelante especificaremos.

Estamos, pues, ante el primer dato significativo: en el fuero de Cuenca la mujer ocupa, cuantitativamente hablando, mucho más espacio que en épocas precedentes. El hecho se confirma al comparar otras fuentes locales de la zona. En el fuero refundido de Toledo, que data del año 1166, se vuelven a repetir, con la misma exclusividad, los temas arriba descritos (30); por el contrario, el fuero de Guadalajara, datado en 1219, presenta ya un número superior -aunque no comparable al caso conquense- de referencias (31).

Aun cuando el espíritu que animase a la legislación fuera francamente arcaico, esta simple valoración cuantitativa serviría para demostrar de hecho una mayor preocupación por regular la condición de la mujer, lo que indudablemente nos está poniendo en contacto con una nueva situación sin precedentes en épocas anteriores: un protagonismo en ascenso de la mujer en el conjunto de la sociedad. Sólomente este hecho puede contribuir a crear una necesidad que las antiguas legislaciones no se vieron en la obligación de cubrir.

Pero, no es sólomente el aspecto cuantitativo el que avala nuestra hipótesis, sino que el análisis cualitativo de los apartados dedicados a la mujer en el fuero de Cuenca contribuyen aun más a reforzar la misma.

A nuestro juicio, y siguiendo el esquema propuesto por J.I. Ruiz de la Peña (32), la temática que se ocupa de la mujer en el Fuero de Cuenca puede ser distribuida en los siguientes tres capítulos que analizaremos por separado: la condición de la mujer en el círculo familiar; la mujer en la vida de relación social y en las actividades laborales; y, por último, la protección jurídica de la mujer.

- La condición de la mujer en el círculo familiar

Como hija, como hermana, como esposa o, finalmente, como viuda, el círculo familiar es, con preferencia, el ámbito donde se desarrolla la actividad de la mujer, y donde la sociedad posee un mayor interés por delimitar los derechos y deberes que encuadran dicha actividad. Ello se traduce de una forma clara en el Fuero de Cuenca. De los casi aproximadamente cincuenta apartados con que cuenta la mujer en el mismo, un total de 24 se refieren, directa e indirectamente, a la conyugalidad y al matrimonio y a los derechos y deberes del hombre y de la mujer en el seno de esta célula social. En todas ellas aparece diáfana la práctica y costumbres sociales de la época.

A este respecto, el primer dato que se hace evidente es que el matrimonio es absoluta competencia de los padres. Las penas por "raptó" de mujer (33) o por casamiento contra la voluntad de los progenitores (34) así lo avalan. Obviamente, la conversión de la mujer en un objeto de valor, requiere obligatoriamente que éste sea controlado, y dicho control deberá ser ejercido por quienes, legalmente, asumen la potestad en el seno de la familia. Estamos, pues, ante el primer caso de "popularización" de una práctica indispensable en el marco de los linajes nobiliarios, contundentemente apoyada por la ideología oficial del momento. Como afirma Duby: "El hecho es claro: el matrimonio es un asunto de libre decisión -no de los cónyuges, por supuesto, sino de libre decisión de los parientes de la mujer... (Estos) velaban porque no se introdujeran firmemente, definitivamente, en el lecho de los jóvenes más que mujeres cuyas ventajas eran cuidadosamente sopesadas. Sólo a estas les correspondía el rango de esposas" (35).

En la otra cara de la moneda, al concubinato. Que la práctica estaba extendida, lo avalan numerosas disposiciones destinadas a castigarlo (36). Sin embargo, en el caso conquense dos hechos llaman la atención: las penas impuestas al amancebamiento y el concubinato masculino son menos estrictas que las asignadas al femenino (37); asimismo, se reconocen ciertos derechos a la concubina preñada y al bastardo, de vivir lo suficiente, a quien se le asignará la "buena" en igualdad con los hijos legítimos (38). Mientras que en el resto de Occidente, y siempre con respecto a las clases nobiliarias, la moral de los clérigos logró vencer, aproximadamente a mediados del siglo XII, la resistencia de los laicos e imponer el concepto de matrimonio frente a la práctica usual del concubinato y,

por ende, el derecho de los herederos legítimos frente a los bastardos, el fuero conquense concede protección a una de las ventajas que podía proporcionar la conyugalidad no institucionalizada ni sacramentalizada y, por ende, indisoluble: la posibilidad de una descendencia asegurada (39).

A nuestro juicio, dos son las posibles explicaciones a este hecho, ambas válidas: Por un lado, es posible que la transmisión de este fenómeno desde las clases altas a las más bajas fuera mucho más lenta, y la extirpación del concubinato como práctica usual mucho más difícil en un ámbito donde sus repercusiones, a efectos de transmisión de bienes y "virtud" de linajes, eran mucho menores. Por otro, no podemos olvidar que nos hallamos en una época y lugar -el momento de máxima repoblación conquense- en que el número cuantioso de hombres constituía una necesidad imperiosa. Prueba de ello son todas las disposiciones destinadas a proteger la preñez y a castigar el aborto, que no distinguen entre esposa legítima o concubina (40).

Pese a todo, el matrimonio legítimo y sus ritos ocupan con preferencia la mente de los legisladores del ámbito conquense. La diferencia entre esposorio o compromiso y consumación o matrimonio legítimo queda perfectamente marcada en las cláusulas del Fuero de Cuenca (41). Pero el interés de los legisladores se centra en los derechos de los cónyuges en el matrimonio legítimo. Aquí es donde la mujer es citada con mayor frecuencia y ello es lo que nos permite afirmar con Duby que "...Es, en efecto, por la institución matrimonial, por las reglas que presiden las alianzas, por la forma en que se aplican esas reglas, por lo que las sociedades humanas, incluso aquellas que quieren ser más libres y que se hacen la ilusión de serlo, gobiernan su futuro, tratan de perpetuarse en el mantenimiento de sus estructuras, en función de un sistema simbólico, de la imagen que esas sociedades se hacen de su propia perfección" (42).

Las arras (43), las dotes, la igualdad ante los bienes gananciales, los derechos de viudedad y la "buena" de los hijos (44), sobre los que no nos extenderemos por haber sido tratados ampliamente por otros autores (45), nos remiten a los esquemas europeos, plenamente vigentes en el seno de los grandes linaje nobiliarios.

No podemos constatar a través de nuestras fuentes el grado

de aplicación efectiva de estas disposiciones, otros autores han afirmado que, si bien la condición de viuda hace libre a la mujer al liberarla de su situación de sometimiento al hombre, la mayoría de los pleitos se refieren a atentados contra los derechos de este sector, indudablemente mucho más vulnerable (46). Con todo, las importantes cláusulas destinadas a proteger los derechos de los cónyuges y, más concretamente de la mujer en el seno del matrimonio, demuestran muy bien el espíritu que las anima: proteger a la mujer que "ha cumplido" como esposa y como madre.

- La mujer en la vida de relación social y en las actividades laborales.

Indudablemente, y como parecen demostrar los datos arriba expuestos, la condición de madre y esposa es destacada como el estado más digno de la mujer y mejor considerado por el conjunto de la sociedad. Es por ello que la mayoría de las fuentes olvidan cualquier otro aspecto no relacionado con este y referente a la mujer.

El caso del Fuero de Cuenca no constituye una excepción al respecto. Sin embargo, a diferencia de otro tipo de legislaciones precedentes o contemporáneas, éste recoge algunas situaciones que nos presentan a la mujer inmersa en una actividad laboral determinada. En primer lugar, se nos confirma que las mujeres podrán declarar como testigos en los casos acaecidos en baños, hornos, fuentes, ríos, hilados y tejidos (47), lo que demuestra la estancia habitual de éstas en dichos lugares. En segundo lugar, observamos también, no ya como práctica cotidiana, sino imuesta, a la mujer ayudando en ciertas tareas agrícolas (48). Por último, la sabemos poseedora de bienes, ante la posibilidad de ser prendada por sus deudas y por las de su marido (49).

Todos los trabajos relativos a la actividad laboral de la mujer, centrados en su mayoría en los últimos años de la Edad Media donde la abundancia de fuentes seriadas posibilita su estudio (50), nos presentan a la mujer tomando parte activa en determinadas actividades relacionadas con determinados oficios (panaderas, textiles) y, sobre todo, con la compraventa al por menor o "regatonería" (51): Ello, junto a las labores propiamente caseras, detectables a través de los puntos de principal concurrencia femenina (ríos, fuentes, molinos), nos ponen en contacto con una

intensa actividad laboral de la mujer.

Sin embargo, todos los autores coinciden en afirmar que dicha actividad constituye sólo una ayuda, un "sobresueldo" para la economía familiar y que en absoluto determina el rango o condición social de la mujer, que sigue estando ligado indefectiblemente al del marido. Salvo en una excepción, el de todas aquellas mujeres que actúan por libre y que, por consiguiente, desempeñan trabajos "perniciosos", tradicionalmente asignados al sexo femenino: alcahuetas, hechiceras, brujas y, por supuesto, la prostitución. En el caso de estas mujeres "libres", sin hombre, su puesto en la sociedad depende únicamente de ellas y el matiz con que el mismo es calificado resulta obvio.

Nada permite dudar de que la situación no haya sido la misma en épocas anteriores (52). Desde siempre, la actividad laboral de la mujer debió ser una práctica cotidiana en la vida de las ciudades medievales. Si las fuentes no se hicieron eco de ella, fue, sin duda, por la escasa significación social que sus contemporáneos concedieron a este hecho, mucho más preocupados por sujetar a la mujer en el estrecho marco de la célula matrimonial.

- La protección jurídica de la mujer.

El rango social de la mujer, en su calidad de soltera, esposa o viuda, se manifiesta mucho más claramente en las cláusulas destinadas a la protección jurídica de ésta. Dentro del más puro estilo visigodo, al modo del *wergeld* de los códigos germanos, en el Fuero de Cuenca las penas por ofensa y daños se ordenan de mayor a menor en función de la "calidad" de ofensores y ofendidos y de la "cantidad" de la ofensa (53).

Un hecho es claro, en el caso de la mujer, el ofendido siempre es el hombre del que depende, ya sea el padre o el marido (54). Este posee absoluta impunidad sobre su esposa ante caso probado (55) o, incluso, sospecha de adulterio en donde se generaliza la práctica de la ordalía (56). La consabida cláusula "...peche X e tengasele por enemigo" no deja lugar a dudas sobre la personalidad del ofendido.

Otro aspecto parece más o menos claro: la mujer es objeto de sospecha hasta que se demuestre lo contrario. La obligación de

denunciar las violaciones dentro de un plazo determinado y con huellas indiscutibles de resistencia (57), las penas por embarazos falsos (58), o los cuidados por porvenir posibles equivocaciones ante situaciones claramente incitadas por la malicia de la mujer (59), demuestran un cierto aire de desconfianza.

En definitiva, se desconfía de la mujer no casada, pero aunque se proteja especialmente a la esposa -sobre todo si está embarazada (60)-, ésta no está tampoco exenta de sospecha. Indefectiblemente, la condición de la mujer está, en los siglos XII y XIII, indisolublemente sometida al hombre y sólo su calidad de esposa o madre, o la posible potencialidad de la misma, le confiere un trato específico y más cuidado.

III.- CONCLUSIONES.

Creemos posible afirmar, a la luz de todo lo expuesto, que, tras el análisis realizado sobre el tratamiento conferido a la mujer en el Fuero de Cuenca, es factible concluir que, con respecto a épocas precedentes, la actitud hacia esta ha variado notablemente en determinados aspectos alrededor del siglo XII.

Al indudable ascenso del papel de la mujer en el conjunto de la sociedad corresponde la ampliación de cláusulas referentes a ella que encontramos en el fuero conquense, en comparación con legislaciones anteriores. A ello, sin duda, responde la preocupación, evidente en este aumento de la normativa, por sujetar a una regularización eficaz la nueva situación creada: el creciente papel que desempeña la mujer y que la sociedad quiere centrar en la calidad de esposa y madre.

Efectivamente, aun con independencia de que la correspondencia de situaciones entre la Cuenca medieval y el Occidente carolingio no pueda ser establecida, y aun menos probada, es factible pensar en una cierta correlación entre este enorme interés por centrar a la mujer en el matrimonio y el fenómeno que paralelamente fue provocándose en el seno de los grandes linajes y de la ideología reformadora. No olvidemos: la Edad Media fue mucho más homogénea de lo que pensamos y la Castilla de los siglos XI, XII y XIII necesita hombres con que repoblar las grandes llanuras de Castilla-La Mancha.

Es cierto que la normativa del fuero conquense presenta rasgos marcadamente arcaicos en las cláusulas referentes a la mujer. No nos engañemos, se trata de sujetar, de regular, y para ello se acude a los instrumentos conocidos. El arcaísmo de las ligaduras no desmiente un hecho indiscutible: la necesidad de ligar.

Hace algunos años E. de Hinojosa afirmaba: "La reseña de las vicisitudes de la condición de la mujer no es sólo un capítulo importantísimo de la historia del derecho, sino uno de los capítulos más interesantes y atractivos de la historia general de la civilización. En ningún otro aspecto de la vida de los pueblos se manifiesta quizá con tanto relieve la influencia de las ideas religiosas y morales, de las circunstancias sociales, políticas y económicas" . En la medida en que hayamos contribuido a esclarecer algún aspecto del sistema que, desde el medievo, marcó la trayectoria de la mujer, sistema que aún hoy perdura, habremos cumplido nuestros objetivos. Y, en este sentido, habremos contribuido a esclarecer en alguna medida ese "interesante y atractivo capítulo", al menos para nuestra región.

NOTAS:

- 1) Así parece demostrarlo el nombre de casi todas ellas y el del *barrio* que presiden durante la Edad Media, Santa María, Cf. DUBY. *La Europa de las Catedrales*. Barcelona, 1966.
- 2) M. KEEN. *La Caballería*. Barcelona, 1986.
- 3) A este respecto, la única obra destacada es la de G. DUBY. *El Caballero, la mujer y el cura*. Madrid, 1985.
- 4) G. DUBY. *La Europa...* pp. 61.
- 5) Un excelente, aunque ya clásico estudio a este respecto, que contiene además abundante bibliografía sobre el tema, es el de G. DUBY. *Hombres y Estructuras en la Edad Media*. Madrid, 1977.
- 6) G. DUBY. *El Caballero...* pp. 98.
- 7) *Ibid.* pp. 151 y 198.
- 8) *Ibid.* pp. 125.
- 9) R. PERNOD. *La mujer en el tiempo de las Catedrales*. Madrid, 1982; E. POWER. *Mujeres medievales*. Madrid, 1979.
- 10) R. METZ. *Le statut de la femme en droit cononique médiéval*. En *la femme*. Bruselas, Jean Bodin, 1962; E. HINOJOSA *Sobre la condición de la mujer casada en la esfera del Derecho civil*. Madrid, 1948-55, M. RIU. *La vida, las costumbres y el amor en la Edad Media*. Barcelona, 1959.
- 11) *Las mujeres en las ciudades medievales*. Actas III Jornadas de Investigación interdisciplinaria. Madrid, 1984.
- 12) A este respecto y por lo que efecta al presente estudio son de citar: DILLARD, *Women in Reconquest Castille: The Fueros of Sepúlveda and Cuenca*. En *Women in Medieval society*. Pennsylvania, 1976; CLARAMUNT, *La mujer en el fuero de Cuenca*. En I simposio internacional de Historia de Cuenca. *Cuenca y su territorio en la Edad Media*.
- 13) *Las mujeres en las ciudades medievales*. Actas III Jornadas de Investigación interdisciplinaria. Madrid, 1984.
- 14) C. SEGURA. *Prólogo* III Jornadas interdisciplinarias sobre la mujer... pp. 10.
- 15) A este respecto y para el tema que nos ocupa Cf. D. CABAÑAS *La Imagen de la mujer en la Baja Edad Media castellana a través de las Ordenanzas municipales de Cuenca*. En Actas III Jornadas...
- 16) *Fuero de Cuenca*. Ed. Rafael Ureña. Madrid, 1935.
- 17) Cf. A.M. BARRERO GARCIA. El proceso de formación del Fuero de Cuenca. En *Cuenca y su territorio en la Edad Media*.
- 18) *Ibid.* pp. 48 y 49.
- 19) GARCIA GALLO, *Aportación al estudio de los Fueros*. AHDE, 1956, pp. 430-440.
- 20) Un resumen de la polémica en A.M. BORRERO GARCIA, Op. Cit. pp. 42 y 43 y J. GUTIERREZ CUADRADO. *Fuero de Bejar*. Salamanca, 1975, pp. 49-51.
- 21) A.M. BARRERO GARCIA, Op. Cit. pp. 43.
- 22) Cf. A.M. BARRERO GARCIA. El proceso de formación del fuero de Cuenca. En *Cuenca y su territorio en la Edad Media*.
- 23) *Ibid.* pp. 57 y 58.

- 24) Ibid. pp. 48.
- 25) S. CLARAMUNT, Op. Cit. pp. 139.
- 26) R. PASTOR DE TOGNERI. *Poblamiento, frontera y estructura agraria en Castilla la Nueva. (1085-1230)*. CHE, 1968, pp. 181.
- 27) Cf. MUÑOZ Y ROMERO. *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas*. Madrid, 1978; E. GONZALEZ DIEZ, *Los fueros locales de la provincia de Cuenca*.
- 28) "Aliqua mulier quae embidare non faciat serna fasta cabo de año neque pauset pausadero de sua casa" (Fuero de Palenzuela, MUÑOZ Y ROMERO, Op. Cit. pp. 274. O "Et mulieres que fuerint vidue non pecent annutuba..."
- 29) "Et qui mulierem forcaverit pectet trecentos solidos acabo in tres tercios in ganado, et in ropa, et in denarios" (Fuero de Palenzuela. MUÑOZ Y ROMEDO, Op. Cit. pp. 276).
- 30) A. GARCIA GALLO. *Los Fueros de Toledo*. AHDE (1975) pp. 473 y ss.
- 31) H. KENISTON. *Fuero de Guadalajara*. 1924.
- 32) JI. RUIZ DE LA PEÑA. *La condición de la mujer a través de los ordenamientos jurídicos de la Asturias medieval (s. XII al XIV)* En Actas III Jornadas Interdisciplinarias...
- 33) r. 20 *Fuero de Cuenca* (Ureña, pp. 319).
- 34) Título III, r. 8 *Fuero de Cuenca*.
- 35) G. DUBY. *El Caballero...* pp. 36 y 40.
- 36) 30 y 31 Cod. Valentino.
- 37) 30 Cod. Valentino. 31 Cod. Valentino.
- 38) r. 168 Frag. Conquense.
- 39) De ahí que se proteja a los bastardos o que se castigue con menos pena el concubinato masculino, en la última instancia disculpable -por el afán de descendencia- que el femenino, desde ningún punto de vista justificable.
- 40) r. 33 Cod. Valentino.
- 41) r. 129, 130, 131 y 132 Cod. Valentino.
- 42) G. DUBY, *El Caballero...* pp. 19 y 20.
- 43) r. 126 y 127 Cod. Valentino.
- 44) r. 153 y 147 Frag. Conquense.
- 45) Cf. S. CLARAMUNT, Op. Cit. pp. 140 y 141.
- 46) M. I. PEREZ DE TUDELA. *La Condición de la viuda en el medievo castellano-leonés*. EQUIP BROIDA. *La viudez, ¿triste o feliz estado?* En Actas III Jornadas Interdisciplinarias.
- 47) 4. 12 frag. Conquense.
- 48) r. 39 frag. Conquense.
- 49) r. 226 frag. Conquense; r. 8 Cod. Valentino, título VII.
- 50) *La mujer en las ciudades medievales*. Actas III Jornadas.

- 51) r. 35 Cod. Valentino.
- 52) r. 24, 25, 26, 27, 28. Fuero de Cuenca.
- 53) De ahí los casos de raptó que antes exponíamos o las penas por forzar mujer casada (r. 20 Fuero de Cuenca).
- 54) r. 23 Fuero de Cuenca.
- 55) 41. Cod. Valentino.
- 56) r. 21 Fuero de Cuenca.
- 57) r. 171 Frag. Conquense.
- 58) r. 11 Frag. Conquense.
- 59) r. 40 Fuero de Cuenca.
- 60) RUIZ DE LA PEÑA, Op. Cit. pp. 59.



PASTORIS, INFANS ET RUSTICI: TESTIGOS DE APARICIONES MARIANAS EN CASTILLA.

Pedro García Martín
José María Sánchez Benito

"Solemne momento aquel en que Dios Uno y Trino predestina al Verbo eterno para que sea el principio, el fin, el centro y la causa ejemplar de toda criatura; pero ¡qué admirable es también contemplar cómo en ese mismo decreto asociada al Verbo resplandece María, en cuyo seno ha de obrarse *el negocio de los siglos*, porque esa Virgen bendita, sí ha de ser el vástago ilustre de Abraham y de David, al instante olvidase por el momento de la casa de sus progenitores para deslizarse en la región de la Divinidad!".

P. Jerónimo SEISDEDOS: *Ensayo de teología popular mariana*. Madrid, Razón y Fe, 1921. p. 9. Subrayado en el original.

* * * * *

En la Baja Edad Media y en los albores de la "modernidad" europea, donde "los límites se ensanchan y se escapan", la religión se había convertido en una rutina superficial para no pocos sectores del pueblo. El menosprecio hacia el alto clero por la mundanalidad de sus jerarquías, que Erasmo retrata en *El elogio de la locura*, y la proletarización del bajo clero, devienen en una variada tipología de religiosidad en función de la estructura de clases sociales y de los ámbitos espaciales, contraponiéndose los círculos pietistas de los Países Bajos y Alemania -la *devotio moderna* de los "Fraterher" y los "Windesheimer"- al fervor populista de la Europa Mediterránea. Por consiguiente, la vida religiosa mostrará en su praxis bruscos contrastes: los grandes personajes -Luis Gonzaga, Ignacio de Loyola- oscilarán entre la piedad y el pecado, los místicos pasarán del intimismo a los climas estáticos, el ideal de santidad caerá en el

fanatismo -San Vicente Ferrer-, y el sentido piadoso y ascético se mezcla con el mundanal ritmo de la vida (1).

El fervor mariano había encontrado su horma en la religiosidad popular. Fuentes castellanas de diversa naturaleza, desde las leyendas y el romancero hasta los santorales y las "Relaciones Topográficas de Felipe II", dan cuenta de la vigencia del culto de hiperdulía. Los ciclos festivos del mundo rural donde se están cristianizando las celebraciones paganas entronizan como patrona a la Virgen María. Así, por ejemplo, en el *ciclo de invierno*, en Valdeganga (Albacete), un coro de *pastores* celebra a una virgen matrona sentada en un sillón detrás del altar mayor; en Marjaliza (Toledo) grupos de danzantes ejecutan "palos y castañuelas" con motivo del nacimiento de Jesús, en forma de "Auto de Navidad"; en Mazuecos (Guadalajara) *se baila la bandera* delante de la Virgen, etc. En el *ciclo de primavera*, en Peñalba de la Sierra (Guadalajara), se confecciona un ramo con acebo y se adorna hasta obtener la figura de la Virgen; en la Hinojosa (Cuenca), mientras los mozos esconden al "Resucitao", las mujeres tratan de encontrarlo junto a una Virgen en andas; en Carrión de Calatrava (Ciudad Real), los *anderos* elegidos por sorteo llevan a la Virgen de la Encarnación desde la ermita al pueblo, etc. En el *ciclo verano*, los hombres de Tierzo (Guadalajara) hacen una procesión encapirotados al santuario de Nuestra Señora de la Hoz; en Arcicóllar (Toledo), todo el pueblo hace voto a la "Visitación de la Virgen" por la "pestilencia" que les diezmó en el pasado, tema muy repetido en tantos pueblos castellanos; en Molina de Aragón (Guadalajara) desfila el *cabildo de caballeros* en honor de la Virgen del Carmen, etc. En el *ciclo de otoño*, en fin, hay procesiones y rezos por la Virgen del Rosario en Pozo Cañada (Albacete) y Valera de Abajo (Cuenca); en Horcajo de Santiago (Cuenca) lanzan el "Vitor" a la Inmaculada Concepción, que deambula en una galera adornada; en Miguelturra (Ciudad Real) se encienden hogueras a la Inmaculada en cumplimiento de promesas, etc., etc. (2).

La pobreza simbólico-formal del Medievo, concebida como una idea espiritual, da paso en el Renacimiento a un conocimiento de la miseria social real. Es el tránsito de la "santidad de la pobreza" a la "utilidad social de la pobreza", de los *vire pauperes* a los ociosos, de la *De Subventionem Pauperum* de Luis Vives al "pan salvaje". Está naciendo una política social en la que se teme a las "clases peligrosas" (3). Esto bifurca la emotividad religiosa en la vía tranquila de la ternura y los místicos en la vía vehemente del

predicador radical y la emoción de masas. Pero ello también muta a los testigos de los fenómenos marianos, y de los marginados altomedievales -bandidos que se convierten, parricidas arrepentidos, mártires y ascetas, etc.-, se pasa a unos pobres social e ideológicamente "aceptables": pastores, niños y mujeres rústicas, y, por definición, analfabetas, excluidos todos ellos de la sociedad civil y adulta. Estos "buenos pobres" son nuestros protagonistas.

A lo largo de la época que nos ocupa la religiosidad popular muestra con toda claridad una fuerte propensión hacia la búsqueda de apoyos que, de alguna manera, viniesen en ayuda de las gentes en el desenvolvimiento de sus vidas. Esta realidad puede constatare en todos los rincones y en todos los medios sociales del Occidente europeo, cuyas sociedades duramente golpeadas por la enfermedad y la carencia en los años difíciles del siglo XIV, llevaban a cabo su desarrollo a partir de la centuria posterior, al ritmo de las frecuentes epidemias y malas cosechas, de suerte que el sentimiento de limitación y debilidad ante la actuación de fuerzas incontrolables de los distintos grupos humanos, que percibían el devenir inmediato de una manera tremendamente lastrada por el miedo al hambre y a la calamidad, el inmenso temor a atravesar los fluctuantes umbrales de la miseria (4).

Consecuentemente, el culto presenta una importante faceta propiciatoria a la búsqueda, precisamente, de apoyo y protección (5), y para ello mediadores eficaces, capaces de colocar la omnipotencia divina al lado de los hombres desvalidos; como afirma Tenenti: "a lo largo de los siglos XIV y XV se asiste a la proliferación a gran escala de los intermediarios: entre el alma y Dios, entre el hombre y el cosmos" (6). Desde este punto de vista el papel de la Virgen es bien claro, su lugar tan cercano a la persona divina de Jesucristo lo explica en gran parte.

Centrándonos en el problema de las apariciones, la figura de Santa María resulta clave, lo es desde el punto de vista cuantitativo pues las referencias a su presencia sobrenatural en la tierra son abundantes, mucho más que ninguna otra, pero también desde el punto de vista cualitativo, atendiendo al prestigio e irradiación de los cultos inaugurados como consecuencia de una aparición. En este punto es menester señalar que estos actos tienen como resultado inmediato la integración de un nuevo elemento en el sistema de devociones, más aún, son un excelente medio para que tal sistema se amplíe (7), lo cual era imprescindible para las gentes, acuciadas

por la angustia y por ello precisadas de encontrar nuevos y más eficaces valedores (8), renovándose y ampliándose sin cesar los cultos.

Las "Relaciones topográficas" realizadas en tiempos de Felipe II nos ofrecen cuantiosos datos sobre el sentimiento religioso en el ámbito castellano-manchego. Los relatos de los informadores hablan de ermitas, devociones, milagros y también de apariciones, y en cuanto a estas, como cabía esperar, es inmediato observar que el papel de la Virgen en ellas es absolutamente básico.

Por las características de esta fuente los datos que de ella se obtienen son por fuerza indirectos, no muy explicativos muchas veces y faltos de precisión, pero recogen las tradiciones y ofrecen la versión popular que de los sucesos se conservó a través del tiempo. La carencia de exactitud se pone de relieve cuando se pretende fechar los fenómenos narrados. Sólo en un caso se indica la fecha de una aparición ocurrida entre Torralba y Daimiel en 1465 (9). Otro caso también registrado en esta última población puede localizarse entre 1502 y 1505, en 1507 estaba ya acabada la ermita que se edificó después del evento, obteniéndose la datación por deducción a partir de las indicaciones del texto original: "...en los años que en esta villa hubo gran pestilencia, de manera que en el año de mil y quinientos y siete años ya estaba hecha (la ermita)...", teniendo en cuenta que la coyuntura económica depresiva de comienzos del siglo XVI se inicia a partir de la mala cosecha de 1501 (10). Pero los restantes informantes son menos claros que los de Daimiel y sólo obtenemos rastros indeterminados, o bien, referencias a supuestos acontecimientos que iniciaron cultos marianos varios siglos antes, como ocurre en el caso de Fuencaliente donde podemos remontarnos a la primera mitad del siglo XIII (11), o en el de San Pablo de los Montes.

Ahora bien, desde el punto de vista cronológico no se detectan apariciones muy recientes, posteriores a los primeros años del siglo XVI, por lo que es preciso establecer un largo período de duración, y por tanto de prestigio, de las devociones resultantes de esta clase de eventos, aunque los casos de origen más antiguo muestran tendencia a la decadencia, como se observa en Fuencaliente, a pesar de su destacada relevancia, según notifican los propios informantes: "...y así de presente hay devoción, aunque parece que se ha resfriado algún tanto..." (12).

Por lo que se refiere a las características físicas de las poblaciones a las que las apariciones afectan, no es posible definir ningún criterio de regularidad: lugares montuosos y alejados como San Pablo en los Montes de Toledo o Fuencaliente en Sierra Morena, de agricultura difícil y vida precaria, villas de mayor dimensión situadas en tierras llanas como Daimiel o Belmonte; tierras dependientes de Ordenes Militares, señoríos laicos, o en directa relación con una ciudad. Los ejemplos procedentes de las "Relaciones topográficas" presentan en este sentido variación, pero la presencia milagrosa de la persona sagrada tiene lugar siempre en contextos solitarios.

Las apariciones no responden siempre a un mismo módulo y las circunstancias que las rodean varían sensiblemente. Si en todos los casos tienen como consecuencia la santificación del lugar, en determinadas oportunidades este es el motivo fundamental de la personificación. No otra cosa vemos en los casos citados por los informadores de Daimiel, pues en ambos la santa se manifiesta para mostrar el deseo expreso de la elección de un santuario, señalando el lugar mediante un signo material de origen prodigioso. La ampliación del sistema de devociones mediante la inclusión de un nuevo elemento alcanza así el primer plano, quedando en posición secundaria los milagros con que la aparición puede rodearse que revisten un aspecto de símbolo o de medio de identificación. El mismo sentido se detecta, por ejemplo, en la aparición registrada en Auñón, aunque aquí se trata de una imagen, donde vemos igualmente que se pone de manifiesto un punto geográfico concreto que se señala mediante el constante retorno de la figura del sitio exacto en el que fue encontrada (13). Pero, en cambio, el fenómeno puede surgir de un modo contrario, polarizado en torno a un hecho milagroso concreto realizado visiblemente en favor de una persona determinada, y entonces será el favor concedido el punto central (14).

Sea cual sea el contexto circunstancial la manifestación de la santa se produce siempre de una manera restringida, nunca de forma abiertamente pública y, de hecho, se hace ante un individuo que pasa a desempeñar un rol de emisario ante el resto del grupo social, de cara al ulterior reconocimiento público del suceso y de la especial cualidad del lugar (15). Como se ha indicado estos protagonistas de la aparición responden a unos tipos específicos: el niño, el pastor, la mujer, aunque en las "Relaciones topográficas" encontramos también individuos pertenecientes a otros estamentos,

hombres integrados en el sistema del privilegio como son ciertos comendadores de la Orden de San Juan.

El status del pastor en tiempos de Felipe II se encontraba en pleno proceso evolutivo, desde un nivel social más o menos favorable, a un estrato bajo y vilipendiado por la cultura agraria dominante. De entrada queda fuera de toda duda la importancia de la ganadería en Castilla la Nueva, sobre todo en su granjería lanar, como refieren los trabajos de Reina Pastor de Togneri (16), No Salomon (17), Jerónimo López-Salazar (18), o nuestras propias aportaciones a la temática mesteña (19).

El subsector ganadero se hallaba bajo la protección corporativa del Honrado Concejo de la Mesta desde 1273 y, con la selección de la raza merina, había hecho de la cosecha de esta lana fina de altísima calidad uno de los grandes "leiv-motiv" de la economía del reino. Los contingentes de cabezas trashumantes rebasaron los 3.000.000 de ovinos, de los que al menos un 15% correspondían a las cuadrillas castellano-manchegas, agrupadas en el llamado Partido de Cuenca, mientras que las restantes multiplicaban los anteriores guarismos y las trasterminantes estaban pasando a hacer recorridos cada vez mayores.

La vocación ganadera de la región se veía alimentada por otras fuentes de ingresos "indirectas", como el arriendo de las ricas yerbas del Valle de Alcudia y de los campos de Calatrava y Montiel, pertenecientes a las Ordenes Militares; la percepción del *servicio y montazgo* en los *puertos reales* de Puebla de Montalbán, Puente del Arzobispo, Toledo, Villarta de San Juan, La Perdiguera, Socuéllamos, Alcázar de San Juan, Villanueva de la Fuente y Chinchilla; o la imposición de arbitrios locales al tráfico merinero, que con distinto nombre -*asadura, castillería, verde, guarda, derecho de paso*, etc.- y con una variada geografía gravaban sistemáticamente a los rebaños trashumantes, por lo que se trató de regularizar su cobro mediante *concordias*, como las habidas entre la Mesta y la Santa Hermandad (20).

Las leyendas marianas están plagadas de pastores protagonistas, a los que se les aparece la Virgen para obrar un milagro, comunicarles una "decisión o un deseo divinos", ahuyentarles del mal, o lo que es lo mismo, del diablo, o cuando menos ayudarles a encontrar una oveja descarriada, como le ocurrió en 1247 a un pastorcillo que había perdido sus reses entre Ventosa y Corduente (Guadalajara) (21). Eso sin contar el rol que se juegan

los pastores como *adoradores*, desde el Portal de belén a la Candelaria de las Islas Afortunadas, de la Virgen del Castañar bejarana a Lourdes y Fátima. Gremios y cofradías son fundados bajo la advocación de María, y cómo no, la corporación pastoril por excelencia, la Mesta, tiene como patrona a Nuestra Señora de Guadalupe.

Los pastores son, por tanto, "agentes marianos" por razones espaciales y por su condición social. La movilidad del ganado, el permanente contacto con el medio natural, la autodefensa contra adversidades circunstanciales -fieras, enfermedades, guerras, etc.- y permanentes -labradores, ladrones, recaudadores, etc.-; el conocimiento astronómico y la previsión climatológica, la dimensión particular del tiempo, etc., hacen del pastor un experto conocedor del espacio -es la particular concepción del Espacio y el Tiempo del pastor respecto al agricultor sedentario de la que habla Don Julio Caro Baroja-; espacio que en sí mismo es modelado por la actividad secular de los desplazamientos ganaderos. Por eso no es casual que en los conflictos bélicos los estrategas utilicen como "guías" a pastores, desde Viriato a la invasión napoleónica, ya que su *vivir sobre el terreno* les permite conocer pasos, fuentes, cañadas, encrucijadas y todo tipo de trochas (22). En ese escenario hostil al agricultor, al militar o al ciudadano, se ubican las apariciones virginales, porque siempre estuvo reservado a los seres sobrenaturales y a los prodigios, aunque unos siglos antes a los "tiempos modernos" sus pobladores fuesen hadas y faunos.

Si la identificación del pastor con el medio ambiente, lo que podemos llamar su dimensión ecológica, es incuestionable, su consideración social irá transformándose con la evolución de las civilizaciones. En la Alta Edad Media, cuando la guerra fronteriza cristiano-musulmana hace la actividad ganadera mucho más rentable que los cultivos, por su mejor defensa y preservación, abundancia de espacios vacíos y pastizales, escasez de mano de obra y menos exigencia de la misma en el pastoreo, etc., los pequeños ganaderos disfrutaban de una cómoda posición laboral y estamental, sobre todo en contraste con sus "iguales" jornaleros. La diferente tipología de cuidadores de ganado -mayorales, rabadanes, zagales, sobrados, ayudadores, etc.- dispone de un grueso hatillo de su propiedad, disfruta gratuitamente los pastos "comunales" por su condición de vecinos, está exenta de servicio militar, tiene permiso para portar armas con las que hacer frente a merodeadores humanos y animales, está autorizada a cortar leña con arreglo a las leyes

po
efic
cul

Fe
en
ha
en
pa

ot
ve
ve
La
fe
di
ci
el
e
a
e
q
c
s
n
c
a
c
r
f

forestales y a las Ordenanzas municipales, etc. Además, como agremiado del Honrado Concejo de la Mesta, participa con voz y voto en las Juntas Generales, no comparece en tribunales como testigo a no ser que sea requerido por un Alcalde de Mesta o por un Entregador, se agrupa en cuadrillas y Partidos para sus migraciones y se sitúa bajo el amparo de la Corona en tanto que protectora de la *Cabaña Real*.

Sin embargo, las culturas agrícola y urbana van desplazando a la cultura pastoril, a medida que la economía del reino se basa cada vez más en la labranza, el comercio y la protoindustria, y que el crecimiento poblacional amplía las superficies cultivadas en detrimento de los pastizales. Desde el siglo XVI viene desarrollándose un proceso de concentración de riqueza ganadera en Castilla, que, por un lado, lleva a muchos pequeños pastores a emplearse como asalariados en el organigrama de las grandes cabañas, y por otro, contempla la incorporación de *riberiegos* del Mediodía al aparato institucional mesteño y a las subastas de yerbas que van marginando a los *modestos serranos*, los primeros trashumantes. El cambio de actitud frente al pastor se refleja en la literatura popular, donde la *Serrana de la Vera*, que probablemente fue en sus orígenes una criatura salvaje del bosque, es ahora una *pastora* antropófaga que sigue devorando hombres, incluidos pastorcillos, o donde la coplilla cantada en los pueblos que jalonan la *cañada real* recomienda:

*"No te cases con pastores
que son brutos y animales,
oyen misa en los corrales
y comen en los calderos" (23).*

El paso de los pastores a la categoría de hombres que exceden la regla común, asociales, salvajes, distintos e incluso fuera de la ley, se estaba verificando en todas las orillas del Mediterráneo donde la trashumancia había sido una realidad multiseccular. La hostilidad de agricultores y arboricultores hacia los pequeños ganaderos se mantendrá latente en la memoria colectiva, como escuchó en Italia hace apenas unos años el maestro Ferdinand Braudel en esta *canción cruel*:

*"Nena querida, tu pastor no tiene nada de
bueno, su aliento apesta, no sabe comer en
el plato. Nena mía, cambia de parecer,*

elige por marido mejor a un campesino, ése es un hombre como es debido" (24).

La similitud de arquetipos mentales en ambos ejemplos precedentes es elocuente del nuevo clima social. En adelante, la condición de *bárbaro* del pastor se contrapone a la de *civilizado* del campesino, aunque el elemento diferencial de civilización y progreso sea aparentemente tan nimio como el tránsito del caldero al plato, o tan trascendente como el paso del estadio de "bruto y animal" al de "hombre como es debido".

Ahora bien, antes de producirse esta definitiva estigmatización del pastor, este conservará una cualidad amable, una faceta "decente", la que se desprende de su *lectura bíblica* como "buen pastor del pueblo de Dios", reiterándose en la literatura del púlpito los exempla: el santo Job poseyó la mayor cabaña de todos los tiempos, Moisés fue a la vez "caudillo y pastor" que condujo al pueblo de Israel desde el cautiverio egipcio a la libertad, los propios clérigos guiaron desde su nacimiento al gran rebaño cristiano...(25). Como remedio a esta retórica eclesial del "buen pastor", se destaca en ellos sus calidades de "almas sencillas", "seres ingenuos" que reflejan su sencillez en su arte arcáico y empírico, criaturas del "universo de los simples" cuya vida natural hace de sus *mentes infantiles* productoras de sentimientos e imágenes incontaminadas, tan incontaminadas como la propia Inmaculada Concepción lo requiere.

Por ello no resulta extraño que a la altura de la década de los 20 de nuestro siglo, el jesuita Padre Seisdedos estime que "no hay precepto directo evidente que obligue a tributar a María un culto particular, (...) pero sí precepto indirecto, puesto que el derecho natural nos dice que evitemos cuanto pudiera comprometer nuestra salvación, y descuidar el deber de honrar a la Virgen Santísima es exponer la eternidad" (26). Los pastores son sujetos que encarnan esta máxima del "derecho natural" -hasta un pastor puede comprender las razones de este culto aconsejable-, donde el fenómeno mariano halla perfecto cobijo, siendo alabado por este teólogo como el "negocio espiritual de los siglos" que rezaba al principio de estas páginas.

Son niños los sujetos de los dos sucesos, ya citados, narrados por los informantes de Daimiel, en ambos casos el motivo principal de la aparición es la santificación de un determinado lugar

por
efic
cut

Fel
en
hal
en
pa

ob
ve
ve
La
fel
de
ca
er
ec
a
es
qi
ci
si
re
o
a
c
ri
F

C
C
C
E
r
f
f
l

destinado por la expresa voluntad de la santa para la edificación de un lugar de oración y culto. Los dos recibieron el mandato concreto de anunciarlo a las gentes de manera que luego comenzase la construcción del santuario en el sitio de la revelación marcado mediante signos materiales de origen sobrenatural para que el mensaje transmitido por los protagonistas pudiese ser creído.

El niño por su carencia de fuerza, de experiencia y de juicio ocupa un lugar totalmente marginal en el orden social, precisamente, la infancia se entiende como edad previa, caracterizada por la carencia de personalidad definida, etapa que necesariamente debe soportarse antes del pleno encuadramiento en la vida social, por todo lo cual no se les considerará fiables y serán comparados preferentemente con personajes sin criterio (27). Pero, al mismo tiempo, la infancia implica pureza, acaso por la misma razón: poco conocimiento, falta de experiencia, incapacidad para alcanzar las sutilezas de la malicia; y como símbolos de pureza devienen en medio excelente de comunicación con la divinidad e, incluso, de intercesión (28).

Los dos casos que nos sirven de base muestran una morfología muy semejante, varía el sexo de los protagonistas, pero es idéntica su funcionalidad en los hechos así como su dedicación a actividades de carácter secundario como es el cuidado de una parva, por lo que se refiere a la niña, o el transporte de algunas cantidades de grano para su molienda en el del muchacho. Como adultos sin acabar se les asignan labores auxiliares en el trabajo bajo las órdenes estrictas de los mayores, que les exigirán luego el puntual cumplimiento de los mandatos que, de otra forma, por su personalidad débil y su mente incompleta no harían, empujados por la desidia. En definitiva, los niños formaban parte del universo de la simplicidad para la mentalidad de la época (29).

Dentro de este mismo universo se incluían también muchas mujeres, iletradas, de hablar incesante, caracterizadas del mismo modo por la carencia de juicio y de criterio, en fin, en posición marginal con respecto al orden social establecido. Pero en el caso acaecido en Belmonte, la protagonista no presenta ya aquel papel de mediación sino que aquí recibe por vía milagrosa un gran favor cual es la salvación de la vida por la intervención directa y visible de "Nuestra Señora de Gracia". Como se ha indicado, la estructura del suceso cambia y también el papel de la beneficiada, el proceso se invierte y ahora no se trata de un acto creador del lugar sagrado

sino de una manifestación de poder -podríamos decir, de eficacia- de la Virgen que recibe culto en una ermita previamente constituida.

Por otra parte, cuando encontramos otros personajes: los comendadores en Tendilla o el soldado que la leyenda refiere respecto a Fuencaliente (30), el evento presenta notables diferencias, pues no estamos en presencia de personificaciones sino de la aparición de imágenes que identifican como sacro un lugar determinado al que por caminos sobrenaturales las figuras retornan contra la voluntad de los hombres -así ocurre en Auñón, Fuencaliente y Luciana- según las tradiciones legendarias que con este lenguaje ponen el acento precisamente en el lugar, lo que puede rodearse de algún favor milagroso como se observa en Tendilla donde los comendadores fundan una ermita en el punto en que la imagen se les apareció, librándoles de la oscuridad de la noche tormentosa, de modo que, una vez más, lo importante es el lugar, aunque sobre el tema gravita en esta oportunidad una expresión de magnificencia y de protección como es la luz, muestra de apoyo a la debilidad y desvalimiento humanos y, asimismo, rasgo de seguridad y certeza en un medio afectado por lo contrario: la inseguridad y el miedo.

Las apariciones marianas necesitan de una localización especial característica, los *loci rustici*, e incluso la naturaleza salvaje (el desierto oriental, el bosque europeo, las islas nórdicas) en contraposición al mundo construido, cultivado y habitado (ciudad, castillo y aldea); esto es, se prima el universo de la soledad sobre el universo de los hombres. La razón puede estar en la calidad de *mirabilia* de la presencia virginal, en un mundo donde lo maravilloso ejerce una acción social compensadora, donde lo maravilloso compensa la regularidad y la trivialidad cotidianas.

En un sugerente estudio de Jacques Le Goff se analizan las relaciones entre el medio desértico o selvático y el fenómeno religioso, presentes en las grandes religiones euroasiáticas, y concretadas en movimientos eremíticos, búsquedas iniciáticas, concepciones paradisíacas y prodigios miríficos. El bosque es ambivalente, puesto que en él dormitan los "legendarios miedos" del hombre, las visiones de monstruos y demonios, pero también es un lugar donde uno se pierde para encontrarse, donde se busca a Dios o a sí mismo; es la *naturaleza* opuesta a la *cultura* (31).

En este medio nacerá el culto de hiperdulía. Ahora bien, era necesario cristianizar el bosque, porque estaba poblado desde la

por
efic
cult

Feli
en
hat
en
pai

ob
ve
ve
La
fec
de
ca
er
ec
a
es
qu
cu
si
re
ol
ar
Cr
re
P

d
c
c
e
r
F
f
f

antigüedad por *faunus*, *hadas*, *satyri* y *nymphae* paganos, y para colmo los germanos habían dado nombres de dioses a sus bosques sagrados (*luci ac nemora*). En consecuencia, los Santos Padres de la Iglesia se apresuraron a incluir a los faunos en el sistema demonológico cristiano, afectando el estigma a los gnomos, trasgos y demás geniecillos folklóricos, y a reconvertir sus lugares de culto. En esta línea se incluyen las talas de "árboles sagrados" y la reclasificación de las plantas: el lirio que porta María se opone a la madre selva y a la mandrágora (32). El tiempo de Maricastaña estaba declinando...

Sin entrar en buscar conexiones de las capillas de la Virgen con los templos clásicos de Venus, o de la supervivencia del culto a la Magna Mater con las Vírgenes Negras, lo que no parece casual es que las apariciones marianas se sitúen en torno a un árbol, una fuente - María como *fons vitae*- o una cueva. Las creencias relativas al nacimiento ginecomórfico de los minerales supone la asimilación de las minas, grutas y cavernas a la matriz de la Madre Tierra, como de torma magistral nos hizo ver Mircea Eliade:

"El papel ritual de las cavernas, probado en la prehistoria, podría interpretarse igualmente como un retorno místico al seno de la 'Madre', lo que explicaría tanto las sepulturas en las cavernas como los ritos de iniciación verificados en estos mismos lugares. Semejantes intuiciones arcaicas resisten todos los embates a lo largo del tiempo" (33).

El concepto de "Terra mater, petra genitrix" perdurará en las mentalidades mineras y bosqueras a pesar de la aculturación católica, en tanto que "estructura de larga duración", las "prisiones" de las que hablaba Braudel. Cuando el alquimista trabaja en su "Obra eterna", lo primero que hace es colocar las sustancias en un baño mercurial, el *Baño María*, que para John Pordage es "el lugar, la *matrix* y el centro donde el tinte divino fluye como su fuente y origen", y según Paracelso es el "*regressus ad uterum*", porque "entrar en su madre" representa la *prima materia*, la *massa confusa*, el *abyssus*, para poder alcanzar la eternidad. El *Baño María* es también la matriz de la que ha nacido Jesús (34). La Virgen Madre no podría aparecer en otros sitios que no fueran fuentes y cuevas (35).

Estamos en presencia de un "fenómeno folklórico" de *longue*

durée que exige cuando menos la interdisciplina histórica: economía, sociedad, ideología, religión, mentalidades... Las apariciones marianas formaban parte de la tradición oral y eran un medio de identificación colectivo. Mas su sustrato pagano fue permanentemente perseguido por la cultura eclesiástica, y las creaciones folklóricas y las devociones campesinas pasaron a ser tamizadas por la historia intelectual, que no es neutra, sino dominante.

Después de la aparición y de la consecuente iniciación del culto de ella derivado su prestigio se mantiene en la medida en que nuevos prodigios se manifiesten; de manera que la fama y por tanto la irradiación de la devoción y del lugar sagrado se conservan y acrecentan al ritmo de la producción milagrosa o, dicho de otro modo, de acuerdo con su eficacia (36). Este influjo benéfico irradia desde un lugar determinado, un ámbito espacial sagrado en el cual como veíamos se levanta una ermita o, menos frecuentemente, un monasterio. En el punto geográfico concreto se produce la máxima actividad sobrenatural, de hecho, esta actividad se asocia al lugar y se reduce a medida que nos alejamos. Centrándonos en la devoción mariana resulta sencillo ejemplificar esta realidad; hay milagros en ermitas y sus inmediaciones: Belmonte, El Cañavate, Carrascosa, Tarancón, El Casar (37), Illescas, San Pablo, Ballesteros, Cabezardos, Santa cruz de Mudela, Terrinches, Torre de Juan Abad, Villarubia de los Ojos, Chillón, Campo de Criptana, Alcolea de Almodóvar, Auñón y La Membrilla. También en torno a monasterios: Córcoles, Mazarulleque, La Roda; o parroquias: Puebla de Montalbán. Pero son mucho más raros casos como los de El Toboso donde se afirma que dos mujeres fueron salvadas de perecer ahogadas al caer a sendos pozos en diferentes lugares.

Esta acción benéfica asociada a lugares y devociones marianas concretas puede manifestarse de modo global sobre el conjunto de la población local en ocasión de sequías, plagas o pestilencias (38), pero normalmente se ejerce sobre individualidades que responden a tipos similares a los que surgían con motivo de las apariciones: niños, mujeres -ahora especialmente abundantes- jóvenes de ambos sexos, mudos; en general, personas que ocupan posiciones marginales en el orden social vigente, aunque al ser el fenómeno más amplio y numeroso hay, escasamente representados, otros personajes como algún hombre adulto o algún soldado. Claro que en estos casos al contrario que en los anteriores surge el accidente como factor causal de la desgracia que se subsana. Existe por tanto correlación entre los protagonistas de las apariciones que

por
eficaz
culto

antes estudiábamos y los que reciben el beneficio del milagro obrado por la actuación de la Virgen.

Felicitaciones
en
hab
en
paque

Sin embargo, el recuerdo del prodigio estrictamente benéfico es limitado en el tiempo y, desde luego, mucho más reducido que las apariciones, cuyas consecuencias llegan a ser, como se ha indicado, multiseculares. Incluso, la actividad milagrosa de centros asociados a una aparición parece alcanzar un ámbito cronológico y también un área de influencia mucho más grande, como se testimonió en el ejemplo tantas veces mencionado de Fuencaliente.

obteniendo
ver
La
fecundación
en
edad
a
esque
cu
sig
re
ot
ac
cc
re
Pi

En el entrañable *Montailou* de Emmanuel Le Roy Ladurie la Virgen María es un personaje muy popular. La moda mariana se había extendido por Occitania desde el siglo XIII para contrarrestar las opiniones albigenses. El *Avemaría* se había elevado el rango de las plegarias mayores, inculcada a todo infante mayor de siete años y como reacción a las prácticas sexuales del catarismo: *bendito es el fruto de tu vientre*. En la práctica religiosa se mezclaban la Virgen oficial de la Iglesia católica con la Virgen tectónica de la aldea occitana, que recibe maternalmente los cadáveres que vuelven al sueño nutricional, porque la Diosa Madre es la Diosa Tierra y la devoción romanista se mezcla con la herejía y con el folklore local. Los pastores pirenaicos llegan incluso a proponer una mariología de la buena voluntad, como comenta Pierre Authié apoyándose en San Lucas: "la madre de Dios es simplemente la buena voluntad" (39).

di
d
d
e
n
F
p
p

El culto de hiperdulía es fundamentalmente un culto gótico. No obstante, entre los siglos XIV y XVI hay arduas polémicas en torno a la virginidad de María, que anticipan las rupturas de la Reforma. Las opiniones de John Wyclif y Jan Huss, Erasmo y Lutero, o más modestamente de Menocchio de Carlo Ginzburg, y, sobre todo, los enfrentamientos entre franciscanos y dominicos -escenificados por Eco en *El nombre de la rosa*-, ponen sobre el tapete entre otros temas la pobreza de Cristo y la concepción inmaculada de la virgen. Mientras que los futuros inquisidores llegaron a simular apariciones para revelar que María había sido concebida en estado de pecado original, la "orden de la pobreza voluntaria" se inclinaba por los gustos de la piedad popular.

La devoción mariana está en plena difusión. La emotividad que despierta María por sus calidades accesibles y antropomórfica humanidad, hace que la Virgen entre en el círculo divino de la Trinidad cristiana, como polo complementario de Cristo. No en vano

se ponen de moda los *Viacrucis*, en los que la mansedumbre del Hijo, los sufrimientos de la Madre, y la ferocidad de los verdugos dan vida a los ojos del pueblo al drama de la pasión de Cristo (40). Asimismo, en torno a 1470-1475 nace el culto a la Virgen de Loreto y se fundan las primeras cofradías del Rosario; de la Virgen se pasa a venerar todo, desde la leche a los cabellos y al manto protector; y hasta las fiestas populares remiten en sus rasgos paganizantes en favor de la "función social" de la Patrona como eje de las celebraciones (41).

La religiosidad popular presenta una mezcla de fervor, superficialidad, cotidaneidad y descreimiento: entrelázanse la blasfemia y el culto público de masas extasiadas; los predicadores ambulantes a menudo son charlatanes y adivinos; las peregrinaciones sirven a la vez a personas piadosas, ladrones y negocios de amor; la veneración de reliquias conducía a exageraciones y a negocios prósperos, etc. (42). En este abigarrado cuadro encaja como anillo al dedo el culto mariano y la veneración de los santos, que adquiere un carácter individual y una función especial; esto es, cada Virgen y cada santo está especializado en unos milagros y unas intercesiones determinadas. La fe popular, pues, pasa a descansar en buena medida en las representaciones plásticas, convirtiéndose las imágenes en objetos de fe, puesto que sirven para demostrar a los ignorantes que no conocen la escritura lo que deben creer; como anota magistralmente Johan Huizinga, "las imágenes son los libros de los simples y de los sencillos" (43).

Por eso se eligió un camino minucioso para verificar la exactitud de las apariciones y los criterios de santidad y milagrería. Así, por ejemplo, el "proceso de canonización" conlleva la formación de una comisión de tres cardenales que investigaban y examinaban la respuesta de los testigos dignos de fe, enviándole el resultado de las indagaciones al Papa que era el que en última instancia decidía. En el caso de las apariciones el criterio más importante para verificarlas es el milagro. Para los teólogos, en fin, la "aprobación" que da la autoridad eclesiástica a algunas apariciones marianas, después de un riguroso examen -el "constare de supernaturalitate apparitionis"- sólo cerciora a los fieles de la "sustancia" del hecho, sin que peligre la fe y las buenas costumbres (44). Esto viene a coincidir con el inicio de la *estabilización tridentina* en el campo del dogma y de la praxis católica.

El hecho es que la irrupción de María como una de las figuras características de la cristología popular, le dará una dimensión universal desde los comienzos del culto de hiperdulía,

por
eficaz
culto

como señala Raoul Manselli:

" (...) María adquiere in questo modo una validità universale e, nello stesso tempo, bene precisarla, si avvicina, ben più di prima, alla vita della religione popolare. La *Theotokos* poteva essere oggetto di venerazione, di preghiera, di stupefatta considerazione; dal XII secolo in poi, María la madre di tutti, di Cristo, come di quanti altri che in Cristo credono e di Cristo sono fratelli, nella loro fede. Si ricordi in proposito il caratteristico tema iconografico della Madonna che accoglie sotto il suo manto tutti i fedeli, di qualsiasi rango, condizione o classe sociale essi siano" (45).

Felip
en e
habl
en c
papi

obti
vece
vers
La
fect
de
cas
enti
edit
a p
esti
qui
cua
sig
res
ob
ac
co
rer
Pa

En un mundo de cultura oral como era el campesino del siglo XVI, un culto femenino como el de la Virgen contaba con sus más fieles transmisoras en las mujeres, que como madres, esposas, hijas, hermanas, amigas, contribuirán a la *educación mariana* de los hombres.

No obstante, las resistencias de los *pagani* producían imágenes equívocas, en las que se esbozaban las tradiciones folklóricas. De esta forma, por ejemplo, mientras en La Mancha el "buen pastor" sigue topándose con las imágenes místicas de la Virgen, los *rustici* de los campos de Lusignan contemplan impertérritos los vuelos de "Melusina, domina inexorabilis" (Juan Luis Vives), contrastando la literatura religiosa con el folklore popular que incluye seres malditos para la Iglesia: la mujer, la serpiente y el hada (46). Como advierte Piero Camporelli, "la santa y la bruja (una santa, a su manera, de otra índole), reflejaban las dos caras equívocas, el derecho y el revés de una misma tendencia neurótica al despegue de la realidad, al viaje a lo imaginario y al salto hacia lo visionario" (47). De forma coetánea, las sucesivas *Pietas* de Miguel Ángel van desenfocando las pristinas imágenes sagradas...

de
de
di
es
m
Fu
pl
pi

En la Castilla de los siglos XIV al XVI se están enfrentando una cultura dominante, clerical, escrita e intelectual, con una cultura dominada, laica, oral y en lengua vulgar. A pesar de los intercambios entre ambos niveles culturales y las clases sociales que los respaldan -aristocracia y clero versus campesinado-, y que llevan a una vulgarización de los dogmas -entre ellos, el mariano-, lo cierto es que nos hallamos ante una larga tradición represiva de la cultura folklórica. De este modo, para erradicar las supersticiones, la idolatría, el "vano culto" y las "ilusiones diabólicas" se ha de encuadrar ideológicamente al vulgo. El diablo poseía la facultad de adoptar la forma humana (*transmutanti*), por lo que ha de discernirse bien entre la Virgen y la bruja. Llegados a esta tesis, se

ha de aplicar el procedimiento inquisitorial al *populus*, a la comunidad cristiana de una diócesis, y la veracidad de las apariciones y los milagros se comunicará a los fieles mediante los *exempla* de los sermones de los predicadores.

La inocencia del niño o del pastor asociada a su ignorancia hacen de ellos agentes marianos, es decir, mediadores, pero su mensaje no siempre era creído con facilidad por los demás hombres que, a veces, se resisten a creer sus palabras e incluso se vuelven contra ellos acusándoles de mentira. La aparición requiere para ser aceptada unas señales materiales que sirvan de prueba, unos signos accesibles a todos, testimonios que, recordémoslo, se asocian directamente al lugar concreto y lo identifican como sacro. Con frecuencia, sólo estas pruebas tangibles hacen que el ignorante sea creído convirtiéndose entonces a los ojos de todos en mensajeros "ortodoxos" y aprobados, testigos "puros" de obras celestiales (48).

La "simplicidad" del *rustici* les hace muy vulnerables a las tentaciones, pero sus "almas sencillas" permiten reconducir a estas ovejas descarriadas al recto camino. El denominador común a los "buenos pastores", las "mujeres analfabetas" y los "inocentes niños" es su ingenuidad y pureza, y sólo ellos, junto a los locos -seres mágicos que también se demonizarán- dicen la verdad con mayúsculas. Luego estos testigos confieren credibilidad a las apariciones, las justifican, las verifican.... El proceso se repetirá una y otra vez en La Mancha bajomedieval y de Felipe II, en la América colonial o en Fátima, Lourdes y El Palmar del siglo XX.

NOTAS:

- 1) Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1981 (3ª ed.), pp. 249-58.
- 2) Consolación González Casarrubios, *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 1985, pp. 13-14, 51, 56, 60, 116, 118, 142 y 144. Agradecemos la información al respecto a Conso y a Trini González Higuera y a sus padres. Asimismo las *Relaciones Topográficas* abundan en noticias sobre estas festividades: Nuestra Señora de la Caridad conmemorando un milagro en Illescas, C. Viñas Mey y R. Paz, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*. Toledo, Madrid, 1951, I, p. 197; la Concepción por voto del pueblo en Miguelturra, C. Viñas Mey, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*. Ciudad Real, Madrid, 1971, p. 360; Visitación de la Virgen votada por la langosta en Ballesteros, *Ibidem.*, p. 152., etc.
- 3) Sobre estas cuestiones interesa el trabajo de Julio Valdeón, *Problemática para un estudio de los pobres y de la pobreza en Castilla a fines de la Edad Media, en A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas da 1ª Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Lisboa, 1973, II. La pobreza en la Edad Media hispánica ha sido tratada con amplitud por Carmen López Alonso, *La pobreza en la España medieval*, Madrid, 1986.
- 4) Sobre estos aspectos Juan Delumeau, *La peur en Occident*, París, 1978. El miedo a la crisis, a la carencia, al desabastecimiento se pone de manifiesto en las políticas económicas desarrolladas por las ciudades y por la misma Corona, y alcanza a las mentes de los dirigentes y, en general, de las clases privilegiadas.
- 5) Francis Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, p. 106. Por otra parte, muchas fiestas son el resultado de votos realizados por los pueblos a causa de situaciones difíciles motivadas por pestes, sequías o plagas.
- 6) Alberto Tenenti, *La formación del mundo moderno*, Barcelona, 1985, p. 86.
- 7) W. A. Christian Jr., *Apparitions en Late and Renaissance Spain*, Princeton, 1981, p. 14.
- 8) W. A. Christian señala la movilidad del panteón local, ganando popularidad unos santos y desapareciendo otros de acuerdo con su eficacia, *Ibidem*, p. 15.
- 9) *Relaciones.... Ciudad Real*, cit., p. 239.
- 10) *Ibidem*, p. 237.
- 11) Se hace referencia en esta ocasión a cierto documento de mediados del siglo XIV en el que se mencionan escritos emitidos por papas anteriores hasta la primera mitad del siglo XIII, *Ibidem*, pp. 256-7.
- 12) *Ibidem*, p. 252.
- 13) J. Catalina García, *Relaciones Topográficas de España. Relaciones de pueblos.... provincia de Guadalajara*, Madrid, M.H.E. XLI, 1903, pp. 415-6. La aparición de la imagen de Santa María Egipcíaca en Luciana es similar, retornando sucesivamente al punto en el que se halló, *Relaciones.... Ciudad Real*, cit., p. 283.
- 14) J. Zarco Cuevas, *Relaciones de pueblos del obispado de Cuenca*. Cuenca, 1983, p. 183.
- 15) Los criterios o "señales" para emitir un juicio sobre las apariciones son tres: examen histórico, para probar que la aparición es realmente un hecho; examen psicológico, para excluir lo que sea efecto del mecanismo psicológico de la alucinación, y examen teológico, para determinar el agente que lo produjo, si es cosa de Dios o del demonio, según los criterios eclesíásticos oficiales plasmados por L. Gabrielle y M. Roschini, *Diccionario Mariano*, Barcelona, 1964, p. 41.
- 16) R. Pastor de Togneri, *La lana en Castilla y León antes de la organización de la Mesta*, Moneda y Crédito, 112, 1970, pp. 47-55; reimpresso en *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona, 1973, y en *Contribución a la historia de la transhumancia en España*,

- editado por P. García Martín y J. M^a Sánchez Benito, Madrid, 1986. De la misma autora: *Poblamiento, frontera y estructura agraria en Castilla la Nueva*, C.H.E., XLVII-XLVIII, 1968. pp. 171-255.
- 17) Noel Salomon, *La vida rural castellana en tiempo de Felipe II*, Barcelona, 1973, pp. 51-3.
 - 18) Jerónimo López-Salazar, *Mesta, pastos y conflictos en el Campo de Calatrava durante el siglo XVI*, Madrid, 1988.
 - 19) Pedro García Marín, *La ganadería mesteña en el área castellano-manchega durante la Edad Moderna*, en 1^º Congreso de Historia de Castilla-La Mancha, 1985 (en prensa); Pedro García Martín y José María Sánchez Benito, *op. cit.*; y Pedro García Martín, *La ganadería mesteña en la España borbónica (1700-1836)*, Madrid, 1988.
 - 20) Pedro García Martín y José María Sánchez Benito, *Arbitrios locales sobre la propiedad semoviente en Castilla durante los siglos XIV y XV*, En *la España Medieval*, V, Madrid, 1986, pp. 399-411.
 - 21) P. Fr. Antonio Corredor, *Leyendas marianas*, Cáceres, 1964, 2^a ed. Véase "Nuestra Sera. de la Hoz".
 - 22) Así lo indica la tradición en cuanto a la batalla de las Navas de Tolosa: "... envío allí entonces al rey don Alfonso un omne de pueblo, assaz vil de vestido et de persona, que auie andado de tiempo antes curiando ganado en aquellas montannas et tomando coneios et liebres; et aquel pastor mostro al rey don Alfonso la carretera assaz ligera de todo en todo, pora sobir por una cuesta del costado desse mont...", *Primera Crónica General*, ed. R. Menéndez Pidal, Madrid. 1955, cap. 1016, p. 698.
 - 23) Canción recogida por Simón Guadalajara Solera, *Lo pastoril en la cultura extremeña*, Cáceres, 1984, p. 92. Véase Pedro García Martín, *La cultura mesteña*, Historia 16, nº 132, abril 1987, pp. 83-88.
 - 24) Fernand Braudel, *El Mediterráneo*, Madrid, 1987, p. 29.
 - 25) *Quaderno de Leyes de Mesta de... 1731*, Capítulo único, fol. 2.
 - 26) P. Jerónimo Seisdedos, *op. cit.*, pp. 350-53.
 - 27) Así lo manifiesta con claridad M. J. Tucker en su trabajo titulado *El niño como principio y fin: la infancia en la Inglaterra de los siglos XV y XVI*, en *Historia de la infancia*, editado por Lloyd deMause, Madrid, 1982, donde indica: "los niños eran equiparados a ancianos seniles, mujeres necias y borrachos tambaleantes", p. 255. Podemos corroborar pues nuestra afirmación anterior: el niño es la persona que todavía no se ha moldeado, no se ha acabado de hacer y, lo más importante, aún no tiene juicio Philippe Ariés en *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, 1973, p. 12, recoge la clasificación de las primeras etapas de la biografía humana plasmada en "Las edades de la vida" donde se distinguía entre la *infancia* (hasta los 7 años), la *pueritia* (de 7 a 14 años) y la *adolescencia* (de 14 a 21 años). Los dos primeros son los agentes marianos.
 - 28) W. A. Christian Jr., *op. cit.* p. 216.
 - 29) J. Le Goff, *Petits enfants dans la litterature des XIIème-XIIIème siecles*, Cif. M. Vovelle, *La religion populaire, problèmes et méthodes*, le monde alpin et rhodanien, 1-4, 1977.
 - 30) I. Hervás y Buendía, *Diccionario histórico, geográfico, biográfico y bibliográfico de la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, 1914, p. 472.
 - 31) J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1986, pp. 27-38.
 - 32) Jean-Claude Schmitt, *La herejía del Santo Lebre*, Barcelona, 1984, pp. 40-45, y M. Craampon, *Le culte de l'arbre et de la foret en Picardie*, Amiens-París, 1936.
 - 33) Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid, 1974, p. 40.
 - 34) *Ibidem.*, pp. 136 y 138. Acerca de la pervivencia del pensamiento mágico en las actitudes religiosas del Renacimiento, véase Keith Thomas, *Religion and the decline of Magic*, London, 1971.
 - 35) Recordemos aquí los ejemplos de las "Relaciones Topográficas": Fuencaliente, cuyo nombre expresa la cualidad física del lugar; Auñón y Tendilla donde se registran apariciones de imágenes sobre

árboles, casos citados respectivamente en *Relaciones... Ciudad Real*, cit., p. 254, y *Relaciones... Guadalajara*, cit., p. 415-6 y vol. III, Madrid, 1905, pp. 86-7.

- 36) Refiriéndose a la festividad y romería celebrada en Fuencaiente los informantes de este pueblo lo manifiestan con claridad, hablando del pasado no dudaban en afirmar: "y tienese por cierto que aquel día concurrían en romería tanta gente que la limosna que la gente daba aquel día valía trescientos dudados y cien mil maravedís, porque veían muchos milagros que Nuestra Señora mostraba en los lisiados y cojos y mancos", *Relaciones... Ciudad Real*, cit., p. 252.
- 37) Donde el milagro se correlaciona expresamente con la imagen de la Virgen: "y trayendo la imagen a este lugar por necesidad de agua, la dicha muchacha dixo a su padre, dexame porque aquella imagen que va allí me ha sanado", *Relaciones... Toledo I*, cit., p. 254.
- 38) Puebla de Montalbán, Chillón, Alcolea de Almodóvar.
- 39) Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981, pp. 454-60.
- 40) Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, Madrid, 1972, pp. 454-60.
- 41) Esto lo hemos podido constatar para nuestra región de estudio en la "Endiablada" de Almonacid del Marquesado (Cuenca). Cif. Pedro García Martín, *Cencerros y diablos en Almonacid del Marquesado*, Historia 16, nº 117, enero 1986, pp. 89-95.
- 42) Michel Vovelle, *La religión populaire, problèmes et méthodes*, en *Le monde alpin et rhodanien*, nº 1-4, 1977.
- 43) J. Huizinga, *op. cit.*, p. 253. A. Vecchi, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Firenze, 1968.
- 44) P. Gabriele y M. Roschini, *op. cit.*, p. 41 y ss. Ver también L. Halkin, *Les apparitions et la critique historique*, *Revue Nouvelle*, 23, 1956, pp. 113-24, y L. Lochet, *Apparitions*, Brujas, 1957.
- 45) R. Manselli, *El soprannaturale a la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985. El manuscrito nos lo facilitó Bárbara Ciordia a quien damos las mas sinceras gracias.
- 46) Jean d'Arras, *Melusina*, Madrid, 1987, 4ª ed.
- 47) P. Camporesi, *El pan salvaje*. Barcelona, 1986, p. 12.
- 48) Unos versos incluidos en las *Relaciones... Ciudad Real*, cit., p. 238-43, referentes a la aparición de la virgen a un muchacho expresan esa reacción de rechazo pñefvia a la prueba material:
".... Ellos dixerón: "Amigo
tu no debes de mentir".
Y empezaron a herir
y azotar....".
El testimonio del acto sobrenatural puede ser, en su caso, una imagen aparecida que a los ojos del pueblo viene a significar la presencia misma de la persona sagrada.

ARRAIGO DE LA DEVOCION MARIANA MEDIEVAL EN CIUDAD REAL: COSTUMBRES POPULARES Y CELEBRACIONES SOLEMENES

**Isabel Mansilla Pérez
Soledad López Fernández**

El tema general del Simposium "Devoción Mariana Medieval" es muy atrayente para los estudiosos de las ciencias sociales, como gusta denominar ahora, al amplio campo científico que comprende los conocimientos que no son estrictamente tecnológicos o de carácter biológico.

La Edad Media es un período histórico que la civilización actual tiende a revalorizar. Frente a un enjuiciamiento genérico de la etapa histórica "oscura", "sin valor", "bárbara", (tras la que se encierra muchas veces un profundo desconocimiento) se va alzando otra forma de valorar el sentido de esos siglos de la Civilización Occidental.

El estudio de las fuentes medievales se ha intensificado notablemente. Fruto de esa exhumación de documentos, es una visión mucho más completa de la realidad Medieval. Poco a poco se van descubriendo los valores y los hallazgos que los hombres de aquellos siglos supieron cristalizar. La Devoción Mariana adquirió en esos siglos un gran desarrollo, tanto teológico, con figuras como San Bernardo, como de costumbres populares, hasta observar la importancia que sus representaciones adquieren en la iconografía gótica. Hasta hace muy poco atribuíamos al Renacimiento, el cambio y la importancia que el mundo femenino, -y paralelamente la Devoción Mariana-, adquirieron, pero ahora vamos descubriendo que las primeras vivencias de este hecho se remontan varios siglos antes.

"Hasta época muy reciente, sólo por error o por casualidad se podía entrar en contacto con la Edad Media. Era preciso tener una gran curiosidad personal, suscitada,

frecuentemente, por un choque, un encuentro, ya fuera de un pórtico románico o la flecha de una catedral gótica vistos durante un viaje, o bien con un tapiz o un cuadro descubiertos en un museo o en una exposición; sólo entonces se empezaba a sospechar la existencia de un mundo igno rado hasta ese momento. (...) Hasta tal punto esto era cierto, que el nivel general de conocimientos sobre la Edad Media, en los años 60, podría darnoslo con cierta exactitud la pregunta que servía de base a unos encuentros del Círculo Católico de intelectuales franceses, celebrados en 1964: ¿Existió civilización en la Edad Media?. (PERNOUD, R., 1977 PP. 46).

"Así pues, Edad Media sigue significando, para muchos época de ignorancia, de embrutecimiento, de subdesarrollo generalizado, aunque durante ese subdesarrollo se construyeran las catedrales. Y es que las investigaciones que se han hecho en los últimos ciento cincuenta años no han llegado, en su conjunto, hasta el gran públi co". (PERNOUD, R., 1977, pp. 53)

El profesor Luis Suárez Fernández, dice en el prólogo del libro que acabamos de citar de Regine Pernoud:

"Estamos comenzando a comprender muchas cosas en relación con la Edad Media, y a convencernos también de que es mucho más lo que ignoramos. En el momento en que la sociedad antigua entró en crisis, se plantearon problemas para los que parecía difícil o imposible la solución. Uno de éstos era el de la libertad, otro el de las relaciones entre inmanencia y trascendencia, un tercero el significado de la riqueza y de la pobreza. Muchas de las conquistas que el hombre moderno cree que son suyas no son sino herencia recogida de manos de sus mayores". (PERNOUD, R., 1977, pp. 13).

Estas palabras del profesor Suárez Fernández, nos pueden situar en el doble plano en el que deseamos movernos a lo largo de este trabajo: 1) *descubrir, en las Costumbres y Devociones Marianas de la sociedad Moderna y Contemporánea, su raigambre Medieval, y* 2) *apreciar el acierto con que aquellas gentes supieron expresar y traducir en hechos sus más profundas creencias.*

Otro aspecto interesante, para las ciencias sociales de hoy, es el reto que supone "entender", según su propio contexto histórico, el verdadero sentido de lo que nos narran esas fuentes. La dificultad se presenta sobre todo por que tendemos a valorar los hechos y los datos de aquella época con nuestra actual escala de valores, con nuestros criterios. Es necesario un estudio histórico, desinteresado, no partidista, para comprender el verdadero valor de las acciones y de las costumbres de aquella época.

Dentro de ese "entender según su contexto histórico" presenta especial dificultad el aspecto religioso. Unas palabras del profesor Simson nos sitúan claramente en las grandes diferencias existentes entre el pensamiento medieval y el nuestro, en este campo.

"La religión del hombre medieval era una comunicación con una realidad sagrada que era invisible, pero que a la vez estaba presente de forma inmediata y constante. No pueden entenderse la veneración de los santos y de sus reliquias, (caso excepcional es el de la Devoción Mariana) y las repercusiones que ese culto tenía en casi todos los aspectos de la vida medieval (...) a menos que comprendamos correctamente el carácter inmediato de esa relación con lo sobrenatural". (SIMSON, Otto von, 1985, pág. 219).

Aunque la cita sea larga vale la pena leer lo que Simson vuelve a decir:

"No nos resulta fácil darnos cuenta de en qué medida se entrelazaban en aquella época la esfera religiosa y la económica. (...). La época de las imponentes iglesias de peregrinación y de las catedrales es también, económicamente hablando, la de las grandes ferias. (...). Aún más revela dora que estos hechos es la íntima inter conexión que existía entre los elementos religiosos y los económicos en la vida corporativa de artesanos y comerciantes. (...). Este aspecto de la vida medieval es extraño a nuestra mentalidad. Admitimos y apreciamos la sinceridad de las convicciones religiosas, pero el que esas convicciones invadan el mundo de los negocios y de la política es una cosa muy distinta". (SIMSON, Otto von, pág. 223).

Y no sólo existía esa relación inmediata de lo sobrenatural

con lo profesional o lo económico sino con todos los aspectos de la vida humana, sobre todo con los más acuciantes de resolver en aquellas circunstancias: la guerra.

Volvemos a encontrarnos con esa necesidad de interpretar "según su mentalidad" las costumbres medievales y las ideas que las sustentan, al leer la reconstrucción histórica que hace Claudio Sánchez Albornoz en "Una ciudad de la España Cristiana hace mil años". Reflejan las palabras que transcribimos a continuación, este mismo hecho: el entrelazamiento del espíritu religioso con los demás aspectos del vivir humano. En el capítulo dedicado a narrar los preparativos de la guerra señala:

"Ordoño madruga con el día; (...) (después de describirnos con todo género de detalle su indumentaria) abandona su cámara. Le esperan ya los condes y oficiales del Palacio, armados de modo semejante,(...) Ordoño monta de un salto sobre el hermoso bruto; le imitan las gentes de su séquito; (...) y marcha a la iglesia mayor precedido de sus arqueros y lanceros y seguido de los magnates de su corte.(...).

Todo León presencia el paso de Ordoño y su cortejo en el corto trayecto que separa el palacio de la iglesia consagrada a la Madre de Dios.(...) Dentro de la Iglesia, el prelado y el clero de León.(...) Se hallan recogidas las cortinas que ocultan a las veces, en las tres naves de las antiguas termas, las áreas consagradas: a Santa María, en la central y al Salvador y a sus Apóstoles y al Bautista y a los santos confesores y Mártires, en las dos laterales". (SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio, 1985, pp. 100-103).

Vale la pena detenerse a comparar la actitud, tan diversa a la nuestra, que muestran estas acciones; como decía Simson, probablemente, al leer la escena que nos describe Sánchez Albornoz, tenemos la impresión de que se trata de una invasión de las creencias religiosas privadas en la esfera pública. En todo caso estamos dispuestos a admitir que el Rey es muy libre de tener sus propias ideas, pero de eso a que haga de ellas una manifestación pública, con todo su séquito, y a que todo el pueblo participe, y a que los ministros sagrados le reciban con toda solemnidad... ¡casi estamos dispuestos a calificarlo como una imposición intolerable!, no obstante parece que no se imagina Sánchez Albornoz, uno de

nuestros más documentados medievalistas, una ciudad en la que la vida económica, artesanal, guerrera, no estuviese presidida, alentada y amparada por la iglesia consagrada a Santa María.

Vamos a recoger, más adelante, los documentos inéditos de los Archivos de Ciudad Real y algún otro pueblo de la provincia, que nos transmiten esta misma actitud: tanto en las manifestaciones de alegría de las fiestas populares; como en las peticiones de ayuda ante situaciones límite: sequía, plaga; como ante el deseo de revitalizar la vida económica de la ciudad, el pueblo vuelve su mirada a la Virgen. Lo mismo ocurre en los acontecimientos solemnes como la proclamación del Rey, los funerales por su muerte, o la alegría por una visita regia de la ciudad. Todos estos hechos son acontecimientos, que tendrán su celebración primera y más solemne a los pies de la Virgen. Se trata de testimonios escritos posteriores, pero tienen sus raíces, en esos años en los que la Devoción Mariana era tan real, y tan verdadera, que movilizó a la población hasta el punto de llegar a construir esas imponentes catedrales que nos impresionan vivamente.

Por último, el aspecto religioso, y más concretamente Mariano, del tema general del Simposium, tiene también un especialísimo interés en nuestra civilización, que está vivamente sensibilizada por los temas femeninos y que presenta una gran ansiedad de la espiritualización por contraste con el edonismo y el materialismo dominantes. ¿No es esta situación algo parecido a lo que pasó en la Edad Media, cuando la sociedad busca en la mujer un contra punto en la figura del héroe?

De nuevo es la doctora Pernoud, la que nos señala la importancia y el papel que la mujer toma en la Edad Media. Después de narrar algunas historias fantásticas, precisa:

"Historias fantásticas, sí, pero cuyos detalles nos recuerdan que surgieron en una sociedad en la que contaban sobre todo los lazos personales, que exaltaba el ideal del caballero culto y cortés, que magnificaba la fidelidad a la palabra dada y que hacía de la mujer una reina, una soberana (PERNOUD, Regine, pp. 97).

No es de extrañar que en este contexto la Devoción Mariana arraigara extraordinariamente y que oraciones como la Salve, se extendieran por toda Europa rapidísimamente.

Este panorama histórico, interesante y arduo al mismo tiempo, es el que nos ha puesto delante el título general del *Simposium*.

Ciertamente son muy pocos los documentos escritos de época medieval en los cuales se nos narre, tal como quizá nos gustaría ver, la Devoción Mariana, pero esto no quiere decir que no tengamos fuentes históricas que nos permitan conocer lo que debió ser el culto Mariano en esos siglos de la historia occidental.

Podemos acudir a los temas que el arte, la escultura, la literatura, la pintura, ha repetido en esas fechas; y salta a la vista, en primer lugar, la importancia que en la iconografía adquiere el tema de la Virgen. En el centro de los tímpanos de las portadas góticas, aparecerá con mucha frecuencia el tema Mariano sustituyendo al Pantócrator Románico. A este respecto es interesante observar también, cómo entre los testimonios sobre el nacimiento de las lenguas y de las literaturas romances uno de los primeros temas, es precisamente el de la más arraigada Devoción Mariana: su poderosa intercesión en favor de los hombres. Comentan, tanto Angel Valbuena Prat, como Juan Luis Alborg, en sus respectivas historias de la Literatura Española, que "Los Milagros de Nuestra Señora" y "Las Cantigas" son creaciones literarias que tienen una fuente común de inspiración:

"Sobre estos milagros y leyendas piadosas existía en todos los países de la Europa Medieval una abundantísima literatura latina de la que son modelos típicos y más populares el "Speculum Historiale" de Vicente Beauvais, la "Leyenda Aurea" de Jacobo de Varágine y en romance francés "Les Miracles de la Sainte Vierge" de Gautier de Coincy." (ALBORG. 1981, pp. 117).

Es decir, el tema de la intercesión mariana, no es algo de un lugar, de unas gentes, sino que se nos aparece como general en la sociedad medieval. Por otra parte, Berceo mismo nos dice que escribe en "romance": "en el cual suele el pueblo hablar de su vecino". Y naturalmente con este comentario nos está transmitiendo que lo que él hace, recoger unas historias sencillas y encantadoras donde se nos narra sobre todo el poder que la Virgen tiene para proteger a los que la invocan, es algo que tiene que hacerlo porque las gentes "quieren leerlo" y escucharlo, y para ello es necesario ponerlo en el idioma que hablan y entienden.

El que dentro de la amplísima temática y la variedad de géneros literarios que cultiva el Rey Sabio, aparezca de nuevo la Devoción Mariana es otra confirmación interesante para demostrar que este era un tema principal e inexcusable para cualquier escritor en aquella época.

Sería interminable enumerar todos los aspectos de la vida medieval en los que se hace patente la devoción Mariana, pero nos parece singular el hecho de que cuando alguien decidía donar un cuadro a una iglesia, fuera costumbre exigir al artista que situara, en actitud orante, a los pies de la Virgen al generoso fiel. ¡Qué duda cabe que es posible interpretar este hecho como un gesto de ostentación!, pero volvemos a encontrarnos aquí con una interpretación realizada "según nuestros esquemas" y probablemente no según los esquemas medievales.

"Como es lógico, cada visión del mundo atribuirá a la actividad y experiencia artísticas muy diferentes funciones. El pensamiento moderno le ha cortado al símbolo, a la imagen, todas sus amaras metafísicas; para Nietzsche el arte es una mentira, el producto de la voluntad heroica del artista de "huir de la verdad", y de crear esa "ilusión" que es lo único que hace llevadera la vida. La Edad Media percibía la belleza como el *esplendor veritatis*, como el resplandor de la verdad; la imagen no se percibía como ilusión, sino como revelación. El artista moderno es libre para crear; solamente le pedimos que sea sincero consigo mismo. Pero el artista medieval se hallaba comprometido con una verdad que transcendía la existencia humana. Los que contemplaban su obra la juzgaban en tanto que imagen de esa verdad, y de ahí la tendencia medieval a alabar o condenar una obra de arte en términos de lo absoluto de la experiencia religiosa.

Pasamos ahora a transcribir una serie de documentos de los archivos de Ciudad Real y algunos pueblos más de la provincia, en los que se hacen patentes estas características de la Devoción Mariana Medieval, sobre todo por el carácter de tradición que se desprende de ellos, lo que nos indica que se trata de formas acuñadas mucho antes de las fechas en que se narran.

Si analizamos el sentimiento popular reflejado en la celebración de algunas fiestas y el sentido religioso que dimana de ellas encontramos esa raigambre medieval: Caridades; Rogativas

para pedir bienes y evitar males; Fiestas religiosas locales que dan como fruto Votos hechos por una colectividad ante cualquier tipo de calamidades: temor, amenazas, o simplemente por fervor o piedad. En todas estas circunstancias el sentido popular apunta hacia la expresión -traducida en obras- de una seguridad en la intercesión Mariana.

Caridades

La Caridad entendida como una limosna en especie, comenzó siendo "comida dada a enfermos, pobres, niños y transeúntes", pero llegó a complicarse con tantos matices y contenido que terminó siendo una fiesta con comida(...), no ya para enfermos o necesitados, sino para el pueblo entero. Algunos autores ven su origen en el pueblo griego que tenían como diosa de los cereales y de la tierra a Demeter. Estas ofrendas de pan continuaron en el mundo romano cuya diosa Ceres sustituyó a Demeter. Con la cristianización se da un sentido religioso nuevo a estas ofrendas. Junto a la costumbre de dar estos panes como ofrenda surgió la idea de comer el pan con carácter curativo y preventivo de enfermedades, debido a la intercesión solicitada a la Virgen o a los Santos.

Así lo argumentan los siguientes autores:

"Por el cual el fiel al participar externamente de los bienes ofrecidos a la divinidad conecta y se religa de forma directa a ella en clave religiosa". (CAMPOS Y F. de SEVILLA, Fco. J. 1986, pp. 72").

"El pensamiento medieval se preocupó por la naturaleza simbólica del mundo de las apariencias. Por todas partes, lo visible parecía reflejar lo invisible. Y lo que hacía posible esa coordinación de las dos esferas no era la ingenua caracterización de lo invisible con los atributos de los fenómenos sensoriales, sino más bien la relativa indiferencia del hombre medieval ante la apariencia sensorial de un objeto cuando lo que él perseguía, fuera teólogo, artista o "científico", era comprender su naturaleza. Esta tendencia hacia la abstracción es tan patente en el arte como en el pensamiento de la Edad Media". (SIMSON, Otto von, 1985, pp 19).

Manifestaciones claras de esta costumbre, las encontramos en la villa de Bolaños por los votos hechos a Nuestra Señora del Monte y a algunos Santos. Se conserva una Real Cédula del tiempo de Felipe II, dada en Madrid a 21 de Enero de 1580, en contestación a la súplica de los vecinos de esta villa, por la cual solici taban les fuera autorizado gastar 5 ó 6.000 maravedís a costa del concejo, en Caridades de pan y queso, costumbre que había sido prohibida por los visitadores generales de la Orden de Calatrava desde hacía ocho años.

"Por la cual todos los vecinos estaban muy desconsolados porque no se guardan los dichos votos y fiestas con la solemnidad antigua y como solía hacerse por la devoción que con las dichas fiestas tenían". (MANSILLA PEREZ, Isabel. 1987, pág. 4).

En el año 1727 debido a una nueva epidemia de tabardillos contagiosos, el concejo de la villa de Bolaños y el cabildo eclesiástico solicitan de nuevo les sea autorizado por el Consejo del Reino gastar cien reales de los propios para Caridades de pan y queso.

"Dijeron que en esta villa están padeciendo sus vecinos unas enfermedades tan perniciosas que los médicos que se an traydo de Almagro llaman tabardillos contagiosos por la malignidad que traen y la prontitud con que contaminan a las personas que asisten a los enfermos, de forma que siendo este pueblo de poco más de doscientos vecinos en dicho tiempo se an muerto de dicho azidente zerca de los zinquenta y actualmente se está pedeciendo con el mismo rigor sin que se haye el exemplar; a las personas que les haya dejado de morir se por ser muy pocos los que an mexorado por lo cual y allarse esta villa noticiosa que en otras ocasiones que an padecido semejantes enfermedades havia votado con la solemnida, de hacer las funciones de la Iglesia y dar caridades de pan y queso a todos los hombres y mujeres y muchachos a la Soberana Reyna Nuestra Señora del Monte". (A.M. de Bolaños. Leg. 220. Folio 29 y ss.)

Estos textos evidencian la existencia de un sentimiento, conservado a través del tiempo, de fe y devoción, que los habitantes de Bolaños quieren mantener a pesar de las prohibiciones impuestas.

En Ciudad Real encontramos testimonio de que el Pósito Real de esta ciudad regalaba cada año seis fanegas de trigo para el voto de Nuestra Señora de Alarcos. Se nos ha conservado este testimonio. En las Actas Capitulares de numerosos años. Transcribimos la correspondiente a la Sesión del 25 de Abril de 1683. Sesión presidida por D. Juan de Aguilera y Guevara.

"Y que se den las seis fanegas de trigo que se acostumbran para el voto de Nuestra Señora de Alarcos y así lo acuerdan los señores que hay de presente y se de libramiento al depositario de dichas seis fanegas de trigo. Y lo firmaron ante mí, Juan de Arenas" (A.A.C.R. Leg. 19).

Por lo escueto del texto podemos deducir, que en esta fecha, se trataba de una costumbre tan arraigada que la aprobación del gasto era un mero trámite.

Rogativas

Otra manifestación de la Fe en la actuación medianera de Nuestra Señora, la encontramos en las Rogativas que realiza el pueblo cuando los males afectan al campo y a sus frutos. En especial estas Rogativas las solían hacer ante la seguía y las plagas.

Rogativas por aguas encontramos en diversas sesiones del Ayuntamiento de Ciudad Real, como la conservada de el año 1779. (A.A.C.R. Leg. 27).

Las plagas de Langosta, que tan repetitivamente afectaron a las tierras de La Mancha, son motivo de que el pueblo vuelva su mirada esperanzada, como en tantas ocasiones, hacia la Virgen.

"En la ciudad de Ciudad Real, a tres días del mes de Junio de mil setezientos y diez años... en este ayuntamiento se trató la gran plaga de langosta que hay en el término y que se an puesto los medios posibles no bastan y para acudir a Dios Nuestro Señor que sirva aplacar su ira y mirarnos con ojos de piedad y misericordia y por los buenos sucesos de la monarquía acuerdo la Ziudad se baje a la Santísima Imagen de Nuestra Señora del Prado Patrona de esta Ziudad y se le haga novenario Se nombran por Diputados a los señores D. Gaspar del Forcallo y D. Juan de Maiorga y que al dicho novenario asista el Cavildo

Eclesiástico para cuyo efecto dichos señores Diputados beran a su abad y al Cura de dicha parroquia de Nuestra Señora del Prado y hagan las demas prevenciones que convengan.

Y se feneció dicho cabildo y lo firmaron como acostumbran y que dicho novenario que empieze el martes seis del corriente. Firmado D. Francisco Muñoz y D. Gaspar de Forcallo y Heredia, ante mí Pedro García Moreno". (A.A.C.R. Leg. 20. Folio 1072).

En la Edad Media la esfera religiosa y económica se entrelaza, por eso, como señala Simson, la época de las grandes iglesias de peregrinación y de las catedrales es también desde el punto de vista económico la de las grandes ferias. Eran estas mercados periódicos que con gran fuerza movían concentraciones intermitentes de la vida económica de regiones enteras estimulando al mismo tiempo el crecimiento de estas ciudades medievales.

"Las festividades religiosas por su solemnidad, por el número de personas que atraen, por su periodicidad regular y por la seguridad de que la protección divina se extiende a todas las reuniones que se celebren bajo sus auspicios, suponen necesariamente una oportunidad para realizar transacciones comerciales... No hay gran festividad que no tenga su feria, ni a la inversa, una exige la otra". (HUVELIN, P. 1887, pp. 37).

En Ciudad Real se repite este fenómeno, también en la Edad Moderna. En tiempos de Felipe III, la ciudad sufría una gran despoblación por la numerosa emigración a América y por la total expulsión de los moriscos. En esta situación, se buscó dar nuevo auge a la vida ciudadana haciendo coincidir las fiestas patronales de agosto, con el resurgir su feria.

La importancia que el concejo daba a la feria se hace patente en el nombramiento, del que tenemos constancia en el año de 1680, de dos comisarios.

"Y se nombran dos cavalleros comisarios que son los señores D. Juan Muñoz de Loaisa y D. Alonso de Belmar, que son diputa dos de este mes para que asistan en el tiempo de la feria para en nada falte el abasto para el que veniere todos este mes a la feria. Y que se haga saber para que lo

guardaren" (A.A.C.R. Leg. 19. Folio 14).

En efecto la vida comercial desarrollada en estas fechas apenas sería imaginable sin la gran devoción a Nuestra Señora del Prado. Esta gran actividad se desarrollaba en las calles y plaza inmediata a la parroquia de Nuestra Señora del Prado como nos testimonia el bando con servado de Agosto de 1886. En él se nos describe la ubicación de los feriantes.

"en la plaza se colocarán las tiendas de comercio... las obras de calderería en la parte interior de los portales de la casa consistorial... la elaboración de buñuelos en la fachada de Pósito público... ocuparan la calle cuchillería los puestos de fruta y panaderos con carros. (A.A.C.R. Leg. 38. Fol. 30).

Por otra parte, la devoción a la Virgen aparece también en las celebraciones solemnes de todos aquellos actos que hacían relación con la monarquía. Ya hemos aludido al entrelazamiento de la vida religiosa con todos los demás ámbitos de la vida de la ciudad o del reino. Es de nuevo Simson quien expone con documentos medievales esta idea:

"Místico y realista a la vez, Suger esperaba que la construcción de su iglesia (se trata de Saint-Denis) y la ceremonia de su consagración, en las que había participado todo el reino, contribuyeran a la consolidación de Francia bajo la corona.(...) (por eso concluye el tratado donde explica la construcción, con estas palabras) ¡Oh Dios, que restauras y transformas milagrosamente el presente en el Reino Celestial... por tu poder y misericordia nos conciertas a nosotros y a la naturaleza de los ángeles, al cielo y la tierra, en una sola república!". (SIMSON, Otto von, 1985, pág. 153).

La iglesia de Santa María del Prado enclavada en un sitio significativo de Ciudad Real, buscó su propia monumentalidad aprovechando la ligera pendiente del terreno del Prado, lo que favoreció la altiva apariencia, que muestra actualmente la construcción en su conjunto.

Parroquia que miraba desde su altura a la ciudad y a sus vecinos situándose por encima de todos los demás intereses, como nos dice Otto Von Simson "en el espacio delimitado por sus muros (...) el templo medieval era la imagen del cielo". Fue esta parroquia,

bajo la advocación de Nuestra Señora del Prado, la principal de las tres de esta ciudad: Santa María del Prado, San Pedro y Santiago. Por esta razón veremos como se celebrarán en ella los actos solemnes que hacen referencia a la monarquía: fiestas realizadas para sus proclamaciones y Honras Fúnebres. en su interior y bajo la protección de la Virgen, se han establecido históricamente las relaciones emocionales entre lo sagrado y lo profano, en un intento de que el cielo y la tierra, los asuntos de uno y otro lugar, se hicieran una sólo cosa.

La primera de estas Honras Fúnebres regias de que nos ha quedado constancia fue la realizada por la madre de Isabel la Católica en la que se gastaron 10.000 maravedís por sisa. (MUSEO ARCHIVO HISTORICO ELISA CENDRERO, caja nº 1).

En 1504 murió en Medina del Campo Isabel la Católica:

"En Ciudad Real hubo suntuosos funerales por su alma en la Iglesia Parroquial de Santa María del Prado a los que asistió con gran fervor religioso numerosísimo público". (BALCAZAR SABARIEGOS, José. 1940. pág. 53).

Este mismo autor nos relata que en 1539 tras la muerte en Toledo de la Emperatriz Isabel, dispuso su esposo Felipe II, que se le diera sepultura en la catedral de Granada. El cortejo fúnebre pasó por las inmediaciones de Ciudad Real, siendo recibido por el Concejo y sus vecinos. Al día siguiente se hicieron Honras Fúnebres en la Iglesia de Santa María del Prado cuyo discurso necrológico corrió a cargo de San Juan de Avila, nacido en Almodóvar del Campo.

El arraigo de estas celebraciones como demostración de luto y dolor por sus monarcas se intensifica en el siglo XVIII. Tras la orden recibida el 9 de Septiembre de 1758 del Rey Fernando VI.

"Honrras generales y demostraciones de sentimiento que en semejantes casos se acostumbra" por sesión celebrada al día siguiente La Ciudad manda solemnes funerales por su esposa D^a María Bárbara de Portugal con establecimiento de un túmulo y ceremonias religiosas que se llevaron a cabo en la citada parroquia. (A.A.C.R. Actas Capitulares, Leg. 25).

Al año siguiente el día 26 de Agosto se recibe carta orden

de la Reina Gobernadora:

"Dispongáis que en esa ciudad se hagan las honrras, funerales y demostraciones de sentimiento que en semejantes casos se acostumbran,... y visto por la ciudad acordó se hagan las debidas exequias con forme a lo que se debe y acostumbra en semejantes ocasiones, como se ejecutaron por las muertes de los Señores D. Luis I (ocurrida en 1724) y Don Felipe V (ocurrida en 1746), las que se han de executar y celebrar el Domingo 16 de Septiembre próximo que viene en la iglesia parroquial de Nuestra Señora Santa María del Prado, Patrona de esta ciudad, asistiendo ambos cabildos secular y eclesiástico... Habiendo llegado hoy 16 de Septiembre de 1759 esta ciudad poniendo en ejecución su decreto y acuerdo del día 31 de Agosto próximo, siendo como las nueve horas de la mañana se juntó y compuso su cuerpo místico en las reales casas del ayuntamiento y acompañado de se nobleza y con los maceros y portero vestido de vayeta y todos con lutos rigurosos fueron a la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora Santa María del Prado su patrona a donde se han executado las honrras y exequias por nuestro difunto llamado Rey y Señor Don Fernando el Sexto que Dios goza... un túmulo de 7 cuerpos de alto hasta el Camerín de Nuestra Señora... y una almohada de la misma tela y encima de ella una efigie de Nuestro Señor Cruzificado con antorchas de peso dos libras en un candelero grande de plata y encima de dicha almohada de damasco negro la corona de perlas preciosas de mayor estimación que tiene Nuestra Señora y su centro gran de de Plata" (A.C.C.R. Actas Capitulares, Leg. 25).

Otros documentos en los que se narran acontecimientos fúnebres regios, se nos han conservado en el archivo Parroquial de Santa María del Prado, como el realizado tras la muerte de la reina Isabel segunda esposa de Fernando VII el día 16 de enero de 1819, fue organizado por los regidores D. Vicente Curruchaga y D. Manuel Mexia de la Cerda. Se encargó de la estructura del túmulo el arquitecto D. Joaquín Romero y todo ello bajo la dirección religiosa del cura propio de la Iglesia D. José Francisco Gómez Freire. Celebró la Misa por enfermedad del cura el beneficiado D. Luis Valverde Sarabia, comisionado del Santo Oficio de la Inquisición y predicó D. Francisco José Fernández Toral, guardián del convento de Franciscanos, asistiendo todo el vecindario con todas las

autoridades. Terminado el Funeral el Ayuntamiento recibió el pésame de los asistentes siendo después despedido en las puertas de la Iglesia por el clero de las tres parroquias.

"El túmulo levantado en el centro de la Iglesia estaba formado de un zócalo poligonal de tres lados iguales, imitando a mármol negro de San Pablo estrellado y floreado de blanco todo el fondo y partes donde prometía la mejor vista, dándole de diámetro todo el ancho de la Iglesia, cortada por un extremo, que contiene 60 pies de latitud y 6 de alto..., el segundo cuerpo constaba de ocho pies de diámetro y seis de elevación. Se hallaba guarnecido de esqueletos formados de sedas blancas y amarillas, sobrepuestas en terciopelo negro y en los ángulos varios atributos reales, y en el tercer cuerpo que sólo constaba de cuatro pies, representando la urna sepulcral, donde se guardan las cenizas de la reina nuestra Señora, colocándose sobre el cúspide de la fachada principal de la urna un rico almohadón que sirvió de base a la real corona y centro" (A.P.N.S.P., Leg. 1018. Folio 32).

También queda constancia en el citado legajo, que los días 7 y 14 de Febrero de 1819 hubo funerales por las almas de Carlos IV y su esposa D^a María Luisa de Borbón.

En Ciudad Real la devoción que inspira desde la Edad Media la Virgen del Prado, a la cual consideran como la única Reina y Señora de estas llanuras, es cada vez más intensa. Esta devoción fue en aumento desde que con la desaparición del poderío de los Calatravos, la devoción a la Virgen Blanca llegó casi a extinguirse. No obstante se nos han conservado algunos testimonios de la devoción que Ciudad Real tuvo también a la Virgen Blanca de los Calatravos. Tenemos noticia de ello por la visita a la Encomienda de Carrión del 15 de Agosto de 1721.

"Vimos y visitamos la ermita de Nuestra Señora de la Blanca que está en la fortaleza de los muros caídos de Calatrava la vieja en la cual fuimos informados que los vecinos de la ciudad de Ciudad Real celebran fiesta el día de la Cruz de Mayo... y hayamos la dicha ermita bien aderezada y el altar decente... mandamos que se con serve la costumbre sin que los vecinos de la dicha ciudad puedan adquirir más jurisdicción a la que de derecho les pertenece...

Visitadores Juan Fernández Triviño Verlarde caballero profesor de la Orden de Calatrava, dignidad seglar y Fray Miguel Cejudo capellán de Su Majestad Prior de Valencia". (A.A. de Carrión, caja nº 1, Leg. 1-1-3).

De este mismo año pero a 8 días de Junio por los mismos visitadores se conserva la visita hecha a la fábrica y rentas de Nuestra Señora la Blanca, sita en la ermita del Santísimo Cristo de la Consolidación de la Villa de Torralva de Calatrava.

"Mandaron sus señorías que en atención a la corta renta que se ha reconocido tiene esta obra pía en cada un año, que consiste sólo en los dichos 32 reales y 23 maravedís de los rédidos de las dichas 5 escrituras de censo, lo qual no alcanza para los gastos precisos de la zelebridad de la fiesta de la sagrada imagen de Nuestra Señora la Blanca en su glorioso día de la Asunción... mandaron que Manuel Díaz Val monte, sacristán... continúe cobrando con el celo que ha hecho hasta aquí..., y porcure adquirir las limosnas que pudiese de los devotos y que se haga y celebre dicha festividad. (A.A. de Torralba, Caja 273, Leg. 280).

En esta misma caja, en libro pergaminado, se conserva relación de las rentas para los años 1569 siendo piostre Alfonso de Carrión de 7.552 maravedís y del año 1646, 4.701 maravedís. Otros legajos posteriores a la visita nos dan las siguientes rentas: 1784, 640 reales, 14 maravedís, 1786 660 reales, 11 maravedís, 1826, 546 reales 22 maravedís, siendo piostre Bernardino Villanueva.

Como otra manifestación del profundo deseo de obtener la protección de la Virgen fue utilizada la Parroquia de Santa María del Prado para celebrar las ceremonias de proclamaciones de los monarcas.

Fue la devoción a la patrona, Virgen del Prado, la que hizo que se utilizara su recinto sagrado como lugar para proclamaciones y también para archivo de estandartes reales que como nos dice Madoz, a veces ondeaban en sus bóvedas (a ambos lados del retablo), hasta seis.

José Balcazar nos indica que desde tiempos de Felipe II para ello se utilizó esta parroquia.

"La proclamación de los Reyes en Ciudad Real se hacía de modo solemnísimos desde Felipe II en su iglesia mayor de Santa María del Prado". (BALCAZAR Y SABARIEGOS, José, 1940, pág. 84).

Los documentos inéditos que queremos dar a conocer como prueba de la consideración y de la piedad que la ciudad sentía por su Reina y Señora, son: las proclamaciones de Felipe V, Carlos II, Carlos IV e Isabel II.

Ciudad Real sufrió a principios del siglo XVIII una gran inundación presentando un aspecto realmente desolador, casas medio hundidas, pertinaz plaga de langosta, epidemias en la población y pobreza en las arcas municipales, y así y con todo:

"realizó con gran solemnidad en la Iglesia de Nuestra Señora del Prado la proclamación de Felipe V... y por su parte el monarca envió para tal fiesta un pendón real costeados de su propio peculio... y más tarde en 1707 autorizó con su regia esposa que la princesa de Cersinos se inscribiera como cofrade de la hermandad de la Virgen del Prado y aceptara el cargo de Camarera Mayor". (A.P.N.Sra. del Prado, Leg. 1012. Folio 64).

Tras la muerte de Fernando de VI con motivo de la subida al trono de Carlos III:

"En virtud de la orden de la Reyna Nuestra Señora yntitulada del Prado, patrona y titular de esta ciudad donde por ynmemorial y en señal de su antigüedad semejan tes actos se han practicado y haviendo llegado a sus puertas, en ellas estaban las tres parroquias... por el portero se llamó la atención al numeroso pueblo que concurrió, diciendo: 'silenzio, silenzio, silenzio, oid, oid, oid' y el alférez mayor remolando el estandarte dijo: 'Castilla, Castilla, Castilla, Ciudad Real, Ciudad Real, Ciudad Real', y su provincia por nuestro Catholico Monarca el Señor D. Carlos Tercero que Dios guarde y prospere.... que la ciudad y concurso respondió con alegría: Amén, Amén, Amén, Viba, Viba, Viba, y sin dilación se entonó el Te Deum Laudamus... finalizada la Misa se subió del coro al presbiterio todo el clero y puesto en medio de la superior grada el Señor alférez mayor a la diestra del Pres te arrodillado en la almoadas se entonó el Te

Deum. Y finalizado con la presencia de mi el presente escribano entrega en manos del referido cura de dicha parroquia, quedando dicho estandarte en depósito según costumbre por ser esta insigne parroquia archivo de todos los estandartes reales de los monarcas que estos reynos han tenido". (A.A.C.R. Leg. nº 25).

Cuando Carlos IV sucedió a su padre, su proclamación en Ciudad Real tuvo también lugar los días 8, 9 y 10 de Marzo; se pregonó con acompañamiento de música y tambores:

"Se fue a recoger al alférez mayor de su casa yendo con él procesionalmente desde las casas consistoriales hasta la Iglesia del Prado, donde después de oír misa y cantar un Te Deum el alférez mayor hizo entrega del pendon real al cura de la parroquia para que se guardase en el templo por ser antiquísimo archivo y custodia de todos los pendones Reales que se han levantado en esta ciudad por nuestros católicos Reyes". (A.Parq.de Sta. María del Prado. leg. nº 1018. Folio 18 y siguientes).

Testimonio de la proclamación de la Reina Isabel II:

"Dando vuelta a la plaza con el más magestuoso orden, dirigiéndose a la parroquia de Nuestra Señora del Prado en que se recibió a la ciudad por el clero de las tres parroquias... pidiendo silencio por el portero al grande concurso que ocupaba la iglesia diciendo: Castilla, Castilla, Castilla, Ciudad Real, Ciudad Real, Ciudad Real y su provincia de la Mancha por la Católica Real persona de la Reyna nuestra señora Doña Isabel segunda de este nombre que Dios guarde y prospere muchos años, viva, viva, viva, amen, amen, amen, se repitió por el concurso... Concluida la Misa se entonó el Te Deum etado de pie el mencionado caballero Alférez mayor con el Real Pendón para que quedase depositado y custodiado en dicha Iglesia, según costum bre como lo están los demás Pendones Reales de los Augustos predecesores de S.M.". (A.A.C.R. Leg. 34-4).

Por último, la parroquia de Nuestra Señora del Prado se utilizó para que la Reina Isabel II y su hijo el príncipe de Asturias rezasen en Ciudad Real. Llegaron la tarde del 9 de Diciembre de 1866 para continuar viaje a la mañana siguiente. Les acompañaba

en el séquito el Padre Claret, visitaron la Virgen del Prado cantándose un solemnísimos Te Deum. Con motivo de la visita se realizó una transformación "ficticia" de la ciudad a base de adornos de romero, tomillo y ramajes de madroño.

"Que la fuente que existe en la plaza de los Carmelitas se cubra con varios arcos cubiertos de ramaje y madroña y coronado como los anteriores, otro delante del camerín de la Virgen del Prado y otro elevado y de buenas formas en la entrada del prado público el que se encontrará iluminado con faroles a la veneciana, de una manera vistosa para lo cual podrá contratar el señor alcalde con el adornista indicado, cubriéndose las verjas que dan a la entrada al templo de Nuestra Señora santa María con ramaje de madroña, y coronada de gallardetes y banderas, haciendo lo mismo con todas las casas que existen en la plazuela que forma el huerto del prado por ser el paso de las gentes y carruajes que vayan en pos de sus Majestades y Altezas Reales". (A.A.C.R. Legajo nº 38).

BIBLIOGRAFIA

- ALBORG Juan Luis, Historia de la Literatura Española. Gredos Madrid. 1981.
- BALCAZAR Y SABARIEGOS, José - La Virgen del Prado a través de la Hª Dipt 1940.
- CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, F. Javier. La mentalidad en Castilla la nueva en el siglo XVI. Edic. Escorialenses. 1986.
- HUEVELIN, P. Essai historique sur le droit des marchés et des foires; París, 1887.
- MANSILLA PEREZ, Isabel. Fiestas patronales en honor del Stmo. Cristo de la Columna. Bolaños (C.Real). 1987.
- MANSILLA PEREZ, Isabel. La Casa de la Encomienda perteneciente a la Orden de Calatrava en la Villa de Carrión de Calatrava. C. Real. 1987.
- PERNOUD, Régine. ¿Qué es la Edad Media?. Ed. Magisterio Español. Madrid. 1986.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio. Una Ciudad de la España cristiana hace mil años. Ed. Rialp. Madrid. 1985.
- SIMSON, Otto von. La catedral gótica. Alianza edit. Madrid. 1985.
- VALBUENA PRAT, Angel. Historia de la Literatura Española. Edt. Gustavo Gili. Barcelona. 1974.

FUENTES

Utilizamos las siguientes siglas:

A.A.C.R. Archivo del Ayuntamiento de Ciudad Real.

A.M. Archivo Municipal (seguido del pueblo correspondiente).

A.P.N.S. del Prado Archivo Parroquial Nuestra Señora del Prado.

MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR DURANTE EL SIGLO XV EN CIUDAD REAL

Marcelino Santiago Yustres

I. INTRODUCCION

En los últimos años se está produciendo una gran aportación científica a la disciplina de la "historia de las mentalidades" que pretende recabar aspectos de la ideología, vida cotidiana y comportamiento social en la Edad Media.

La Devoción Mariana y la Religiosidad Popular se enmarcan dentro de esa disciplina y su estudio contribuirá a un mejor conocimiento de los hombres de la época medieval.

Este trabajo que versa sobre las manifestaciones de la religiosidad popular durante el siglo XV en Ciudad Real, pretende ser una pequeña aportación más a ese conjunto de trabajos ya realizados y que van necesitando de algunos estudios de síntesis.

Es necesario que aluda a las fuentes utilizadas a fin de justificar el método usado que a priori pudiera parecer discutible.

Las fuentes documentales son, prácticamente en su totalidad, los procesos inquisitoriales seguidos contra los conversos de Ciudad Real entre los años 1484 y 1512, publicados por Haim Beinart con el título "Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real" (1).

Utilizando estas fuentes Haim Beinart publicó "Los Conversos ante el Tribunal de la Inquisición" (2), naturalmente referido a judeo-conversos.

El profesor Rafael Villegas Díaz se apoya en gran medida en estos procesos para sus trabajos sobre Ciudad Real, principalmente en "Sobre el urbanismo de Ciudad Real en la Edad Media" (3), y de igual forma, los procesos del Santo Oficio, han procurado buena

base documental a los trabajos realizados por Juan Blázquez Miguel sobre hechicería y superstición (4).

Las fuentes, pues, han resultado válidas en sí mismas para determinados estudios, pero ¿hásta qué punto pueden serlo para los trabajos orientados al estudio de la vida cotidiana, del comportamiento social, o incluso de la religiosidad popular, de la sociedad cristiana?

Por un lado, es evidente que los procesos se encuentran abiertos contra conversos y desde esta perspectiva pudieramos rechazar su utilidad para estudiar al grupo cristiano. Sin embargo si entramos en el mecanismo procedimental comprenderemos que su aplicación es viable.

Los procesos se basan en dos tipos de acusaciones: por un lado el ejercicio de prácticas judías, en cuyo caso la defensa argüirá tratarse de un mal entendido y aclarará el mismo desde un enfoque cristiano y sobre todo coherente, pese a no ser cierto; y por otro lado, hay acusaciones que pretenderán demostrar que el acusado no es cristiano y que por lo tanto no practica las costumbres cristianas, en cuyo caso los testimonios son totalmente válidos y esclarecedores, puesto que se hace referencia directa a esas prácticas cristianas.

Creo que con esto se justifica la validez de las fuentes documentales utilizadas pero tal vez no se pueda justificar la parcialidad con que determinadas materias puedan ser tratadas, al no constatar otras fuentes.

He de advertir que al pretender aportar con éste, un estudio más para futuros trabajos de síntesis, he preferido abordar únicamente aquellos aspectos de la religiosidad popular que puedan desprenderse de los testimonios de los procesos inquisitoriales, intentando organizarlos en un esquema metodológico lo más coherente posible.

II. SIMBOLISMO DE LA EPOCA.

Todas las culturas han mantenido una escala de valores que ha orientado todas las actuaciones de la sociedad y que ha permitido una distinción homogénea entre lo bueno y lo malo. Los

individuos que se apartan de esa concepción global son marginados y retirados del cuerpo social.

En líneas generales el simbolismo viene a expresar los elementos que integran esa escala de valores a la vez que manifiesta la concepción abstracta de una sociedad determinada.

Es interesante la concepción del tiempo que se desprende a partir de los procesos inquisitoriales. En primer lugar existe un dualismo palpable entre el día y la noche. El día como marco de la vida activa y como fuente de luz y calor, y la noche como marco de lo prohibido y pernicioso, sin olvidar las imágenes creadas por la superstición. Por otro lado es interesante la imprecisión cronológica en los hombres de la época que llega hasta el punto de ignorar la propia edad y, por supuesto, datos como, los años de matrimonio, edades de los hijos, etc.

Las referencias cronológicas son fundamentalmente cinco:

Las referidas a festividades religiosas, tales como Semana Santa, Pascua, Carnestolendas y Cuaresma. Las referidas al santoral en las que se adopta como referencia el santo al que se dedica el día en lugar del propio día. Por otro lado se adoptan como referencia cronológica los ritmos agrarios, refiriéndose constantemente a la época de siembra, cosecha o vendimia. También se adoptan como referencia las estaciones del año (Invierno, Primavera, Verano y Otoño); y por último, son también frecuentes, las menciones a catástrofes, epidemias, pestilencias, robos e inundaciones.

Al hablar del Simbolismo de la época, no podemos olvidar algo tan importante como el Simbolismo religioso. Es curiosa la dualidad existente entre los términos Derecha-Izquierda, que se manifiesta incluso en los aspectos más cotidianos como es la educación de los niños para el "adiestramiento" de los hábitos. Sin duda alguna, la derecha es un concepto positivo, mientras que la izquierda lo es negativo, quizás heredado de una larga tradición.

Las referencias evangélicas sobre este punto son constantes (Jesús a la Derecha del Padre, o la discusión de los apóstoles sobre quién ocupará la derecha de Cristo en el Cielo). Quizás debido a este simbolismo los tribunales de la Inquisición tomaban juramento a los testigos "fasiéndoles poner sus manos derechas en la Crus" (5).

Por otro lado, son interesantes los criterios de aceptación social conforme a los criterios evangélicos. En este sentido se valoran aspectos como la virginidad y la castidad, virtudes tradicionales que se han proyectado sobre la figura de María. Estos valores como tales, se mantuvieron intactos durante toda la Edad Media, al menos desde el punto de vista doctrinal de la Iglesia.

C
p

Con respecto a la pobreza, la sociedad medieval sufrió una transformación en cuanto a su aceptación o rechazo. Hasta prácticamente el siglo XIII la pobreza era considerada como una prueba divina, no sólo para el que la padecía, sino también para el resto de la sociedad. Por ello debía ejercitarse la caridad, quizás propiciada por la imagen del pobre desamparado que mostraban las bienaventuranzas. A partir del siglo XIII esta imagen de la pobreza evoluciona y ya no se considera al mendigo como una víctima de la sociedad, sino como un parásito de la misma. En muchas ciudades se prohibió la mendicidad y se exigía que todos los pobres y mendigos trabajaran en lugar de vivir de la limosna. Por ello la caridad comenzó a derivar en una caridad pública organizada, que promovió hospitales, albergues y residencias para pobres y mendigos.

La religión fue otro factor de aceptación que condicionaba la marginación de aquellos cuyas creencias religiosas no eran como las del resto de la sociedad. Se produjo, pues una fuerte marginación herética y religiosa con respecto a minorías étnicas entre las que destacan los judeo-conversos.

A tenor de lo expuesto, puede decirse que todo este simbolismo tiene una proyección en la sociedad de la época y constituye el prisma a través del cual se autoexamina esa sociedad.

III. LA FESTIVIDAD

El día festivo por excelencia es el domingo, que desde muy pronto la Iglesia se preocupó para que se dedicara a Dios y al descanso. De esta forma, se emula la labor de Dios en la Creación descrita en el Génesis ("y al séptimo día descansó") y se celebra la Resurrección de Cristo.

u
re
1

Además existen otras "fiestas de guardar" que se celebran con una advocación específica (hay que recordar que el calendario religioso gira en torno a dos grandes fiestas: una fija, la Natividad del

Señor, y otra móvil, la Semana Santa). En los procesos de la Inquisición se hace referencia a las fiestas del Corpus Christi, la Pascua, Jueves Santo, Viernes Santo... y festividades de gran devoción local como Nuestra Señora de Alarcos y Nuestra Señora de la Estrella (6).

Podemos analizar el día festivo desde una doble perspectiva. Por un lado, la manera en que incide en el comportamiento social y en la vida cotidiana, y por otro, desde el enfoque de la participación en los actos religiosos.

En primer lugar hay que decir que el abanico de costumbres durante estos días es amplio y algunas de ellas permanecen aun en la actualidad. Quizás el principal reflejo de los días festivos en el quehacer cotidiano se deje sentir en el vestido y el aseo. En estos días se vestían "ropas limpias, así de lino como otras, segund que los christianos usan vestir e guardar e festivar en día santo del Domingo" (7), y se aseaban lavándose, afeitándose e incluso depilándose (8). Parece ser, también, que en la noche del sábado cambiaban las sábanas de las camas por otras limpias para el domingo.

Los días festivos son días de descanso que permiten por un lado, madrugar menos (9) y por otro "dormir la siesta", sobre todo en los meses de verano (10).

De algunos testimonios pudiera desprenderse una idea equivocada respecto a la guarda del domingo en relación al trabajo.

En el proceso seguido contra ella, María González la Pámpana declaró "que en todos los días de entre el año yo fesia mis fasiendas e obras serviles, segund dicho es, en el dia del sabado salvo sy no fuesen domingos o fiestas mandadas guardar por la Yglesia" (11).

Un testigo afirmaba haber visto a Catalina de Zamora "folgar los domingos e guardar las fiestas como christiana" (12).

En el proceso contra María González, mujer de Francisco de Toledo, un testigo de la defensa "dixo que la vido en el sabado haser su hacienda como en los otros dias de la semana, espeçial desde San Juan a Carnestolendas" (13).

Sin embargo esta norma no estaba tan arraigada, ni era tan

extremadamente restrictiva como pudiera pensarse. En el proceso contra Diego López, el abogado defensor pregunta a los testigos "si saben... que... guardaba los domingos e fiestas mandadas guardar por la Santa Madre Yglesia, sy non fuese por algund liviano trabajo, como otro catolico" (14).

Estas pequeñas concesiones en la inobservancia del descanso son bastante abundantes y muestran como esta rigurosidad no fue tan restrictiva (15).

Otro aspecto a destacar es la costumbre de realizar visitas a familiares y amigos durante los días de fiesta. También hay otros acontecimientos que motivan la visita como es el nacimiento de un hijo (16), la defunción de un familiar, e incluso la concertación de boda por los padres de los futuros esposos (17).

En otro orden de cosas, hay que mencionar también la costumbre de disponer meriendas o comidas concretas vinculadas con el domingo o con determinadas fiestas (18).

Esbozada la manera en que incide el día festivo en la vida cotidiana y en el comportamiento social, conviene analizar la festividad desde la perspectiva de la participación en los actos religiosos.

Los centros más importantes de actividad religiosa de la ciudad, fueron sin lugar a dudas las parroquias o collaciones, que por otro lado, siguiendo al profesor Gautier Dalché, fueron "un engranaje esencial en la organización urbana, sobre todo en las ciudades de la Meseta".(19)

Hay que tener en cuenta que la "la vecindad, el hecho de participar juntos, en la misma iglesia, en los actos de vida religiosa, creaban vínculos tanto más fuertes entre los vecinos de la parroquia cuanto que generalmente eran poco numerosos" (20).

La importancia de la parroquia, pues, no sólo se concreta en servir de marco a la actividad religiosa, sino que además es centro canalizador de la vida política, social y económica.

Prueba de ello es que las notificaciones procesales realizadas por los tribunales de la Inquisición se realizaban sucesivamente en el domicilio del interesado, la plaza pública y en la

Iglesia (21).

Es indiscutible, pues, el papel de la parroquia como canal de conducción de la actividad religiosa.

La Misa es la principal manifestación religiosa, ya que supone la celebración y conmemoración de la muerte y Resurrección de Cristo. Es el principal acto religioso de la festividad del Domingo, aunque su celebración no es exclusiva, únicamente, para estos días.

En los procesos inquisitoriales del siglo XV hay referencias a la celebración de la Santa Misa, no sólo en los días de Domingo, sino también en los días de "entre semana" (22), además de las vísperas y fiestas de guardar (23).

En el proceso contra Juan de Fez y Catalina Gómez en 1483, un testigo afirmaba "les via yr a las yglesias a oyr los Oficios Divinos, e algunas veses acompañar el cuerpo del Señor" . (24)

En el mismo proceso, otro testigo declaraba que "algunos días de mañana, especialmente en quaresma, los vido cubiertos, e desian que yvan oyr las predicaciones" (25).

La referencia a la Cuaresma como época de penitencia y arrepentimiento es también frecuente, sobre todo en lo relativo a la Confesión (26), debido principalmente a la obligación impuesta a los reconciliados con la Iglesia de confesar al menos una vez al año en estas fechas. Sin embargo todos los indicios apuntan a que la práctica de la confesión en Cuaresma es genérica puesto que de no ser así no les habría sido impuesta tal obligación.

Como ya hemos dicho, la Cuaresma en esta época es un período de penitencia, un período de preparación para la Semana Santa. Parece más un preámbulo para una muerte anunciada, que un puente abierto a la Resurrección.

Desde esta perspectiva hay que entender la Cuaresma como época de ayuno y *abstinencia*.

Da la impresión, que en ocasiones, la confesión se manifiesta como un acto protocolario, muy relegado a fechas concretas, debido a que adquiere un matiz familiar y social, al margen del verdadero sentimiento religioso.

Se observa un seguimiento, casi estricto, por parte de las madres en relación a la confesión de las hijas e incluso sobre el marido, al menos en el cumplimiento de los "mínimos", exigidos por la Iglesia (27).

Cii
pr

Respecto a la Confesión misma, hay dos testimonios muy significativos. En el primero, María González la Pámpana declara haber confesado al cura de Santiago las imposiciones de su marido (judeoconverso) obligándola a comer pan cenceño y a dejar de hilar el día del sábado. El confesor le manda que realice su trabajo de hilar, incluso durante el día del sábado (28).

En segundo lugar, el testimonio de un fraile de San Francisco que declaró en el proceso contra Catalina de Zamora, diciendo que "confesava con grande contriçion e lagrimas" (29).

Son dos declaraciones de las que se desprende la importante dependencia psicológica con respecto al sacerdote o confesor y el importante papel de la confesión como escape a los problemas de conciencia.

El sacramento de la confesión va acompañado en la mayoría de los casos con el sacramento de la Eucaristía. Hay varios testimonios sobre la costumbre de llevar "candelas de cera" para recibir la comunión quizás con el fin de acompañar este sacramento con alguna petición u ofrecimiento (No obstante, a los reconciliados se les exigía que lo llevaran por su cuenta).

Sobre la frecuencia de la comunión, es difícil llegar a algo concreto, puesto que tan sólo hay referencias esporádicas y poco esclarecedoras. Además, hay que anotar que los procesos están abiertos contra los conversos, poco cumplidores con la religión católica si no es para su propia seguridad.

Sin embargo, sí podemos afirmar que las mujeres son más cumplidoras con los sacramentos que los hombres, quizás por factores sociales y culturales (30).

util
rez
18

Los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía podían ser negados a través de la excomunión, como en el caso de Juan de Fez que era arrendador de impuestos y que por tal condición se encontraba excomulgado la mayoría de las veces.

En el proceso seguido contra él, un testigo afirmaba que "... las Quaresmas, que algunas a las mas dellas le vaya demandar licencia para que le asolviesen con regidencia para venirse a confesar e desírsele a Juan de Gusman, que era cura e non querello faser fasta que le amonestavan la soluçion" (31).

No podemos concluir este punto sin mencionar las Misas motivadas por algún bautizo o alguna defunción (32). Son actos religiosos de gran trasfondo social en donde subyacen los elementos más arcaicos de la religiosidad popular. En ellos se trata de vincular el principio o el fin mismo de la vida con la divinidad y la religión.

IV. MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD.

La manifestación de la religiosidad se extiende más allá de la participación en los actos religiosos y por supuesto más allá de los mismos sacramentos que son la esencia de la religión.

Podríamos definir la religiosidad popular como la manifestación viva, espontánea y activa del sentimiento religioso de un pueblo.

Esta manifestación abarca desde un ritual de gestos y símbolos más o menos complicados, hasta la participación multitudinaria en determinados acontecimientos como son romerías, procesiones, cofradías, etc.

Quizás, la principal manifestación religiosa sea hacer la señal de la Cruz o santiguar. En el contexto de la religiosidad popular, santiguarse supone revestirse de la protección de Dios ante alguna calamidad, algún escándalo, algún difunto, algún pecado, etc.

Esta manifestación religiosa, que si bien va decayendo fuera del contexto de los actos religiosos, ha perdurado con bastante intensidad desde la Edad Media.

En los procesos inquisitoriales del siglo XV en Ciudad Real hay varias referencias al santiguar, sobre todo en testimonios contra conversos que no practican esta costumbre.

Un testigo declaraba que María Diaz, la Cerera y sus hijas "a

Misa nunca yvan, e que nunca les vido santiguarse" (33). Otro testigo afirmaba igualmente en el proceso contra Rodrigo Marín y Catalina López que "nunca los vido santiguar" (34).

Esta costumbre se utiliza también en la bendición de la mesa como demuestra algún testimonio (35), e incluso era bastante extendida la costumbre de hacer la señal de la cruz a los niños (36).

Ci
pi

Dentro de ese ritual religioso de símbolos y gestos hay que mencionar también la Genuflexión o acción de arrodillarse o prosternarse. La Genuflexión se realiza ante la presencia del Santísimo o ante alguna imagen Santa e incluso en determinados momentos de la vida religiosa de la ciudad como al oír el "tañir de campana a la oración" (37).

Un aspecto de la religiosidad, quizás más vinculado con lo cotidiano, es el juramento, cuyo significado es poner a Dios por testigo en apoyo de una declaración o testimonio.

Esta práctica se utiliza en la declaración de los testigos en todos los procesos inquisitoriales, y es interesante la forma en que ésta se lleva a cabo en cualquiera de ellos:

"...los susodichos deputedos reçibieron juramento (de los testigos) en forma devida de derecho, en que juraron a Dios e a Santa María e a las palabras de los Santos Evangelios e a la señal de la Cruz +, que ellos e cada uno dellos con sus manos derechas corporales tocaron, que como fieles e verdaderos christianos dirían la verdad de lo que supiesen e les fuese preguntado, e que sy asy lo feçiesen e dixesen, que Dios los ayudare en este mundo a los cuerpos e en el otro a las animas, e que sy el contrario de la verdad dixesen e jurasen, que Dios gelo demandase mal e caramente en este mundo a los cuerpos en el otro a las animas, donde mas abian de durar, como a malos christianos que juran e perjuran el Santo Nombre de Dios en bano. E respondieron a la confusión del dicho juramento, e dixeron que asy lo juravan e juraron, e: Amen" (38).

Sin embargo el juramento adquiere una dimensión más privada y cotidiana al margen de lo oficial y de los tribunales. En el proceso contra Juan Martínez de los Olivos, en 1484, un testigo declaró que oyó una discusión entre el acusado y Alvar Díaz, en la que este último "por faser verdad lo que desia, juraba por Dios Bibo" (39).

Otro aspecto muy vinculado con la religiosidad popular es el ejercicio de la Caridad, sobre la que antes hemos apuntado algunas ideas.

La práctica de la caridad se realiza con bastante frecuencia aunque también muy relacionada con fechas concretas del calendario religioso tales como Cuaresma y Semana Santa.

Varios testigos confirmaban que Juan González Pintado, uno de los alcaldes de Ciudad Real, el día de Jueves Santo "daba de comer a doce pobres a honor de los doce apóstoles" (40), e incluso daba "viandas... a algunas personas miserables", en alguna otra ocasión (41).

Otro aspecto a destacar en este capítulo son las Donaciones a la Iglesia, que, por otro lado, fueron muy prolíficas durante toda la Edad Media.

En los procesos inquisitoriales de finales del siglo XV se hace referencia a alguna de estas donaciones como es la realizada por el mismo Juan González Pintado de un Altar a Nuestra Señora en el Monasterio de Santo Domingo, además de un frontal y otros ornamentos. Parece que la imagen de Nuestra Señora fue adquirida en la feria de Medina, por González Pintado, según declaraciones de un criado (42).

No es de extrañar el lugar de adquisición si consideramos que la feria es el punto de encuentro para la compra y venta de productos muy diversos. En este sentido hay referencias a vendedores ambulantes que "andan por las aldeas a vender capillas" (43).

El fervor a las imágenes es otro aspecto interesante de la religiosidad popular, hasta el punto de que muchas acusaciones de heregía se basaban, entre otras cosas, en que el acusado "no tenía en su casa ymagen ni figura de Santo ni de Santa alguna, ni la Señal de la Cruz, ni otra señal de christiano" (44).

María González se defendía de estas acusaciones diciendo que "las ymagenes... las tenya en una sarga..., de Santa Catalina e la Cruz de Sant Anton" (45).

Como vemos, pues, la devoción por las imágenes era

importante hasta el punto de que algunas de ellas recibían visitas multitudinarias en fecha concreta. Es el caso de las romerías a la Virgen de Alarcos y a la Virgen de la Estrella (46)

En el proceso contra Catalina de Zamora varios testigos coinciden en que "yva a las hermitas desta cibdad, andando sus romerías e estaciones como buena e católica christiana" (47) y en que iba "algunas veses... a la Señora de Alarcos, a pies descalços en romería" (48).

No podemos concluir este capítulo sin hacer mención a las cofradías, que el profesor Villegas Díaz enumera en su tesis doctoral sobre Ciudad Real en la Edad Media. Las que se encuentran documentadas son las siguientes: San Juan, San Miguel, Todos los Santos, Santa María de la Pedrera, San Lorenzo, San Antonio Abad, San Francisco, Nuestra Señora Santa María de Valvaneda, Santiago, De las Animas y Nuestra Señora de la Asunción (49).

Las hermandades celebran con especial raigambre la festividad de su santo patrón reuniéndose y festejando el día.

En las "Ordenanzas de la Hermandad de Caballeros hidalgos del Señor Santiago", se manda a todos los cofrades con caballo, que el día del patrón, una vez reunidos en la casa del Prioste, "salgan cabalgando lo más rica y polidamente que pudieren tomando mucho gozo e haciendo mucha alegría los gentiles hijos dalgo corriendo sus caballos fuera de la cibdad en aquellos logares honestos que lo han acostumbrado". El resto de los cofrades aguardaban el regreso de los jinetes en la casa del Prioste para después marchar todos "hordenadamente a la misa a la dicha Iglesia de Santiago" (50).

Quizás una de las principales manifestaciones de la festividad del patrón sea la comida de confraternización, como demuestra algún testimonio (51).

Estas cofradías o hermandades desempeñaron un papel importante en la vida religiosa de la ciudad, y hay que extrapolar también su significación al ámbito social y laboral, dado que la mayor parte, estaban constituidas como auténticas asociaciones gremiales.

V. LA COMIDA, EL VESTIDO Y LA RELIGION.

Es lógico, que facetas tan cotidianas como son la alimentación y el vestido, se vean envueltas en el complejo marco de las manifestaciones de la religiosidad.

Con respecto a la comida y la religión, hay que hacer mención a una costumbre que no es exclusiva de la sociedad cristiana y que hunde sus raíces desde tiempos muy antiguos. Nos referimos a la bendición de la mesa y de los alimentos como acción de gracias y como símbolo de conciencia de la presencia de Dios (52).

Pero quizás el elemento más representativo de la interconexión entre la comida y la religión sea el ayuno y la abstinencia dentro del marco de la cuaresma.

Las reglas de la iglesia estipulan la abstinencia de carne para todos los viernes del año (53), y estos días "Diyuno" (como se les nombra) se hacen extensivos también a todos los días de la Cuaresma.

Es evidente que la Cuaresma es tiempo de penitencia, y por tanto de sacrificio, como preparación para la Semana Santa, emulando los 40 días de ayuno del Señor en el Desierto.

La cuaresma se encuentra referida a la Semana Santa, y varía lógicamente, en función de ella. La Resurrección del Señor se celebra el Domingo siguiente al plenilunio posterior al 20 de Marzo y oscila por tanto entre el 22 de Marzo y el 25 de Abril.

La época de la Cuaresma coincide curiosamente con la época del año en que las faenas agrícolas son más escasas, y por otro lado con la época en que se agotan las reservas de carne procedentes de la matanza que suele hacerse hacia el 30 de Noviembre (festividad de San Andrés).

Previo a la Cuaresma se encuentran los días de "Carnes-tolendas" o Carnaval que coinciden con las últimas jornadas antes de comenzar con el tiempo de ayuno y abstinencia (54).

En los procesos hay algunas referencias al ayuno y al conducho cuaresmal a base de pescado principalmente (55).

I
é
L
.
C
é
r
F
C
r
C
C
t
t
é
t
C
li
C
li
fi
C
C
e
C
N
jt
p
p
d
q
(:

Sin embargo la obligación del ayuno podía ser dispensada en caso de enfermedad o por circunstancias concretas.

Un cura de Santiago declaró como testigo en el proceso contra Juan González Pintado, y reconoció "...que por ser enfermo el dicho Juan González... le dió algunas veses liçençia para que comiese carne en Quaresma de dos años a esta parte, porque lo mandavan los fisicos disiendo que lo abia menester" (56).

Catalina Gómez se defendía de la acusación de inobservancia del ayuno de este modo: "...en cuanto a lo que dise de la carne que comí en Quaresma, digo que sy alguna ves la comi seria con necesydad, estando parida o dolyente" (57).

En lo que respecta a la religión y al vestido hay que mencionar algunos puntos que pueden resultar de interés.

Es indudable que la forma de vestir siempre ha supuesto una distinción social y en ocasiones, determinados grupos sociales han hecho alarde de su condición en base a ello. Recordemos las leyes suntuarias de Alfonso X destinadas a corregir alardes ostentosos en las que se prohíben determinadas manifestaciones de lujo en el vestir, bodas y entierros.

En otras ocasiones el vestido ha identificado a determinados grupos sociales como a los judíos que durante el siglo XIV, fueron obligados a llevar un distintivo.

En algunas ciudades andaluzas se prohíbe a las mujeres públicas ir lujosamente vestidas y deben llevar tocas azafanadas para su distinción (58).

Desde esta perspectiva no es extraño que la religión engarce de alguna manera con la forma de vestir.

Sin entrar en aspectos de moralidad de la época que obligaban, principalmente a las mujeres, a vestir de forma extremadamente recatada, sí conviene resaltar la actitud de la Inquisición, con respecto a los conversos reconciliados, estableciéndoles limitaciones en el vestir:

"...Otrosy vos provamos e declaramos ser privada de todas honras mundanas e que no trayais sobre vos ni sobre vestiduras oro

ni seda, ni grana ni chamelote ni aljofar ni perlas ni piedras preciosas ni corales" (59).

Los reconciliados con la Iglesia debían vestir, durante el tiempo que les fuera impuesta la penitencia, el llamado "saco bendicto" o Sambenito, prohibiéndoseles las ostentaciones citadas.

Las limitaciones en el vestir hacen referencia a la calidad de ciertos tejidos (seda y chamelote), a los adornos y avalorios (oro, aljofar, perlas, piedras preciosas y corales), y curiosamente, a un determinado color: el granate.

En el proceso contra Marina González, mujer de Francisco de Toledo, se le acusaba de haber vestido "unas faldrillas de paño colorado", incumpliendo su sentencia de reconciliación. Alegó en su defensa que en "Cibdad Real e Almagro non les era defendido salvo la grana y non otro paño colorado" (60).

Por un lado, resulta curioso, como es el color rojo el único prohibido, y por otro, como es el tono oscuro o grana, el único vedado.

Quizás resulten más esclarecedoras las alegaciones formuladas por María González, mujer de Pedro de Villarreal, defendiéndose contra estas mismas acusaciones y rechazando a un testigo de la acusación "...porque (le) levanto... que abia llevado una saya grana el Jueves de la Cena al encerrar del Santísimo Sacramento" (61).

Parece evidente que ésta es la acusación más grave que puede hacerse sobre este respecto y quizás aquí se encuentre la clave.

El color Rojo es el color de la Vida, el color de la Sensualidad y como no, el color de la Sangre. Quizás sea esta última connotación la razón que motiva esta actitud Inquisitorial que tal vez no haga sino recoger una costumbre latente en la sociedad.

El color grana es así un color prohibido, quizás al menos para determinadas épocas del año como Cuaresma y Semana Santa, en donde el espíritu de la penitencia y humildad, considera una ofensa desafiante, vestir con el mismo color de la sangre que brota de las heridas del Cristo que muere.

N
a
L

c
e

n
p
S
n
c

c
te

tr
é

te
S
le
c
le
fe
c
d
e
d
N
ju

p
p
d
q
(:

En otro orden de cosas, no podemos olvidar en este capítulo la costumbre del luto, que, aun hoy en día, perdura.

Durante la Edad Media, el luto es una obligación impuesta a la mujer tras la muerte del marido, mientras durara el cual no podía contraer nuevo matrimonio. Su duración era de un año y en ocasiones se rebajó a 6 meses.

Sin embargo, la obligación del luto adquirió un matiz paralelo al aspecto jurídico, y esta costumbre se extendió a otros familiares distintos del marido.

El luto es una manifestación externa de duelo por la muerte de un familiar. Esta no es una costumbre introducida por el cristianismo puesto que en todas las civilizaciones se han dado muestras de dolor ante un hecho como éste.

El luto se manifiesta vistiendo ropas negras y rechazando la participación en los actos sociales, aunque no religiosos.

La duración del luto es muy difícil de precisar ya que variaría en función del mayor o menor grado de parentesco, e incluso del criterio individual.

Es probable, incluso, que a determinada edad el luto se hiciese permanente debido a la sucesión lógica de continuos fallecimientos en la familia.

Es probable, también, que la mujer mantenga el luto, durante más tiempo que el hombre, y que éste lo adoptara para un ámbito familiar más restrictivo.

En el proceso contra María González, mujer de Pedro Díaz, un testigo llamado Diego Ruiz, relata un encuentro con la acusada, diciendo que ésta "...le preguntó a este testigo por quien traya luto; este testigo le dixo: por mi mujer" (62).

No podemos concluir sin hacer referencia a otra costumbre arraigada que conecta tangencialmente con el enunciado del presente capítulo. Nos estamos refiriendo a la Mortaja o ropaje con que se viste el cadáver para llevarlo al sepulcro.

La mortaja era confeccionada por las mujeres al llegar a

cierta edad y en previsión de su muerte. Este es el caso de María Gentil que "doliente en cama, ...dizo al dicho su marido que le diese treynta varas de lienço para su mortaja" (63).

CONCLUSION

Para concluir diremos que las manifestaciones de la religiosidad popular constituyen un amplio abanico de formas que muestran el sentir religioso de un pueblo. Estas formas de religiosidad se escalonan en tres órdenes distintos gradualmente jerarquizados.

En la base se encuentran las imágenes creadas por la superstición, que se fundamentan en la estrecha relación de lo cotidiano con el más allá, a veces hasta un punto desorbitado, y de la que aun quedan algunos resquicios en la mentalidad popular.

El segundo orden de las formas de religiosidad lo constituyen las manifestaciones populares en las que el acontecimiento religioso en sí se ve desbordado por una mayor proyección popular que religiosa, pese a que lo religioso, precisamente, suponga la justificación y esencia de aquella manifestación popular.

Y por último, el tercer grado lo constituye la participación en los actos religiosos en los que se conceden pocas iniciativas a las formas de religiosidad popular, y que abarcaría, fundamentalmente la participación en los sacramentos y en el acto de la Misa.

M
al
L

C
e:

r
p
S:
r
C:

C
te

tc
és:

te
S:
la
C:
la
fe
C:
di
es
de
N:
ju

pr
pr
de
ql
(3

NOTAS:

- 1) BEINART, Haim. "Records of the trials of the spanish Inquisition in Ciudad Real". Jerusalem. 1974. Tomo I y II. Records.
- 2) BEINART, Haim. "Los conversos ante el tribunal de la Inquisicion". Barcelona. 1983.
- 3) VILLEGAS DIAZ, L. Rafael. "Ciudad Real en la Edad Media: la ciudad y sus hombres (1255-1500)". Ciudad Real, 1981.
"Sobre el urbanismo de Ciudad Real en la Edad Media". Ciudad Real, 1984.
- 4) BLAZQUEZ MIGUEL, Juan "Hechicería y Superstición en Castilla-La Mancha". Toledo, 1985.
- 5) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 3.
- 6) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 101, 378 y 387; Tomo II. Pág. 307 y 573.
- 7) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 94.
- 8) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 288, 149 y 360.
- 9) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 54 y 310.
- 10) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 24 y 275.
- 11) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 77.
- 12) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 382.
- 13) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 19.
- 14) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 586.
- 15) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 577.
- 16) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 198.
- 17) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 296 y 308.
- 18) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 250.
- 19) GAUTIER-DALCHE, Jean. "Historia urbana de Leon y Castilla en la Edad Media (siglos XI-XIII)". Pág. 357. Madrid. 1979.
- 20) *Ibidem*.
- 21) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 4.
- 22) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 79.
- 23) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 144 y 381.
- 24) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 192.
- 25) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 195.
- 26) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 79 y 144.
- 27) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 143.
- 28) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 72.

- 29) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 386.
- 30) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 78 y 142.
- 31) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 194.
- 32) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 195-196.
- 33) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 198; Tomo II. Pág. 163.
- 34) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 56.
- 35) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 44.
- 36) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 292.
- 37) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 256 y 268.
- 38) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 292.
- 39) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 102.
- 40) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 519.
- 41) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 101 y 103.
- 42) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 97.
- 43) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 104.
- 44) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 406.
- 45) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 12.
- 46) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 14.
- 47) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 387.
- 48) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 376.
- 49) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 380.
- 50) VILLEGAS DIAZ, L. Rafael. "Ciudad Real en la Edad Media". Pág. 89 y 90. Es interesante también el trabajo de JULIAN PLAZA SANCHEZ sobre "La Semana Santa de Ciudad Real. Aportación etnográfica de una Religiosidad Popular". Ciudad Real. 1985.
- 51) DELGADO MERCHAN, Luis. "Historia documentada de Ciudad Real". Ciudad Real 1907. Pág. 407.
- 52) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 597.
- 53) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 11.
- 54) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 11.
- 55) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 24.
- 56) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 53 y 77.
- 57) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 110.
- 58) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 186.
- 59) SEGURA GRAIÑO, Cristina. "Las mujeres andaluzas en la Baja Edad Media (Ordenamientos y



M
af
Lc

Ordenanzas municipales)". Pág. 143 y ss. Publicado en las Actas de las Terceras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Las mujeres en las ciudades medievales. Madrid. 1984.

- 60) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 291.
- 61) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 15, 16, 19 y 20.
- 62) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 307.
- 63) BEINART. Records. Tomo II. Pág. 212.
- 64) BEINART. Records. Tomo I. Pág. 534.

Cc
e)

m
pi
Si
m
ca

cc
te

to
és

te
Si
la
cc
la
fe
ci
di
es
de
N
ju

pr
pr
de
qt
(3

FIESTAS Y DEVOCION MARIANA EN LA EDAD MEDIA ALGUNOS DATOS SOBRE EL CASO DE CIUDAD REAL

**Adelina Romero Martínez y
M^a del Carmen Yaguez Boza**

1. INTRODUCCION

Dentro del complejo mundo de la religiosidad popular (1), esta comunicación pretende centrarse en algunos de sus aspectos. Estos no son más que aquellos que la documentación refleja y a través de los cuales se puede intentar una profundización. De forma genérica dos aspectos de la devoción mariana: Santa María de Agosto y Nuestra Señora de la O, así como los ritos y aspectos lúdicos que éstas conllevaban.

No se pretende llegar a conclusiones definitivas sino simplemente contribuir, de alguna forma, a conocer mejor las manifestaciones del culto en el caso concreto de Ciudad Real.

A grandes rasgos estas manifestaciones estarían insertas dentro de las corrientes reinantes en todo el Occidente medieval. Al pueblo le era difícil el acceso a las fuentes bíblicas. Alivió esta situación la liturgia. Jugando un papel importante al ser asumida por el pueblo. Fue acomodada a su mentalidad, sentimientos y necesidades. En la Baja Edad Media hay un intento por parte de los órdenes mendicantes de dar un contenido teológico a estas formas de religiosidad (2).

Dentro de este contexto tiene un protagonismo especial la figura de la Virgen. Se olvidó la corriente patrística de considerarla como la perfecta adoradora de Dios. Ahora es vista como mediadora y abogada, ocupada casi exclusivamente en las necesidades y deseos de sus servidores. Ella cura a los enfermos, levanta a los caídos, libra a los oprimidos, reconcilia a los desesperados y es la más fiel mediadora de la gracia (3). Esto es

fruto de la religiosidad cisterciense que se extendió por toda la Europa cristiana y que tan directamente afectó a Ciudad Real. Esto comportó una literatura popular en la cual se la iguala casi con Dios, bajo el supuesto tácito o claramente expresado, de que la única razón de su presencia en el cielo es su interés por los asuntos de los hombres. Esta mentalidad es producto de la situación de crisis manifestada en los diferentes ámbitos que configuraban la existencia humana. De ahí la necesidad de aferrarse a seguridades (4).

2. LA DEVOCION MARIANA

2.1. Misterio

El tema mariano, en sus distintas facetas, ha dado lugar a diversas corrientes. Desde los santos padres, hasta la definición de ciertos dogmas, ya en nuestros días, ha dado lugar a toda una literatura. En este ámbito ha alcanzado un gran protagonismo el pueblo. No necesitó de razonamientos teológicos para adelantarse a la Iglesia institucional. Esto fue lo que ocurrió con la Inmaculada.

Desde los primeros tiempos del cristianismo subyacía en el pueblo el hecho de que la Virgen fue inmaculada desde el momento de su concepción. Por su parte la Iglesia discrepaba. No negaba su pureza, pero argumentaba que le fue dada por la encarnación del Verbo. Esta corriente dominó la mayor parte de los siglos medievales. Al final de este período surgió una controversia teológica dentro de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos. Esencialmente se puede decir, que los franciscanos eran los defensores de la teoría popular. Eran los dominicos los contrarios a esta idea. Pensaban que la Virgen "estaba contaminada" por su concepción humana. Posteriormente sería purificada en el seno de Ana (5).

En lo tocante a la Asunción, en la literatura popular de los siglos XII y XIII tuvo gran importancia la obra "Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica". Comprendía varios tomos. En el IV se hablaba de la resurrección y asunción. Haciendo referencia a ésto último, se cuenta que Cristo resucitado se aparece a la Virgen y ella le pide que proteja su cuerpo de la corrupción. Jesús se lo promete. Finalmente describe a base de fuentes apócrifas, la muerte y asunción corporal al cielo.

Junto con esta obra, otra de vital importancia fue la atribuida a San Alberto Magno: "Mariale super Missus est", que señala también

la ascunción corporal de María. Por el renombre de su autor esta obra tuvo una gran resonancia e influencia (6). Alberto enseña la ascunción corporal. Teológicamente no lo demuestra.

Por su parte San Buenaventura, en los cinco sermones sobre la Asunción, se muestra cauto. Es cierto que María está en el cielo, pues ella dio el cuerpo a su Hijo. Su bienaventuranza no sería perfecta si no estuviera en el cielo con toda su persona, y la persona consta de cuerpo y alma (7).

Estas obras se difundieron por toda Europa impregnando las mentes de los fieles. Influencia ésta que tuvo larga vida, dando lugar a otras obras en esta misma línea, próximas ya a los tiempos modernos (8).

2.2. Una realidad: Las advocaciones.

2.2.1. Santa María de Agosto.

Visto el comportamiento de la Iglesia jerárquica, éste no era seguido directamente por el pueblo. No quiere ésto decir que estuviera desvinculado. Lo cierto es, que el pueblo tenía sus peculiaridades y vivencias propias. Esto le llevaba a unir tendencias cristianas con antiguas tradiciones, y a manifestarlas por medio de fiestas populares.

Se puede decir que las fiestas populares se ordenan, en líneas generales a partir de dos puntos de vista: el ciclo agrícola-ganadero y el año litúrgico católico. Los ritmos laborales del mundo están todavía fuertemente vinculados a la tierra. En el estío abundan las solemnidades vinculadas a las labores agrícolas, se celebran las cosechas, es la conclusión de todo un ciclo (9).

En la Península, y más concretamente en el caso de Ciudad Real, una fecha clave que se toma como conclusión de este ciclo vital agrícola es el día 15 de agosto, conocido popularmente como Santa María de Agosto. Se piensa que es en esta fecha cuando las mieses han de estar recogidas. Todas las labores agrícolas, pues, han concluido. Entra directamente en conexión con la vida de la Señora, que concluyó felizmente ese día con su exaltación. De este modo podría estar latente en el pensamiento de los agricultores el concluir con éxito todos sus esfuerzos y trabajos, viéndose recompensados con unos buenos frutos en sus cosechas; siendo

auspiciado y alentado si se ponía en sintonía con el ámbito religioso. Nada mejor para eso que hacerlo coincidir con el final de una vida que fue fecunda y que en el último momento se la reconoce como tal. Así, pues, el día 15 de agosto reúne dos cualidades esenciales: el fin temporal del ciclo biológico agrícola y la celebración litúrgica del fin terreno de Aquella que fue madre. El morir, el renacer, el renovarse han sido siempre elementos dominantes en la percepción festiva del mundo. Son precisamente estos elementos los que han creado el clima específico de la fiesta.

2.2.2. Nuestra Señora de la O.

Esta era la fiesta más importante en la España medieval, se celebraba ya desde le época visigoda. Es en este tiempo cuando la liturgia impedía la celebración de fiestas en tiempo de Cuaresma (10). Así la Anunciación de María no se podía conmemorar con la solemnidad que merecía el 25 de marzo. Esta fue la razón por la cual el X Concilio de Toledo fijó su culto el 18 de diciembre (11). Con la suspensión del rito hispano, España vuelve a la costumbre romana, celebrándose de nuevo el 25 de marzo (12). Sin embargo, el 18 de diciembre, quedó como día consagrado al culto de María. Por ser este tiempo muy próximo a la venida de Cristo, la Iglesia resaltó el deseo de la Virgen de ver nacido a Jesús. Así es como el 18 de diciembre, pasó a ser la fiesta de la Expectación del parto. La liturgia cantaba en sus vísperas, antes de comenzar el magnificat, las antífonas que empiezan: "Oh Adonais, oh Emmanuel, oh llave de David...". Por esta causa el pueblo llamó a la fiesta la de las "oes". Posteriormente ideó para la imagen el nombre de Nuestra Señora de la O (13).

Pero no todo viene de la mano de la espiritualidad y del más puro sentimiento religioso. Las corrientes sociales tienen su impronta en el mundo de los laicos, impregnando así el ámbito eclesiástico. Así triunfan una serie de valores, que de alguna manera cambian los es quemas de la vida, entre otros el "amor cortés" (14). Este, cambia las relaciones entre hombre y mujer. Fue San Bernardo quien lo tomó en préstamo para la figura de María. Se la ve como a la madre de Dios y al mismo tiempo como a la esposa, la dama a la que se rinde homenaje, del mismo modo que los caballeros lo hacen a sus reinas. Se da un cierto matiz sensual, incluso erótico, en la visión que se tiene de su relación con Dios (15).

Pero no sólo influyen estas corrientes más o menos del momento, y que rigen la sociedad en un tiempo concreto. Se puede decir que en el hombre existen atavismos, herencias, quizás por él mismo desconocidas, de tiempos remotos, que sobreviven en su interior. Estas se adaptan a los días, a las creencias, marcando su vida. Intuiciones éstas, que se manifiestan, en la búsqueda de una explicación de sus inquietudes más elementales, el origen de la vida, la fecundidad (16). Desde tiempos inmemoriales se ha asociado la fecundidad con la Tierra, y por tanto la mujer está solidarizada místicamente con ésto. El parto es como la variante humana de la fertilidad telúrica.

Se puede decir que la religión rige la vida del hombre, sin olvidar los acontecimientos más ancestrales, puesto que siempre quedan ciertos rescoldos de estas creencias primitivas. Se produce pues, una sacralización de la figura de la mujer, que viene representada en el cristianismo por María.

Quizás de las advocaciones marianas que más fielmente reflejen este culto a la fecundidad y al origen de la vida, en general, sea la Virgen de la O. Se aprecia esta pervivencia en la mentalidad bajomedieval y, en la tradición de la fiesta, la asociación entre el hecho religioso en sí y el primitivo culto a la fertilidad. Se convertía de esta manera, la figura de María, bajo esta advocación, en la protectora de todas aquellas mujeres que buscaban la fertilidad y tener sucesión (17).

En otra óptica, no sería de desdeñar, la posible vinculación de esta fiesta con el ciclo agrícola, debido a la importancia que éste representa para la economía de la zona. Es en estos días de diciembre el momento en que la tierra, ya sembrada en otoño, comienza su simbiosis con el nuevo germen de vida, surgido de la semilla sembrada. De esta manera la fertilidad agraria podría entrar en conexión con la humana y ambas verse sacralizadas por medio de Nuestra Señora de la O. Se intentaría de este modo asegurar la regeneración total de la vida humana, la fertilidad de la tierra y la opulencia de la cosecha.

3. LA FIESTA: PREPARATIVOS Y CELEBRACION

3.1. Preparativos

Ante todo cabe señalar que la fiesta forma parte de una

actividad ritual más amplia de la vida del hombre. En este sentido participa de la división del tiempo cualitativo, y corresponde a un período de intensificación de la vida colectiva y de la experiencia sacral, en el curso de la cual el grupo renuncia a su actividad normal, productiva y útil (18).

Cuando a una celebración se le da el rango de solemne es cuando se la considera como fiesta. Toda fiesta comporta una complejidad y, no sólo ésto, sino también una paradoja. Mientras el objetivo de la fiesta es sacro o sacralizado, para festejarlo los sujetos usan de medios profanos, en lo festivo se utilizan medios propios de la vida cotidiana.

La fiesta no es nunca improvisada, se prepara bien, con atención. La preparación recuerda también el carácter expresivo de ésta (19).

Así pues, las necesidades temporales que comportaban la conmemoración de estas fiestas marianas, obligaban a la Hermandad a encargar la celebración de una misa, que tenía el carácter de solemne. Para la eucaristía se recurría, según la costumbre, a la iglesia de San Pedro (20), los oficiantes eran los sacerdotes de este templo (21). Lógicamente eran éstos los que recibían una compensación por el servicio prestado. No siempre se lleva a cabo de una forma regular. Lo que sí es cierto y de forma más frecuente era su aportación en metálico (22). No obstante otras veces se les retribuía en especie (23). Por lo que hace referencia a las cantidades percibidas existen ciertas diferencias en los diversos años (24).

Un aspecto importante en esta celebración lo constituía la predicación que contribuiría, sin lugar a dudas, a realzar el carácter de la solemnidad. Las fuentes ponen de manifiesto la costumbre de que el predicador fuese una persona distinta a la de los oficiantes. Esta dinámica estaba inserta en la tradición de no ser frecuente la predicación. Estando patentes los objetivos que la Hermandad pretendía se solicitaba este servicio a los frailes del convento de San Francisco (25). Con posterioridad al acto, la comunidad recibía también una compensación, pero en concepto de limosna (26). Esta connotación estaba en concordancia con la institución mendicante y con su regla. La limosna normalmente era ofrecida en dinero (27). Como caso excepcional se observa el del año 1511, en éste la documentación muestra no ya una limosna, sino el pago de un

salario, y por lo que se puede apreciar éste era alto (28). Esto posiblemente sería por el renombre del predicador. En otros casos la limosna se efectuaba en especie: "pan e vino e gallinas e un carnero" (29).

De igual forma se hacía necesario el ocuparse de otros menesteres como podrían ser la compra de algunos productos. Entre ellos destaca la compra de la cera. Es algo que se tenía presente todos los años. Es inútil subrayar que se está haciendo referencia a los grandes gastos que de este material se hacía en los actos litúrgicos, y que sufrió un progresivo aumento durante los siglos XIV y XV. A esto habría que añadir no sólo el objetivo principal, la celebración de Nuestra Señora de la O, sino el segundo motivo que ésta llevaba consigo: el ser ofrecida por el alma de los reyes difuntos (30). La Hermandad desembolsaba grandes sumas en la adquisición de cera (31). Se observa por medio de la documentación, que se compraba la materia prima (32), y posteriormente debía de sufrir una elaboración (33). Así se adecuaba a las necesidades que requería la celebración: "antorchas", "velas", "hachas", "candelas" (34). Sería conveniente hacer notar una diferenciación en estos vocablos, pues sería significativo para apreciar posteriormente los supuestos fines de la Hermandad. El Diccionario de Autoridades ilustra acerca de estos términos. Este pone como sinónimas las candelas y las velas. Por el contrario existe una pequeña diferencia entre antorchas y hachas. Esta no es otra sino la de que las primeras tienen las velas retorcidas, en las segundas serían lisas (35). Estaría cercano a la realidad que algunas de estas piezas estuviesen decoradas, puesto que se habla de "labrar la cera" (36). Son escasas las posibilidades de cuantificar tanto su número como las cantidades. Aún así, es significativo el aporte que se tiene de un año, en el cual se emplean 120 velas y dos hachas (37). Se podría admitir que este hecho fuese una norma que se repetía todos los años. El caso que se está siguiendo podría entrar dentro de la dinámica en la cual se encontraba inmersa la liturgia (38).

Un nuevo elemento que aporta solemnidad al acto es el incienso, sin poder aportar más detalle acerca del mismo dada la parquedad de las fuentes consultadas (39).

Se advierte también por la documentación las transformaciones que sufría la iglesia de San Pedro con motivo de las colgaduras que pendían de sus paredes (40).

Como se ha dicho con anterioridad, la necesidad de la preparación está recordando el carácter expresivo de la fiesta. Para que el objeto pueda desvelarse y sea patente su valor se ponen en acto una pluralidad de medios expresivos de naturaleza simbólica que, mientras pueden significar el objeto, al mismo tiempo lo celebran.

Así es explicable que la celebración litúrgica llevara aparejado un aspecto lúdico, ya que como dice Valeri: "sin sentido de festividad no hay fiesta" (41).

Esta faceta de la fiesta, no se halla explicitada suficientemente. En cualquier caso, se desprende que tras la celebración litúrgica se reunirían todos los hermanos y algunas personas de la Audiencia Real, con las que se mantenía relación, apreciándose en el 1495 (42). Es en este año donde se encuentra la apoyatura para la argumentación que se está sosteniendo. Dado que la festividad de Nuestra Señora de la O coincidió en viernes, ésto fue un impedimento para poderla llevar a cabo. De todos es sabido la relación existente entre este día de la semana y la práctica religiosa del ayuno y la abstinencia. Se estima que esta comida era normalmente pagada por aquel que arrendaba la asadura (43). Con motivo de la coincidencia citada, la asadura se alquiló sin derecho a comida por parte de la Hermandad. Al objeto de subsanar esta anomalía, se tomó una medida alternativa: se decidió dar a cada uno de los hermanos y a aquellas personas que normalmente les acompañaban, un par de perdices (44). En cualquier caso el consumo de este tipo de ave estaría reservado a mesas de alto nivel económico social puesto que su precio entraría en concordancia con las posibilidades de este estatus. El efectuar este cambio de forma indirecta habla de la importancia de la comida que tradicionalmente se tendría ese día, así como de la calidad de los alimentos consumidos.

Hasta aquí se ha analizado un aspecto en el cual la Hermandad no contribuía de una forma directa, ésta sería la causa de que se obligara a hacer una colación (45). Esta podría ser similar a la que se daba el día de Santa María de Agosto: vino y fruta (46).

A través de lo expuesto no sería de extrañar que a ésto se dedicaran algunas personas, de la Hermandad, días antes de la fiesta. En todo ésto subyace la importancia social y económica de esta institución en el ámbito de Ciudad Real, como se verá más

adelante.

3.2. La celebración.

3.2.1. Actividades litúrgicas.

Como se ha visto, la hermandad cuidaba con detalle durante los días previos a la fiesta todos aquellos elementos necesarios que contribuían a realzar la solemnidad.

Llegado el momento, todo lo visto anteriormente, se concretaría con un primer acto: la celebración eucarística (47). Para ello ya se encontraban presentes una serie de elementos, que unidos magnificarían la fiesta. Estos no son otros que el adorno de la iglesia, las colgaduras, la iluminación, con un gran número de velas, algunas de las cuales se encontraban "labradas". A esto se unía también el número de celebrantes así como el predicador.

Es indudable que la entrada al templo ofrecía una visión diferente a la de días anteriores. En cualquier caso el impacto psicológico que se causaba en los asistentes era ostensible. Para ello jugarían un papel muy importante las colgaduras, puesto que era lo primero en captarse. Esto, entraría en concordancia con la dinámica inserta en la mentalidad de los estamentos nobiliarios. Dentro de estas coordenadas las colgaduras no cabe verlas de una forma simplista o meramente decorativa, sino que están inmersas dentro de todo un mundo cargado de simbología. En la tardía época medieval se admitió como una práctica normal la representación gráfica de los linajes, a través de los escudos. Son los tratados heráldicos, los que han arrojado más luz en la lectura de los mismos (48). Con todo esto, se está haciendo referencia a las aspiraciones de la Hermandad, para hacer notar su prepotencia social (49).

Juntamente con las colgaduras, el otro elemento más representativo en un primer instante, sería la luz. Es un elemento importante dentro de la simbología cristiana, en la cual tiene una doble significación, según Chevalier (50). De una parte, entraría en conexión con el mundo de la fertilidad, reflejado tal vez de forma inconsciente, pues dentro de esta tradición la luz aparece como el ancestro femenino que el hombre fecunda. De otra parte, enlaza con la muerte y la vida eterna, siendo el símbolo de la vida ascendente. Es como la luz del alma, la perennidad de la vida personal. En el

caso concreto de Ciudad Real, estos dos aspectos podrían estar patentes, ya que se celebraba a Nuestra Señora de la O, con todo lo que ésto lleva consigo, sin olvidar tampoco que el sacrificio era ofrecido por el alma de los reyes difuntos.

A pesar de todo, se podría argumentar que el prisma no sería distinto al de las colgadas, hay síntomas que inducen a ésto. Sería el caso del gran número de velas, la presencia de las antorchas que eran más suntuosas y que podrían llevar impresas las líneas de nobleza; lo cual se deduce del labrado que sufría la cera (51).

Un segundo impacto vendría dado con la aparición de los clérigos de la iglesia de San Pedro. En esta ocasión, dado su carácter solemne la eucaristía sería oficiada por más de un sacerdote (52). Se debe tener presente la importancia que se le da al número, en todos los aspectos que envuelven la celebración (53).

La solemnidad también viene dada, por el hecho de que la misa tuviera un predicador. Como se sabe eran los franciscanos los que se ocupaban de este menester. Es sintomático que siempre se recurra a esta institución (54). Ello podría interpretarse como un claro deseo, por parte de la Hermandad, de ofrecer al pueblo algo de su gusto (55). Se sabe que los sermones respondían a una serie de clichés y tenían unas características comunes: solían ser largos y acomodaticios a lo que se "quería oír". Si se tiene presente, que a finales de la Edad Media los franciscanos apoyaban determinadas corrientes que la religiosidad popular vivía, como eran la Asunción y la Inmaculada Concepción; éste sería el origen de la invitación que la Hermandad les hacía. Sin olvidar de otra parte, que estas fiestas eran muy queridas para ella.

De forma coadyuvante a la solemnidad se introduce el incienso. Este por su parte, también comporta todo un símbolo. En él están presentes a la vez el humo, el perfume y las resinas incorruptibles -que sirven para prepararlo-. De la misma manera que el humo se eleva y el perfume se expande, el incienso está encargado de hacer llegar la plegaria al cielo (56).

Dentro de la complejidad que este ámbito comporta, está inmerso en el plano social que traduce perfectamente y afirma, con una cierta ostentación, la jerarquía de fortunas o de rangos. En esta área cabría encuadrar las posibles pretensiones de la Hermandad,

puesto que ésta integraba una de las oligarquías urbana. La fiesta contribuiría a acentuar por tanto, las diversidades sociales, traduciendo así un deseo más profundo, el de remarcarlas. Así no dudaban en gastar grandes sumas (57), ya que las leyes suntuarias así lo requerían. Con esto, se llegaría a crear un cierto "desconcierto" en la sociedad. Daría lugar a un "triunfo social", que se alimentaría de numerosas tradiciones y que tiene a su vez fuertes resonancias en las mentalidades políticas.

También proporcionaría la fiesta, a nivel más restringido e íntimo, reconocer los lazos de solidaridad en el interior del grupo, puesto que las fiestas públicas posibilitaban a un clan, reafirmarse en sí mismo por medio de la participación colectiva (58).

La Hermandad, podría haber estado empujada por el fervor, el deseo de honrar a la Virgen, y al mismo tiempo el deseo de hacerse notar de una forma visible dentro de la ciudad; buscando con ello el prestigio, para afirmarse sobre otros grupos.

3.2.2. Actividades lúdicas.

Si a todo esto se añade un contexto mental donde el sentimiento religioso informaba los hábitos, actitudes y usos cotidianos, se explica que fuera posible hacer de lo religioso motivo y centro de la diversificación.

Un segundo estudio que se presenta dentro de la fiesta son aquellos comportamientos, que de alguna forma, se podría decir, que pertenecen al ámbito de lo profano. Las noticias que se tienen a cerca de esto son escasas. No obstante, de forma hipotética, y corriendo un cierto riesgo, cabría imaginar una sucesión de actos. Así, tras la eucaristía, que tendría una celebración temprana, los asistentes serían convocados en las dependencias de la Hermandad para percibir una colación. Posteriormente, tras este aperitivo, estaría incluido dentro de los actos del día, una comida. Como se ha dicho anteriormente, hay datos para pensar que estaría constituida por una serie de platos que serían abundantes y suculentos.

Lógico, además en el amplio contexto de una "civilización del juego" (59), que la fiesta no se viera privada de esto. Podría estar cercano a la realidad y dentro de un costumbrismo arraigado en las tradiciones manchegas, que tras el almuerzo se llevaran a cabo una

serie de juegos. Dentro de la variedad existente, éstos podrían consistir en una serie de juegos de azar: los dados, los naipes, etc. Muy difundido estaba también el juego de la pelota. Lo mismo se puede decir del ajedrez, juego basado en una estructura rígida, al igual que las estructuras sociales existentes.

El hecho de que se integren unas diversiones de este tipo en el homenaje a la figura de la Virgen, confirma la unicidad del universo de aquellos hombres, y confirma la fortaleza de un sistema de creencias debida, en parte, a su propia elasticidad. Estas teorías concuerdan con lo que parece haberse admitido como actitudes normales y prácticas sociales de finales de la Edad Media.

4. A MODO DE CONCLUSIONES.

En primer lugar, no se dejará de insistir en la relatividad de las conclusiones extraídas de estos documentos. Se ha intentado una aproximación a este tema del culto mariano en Ciudad Real, enfocado desde el punto de vista de la religiosidad popular. Este encierra una gran amplitud y complejidad, incidiendo en diversos aspectos, que aquí no son tratados, por razón de tiempo y espacio.

Como se ha dicho con anterioridad se ha orientado desde el prisma de la religiosidad popular, procurando destacar someramente las dos advocaciones marianas que aparecen en la documentación, Santa María de Agosto y Nuestra Señora de la O; así como el origen de una de éstas controversias teológicas. Por supuesto también la relación entre estos dos cultos y los ciclos biológicos agrícola-ganaderos, insertos dentro del complejo mundo de las creencias populares. Posiblemente se encontrarán influidas por los remotos atavismos, que existen de manera inconsciente, en el interior del hombre. Pero también hay una influencia de la ideología del amor cortés, que impregna y transforma la visión de la mujer en esta sociedad medieval, y por tanto se introduce a María dentro de esta dinámica.

Pero la documentación presenta otros aspectos, dentro de la celebración de estos dos días festivos, el puramente religioso y el lúdico. Así se puede observar como toda fiesta religiosa presenta estas dos caras, donde lo lúdico muestra un aspecto muy importante, reflejo de la influencia del mundo aristocrático.

Se aprecia la gran atención concedida por la Hermandad Vieja de Ciudad Real a la celebración de ambas festividades, manifestándose en la dedicación al adorno de la iglesia y en los preparativos para la celebración de la eucaristía, y finalmente el banquete ofrecido.

Pero tampoco hay que olvidar que la misa de Nuestra Señora de la O se ofrecía por el alma de los reyes difuntos, con lo cual hay una manifestación de toda una ideología inserta en el mundo de la nobleza, reflejada en una parafernalia, y en una simbología de la cera. Se dota así a la celebración de una gran solemnidad, que viene dada por la festividad de la Virgen y también por los deseos manifiestos de la Hermandad, de un prestigio y reafirmación social.

Reconociendo la parquedad con que ha sido tratado el tema, en el que tan sólo se ha pretendido abrir nuevos caminos, es de esperar que posteriores estudios que se realicen sean con mayor amplitud, y puedan desvelar de forma más definitiva las características e incidencias del culto mariano y la religiosidad popular en Ciudad Real.

NOTAS:

- 1) Sobre su contenido y amplitud pueden consultarse:
 - "La piété populaire au Moyen Age", du 99 Congrés national des sociétés savantes. Besançon, 1974.
 - ORONZO GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983.
 - SARTORE, Domenico, *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid, 1987.
- 2) Para ésto se puede consultar:
 - RIVERA RECIO, JF., "La espiritualidad popular medieval" en *Historia de la espiritualidad*, dirigida por Baldomero Jiménez Duque., Barcelona, Juan Flors, 1969.
 - Enciclopedia mariana "Theotocos".
- 3) Se refleja con claridad en:
 - ADMONT, Engelberto de, *De gratiis et virtutibus b. virginis mariae*, ed. por B. Pérez, Thesaurus anecdotum 2,1 1, col 579 s.
 - GRAEF, Hilda, *María. La mariología y el culto mariano a través de la Historia*, Barcelona, Herder, 1968.
 - "De culto mariano saeculis XII-XV", Acta congressus mariologici-mariani internationalis. Romae, anno, 1975.
- 4) Cfr. GRAEF, Hilda, *María. La mariología y el culto mariano a través de la Historia*, Barcelona, Herder, 1968.
- 5) Se encuentra ampliamente desarrollado en:
 - BORRESEN, K. Elisabeth, *Anthropologie médiévale et theologie mariale*, Universitets forlaget, 1971, Oslo-Bergen-Tronso.
- 6) Se demostró en 1952 que esta obra no era de San Alberto. Aunque San Alberto en su "Tractatus de natura boni", escrito en 1240 e inédito hasta 1962, admite también la Asunción, pero como una creencia piadosa. Cfr. GRAEF, Hilda, *María...*, Barcelona, Herder, 1968.
- 7) Es recogido así mismo en:
 - GRAEF, Hilda, *María...*, Barcelona, Herder, 1968.
- 8) Prueba de todo esto es la obra de Brígida de Suecia: "Sermo angelicus de Virginis excellentia", en ésta se afirma la asunción corporal de María.
- 9) Consultar:
 - CARDINI, Franco, *Días sagrados*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.
- 10) A. VERMEERSCH, S.M., *Meditaciones sobre la Santísima Virgen*, Barcelona, Gustavo Gili, 1912.
- 11) "Por lo tanto, para que, en adelante se desvanezca cualquier duda, se manda que a partir de ahora la solemnidad de la Madre del Señor se celebre en todas partes el día 18 de diciembre y la Natividad de su Hijo y Salvador nuestro se conmemore en todos los lugares, el 25 de diciembre como ya es costumbre". Cfr. VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, C.S.I.C., 1963.
Véase también GARCIA RODRIGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., 1966.
- 12) La supresión del rito hispano tiene lugar en el reinado de Alfonso VI en el 1080. Cfr. GARCIA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, II, 1, Madrid, B.A.C., 1982.
- 13) Dan noticias precisas acerca de ésto:
 - SANCHEZ PEREZ, J.A., *El culto mariano en España*, Madrid, C.S.I.C., 1943.
 - ROBLES, F. y FIGARES, E., Año mariano. *Presencia de María en la vida de los hombres*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1958.
 - MANOIR, H., *María. Etudes sur la sainte Vierge*, I, París, 1949-1956.
 - RADO, Polycarpus, *Enchiridión liturgicum II*, Barcelona, Herder, 1961.
- 14) VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1985.

- 15) En este sentido tiene especial importancia el Cantar de los Cantares, donde se asocia posteriormente a la amada con María. Cfr. GRAEF, Hilda, *The devotion to our Lady*, New York, Han Thorn Books, Publishers, 1963.
- 16) Cfr. ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981.
- 17) Nuestra Señora de la O es muy venerada, en esta época, en Sopeira (Huesca), donde recibe un culto muy especial de todas aquellas mujeres que esperan tener descendencia. Cfr. SANCHEZ PEREZ, J.A., *El culto mariano en España*, Madrid, C.S.I.C., 1943.
- 18) Véase la voz "fiesta" en SARTORE, Domenico, *Nuevo Diccionario de liturgia*, Madrid, 1987.
- 19) Queda recogido en ISAMBERT, F.A., "Fête", *Enciclopedia Universalis*, VI, París, 1970.
- 20) Este dato se puede atestiguar en la documentación empleada:
- Cuentas 1501-02, nº 12.
 - Cuentas 1504-05, nº 6.
 - Cuentas 1506-07, nº 10 y 7.
 - Cuentas 1508-09, nº 7.
 - Cuentas 1509-10, nº 12.
 - Cuentas 1511-12, nº 8.
- 21) Por ejemplo ver:
- Cuentas 1509-10, nº 12.
- 22) Esto queda reflejado en:
- Cuentas 1494-95, nº 27.
 - Cuentas 1497-98, nº 29.
 - Cuentas 1501-02, nº 12.
 - Cuentas 1504-04, nº 6.
 - Cuentas 1508-09, nº 7.
 - Cuentas 1509-10, nº 12.
 - Cuentas 1510-11, nº 11.
- 23) Esto sólo aparece en dos años:
- Cuentas 1491-92, nº 23.
 - Cuentas 1498-99, nº 4.
- 24) Es perfectamente constatable en los años siguientes:
- Cuentas 1497-98, nº 29 se da 200 mrs.
 - Cuentas 1501-02, nº 12 se da 200 mrs.
 - Cuentas 1508-09, nº 7 se da 183 mrs.
 - Cuentas 1509-10, nº 12 se da 186 mrs.
- 25) Confrontar:
- Cuentas 1508-09, nº 7.
 - Cuentas 1509-10, nº 12.
- 26) Las limosnas se pueden ver en:
- Cuentas 1506-07, nº 7.
 - Cuentas 1508-09, nº 7.
 - Cuentas 1509-10, nº 12.
- 27) - Cuentas 1508-09, nº 7.
- Cuentas 1509-10, nº 12.
- Cuentas 1511-12, nº 8.
- 28) El salario fue de 500 mrs:
- Cuentas 1511-12, nº 8.
- Cantidad muy superior a la del año:
- Cuentas 1509-10, nº 12 en la que se da 186 mrs.
- 29) Este dato sólo aparece en:
- Cuentas 1506-07, nº 7.

- 30) Esto se encuentra de una forma repetitiva en la documentación:
 - Cuentas 1506-07, nº 10.
 - Cuentas 1508-09, nº 7.
 - Cuentas 1509-10, nº 12.
 - Cuentas 1510-11, nº 11.
- 31) Es evidente en las cuentas de dos años:
 - Cuentas 1509-10, nº 12 en este año compraron 40 libras de cera, la libra de ésta costó a 45 mrs. Gastarón, por tanto, en total 1800 mrs.
 - Cuentas 1510-11, nº 11 en esta ocasión se compraron 48 libras de cera a 40 mrs. la libra. De esta forma gastaron 1920 mrs.
- 32) Esto podría ser una costumbre frecuente en la época. Un proceso similar se observa en Mallorca. Cfr. LLOMPART, Gabriel, "La piedad medieval en la isla de Mallorca a través de nuevos documentos" en *Analecta Sacra Tarraconense*, 51-52, 1978-79.
- 33) Sirva como ejemplo:
 - Cuentas 1508-09, nº 7.
- 34) "... en cera e pavilo e hechura de las antorchas e velas...". Véase:
 - Cuentas 1491-92, nº 23.
 - Cuentas 1494-95, nº 27.
 - Cuentas 1495-96, nº 14.
 - Cuentas 1501-02, nº 12.
- 35) Cfr. *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1963.
- 36) Se explicita en:
 - Cuentas 1495-96, nº 14.
 - Cuentas 1497-98, nº 29.
- 37) En la documentación sólo se especifica en un año:
 - Cuentas 1501-02, nº 12.
- 38) Ofrece cierta información sobre este punto: RIGHETTI, Mario, *Historia de la liturgia I*, Madrid, B.A.C. 1955.
 Para ampliar lo anterior con respecto al simbolismo cfr: VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après. Les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981.
- 39) Sería de uso frecuente en todas las celebraciones, no obstante sólo se encuentra en dos ocasiones:
 - Cuentas 1504-05, nº 6.
 - Cuentas 1506-07, nº 10.
- 40) Dado que las colgaduras son un elemento fundamental para la mentalidad de la Hermandad, éstas son muy citadas:
 - Cuentas 1501-02, nº 12.
 - Cuentas 1504-05, nº 6.
 - Cuentas 1506-07, nº 10.
 - Cuentas 1508-09, nº 7.
 - Cuentas 1509-10, nº 12.
 - Cuentas 1510-11, nº 11.
 - Cuentas 1511-12, nº 8.
 Parece ser que de este menester se encargaban los sacristanes de la iglesia de San Pedro, como se dice en el año 1510-11, nº 11.
- 41) Cfr. VALERI, V., "Festa" en *Enciclopedia VI*, Einandi, Turín, 1979.
- 42) Cuentas 1495-96, nº 15.
- 43) Impuesto que cobraba la Hermandad por el paso de animales por su territorio. A finales de la Edad Media, no era frecuente en este impuesto se recaudará directamente por la instituciones, sino que se arrendaba en pública subasta.

- 44) Este hecho anómalo se refleja en: - Cuentas 1495-96, nº 15.
- 45) Cfr. - Cuentas 1491-92, nº 23.
- 46) Esta colación podría ser similar a la ofrecida el día de Santa María de Agosto:
- Cuentas 1495-96, nº 52.
- 47) Se sabe que era frecuente en estas fiestas, el que las instituciones la tarde anterior a la solemnidad, se reunieran para hacer el rezo de Vísperas. No se tienen noticias acerca de ésto, lo que no quiere decir que no fuera posible.
- 48) De ésto se habla con más detalle en: KEEN, Maurice, *La caballería*, Barcelona, Ariel, 1986.
- 49) A un nivel más particular, se podría apreciar este mismo deseo por parte de la persona que estuviese al frente de la Hermandad.
- 50) "La luz es el símbolo patrístico del mundo celestial y de la eternidad. Las almas separadas del cuerpo serán, según San Bernardo, zambullidas en un océano inmenso de luz eterna y de eternidad luminosa".
Cfr. CHEVALIER, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
Sobre el simbolismo de los cirios, candelas, lámparas, véase: VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981.
- 51) Era usual que en algunas misas solemnes de los nobles, éstos marcasen las velas según la importancia de su linaje. KEEN, Maurice, *La caballería*, Barcelona. Ariel, 1986.
- 52) No está lejos de la realidad el pensar que los sacerdotes lucirían los mejores ornamentos, que serían de ricos paños y brocados. HEERS, Jacques, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'occident à la fin du Moyen âge*. Montreal, 1982, 2ª impresión.
- 53) A fines del medievo se multiplicaban los números (velas, sacerdotes, etc.), con el objeto de hacer patente la importancia del acto. Se llegó de esta forma a valorar más el significante que el significado.
Cfr. RIGHETTI, Mario, *Historia de la liturgia I*, Madrid. B.A.C., 1955.
- 54) En todos los casos que la documentación alude a la predicación se cita al convento de San Francisco.
- 55) Esto era una práctica frecuente al tratarse de este tema. Véase HEERS, Jacques, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'occident à la fin du Moyen âge*, Montreal, 1982, 2ª impresión.
- 56) Está presente ya desde la época veterotestamentaria como lo muestra el salmo: "Suba mi oración como incienso en tu presencia". (Sal. 140,2).
- 57) Estos datos quedan reflejados en la documentación:
- | | |
|------------------------------|-------------|
| - Cuentas 1491-94, nº 23 | 1894,5 mrs. |
| - Cuentas 1494-95, nº 27 | 2614 mrs. |
| - Cuentas 1495-96, nº 14 | 2460 mrs. |
| - Cuentas 1495-96, nº 15 | 3900 mrs. |
| - Cuentas 1497-98, nº 29 | 333 mrs. |
| - Cuentas 1498-99, nº 4 | 1397 mrs. |
| - Cuentas 1501-02, nº 12 | 2000 mrs. |
| - Cuentas 1504-05, nº 6 | 439 mrs. |
| - Cuentas 1506-07, nº 7 y 10 | 3222 mrs. |
| - Cuentas 1508-09, nº 7 | 3207 mrs. |
| - Cuentas 1509-10, nº 12 | 2352 mrs. |
| - Cuentas 1510-11, nº 11 | 2330 mrs. |
| - Cuentas 1511-12, nº 8 | 3670 mrs. |
- 58) Este aspecto se puede consultar en: HEERS, Jacques, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen âge*. Montreal, 1982, 2ª impresión.
- 59) Cfr. LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969.

RAICES MEDIEVALES DE LA DEVOCION A LA VIRGEN EN ALCAZAR DE SAN JUAN

José Valiente Lendrino

En el medievo nos encontramos con una íntima y filial devoción a la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios. Los artistas se fijan en Ella para representarla en sus obras de arte; los poetas no se cansan de invocarla, de inventarle nombres amorosos y títulos honoríficos, de entonarle canciones rebosantes de ternura e ingenuidad. Frutos sabrosísimos de piedad mariana nos brinda la literatura popular en todas las naciones.

En esta época de esplendor teológico que es la Edad Media, surgen entre otras las "Ordenes mendicantes" (Dominicos y Franciscanos), que predicán al pueblo sobre la Madre de Dios y Abogada de los pecadores. Pero el gran período mariano de la Cristiandad occidental se inicia con San Bernardo, Abad de Claraval, en el siglo XII.

Son años en que la doctrina se discute y se afirma. Los teólogos de la Edad Media lucharon con bastante éxito para alcanzar un conocimiento más profundo de las verdades reveladas y para aclararlas y formularlas con más precisión, descubriendo sus relaciones y ramificaciones, armonizándolas y reconciliándolas, reconociendo, planteando y resolviendo nuevos problemas. En una palabra el misterio de María en esta época del medievo fue también objeto de la "fides quaerens intellectum" (1) de los escolásticos y, por tanto, podemos decir que estaban echados los principios de la Mariología científica.

El impulso inicial lo dio San Anselmo de Canterbury, no solamente a través de la benéfica influencia ejercida en la Teología por este "padre de la escolástica" (2), sino también a través de sus escritos marianos.

San Bernardo es el gran cantor de María que enriqueció

considerablemente la ciencia mariológica. Hizo bastante con precisar las fórmulas de San Anselmo y otros predecesores, preparando así el camino para que existan distinciones y precisiones. La Mariología obtuvo un gran avance en esta época.

Otro mariólogo de gran importancia en esta época es san Antonio de Padua. Podemos muy bien llamarle "Doctor Mariano" en igualdad de condiciones con San Bernardo. No sólo afirmó todo lo que se creía hasta entonces sino que se anticipó a sentar las bases de doctrinas que, siglos más tarde, serían definidas como dogmas o aceptadas normalmente, por ejemplo, la Asunción (3).

Estos autores apuntados en este breve resumen de Mariología medieval (San Anselmo, San Bernardo, San Antonio), nos presentan la doctrina mariana unida a lo devocional, (4) ya que la modalidad fundamentalmente teológica no se da hasta que aparecen las lumbreras de la escolástica, entre las que destaca San Buenaventura (5).

Junto a esto las devociones se expanden y se multiplican las "apariciones". Los monjes cistercienses contribuyen conjuntamente con los Dominicos en la expansión del culto y la piedad mariana. La protección de los Reyes de Castilla (Alfonso VIII y Fernando III, como antes Alfonso VI) y en Aragón (Alfonso I y Jaime I) contribuyen posiblemente a transmitir a todo el pueblo cristiano las devociones a María.

Son Reyes "batalladores", porque entonces la realidad de la supervivencia exigía tomar las armas ante la cometida del Islam. Y en este drama de la supervivencia se invoca la protección de María. ¿Qué tiene, pues, de particular que se difundan devociones a la Virgen de las Batallas?

Siglos XII y XIII, siglos de expansión mariana. Siglos del arte románico y del gótico. Siglos de las grandes catedrales españolas dedicadas a Santa María (Burgos, León, Toledo...). Arquitectura, escultura, pintura. Del arte grande de las catedrales se pasa a todas las manifestaciones menores en que la vida y misterios de la Virgen ponen su nota de devoción.

Una de esas manifestaciones en que la Virgen está presente se encuentra en uno de tantos pueblos al que ahora quiero referirme en esta comunicación: ALCAZAR DE SAN JUAN, Corazón de la

Mancha, como reza el dicho popular.

Es, Alcázar de San Juan, una ciudad más de hoy en la que se vive una gran devoción popular a la Santísima Virgen en varias advocaciones. La principal es la del Rosario, que acapara el patronazgo de la ciudad, y también la Inmaculada con voto de ciudad. Pero toda esta devoción de hoy tiene su arraigo en un ayer que tratamos de presentar aquí.

En los "Gozos" que se le cantan a la Virgen del Rosario, Patrona de la Ciudad, en la Parroquia de Santa María la Mayor, una de las letras -la primera- dice:

Apenas el Evangelio
se anunció en esta mansión
Alcázar con gran tesón
os aclama su abogada.
Y es tu imagen venerada
con devoción sin igual
dígnate, dulce María,
a tus hijos amparar.

Junto a ello la Arqueología (y aún hoy están con excavaciones) habla de la existencia de Alcázar desde tiempos anteriores a Cristo. Sin embargo nosotros nos fijamos ahora en que el medievo con su evoción mariana también se hizo presente en Alcázar de San Juan.

Era el año 1226 cuando el Arzobispo de Toledo y el Comendador mayor de Castilla de la Orden de San Juan decretaban:

"Que las iglesias de la Orden de San Juan tuvieran cerradas sus puertas al tiempo del rezo de las horas canónicas; que no bautizaran, ni casaren en aquellas iglesias, exceptuando la iglesia de Alcázar, la que ha de ser desde ahora Parroquia".

Y en medio de toda esta historia nos encontramos con la advocación de María en su ASUNCION. Tal vez sea por aquello de que los Caballeros de la Orden de San Juan por estar relacionados con los Santos Lugares aviven esta devoción según la tradición del "sepulcro" de la Virgen o "dormición" de la Virgen que nace en los primeros siglos del cristianismo en estas Tierras Santas.

Otros muchos detalles aparecen en siglos posteriores, principalmente en el XIV y XV. Pero en medio del estudio hemos llegado a un punto crucial y que consideramos importante destacar.

Hemos hablado del nombre o advocación de la ASUNCION. Hoy todos sabemos que esta prerrogativa de Santa María ha sido proclamada "dogma de fe" por el Papa Pio XII el 1 de noviembre de 1950. Así lo definía: "Proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue elevada a la gloria celestial en cuerpo y alma" (6).

Siglo XX cuando el Papa define el "dogma de la Asunción". En el siglo XIII ya tenemos un dato histórico de que en un pueblo veneran a la Santísima Virgen en su Asunción. Por ello constatamos cómo los *fieles* han profesado esta doctrina bajo la dirección de sus Pastores (7). Así mismo esta Fe se pone de manifiesto en los templos, imágenes y diversas devociones a la Virgen María en su Asunción.

¿Qué sentido o significado descubrimos en todo ello? Un sentido que al historiador, al arqueólogo, al pintor, al escultor o al arquitecto se les escapa pero que está dentro de ellos. Será el Teólogo el que descubra el sentido que hay en ello. Y no es otro que el "*sensus fidei*" del Pueblo de Dios.

La Iglesia guiada por el Espíritu de Verdad, que mora en Ella, ha visto siempre en la Asunción al cielo de la Virgen el privilegio cumbre, contenido implícitamente en el concepto total de su divina maternidad. La Iglesia lo ve con visión sobrenatural impartida por el Espíritu Santo, que mora en Ella; los Obispos del imperio austríaco llamaron a esto simple intuición (8). Y precisamente esta intuición es la que dió origen a axiomas mariológicos como el "potuit, deuit, fecit" de Escoto y el de San Alfonso María de Ligorio: "...si una opinión en alguna manera honra a la Santísima Virgen, si tiene algún fundamento y no repugna a la Fe, ni a los decretos de la Iglesia, ni a la verdad, el rechazarla o combatirla a pretexto de que su contraria podía ser verdadera, demuestra poca devoción a la Madre de Dios" (9).

En este aspecto "El Concilio (Vaticano II) ha querido ver la tarea de la conservación del depósito revelado en su conjunto, empeñando a toda la Iglesia y, en consecuencia, también a los

simples fieles. De ahí que no sea menor el relieve de la enseñanza acerca del *sensus fidei*, que aparece como doctrina expresa que señala una prerrogativa del entero Pueblo de Dios, por tanto también de los laicos, dotados de la misma cualidad sobrenatural y responsables del cumplimiento de la misión de la Iglesia en el mundo mediante la aplicación de la fe a su vida ordinaria y concreta" (10).

Leemos en la Constitución "Lumen gentium": "Cristo, gran Profeta, que con el testimonio de su vida y la fuerza de su palabra, proclamó el Reino del Padre, está cumpliendo su oficio profético hasta la más plena manifestación de la gloria no sólo a través de la Jerarquía, que enseña en Su nombre y con Su poder, sino también a través de los laicos, a quienes, por consiguiente, constituye en testigos y los adorna con el sentido de la fe y con la gracia de la palabra, para que brille la fuerza del Evangelio en la vida cotidiana, familiar y social" (11).

El Concilio Vaticano II ha querido ver la tarea de la conservación del depósito revelado en su conjunto, empeñando a toda la Iglesia y, en consecuencia, también a los simples fieles.

El "sensus fidei" no es un don sobrenatural distinto de la fe, sino que es la connaturalidad con la verdad revelada producida en el hombre por la misma virtud de la fe perfeccionada por los dones del Espíritu Santo (12). Por eso el "sensus fidei" es de suyo infalible, como lo es la fe, si bien puede fallar "*per accidens*" en los creyentes singulares (13). La infalibilidad del "sensus fidei" se manifiesta en el "consensus fidelium" que es "*criterium divinae Traditionis*" (14).

Esto pone de relieve que esta función no es participación en la misión del Magisterio, propia de la Jerarquía eclesial, sino participación directa de la suprema *virtus* profética de Cristo, si bien su ejercicio se realiza "*sub ductu sacri magisterii*" (15), por lo que se refiere al contenido del mensaje que se transmite, no al acto mismo de la transmisión.

Es, pues, el consentimiento universal de todos y cada uno de los fieles, de la Iglesia toda, acerca del contenido de la Revelación sobre una verdad de fe o costumbres, lo que constituye el "sensus fidei". El autor de ese consentimiento es el Espíritu Santo, que asiste y dirige a la Iglesia. Además hay otra rectoría, la del Sagrado Magisterio, que dirige, fomenta, certifica y corrige la actividad de la

Iglesia en nombre y con la autoridad de Cristo, para que no se dé una función anárquica e incontrolada que perturbe su finalidad (16).

Si, con el Concilio Vaticano II, hemos afirmado que el "sensus fidei" es participación del *munus propheticum Christi*, conviene considerar que Cristo es la plenitud de la Palabra profética, no sólo porque con El la Revelación divina alcanza la plenitud objetiva de su contenido, sino también porque Cristo es, a la vez e inseparablemente, Aquél que enseña y la misma Verdad enseñada: El es la VERDAD (17).

De todo ello concluimos o queremos exponer en nuestra comunicación lo siguiente:

1/ El Medioevo es una época de clara devoción mariana.

2/ En ALCAZAR DE SAN JUAN se ve la presencia de esta devoción en la época de la Edad Media por dos razones que consideramos fundamentales:

- a) Un monumento religioso que es la Parroquia de Santa María la Mayor bajo la advocación de la ASUNCION de la Virgen en el siglo XIII.
- b) Lo que consideramos nuestra principal aportación a este simposio en nuestra comunicación: el pueblo de ALCAZAR DE SAN JUAN vive en el medioevo como cualquier pueblo cristiano el "sensus fidei" en su plenitud, ya que en su devoción mariana medieval está viviendo lo que en siglos posteriores será certificado por el Magisterio Solemne de la Iglesia.

NOTAS:

- 1) Cfr. M. MUELLER, *María, Ihre geistige Gestalt und Persoenlichkeit in der Theologie des Mittelaites*, en P. STRATER, *Katholische Marienkunde*, vol. I (Paderborn 1947) p. 269-271.
- 2) Cfr. J. BAINVEL, Anselme, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, col. 1343 y 1348.
- 3) Cfr. G. ROSCHINI, *La Mariologia di Sant'Antonio de Padova*, en *Marianum* 8 (1946) p. 16-17.
- 4) Para información sobre otros muchos autores del siglo XII y principios del XIII que hablan y escriben de María, Vid. G. ROSCHINI, *Mariología*, vol. I p. 237-241.
- 5) Cfr. E. CHIETTINI, *Mariologia S. Bonaventurae (Sibenici-Romae 1942)*.
- 6) Bula. "MUNIFICENTISSIMUS DEUS" en *Acta Apostolicae Sedis* 42 (1950) n. 770.
- 7) *Ibidem*, n. 757-758.
- 8) Cfr. E.A. WUENSCHER, *The Definability of the Assumption*, en *Proceedings of The Catholic Theological Society of America* (1947) p. 91.
- 9) SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Glories of Mary* (ed. Brooklyn 1931) p. 158.
- 10) J. SANCHO BIELSA; *El "Sensus Fidei" en los Laicos*, en *Actas VIII Simposio Internacional de Teología* (Pamplona 1987) p. 546.
- 11) CONCILIO VATICANO II, Constitución "Lumen Gentium", n. 35.
- 12) Cfr. J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, (Pamplona 1979), p. 254.
- 13) Cfr. SANTO TOMAS DE AQUINO, In III Sent, d. 24 a 3, sol. ad 3.
- 14) Cfr. J. B. FRANZEELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (Roma, 4ª ed. 1896) p. 96.
- 15) CONCILIO VATICANO II, Constitución "Lumen gentium", n. 12.
- 16) Cfr. J. SANCHO BIELSA, o.c., p. 263.
- 17) Cfr. Juan 14,6.

**ALGUNOS ASPECTOS HISTORICOS DE LA VIRGEN
DEL ESPINO DE MEMBRILLA
"EN MEMORIA DE BARTOLOME MENCHEN"**

M^a Agueda Castellano Huerta

La villa de Membrilla, en la línea fronteriza de la Orden de Santiago con la de Calatrava, mantiene, desde el siglos XIII, una estrecha vinculación con el fenómeno mariano a través de su arraigada devoción a la Virgen del Espino, patrona del Campo del Tocon donde se asienta su ermita. Una ermita que fúe, por otra parte, fortaleza de la Orden y necesario seguro para la Corona en su avance hacia Andalucía.

No aparece en la relación de privilegios reales a los santiaguistas el momento en que fué entregada a los "freires de Cáceres". Podemos deducir que sería entre 1214, cuando el rey Alfonso VIII da el castillo y el término de Heznavesore al maestre García González (1) y 1227, al conceder la villa de Montiel y su campo Fernando III el Santo (2). Más adecuada parece la primera fecha ya que en 1223, por una Bula del Papa Honorio III, se confirma la Orden y se aclara "Marmellaria con todas sus pertenencias" (3). El amojonamiento de 1239 entre calatravos y santiaguistas expresa que Membrilla queda en Montiel. Quizá el privilegio de Enrique I en 1217 al mencionar el campo del Tocon sea el punto clave.

Sin embargo la milagrosa aparición de la Virgen del Espino data de varios años atrás, concretamente en Julio de 1212. La tradición, más que la documentación, nos ha dejado su relato. Cuéntase como las tropas que van a hacer frente a la nueva oleada árabe, capitaneada esta vez por Al Nasir, el Miramamolín de las Crónicas, se esparcen por toda la llanura manchega, limpiando de reductos musulmanes los castillos que encuentran a su paso y evitando, con ello, las peligrosas "bolsas" a la retaguardia. Conocemos los acontecimientos que suceden en la toma de Malagón, y que tan malas consecuencias van a traer para el rey, al prohibir y castigar los saqueos, llevando ello consigo el abandono de

l
c
fi
c
p
c
p
la
cc

gran parte de los refuerzos franceses. Entre estas operaciones de limpieza militar debe estar la toma del castillo del Tocón, situado en un despoblado del Azuer, no lejos de la Marmellaria antes citada.

Al frente de la tropa va el capitán Meléndez Arias, natural de la villa toledana de Talavera de la Reina y pariente del Maestre de Santiago. La toma es costosa en vidas y esfuerzos y parece que pueden repetirse las represalias de Malagón. Es entonces cuando el moro Jarique, para salvar su vida y quizá la de algunos de los defensores, ofrece a los cristianos, a cambio de ellas, desvelarles un secreto que él cree de gran importancia. En un desnivel del terreno, en plena motilla del Tocón, existe una imagen de Nuestra Señora tapada por un Espino, que los antiguos habitantes de la zona, ante el avance musulmán, en 720 aproximadamente, escondieron para salvarla, dejando el arbusto delante como referencia para su futura localización. El capitán accede al trato recogiendo la escultura y guardándola en el castillo que ya queda en manos cristianas.

La leyenda ha añadido el posterior milagro. Sitiado Arias por los moros de Alcaraz, que acometen todo el campo enardecidos por la derrota de las Navas, y escaseando los viveres, la Virgen inspira la idea de arrojar por lo alto de la muralla una vaca (único alimento que les queda) bien cebada, que al caer entre los sitiadores les hace pensar que la fortaleza esta perfectamente abastecida y por ello el cerco puede ser largo, añadiendo la posibilidad de que les lleguen refuerzos del sur. Agradecido el alcaide al favor de nuestra Señora le da veneración y homenaje, siendo reiterado el gesto por la posterior visita del rey Alfonso, que, triunfador, regresa a Toledo, no sin antes detenerse en el Tocon y, confirmando como alcaide perpetuo a Melendez Arias, dar el nombre del Espino a la imagen.

Arranca de aquí posiblemente, siempre dentro de la tradición, la popular fiesta de los desposorios que desde antiguo se celebraban en Talavera de la Reina y cuya ceremonia quiso perpetuar en su nuevo señorío.

Hasta aquí la bella leyenda oral recogida por Madoz y Jiménez Manzanares, este último en su Novenario. Aclara en él que está tomada de un documento de 1899 existente en el Ayuntamiento de la Membrilla, copia a su vez de otro, mucho más antiguo, concretamente de 30 de Septiembre de 1782.

Como vemos, es el hecho, tantas veces repetido en la

Reconquista, de apariciones de imágenes ocultas durante la invasión musulmana y, que a veces con sucesos portentosos y otras a manera de hallazgo, como en el caso que nos ocupa, iban saliendo a la luz y a la devoción de las gentes. Suelen darse en todas ellas como elementos comunes: la naturaleza como marco, la cercanía de una fuente o pozo y la conversión de un infiel o un incrédulo. Como también queda unida a ella la milagrosa defensa del lugar y la nueva advocación ligada al modo o manera en que fue descubierta. En el santuario de Ntra. Señora del Espino y a los pies de la imagen una cartela recuerda que estuvo 491 años oculta en aquel lugar y fija la fecha de 1212 como la del hallazgo y posterior milagro. Fecha que puede concordar con la realidad, ya que es el año de la batalla de las Navas, así como la revuelta de los moros de Alcaraz poco después, y está documentado que, tras el triunfo andaluz, hubo ataques a las retaguardias cristianas, como en Castro Ferral, en la propia Sierra Morena o en varios lugares del alto Júcar según apunta Villena Pardo en su estudio sobre los castillos de la Zona (4).

Van pues unidas aquí tradición y suceso histórico. Pero a partir de ello se nos pierden matices y surgen preguntas sobre la historia del Espino y su Santuario. ¿Se llamó desde siempre así o el nombre queda unido legendariamente a la figura de Alfonso VIII? ¿Es la imagen auténtica aparecida en 1212 la que se quemó en los sucesos revolucionarios de 1936 o ya había sido alterada siglos anteriores? y ¿cuales fueron la ermita y el castillo en el que se asentó y a los que es imposible desligar de la advocación mariana del Espino?.

Para tratar de dar respuestas a estas dudas hemos recurrido a los libros de Visitas de la Orden de Santiago, así como a la documentación de encomiendas y consejos de la dicha orden, ya que, quemado durante la guerra civil el rico archivo parroquial, era el mejor camino a seguir. Junto a ellos nos han sido de ayuda las Relaciones Topográficas de Felipe II, la obra de Pérez Varela sobre Ciudad Real en el siglo XVIII, el Diccionario geográfico de Pascual Madoz, el Novenario de Jiménez Manzanares, etc.

La primera pregunta planteada es sobre el nombre de la Sagrada Imagen. Y vamos a tratar, a través de los documentos señalados, de localizar su origen. Así en 1468 las Anotaciones de Diego de la Mota nos hablan de "La Hermita de Nuestra Señora en el castillo del Tocon que hacen fiesta el primer domingo de Mayo" Tampoco aparece en el fallo que emite Fernando III en 1243 (5),

confirmando la propiedad de Membrilla a la Orden, aunque bien es cierto que se trata de un documento general que no entra demasiado en detalles.

En 1480 se hace visita de la Orden, siendo cura párroco D. Alonso Fernández. Son los encargados de llevarla a cabo Martín de Tordesillas y Fernando Díaz de Rivadeneyra. La fecha es del mes de Agosto y aparece como alcaide Vizcaino. La primera parada es el castillo y la ermita de Nuestra Señora que aparece como "bien reparada, con sus puertas buenas", pero no se hace mención alguna a la advocación. Sigue la relación especificando las reparaciones que se han hecho, como son el cerramiento y reconstrucción de las almenas, por orden del que fuera comendador D. Pero Ruiz. El castillo tiene puente levadizo, foso, caballerizas, barrera almenada y un pozo bueno. Los visitantes ordenaban hacer nuevas reparaciones al alcaide y le toman cuenta de los bienes que posee la Virgen (6).

En 1498 vuelve a hacerse la visita y en este caso la información es más minuciosa (7). A pesar del frío de la época (es el mes de diciembre) se lleva a cabo un análisis detallado de todo lo que ven. "En la dicha villa hay una ermita que está dentro de la fortaleza que se dice de Santa María del Castillo a la cual vieron y esta bien reparada y es ermita de mucha devoción, que es toda de cal y canto y tiene un altar en el cual está una imagen de Nuestra Señora de bulto y el altar está bien ornado", y luego hicieron inventario de los bienes que la dicha ermita tiene y son los siguientes: "Un par de manteles y una sobremesa, otro par de manteles de lino, otras dos sobremesas viejas y una vestimenta con su aparejo". En el capítulo de orfebrería y objetos diversos se describen un cáliz de plata con su patena y dos arcas de madera.

A continuación le toman cuentas al mayordomo Pero Pérez al que alcanzan por 15 fanegas y un celemín y medio de trigo y por 6 fanegas y dos celemines y medio de cebada, en lo cual entra el alcance del mayordomo anterior y ciertas limosnas que se han hecho a la ermita.

Pero Pérez da cuenta de que tiene un gasto de guarda de vacas de doce fanegas y cuatro celemines de trigo y de 4 fanegas de cebada para los becerros. En total son 18 cabezas de ganado.

Aquí ha aparecido un nombre desconocido hasta ahora." Sta.

M^a del Castillo" que va a permanecer en la imagen durante muchos años y se manifiesta en numerosos documentos y referencias. Habrá otra imagen vinculada a Membrilla: la de Ntra. Señora de la Carrasca con ermita en muy mal estado ya en 1500 (8). Aunque no se halla en el villa, sus rentas se relacionan e incluyen en ella, lo que indica su proximidad geográfica y el predominio jurisdiccional. Es de resaltar que en la actualidad sigue vigente su culto y romería en el Campo de Montiel.

A partir de 1505 ocupa el cargo de Maestro de la Orden de Santiago el rey D. Fernando el Católico, en virtud de la decisión isabelina de controlar las cúpulas de poder de las distintas Ordenes Militares y acabar con el contrasentido que suponía un poder casi regio, independiente en el aspecto militar, administrativo y económico, dentro del marco de una corona castellana fuerte y centralizada. En ese mismo año el rey da comisión para que se arrienden las rentas de los concejos del Campo de Montiel entre los que se encuentra Membrilla (9). Un año después Pedro G de Manzanares a instancias del comendador de la Villa que era D. Gutierre Ibañez declara haber sido separados de la Encomienda los amolumentos de pie de altar.

Nueva visitación en 1509 (10) y nueva descripción cada vez más detallada del Santuario: "Visitán una hermita que es de mucha devoción dentro de la fortaleza de la villa que dicen Sta María del Castillo. Es de una nave de cal y canto las paredes, y cubiertas de madera de pino. Tiene delante del altar mayor una reja de varas en el dicho altar un tabernaculo de madera y dentro de ella una imagen de bulto de Nuestra Señora dorada. El dicho altar está bien ordenado y bien reparada la imagen".

Sigue pues denominándosela del Castillo sin mención ninguna a la advocación de Espino, aportándonos ahora los visitantes además de las características del templo la cualidad de que estaba dorada.

Los bienes de la ermita son "una custodia de plata, una cruz de plata sobre madera que la regaló la mujer de Fernan Nuñez, vecina de la villa y un caliz de plata con su patena blanca que pesa dos marcos y medio poco más o menos con su aparejo". Entre los ornamentos propiedad de la ermita existen una vestimenta de raso blanco con su cenefa, otra de damasco verde, un par de manteles, una lámpara, unos corporales, unas ampollas de estaño. Los

visitadores ordenaron al mayordomo que continuamente tenga limpia la dicha ermita y que siempre mantenga encendida la lámpara delante de la imagen de Nuestra Señora, con instrucciones especiales para los días que sean fiesta.

A continuación mandan "que compre (el mayordomo) unos candelabros de laton grandes para el altar cuando digan misa y mándole que un misal que tiene la dicha ermita y que dicen que esta agora en la dicha villa lo cobre y lo tenga en su poder para cuando fueran a la su misa a la dicha ermita y que no lo de a ninguna otra persona. Y mando que las otras rentas que tiene la hermita que de ellas compre o de las limosnas pague a un capellán que sea persona buena 2.500 maravedises para que tenga a cargo decir cada semana tres misas. Las dos dentro de la ermita se digan el miércoles y el sábado. El Sábado de Nuestra Señora y el Miércoles del Espíritu Santo y los lunes en la Iglesia de Santiago que es la parroquial de la villa y se digan de difuntos porque allí estan muchos cuerpos sepultados y que el dicho mayordomo haga lo que fuere menester para decir las dichas misas. Lo cual ansí mismo encargo al vicario de este dicho concejo busque al dicho capellan".

Por esta época y según los citados libros de visitas se hará el cambio de parroquialidad desde el viejo templo de Santiago hasta el actual, ya que el primero estaba ruinoso.

En 1515 (11) vuelve a describirse en otra visita "la ermita de Nuestra Señora del Castillo que está dentro de la barrera de la fortaleza y es una iglesia pequeña, tiene las paredes de cal y canto y buen maderamiento de pino. Hay una reja de madera delante del altar. Tiene un altar bien aderezado con una imagen de Nuestra Señora de bulto dorada, que tiene una lámpara de laton buena. Hay otra lámpara pequeña. Hallose la dicha ermita muy bien reparada y es ermita en que la gente tiene mucha devocion y ayudan con muchas limosnas". Al mencionar la plata y ornamentos añade a los ya conocidos unos manteles blancos, el famoso misal que parece haber sido ya recuperado de la parroquia de Santiago, dos arcas con cerraduras y unas andas pintadas para llevar la imagen en las procesiones.

Las posesiones son: "Una tierra que cabe una fanega de cebada en el Pozo, otra que caben cinco fanegas de cebada, un haza que linda con otra de Lope de Villa Real que cabe una fanega de cebada, 40 maravedises de renta sobre otra, más una tienda que

se compra en la plaza de la villa y que está vacía". Era mayordomo de la ermita Pero G. de Manzanares.

En cuanto a los mandatos referidos al santuario son estos "mandaron al dicho mayordomo que visitando la dicha ermita hallaron dentro de la capilla de ella unas andas e otras cosas de madera y que lo sacase de allí y lo pusiese en otra parte y la dicha capilla quedase limpia.

"E luego le fué mandado que compre un frontal para la dicha ermita, de damasco blanco con su frontalejo de carmesí colorado con sus flecaduras. Otro sí que un cepo que está en la dicha capilla donde se pone la limosna que lo quite de ahí y lo pase a un poyo junto a la pared porque la capilla se desembarace y el dicho cepo este más seguro que no se pueda abrir."

En diciembre de 1522 (12), siendo mayordomo Juan López, la nueva visita no nos aporta datos nuevos, salvo que dicen que existe una vivienda para el santero. Sin embargo en la que se lleva a cabo 7 años más tarde, en 1529, nos encontramos con dos innovaciones: La Virgen, a la que se sigue llamando del Castillo, tiene un Niño Jesús en los brazos y la adornan seis ángeles alrededor. Si hay referencias de nuevas obras y mejoras. Y al mayordomo, que es un vecino de Membrilla controlado por el vicario de Montiel, recibe el encargo siguiente "mandose al dicho mayordomo que a la ventana del testero que sale a la casa de la dicha ermita haga echar una cruz de hierro. Ytem que, con parecer del concejo haga hacer de cal y canto una pared que venga hasta la flor de la tierra deredor de la ermita para que la procesión pueda andar, y ende allí arriba saque un pretil que tenga una vara de alto, lo cual haga y cumpla".

La última visitación que mencionamos es la de 1535 (13). Son designados para el cargo del Comendador del Campo de Montiel Solís, y el bachiller Juan Muñoz, vicario dde Beas y Freyre. Es el mes de Noviembre y el primer lugar al que llegan es precisamente Membrilla, "Visitose la ermita de Santa M^a del Castillo, la cual es una ermita mediana (nótese que hasta ahora se la define como pequeña) Tiene las paredes de cal y canto, esta maderada la capilla de madera de pino, a par y nudillo, y en el medio un lazo y todo el otro cuerpo de la dicha ermita esta maderado de par y nudillo. Tiene altar y un tabernáculo de talla dorada y dentro de él una imagen de Nuestra Señora con el Niño Jesús en los brazos de bulto y dorada. Este altar esta hecho de azulejos y fue mejorado después de la visitación" (Nos

suponemos que las obras tuvieron lugar entre 1529 y 1535) "Una verja muy buena que divide la capilla que tiene sus lazos y esta muy bien obrada. Se ha desempedrado el suelo y está todo muy bien reparado "En cuanto a plata y ornamentos, junto a los tantas veces mencionados, tenemos como novedad, que ya no aparece la patena a juego con el caliz, aunque éste continúa entre el tesoro de la ermita, y que exista un esquilon mediano y una rueda de campanillas. Nótese la importancia de las obras pues suponene una reforma del camarín y de los suelos.

Es de destacar el problema que se plantea en esta visita con Hernando de Roa, al cual por provisión regia dada en Medina del Campo en Febrero de 1532 es administrador de la ermita.

Es un clérigo de la Orden de San Pedro y se argüye que "por estar la dicha ermita en administración la devoción se perdía que no se hacía limosnas a la ermita porque veían (las gentes) como eran para el capellan, el cual así lo tuvo por bien, dejar el derecho que tenía por provisión de S. Majestad de dejar la dicha administración. En adelante vuelvan a poner un mayordomo como antes y el capellan tenga que decir 4 misas cada semana y la ermita le dará 15 ducados al año. Se informa a S. Majestad para que sepa que no es útil ni provechoso que esta ermita este en administración".

(Aparece en este caso la provisión real del Emperador Carlos que, como Maestre de Santiago, dió la administración libremente).

A continuación da cuenta de los gastos necesarios para pagar a los capellanes y a un tal Estaban Sánchez, carpintero de la villa al que se le han encargado obras. Así mismo se pone en orden una donación hecha por testamento de Gonzalo Núñez para una cláusula de la ermita, que sin embargo y a pesar de haber transcurrido muchos años no se hacía efectiva, "agora los dichos visitadores la hicieron depositar".

Mandan agrandar el arco de la ermita "según las proporciones de ella y que le pongan puertas y reparen el adarve de manera que los que llevan las andas puedan pasar sin detrimento alguno lo cual se haga a costa de la ermita dentro de un año". Como se ve la procesión de Nuestra Señora era ya una costumbre consagrada.

La siguiente fuente documental son las Relaciones Topo-

gráficas mandadas hacer por el Rey Felipe II. Ahí sólo se menciona "la ermita de Ntra. Sra." y se da cuenta de sus muchos milagros así como de la tradicional fiesta de los desposorios, lo cual enlaza con las instrucciones de los libros de visitas. Esta fiesta de los desposorios, traída por Meléndez Arias desde su villa natal de Talavera de la Reina, consiste en una curiosa ceremonia en la que los "cumplidores" deberán previamente recorrer la villa invitando a las sagradas bodas de la Virgen y San José. Luego llevarán a éste en procesión hasta la ermita donde recogerán a Sta. M^a del Castillo y ya juntas ambas imágenes se dirigirán a la iglesia parroquial para celebrar el Novenario. Terminado este, la Virgen regresará a su pequeño refugio del Espino. Es de resaltar como en algún momento, al no haber nadie que quiera ostentar el cargo de "cumplidor", lo hará el propio concejo, corriendo con todos los gastos que deriven de la fiesta.

Pero hasta ahora hemos visto una y otra vez repetido el nombre de Sta. M^a del Castillo y nunca el actual. ¿En qué momento se produce el cambio de advocación y como se pierde el entrañable de "castillo" que tanto le cuadra histórica y geográficamente?.

Los primeros documentos que hemos podido comprobar en que se la denomina así son ya del siglo XVIII. En el legajo 4474 del Consejo de la Orden de Santiago (14) tenemos la entrega que se hace al Marqués de Mirabel de la Encomienda de la Membrilla. Al efectuar la relación de las pertenencias describe: "lo primero que pertenece a esta encomienda es el castillo que llaman del Tocon y es donde está fundada, el cual está extramuros de ella a la parte de Poniente y es terraplenado" (¿terraplén donde apareció la Virgen?) "y está destrozado. Ni es habitable ni tiene murallas ni otra cosa alguna. Si lo es la ermita de Nuestra Señora que está en él, con habitación para los santeros. Ya ha mucho tiempo que esta en esa forma". Por ello desisten de hacer reparaciones que serían casi imposibles ya.

En 1743 se traspasa la encomienda al cardenal infante D. Luis y desde entonces aparece con la denominación de Real Villa de Membrilla. En la toma de posesión e inventario se dice "Toca y pertenece a esta encomienda el castillo que llaman de Tocon que está extramuros de ella a Poniente, inmediato a la ermita de Nuestra Señora del Espino que está enteramente arruinado desde tiempo inmemorial a esta parte".

En 1828 la villa era propiedad del infante D. Carlos.

Es claro que el nombre del Espino es una creación del S. XVII o XVIII, pero hay un problema aún. La imagen llamada así y que desapareció quemada en 1936 no tenía ninguna de las características que hemos venido conociendo a través de los libros de visitas de Santiago y que llamábamos del "castillo". Esta era de talla dorada de bulto, posiblemente de estilo bizantino o románico, con un niño en los brazos y rodeada de ángeles. De ella sabemos también que fue pintada en 1498 y que entre el aceite de la lámpara y la pintura de ella se gastaron 244 maravedises (15). Frente a ella la del Espino, desde el S. XVIII, aparece de vestir, con sólo cara y manos, aureolada de rostrillo y con amplio manto, no llevando el Niño.

¿Cuál es la explicación posible?. Indudablemente se trata de dos imágenes distintas. Una de ella, la antigua, permaneció siempre con el nombre del Castillo y también ardió con la revolución de 1936, hallándose en una capilla de la ermita. La nueva surge en el siglo XVII o XVIII, al amparo del gusto barroco por las vírgenes de vestir, que resultan de mayor vistosidad en los desfile procesionales y que permiten una rica ornamentación a través de mantos y joyas. En cuanto al nombre también parece claro que el del Espino es una advocación de corte popular frente al señorial "del castillo", y que resultaría, en siglos más modernos, algo distante y anacrónico. No olvidemos además que se hace mención reiterada a que la fortaleza está totalmente arruinada. Por ello es casi seguro que los habitantes de la villa le dieron a la nueva imagen aquel legendario, del que atribuían la paternidad al propio Alfonso VIII, pasándole también a ella la devoción y los milagros de la anterior, así como el culto y la ceremonia de los desposorios.

Creemos que esta pueda ser la explicación posible ya que nos soluciona diversas interrogantes, entre ellas la imposibilidad de que una imagen, sólo de rostro y manos, tuviera una antigüedad tal como se le atribuye en la tradición y en la historia... Además sería también inverosímil que los minuciosos visitantes describieran tan erróneamente la escultura y que pasaran por alto el nombre auténtico.

En un trabajo de Pedro Almarcha y Vicente Sánchez se hace mención de que en 1599 se la llamaba "del Espino" en un documento copia de las ordenanzas de la Virgen del Rosario. (No olvidemos que existieron diversas cofradías en Membrilla en el siglo XVII y XVIII. Concretamente 6 que celebran 9 fiestas) (16). No hemos podido ver ese documento ni comprobar esa fuente, pero, aún

dándolo por válido, estaríamos ya en los albores del siglo XVII y no en época más remota. La visita de 1609 que hace Fco. de Vargas Zapata y en la que levanta un acta durísima contra el Cura, tenientes y mayordomo, tampoco le da el nuevo apelativo.

Con este breve trabajo hemos intentado dar respuestas a las preguntas que nos formulábamos al principio. Ambas imágenes, la medieval y la barroca ardieron al comienzo de la guerra civil, en 1936, uniéndose los destinos de las dos advocaciones que habían nacido una al amparo de la otra. Quedan muchas lagunas que completar por el vacío documental de algunas épocas. Pero sirva este breve estudio como aportación al Año Santo Mariano y muy especialmente en las tierras manchegas. Y sea también homenaje a la devoción de un pueblo que rescató el viejo y legendario nombre para una Virgen que veía desmoronarse a su alrededor el castillo que la cobijara y que, día a día, era dominado por los simbólicos "espinos".

NOTAS:

- 1) AHN, Ordenes militares. Ucles caja 214 nº 2.
- 2) AHN.
- 3) Bullarium Santi Jacobi
- 4) Conferencia en la AEAC (febrero de 1988. Los castillos del Alto Júcar).
- 5) AHN. Ordenes. Ucles cajón 265.
- 6) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 64 C.
- 7) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 68 C.
- 8) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 71 C.
- 9) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 71 C.
- 10) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 78 C.
- 11) AHN. Ordenes Libros de Visitas 10 78 C.
- 12) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 80 C.
- 13) AHN. Ordenes Libros de visitas 10 82 C.
- 14) AHN. Ordenes Santiago. Consejo. Legajo 4474.
- 15) AHN. Libros de visitas 10 68 C.
- 16) B. Nacional. Ciudad Real en el siglo XVIII.

TRADICION MARIANA EN EL TOLEDO MEDIEVAL. APROXIMACION A UN ANALISIS DE CONJUNTO

**Clara Delgado Valero
Yolanda Guerrero Navarrete**

.... No todos los días se acomete una campaña guerrera o se emprende un viaje de descubrimiento. Sólo en contadas ocasiones un puñado de valientes ha defendido las murallas de una fortaleza o ha hecho respetar unas barricadas. En los acontecimientos más importantes del pasado, que ahora campean en los libros de Historia, la mayor parte de los contemporáneos no tomaron parte activa; todo lo más pasiva, soportando con resignación las calamidades que les sobrevinieron.

La gente común y corriente trabaja, come y duerme. Para estos hombres y mujeres fueron el nacimiento, el matrimonio y la muerte los acontecimientos verdaderamente importantes, muy destacados por encima de la rutina de todos los días (1).

Hoy ya nadie se atrevería a poner en duda que, si el siglo XIX fue la gran época de la llamada "Historia evenemencial", los primeros años del siglo XX asistieron al enorme empuje de la historia económica -coyuntural diría Braudel-, y que desde mediados de dicha centuria asistimos al ininterrumpido ascenso de la historia social.

Una historia social que ya ha abandonado el mecanicismo de sus primeros tiempos y que, hoy por hoy, aspira a ser total. "Toda Historia es Historia Social", afirma Braudel (2), siempre y cuando hagamos de ella el punto de encuentro entre la coyuntura material, las estructuras mentales heredadas y la ideología oficial de cada momento.

Concebido el objetivo de la historia, ya no como narración lineal de los acontecimientos, sino como análisis profundo de los sistemas sociales creados por el hombre, la vieja historia episódica

-articulada en el tiempo corto del acontecimiento-, dejaba paso a una historia, donde el tiempo medio y largo -coyuntural y estructural- permitía integrar elementos como el mental o económico -que escapan incluso a la conciencia de sus contemporáneos- en un todo. En un sistema donde ningún elemento se presenta como superior en importancia, sino como interdependiente del resto.

En definitiva, la historia, social por definición, empezaba a ser concebida como una realidad enormemente compleja, a la vez estructural y dinámica, donde conviven estructuras heredadas, tradiciones significativas, coyunturas y esbozos futuros, y donde convivan diferentes tiempos y ritmos de evolución. Por consiguiente, la Historia posee hoy, como afirma magistralmente Marrou, una "estructura polifónica" (3).

Al socaire de esta nueva concepción sintética e integradora de la Historia, pronto surgirían nuevos temas, nuevos polos de interés: el estudio de las mentalidades, las formas de articulación de lo popular en el conjunto social, las coyunturas ideológicas y, por supuesto, la condición social de los grupos marginales. Entre todos ellos ningún tema con tantas posibilidades y, paradójicamente, aún tan inédito, como el del papel social de la mujer en el medievo.

Las escasas obras que hasta el momento han visto la luz al respecto (4), referentes todas ellas al ámbito geográfico ya clásico en los estudios del medievo -la Europa carolingia-, han servido, como mínimo, para poner de manifiesto un hecho indiscutible: la condición social de la mujer en la época medieval se presenta como el vértice en el que confluyen tres elementos, por un lado, las características inherentes al sistema productivo imperante en cada momento; por otro, la gravosa e ineludible carga de una activa tradición heredada; y, por último, la ideología oficial alzada por el cristianismo como marco restrictivo de la dignidad social de la mujer.

En los albores del medievo, durante el lento discurrir de los "dark ages" altomedievales, en el campo, en las ciudades, la actividad cotidiana y las costumbres sociales que asignaban un papel concreto a la mujer difícilmente podían notar que los carros germanos habían irrumpido en las fronteras del Imperio, que desde hacía tiempo éste no era sino una idea viva sólo en la mente de la élite eclesiástica e intelectual, que los *possesores* romanos se habían visto obligados a repartir y ceder ante las invasiones germanas y

que, en definitiva, la Edad Media había empezado.

Por ello, durante mucho tiempo, hasta la definitiva cristianización de la Edad Media -ya en época carolingia-, las formas de la civilización romana, tamizadas y matizadas por la acción de los nuevos modos de vida propiamente germanos y por la lenta cristianización del ámbito cultural al que más adelante se llamará Europa, seguirán siendo dominantes en los niveles de lo cotidiano, configurando las estructuras mentales e imponiendo un tono de vida pleno de simbologías heredadas.

Nada cambió en la consideración social de la mujer. Por otro lado, nada podía cambiar, sino a peor. Junto al pesado lastre de la herencia greco-latina, las condiciones concretas de un determinado sistema productivo, y la ideología oficial preconizada por el cristianismo se confabularían para anular, discriminar y marginar aún más a la mujer.

Georges Duby definió muy bien hace unos años (5) las bases del sistema económico alto medieval. El pillaje, la rapiña, la violencia y el intercambio "forzado" de bienes que todo ello conllevaba, imponían una estructura económica donde la célula productiva estable apenas si tenía cabida. En un mundo de "agricultura itinerante (6)", gracias fundamentalmente a la escasez de brazos y a la abundancia de tierras, dominado por la llamada familia extensa, único soporte para la seguridad y protección del individuo, el universo femenino difícilmente podía encontrar elementos que potenciaran su papel y, por ende, elevarán su "dignidad" en el marco de su actividad cotidiana.

La ideología oficial tampoco proporcionaba ningún consuelo al respecto: "Para la concepción eclesiástica medieval -afirma Giordano-, el inicio de la historia del género humano había sido marcado por la culpa, convertida a partir de ese momento en herencia natural del hombre. De generación en generación con el nacimiento, el hombre hereda y transmite esta culpa original; pero, con el bautismo renace y se convierte en criatura nueva según la concepción paulina. De aquí la identificación del concepto de *humanistas* con la esfera puramente carnal, a fin de subrayar y privilegiar el contraste con la dignidad de la condición de cristiano. Así, la visión bíblica del hombre llevó a elaborar una concepción pesimista de la naturaleza humana: todas sus obras son siempre fruto de la *concupiscencia carnis* y, para la especulación patristica, el

pecado en general, se concreta y se compendia en las culpas de la lujuria. Causa e instrumento de esa culpa es la mujer" (7).

De todo ello se derivaba necesariamente un concepto del matrimonio y de la familia sometido a una perspectiva pecaminosa. Una minuciosa normativa canónica que recubre toda la vida familiar y disciplina rigurosamente hasta los momentos y los hábitos del *debitum coniugale*. Y por último, una infravaloración del papel de la mujer en la sociedad, por otro lado, en todo acorde con el silencio y total sumisión que le imponía la dura concepción paulina (8).

Aproximadamente, en torno al siglo X todo iba a cambiar. Como consecuencia de un proceso múltiple y complejo, cuyas causas aún debaten los medievalistas (9), el sistema económico y social del Occidente medieval iba a verse profundamente transformado, modificando paralelamente las estructuras mentales. De esta centuria datan los primeros pueblos agrícolas estables, los paisajes rurales que en ocasiones aun hoy podemos todavía reconocer, los primeros antepasados admitidos por todos los posteriores linajes (10). En conjunto, parece como si el Occidente medieval hubiera alcanzado su definitiva estabilidad. En el seno de la señoría, de la aldea, de la parroquia, la familia extensa va siendo sustituida por la familia nuclear, unidad de bienes y unidad de sangre.

El papel de la mujer cobra así un giro sorprendente. Como afirma Duby: "El sistema simbólico sobre el que se asentaban la moral laica y las prácticas del matrimonio no tenía sólo por fundamento valores materiales; la producción, el dinero, el mercado no constituía su clave.... La clave del sistema de valores aristocráticos era sin duda lo que en los textos redactados en latín en el siglo XII se llama la *probitas*, la cualidad de probo, esa valentía del cuerpo y del alma que conduce a la vez a la proeza y a la generosidad. Todo el mundo estaba persuadido entonces de que esa cualidad principal se transmitía por la sangre... La función del matrimonio era unir a un genitor valiente con una esposa tal que su hijo legítimo, ese ser que llevaría la sangre y apellidos de un antepasado valeroso, fuera capaz de hacer revivir a éste en su persona. Todo dependía de la mujer" (11).

La política familiar, la moral de los seglares, incluso la rebelión que implica el culto a la Dama de la literatura cortesana, giran en torno a la mujer, constituida en la piedra angular de un

sistema en el que el dominio, la virtud y la dignidad se transmiten por la sangre.

La superestructura ideológica no se mantenía tampoco a la zaga de esta profunda revolución social, en cierto modo había contribuido a su maduración. Primero, la teoría de los Ordenes, después todo el conjunto normativo e ideológico que acompañó a la reforma gregoriana estaba dirigido a proporcionar a cada individuo o grupo su lugar en el mundo y a conceder las riendas de dicho orden a la Iglesia. La exaltación de Cristo, la clara diferenciación entre célibe y laico, con el matrimonio como signo distintivo de éste último, los sacramentos, coinciden con los grandes siglos de la devoción mariana, en la que ya no se exalta a la mujer virgen, sino a la Madre de Dios. "El papel incuestionado de Madre de Jesús -afirma Mitre-, fue desplazado por el más atemporal de Madre de Dios, Reina del cielo y completamente libre de pecado" (12).

Así pues, dos son los momentos reconocidos por la historiografía actual en la evolución de la condición social de la mujer, su realidad y el marco ideológico que lo sustenta. Tradicionalmente, la historiografía española ha manifestado una extrema precaución a la hora de aplicar esquemas europeos al conjunto de los siglos hispánicos medievales. Durante mucho tiempo, el postulado de Sánchez Albornoz y Américo Castro según el cual la lucha contra el Islam forjó lo hispánico haciéndolo diferente al resto de su contexto geográfico-cultural, dominó nuestra investigación. Poco a poco las fronteras fueron abriéndose. En la mente de todos persistía la conciencia de la peculiaridad de lo particular, la convicción de que la síntesis histórica sólo es posible a través de numerosas monografías. Pero dichas monografías empezaron a tomar como punto de partida los modelos y propuestas de trabajo establecidas para diferentes ámbitos.

Sabemos que la realidad castellano-manchega en los siglos que ocupa nuestro trabajo se halla muy distante del prototipo de sociedad antes descrita y perteneciente al ámbito geográfico de la Europa carolingia. Sin embargo, no olvidemos que la Edad Media fue mucho más uniforme de lo que hasta ahora se ha creído. Las rutas de peregrinación, la enorme difusión de Cluny y del Cister, puntales de la ideología y del universo de ideas dominante, el comercio todavía incipiente pero joven, el continuo trasvase de hombres que implicaba el esfuerzo de expansión territorial de Occidente, contribuyeron a unificar criterios y homogenizar

sentimientos.

Vayan por delante, pues, nuestros objetivos. Nos proponemos a lo largo del trabajo comprobar en qué medida el esquema propuesto difiere o se adecua al ámbito hispano, y más concretamente al castellano-manchego. Para ello, hemos escogido un camino: el análisis de una de las estructuras ideológicas que sostienen y simbolizan dicho esquema -el culto y devoción marianas-, centrado en un ámbito -Toledo- al que consideramos suficientemente representativo de los dos momentos, que adecuándonos al esquema antes propuesto, debemos significar: la España altomedieval y la pujante Castilla de los siglos XI, XII y XIII. Por último, dos obras nos servirán de hilo conductor en nuestro trabajo: el tratado *De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, obra del toledano San Ildefonso, y de la propia catedral gótica de la ciudad.

I. EL ESQUEMA ALTOMEDIEVAL: SAN ILDEFONSO Y EL "DE VIRGINITATE PERPETUA SANCTAE MARIAE".

La más conocida obra del más famoso de los arzobispos de Toledo es el tratado de *Virginitate Perpetua Sanctae Mariae*, del cual se conservan hasta un total de 24 manuscritos (13) y de cuya amplia difusión nos informan el conocimiento que del mismo se tenía, por lo menos desde el siglo X, en Francia, Bélgica, Italia, Portugal y Alemania, y las numerosas ediciones que hasta la más moderna se han realizado del mismo (14). Escrito durante el reinado de Recesvinto, constituye, sin duda, el más importante e incluso único documento sobre la devoción mariana de la primera Edad Media.

El tratado, de carácter apologético (15), posee un único objetivo: demostrar la virginidad de María, antes, durante y después de la concepción y nacimiento de Su Hijo. "*Virgo ante filii adventum, virgo post filii generationem, virgo cum filii nativitate, virgo post filium natum*" (16). Se exalta a la madre, a la mujer virgen y con ello es indudable que el autor nos está poniendo en contacto con las dos poderosas corrientes ideológicas que subyacen a su pensamiento.

En primer lugar, el problema de la naturaleza de Cristo. Varios son los párrafos que nos hablan directamente del tema:

.... Tu accipiens Deum solum, postrema Filio Deo, tu generans

Deum simul et hominem prima homine filio, cui in suscipiendo tantum hospes Deus, *cui in concipiendo incola homo simul et Deus...* (17).

... Paruulus idem est Christus, quia homo non sibi, sed nobis est natus; filius datus est nobis, quia utique Deus, Filius Dei, se dedit incarnari pro nobis. Et ecce homo est, in eo quod paruulus natus es nobis, Deus autem est ipse qui Filius Dei datus est nobis... (18).

Y mucho más claramente:

... Audisti quid egerit adueniens Deus in utero uirginis? Audisti quia sit Deus homo factus? Audisti quia cum aliud sit Deus et aliud homo, non tamen est alter Deus et alter homo, sed unus est Dominus meus Iesus Christus, idem Deus et homo?... (19).

Para San Ildefonso y la corriente patrística que él representa es evidente que la virginidad de María y la Encarnación del Verbo en una mujer, constituye una prueba irrefutable de la doble naturaleza, divina y humana de Cristo. La gran cantidad de alusiones a este problema a lo largo del texto y la insólita extensión que confiere al mismo, pueden incluso conducir hacia la hipótesis de que el tema de la virginidad de María constituye la vía escogida por San Ildefonso para abordar el problema, sin duda, más vigente y polémico de su época.

Varios datos aleatorios parecen confirmar dicha hipótesis. Es indudable que es en Oriente donde más tempranamente arraigará el culto mariano, constituyendo las Cruzadas una de las principales causas del auge mariano que vivirá Occidente en los siglos de la Plena Edad Media (20). Y también es en Oriente donde en los siglos VI y VII surgirán las más vivas polémicas en torno a la naturaleza de Cristo. Por otro lado, la influencia oriental de la patrística hispánica en el siglo VII es un hecho probado. "De espíritu abierto, la Iglesia visigoda sigue recibiendo el influjo de la Iglesia africana con la instalación en el suelo patrio de reconocidas figuras que huían de los vándalos (abad Donato y Nuncto); de Italia vendrán las auras de Casiodoro y Boecio;... también los bizantinos dejan su rica influencia. Todos estos factores contribuyen a la exuberante floración patrística" (21).

Así pues, parece que el tratado *De Virginitate* se inscribe en una coyuntura eclesiástica precisa, utilizando el argumento de la virginidad de María en pro de los intentos de fijación del dogma que

caracterizan a la Iglesia de la temprana Edad Media.

El segundo de los aspectos que conlleva la exaltación de la virginidad en el tratado que estudiamos, se presenta a nuestro tema con mayor interés, por cuanto reproduce un modelo mental y moral de la época. Sin embargo, no se halla manifestado en la obra, de forma tan clara y directa como el anterior, es deducido de ella a través de determinadas expresiones significativas, como *ancilla Filii tui* (22), o alusiones a la superioridad del hombre: *uirgo iudice sponso* (23). Donde quizá únicamente se expresa más claramente este modelo sea en los párrafos siguientes:

... Ideo ergo seruus tuus quia tibi filius Dominus meus. Ideo tu domina mea, quia tu ancilla Domini mei. Ideo ego seruus ancillae Domini mei tu domina mea facta es mater Domini tui... (24).

... ut sim deuotus seruus filii generantis, seruitutem fideliter appeto genitricis. Sic namque refertur ad Dominum quod seruitur ancillae; sic redundat ad filium quod impenditur matri... (25).

María es presentada por el arzobispo de Toledo como poseedora de las máximas virtudes. Castidad, sometimiento y supeditación a Su Señor, por ello es ensalzada como modelo de mujer, como "única entre todas las mujeres". Si comparamos este modelo teórico con los textos legales del momento que aportan alguna luz sobre el tema, ya sean de carácter religioso o laico, veremos las coincidencias en cuanto a la prioridad otorgada a las viudas y vírgenes, las duras limitaciones a la incontinencia, incluso dentro del matrimonio legítimo o la absoluta supeditación moral y legal de la mujer al hombre.

En los primeros siglos de la Edad Media, la tradición bíblica, la doctrina paulina y patrística imponen los mismos criterios. Si en la Biblia se afirma que Dios ha creado los dos sexos para que se unan, ello lo ha hecho estableciendo una desigualdad entre ellos. "El hombre ha sido primero; él conserva la prelación. El mismo es imagen de Dios. La mujer no es más que un reflejo de esa imagen, un reflejo secundario" (26). Por consiguiente, incluso en el matrimonio, esta desigualdad debe quedar patente, dado que la mujer, al ser menor, es frágil.

Desde San Pablo a San Agustín, en toda la patrística se advierte el mismo principio: el mal procede de la carne, por tanto de

la mujer, inferior y carnal. Se sitúa a los cónyuges muy por debajo de los continentes, en lo más bajo de la jerarquía de los méritos. El *estado perfecto es la virginidad*. Sin embargo, el hombre puede resistir a la concupiscencia "...lo consigue mediante el matrimonio, forma menos imperfecta de la copulación. El pecado que es el acto sexual, mortal en la fornicación, se vuelve venial en el matrimonio: puede ser redimido" (27). Por el matrimonio puede restablecerse el orden originario, "la dominación de la carne por el espíritu", siempre con la condición de que el esposo no cometa el error de Adán y domine y reine sobre su esposa.

Por consiguiente, en el tratado *De Virginitate* se exalta en María a la mujer virgen, sobre la que, por obediencia y sumisión, Dios operó el milagro de la Encarnación, regalándonos a toda la humanidad el misterio de Su Hijo, Dios y hombre verdadero. Como afirma Duby: "la tarea de los prelados y, sobre todo, la de los monjes, fue sublimar el erotismo carnal, captar sus corrientes de sensibilidad, dirigirlas hacia las liturgias de la Iglesia" (28).

La adecuación, por tanto, de la obra de San Ildefonso al contexto ideológico de su época es completa. He aquí reproducido el primer modelo teórico que describíamos en la introducción del presente trabajo. El tratado del arzobispo toledano constituye uno de los mejores escritos para el análisis y estudio de la superestructura ideológica que condiciona la actividad de la mujer y su proyección social, no ya en el caso hispánico, sino en el contexto general de la Europa de la Alta Edad Media.

Todavía hoy permanece la inscripción a San Ildefonso como elemento dominante en la puerta Bisagra que da entrada a la ciudad de Toledo. Elemento mimado de la iconografía bajomedieval y moderna, el Greco y Murillo le dotaron de su más alta expresión estética. Es evidente que la enorme difusión popular alcanzada por el arzobispo toledano del siglo VII -de la que son sólo tímidos ejemplos los datos que acabamos de citar- no se puede deber a las implicaciones doctrinarias de su obra, difícil y retórica -según el gusto y estilo de la época- y, por consiguiente, de escaso acceso para la devoción popular. La propia evolución y simbología que en el ámbito popular y culto de los siglos XI, XII y XIII alcanzaría la vida y obra de San Ildefonso, nos servirán para plantear, junto con la catedral toledana, nuestras conclusiones acerca del segundo modelo que establecíamos en las primeras páginas del presente trabajo.

II.- LA VIRGEN, "MADRE DE DIOS" (S. XI, XII y XIII).

- *La Virgen como tema central en la popularidad de San Ildefonso.*

En un trabajo dedicado a la iconografía de San Ildefonso, Rosa López Torrijos (29), ha puesto de manifiesto cómo en las primeras representaciones artísticas de Ildefonso los aspectos tratados son muy diversos y en ellos el tema mariano no es dotado de un interés espacial. Asimismo, en los relatos de su vida y obra, así como en las imágenes que se conservan de él, prima su calidad de monje frente a su categoría obispal. Efectivamente, la obra con siderada más legítima para la reconstrucción de su biografía histórica, el *Elogium Sancti Ildefonsi*, debida a San Julián de Toledo, sucesor de Ildefonso en la sede toledana y, por consiguiente, realizada a los trece años de la muerte del santo (30), reproduce con exactitud los aspectos destacados por la investigadora antes citada.

Aproximadamente alrededor del siglo XI se nota un cambio decisivo: el favor de la Virgen empieza a cobrar un auge significativo, que coincide plenamente con los inicios de la difusión de la vida y obra del santo.

La segunda de las biografías que poseemos de San Ildefonso, la *Vita vel gesta Sancti Ildefonsi* de Cixila, perteneciente al siglo XI (31), introduce por primera vez el hasta entonces inédito milagro de la imposición de la casulla al arzobispo toledano por la Virgen. Aunque se cree extraído de una tradición mozárabe anterior, es enormemente significativo que este tema surja en la literatura por primera vez a mediados del siglo XI. El hecho adquiere mayor significación si tenemos en cuenta que dicho milagro va a convertirse en el eje de la popularidad del santo (32).

El tema, tal como se encuentra expresado por Cixila, posee una simbología preciosa para el historiador de la Edad Media: la Virgen, entronizada en el sillón arzobispal, concede al santo la casulla, símbolo de la dignidad seglar que este representa. Este es el tema que resaltarán la literatura de los siglos XII, XIII y XIV, significada en las obras de Berceo, las Cantigas de Alfonso X, la obra del beneficiado de Ubeda y toda la iconografía de los siglos XIV y XV (33). Entre esta última es de destacar la hermosa estatuilla de metal que representa al santo portando una reliquia suya, obsequio del

cardenal Gil de Albornoz a la catedral de Toledo, que nos sirve una vez más para demostrar la enorme difusión de su símbolo (34).

Entronización de la Virgen, acentuación de la dignidad obispal de San Ildefonso, son temas que nos acercan a un contexto ideológico que ha variado notablemente con respecto al período anterior, y que todavía se perciben más claramente en una segunda fuente: el manuscrito llamado de Ashburnham, donde aparecen las primeras ilustraciones del tratado de Virginitate (35).

En esta obra se representa, por un lado a la Virgen coronada entre el sol y la luna y dentro de un círculo sostenido por dos ángeles, a la forma del Pantócrator. Asimismo, en segundo lugar, el santo aparece siempre vestido como obispo, sin posible duda de su identificación, ya que siempre va acompañado de la mitra y báculo episcopales.

Coincidente con el momento histórico de la reclamación de la primacía de la sede toledana a raíz de la conquista, el reforzamiento de la leyenda de San Ildefonso, haciendo hincapié sobre su dignidad eclesiástica seglar, se inscribe de lleno en el espíritu de la llamada reforma gregoriana que, junto a Cristo, como símbolo de la Iglesia triunfante, llamada a reinar y dominar sobre toda la cristiandad, entroniza a Su Madre, María. Ya no se trata de adorar a la mujer virgen, sino a la Madre de Dios. "A los aspectos rituales y morales - afirma Ladero-, a la consideración de Dios como juez, se añade, incluso superándolos, el desarrollo de las devociones cristocéntricas, en torno a la figura humana de Cristo, lo que llamaba más a la sensibilidad" (36). Y en ello la Madre cobraba una significación especial, nuevamente era el argumento decisivo para demostrar y resaltar la humanidad de Cristo.

El tratamiento que de ello se hace en las catedrales, la gran obra, símbolo artístico de la época, no deja lugar a dudas. Como afirma DUBY: "Estos constructores admitieron que su imagen (la de la Virgen), viniese a unirse a la de Jesús en el centro de su teología -en el centro de la decoración de la catedral-. Y como en la primera mitad del siglo XIII, no eran las damas de las reuniones cortesanas quienes proponían los temas al artista, sino que este cumplía la voluntad de los señores de la Iglesia, el rey, sus obispos y los teólogos, *no representaban la ternura de Nuestra Señora, ni su dolor, sino su gloria...* los escultores y los vidrieros situaron tanto más alto en la majestad la imagen de la Virgen cuanto que, para los sabios de

la escuela, María simbolizaba también la Ley Nueva, término de la Antigua... *De hecho, la coronación de María en la catedral celebra solemnemente la soberanía de la Iglesia Romana*" (37). Veamos si la norma se cumple en nuestro caso: la catedral de Toledo.

- El tema mariano en la catedral de Toledo.

La Iglesia Catedral de Toledo evidencia, con sólo partir de su nombre o del barrio que preside en la Edad Media -Santa María-, una clara advocación mariana. Pero si en ello no constituye ninguna originalidad, pues tal es el caso de la casi totalidad de las catedrales castellanas (38), no deja de ser significativo que la época de las catedrales consagre sus máximas expresiones arquitectónicas especialmente a Nuestra Señora. E incluso, la iglesia mayor de Toledo contiene todo un conjunto de elementos arquitectónicos e iconográficos que acreditan su especial dedicación a Santa María.

Concebida y comenzada su construcción durante el reinado de Fernando III y coincidiendo con el mandato de Don Rodrigo Ximénez de Roda al frente de la sede metropolitana de Toledo, ocupó, según todos los indicios, lo que anteriormente había sido solar de la iglesia principal visigoda y de la mezquita musulmana (39). Según distintos autores, sus elementos arquitectónicos presentan una considerable influencia de las corrientes estilísticas francesas, concretamente de lo que Héliot llamó "familia monumental" de la catedral de Bourges, cuyas mejores representantes son las de Le Mans y Toledo (40).

Duby ha demostrado que, si todavía en Chartres, la Virgen ocupaba, respecto a la exaltación central del Dios románico, un lugar lateral, alrededor del año 1190 (Bourges es de 1195) en Senlis, el pórtico central de la catedral quedaba enteramente consagrado a la Madre de Dios. Y que si en St. Denis -origen del gótico francés-, Suger dedicó una de las naves colaterales a la Madre de Dios, mientras que la central glorificaba al Creador, en Reims, la Virgen ocupaba ya el lugar preeminente que la creencia general había ido otorgándole en el transcurso de los siglos XI y XII (41). Efectivamente, una de las características de Bourges es la gran altura de su nave central, dirigida a magnificar "una soberanía, la de Cristo y la Virgen" (42).

En la catedral de Toledo, esta nave central, de menor altura

que en Bourges, se halla destacada, además -como si no se quisiera dejar el dato únicamente al iniciado en la simbología gótica y se intentara transmitir su significado de forma clara y diáfana-, por una profusa iconografía mariana que no permite lugar a dudas en cuanto a su simbología y a la intención de quienes la concibieron.

Se iniciaba este eje preeminente con el tema clásico de la devoción mariana en Toledo, la imposición de la casulla a San Ildefonso, situado en el tímpano central de la puerta del Perdón (43), fechado en la primera mitad del siglo XIV. Potencia esta idea mariana la inscripción que enmarca ambas puertas de bronce, que datan de 1337, y de las que extraemos los siguientes párrafos, suficientemente significativos a nuestro juicio:

Santa María socorre a los miserables, ayuda a los débiles, alienta a los tristes, ruega por el pueblo, es medianera para con Dios por el clero, intercede por el *devoto sexo femenino*...

Alégrate *Reina del Cielo*, aleluya... (44).

Magnífico testimonio para todos aquellos que niegan, no sólo una relación entre el auge de la devoción mariana y una realidad social subyacente, sino también cualquier manifestación de este tipo para la España Medieval.

Una vez franqueada la puerta, el siguiente hito mariano vendría dado por la imagen de Nuestra Señora de la Estrella, ubicada en el centro del trascoro. Si bien esta imagen está fechada en el siglo XIV, la tradición y la leyenda pretenden atribuirle una antigüedad de escaso crédito que, por otra parte, avalaría su localización en ese punto desde fechas muy remotas (45). Algo similar ocurre con la Virgen de la Blanca, situada dentro del coro, ocupando el espacio definido por la séptima bóveda, cuya imagen de alabastro del siglo XIV está nuevamente vinculada a aspectos legendarios (46).

La siguiente imagen mariana correspondería a la situada en el banco del gran retablo de la Capilla Mayor, la imagen sedente de Santa María (47) del siglo XIII, recubierta con vestiduras de plata en el siglo XV.

En época posterior, entre 1729 y 1732, vino a reforzar este eje la escultura de la Virgen de la Leche realizada en mármol y que

ocupó al centro del retablo diseñado por Narciso Tomé como parte del Transparente (48).

Finalmente, cierra este ciclo mariano un nuevo tema de la imposición de la casulla a San Ildefonso dentro de la capilla del mismo nombre, localizada en el eje de la girola. A pesar de que el actual relieve es de 1783, obra de Manuel Francisco Alvarez de la Pena, hay constancia de que vino a sustituir un antiguo retablo medieval, entre cuyos temas se encontraban distintas historias dedicadas a San Ildefonso (49). De esta forma se cerraba el ciclo iconográfico mariano comenzando y terminando con el mismo tema, tras un jalonamiento en el que se insiste en distintos aspectos que suscitan la sensibilidad popular y que inciden, como tema relevante, sobre la relación madre-hijo.

Así pues, en la época de las catedrales, en la España de las catedrales, ya no se exalta a la mujer sumisa y virgen por cuya obediencia se hizo posible el misterio de la Encarnación, sino que se glorifica este misterio mismo y se honra a la Madre de Dios. San Bernardo, los cistercienses y los pontífices romanos reformadores alcanzaron un enorme éxito al lograr canalizar así hacia la liturgia ortodoxa una realidad social ineludible: la definitiva y aún perdurable especialización de la mujer como madre, como principal protagonista de la transmisión de una determinada "virtud".

Los fueros municipales, la legislación de la época nos transmiten claramente esta realidad social. El minucioso cuidado que ponen en defender los derechos y deberes de la conyugalidad y descendencia legítimas, constituyen un magnífico baremo de la preocupación por definir los márgenes legales de esa incontenible y nueva perspectiva que el contexto socio-económico venía proporcionando a la mujer.

III.- CONCLUSIONES

A la luz de todo lo expuesto en las páginas precedentes, creemos que puede desprenderse inmediatamente un hecho: dejando aparte la época visigoda, calificada por todos los autores como una de las monarquías más avanzadas en todos los órdenes del mundo germano surgido tras las llamadas invasiones, creemos poder afirmar que en los años centrales de la Edad Media, nuestra región participa plenamente del universo de ideas, conceptos y

formas estéticas que se derivan del mismo, imperantes en la Europa de la plena Edad Media.

No en vano Duby advirtió que "para comprender el arte de la época se ha de recurrir más a la teología que a la sociología" (50). La gran época de la peregrinaciones, del despertar de un joven comercio, supo aprovechar los caminos para importar y exportar, no sólo mercancías, sino también ideas.

Somos conscientes de que la realidad castellano- manchega, o toledana en nuestro caso, en los años centrales del medievo difiere considerablemente de aquella para la que una multitud de trabajos, a cuyo frente se halla en la actualidad de la escuela francesa, han definido sus marcos estructurales y coyunturales. Por tanto, es evidente que las relaciones de causa- efecto no pueden ser ni mucho menos las mismas. Indudablemente, la difusión de ideas no conlleva la homogeneización de las situaciones que las crearon y, en este sentido, son necesarios numerosos estudios de análisis monográfico dedicados a desentrañar la realidad subyacente en una mentalidad que, sin duda, podríamos calificar de importada, pero que se nutre de una coyuntura específica: la Castilla en su fase más expansiva.

El presente congreso constituye un loable intento de abordar esta importante laguna. Esperamos que en este sentido nuestra comunicación haya sido útil y, con ello, hayamos aportado una línea armónica más a esa "estructura polifónica" que es nuestra historia.

NOTAS:

- 1) B.H. SLICHER VAN BATH. *Historia Agraria de la Europa Occidental (500-1850)*. Barcelona, 1978, pp. 9.
- 2) F. BRAUDEL. *La Historia y las Ciencias sociales*. Madrid, 1984.
- 3) H.I. MARROU. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?*. Madrid, 1980.
- 4) A este respecto podríamos citar las siguientes obras: G. DUBY. *Meideval marriage*. Baltimore, 1978; del mismo autor *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid, 1985; R. PERNOD, *La mujer en el tiempo de las catedrales*. Madrid, 1982; R. METZ, "La femme en droit canonique médiéval". *Recueils de la Société Jean Bodin*. Bruselas, 1962; E. POWER, *Mujeres medievales*. Madrid, 1979; S. MOSHER STUARD (ed.) *Women in medieval society*. Pennsylvania, 1976.
- 5) G. DUBY, *Guerberos y Campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea. 500-1200*. Madrid, 1978.
- 6) El término fue utilizado por primera vez por R. FOSSIER. *La Infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*. Barcelona, 1984.
- 7) O. GIORDANO. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, 1983, pp. 188 y 189.
- 8) En general, a excepción de las vírgenes y viudas, a la mujer le estaba prohibido en la Alta Edad Media acercarse al altar y tocar los objetos sagrados. Numerosas testamentarias hacia de la mujer casada y especialmente de la puérpera un ser contaminado que debía constantemente purificarse.
- 9) Desde Pirenne, primero en lanzar la célebre hipótesis sobre el papel negativo del Islam en el despertar de Europa, varios autores han tratado de confirmar su conclusión. En oposición, Maurice Lombard y Sabatino López ven en las brillantes y equipadas civilizaciones del mundo mediterráneo el resorte que puso en marcha este cambio.
- 10) G. DUBY, *Hombres y estructuras en la Edad Media*. Madrid, 1978.
- 11) G. DUBY, *El caballero*.... pp. 34 y 35.
- 12) E. MITRE, *Historia de la Edad Media. I. Occidente*. Madrid, 1983, pp. 223.
- 13) En V. BLANCO; J. CAMPOS. *San Ildefonso de Toledo*. BAC. Madrid, 1971, se encuentra una relación completa de los Códices que contienen el tratado *De Virginitate* y un estudio sobre los mismos (pp. 12-23).
- 14) J. F. RIVERA RECIO. *San Ildefonso de Toledo. Su vida y su obra*. BAC, Madrid-Toledo, 1985. La más famosa de las ediciones es la de Francisci de Lorenzana. *Sanctorum Patrum Toletanorum quotquot extant opera*. Madrid, 1782, in folio, t. I, pp. 94-161. La obra de Rivera Recio contiene una relación de las ediciones del mismo (pp. 161 y 162).
- 15) Se halla dirigido fundamentalmente contra Joviano y los judíos, principales detractores en tiempos de San Ildefonso de la virginidad de María.
- 16) V. BLANCO; J. CAMPOS, Op. Cit. pp. 53.
- 17) Ibid. pp. 51. La cursiva es nuestro.
- 18) Ibid. pp. 65.
- 19) Ibid. pp. 86.
- 20) G. DUBY, *La Europa de las Catedrales*. Barcelona, 1966, pp. 150.
- 21) U. DOMINGUEZ DEL VAL. *Notas introductorias*. En V. BLANCO y J. CAMPOS, Op. Cit. pp. XIV y XV.

- 22) V. BLANCO y J. CAMPOS, Op. Cit. pp. 49 y 147.
- 23) Ibid. pp. 53.
- 24) Ibid. pp. 149.
- 25) Ibid. pp. 152.
- 26) G. DUBY, *El caballero...* pp. 23.
- 27) Ibid. pp. 27.
- 28) G. DUBY, *La Europa...* p. 61.
- 29) "*Iconografía de San Ildefonso en el manuscrito Ashburnham*". *Anales Toledanos*, XIV, 1982, pp. 7-20.
- 30) J. RIVERA RECIO, Op. Cit. pp. 4.
- 31) Aunque se halla intercalada en un códice del siglo X, se ha podido determinar que pertenece al XI (J. RIVERA RECIO, Op. Cit. pp. 8 yss).
- 32) Con independencia de las representaciones medievales del mismo, y además de las numerosas representaciones pictóricas cuyas máximas obras corresponden a Murillo y al escudo que el Greco hace flotar, como símbolo de la ciudad en su "panorama y Plano de Toledo" que antes citábamos, la provincia de Toledo posee una nutrida representación del mismo, cuya catalogación será abordada en breve por las autoras del presente trabajo y del que aquí presentamos un pequeño ejemplo: tabla del templo parroquial de Segurilla; Retablo dorado en la iglesia ex-colegial de Santa María; capilla de Sta. Leocadia en Talavera de la Reina; retablo de azulejos procedente de la derruida ermita de S. Antón que se encuentra en el testero del brazo derecho del Santuario de la Virgen del Prado en Talavera de la Reina; templo parroquial de S. Ildefonso en Heruela de Oropesa (L. MORENO NIETO. *La provincia de Toledo*. Toledo, 1960, pp. 590, 593 y 254).
- 33) J. RIVERA RECIO, Op. Cit. pp. 282 y ss.
- 34) En este sentido es significativo resaltar como la popularización del tema y su enorme difusión termina asociándose casi instantáneamente con puras creencias populares. FERNANDEZ CONDE en su obra *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media* (Oviedo, 1972) se refiere a S. Ildefonso al mencionar la leyenda de las Arcas Santas (Ap, documental, III, pp. 162-178), según la cual, después de un largo recorrido por los centros de reliquias más importantes de la plenitud del medievo, las Arcas Santas llegaron a Toledo e incorporaron a su bagaje la casulla del santo otorgada por la Virgen (La Leyenda se halla en Pelayo de Oviedo el Apocalipsis de Tréveris. También la menciona PEREZ DE URBEL y A. GONZALEZ RUIZ ZORRILLA. *Historia Silense*. Madrid, 1959, pp. 63). He aquí un magnífico ejemplo hispánico de la espiritualidad propugnada por la reforma gregoriana en todo el ámbito europeo.
- 35) Mss: 17-2 de la Biblioteca Médica Laurenziana de Florencia. En 1755, Burriel cotejó este manuscrito con el de los Trinitarios de Toledo, conservado en la Biblioteca Nacional (Mss. 13062), comprobando que se trataba de una misma obra. Ha sido estudiado por LOPEZ TORRIJOS, Op. Cit. y por V. BLANCO GARCIA. "*El manuscrito Ashburnham 17 de la R. Biblioteca Médica Laurenziana de Florencia*". *Annales de la Universidad de Madrid*, 1936, pp. 32-39.
- 36) M. A. LADERO QUESADA. *Historia Universal. Edad Media*. Barcelona, 1987 pp. 549.
- 37) G. DUBY, *La Europa...* pp. 140. La cursiva es nuestra.
- 38) Tal es el caso de Burgos, León, Córdoba y otras muchas. Para esta última, VV.AA. *Vida y presencia de la mujer en la Córdoba del siglo XIII*. Actas de las III Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Las mujeres en las ciudades medievales. Madrid, 1984.
- 39) Así lo confirman los estudios gravimétricos, Cf. G. CONRAD VON KONRADSEIM, "Exploration géophysique des soubassements de la Cathédrale de Tolède". *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archeologia*. Université Libre de Bruxelles, II, (1980), pp. 95 a 99. Sobre la mezquita mayor, C.

DELGADO VALERO, *Toledo Islámico: ciudad, arte e historia*. Toledo, 1987, pp. 266-274.

- 40) T. PEREZ HIGUERA, *Paseos por el Toledo del siglo XIII*. Toledo, 1984 pp. 79.
- 41) G. DUBY, *La Europa...* pp. 139 y ss.
- 42) *Ibid.* pp. 7.
- 43) S. R. PARRO, *Toledo en la mano*, 2 vols. Toledo, 1857, reed. IPIET, 1978, vol. I, pp. 255. M. GONZALEZ SIMANCAS, *Toledo. Sus monumentos y el arte ornamental*. Toledo, 1929, pp. 44. A. DURAN SANPERE, *Escultura gótica*. Vol. VIII de *Ars Hispaniae*. Madrid, 1956, pp. 108. J. YARZA LAUCES, *La Edad Media* en Vol. II de *Historia del Arte Hispánico*. Madrid, 1980, pp. 323.
- 44) S. R. PARRO, Op. Cit. pp. 231 recoge tanto la inscripción latina como la versión castellana. Asimismo, se alude a ella en: Vizconde de PALAZUELOS, *Toledo. Guía artístico-práctica*. Toledo, 1890, pp. 143-144 y M. GONZALEZ SIMANCAS, Op. Cit., pp. 44.
- 45) S.R. PARRO, Op. Cit., pp. 211-215. Donde relata la tradición que vincula esta imagen a la existencia de una capilla u oratorio de Ntra. Sra. anterior a la edificación de la catedral y que pertenecía al gremio de laneros, cardadores y tejedores de la lana. Asimismo, refiere las polémicas entre las autoridades catedralicias y los representantes de este gremio por los privilegios conseguidos por estos después de la incorporación de esta capilla a la Catedral. Especial interés contienen sus noticias acerca de los pagos efectuados al pintor Pedro López de Tejada en 1543 por la pintura, encarnación y colores de la misma. No obstante, la imagen es de fechas anteriores, tanto por su tipología como por su gesto, mostrando al Niño algún objeto, en la actualidad desaparecido. Es perfectamente relacionable con el grupo de Virgenes con atributos animados y vegetales de M. TRENS, *María. Iconografía de la Virgen en el Arte Español*. Madrid, 1947, pp. 543-585. Por sus características estilísticas A. DURAN SANPERE, Op. Cit., pp. 114 la fecha en el último cuarto del siglo XIV, También puede consultarse Vizconde de PALAZUELOS, Op. Cit. pp. 128-129 y M. GONZALEZ SIMANCAS, Op. Cit. pp. 76, en la fotografía de la pp. 79 muestra a la Virgen y al Niño con una corona metálica de características barrocas de la que ha sido despojada en la actualidad, devolviéndole su primitivo aspecto.
- 46) S. R. PARRO, Op. Cit. pp. 167 refiere que la imagen es anterior a la llegada de los árabes y que estuvo escondida en un pozo existente debajo del mismo altar en que se halla la Virgen. Confesando desconocer la existencia de tal pozo y justificando la presencia de la imagen porque el edificio fue consagrado por su solemne presencia y lógicamente habría que venerarla dentro del recinto destinado más inmediatamente a elevar las preces y alabanzas al Altísimo. Noticias sobre la filiación gótica de la imagen, fechada en el siglo XIV, e importada de los centros franceses pueden Cf. en J. YARZA LAUCES, Op. Cit. pp. 323-324. Sus relaciones con las de Palnecis e Illescas en A. DURAN SANPERE, Op. Cit. pp. 113-114. Y su clasificación dentro del subgrupo de posturas del Niño denominado "Niño acariciando la barbilla de la Virgen" en M. TRENS, Op. Cit. pp. 604 y 607.
- 47) A. DURAN SANPERE, Op. Cit. pp. 113. Nuevos datos añade M. GONZALEZ SIMANCAS, Op. Cit. pp. 72-73 quien indica que las vestiduras de plata fueron realizadas por el platero Alfonso Garcia de Valladolid, pagadas en 1418 según el libro de gastos del año 1418 (fol. 16. Arch. Cat. de Toledo) (M. ZARCO DEL VALLE, *La Historia de las Bellas Artes en España*. Madrid, 1870, pp. 280) Añadiendo una polémica acerca de si esta imagen substituyó a otra más antigua sobre la que hace un detenido estudio en la pp. 127-129, pues según su opinión "no es creible que faltara una escultura de la Virgen en ese puesto preeminente del templo consagrado bajo su advocación". Por su tipología podría considerarse como una virgen entronizada, de tipo asimétrico o intermedio, siguiendo a M. TRENS, Op. Cit. pp. 401.
- 48) E. VALDIEVIELSO, R. OTERO y J. URREA, *El Barroco y el Rococó*. Vol. IV de *Historia del Arte Hispánico*. Madrid, 1980, pp. 57 y 205. También puede consultarse, S. R. PARRO, Op. Cit. pp. 145-146; Vizconde de PALAZUELOS, Op. Cit. pp. 87 y F. J. SANCHEZ CANTON, *Escultura y Pintura del siglo XVIII*. Vol. XVIII de *Arts Hispaniae*, pp. 72-73 y 75.
- 49) C. PEREZ analiza esta obra en el apartado dedicado a su autor Cf. P. NAVASCUES, C. PEREZ y A. M^a ARIAS DE COSSIO, *Del Neoclasicismo al Modernismo*, Vol. V de *Historia del Arte Hispánico*. Madrid, 1979, pp. 156 Referencias al antiguo retablo medieval en S. R. PARRO, Op. Cit., pp. 357; Vizconde de PALAZUELOS, Op. Cit. pp. 227-228 y M. GONZALEZ SIMANCAS, Op. Cit. pp. 100.
- 50) G. DUBY, *La Europa...* pp. 8.

ASPECTOS PSICO-RELIGIOSOS DE ALFONSO X EN "LAS CANTIGAS"

Francisco Torres González

1. Las Cantigas de Santa María.

La devoción que Alfonso X sintió por la Virgen (devoción entrañable, conmovedora) aparece reflejada, sobre todo, en las *Cantigas de Santa María*, que compuso a lo largo de su vida. Poesías para ser cantadas.

Conocemos más de cuatrocientas, en códices distintos. Toman en su mayoría la forma del zéjel mozárabe y se discute si fueron escritas para una música preexistente. Van acompañadas de la notación musical y de deliciosas miniaturas siguiendo el argumento de la canción.

Todos sabemos que las *Cantigas* representan la obra más personal de este rey; un hombre que practicaba el trabajo en equipo -tan propio de nuestra época- en su ingente tarea de cultura.

En aquella colección de poesías escritas en gallego (el idioma lírico del momento) Alfonso cuenta una serie de milagros marianos (muchos de los cuales son, en realidad, simples favores). Sin embargo fue intercalando, cada diez poesías, una cantiga de simple alabanza: las *cantigas de loor*.

¿De dónde obtuvo el rey la información para todos estos milagros? La obtuvo de los relatos que circulaban profusamente en la Edad Media: el *Speculum historiale*, *Les miracles de la Sainte Vierge* (de Gautier de Coigny), los *Gesta Romanorum*, el *Mariale magnum* (que precisamente fue regalado a Alfonso por San Luis de Francia) y muchos otros. Probablemente conoció la obra de Gonzalo de Berceo.

Nos recuerda Rosario Fernández Alonso que, en los

numerosos santuarios dedicados a la Virgen, era costumbre que hubiera juglares cantando sus milagros. Y que estas canciones fueron muchas veces recogidas por emisarios del rey. "He aquí -concluye esta autora- otra posible fuente de las *Cantigas*" (1).

La obra está redactada de un modo sincero. Y nos sumerge en la auténtica religiosidad de Alfonso. Que era la religiosidad ingenua de la gran mayoría -con excepción de algunos espíritus críticos como Bacon o Santo Tomás- en aquella época en que todo estaba impregnado por lo sobrenatural; por lo maravilloso.

Con el presente trabajo quiero reflexionar sobre la devoción mariana del rey Sabio a la luz de estas poesías; devoción coloreada, claro está (y ello resulta muy importante para mí) por su particular psiquismo.

Me he basado en la edición crítica de METTMANN (2), que, como se sabe, recoge las cantigas de los cuatro códices conocidos. Y he conservado, en las citas, la ortografía y la morfología que utiliza esa edición para la lengua gallega del siglo XIII (lengua galaico-portuguesa más propiamente).

Muestran estos cantares, sin embargo, un inconveniente para nuestro propósito. Al inspirarse Alfonso X en los relatos ajenos, ¿no estaría vertiendo conceptos, apreciaciones, emociones incluso, que en realidad no eran de él? ¿No estaría trasladando la personalidad de los otros autores?.

Por eso he prescindido de las cantigas de milagros y me he atenido a las *cantigas de loor*, íntimas y de tema subjetivo. He incorporado también a este estudio, sin embargo, las que relatan milagros o favores *relacionados con el propio Alfonso*. Y también he incluido la cantiga-prólogo siguiendo el mismo razonamiento. Son sesenta y ocho en total, por lo tanto, las poesías que he manejado para este trabajo. Las más ligadas, lógicamente, a la auténtica personalidad del rey.

2. La personalidad de Alfonso X.

Hace treinta y nueve años fue abierto el ataúd de Alfonso X, y el Dr. Delgado Roig hizo un estudio y una descripción de los restos (3). De esos datos se deduce que el rey castellano era un hombre

de buena estatura, longilíneo, espigado. Correspondía, en suma, al tipo *leptosómico* de Kretschmer o, lo que viene a ser igual, al *ectomorfo-cerebrotónico* de Sheldon. (También D. Quijote, digamos de paso, tenía ese biotipo).

Estas personas espigadas conllevan, por lo común -según sistematizó la escuela alemana de psiquiatría- un temperamento dado a la vida interior; poco realista y con tendencia a la soledad. Es el temperamento *esquizotímico* de Kretschmer. O, si se quiere, el *introvertido* de Jung.

En otro lugar, en efecto, creo haber demostrado -hasta donde es posible en estos diagnósticos retrospectivos- que Alfonso X, de tipo físico espigado, portaba un temperamento esquizotímico, introvertido. Con unas características, además muy típicas (4).

Sintonizaba mal con los demás y tendía, ciertamente, a encerrarse en su propio mundo (los libros, las *Cantigas*, el sueño inacabable del "fecho del Imperio").

Y, como buen introvertido, casi nunca dejaba traslucir sus emociones. "Era tanto lo que encobrimos, et sofrimos, et callamos..." reconoce en su primer testamento (5). Claro está que, a veces (y esto sucede en cualquier esquizotímico), dejaba estallar ese reprimido volcán; con tremendas reacciones de cólera. Quizá eso aclare por qué ordenó matar a su hermano Fadrique, que tal vez se había mezclado en alguna conjura contra el propio rey.

Lo cierto es que, fuera de sus escasos momentos coléricos, se mostraba bondadoso y sin rencores. Fue perdonando a todos los que lo traicionaban, sin pensar que -como ocurrió en numerosas ocasiones- esas mismas personas podían traicionarlo de nuevo.

Desde luego carecía de sentido práctico. Fue por ello un mal político; sin saber por dónde le llegarían los golpes y tomando las decisiones a destiempo. Y resultó, claro está, un pésimo administrador.

En ese despegarse de la realidad hay que incluir su sentido romántico y caballeresco. Baste recordar cómo renunció, en un momento de magnanimidad, al feudo que Castilla tenía sobre Portugal en la zona del Algarbe. O el sentido del honor que refleja su famosa carta al infante de la Cerda (6).

De cuando en cuando bajaba a la realidad. Y entonces le ocurría lo que a todos los introvertidos cuando se ven obligados a enfrentarse con los problemas: se angustiaba en demasía. Hasta perder el sueño, como aquella noche que describe el monje Pedro Marín (7).

Realmente poseía una gran cultura, muy superior a su época y a los magnates del reino. Dominaba el árabe, el latín, el castellano y el galaico-portugués. Y le resultaban familiares las materias del Trivium y el Quadrivium.

Era un hombre de criterio amplio. Hay muchas pruebas de ello; por ejemplo, su decisión de suprimir el latín como lengua oficial y lengua de cultura. Medida realmente revolucionaria. El latín era comprendido ya por pocas personas, pero mantenía su prestigio intocable frente al inculto castellano, lengua incipiente.

Tenía -cosa habitual en los esquizotímicos- una inteligencia de síntesis, global e integradora. Armonizando, incluso, aspectos de apariencia contradictoria. Como armonizó, por ejemplo, en el prólogo del *Lapidario*, la influencia de los astros y la libertad personal (8).

O como armonizó las culturas mora, judía y cristiana. Esta mentalidad de síntesis le daba más facilidad para el pensamiento abstracto, desde luego, que para los problemas concretos.

Pero no todo queda en su temperamento esquizotímico, introvertido. Hay algo más. A juzgar por los datos que tenemos de su vida, Alfonso era un *introvertido inmaduro*. Mostraba en efecto -y aquí viene la parte más negativa de este genio- una notable inmadurez de la personalidad.

Posiblemente se debió esta inmadurez a haber sufrido la típica educación rígido-protectora; educación dictada por la estricta Dña. Berenguela, su abuela paterna: la persona que más influyó en su formación. En este sistema educacional el niño sigue unas vías programadas, llegas de preceptos y prohibiciones. De modo que nunca aprende a tomar iniciativas y, por tanto, se convertirá después en un adulto indeciso, inseguro. Será un adulto dependiente. Y de sentimientos mudables.

También pesaron, sin duda, otras circunstancias de su niñez

en esta falta de maduración. Por ejemplo, la amistad con Nuño de Lara (personaje ambicioso que dominó a Alfonso desde la etapa de los juegos infantiles y acabó traicionándolo en la vida adulta) o los celos que debió sufrir por su hermano Fadrique, el preferido de la madre. Y no olvidemos las referencias a un padre perfecto, Fernando el Santo, que debieron pesar como una losa sobre el pequeño Alfonso. (En realidad pesaron durante toda su vida.)

Como todo inmaduro, era inconstante y de sentimientos inestables (de ahí su mudable vida sentimental). Confiado como un niño (lo cual lo hizo presa de toda clase de engaños y deslealtades). Inseguro, irresoluto. Casi siempre actuó -en la política y en la vida- lleno de dudas. Recordemos que expuso el deseo de ser enterrado en Cádiz. Pero, al hacer testamento, ordenó que lo enterrasen en Murcia. A no ser que los albaceas prefiriesen Sevilla. Aunque el corazón debía ser sepultado en Jerusalén.

Su inseguridad le hacía sentirse, en el fondo, temeroso. Y sin autoridad personal. Pedía a sus gentes de Castilla los necesarios subsidios para el "fecho de Imperio" y, al mismo tiempo, les ocultaba la situación desfavorable del problema.

Por su inmadurez se comportó a menudo con debilidad, dejándose influir -generalmente sin conciencia de ello- por diversas personas a lo largo de su vida.

Era, en suma, introvertido; cándido, vanidoso y bueno como un niño; formidable genio de la abstracción conceptual; sabio pero mal político. Con grandes proyectos de Estado (por su visión inteligente y amplia) y con mediocres determinaciones (por su falta de realismo coyuntural). Conoció todo tipo de desgracias y deslealtades, siempre sorprendentes para su espíritu confiado.

Y fue, sobre todo, un entusiasta de Santa María.

3. Orígenes de su devoción mariana.

Podemos ahora preguntarnos por qué surgió en Alfonso X su intenso fervor por la Virgen. Pienso que debieron intervenir factores muy diversos, como veremos a continuación.

3.1. El ambiente general.

El primer lugar hemos de tener presente que el ambiente entero, en el siglo XIII, respiraba ese fervor mariano.

El hombre medieval necesitaba un firme agarradero y por eso recurrió a la Virgen. Como nos recuerda Fernández Conde (9), aquellas gentes sufrían un agudo sentimiento de inseguridad existencial por diversos factores. En todos los estamentos y en todos los terrenos.

¿Por qué no recurrían directamente a Dios Padre? Hubiera sido lo lógico quizá. Pero el Padre, representado en la iconografía románica con los atributos del rey absoluto, les inspiraba más temores que confianza.

Y aquella gente angustiada buscó unos intermediarios para dirigirse a él. Cristo era teológicamente el mejor mediador. Y, en efecto, a partir del siglo XI se desarrolló grandemente lo que podría llamarse la devoción a la humanidad de Cristo. Se le veía ahora más próximo; como un hermano, como un amigo. Y se extendió el culto al Niño Jesús, al Ecce Homo; al Rey, sí, pero coronado de espinas; a Jesús humillado y crucificado.

Sin embargo todavía pesaba muchísimo en el ambiente la visión del Cristo juzgador, severo y soberano. El Pantócrator. Más bien era, por lo tanto, un mediador que requería, para llegar a él, otros mediadores. De modo que, en el siglo de Alfonso el Sabio, se enfrentaban a menudo (en la mente de cada persona incluso) esas dos concepciones de Cristo: el juez terrible y el amigo. Encontramos esta dualidad, por supuesto, en el sentido religioso de Alfonso X. Una dualidad reflejada en las *Cantigas*.

Más claro aparecía, por consiguiente, el papel mediador de los santos; hombres débiles, con los que resultaba más fácil hablar de los propios tropiezos y de los apuros personales. En aquella religiosidad popular las biografías de los santos competían con las Sagradas Escrituras y, "a decir verdad -precisa Daniel Rops- apenas si el vulgo las distinguió de aquéllas" (10).

Pero, entre todos los santos, ¿quién más próximo a Dios y a los hombres que Santa María? Santa María es una simple mujer a nuestra altura y es, al mismo tiempo, nada menos que la madre de

Dios. Y nuestra propia madre.

Y, de esta forma, la devoción a la Virgen -que ya estuvo presente en los primeros momentos de la Iglesia- dio un salto en el siglo XI y alcanzó su plenitud en la época de Alfonso el Sabio.

Fue un movimiento en que intervinieron de forma especial los cistercienses -tanto en Europa como en España- y los premonstratenses. Y, a partir del siglo XII, también las órdenes mendicantes recién nacidas. Y todo personaje con algún peso religioso trabajó en la difusión de aquella corriente; no sólo San Bernardo o San Buenaventura.

Una ola de fervor mariano inundó a la Cristiandad entera.

Se difundió el Ave María, cuya segunda parte surgió en el siglo XII (en la Edad Media se rezaba mucho y se comulgaba poco), se generalizó el rosario, se extendió la fiesta de la Inmaculada Concepción (admitida en nuestra península desde el siglo XII) y los cruzados entraron en Jerusalén cantando una oración nueva y hermosa que empezaba diciendo: "Salve, Regina, mater misericordiae".

Por toda Europa circulaban colecciones de milagros de Santa María, que fueron aprovechadas para la predicación y que tuvieron a la vista nuestros grandes compositores marianos: Gonzalo de Berceo, Gil de Zamora, el propio rey Alfonso.

Se jugaba con el contraste entre Ave y Eva (una de las *Cantigas* está dedicada a ese tema) y se ideaban acrósticos con las cinco letras de María (cosa que también hizo nuestro rey).

Los juglares y los trovadores cantaron los prodigios de la Virgen, sus gozos, sus dolores. Y algunos poetas, utilizando los esquemas líricos del amor cortés -entonces en pleno desarrollo-, cantaron a aquella dama extraordinaria con el arrobamiento y la pleitesía que habían puesto de moda los amadores provenzales. Alfonso X, imaginativo y romántico, fue uno de estos poetas.

3.2. La influencia de la familia.

Pero, además de ese ambiente general, ¿qué personas

intervinieron -personas concretas- en el nacimiento de la devoción alfonsí?. Fueron, por lo menos, su abuela paterna (la famosa Dña. Berenguela), la madre y el padre; tres personas que pesaron decisivamente en su infancia. Las tres sintieron gran devoción por Santa María; cosa que puede comprobarse por el testimonio de las propias *Cantigas* sin necesidad de recurrir a otras fuentes.

3.2.1. La madre.

La madre, Dña. Beatriz de Suabia, era una belleza delicada, casi etérea, de carácter dulce, según la describe un cronista que la conoció: Jiménez de Rada. "Nobilis, pulchra, composita, prudens, dulcissima". Su momia conserva las porporciones frágiles; los dientes iguales y pequeños; las manos delicadas, con las uñas cortadas en pico. Fue sin duda, muy devota de la Virgen, ya que la invocó con motivo de una grave enfermedad; tal como explica su hijo en la cantiga 256.

3.2.2. La abuela.

También le llegó esta devoción, por supuesto, a través de la abuela paterna, la decisiva Dña. Berenguela. Esta mujer extraordinaria -madre del rey Santo; abuela del rey Sabio- se mostró como una de las mujeres más grandes de nuestra historia. Inteligente. Abnegada. Muy entrañable. Pero resultaba absorbente y dominante. Era, en suma, una de esas mujeres que, con muy suaves maneras, manejan a todo el mundo. Y, en la convivencia con la dulcísima Beatriz, ya podemos imaginar quién imponía su criterio. De modo que Alfonso, en efecto, fue educado -en lo cultural y en todo lo demás- igual que ya ella había formado anteriormente a su propio hijo, el rey San Fernando. E, incluso cuando Alfonso permaneció, durante sus primeros años, en tierras de Burgos con un matrimonio noble, es de suponer que ella dirigió, así mismo, la educación. Por algo fue elegido un matrimonio en que el marido había estado al servicio de Dña. Berenguela. Pues bien; esta abuela que tanto influyó en la formación de Alfonso, era entusiasta de la Virgen y estaba acostumbrada a recurrir a ella. Lo demostró, por ejemplo, cuando su hijo, el futuro rey Santo, enfermó gravemente siendo niño. Lo cuenta la cantiga 221. Doña Berenguela tomó al niño y lo llevó a la Virgen de Oña. La curación debió impresionar a toda la familia, sin duda agustada por la gravedad de esta criatura. Por eso su augusto abuelo, el de Alarcos y las Navas, peregrinó después hasta aquella imagen en acción de gracias. (Vemos así, por cierto, cómo las *Cantigas* recogen una característica muy importante en la

religiosidad de entonces: la peregrinación.)

3.2.3. El padre.

Y aún nos queda el padre, Fernando el Santo. Es cierto que, por estar siempre guerreando a gran distancia, sólo veía al pequeño heredero de cuando en cuando. Pero Alfonso sintió siempre una gran admiración por él; por aquel rey, victorioso y justo, adorado por el pueblo y mitificado en las conversaciones de la familia. Aquel hombre brillante a quien el Sabio intentó imitar. Y que era, desde luego, un gran devoto de la Virgen. Lo dice Alfonso en la cantiga 292: "E sobre tod 'outra cousa, assi com' del oý, amava Santa María". Cuando San Fernando conquistaba una ciudad musulmana -sigue explicando esa cantiga- colocaba la imagen de la Virgen en la puerta de la mezquita. Y aún dio otra prueba de amor; una prueba después de muerto y enterrado: se apareció a un platero (el maestre Jorge) y le encargó que la imagen de la Virgen fuese llevada a su tumba para colocarla en lugar de la estatua del propio difunto. "Di a meu fillo que ponna esta omagen de Santa María u a mya está".

Toda la familia, pues, se sentía inmersa en este fervor por la Virgen. Que, por supuesto, no sólo alcanzó a Alfonso, sino a sus hermanos. En la cantiga 136 el infante D. Manuel -el hermano favorito precisamente- se encomienda a Santa María para recuperar un halcón perdido. Y a cambio le promete, como exvoto, un halcón de cera.

Aquella devoción fue transmitida, en suma, muy tempranamente a nuestro Alfonso y, por tanto, introyectada hasta formar parte de él. Esto explica en gran medida que, siendo una persona inconstante, mantuviese sin embargo durante años y años el hábito de componer cantares para la Virgen. (Además, como veremos, hubo también, probablemente, una necesidad psicológica en esta continuada elaboración de las *Cantigas*).

3.3. Sus experiencias personales.

También vivió Alfonso, de pequeño, experiencias personales que lo llevaron a confiar en Santa María. La cantiga 256 nos recuerda aquella desesperada enfermedad de su madre que antes he citado brevemente. Una enfermedad que pudo llevarla a la tumba. Todos comentaban: "Desta non escapará". Alfonso, con ocho años, veía las idas y venidas de las personas que cuidaban a la enferma, oía sus comentarios pesimistas. "Todo lo vi y oí". La asistieron unos

buenos médicos de Montpellier, pero no encontraban solución, y murmuraban entre ellos: "Non viverá". La enferma, mientras tanto, hizo que le llevaran una imagen de la Virgen, "muy ben feita de metal", para pedirle ayuda.

Y el niño, el asustado Alfonso, fue testigo de cómo la Virgen, al final, le devolvía la madre.

El episodio quedó grabado en su espíritu para siempre. Como sucede con todos los acontecimientos que se viven de un modo emocional en la infancia.

"E pero era menyo,
membrame que foi assi,
ca m'estava eu deante
e todo vi e oý".

Una experiencia decisiva, sin duda, para su naciente religiosidad.

3.4. Su soledad.

Existió, sin duda, otro factor determinante en la devoción de Alfonso: su soledad. Santa María fue la verdadera confidente de este hombre, siempre solitario en el fondo.

Ciertamente los introvertidos tienden a aislarse; a encerrarse en su mundo interior, incluso estando acompañados. Pero es que, además, Alfonso raramente tuvo a su lado una persona que lo entendiera.

En su matrimonio -pura conveniencia- no existió una verdadera comunicación. Y la esposa, la enrevesada Dña. Violante, se unió finalmente al grupo que lo traicionaba. El rey terminó borrándola de su cerebro y, a la hora de referirse en el testamento a los traidores y a los leales, ni siquiera la nombró.

Es verdad que el Sabio sintonizó con algunas personas: su amante Dña. Mayor, su hija Beatriz -reina de Portugal-, su hijo Fernando de la Cerda o su hermano D. Manuel. Pero, bien por ser unas veces relaciones breves (la amante se retiró de su vida cuando él se casó, su hija se trasladó al reino portugués, su hijo murió muy joven), bien por otras circunstancias, lo cierto es que, a la hora de la verdad, casi nunca encontró a esa persona amiga, comprensiva, a quien podemos abrirnos por completo. Y, cuando alguna vez creyó

encontrarla, Alfonso -que era de una candidez increíble- acabó casi siempre engañado.

Su gran amigo Nuño de Lara (amigo de la infancia) en seguida lo traicionó preparando una conjura contra él. Nuestro rey no salía de su asombro. "E tanto le semejaba sin razón -dice la Crónica- que le non podía creer".

Incluso su nieto D. Dionís, al que quiso con debilidad, lo combatió desde el trono de Portugal con el paso de los años.

Estuvo creyendo en la amistad del rey moro de Granada (¡hasta le pidió Alfonso consejo sobre el "fecho del Imperio"!) y el falso amigo acabó organizando, sin que el castellano lo sospechase siquiera, la gravísima sublevación de Andalucía y Murcia. Nuestro rey mostraba su sorpresa por la actitud del moro: "Et fácenos agora quanta guerra e quanto mal puede" (11).

Lo traicionaron los grandes nobles. También sus propios hermanos. Y hasta varios de sus hijos; empezando por el colérico Sancho, que encabezó una guerra para arrebatarle el trono.

Alfonso el Sabio cada vez se encontró más desconectado afectivamente de su entorno. Y sin embargo necesitaba, como todo el mundo, dar salida a las preocupaciones y a los sentimientos que lo agobiaban. La Virgen fue la persona que recibió sus confidencias; sus congojas de pecador, de hombre y de político.

4. María en la devoción alfonsí.

La devoción mariana de Alfonso presentaba las mismas características -dejando aparte sus matices personales, claro está- que la devoción de la época. Nadie puede escapar por completo de su época; ni siquiera los grandes genios. Y la devoción de entonces consideraba a la Virgen con enfoques muy variados que podemos compendiar en tres diferentes pero simultáneos.

4.1. La Virgen, madre nuestra.

Las gentes, en efecto, veían en la Virgen una madre a la que se pueden confiar las propias penas.

Pero pienso que, además, Alfonso echó realmente en falta, desde pequeño, un afecto maternal. Su madre, la dulcísima Beatriz,

sintió una clara preferencia por otro hijo: por Fadrique. Sin duda amaba también a Alfonso, pero los celos fraternos, en una situación infantil así, resultan inevitables. Y el niño celoso cree notar que su madre ha dejado de quererlo plenamente aunque eso no sea verdad. Debemos recordar también que, por añadidura, nuestro príncipe se quedó sin madre cuando era todavía un adolescente. Quizá en su fervor por la Virgen latía desde la infancia la necesidad profunda, inconsciente, de llenar ese vacío. Y, en los momentos más difíciles, contó a la madre celestial sus problemas y reclamó su ayuda.

Y, ¿qué le pedía concretamente? Como los cristianos de todas las épocas, recurría a ella, por ejemplo, cuando se encontraba con problemas de salud.

Estando en Requena cayó enfermo con tercianas (es decir: con paludismo; afección entonces muy corriente). Y la Virgen lo curó cuando ya lo daban por perdido; cuando "cuidaban que morrese", según dice él mismo en el cantar 235.

Y, en el regreso de aquel malhadado viaje que hizo a Beaucaire para ver al Papa, sufrió otra grave enfermedad en Montpellier. Los médicos creyeron que estaba muerto: "que sen duvida mort' era". Pero Santa María lo curó de nuevo. "E feze-ll' en poucos días que podesse cavalgar". También lo relata en la cantiga 235, una de las más personalizadas en el monarca.

En esta misma poesía explica de qué extraña manera fue sanado en Valladolid. Alfonso notaba muchas y variadas molestias. Y, cuando a pesar de todo hizo intención de dirigirse a la frontera musulmana, la Virgen le envió una fiebre tan violenta, que el rey casi se murió; fiebre que, al final, lo dejó limpio de todas las otras dolencias. "E con est' anfermidade das outras saarlo fez".

Pero quizá su oración más angustiada -en el tema de la salud- se produjo cuando, encontrándose en Vitoria, sintió un dolor repentino, intenso, con sensación de muerte inminente (cantiga 209); un dolor que le hacía gritar asustado. "¡Santa María, val!" Los médicos recomendaron, según palabras textuales, "panos caentes", y Alfonso, que no debía fiarse mucho de aquellos físicos, aclara: "Mas nono quix fazer". Y ordenó, que en lugar de ello, le pusieran encima el libro de las *Cantigas*. ¿Resultado?. Lo explica el propio paciente: "Sentime logo mui ben".

En Sevilla hubo también de recurrir a la santa madre con motivo de una enfermedad que debió ser importante ("gran

enfermidade" la llama él en el cantar 367). La Virgen volvió a curarlo y el rey peregrinó a Santa María del Puerto para dar gracias. Fue una peregrinación "por mar e por terra". Con muy mala suerte, pues al final las piernas se le hincharon de tal modo que no le cabían en las botas. Y otra vez tuvo que curarlo Santa María atendiendo sus ruegos. Digamos de paso que esta hinchazón en las piernas -hinchazón ya aparecida en ocasiones anteriores- nos lleva a sospechar una enfermedad de corazón que, con los años, pasaba por etapas crecientes de descompensación.

Sabemos también -por el cantar 279- que la Virgen, en otro mento, lo curó cuando sufría una fiebre con ictericia. Tenía la piel verdosa, en efecto, como un paño de Cambray ("Mais verde mia coor que dun cambrai") y Alfonso se dirigió a la Virgen realmente angustiada. "¡Acorred a vosso trovador!".

Pero no sólo pedía ayuda en problemas de salud, claro está. También confiaba a la Madre sus preocupaciones de gobernante.

Alfonso quería, sin duda, ser un buen rey (en la misma línea de su padre, si hubiera podido). Por eso en la cantiga 401, la gran cantiga personal, declara que desea reinar a gusto de Dios -"a seu sabor"-, ya que Dios lo ha convertido en rey. Sin embargo sabe que se ha equivocado muchas veces y espera que Cristo le de sabiduría -"que mester ey"- para no repetir los mismos errores.

Un eterno problema para él, por su nulo sentido práctico, fue el capítulo del dinero. "Los apuros económicos del soberano -dice Balleteros Beretta- y su pésima administración de continuo se alternaban con sus frecuentes y cuantiosas liberalidades" (12). El rey sufría por este fallo suyo y pedía a la Virgen, también en la poesía 401, que le ayudase a emplear su haber con más acierto, pensando que, con aquel derroche, no sólo estaba sufriendo un descalabro económico, sino que además, perdía su tiempo y perdía a las personas a quienes dió el dinero: "meu tempo e a os que o dey".

Como persona débil de carácter, tenía miedo a ser manipulado por aquellos que lo rodeaban. Quiere que Santa María lo libere del "mal consellador", del "ome que mal serve e é muy pedidor" o del que viene con delaciones ("que é peor que can").

En sus confidencias a la Virgen se siente acosado por ese mundo de hipocresía que lo desconcertaba y contra el que no sabía luchar: ese mundo en el que también hay que incluir al que actúa -como dice en la misma 401- "non avendo vergonna de errar nin de mentir".

Y temía, sobre todo, la traición pura y simple, la gran traición, que él conocía mejor que nadie. Aunque -hombre confiado y sin malicia- siempre se viese sorprendido cuando la traición llegaba. Se queja, por ello, de los desleales que, sin embargo, siempre están hablando de lealtad ("que sempre en ela muito faland' están"). Recuerda con tristeza, en la cantiga 235, aquella famosa traición de los nobles más importantes ("seend' os mais seus parentes"); momentos en que la Virgen, afortunadamente, lo tranquilizó: "Eu o desfarei todo o que eles van ordir". Y, en efecto, cumplió su palabra: "ca deles ben o vingou". Lo que más dolió a Alfonso, en aquella traición, fue la ingratitud de los nobles y parientes, a los que venía colmando de privilegios. Y, al contar sus cuitas a la Virgen, se queja de "que lle pouco graçian". Siempre le impresionó la ingratitud de los magnates. En el catar 300 esperaba -dice- "verdad' e lealdade" y sólo encontró "maldade e faissidade".

También evoca, en sus conversaciones con Santa María, cómo volvieron a traicionarlo (venido ya de Francia) casi todos los ricos-homes. "Nunca assi foi vendudo Rey Don Sancho en Portugal". Aunque Dios intervino en esta ocasión, gracias a Santa María, poniendo a cada uno en su sitio: Alfonso en la cima; ellos en lo profundo del valle. "Deus lo alçou na cima e eles baixou no val".

Aparece en sus confidencias a la Madre otra repetida preocupación a partir de la oleada de musulmanes que invadieron sus tierras en los últimos años del reinado. A menudo le pide auxilio, en efecto, contra los moros, a los que llama, en la cantiga 181, "gente dessa fea e barvuda". Quiere "poder e força" para expulsarlos (poesía 141), ya que están en su reino, dice, "a meu pesar".

En los problemas de Estado contaba, pues, con la Virgen. (Las voluntades de los reyes están en manos de Dios, reflexiona en el cantar 382.) Su confianza en Santa María era total. Y, en la cantiga 180, le pide que ampare a León y a Castilla.

Pero no sólo le confiaba sus grandes apuros de gobernante. Sino también los pequeños asuntos de la vida diaria. (¡Aquella sociedad medieval que vivía inmersa en la providencia divina!)

Tenemos el ejemplo del miniaturista (cantar 377) a quien el rey prometió un puesto de escribano (precisamente en Ciudad Real; Villa Real entonces). No hay duda de que el Sabio carecía de autoridad natural. Y aquí tenemos una muestra. Le resultaba imposible cumplir aquella promesa a causa de la obstrucción de un burócrata; un burócrata que no cedía a pesar de las amenazas del rey ("por meaças que el Rey ll'ameaçasse"). Tuvo que intervenir la

Virgen para resolver la cuestión.

Recordemos también aquel otro problema: no encontraba una heredad para un rico-home que se la pedía con insistencia bastante impertinente (no era el primer noble que le creaba dolores de cabeza). Al final el rico-home logró, a través de la Virgen, que Alfonso X hallase una solución: encontró una tierra, en efecto, a gusto de aquel personaje. Cantiga 382. El rico-home llevó a la Virgen "dez livras de bõa çera" y prometió ir en peregrinación a su santuario".

Pero el milagro más doméstico fue el que describe el cantar 386. El rey había convocado cortes en Sevilla y ofreció un banquete a los asistentes. Con la sorpresa de que aquel día no fue posible encontrar pescado en la ciudad. Inesperada situación que resolvió recurriendo a la Madre, mientras tranquilizaba a los demás: "Asperad' e veeredes que fará Santa Maria". La Virgen la proporcionó el pescado.

No hay duda de que Alfonso sentía a la Virgen muy próxima; formando parte de su vida cotidiana. Era la madre capaz de comprender la angustia que se esconde a veces en las situaciones pequeñas.

4.2. La Virgen, abogada.

Pero, además de convertirse en esa madre que escucha y resuelve nuestros problemas, ella ha sido siempre, sobre todo, la gran mediadora entre los hombres y Dios. Alfonso confía en que la Virgen aplaque a este ser poderoso.

María no era sólo madre, sino la gran abogada. Abogada de los pecadores.

Y Alfonso se sentía pecador.

En las *Cantigas* alude a ello con frecuencia. "Nos, que andamos aquí pecando e mal obrando....". Y se apesadumbra por el número de sus pecados, "pero que muitos son". Reconoce, en efecto, "que pequey assaz" (núm. 401). Quizá de ahí viniera su pánico a la muerte, que confiesa en el cantar 279: "a mort, ond'ei gran pavor".

Se sentía muy pecador, ciertamente. No sólo porque en la religiosidad de la época existía un fortísimo sentimiento de pecado (y

de ahí la importancia que entonces tomó la penitencia), sino porque este monarca había recibido una educación rígido-protectora probablemente. Como ya dijimos. Y ese tipo de educación termina introyectando unas exigencias morales muy fuertes y no forma, en cambio, la personalidad necesaria para seguirlas. Por otra parte, el sentimiento de culpa es muy frecuente en los introvertidos: dirigen contra sí las reprimidas pulsiones agresivas.

¿Cómo presentarse ante Cristo con ese cargamento de faltas?. ¿Cómo aparecer ante el Cristo exigente que aún predominaba en aquellas mentalidades?. Era preciso recurrir a su madre; a Santa María. Ella puede aplacarlo cuando se muestre severo juzgando nuestras culpas: "quando sever julgando catar nossas sandeces" (núm. 20). Y, sobre todo, cuando "sannudo, for contra nos"; frase de la cantiga 30.

La intercesión de Santa María es permanente, incansable. Se ve en la cantiga 20: "Ca tú noit' e día senpr' estas rogando teu Fill', ai Maria, por nos".

La Virgen además -como han hecho las madres de todos los tiempos- lucha por disimular nuestras faltas: "punnas todavía por encobrir nossas fallas" (cantar 350).

Sólo la intervención de Santa María podía librar a Alfonso del "inferno mortal queimador", como lo llama en la cantiga 27. El temor medieval al infierno -la preocupación más importante entonces, según Le Goff (13)- había desatado un terror colectivo frente a los poderes diabólicos. Y Alfonso, que era precavido de por sí, estaba casi obsesionado con el tema, que aparece una y otra vez en las *Cantigas*. Sentía verdadero pavor del demonio -"do demo pavor"- según confiesa él mismo en la poesía 130.

Alfonso imaginaba a la Virgen conteniendo de modo personal con el diablo: "contendendo, nos defendendo do demo", dice en la cantiga 20. Esa contienda tomaba, unas veces, forma de discusión acalorada y permanente: "Ca tu por nos noit' e día cono diabo barallas" (número 350). Pero otras veces se trocaba en verdadera pelea: "Con o demo por nos peleja".

Afortunadamente siempre vence María y toda la cantiga 90 está dedicada a explicar el porqué de esta reiterada victoria. La 210, en fin, concluye que, con la ayuda de Santa María, el diablo no vale un higo: "Non demos pelo demo un figo".

4.3. La Virgen, dama sobrenatural.

Estas maneras de considerar a la Virgen (como madre y como abogada) no resultan difíciles de entender, puesto que nuestra actual devoción ofrece esas mismas características. Pero había un tercer elemento muy propio de aquel siglo:

"María -dice Daniel Rops- fue amada con un amor que no se parecía a ningún otro: como una madre..., como abogada y casi como una amante sobrenatural".

Era la época del amor cortés, surgido, durante el siglo anterior, en la poesía provenzal. El amor del trovador hacia la dama casada e intocable por lo tanto. Un amor puro, o casi puro. La mujer (hasta entonces objeto procreador solamente) resultaba idealizada; se convertía en señora del amante, en dama de sus pensamientos. Y él se consideraba su esclavo, aguardando el galardón de que ella aceptara el vasallaje. ¿Hasta qué punto influyó la devoción a la Virgen en esta nueva consideración de la mujer?. ¿Hasta qué punto la idealización de la mujer impulsó la devoción mariana? Lo cierto es que los cistercienses extendieron el tratamiento de "Nuestra Señora" para dirigirse a María tomándolo del amor cortés (también lo emplea el Sabio en sus *Cantigas*) y la Virgen empezó a ser considerada y servida como hacían los trovadores con su dama.

Alfonso X se declaraba trovador de tan gran señora. Lo dejó plasmado en el prólogo -"quero seer oy mais seu trobador"- y lo repite expresamente en varias cantigas más. Y a lo largo de esa colección de cantares se trasluce una y otra vez este modo de considerar a la Virgen.

No hay, para él, otra dama mejor. Por eso recomienda que, quien quiera alabar a una buena dama -"quen bõa dona querrá loar"- alabe a la que se llama Santa María. Es el estribillo de la cantiga 160.

Y, ¿qué trovador no sueña con el galardón que ha de darle su dama?. "Que me dé gualardon com'ela da aos que ama". (Prólogo)..

Es una dama que aventaja a todas las demás, y Alfonso piensa que sólo ella merece ser cantada: "E ar querreime leixar de trobar des i per otra dona".

Ella le hará recobrar todo lo que ha perdido con las otras

mujeres: "E cuid' a cobrar per esta quant' enas outras perdi".

Porque lo cierto es que ningún amor vale lo que el de esta dama sobrenatural. Si Alfonso lo consigue, está dispuesto a olvidar a todas las demás: "Si eu per ren poss' aver seu amor, dou ao demo os outros amores".

La verdad es que en toda la obra de las *Cantigas* aparece infiltrado este espíritu caballeresco y cortés del rey castellano.

5. La fe de Alfonso X en Santa María.

La confianza de Alfonso en el poder de Santa María no tenía límites. El había sentido sobre sí ese poder, en efecto, desde la infancia. Pero no le bastaba sentirlo, sino que, como buen esquizotímico, necesitaba razonarlo. Que era, en resumidas cuentas, razonar su fe. Los esquizotímicos poseen una inteligencia lógica -aunque demasiado teórica- que exige respuestas razonadas para todo.

¿Por qué tiene la Virgen tanto poder?. La explicación razonada se encuentra en la cantiga 30, que precisamente se titula así: "De como Deus non lle pode dizer de non... nen ela a nos". Y que se resume en un razonamiento tan simple como decisivo. Es el propio Cristo quien nos ha dejado a María como mediadora; es él quien le ha otorgado gustoso ese poder. Pero hay otra razón que explica, con gran ingenuidad, en la 360: Si Dios se encoleriza contra nosotros, basta con que su madre "as tetas mostrar con que foi criado" y le diga: "Fillo, por estas te rogo que perdoado este meu poboo seja".

Su experiencia interior, desde luego, es que Santa María lo atendió siempre. Al menos, así lo afirma en una de las últimas cantigas (la 402): "A vos por merçee pedir, u achei cada que a pedi".

El respondió siempre con un entusiasmo sincero. Y a lo largo de las *Cantigas* la va llenando de piropos. Ateniéndonos sólo a las de loor, vemos que la llama rosa de las rosas, flor de las flores, gloriosa, reina, doncella, santa, preciosa, noble, alba de los albores, estrella, luz, medicina, lumbré, hermosa y muchos calificativos más. "¡Quen te soubese loar como mereces!", suspira en la número 20. Hay una poesía, la 420, que es toda ella, desde el principio al final, una bella letanía de alabanzas. En la 290 felicita a los loadores de la Virgen y maldice a quienes no la alaban. A él, desde luego, siempre

le parecieron pocas sus propias cantigas. Y, cuando llevaba compuestas más de cuatrocientas, todavía escribió: "Macar poucos cantares acabei..." (cantiga 401).

Siempre se esforzó por servirla. "Non perdía affan -dice en el cantar 235- por servi-la noite e día".

Pero no le bastaba. Él quería morir en servicio de la Virgen. Es más: estaba persuadido de que ocurriría así; de que ella misma lo había prometido hablándole durante el sueño. "Ele foi muit' alegre, tanto que se'el espertou".

Con toda certeza Alfonso tuvo presente a María durante sus últimos instantes. En su testamento ordena que, en la iglesia donde lo sepulten, se conserve un códice de las *Cantigas* y se canten las de loor en las fiestas de la Virgen.

En todo momento expresó su confianza de encontrarse con ella después de la muerte. Y en la poesía 170 escribe: "De certo sei que, pois morrer, que verei a sa faz". Y, ¿por qué no?. Ella siempre había mostrado una actitud favorable hacia su cantor, como señaló el propio Alfonso en el mismo testamento: "la buena estanza que siempre hobimos en Santa María".

Esperó durante toda su vida reunirse con aquella persona celestial a quien había amado de verdad; que había sido su madre y confidente, su abogada y la dama de sus pensamientos.

Realmente Alfonso el Sabio -superior a su época, pero infantil al mismo tiempo- sólo se sintió comprendido por Santa María.

NOTAS:

- 1) FERNANDEZ ALONSO, María Rosario: "Las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio", en V.V.A.A.: *Alfonso X y Ciudad Real*, C. Real, 1986.
- 2) ALFONSO X O SABIO: *Cantigas de Santa María*, edición crítica de W. METTMANN, Vigo, 1981.
- 3) DELGADO ROIG, Juan: "Examen médico-legal de unos restos históricos", *Archivo Hispalense*, núm. 27, 1948.
- 4) TORRES GONZALEZ, Francisco: "Rasgos médico-psicológicos de Alfonso el Sabio", en V.V.A.A.: *Alfonso X y Ciudad Real*, C. Real, 1986.
- 5) SOLALINDE, Antonio G: *Antología de Alfonso X el Sabio*, Madrid 1980.
- 6) *Crónica del Rey Don Alfonso Décimo*, contenida en la colección *Crónicas de los Reyes de Castilla*, ordenada por Cayetano ROSELL (Biblioteca de Autores Españoles), Madrid, 1953, tomo I.
- 7) Citado por BALLESTEROS BERETTA, Antonio, en su obra *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 1963.
- 8) La solución que da Alfonso el Sabio consiste en actuar cuando las estrellas son propicias:
- 9) FERNANDEZ CONDE, Javier: "Religiosidad popular y piedad culta", en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García Villoslada, Madrid, 1982, tomo II-2º.
- 10) ROPS, Daniel: *Historia de la Iglesia de Cristo*, Madrid, 1970.
- 11) BALLESTEROS BERETTA, Antonio: *Ibid.*
- 12) BALLESTEROS BERETTA, Antonio: *Ibid.*
- 13) LE GOFF, Jacques: *La civilización del Occidente Medieval*. Barcelona, 1969.

INVENCIONES MARIANAS EN EL AMBITO CASTELLANO-MACHEGO: UN ESTUDIO TIPOLOGICO DURANTE LA RECONQUISTA.

Tomás Puñal Fernández

Durante la antigüedad cristiana el culto a la Virgen María ha sido uno de los fenómenos más importantes e intensos del mundo de la religiosidad popular, manifestándose como la mejor expresión del alma de un pueblo.

El culto a María ha tenido así una línea de continuidad desde los propios orígenes del Cristianismo hasta nuestros días, en ese período tan dilatado de tiempo hubo épocas en que el culto estuvo plenamente en boga, me refiero básicamente a la Edad Media y dentro de este período de tiempo a la Baja Edad Media, siglos XII y XIII fundamentalmente.

Este culto a María desarrollado a lo largo del tiempo se ha ido renovando constantemente, así cada invención, cada nueva aparición de la virgen se convertía en la célula de un nuevo culto renovado, habría así que hablar de cultos diversificados pero en definitiva de un sólo culto, el propiciado desde siempre por el pueblo cristiano a María considerándola como madre de Dios.

He elegido para mi estudio sobre invenciones marianas un ámbito muy concreto de análisis, la región castellano-manchega. Es esta región una de las más marianas de España, el culto a la Virgen se halla aquí plenamente desarrollado desde la Edad Media, fenómeno este que va unido al proceso de la Reconquista y repoblación del territorio, de ahí que el estudio de este fenómeno en este ámbito resulte doblemente interesante. El fervor que casi todos los castellano manchegos sienten por la Virgen en sus distintas advocaciones hace que sea esta región una de las más propicias para llevar a cabo cualquier estudio histórico de carácter mariológico.

En un estudio comparativo sobre las formas más frecuentes de aparición marianas en la región de Castilla La Mancha debemos

ante todo hacer un recorrido por todas y cada una de las advocaciones más destacadas de cada provincia que compone dicha región, estudiando así lugar por lugar, pueblo por pueblo, sólo de esta forma podremos conseguir nuestro propósito y poder así establecer una tipología sobre formas de aparición más frecuentes con sus correspondientes variantes. Una vez establecida esa tipología podremos entonces relacionar esas formas más frecuentes de invención mariana con determinadas formas de mentalidad y conciencia social propias del período que se estudia y en que se han formado dichas invenciones y que son las que en último término permiten la manifestación de esta tipología.

El trabajo resulta arduo pero necesario para poder entender mejor el fenómeno del culto mariano en cualquier región española. Las fuentes que debemos y podemos utilizar para ello son de carácter legendario; su utilización, en este caso, no invalida nuestro propósito pues de lo que se trata es de establecer una tipología precisa basándonos en los relatos populares y a veces imaginarios, transmitidos de generación en generación y que son un fiel reflejo de las mentalidades colectivas y por tanto de la piedad y religiosidad populares. En este sentido queda claro que la utilización de la fuente legendaria hagiográfica y piadosa, aún dudando de su carácter histórico, nos es sumamente válida ya que de lo que se trata no es de saber con precisión si los hechos que se nos narran son o no rigurosamente ciertos, sino de establecer una línea argumental continua sobre las formas más frecuentes de invención mariana relacionando todo ello con la implantación de un culto en una determinada región o lugar y estudiando al mismo tiempo las relaciones que se entablan desde un punto de vista cultural entre ese culto surgido y la comunidad que lo suscribe.

Dejando para más tarde el desarrollo de esta idea, citaré la bibliografía que me ha servido para conocer con más detalle todas y cada una de las advocaciones marianas castellano-manchegas y su tipología.

En primer lugar citaré las Relaciones de los Pueblos de España mandadas confeccionar por Felipe II y publicadas por C. Viñas Mey y R. Paz (1). Estas Relaciones son interesantes por la guía que dan de santuarios y advocaciones marianas en los principales pueblos de España. Los tomos dedicados al ámbito castellano-manchego son interesantes a este respecto. Hay un tomo dedicado a Ciudad Real, dos tomos dedicados a Toledo y uno a Madrid. También es interesante la obra de D. Jesús García Perdices sobre las más importantes advocaciones marianas de la provincia de Guadalajara, en esta obra se relata la historia de cada una de ellas

así como de sus milagros (2). La obra de Nieves Hoyos, Fiestas Patronales y Principales Devociones de la Mancha, creo que puede resultar también interesante (3). Por último creo que puede ser también útil la obra de J. Sánchez Pérez, El Culto Mariano en España (4), obra que resulta ser una buena recopilación sobre advocaciones en todo el territorio peninsular, lo más interesante es su índice topográfico en el que aparecen los lugares con sus correspondientes advocaciones marianas la cual facilita bastante su consulta sirviendo además como punto de referencia para las obras anteriormente citadas.

En todas estas obras podemos apreciar que existe una variada gama de advocaciones marianas cada una con su historia particular pero casi todas ellas unidas por un mismo denominador común que hace que se pueda establecer una tipología de las mismas.

Señala C. Lisón Tolosana en un artículo que recoge de W. Christian el antropólogo norteamericano, que existe una variada gama de leyendas y que la mayor parte de ellas empiezan con una aparición o con el hallazgo de una imagen por un labrador o pastor siendo la persona que la encontró el primer ermitaño de la imagen una vez establecido el culto (5). Este esquema al parecer se repite en la mayor parte de las invenciones de la Virgen. En el caso concreto de la región objeto de nuestro estudio, es decir, Castilla-La Mancha, veamos como se desarrolla esta cuestión.

A mi modo de ver creo necesario distinguir entre algunos tipos más frecuentes de apariciones para poder con ello establecer la tipología que buscamos y a partir de entonces iniciar nuestro estudio.

En primer lugar me referiré a lo que he venido en denominar vírgenes soterradas, bajo esta denominación considero que hay que incluir no sólo a aquellas imágenes que según la tradición fueron escondidas y halladas bajo la tierra, de ahí su nombre, sino también a todas otras aquellas escondidas y halladas bajo un soto, en el interior de árboles, cuevas, grutas, fuentes, manantiales o en el interior de lienzos de murallas y torres. Más adelante podremos ver que esta última modalidad de lo que podríamos denominar vírgenes emparedadas es bastante frecuente en el ámbito que estamos estudiando.

Todas las invenciones las pongo bajo un mismo título de soterradas porque aparte de las circunstancias en que fueron halladas cada una de ellas, todas tienen o aparecen generalizadas

con unos mismos caracteres comunes: aparecieron milagrosamente habiendo estado escondidas por los cristianos hispanovisigodos durante la conquista musulmana, es decir, por los mozárabes. Este esquema se repite en la mayor parte de las advocaciones del ámbito castellano manchego bien se trate de vírgenes ocultas en el interior de paredes, cuevas o muros, como hemos señalado anteriormente, o bien en el interior de árboles, sotos, fuentes o bajo la tierra. Más adelante apuntaremos simplemente como mera hipótesis la posibilidad de relacionar este fenómeno tan repetido y generalizado en cuanto a apariciones de la Virgen se refiere con una determinada ideología propia de los mozárabes que vinieron a repoblar estos territorios o que ya estaban en ellos tras la conquista cristiana durante los siglos XII y XIII.

Creo además que abala mi teoría sobre la utilización del término soterrar para definir estas invenciones, el hecho de que la Real Academia de la Lengua defina soterrar no sólo como esconder o poner algo bajo tierra sino también esconderlo en cualquier lugar o sitio. Las vírgenes halladas en el interior de cuevas y murallas son por tanto también vírgenes soterradas.

A continuación creo conveniente dar una relación de las vírgenes soterradas más importantes del ámbito que estamos estudiando. Encontraremos que el porcentaje es bastante alto con respecto a otras formas de invención o aparición mariana, casi todas ellas presentan rasgos concomitantes. La relación puede ser la que sigue:

Virgen del Espinar en Alcocer (Guadalajara) (6), hallada debajo de un espino por un pastor. Virgen del Sauce hallada en un sauce en la localidad de Alhóndiga (Guadalajara) (7). Virgen de Torralvilla en Bochones (Guadalajara) hallada por un labrador con la reja de su arado (8). Virgen de la Peña en Brihuega (Guadalajara) escondida y hallada en el interior de una oquedad de la roca (9). Virgen de la Muela en Driesbes (Guadalajara) escondida y hallada por un pastor en una muela de molino, es advocación también de Almaguer (Toledo) (10). Virgen de la Antigua escondida en el muro de la iglesia de Santo Tomé de Guadalajara y hallada cuando la conquista de la ciudad por los cristianos en tiempos de Alfonso VI, pertenece al grupo de las llamadas vírgenes emparedadas a las que me referiré más adelante (11). Virgen de la Fuensanta en Millana (Guadalajara) hallada en el interior de un pozo de agua (12). Virgen de la Varga en Uceda (Guadalajara) que pertenece al grupo de las emparedadas por la forma de su hallazgo en el interior de una muralla (13). Virgen de los Llanos en Albacete hallada por un labrador que la desenterró con el arado cuando estaba labrando en

el campo, en el lugar conocido como los Llanos (14). Virgen de Cortes en Alcaraz (Albacete) hallada en el interior de una encina (15). Virgen de la Oliva en Almonacid (Toledo) escondida durante la invasión musulmana en el interior de una oquedad y cubierta de tierra (16). Virgen de Criptana en Campo de Criptana (Ciudad Real) hallada en las ruínas de un castillo (17). Virgen del Prado venerada en Talavera de la Reina (Toledo) y en Ciudad Real, se cuenta que los mozárabes la escondieron bajo tierra en un prado y que allí permaneció oculta hasta que se apareció milagrosamente durante la Reconquista (18). Virgen de la Hoz en Molina de Aragón (Guadalajara) hallada entre unas peñas por un vaquero que cuidaba su rebaño (19). Virgen de las Peñitas en Oropesa (Toledo) encontrada por un pastor entre unas peñas (20). Virgen de la Bienvenida en Puente del Arzobispo (Toledo) hallada por un labriego que araba la tierra con su arado (21). Virgen del Pedernal en Quero (Toledo) hallada por unos muchachos en un manantial al pie de una encina (22). Virgen de la Almudena en Madrid que pertenece al grupo de las llamadas emparedadas y que incluimos aquí por ser Madrid parte del territorio castellano-manchego por razones históricas y culturales (23). Virgen de la Luz en Cuenca también emparedada al haber sido hallada en el muro de una gruta en la hoz del Júcar (24) o la Virgen del Sagrario en Toledo hallada en un pozo de la catedral donde había sido escondida por los mozárabes durante la invasión musulmana, se cree que es la misma imagen que había existido en tiempo de San Ildefonso (25).

Existen otras muchas advocaciones de vírgenes a las que podríamos dar el nombre de soterradas por la forma de su aparición, todas ellas como ya se ha señalado presentan un mismo esquema de invención con ligeras variantes.

No quisiera terminar la relación de advocaciones marianas castellano manchegas sin hacer referencia a las llamadas vírgenes emparedadas, ya citadas más arriba, un ejemplo de ellas serían la de la Almudena en Madrid, la de la Peña en Brihuega (Guadalajara), la de la Varga en Uceda (Guadalajara) y la de la Luz en Cuenca. Estas formas de aparición están muy relacionadas con una determinada ideología propia de la Reconquista y que a manera de hipótesis, como ya he indicado antes, plantearé más adelante. Por último quisiera hacer notar que en lo que respecta a las capitales provinciales del ámbito castellano-manchego, incluido Madrid, todas las advocaciones marianas se refieren al tipo de vírgenes soterradas, la Almudena en Madrid, el Sagrario en Toledo, el Prado en Ciudad Real, la Luz en Cuenca, la Antigua en Guadalajara y los Llanos en Albacete.

El argumento de la historia de estas vírgenes soterradas es casi siempre el mismo. La imagen de la Virgen suele ser escondida por un grupo de mozárabes que temen su profanación por parte de las bandas sarracenas que han invadido el territorio y que al huir ante la presencia de los mismos llevan consigo sus más preciados tesoros y reliquias, entre ellos alguna imagen de la Virgen que se considera como antiquísima y que por lo tanto es escondida en la tierra, en una gruta o más frecuentemente en el hueco de una muralla o torre de muralla. Escondida pues la imagen permanecerá durante siglos hasta que algún suceso milagroso y extraordinario que casi siempre repite el mismo esquema, haga que la imagen sea por fin descubierta. Este suceso se suele manifestar por medio de luces o resplandores que indican el lugar del sagrado hallazgo, lo más usual es que sea la propia Virgen la que con su aparición indique el lugar exacto donde su imagen ha sido ocultada.

Localizada la imagen podemos observar que en casi todos los casos, el milagro acompaña a su descubrimiento. La curación de alguna enfermedad o defecto físico del testigo de la aparición o del que ha hallado la imagen suele ser la prueba concluyente de que la aparición o el hallazgo ha sido verdadero y que por lo tanto la imagen es también verdadera. Este milagro tiene pues un carácter probatorio y ejemplarizante ante un público generalmente escéptico (26), así el cojo que anda, el manco que recupera su brazo o el ciego que recobra la vista son tema frecuente en este tipo de historias, además el milagro probatorio es indispensable en la iniciación del culto a la imagen ya que con ello el pueblo cristiano confiará plenamente en el testimonio de la aparición y a raíz de ello se iniciará el culto.

Este milagro probatorio al que podríamos también denominar milagro primo, es uno de los elementos omnipresentes en casi todas las investigaciones de vírgenes soterradas.

Pero sin duda el fenómeno más comúnmente reseñado en todas las apariciones de la Virgen, sobre todo en lo que se refiere a vírgenes soterradas, es el que hace referencia al traslado de la imagen al lugar originario en donde ha sido encontrada. Esta *translatio* milagrosa aparece también en cualquier invención de este tipo constituyendo a veces una constante.

Analicemos pues a continuación estos dos factores antes citados y veamos a qué conclusiones podemos llegar.

En lo que respecta al primer factor, es decir al que hemos denominado milagro primo y probatorio, creo que resulta a todas

luces necesario dentro del esquema de las mentalidades de una comunidad religiosa y cultural.

El milagro primo es ante todo la prueba definitiva de que la imagen vale, es la prueba concluyente del poder con que se manifiesta dicha imagen, es la definición de la propia imagen que necesita obrar de los milagros para demostrar a la comunidad en la que su culto ha de implantarse cual es el poder con el que ha de proteger a la propia comunidad siendo por tanto este poder la garantía que la comunidad tendrá de que el culto dado a la imagen reportará a la misma algunos beneficios. Se establece pues una relación entre el culto a la imagen y el beneficio o beneficios que con ese culto se espera conseguir de la misma, se trata en definitiva del sistema del don y el contradon, se da algo a cambio de recibir también algo. En general creo que este ha sido desde siempre el sistema vigente dentro de la religiosidad popular orientada al culto a la Virgen, a Cristo o a los Santos, se trata pues de un sistema traumatúrgico en el que se acude a la fuerza sobrenatural y divina en remedio o satisfacción de las necesidades materiales del individuo (27), la materialización del culto predomina pues sobre el elemento ejemplarizante aunque este se pueda dar también.

Así pues, el milagro llamado primo encabeza una larga serie de milagros los cuales repercutirán favorablemente sobre la comunidad. En este sentido un autor y estudioso del tema como W.A. Christian nos habla de la emoción de la comunidad proyectada sobre un objeto sensible en forma de imagen, los santuarios con ello se convierten en estaciones transformadoras de energía, energía divina para utilización humana y de energía humana para propósitos divinos (28). Esta afirmación del autor y antropólogo norteamericano se plasma perfectamente en todos y en cada uno de nuestros santuarios marianos de Castilla-La Mancha y de cualquier región de España. Se podría decir que se trata de la energía del fiel devoto que se proyecta hacia la imagen de devoción esperando con ello conseguir el humano propósito.

En lo que respecta al segundo factor presente en cualquier invención mariana de vírgenes soterradas, la *translatio* de la imagen, podemos decir que se trata de un fenómeno que no está sino poniendo de manifiesto otra de las características de todo culto a la Virgen, su localismo.

A la hora de estudiar este fenómeno hay que partir de la base de que el lugar donde se ha aparecido la virgen o donde su imagen ha sido encontrada adquiere por el hecho mismo del hallazgo un carácter marcadamente sagrado, esa sacralización se

refiere a un espacio y a un lugar concreto y no a otro cualquiera. No da exactamente igual que la imagen sea venerada en su lugar de origen o en otro distinto al de su hallazgo, ha de ser en el mismo lugar donde la imagen ha sido hallada o donde se ha producido la aparición, en este sentido es a veces la propia Virgen la que con su aparición expresa su deseo de que le sea construída una pequeña capilla en el lugar exacto de la aparición.

El espacio ha quedado con ello perfectamente sacralizado, ha entrado dentro de la esfera de lo divino, los límites de ese espacio sagrado serán la capilla, iglesia o santuario construidos a tal propósito y que constituyen por tanto la referencia material e inmediata de esa sacralización espacial. Esto es importante ya que hace falta definir perfectamente cual es el espacio de lo estrictamente sagrado diferenciándolo del resto del espacio circundante ocupado por la comunidad. Ese espacio y sólomente él serán el punto de referencia obligado de la comunidad, esa estación transformadora de energía de la que nos habla W.A. Christian. Es a este espacio y no a otro a donde acudirá la comunidad de fieles en busca de sus peticiones, en ese espacio sacral presidido por la imagen de la Virgen se pondrán en contacto lo humano y lo divino, lo material y lo espiritual, el cielo y la tierra, el santuario mariano o la pequeña capilla de la Virgen se convierten así en una proyección del más allá sobre la tierra y viceversa. Es el punto de contacto entre dos mundos, entre dos dimensiones, la material y la espiritual. El santuario pues es el lugar donde los fieles de la comunidad invocan a las fuerzas de la naturaleza encarnadas en Dios a través de su madre la Virgen. De ello dependerá la prosperidad económica y material de la misma, el peligro de una peste, de un granizo que destruya las cosechas o de una sequía que las impida crecer son causas más que suficientes que impelen a la comunidad a invocar la ayuda divina canalizada a través de la imagen de la Virgen.

Dentro de una ideología medieval podríamos decir que las imágenes marianas se definen como auténticas señoras feudales (Dominas) que ejercen su poder y jurisdicción sobre un territorio (Feudo) y sobre una masa de vasallos (los Fieles). Podemos ver también que las relaciones que se establecen entre la virgen y la comunidad son típicamente feudales. Vemos así expresado el concepto del *auxilium* feudal manifestado en este caso en la protección que la Virgen ejerce sobre sus fieles enviándoles la lluvia que necesitan para sus cosechas o evitándoles el peligroso granizo que las destruya, colaborando así a la buena prosperidad material de la comunidad. En este sentido hay que decir que el territorio jurisdiccional del santuario, es decir, el territorio de gracia, se convierte en un auténtico feudo.

Otro aspecto importante a destacar es que cada comunidad ha de tener su propio santuario en la medida en que cada comunidad se presenta como un ente cultural y autónomo por sí mismo, por tanto cada comunidad necesita de su propio espacio sacral en donde ponerse en contacto con lo divino, no vale el espacio de otro, cada cual ha de disponer del suyo propio ya que ello resulta vital para la propia identidad de la comunidad, es parte de su acervo cultural de ahí que el culto mariano haya ido tan aparejado al fenómeno de las repoblaciones y a la formación de comunidades humanas en la Edad Media.

W.A. Christian habla, refiriéndose a esto, de unidades socio-geográficas y nos dice que en las mismas cuanto más consolidados se hallan sus principios de identidad más posible es que posean algún símbolo cultural o algún protector en forma de imagen de santuario (29). Estas unidades socio-geográficas de las que nos habla el autor son las que definen el propio espacio y en ellas son en las que podemos establecer la correlación entre el localismo del que hablábamos antes y el santuario, correlación que es a su vez la que define el fenómeno de las translaticios milagrosas a las que ya hemos aludido. En definitiva se establecen unos lazos culturales entre el santuario y la comunidad a la que pertenece.

Queda por tratar otro aspecto fundamental en el mundo de las invenciones marianas y su tipología. Me refiero al de la imagen en sí misma. Creo poder considerar que el culto a María como el culto a Cristo o a los Santos ha tenido desde siempre y tiene un carácter en el cual la imagen misma de lo representado adquiere por sí misma un valor especialmente importante. Bien es verdad que la imagen ni es más que la materialización de la fuerza sobranatural que representa pero no es menos verdad que el culto de la religiosidad popular proyectado hacia las imágenes tiende a considerarlas inconscientemente como totems sagrados en detrimento de una más honda y profunda espiritualidad. El tema no es nuevo y representó un grave problema para los hombres de la Edad Media en Bizancio con la llamada Querella Iconoclasta. Todo esto ha llevado a los estudiosos de la religiosidad popular a considerar determinados cultos, sobre todo el referido a la Virgen, como totémicos en aquellos casos en que la masa de fieles devotos se acercan a la Virgen y a su imagen como un auténtico amuleto.

Tras el análisis de todos estos elementos creo poder pasar a explicar, o por lo menos exponer, una idea que ya había apuntado con anterioridad y que creo puede ser de sumo interés. Me refiero a la posibilidad, planteada en términos de hipótesis, de establecer una relación entre una determinada tipología de invenciones marianas, las

virgenes soterradas, y dentro de este grupo las llamadas emparedadas, con una determinada ideología que desde presupuestos de carácter político o cultural se quiso poner de manifiesto por parte de determinados grupos sociales que intervinieron en la conquista y mayormente en la repoblación y colonización del territorio castellano-manchego o en parte de él. Básicamente las consideraciones que voy a hacer se refirirían a las tierras del antiguo Reino de Toledo, es decir, Madrid, Toledo y Guadalajara. El grupo social al que básicamente también hago referencia es el mozárabe.

El tema de los mozárabes y la repoblación del territorio objeto de nuestro estudio, ha sido perfectamente estudiado y tratado por el profesor D. Julio González de la Universidad Complutense de Madrid en su excelente trabajo *La Repoblación de Castilla La Nueva* (30).

Para el profesor González la repoblación de todo el territorio castellano tras su conquista obedecerá a etapas distintas y sucesivas. No hace falta señalar con detalle que la conquista y posterior repoblación de las tierras del Tajo, es decir las correspondientes al Reino Toledano, se llevaron a cabo en un período anterior a la conquista y posterior colonización del resto de lo que hoy es Castilla-La Mancha, Cuenca, Ciudad Real y Albacete.

La primera fase de conquista y colonización pues corresponde a las actuales provincias de Madrid, Toledo y Guadalajara cuyos territorios fueron tomados por Alfonso VI en la conquista de todo el Reino de Toledo en 1085 y repoblados con posterioridad a esta fecha. Una segunda fase correspondería a etapas sucesivas de conquista y colonización en las que la frontera del Reino cristiano se iría expandiendo poco a poco hasta alcanzar las inmediaciones de Sierra Morena en el límite con la España islámica.

Es sabido como Alfonso VIII conquista Cuenca en el año 1177. Tras la toma de Cuenca los cristianos fueron progresando hacia el valle del Júcar, los próximos objetivos fueron Alarcón e Iruya y así el territorio fue siendo conquistado y colonizado progresivamente hasta el 1183 (31).

En el caso de Ciudad Real las etapas de conquista y colonización fueron también progresivas. Sabemos que Calatrava fue perdida tras la derrota de Alarcos de 1195 y que no volvería a manos cristianas hasta el año 1212 con la Batalla de las Navas de Tolosa. La pérdida de Calatrava supuso también la pérdida de todo su campo ante el avance de los almohades desde el sur (32). El territorio pues escaparía al control cristiano hasta el siglo XIII,

mientras que en este período las tierras del Tajo o antiguo Reino de Toledo estaban ya completamente repobladas.

Hecho pues este pequeño repaso por la historia de la conquista del territorio castellano-manchego, veamos qué fenómenos se enlazaron para poder explicar la idea que anteriormente había expuesto.

En primer lugar D. Julio González nos dice que tras las conquistas de Alfonso VI en las tierras de Toledo quedaron en el territorio conquistado algunos grupos de mozárabes que hasta entonces habían permanecido bajo el dominio político de los musulmanes. Parece ser que la mozarabía de Toledo era una de las más importantes del Reino, aunque existían también algunos grupos fuera de la ciudad diseminados por el campo y en las poblaciones cercanas a Toledo, es el caso de Talavera, Madrid y Guadalajara por citar algunas de las más conocidas, aunque es de suponer que existiesen grupos de mozárabes en otros núcleos de menor importancia (33).

Parece ser que entre estos mozárabes que ocuparon la tierra toledana tras su conquista habría un importante grupo de autóctonos que se situaría básicamente en los alrededores de Toledo, pero también desde muy temprano vemos aparecer grupos mozárabes foráneos procedentes del valle del Duero que acuden a las tierras del Tajo atraídos por las ventajas iniciales de la repoblación del territorio llevada a cabo por Alfonso VI. En este sentido D. Julio González nos dice que durante los siglos IX - X se había producido una emigración de mozárabes toledanos hacia el norte del Duero presionados por las circunstancias políticas y económicas de aquel momento. Parece ser que fueron precisamente los descendientes de esos emigrados toledanos los que como mozárabes o también como castellanos o leoneses iniciaron a partir de 1085 un lento proceso de inmigración hacia las tierras que habían pertenecido a sus ancestros, o que por lo menos se supone que habían pertenecido, no hay que olvidar que nos estamos moviendo en el terreno de las ideologías que no siempre tienen porqué corresponderse con la realidad. El hecho es que los mozárabes provinientes del Duero pensarían esto (34). Estos inmigrados serían rápidamente absorbidos por la población castellana, así desde el siglo XII se observaría una auténtica imbricación de estas poblaciones con el resto de la comunidad. D. Julio González lo expresa diciendo que se produjo una auténtica inteligencia de mozárabes con castellanos (35).

Visto pues esto, me parece lógico hasta cierto punto el

poder hablar de la existencia de una ideología mozárabe que definiría a este grupo socialmente, es decir, que se convertiría en la seña de identidad cultural del propio grupo. Esta ideología fue la que intentó establecer una línea de continuidad histórica entre los postrimeros tiempos visigodos y la Reconquista cristiana haciendo aparecer a los propios monarcas reconquistadores como sucesores y descendientes directos de la estirpe de los godos, esta ideología puede ser perfectamente rastreada en las crónicas altomedievales de la Reconquista y es un tema que ha sido profundamente estudiado por los profesores Vigil y Barbero en una de sus más conocidas obras (36).

Por otro lado conviene también afirmar que esta ideología que se supone definía a todo el grupo mozárabe fue especialmente divulgada y mantenida por la clase clerical. Esto es importante porque no podemos olvidar el gran influjo que la Iglesia a través de sus clérigos tuvo sobre el pueblo en general tanto mozárabe como no. Si estos mismos clérigos redactores de las crónicas supieron plasmar esta ideología en las mismas cuanto más no lo hicieron sobre el pueblo. Sus ideas serían por tanto aceptadas no sólo por la minoría mozárabe sino que se proyectarían también sobre el resto de la población debido a esa inteligencia entre mozárabes y castellanos de la que nos habla D. Julio González. La consecuencia de todo ello es que la idea de que los monarcas cristianos eran descendientes de los visigodos y que los mozárabes también lo eran estaría muy arraigada entre el pueblo. Serían pues estos mozárabes o si no ellos mismos la ideología que ellos mismos habían creado y que habían conseguido intercalar en la sociedad, los que pretenderían reclamar unas señas de identidad sobre un territorio que perteneció, según esa misma ideología, a sus antepasados y que ahora les pertenecía a ellos y la prueba más evidente que abalaría esta idea sería el hallazgo o hallazgos de imágenes soterradas de la Virgen, escondidas según contaban las historias transmitidas de generación en generación, por sus mismos antepasados mozárabes durante la invasión musulmana en el interior de la tierra o en el hueco de una muralla que por lo tanto les había pertenecido. La Virgen soterrada era así la mejor prueba, la mejor garantía de la presencia mozárabe en el territorio, era el documento probatorio de una pretérita estancia mozárabe.

No es pues de extrañar que en aquellos territorios donde la presencia mozárabe fue importante el tipo de invenciones que se dan en los mismos sean invenciones correspondientes al tipo de vírgenes soterradas y a veces emparedadas. El caso de Madrid con la Virgen de la Almudena y la tradición referente a su hallazgo así lo abala, o el caso de Talavera de la Reina (Toledo) con la Virgen del

Prado, según la tradición escondida en la tierra por los mozárabes, o la Virgen del Sagrario en Toledo que posiblemente sea una de las invenciones que más fielmente refleje la hipótesis expuesta. También lo serían la Virgen de los Llanos en Albacete o la de la Luz en Cuenca, así como la de la Antigua en Guadalajara (37). Es de observar que todas las poblaciones antes citadas o por lo menos alguna de ellas registran importante presencia mozárabe, es el caso de Madrid, Talavera, Guadalajara o Toledo.

Como estos ejemplos podríamos citar muchos más, veríamos que todos corresponden al mismo esquema. Haría falta un estudio más detallado con abundante documentación que estableciese definitivamente la relación entre una determinada ideología mozárabe y las invenciones marianas de vírgenes soterradas dentro de un determinado territorio como puede ser el de las tierras correspondientes al Reino de Toledo, esto nos ayudaría a comprender mejor el fenómeno del culto mariano a nivel local, provincial y peninsular.

NOTAS:

- 1) Viñas Mey C. y Paz R., Relaciones de los pueblos de España ordenadas por Felipe II. Tomo dedicado a Cuenca (1927), tomo de Madrid (1949), tomos de Toledo (1951 y 1963) y tomo dedicado a Ciudad Real (1971), CSIC, Madrid.
- 2) García Perdices J., Cual Aurora Naciente, Guadalajara, 1974.
- 3) Hoyos N., Fiestas Patronales y principales devociones de la Mancha, Revista de tradiciones populares, 3, 1947.
- 4) Sánchez Pérez, J., El Culto Mariano en España, CSIC, Madrid, 1943.
- 5) W.A. Christian, De los Santos a María: Panorama de las devociones a Santuarios Españoles desde el principio de la Edad Media, ed. de C. Lisón Tolosana, Temas de Antropología Española, pág. 58, Madrid, 1976.
- 6) García Perdices J. Op. cit., pág. 12 y también Sánchez Pérez, J. Op. cit., pág. 171.
- 7) Idem, op. cit., pág. 13.
- 8) Idem, op. cit., pág. 32.
- 9) Idem, op. cit., pág. 33 y también en Sánchez Pérez J. Op. cit., pág. 315.
- 10) Idem, op. cit., pág. 56 y también Sánchez Pérez J. Op. cit., pág. 283.
- 11) Idem, op. cit., pág. 62.
- 12) Idem, op. cit., pág. 76.
- 13) Idem, op. cit., pág. 120 y Sánchez Pérez J. Op. cit., págs. 428 y 429.
- 14) Sánchez Pérez J. Op. cit., págs. 240 y 241.
- 15) Idem, op. cit., pág. 144.
- 16) Idem, op. cit., pág. 298.
- 17) Idem, op. cit., pág. 146.
- 18) Idem, op. cit., pág. 332 y 333 y ss.
- 19) Idem, op. cit., pág. 219.
- 20) Idem, op. cit., pág. 318.
- 21) Idem, op. cit., pág. 82.
- 22) Idem, op. cit., pág. 311.
- 23) Idem, op. cit., págs. 34 y ss. y además ver también Fradejas J., La Virgen de la Almudena, Madrid, 1959.
- 24) Sánchez Pérez J. Op. cit., pág. 237.
- 25) Idem, op. cit., págs. 376 y 377.
- 26) Ejemplos de ello los encontramos en casi todas las historias de invenciones marianas, véase por caso el de la Virgen de Montesinos en Cobeta (Guadalajara) en García Perdices J. Op. cit., pág. 52, o el de la Virgen de la Esperanza en Durón (Guadalajara) en García Perdices J. Op. cit., pág. 58.
- 27) El tema de la taumaturgia relacionado con la religiosidad popular y en especial con el culto a los

santos ha sido tocado por Angela Muñoz Fernández en su obra *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Madrid, 1988, concretamente en lo que se refiere al culto a Santa Isabel en la Edad Media, págs. 99 y ss.

- 28) Christian W.A. *Religiosidad Popular. Estudio Antropológico en un valle español*, pág. 127, Madrid, 1978.
- 29) *Idem*, op. cit., pág. 125.
- 30) González Julio, *La Repoblación de Castilla La Nueva*, Madrid, tomo I, 1975 y tomo II, 1976.
- 31) *Idem*, op. cit., tomo I, pág. 220.
- 32) *Idem*, op. cit., tomo I, pág. 152.
- 33) *Idem*, op. cit., tomo II, pág. 67.
- 34) *Idem*, op. cit., tomo II, pág. 68.
- 35) *Idem*, op. cit., tomo II, pág. 88.
- 36) Barbero A. y Vigil M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, págs. 232 y ss., Barcelona, 1986.
- 37) Ver la nota 25 y las notas 18 referida a la Virgen del Prado, la 23 referida a la Virgen de la Almudena, la 11 a la de la Antigua y la 14 referida a la de los Llanos.

DEVOCION MARIANA Y SANTIDAD FEMENINA EN LA LITERATURA CASTELLANA DE LA CLERECIA MEDIEVAL.

Ana M. Rodado Ruiz

1. Introducción.

Durante la Edad Media pocos sentimientos humanos fueron tan fecundos para la historia del arte como el culto de los santos (1). La santidad no era entonces historia sino presente vivo en el espíritu de la época; muchos contemporáneos fueron canonizados: abades y obispos, emperadores como Enrique II, reinas como Isabel de Hungría, reyes como Luis de Francia y Fernando de España.

El hombre del medioevo se debate entre la "follía" del pecado y la reconciliación con Dios; pero en su búsqueda de la salvación eterna necesita un guía, un modelo a imitar, alguien que actúe como intermediario entre él y la divinidad. La piedad popular encontró sus modelos en los santos cuya veneración desempeña un papel importante en la vida del cristiano. Y por encima de ellos se destaca la figura de la Virgen, maternal y compasiva, mediadora y modelo de santidad.

Durante el siglo XIII adquiere cada día mayor auge la devoción a Santa María. Los teólogos de la Edad Media lucharon con bastante éxito para conocer en profundidad, aclarar y formular las verdades reveladas y establecieron los principios sobre los que había de elaborarse la mariología científica (2). San Anselmo de Canterbury (+ 1109) y San Bernardo de Claraval (+ 1153) fueron los primeros en tratar científicamente de doctrinas marianas. El románico levantó multitud de santuarios y templos de peregrinación en honor de la Virgen; se generaliza la fiesta de la Inmaculada Concepción y es práctica común el canto de Letanías y de la Corona o Salterio de María (3).

El cristiano del medioevo no está solo en su peregrinación; el maestro Berceo se encarga de recordárnoslo:

"En esta romería avemos un buen prado

en qui trova repaire
la Virgin gloriosa,
del qual otro ninguno

tot romeo cansado:
madre del buen Criado,
egual non fue trobado".
(*Milagros* estr. 19).

Para el hombre medieval siempre hay esperanza, mayor cuanto más alta es la calidad de sus intercesores. De una parte, los santos que, como partícipes de la gloria divina, protegen de las adversidades a los que se encomiendan a su patrocinio; de otra, la Virgen que, como Madre de Dios, es por antonomasia mediadora de todas las gracias. En las oraciones de la misa se proclama continuamente la intercesión de los santos (4) y, de manera especial, de la Virgen (5) ante Dios en favor de los pecadores. Animados por la común naturaleza humana, los hombres del medioevo se sienten arrastrados confiadamente a la imitación de sus modelos.

La literatura y las artes visuales recrean la vida y muerte de estos santos cuya imitación se hace necesaria para alcanzar el estado de perfección. Pero la combinación maestra será, sin duda, la que resulte de ofrecer a un tiempo ambos modelos: el santo patrono en compañía de la Virgen, posibilidad que recogen las manifestaciones artísticas literarias e iconográficas, desde los testimonios medievales más tempranos.

En nuestro estudio abordaremos una de estas posibilidades combinatorias: la que ofrece modelos exclusivamente femeninos y su representación literaria en los textos castellanos de la clerecía medieval (6).

2. Estudio de los textos (7).

Son escasas las ocasiones en que en una misma estrofa o fragmento se menciona a una santa determinada en relación con María la Virgen, pero no por escasas resultan menos significativas. Los textos en que aparece este tipo de referencias se reducen a ciertas obras de Berceo (*Milagros*, *Duelo*, *Loores*, *Santa Oria*), el LBA del Arcipreste de Hita y la *VSMEg*, de autor anónimo.

En estos textos se repiten las menciones de una misma santa y varían las circunstancias de cada mención, pero la nómina de figuras representadas es muy breve pues sólo se mencionan dos vírgenes -Cecilia y Oria-, y dos penitentes arrepentidas: María Magdalena y María Egipciaca.

La intervención de María la Virgen no siempre ha de

relacionarse con el arrepentimiento de un pecador. A veces tiene por objeto premiar toda una vida de sacrificio y devoción como es el caso de Santa Oria. Sin embargo, el santo que no lo ha sido siempre y alcanza la santidad tras un proceso de conversión, es ejemplo más edificante que el de aquellos mártires, vírgenes o santos confesores con vocación de serlo desde siempre. Esto explica, por ejemplo, que la Magdalena sea una de las santas más frecuentes en la literatura y en la iconografía de la época (8). Por supuesto, la función de María la Virgen dentro de la estructura narrativa y la posible intencionalidad del episodio serán distintas según el caso.

La temprana Edad Media conoce pocas figuraciones hagiográficas en las zonas aragonesa, navarra y castellano-leonesa. En lo que respecta a la pintura, a fines del período las representaciones forman parte de ciclos narrativos en los que la figura del santo no suele ser protagonista sino complemento del episodio principal. En otras ocasiones lo que se pretende resaltar no es la imagen individual, sino la vida de determinado personaje insistiendo en los sufrimientos que ha de soportar para alcanzar el estado de perfección (9).

Ambas tipologías pueden constatarse en las manifestaciones literarias de la época, e incluso pueden ser referidas no sólo a la imagen aislada o biografía completa de un santo -en nuestro caso, santa-, sino también a la figura de María la Virgen.

En efecto, si analizamos el conjunto de las menciones registradas observaremos que pueden deslindarse tres narraciones biográficas (10): las vidas de santa Oria y santa María Egipciaca -éstas redactadas independientemente como tales *Vidas*- y las obras marianas de Berceo (*Duelo*, *Loores*, *Milagros*) que, si bien no pueden ser consideradas narraciones biográficas propiamente dichas, sí recrean aspectos muy significativos de la vida de la Virgen (11). Por otro lado, todas las santas mencionadas -excepto Oria- aparecen en alguno o en varios de los textos citados, individualmente o en compañía de María, cumpliendo una función específica dentro de cada contexto narrativo. Estas intervenciones que deben entenderse como complementarias del episodio principal se extienden también a la figura de la Virgen (12).

2.1. Pecadoras penitentes: María Magdalena, María Egipciaca.

2.1.1. María Magdalena.

Las estrofas que relacionan a María la Virgen con la santa de

Mágdalo (13) recrean los episodios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús -salvo en dos casos (*Milagros*, estr. 783, *Duelo*, estr. 68), como veremos- y se encuentran en el LBA del Arcipreste de Hita (estr. 1639) y en el *Duelo* del maestro Berceo (est. 21, 41 y 137).

Las estrofas citadas del *Duelo* recrean escenas de la Pasión de Cristo:

"María la de Mágdalo
ca fuera yo, de todas
facié amargo duelo,
a todas quebrantava

d'elli non se partié,
ella máês lo qeríe;
mayor no lo podrié,
lo qe ella facié."
(*Duelo* estr. 21).

"Facién los alevosos
lo qe revolvién ellos
lazrava el Maestro
ambos uno por otro

mucha alevosía,
yo todo lo vedía,
e plorava María,
avién amargo día".
(*Duelo* estr. 41).

"De cerca de la cruz
lo que rebolbién ellos
yo catava a todos
teniénme por sin seso

yo nunca me partía,
yo todo lo bedía,
e todos a María,
del planto qe facía".
(*Duelo* estr. 137).

No podemos afirmar con rotundidad que esta "María" que llora (41) y a la que todos miran (137) sea María Magdalena. Al ser María la Virgen la narradora de su propio duelo, cabe pensar que se trata de una alusión a la Magdalena, más que de una intervención del autor en el relato de la Virgen; por otra parte, la coincidencia exacta del verso b en las dos estrofas confirma esta interpretación.

Desde el punto de vista religioso la intención de Berceo no es otra sino destacar el amor que la Magdalena siente por el Maestro; prueba de ello es el hecho de que es la propia Madre de Jesús quien relata el episodio de la Pasión y, por tanto, quien alude a la actitud de María Magdalena en el desarrollo de los acontecimientos.

La estrofa 1639 del LBA corresponde al cuarto de los "Gozos de Santa María", una de las piezas finales del libro del Arcipreste:

"Fue tu alegría quarta,
quando oviste mandato
de la hermana de Marta (14)

que era resuçitado
tu fijo duz,
del mundo luz,
que viste morir en cruz,
que era levantado",
(LBA estr. 1639).

Es evidente que Juan Ruiz no inventa nada de lo expuesto en su cuarto gozo puesto que se limita a seguir las fuentes bíblicas; tampoco es el primero en cantar los Gozos a Santa María, ya que el origen de éstos, como el de todos los que se cantaron en la Edad Media, está en los rezos en latín que la Iglesia ofrecía a la Virgen. Aún así no podemos ignorar un detalle bien provisto de intención: la mención de la Magdalena como mensajera de la Resurrección de Jesús ante su propia Madre. La elección de este episodio y su inclusión en el gozo de la Resurrección no es fortuita -no aparece en otros gozos medievales-; el Arcipreste ha de dejar claro que fue una pecadora arrepentida la portadora de tan grata noticia. Siendo así, ni siquiera el pecado puede velar el optimismo esperanzado del cristiano del medioevo (15).

La estrofa 783 de los *Milagros* de Berceo es, sin duda, la más representativa de las menciones registradas. Corresponde al famoso Milagro de Teófilo (24):

"La sancta Magdalena, peccadriz sin mesura, esso mismo te digo essa sanó a ambas,	de Lázaro ermana, ca fue mugier liviana, de la egipciana, la qe todo mal sana".
--	--

(*Milagros* estr. 783).

Teófilo en su respuesta a la Virgen, a la que dirige su súplica, recurre al valor de la penitencia que salvó a la Magdalena y a la Egipciana; la alusión a las santas pretende conmovier a María y obtener la ayuda solicitada. Estos versos no sólo recogen las tres figuras bíblicas que la tradición reúne en la santa de Mágdalo, sino que aseguran el efectismo del conjunto trayendo a colación un segundo modelo de santa penitente: María Egipciana. La estrofa 783 es una invitación reforzada -no se ofrece un ejemplo sino tres- al arrepentimiento y la penitencia.

La estrofa 68 del *Duelo* no contiene mención expresa de Santa María; la incluyo aquí ya que no debe olvidarse que pertenece a María la voz que narra el duelo en la obra de Berceo:

"Bien vos lo contaré	María Magdalena,
----------------------	------------------

quómo la recibió
non cató a sus yerras
perdonógelas todas

estando a la cena;
de qe venié bien plena,
e soltóli la pena".
(*Duelo* estr. 68).

La estrofa alude al episodio evangélico de la pecadora perdonada -identificada por confusión histórica como María Magdalena-, y pretende incitar al cristiano a la contrición y a la confesión de los pecados. De un lado, es la Virgen quien presenta el modelo, la penitente arrepentida; de otro, las posibles dudas sobre la misericordia divina quedan desveladas en el verso c:

"non cató a sus yerras de qe venié bien plena"

2.1.2. María Egipcíaca.

Además de la estrofa 783 de *Milagros* analizada más arriba, las referencias conjuntas a María Egipcíaca y María la Virgen aparecen en dos estrofas más de la citada obra de Berceo (521 y 767), en la copla 201 de *Loores* y en buen número de versos de la *VSMEd* (475ss, 677, 707, 1127, 1283, 1293, etc.).

La estrofa 521 de *Milagros* pertenece al relato de la abadesa preñada (Milagro 21):

"Tú acorrist, Sennora,
qe fue peccador mucho
Sennora benedicta,
dáme algún consejo

a la egiptiana,
ca fue mugier liviana;
de qui todo bien mana,
ante de la mannana".
(*Milagros* estr. 521).

La segunda mención corresponde al milagro de Teófilo (Milagro 24).

"Que vaya al su tiempo
venir'm há lo qe veno
qe priso grand porfazo
fasta qe la Gloriosa

cras de buena mannana,
a la egiptiana,
como mala villana,
li fo entremadiana".
(*Milagros* estr. 767).

Estas dos estrofas mencionan expresamente a la Virgen (16) y aluden a su intercesión (17) en favor de María Egipcíaca. En su estudio sobre la mística española (18), Morón Arroyo afirmaba que las relaciones del hombre con Dios tienen en Berceo sentido vasallático: el santo gana el cielo teniendo a la Virgen como

medianera y la salvación se alcanza cuando se satisface a Dios por el pecado. Tanto Teófilo como la abadesa se encomiendan a María la Virgen como en su momento lo hiciera la Egipciaca, santa que ambos mencionan con la intención de conmovier a su intercesora. Teófilo, incluso, se dirige al templo con la esperanza de que allí le ocurra lo mismo que a la santa de Alejandría.

Por otro lado, la mención de la Egipciaca en estas estrofas es original de Berceo -no aparece en la versión latina (19)- como original es también la mención de Teófilo en la estrofa inmediatamente anterior a la citada del "Milagro de la Abadesa"; detalles que dejan al descubierto la ejemplaridad de la santidad en Berceo y el poder de la intercesión mariana.

Las menciones restantes se encuentran en la estrofa 201 de *Loores* y en algunos fragmentos de la *VSMEg*. La copla citada de *Loores* contiene una completa revisión de la historia de la Egipciaca y el papel que la Virgen desempeña en tal historia:

"María Egipciaca, fue reconciliada en ti trovó consejo tú li sobrelevesti	peccadriz sin mesura, ante la tu figura; de toda su rencura, toda su fiadura". (<i>Loores</i> estr. 201).
--	--

Los distintos estadios de la vida de la santa -pecado, arrepentimiento, confianza en la mediadora y triunfo final- están esbozados en la estrofa de Berceo y desarrollados paso a paso en el relato de la vida de la Egipciaca:

"Ella asaz diziendo: "En mal hora
fui tan pecadora (...)". (462-3).

"e dixo: "Ay, duenya, dulce madre, (...)" (483).

A las mis llagas, que son mortales,
non quiero otros melezinables (...)" (497-8).

"Virgo reina coronada, (600).
(...)

assí me faz hoy caridat." (605)

y en su muerte:

"El alma es de ella salida,
los ángeles la han recebida;

los ángeles la van levando
tan dulce son que van cantando".
(1333-36).

Los textos citados insisten particularmente en la importancia de la confianza en María, una fe fiducial (20) en la Virgen que se muestra suficiente para obtener la salvación; sirva de ejemplo el caso de la santa de Alejandría:

"María de andar non fina,
mas non olvida a la reína,
la que metiera por fiador
ante la imagen de su senyor".
(676-9).

"Virgo reina, creyo por tí
que si al tu Fijo ruegas por mí,
si tú pides aqueste don,
bien sé que habré perdón".
(515-8).

Por último, un detalle más de la estrofa de *Loores* corrobora la finalidad práctica de la obra de Berceo: si en el milagro de la abadesa encinta el autor aludía a Teófilo y a María Egipcíaca en estrofas contiguas, como ejemplos de intercesión mariana, aquí repite la mención en el mismo orden; cabe pensar que en esta combinación de figuras -Teófilo/María Egipcíaca/Santa María- Berceo encontró la fórmula perfecta para arengar a un auditorio curioso en el que pretende despertar la devoción y confianza en la Virgen.

2.2. Vírgenes: Santa Cecilia, Santa Oria.

Cecilia y Oria son las dos únicas vírgenes que los textos medievales presentan en relación con la Madre de Jesús. Uno de los poemas hagiográficos de Berceo, la *Vida de Santa Oria*, contiene la totalidad de las menciones registradas.

Los Padres de la Iglesia y la ascética de los primeros siglos vieron en María el origen, modelo y coronamiento del estado virginal. La fuente de esta virtud es necesariamente Dios, pero Ella fue la primera en ofrendar al Señor un voto de virginidad en sentido estricto (21).

La presencia de la virginidad es constante en el poema de Santa Oria: en su primera visión (22) tres vírgenes, Cecilia, Agata y

Olalla, le sirven de guías; en la segunda, María se aparece a la santa acompañada de un coro de Vírgenes:

"Luego que fue la freyra fue de bien grandes lumnes fue de vírgines muchas todas venién honrrarla	en el lecho echada, la ciella alumrada; en un rato poblada, a la emparedada". (<i>Santa Oria</i> estr. 132)
--	--

Estas vírgenes acompañan a Oria la primera noche después de su muerte, y junto a ellas, la "Virgo gloriosa" (198) que no desampara a la santa en estos momentos:

"La Virgo gloriosa, ella sea laudada, en el mi passamiento de la su santa gracia	lo que me prometió que bien me lo cumplió; de mí non se partió, en mí mucha metió". (<i>Santa Oria</i> estr. 198)
---	--

Es evidente que la *Vida de Santa Oria* nos ofrece un cúmulo de modelos de virtud. Si el sentido de los poemas hagiográficos es divulgar la vida sacrificada de unos personajes y ofrecerlos como ejemplos a imitar, es indudable que el estímulo será mayor si se ofrece más de un modelo. La aparente sencillez de los versos de Berceo deja entrever la mente culta del experto que maneja perfectamente la materia teológica para adaptarla como conviene a la religiosidad sencilla del hombre medieval.

El poema comienza con un ruego indirecto a Santa María a quien el poeta solicita protección, sirviéndose de la intercesión de Oria:

"Luego el el comienzo a ella mercet pido, ruegue a la Gloriosa que sea nuestra guarda	e en la primería ella sea mi guía; madre santa María de noche e de día." (<i>Santa Oria</i> estr. 3)
--	---

Como puede observarse, Berceo respeta la jerarquía de la intercesión: él ruega a la santa y ésta, a su vez, ha de rogar a la Virgen.

Más adelante, en la primera visión de Oria, aparece Cecilia formando parte del grupo de vírgenes que acompañan a la santa en su viaje. Esta referencia con mención expresa de María, no pretende sino realzar la castidad virgínea de Cecilia:

"Cecilia fue tercera,
qe de don Jhesu Christo
non quiso otra suegra
la que fue más bellida

una mártir preciosa,
quiso seer esposa,
si non a la gloriosa,
que nin lilio nin rosa".
(*Santa Oria* estr. 28)

En su segunda visión Oria ve a Santa María y no duda en pedirle una señal que le confirme su salvación. María accede (23):

"Esto ten tú por signo,
ante de pocos días

por certera sennal,
enfermarás muy mal (...)".
(*Santa Oria* estr. 135 ab).

"irás do tú cobdicias,
la que tiene Voxmea

a la siella honrrada,
pora ti bien guardada".
(*id.* estr. 36 cd).

Las manifestaciones de tipo sobrenatural están en relación con los merecimientos de la persona, y se presentan como premios de la divinidad. Las palabras de María en la estrofa 125 así lo atestiguan:

"fija, Dios es contigo
irás a grant riqueza,

si tú firme sovieres,
fija, quando murieres".

En estos versos se establecen dos diálogos paralelos: Santa María conversa con Oria al tiempo que Berceo lo hace con su público.

Las coplas finales del poema tampoco olvidan a Santa María:

"La Virgo gloriosa,
ella sea laudada,

lo qe me prometió,
qe bien me lo cumplió".
(*Santa Oria* estr. 198)

María se nos ofrece como abogada incomparable, siempre fiel, siempre victoriosa,

3. Conclusión.

Durante la Edad Media escasea la representación artística de la santidad femenina; todas las alabanzas se dirigen a la Virgen, maestra y modelo de virtudes.

La literatura y las artes iconográficas ofrecen estos modelos

de santidad como ejemplos a imitar, y entre ellos, merecen especial atención aquellos casos que presentan a María en relación con una santa determinada, por resultar altamente significativas las consecuencias que se derivan en el plano estilístico y de cara al receptor del objeto artístico.

BIBLIOGRAFIA DE LOS TEXTOS ESTUDIADOS

Alvar, M., ed., *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*. (Madrid: CSIC, 1965).

Alvar, M., ed., *Vida de Santa María Egipciaca*. (Madrid: CSIC, 1970-72). (Cit. VSMEg).

Alvar, M., ed., *El Libro de Apolonio*. (Madrid: Editorial Castalia y Fundación Juan March, 1976).

Corominas, J., ed., Juan Ruiz, *Libro de Buen Amor*. (Madrid: Gredos, 1978). (Cit. LBA).

Dutton, B., ed., *Gonzalo de Berceo. Obras Completas* (London: Tamesis Books Limited, 1967 ss.). I. *Vida de San Millán de la Cogolla* (1.967). II. *Milagros de Nuestra Señora* (1971), (cit. *Milagros*). III. *Duelo de la Virgen, Himnos, Loores de Nuestra Señora y Signos del Juicio Final* (1975), (cit. *Duelo, Loores*). IV. *Vida de Santo Domingo de Silos* (1978). V. *El Sacrificio de la Misa. La Vida de Santa Oria. El Martirio de San Lorenzo*. (1981) (cit. *Santa Oria*).

García, M., ed., Pero López de Ayala, *Libro de Poemas o Rimado de Palacio*. (Madrid: Gredos, 1978).

García Calvo, A., ed., Sem Tob, *Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales y otras rimas*. (Madrid: Alianza Editorial, 1974).

Menéndez Pidal R., ed., *Poema de Yuçuf. Materiales para su estudio*. (Granada: Universidad de Granada, 1952).

Nelson, D. A., ed., *El Libro de Alexandre* (Madrid: Gredos, 1979)

Pescador del Hoyo, M.C., ed., "Tres nuevos poemas medievales", *NRFH* XIV (1960), pp. 242-250, ("Planto por la caída de Jerusalén"; "Relato del pecado original"; "Exposición de los diez mandamientos").

Tesauo, P., ed., *Libro de miseria de omne* (Pisa: 1983).

Zamora Vicente, A., ed., *Poema de Fernán González*. 1946. (Madrid: Espasa-Calpe, 1978).

NOTAS:

- 1) Véase: Mâle, E., *L'art religieux du XIII siècle en France. Etude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*. (París: Librairie Armand Colin, 1910); y *L'art religieux de la fin du moyen âge en France. Etude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration*. (París: Librairie Armand Colin, 1908).
- 2) Véase: Shea, G.W., "Mariología Medieval (S. XII-XVI)", en Carol, J.B. et al., *Mariología*. (Madrid: BAC, 1964), pp. 270-291.
- 3) Cfr. Vilá, C., "Estudio mariológico de los *Milagros de Nuestra Señora* en Berceo", *Berceo* VIII, 1953, pp. 343-360.
- 4) *Præparatio* (antes de la antifona del introito): *Oramus te, Domine, per merita sanctorum tuorum, quorum reliquiae hic sunt, et omnium sanctorum: ut indulgere digneris omnia peccata mea.*
- 5) En la oración de vísperas: *Virgo, Christi genetrix et humani generis reparatrix imploratum preces auribus offer divinis; ut tuo gaudeamus intercessu peccaminum apud Dominum obtinere remissionem, cuius sexus absque pudoris corruptione omnium genuit salvatorem*. Cfr. Ibáñez, J. y F., Mendoza, *María en la liturgia hispana*. (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1975).
- 6) Para las citas de los textos mencionados, véase la bibliografía final de las obras estudiadas.
- 7) El profesor Benito de Lucas se ocupó de estudiar el tema mariano en la poesía castellana de la Edad Media en un trabajo que se leyó como tesis doctoral en la Universidad de Madrid, concretamente el 28 de octubre de 1964. El estudio, que debería obrar en poder del departamento de Literatura de la Facultad de Filología de dicha universidad, ha desaparecido. Así pues, sólo he podido consultar una reseña publicada en la Revista de la Universidad de Madrid (*RUM*, XIV, 1965, pp. 197-8), y un breve resumen de la tesis editado por la Facultad de Filosofía y Letras en 1971 (El tema mariano en la poesía castellana de la Edad Media. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 1971).
- 8) Véase: Sureda, J., *La pintura románica en España*. (Madrid: Alianza Forma, 1986), pp. 161-169.
- 9) Véase: Sureda, J., *op. cit.* pp. 166-168.
- 10) En algunos casos *autobiográficos*, ya que María la Virgen es la narradora de su propio duelo en la obra de Berceo.
- 11) Cfr. Gutiérrez Lasanta, F., "Gonzalo de Berceo, cantor de la Gloriosa", *Berceo*, V, 1950, pp. 733-740.
- 12) Cecilia en *Santa Oria*; María Magdalena en *Milagros, Duelo y LBA*; María Egipcíaca en *Loores y Milagros*; María la Virgen en *Santa Oña, Milagros, Loores, y Milagros*; María la Virgen en *Santa Oria, Milagros, Loores, Duelo, LBA y VSMEg*.
- 13) "El castillo de Mágdalo estaba situado en Betania, localidad próxima a Jerusalén... María y sus hermanos, Lázaro y Marta, a la muerte de sus padres... poseyeron durante algún tiempo en común la citada fortaleza y gran parte de la ciudad de Jerusalén; pero luego, al dividir entre sí el abundante patrimonio que sus progenitores les legaron, a María le correspondió el mencionado castillo de Mágdalo; de ahí su sobrenombre de Magdalena." Vorágine, S. de la, *La leyenda dorada*. (Madrid: Alianza Forma, 1984), I, p. 383.
- 14) Juan Ruiz confunde a María Magdalena con María de Betania, hermana de Lázaro y de Marta y atribuye a ésta el anuncio de la Resurrección de Jesús, tarea que, según los Evangelios, desempeñó María Magdalena. La falta de claridad de los textos litúrgicos determina la confusión histórica de tres figuras bíblicas identificadas con el nombre de María Magdalena: la mujer llamada María Magdalena según los Evangelios (Mc. 16, 9; Mt. 27, 55-6; Mc. 15, 40-41; Jn. 19, 25, etc), la pecadora de la que habla el Evangelio de S. Lucas (7, 37) y María de Betania, hermana de Lázaro y de Marta, amigos de Jesús. La estrofa 783 de los *Milagros* de Berceo refleja perfectamente la confusión de que hablamos, ya que además de mezclar la identidad de las dos Marías con nombre incorpora el apelativo de la tercera mujer que define su condición:
"La sancta Magdalena, de Lázaro ermana,
peccadriz sin mesura, ca fue mugier liviana, (...)"

Cfr. Walsh, J.K. y B. Bussell Thompson, *The myth of the Magdalen in early Spanish Literature*. (New York: Lorenzo Clemente, 1986); Willis, R.S., "Mary Magdalene, Mary of Bethany, and the unnamed woman sinner: Another instance of their conflation in old Spanish Literature", *Romance Philology*, Berkeley, XXIV (1970-71), pp. 89-90. Puede verse también mi trabajo "La santa María de Mágdalo en la literatura castellana de la cuaderna vía clerical", *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, (en prensa).

- 15) Sobre la visión optimista del cristiano en Berceo, véase: Arias Arias, R., *El concepto del destino en la literatura medieval española*. (Madrid: Insula, 1970), pp. 130-144.
- 16) "*Sennora benedicta* de qui todo bien mana (...)" (521 c).
"*fasta qe la Gloriosa* li fo entremediana" (767 d).
Sobre los apelativos marianos en Berceo, cfr. Gutiérrez Lasanta, F., op. cit. pp. 739-741.
- 17) San Bernardo de Claraval convierte a María en medianera por antonomasia entre Dios y los hombres: *Mariam hanc veneremur, quia sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam; De aqueductu*, PL 183, 441. Sobre los dos tipos de mediación -ontológica y moral-, cfr. Vilá, C., op. cit., pp. 345-9.
- 18) Morón Arroyo, C., *La mística española. Antecedentes y Edad Media*. (Madrid: Alcalá, 1971), pág. 242.
- 19) Cfr. Duttón, B., ed. Berceo, G. de, *Obras Completas*. II. *Los Milagros de Nuestra Señora*. (London: Tamesis Books Limited, 1971), pp. 175 y 246.
- 20) "pero en ti, Sennora, grant feduza avemos" (*Loores* estr. 196 b). Cfr. Arias Arias, R., op. cit. pp. 133-4.
- 21) Los judíos, contrarios al celibato, rechazaban el estado virginal; testigo de ello es el silencio de la Escritura en este punto cuando habla de personajes continentales del Antiguo Testamento. Cfr. Vizmanos, F. de B., "María, primicias, dechado y corona de virginidad", en *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*. (Madrid: BAC, 1949).
- 22) T. Anthony Perry observó acertadamente una *gradatio* en las visiones de Oria: "The quality of the visions is progressively heightened: in the first, Oria can hear God but not see Him; in the second she sees the Virgin and speaks with her; in the final vision she is taken to the Mount of Olives with Christ.", *Art and meaning in Berceo's Vida de Santa Oria*. (New Haven and London: Yale University Press, 1966).
- 23) Sobre visiones, señales, predicciones y sueños, véase: Arias Arias, R., op. cit., pp. 138-141.

LA ORDEN DE SANTA MARIA DE ESPAÑA, HISTORIA DE UNA EFIMERA FUNDACION DE ALFONSO X EL SABIO

Eduardo Pardo de Guevara y Valdés

Al establecerse en el Concilio Vaticano II el culto debido a *"AQUELLA QUE DESPUES DE CRISTO OCUPA EN LA SANTA IGLESIA EL LUGAR MAS ALTO Y, A LA VEZ EL MAS PROXIMO A NOSOTROS"*, no se hizo sino recoger, en expresión lapidaria, un sentimiento firme y profundamente arraigado en la religiosidad popular y que, en España, tenía unos orígenes ciertamente remotos.

El sin fin de testimonios y manifestaciones, así como la compleja problemática social que el culto mariano encierra, hace que su estudio y conocimiento venga despertando un particular y renovado interés entre los que investigamos el pasado medieval. Buen ejemplo de ello es esta misma reunión que aquí celebramos en conmemoración de IX Centenario de la Aparición de Nuestra Señora del Prado, patrona ilustre de Ciudad Real.

Telegráficamente, y a modo de simple recordatorio, previo a nuestro tema, no resulta difícil vislumbrar, aún conscientes de lo complejo de la cuestión, los dos grandes factores que, en su momento, propiciaron la aparición y desarrollo de las primeras advocaciones marianas: en primer lugar, la celebración del Concilio de Efeso, en el año 431, en virtud del cual se produjo una auténtica eclosión de fervor mariano. En segundo lugar, el influjo ejercido en las iglesias, pocos años después del concilio efesino, por la actitud del Papa Sixto III al mandar edificar la basílica de Esquilino y dedicarla a la THEOTOKOS, la Madre de Dios, con estas palabras: *"VIRGO MARIA, TIBI XYSTUS NOVA TECTA DICAVI"*, o, lo que es lo mismo, A tí, Virgen María, yo Sixto te consagro esta iglesia.

Hoy sabemos, gracias a los descubrimientos arqueológicos, que la piedad y el culto del pueblo español a la Virgen María se remonta a los primeros siglos del cristianismo como fruto de estos dos grandes factores y, particularmente, del desenvolvimiento que aquí, y a partir de este momento, iba a tener la vida monástica.

Ahí están, para demostrarlo, la basílica de Santa María de Mallorca, la de Santa María de Tarrasa, Santa María de Mérida, Santa María de Quintanilla de las Viñas, la iglesia de Santa María de Ibañernando y tantas otras; por no citar al Santuario de Nuestra Señora del Pilar, acaso el más famoso y entrañable de España, pues, aunque la documentación no nos sitúe más allá del siglo XII, su origen se pierde en remotas leyendas en torno a la evangelización de España a cargo del Apóstol Santiago.

Arrancando de estas raíces visigóticas y, en no pocos casos, paleocristianas también, el culto a la Virgen María llegaría a alcanzar en España cotas asombrosas. Así, el Diccionario Geográfico Estadístico e Histórico de Pascual Madoz, publicado en 1864, recoge en sus 16 volúmenes un total aproximado de 4.300 santuarios y ermitas dedicados al culto mariano. La cifra, con ser importante por sí misma, minimiza sin embargo una realidad que es sensiblemente diferente. La Academia Bibliográfico-Mariana de Lérida, fundada por el sacerdote D. José Escolá y Cugat en 1862, eleva el número de advocaciones marianas en España por encima de las 20.000. Esta cifra, aún siendo real, requiere ser precisada pues el simple hecho de la adoración no supone, al menos necesariamente, la existencia de un santuario propio. Muchas de esas imágenes a que corresponden tales advocaciones, reciben culto en iglesias que no están dedicadas a ella ni en primer lugar ni mucho menos en exclusiva.

Desde un punto de vista cronológico, como ya señalábamos, existen noticias ciertas de bastantes ermitas y santuarios cuyos orígenes se remontan sin dificultad al período visigodo e, incluso, paleocristiano. Sin embargo, y de forma claramente mayoritaria, estas advocaciones nacieron y se desarrollaron durante la Edad Media, siendo sensiblemente inferior el número de los surgidos durante los siglos XVI al XIX.

Concretando un poco más, puede admitirse como el momento de mayor desarrollo el período posterior al siglo XI en el que, con la introducción y culto de las imágenes de la Virgen, se rompe el predominio urbano de los santuarios dedicados a los mártires y se sacraliza un panorama que, hasta entonces, rezumaba ciertas dosis de paganismo.

No resulta tarea fácil plantearse una explicación satisfactoria para un fenómeno histórico tan complejo y de tanta magnitud como el de las advocaciones marianas en la Edad Media.

En el siglo XIX se coincide en señalar el período medieval

como punto de partida y, para ello, se retrotraen o simplemente se inventan para estos siglos todo tipo de fantasías, leyendas y tradiciones que, sin duda, sería de gran interés estudiar un día en todo su conjunto.

Según el estereotipo fijado por el historiador decimonónico, la invasión árabe habría obligado a los cristianos a ocultar piadosamente las reliquias de los santos y las imágenes de las vírgenes en los sitios más apartados y menos accesibles de los bosques, a fin de sustraer de la profanación estos objetos reverenciados de su culto. Sobre esta base, podían avalar ya, cuando no recrear o simplemente inventar, las leyendas y tradiciones populares referidas al descubrimiento de muchas de estas imágenes.

Unas veces será una luz que, en la noche, atraía al pastor al punto en que, *"embalsamada y perfumada por la brisa del bosque"*, encontraba la imagen de María en la copa de los árboles o en medio de las matas. Otras, será una estrella que hace bajar un surco de luz que marcaba el punto exacto donde, *"bajo tierra y en tiempos del rey don Rodrigo"*, había sido escondida una Virgen milagrosa. Cuando no, se busca la intervención de caballeros, ilustres princesas o reyes que, cabalgando por los bosques, con el alcón en el puño y guiados por un ave misteriosa, descubrían la imagen de la Virgen escondida en el hueco de una vieja encina o en la grieta de una roca cubierta por las zarzas. A su vista, *"se apeaban de los palafrenes, se arrodillaban ante la imagen y hacían voto de consagrarle un templo"*.

Las leyendas eran, pues, la poesía de la Edad Media en virtud de la cual se justificaba la antigüedad de tal o cual advocación. Sólo eran dos los elementos esenciales: POR UN LADO, la fé sincera de un hombre de imaginación que cree lo que cuenta Y FRENTE A EL, la fé sincera de un hombre de sentimiento que cree lo que oye contar.

Tales narraciones y leyendas no pueden dar materia de discusión alguna: desafían la crítica de una razón exigente y de una filosofía desdeñosa, esta la humilla y aquella empequeñece el alma. No tienen que atenerse a los límites de lo verosímil, ni aún a los límites de la posibilidad, porque, como escribió en tono de justificación el conde de Fabraquer, autor de una de las compilaciones más completas de las leyendas marianas, *"lo que no es posible hoy, era posible sin duda en otro tiempo, cuando el mundo, más joven y más inocente, era todavía digno de que Dios hiciese milagros por pueblos sencillos y puros"*.

Sin embargo no puede ignorarse que muchas de estas

leyendas y tradiciones, en las que lo histórico y lo fantástico se presentan hábilmente entremezclados, tienen su origen en tiempos bien remotos y que, su existencia, real o imaginaria, puede corroborarse fehacientemente en los siglos de la plenitud medieval, caso, por ejemplo, de las que se recogen en las Cantigas del Rey Sabio.

Un ejemplo más ilustrativo, sin duda, es la narración del P. Yepes al glosar, o historiar, el hallazgo de la imagen de Santa María de Nájera en el año 1044. El texto del cronista de la orden de San Benito presenta grandes similitudes con los estereotipos del siglo XIX a los que nos hemos referido: la figura de un rey, en este caso García III de Navarra o de Nájera, la persecución del azor y la perdiz, la cueva escondida tras los matorrales, la imagen de la virgen y, naturalmente, el templo erigido en honor de esta imagen descubierta que, en este caso, es nada menos que Santa María la Real de Nájera.

El descubrimiento de la imagen de Santa María la Real de Nájera tiene, además, particular interés en el contexto del tema que estamos desarrollando, dada la relación existente entre el hallazgo mismo y la fundación de la orden de la Jarra de Azuzenas, o de la Terraza. Esta y la de Santa María de España, de la que nos ocuparemos más adelante, son los dos únicos testimonios de órdenes de caballería bajo advocación mariana que nos son conocidos.

Cuenta el P. Yepes que don García quiso que los caballeros de esta orden que instituía trajesen por insignia militar, a honra de Nuestra Señora, una jarra con las azuzenas, por ser este el *"símbolo del misterio señalado de la Anunciación"*. La orden, sin embargo, desapareció tras la muerte de su fundador o, cuando menos, como escribe Yepes, *"desfalleció algo también"*.

En cualquier caso, no hay más noticias de la Orden hasta que, mucho después, el infante don Fernando de Antequera la restauró, o recreó, con gran solemnidad en la Iglesia de Nuestra Señora de la Antigua de Medina del Campo, el 15 de agosto de 1403, celebrando, acto seguido, su primer Capítulo.

La divisa de la "nueva" orden era un collar de jarras, con azuzenas o lirios, del cual estaba pendiente un grifo con las alas blancas. El sentido o significado de tal insignia era, según Tadeo Villanueva, la excepcional fortaleza de estos animales, los grifos, y *"así todos los varones distinguidos con esta señal, deben mostrarse fuertes y firmes en los hechos de la caballería"*. Según parece, si algún caballero, o escudero, que estuviera distinguido por esta divisa

quedaba vencedor en algún hecho de armas, o en algún duelo de justa causa, podía dorar una de las dos alas y *"en ganando otra acción, podría dorar la segunda"*.

Además del collar de jarras de azuzenas y grifo, los miembros de esta Orden, de carácter más caballeresco que militar, usaban otra insignia, llamada *"estola"* o *"banda blanca"*, que hacía igualmente alusión a la pureza de María Santísima. Esta banda se distinguía de la Banda de Castilla no sólo en el color, ésta era carmesí, sino también en su posición. La castellana se colocaba desde el hombro derecho al costado izquierdo y la aragonesa al revés, del hombro izquierdo al costado derecho.

Cuando don Fernando de Antequera accede al trono aragonés, tras la resolución del compromiso de Caspe, la Orden de la Jarra de Lirios y Grifo, pues por este nombre era conocida, llegó al más alto grado de esplendor y dignidad. Así parece desprenderse del texto que la Crónica dedica a las Concordias de 1453 entre los monarcas de Castilla y Aragón. Con este motivo, escribe el cronista, *"en señal de mayor amor y de perpetua paz, se convinieron en que el Rey e la Reyna de Castilla, los infantes don Alonso y doña Isabel, sus hijos, con doce caballeros que escogiese el Rey de Castilla, truxesen la divisa del collar de Jarras de Lirios y Grifo del Rey de Aragón, con la estola, los días de Nuestra Señora y los sábados, y que el Rey de Aragón, con otros doce caballeros, truxesen el collar de la Escama, que era la divisa del Rey Don Juan II de Castilla"*.

Esta breve exposición sobre la Orden de la Jarra de Lirios y Grifo, o simplemente de la Jarra, evidencia claramente la vigencia de muchas leyendas marianas medievales y, más que eso, su influencia sobre la realidad. Si esto es así, como resulta evidente, plantear la verosimilitud o no de una determinada leyenda mariana tiene un interés relativo. Mayor interés tendrá, sin duda, la búsqueda del sentido que esta narración pudo tener, bien como reflejo, o bien como desencadenante, en el marco del extraordinario eco que el culto mariano encontró en las tierras españolas.

Teniendo en cuenta que los monarcas de los distintos reinos de la España medieval participaron, con mayor o menor transcendencia, según los casos, en el fenómeno mariano, una hipótesis de trabajo, indudablemente esperanzadora, será aquella que pretenda valorar en qué medida las múltiples manifestaciones del personal fervor de estos pudo favorecer o potenciar el desarrollo de la devoción mariana en España.

Llegados a este punto, podemos introducirnos propiamente

ya en nuestro tema *LA ORDEN DE SANTA MARIA DE ESPAÑA. HISTORIA DE UNA EFIMERA FUNDACION DE ALFONSO X*. Advertimos previamente, porque ello es importante, que, con él, no pretendemos abordar, ni siquiera mínimamente, la cuestión que acabamos de plantear hace un momento. La pretensión es mucho más modesta y asequible. Tan sólo aportar el dato en el contexto ya indicado y llamar la atención sobre la fundación de un instituto militar bajo la inusual advocación de Santa María.

La efímera existencia de la Orden fue causa, sin duda, del olvido en que cayó, hasta que, a fines del siglo XVII, haciendo investigaciones en el archivo que la Orden de Santiago tenía en el convento de Uclés, Salazar y Castro halló en el "*Tombo Moderno*" de este archivo, copias de dos privilegios reales fechados, uno y otro, en 1279. En ellos constaba que el rey don Alfonso había donado tierras a la Orden de Santa María de España, establecida por él, según se dice en ambos documentos, "*a servicio de Dios e a loor de la Virgen Sancta María su madre*".

En estos dos documentos constaba asimismo que desempeñaba, a la sazón, el cargo de Maestre don Pedro Núñez; y cómo, transcurrido poco más de un año, el 24 de abril de 1281, este figuraba ya como Maestre de la Orden de Santiago. Los dos privilegios de Alfonso X quedaron así, como cosa propia, en los archivos de Uclés, deduciendo Salazar y Castro por tal motivo que la Orden de Santa María hubo de incorporarse a la de Santiago en aquella fecha.

Publicada esta noticia por Salazar y Castro en su *Historia Genealógica de la Casa de Lara*, fue repetida más tarde por el marqués de Mondejar en las *Memorias Históricas* del mismo rey don Alfonso. Sería el Padre Berganza quien ampliaría las noticias de Salazar y Castro al encontrar entre los *Monumentos Anecdóticos*, publicados por Durand y Martene en 1717, un privilegio de Alfonso el Sabio, fechado en Santo Domingo de la Calzada el 23 de enero de 1273, en el que se insertaban dos cartas del Capítulo General de la Orden del Cister referentes a la incorporación de los monasterios de la Orden de Santa María de España, que quedaban en su virtud sujetos a la Abadía francesa de la Gran Selva.

La primera monografía sobre la Orden fue el discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia de Juan Pérez- Villamil, que si bien fue leído en 1806, no sería publicado hasta cien años después, en 1909, cuando Juan Menéndez Pidal ya había publicado por su parte una nueva monografía en la que, además de recogerse todo lo escrito hasta entonces, se aportaban nuevas e interesantes

noticias.

En los últimos años el tema ha sido nuevamente estudiado. En sucesivas monografías y artículos, el prof. Torres Fontes ha ampliado notablemente las noticias y rectificado algunos errores, caso de la fecha de la fundación, equivocado por el P. Berganza y que, si bien todavía resulta incierta, debe adelantarse, cuando menos, al año 1272, en que el infante don Sancho, en carta a la Iglesia de Santiago, se intitula "*alferez de Santa María et almirant della su cofradía de España*".

Sea cuando fuere, el caso es que la Orden de Santa María de España nació con una proyección supracastellana, acorde con las ideas y aspiraciones de Alfonso el Sabio, esperanzado por entonces con el *fecho del Imperio*. Por ello no debe extrañar, como apunta Torres Fontes, que la nueva Orden Militar se intitulara de España, y no de Castilla, y que buscara la divina protección de Santa María.

La Orden fue instituida al modo de la de Calatrava y, consecuente, estaba integrada por clérigos, caballeros y otros freires laicos. Por otra parte, la referida titulación del infante don Sancho, repetida en algunos de los documentos aportados por Torres Fontes, expresa con claridad que, la institución, nacía para los hechos del mar, aún cuando, años más tarde, y a tenor de las circunstancias históricas por las que atraviesa Castilla, se pensara en utilizar su fuerza militar para la defensa de la frontera castellana frente a Granada.

Este carácter netamente marineró con que se establece, y que se mantiene en sus primeros años, se manifiesta claramente, no sólo en el título de su jefatura, el de almirante, sino también en la distribución de sus cuatro conventos más importantes, cual si de verdaderas capitanías generales de departamentos marítimos se tratase:

Cartagena, que tenía a su cargo la costa castellana del Mediterráneo y era la cabeza de los otros tres: *San Sebastián*, en el Cantábrico, *Coruña*, en el Atlántico, y *Santa María del Puerto*, o Puerto de Santa María, en el Estrecho.

Con esta distribución, se proyectaba abarcar la totalidad del litoral castellano y unificar sus fuerzas navales, agrupadas en estos cuatro conventos, bajo la jefatura de un sólo almirante. La efímera vida de la Orden, sin embargo, truncó la consecución de una empresa de tanta transcendencia como era la que se apuntaba ya

con su creación y con la fijación estratégica de sus cuatro primeros y más importantes conventos.

La adscripción al Cister, a la que ya hemos hecho breve referencia, se llevó a cabo respetando la súplica de que, con la incorporación, no se impidiera que la Orden continuará en adelante bajo la observancia de sus propios estatutos y de cuanto, con arreglo a los mismos, ordenase el Rey. La súplica abarcaba, además, otros dos puntos:

Que el monasterio de Cartagena quedase sujeto a la Abadía de la Gran Selva de Francia, como filial suya, y que a los caballeros y demás freires laicos de Santa María se les otorgase las gracias que el Cister había concedido a los de Calatrava.

Sin embargo el Cister fue mucho más generoso todavía. Facultó para recibir novicios, así clérigos como legos, al Abad de la Gran Selva y al Prior de Cartagena, que habría de ser nombrado por aquel. Concedió, asimismo, al Prior y Maestre de Santa María el privilegio de ocupar en todos los monasterios del Cister el primer lugar después de sus priores respectivos, y facultó a todos los monjes de Santa María para usar capas de seda en las procesiones, durante la misa y horas canónicas, en las fiestas mayores y, además, en cuantas solemnidades lo estableciesen sus estatutos.

Todo ello, junto con la aprobación de los estatutos, permitió que la incipiente Orden de Santa María de España adquiriera mayor consistencia y comenzara a extender su actividad por toda Castilla.

Una de sus manifestaciones externas fue la confección, en fecha indeterminada, de las insignias de la Orden. Estas se conocen por dos sellos que, separados de los documentos de que pendían, se conservan en el Archivo Histórico Nacional y que fueron estudiados ya por Juan Menéndez Pidal. Ambos son circulares y de una sóla impronta sobre cera blanca:

En el primero, perteneciente al Cabildo y Convento de Cartagena, figura una imagen sedente de Santa María sosteniendo al Niño con su brazo izquierdo y un ramo en la mano derecha, colocándose todo el conjunto dentro de una estrella de ocho puntas orlada por la leyenda:

S : CAPITULI : ORDIS : MILICIE : SCE : MARIE : DE : CARTEGENIA

En el segundo, perteneciente al Maestre de la Orden de Santa María, figura un círculo, cuartelado de castillos y leones

contrapuestos, que se carga a la estrella de ocho puntas. En orla la leyenda:

S : MAGISTRI : ORDINIS : SCE : MARIE : HISPANIAE

El simbolismo de la estrella, señal de la Orden, como acabamos de ver, no puede ser otro que el de la mística representación a la que el mismo Alfonso el Sabio se refiere en la cantiga CCCXXV:

*Con dereit a Virgen Santa
â nome Strela do dia;
ca assi pelo mar grande
come pela terra guía.*

Esta significación mariana de la señal hizo que la Orden fuera conocida también con el nombre de Orden de la Estrella. Varios son los testimonios que de ello tenemos. Así, por ejemplo, cuando don Alfonso concedió a la Orden el castillo de Medina Sidonia, cambiando su nombre y, haciendo constar en la donación, "a que nos ponemos nombre Estrella". Sigificativo es, también, la presencia de la señal, la estrella, en la emblemática concejil de Medina Sidonia y Puerto de Santa María, que fueron, como hemos visto, enclaves propios e importantes de la Orden de Santa María.

Más expresiva todavía es una de las Cantigas en la que Alfonso el Sabio refiere una visión milagrosa de un freire de Santa María:

*Un freire dos da Estrela tragia
a seu colo, en que muito criia,
hua omagen desta que nos guía,
d'almafí, que seu fillo en braços ten.*

En cuanto al aspecto económico, la Orden recibiría grandes ventajas. Muy significativo es que, en las cortes de Zamora, celebradas en junio de 1274, el monarca les concediera el privilegio de que fueran los monjes de la Orden los intermediarios para alcanzar la "gracia real". Los términos de la concesión no ofrecen dudas:

"Si algunos troxiesen peticiones que non sean de justicia, e que non ayan de librar los alcaldes, que las den a los monjes de la confradía de Santa María de España, e ellos que las den al Rey".

Tal intervención debió suponer, para la Orden, frecuentes

donativos por parte de los interesados en obtener el favor del soberano. La generosidad y la predilección de éste hacia su fundación era, pues, más que evidente, máxime cuando aún hizo más mercedes en estas mismas cortes de Zamora. Así, el tercio de las penas judiciales que le pertenecían *"tiene el Rey por bien de las dar a la confradía de Santa María Despanna"*.

Sin embargo la mayor riqueza iba a ser la ganadera en virtud, principalmente, de los privilegios y exenciones. Los pastores estaban exentos, por ejemplo, del pago de toda clase de impuestos, con excepción de los pertenecientes a las regalías de la corona, tales como el yantar, la moneda forera y servicio de monedas. Tenían, además, plena libertad para cortar la leña que precisaran y la madera necesaria para la construcción de puentes y cabañas, para comprar heredamientos, etc.

El futuro, por tanto, no podía ser más esperanzador. Sin embargo, la muerte de don Fernando de la Cerda, en 1275, y la subsiguiente autoproclamación de don Sancho como infante heredero de Castilla, iban a influir decisivamente en los destinos de la Orden.

Entre otras cosas, este acontecimiento supuso un cambio en la jefatura, con la particularidad de que el sucesor de don Sancho, que lo será el citado don Pedro Núñez, no iba a mantener los títulos de almirante y alférez que venía ostentando el infante rebelde, sino el de maestro, al igual que en las restantes órdenes de caballería.

Con la nueva etapa no varió, sin embargo, el desarrollo iniciado en los años anteriores. Tenemos constancia de ello por algunos documentos que atestiguan la continuidad protectora del Rey Sabio: Así la carta de 1280 en la que se hace mención del Hospital del Emperador, el ganado y las casas que el Rey dió a la Orden en Burgos. La donación de las salinas de Barajas, en tierras de Cuenca. La concesión de las penas de las pesquisas y de cuantas se impusieran a los que quebrantaran las leyes de sacas que regulaban la exportación, o, por último, la composición afirmada por el maestro don Pedro Núñez y el comendador don Gonzalo Pérez, con el Obispo, Deán y Cabildo de Cuenca sobre lo que habían de pagar en el obispado.

Sin embargo el final de la orden estaba ya cerca. El desastre de la poderosa flota que, en el año 1279, tenía puesto cerco a Algeciras, y del que sólo escaparon tres naos, tiene especial significación para nosotros. Todos los esfuerzos de Alfonso X por conseguir una flota permanente se habían estrellado contra la

adversidad y ello, consecuentemente, hacía imposible continuar pensando en una orden militar dedicada exclusivamente a los hechos del mar.

Es, entonces, cuando se produce un cambio sustancial en la orientación de la Orden de Santa María de España. En diciembre de 1279 el Rey le hace una nueva donación, aunque ahora con un sentido y con una intención muy diferentes. La donación la integran la fortaleza de Medina Sidonia, a la que llama Estrella, el castillo de Alcalá Sidonia, o Alcalá de los Gazules, y la alquería de Faraya y, con ellas, y por vez primera, la orden de un servicio militar en tierra fronteriza para que, como se especifica en el privilegio, *"fagan dellos para siempre guerra e paz por nuestro mandado"*.

La posterior campaña de Alfonso X contra el rey de Granada, surgida como consecuencia del desastre de Algeciras, no fué precisamente afortunada. El 21 de junio de 1280, y debido a una imprudencia de Gonzalo Ruiz Girón, maestre de Santiago, los castellanos sufrieron una grave derrota ante los muros de Moclín. Murieron, según el texto cronístico, *"entre caballeros e omes de pie, dos mil e ochocientos, e murieron todos los más freiles de Santiago."*

Esta pérdida tan cuantiosa para la Orden de Santiago, junto con la imposibilidad de mantener el fin fundamental para el que había fundado la Orden de Santa María de España, indujo a Alfonso el Sabio a tomar una medida drástica, y sin duda dolorosa: extinguir la Orden de Santa María, que ya no tenía razón de ser, y reforzar con sus efectivos la destrozada Orden de Santiago.

La desaparición de la Orden de Santa María de España, a la que indistintamente la documentación real denominaba Orden de Cartagena y Orden de la Estrella, supuso el fin de uno de los proyectos más ambiciosos y prácticos de Alfonso X el Sabio.

El hecho de poner su fundación bajo la advocación de Santa María constituye, a nuestro entender, un testimonio claro, no ya de su ferviente amor a Nuestra Señora, del que dio múltiples muestras a lo largo de su vida, sino de la ilusión y de la esperanza que depositó en la Orden de Santa María de España para el cumplimiento de su proyección marinera y africana.

LA DEVOCION A LA VIRGEN EN LA SOCIEDAD MEDIEVAL Y SU REFLEJO EN LA LITERATURA Y EL ARTE

Isabel Mateo Gómez

La devoción mariana ha sido objeto preferente de los artistas y de la literatura desde los inicios del cristianismo. Si los evangelios canónicos son parcos en noticias puramente narrativas, no ocurre lo mismo con los apócrifos, indudables fuentes iconográficas, y, entre ellos, los atribuidos al evangelista San Lucas, que ciertamente conoció, trató y posiblemente retrató a nuestra Señora cuando vivía en Efeso, en casa de Juan. La descripción que de la Virgen hizo San Lucas respondió al requerimiento popular, tanto literario como artístico, de la devoción de la época e influyó en los ejemplos medievales, entre los que destacaremos el *Mariale*, atribuido a San Alberto Magno (siglo XII - XIII), las *Cantigas*, del rey Alfonso y *Los Milagros de Nuestra Señora*, de Berceo (ambos en el siglo XIII), el Arcipreste de Hita (en el siglo XIV), y el Marqués de Santillana (en el siglo XV). Todos ellos, y muchos más encendieron la antorcha mariana y como consecuencia de todo ello se multiplicaban las imágenes.

El desarrollo literario y artístico, sin embargo, no se desarrolló durante el románico con tanta pujanza como en las centurias góticas. Un factor importante distanció estos dos períodos en Castilla en su desarrollo normal, no sólo en su relación con los demás países, sino también con otras regiones de nuestra península pese a la intercomunicación entre los diferentes reinos, que no puede ignorarse: El aspecto belicista que caracterizó a nuestra sociedad desde la invasión musulmana.

Si bien, durante tres siglos, del VIII al X, España vaciló entre la cultura cristiana y la musulmana, el cristianismo del siglo XI, coincidiendo con la ruina del Califato cordobés, decide su destino inclinándose por Europa, continuando su lucha contra el pueblo invasor.

El carácter bélico de nuestra sociedad no se manifestó sólomente en la empresa de la Reconquista, sino en las luchas internas que se dieron entre los diversos reinos peninsulares y en la

revolución aristocrática difícilmente frenada por el poder real.

Estas circunstancias impidieron, en gran parte, la dedicación de la realeza, de los nobles de la iglesia y mecenazgo en general, a las grandes empresas artísticas, que supusiesen el enriquecimiento de nuestro arte medieval y la entrada -a su tiempo- de los movimientos artísticos planteados y resueltos en otros países europeos con anterioridad. Las obras de arte realizadas en España durante el período románico, cubrían, en general, los aspectos devocionales imprescindibles y, en la mayoría de los casos, localizados en los lugares vinculados o próximos al camino de Santiago.

Las imágenes de la Virgen en este período nos la muestran estática y distante, pero respondiendo ya al modelo que en los relatos literarios más antiguos -ya citados- aparece descrita, como de estatura mediana, tez blanca y rosada, cabellos y ojos negros, nariz alargada, labios llenos de vida y rostro algo alargado. Buen ejemplo de este retrato literario puede ser la *VIRGEN DE TAHULL O LA DEL FRONTAL DE VICH*.

A partir de estas descripciones hasta la más actualizada en la obra de Benítez "Caballo de Troya", -que indudablemente abre nuevas posibilidades a la iconografía del arte mariano de vanguardia- la iconografía de la Virgen en lo sustancial ha variado poco. Sólomente en algunos textos y obras de arte se la ha considerado rubia -entre otros Nicolás Francés- y su desarrollo y variantes artísticos han sido el fruto de los cambios del gusto estético, no de las modificaciones literarias, exceptuando las impuestas por el concilio de Trento, pero aquí entramos ya en el campo del barroco.

La gran innovación del arte gótico es el culto a la Virgen en la devoción popular y en la monástica, de la que puede considerarse líder San Bernardo. Toda la Baja Edad Media es un canto a María. Todas sus advocaciones se conmemoran, ermitas, iglesias y catedrales llevan su nombre. Por otro lado el pensamiento eclesiástico medieval hacia la mujer, aviva el ideal mariológico, el de Nuestra Señora, modelo para todos, y del que surgen las diversas advocaciones que luego describiremos.

No cabe duda que la obra literaria y artística por antonomasia, dedicada a la Virgen, son *LAS CANTIGAS* de Alfonso X el Sabio, pieza capital, precedente humanístico sin par, en el que aparece además de las alegorías de las Artes Liberales, el concepto de Mecenas-donante, y autor, aunado en una obra de devoción a la

Virgen, por sus milagros e intercesiones en favor de todos aquellos estamentos y estados sociales que acuden a ella, demostrando que María premia siempre la confianza depositada en ella, fuere cual fuere la conducta de sus devotos.

La transcendencia de las Cantigas en el arte posterior está demostrado y en el literario, también. Sin embargo, quiero llamar la atención en el campo de la literatura, la relación remota entre la trama de la Cantiga CCXII, en la que una toledana que prestaba sus joyas, un "sartal", a muchachas humildes para que lo lucieran el día de su boda, y la pérdida y recuperación del mismo, con la de los Tres Mosqueteros de Alejandro Dumas. Y, a propósito de un ejemplo pictórico posterior, del siglo XVII, la de la Cantiga LXVIII, que muestra como un marido contempla impasible el combate entre su mujer legítima y su amante, con el cuadro de Ribera del Museo del Prado "Combate de mujeres", inspirado, al parecer, en un suceso ocurrido en Nápoles en el siglo XVI, que bien puede tener un precedente clásico.

La mujer madre es una imagen muy querida para todo el mundo medieval. La imagen tiene connotaciones religiosas: LA VIRGEN MADRE SOSTENIENDO A JESUS, como en el bellísimo alabastro del siglo XIV del Museo Episcopal de Vich, o la *Virgen Blanca*, de la Catedral de León.

Actualmente se hallan descalificadas las teorías racionalistas y protestantes sobre María que consideraban la devoción hacia ella como una consecuencia de las religiones politeistas paganas, que exigían una divinidad femenina para sustituir a VENUS Y A SU HIJO CUPIDO.

Las advocaciones a Venus en libros como la *Filosofía Secreta* de Pérez Moya, escrito en el siglo XVI evocan a las de la Virgen en la Letanía Lauretana (Torre, Estrella de mar, templo, estrella matutina, etc.). Respecto a Venus dice Pérez de Moya "Todos los demás nombres que le atribuyen, la pertenecen de lugares donde la honraron y de templos que a su vocación edificaron". La representan con el Sol, la luna y las estrellas porque en el libro de la Sabiduría (Cap. 13) se relacionan a estos astros como regidores de la tierra, iconografía que acompaña también a la Virgen.

El interés por el estudio de los temas paganos cristianizados, viene de antiguo. En literatura, los *Doce trabajos de Hércules*, del Marqués de Villena, y los textos de Paravicino, nos muestran al héroe clásico, no sólo como imagen de Cristo sino también de los perfectos estados del cristiano. Contemporánea a los textos de

Paravicino es la *Filosofía Secreta* de Pérez de Moya, en la que se moraliza sobre la fábula clásica para guía del cristiano. Más recientemente, los estudios de Adhémar y Sez nec se orientan en el mismo sentido.

En la religión cristiana María heredó a todas las divinidades femeninas destronadas, debido, seguramente a la inclinación que todas las religiones mediterráneas, anteriores al cristianismo, sintieron por adorar a divinidades femeninas. La Virgen en sus diversas advocaciones, no sólo se la puede iconográficamente comparar con Venus, sino con Isis, Artemisa *IRENE Y PLUTOS*, en la que la diosa inclina su cabeza pensativa hacia el niño con un aire de solicitud enternecedora, en una relación típicamente gótica.

Nada más simbólico que el cambio de nombre de la iglesia de Roma, que de templo de Minerva pasa a Santa María sopra minerva, y los versos que en el siglo XV dirige Pedro de Santa Fe en sus *Loores de la Virgen María*, en donde se refiere a ella precisamente como Minerva y Palas, además de Diana, Cibeles, etc.

La Edad Media es sin duda la guardadora y trasmisora de todas estas propuestas que arracan desde los orígenes mismos del cristianismo. No cabe duda de que los primeros cristianos, para comprender y enseñar algunos misterios de su doctrina, tuvieron que recurrir a imágenes comunes que se aproximaran a la nueva iconografía. Uno de los temas más interesantes tratados es el de la Virginitad de María: María, que fecundada por el Espíritu Santo, concibió a Cristo sin perder su Virginitad. Esta creencia se remonta a los comienzos del Cristianismo, en los textos de Orígenes, Tertuliano, San Jerónimo y el mismo San Ambrosio, que en cierto modo, admitían el nacimiento "natural" de Jesús. Para explicar el matrimonio virginal de María y su maternidad también virginal, los teólogos invocaban ejemplos como el de Sara, y el de fábulas mitológicas griegas donde el nacimiento milagroso de héroes como Perseo nacido de una virgen, Danae, fecundada por la lluvia de Zeus, etc., ejemplos que ya habían sido propuestos desde el siglo II por Justino y que evidentemente conocieron los cristianos.

En efecto la venida de Cristo al seno de María ha sido plasmado generalmente en el arte recurriendo a fábulas paganas. Si analizamos cualquier *ANUNCIACION* medieval, española o extranjera, en relación con el mito de Dánae, veremos las constantes similitudes. Dánae fue condenada a guardar perpetua virginitad. Sus rasgos más sobresalientes eran su juventud, belleza, gracia y modestia. Guardaba su virginitad dentro de un espacio fortificado, de tal modo que Júpiter, para poder engendrar un hijo de ella,

tuvo que convertirse en lluvia de oro cuyas gotas traspasaron los muros y las tejas del edificio, hasta caer en su regazo, quedando preñada. Por esta fábula -dice Pérez de Moya- quisieron los poetas declarar que lo que de Dios está determinado, en ninguna manera se puede evitar.

La imagen de la Anunciación se caracteriza desde los albores del siglo XII, por la persistencia en colocar a la Virgen en el interior de un espacio fortificado, y llegando a ella, a través de las arquerías y muros, los rayos del Espíritu Santo hasta su vientre. Tal vez, para distanciar la relación del tema cristiano del pagano, la sirvienta que acompaña a Dánae desaparece, sustituyéndose por el ángel, al "servicio" de Dios, convirtiendo y aunando la Encarnación con la Anunciación.

Otra forma de representar la *ENCARNACION* fue por medio del tema la *Dama y el Unicornio* que se prodigó mucho en el arte de la Edad Media, tanto en escultura como en miniatura y grabado. La leyenda está recogida en el Roman d'Alexandre y narra la dificultad que presenta a los cazadores la captura del unicornio, animal mítico de forma de caballo con un cuerno en el centro de la frente, y el medio que se valían para lograrla, ofreciéndole como cebo una doncella. San Isidoro dice de el "Es de tanta fiereza, que no pueden cazarlo los cazadores, y dicen los que escriben sobre la naturaleza de los animales que le ponen delante una joven, que descubre su seno al verle venir y, de esta manera, el animal depona su fiereza y descansa su cabeza en la joven, y así le pueden coger los cazadores". Estas características hicieron que se considerara por algunos autores al unicornio como símbolo de la lujuria. Sin embargo la ambivalencia simbólica que caracterizó a la Edad Media presentan también al unicornio como símbolo de la Castidad y de la encarnación de Cristo. Ratifican este concepto textos como el Physiologus, basándose en las palabras de Moisés en el Deuteronomio y en el Salmo de David "Pues suscitó en medio de nosotros el cuerno de salvación, en la casa de David, su siervo. Al bajar del cielo saltó al regazo de la Virgen María: Dilecto como hijo de unicornio". La Celestina lo cita también con significado piadoso, en el acto IV, cuando explica a Melibea la causa que la ha llevado a su casa "Porque sería semejante a los brutos animales, en los cuales aún hay algunos piadosos, como se dice del unicornio, que se humilla a cualquier doncella".

Relacionada con el tema de la Encarnación se halla la advocación de la *Virgen de la "O"* o de la *EXPECTACION* patrona de las embarazadas, muy popular en España desde el siglo XIII. Y cuya advocación se debe a San Ildefonso de Toledo, presenta a la virgen

con el vientre abultado y abierto, viéndose en el interior al Niño. No es de extrañar este patronazgo, si tenemos en cuenta el elevado índice de mortalidad infantil a la hora del nacimiento durante el período que estudiamos. Estos temores se ven plasmados en la *CANTIGA DEL MAL PARTO*, suplicando la ayuda a nuestra Señora. Tal vez este sea el precedente de la devoción plástica, ya que, literariamente, tiene su origen en la profecía de la Sibila Tiburnia dirigida a Augusto, después de la Paz Romana "Aparecerá una Virgen de maravillosa belleza, llevando un niño en su seno que será más grande que él".

Coincide esta forma de representar a la Virgen de la "O", con la preocupación médica de representar al embrión humano próximo a los intestinos, suponiendo que estos le servían de defensa. De todas formas, existen variantes en otros ejemplos místicos en cuanto a la presencia del Niño en el interior del cuerpo de algún santo que responden a los diferentes sectores, actitudes y mentalidades medievales.

Otro aspecto interesante en la devoción mariana relacionada con el "Hijo" es la DOLOROSA. Los antiguos cristianos unieron deliberadamente la Pasión de Cristo al dolor de su madre, haciendo corresponder siete estaciones del Camino del Calvario con los siete dolores de la Virgen, y las cinco llagas con las cinco espadas que traspasan su corazón que, a veces, aumentan de número considerablemente, sobre todo a partir del siglo XVI. Son muy ilustrativos los versos que en el siglo XV dedica Gómez Manrique a los "Cuchillos de dolor de Nuestra Señora".

Al cual premio preveniste
con angustias y dolores
no tamaños, mas mayores
que ninguna mujer triste:
que cuanto de más valía
de tu fruto,
de dolor más absoluto,
te hería.

Entre tus penas extrañas
y dolores tanto crudos,
siente cuchillos agudos
traspasaron sus entrañas;

El arte patético de fines de la Edad Media dedica un gran espacio a la Piedad, en la que aparece la Virgen con el Cristo muerto sobre sus rodillas después de su descenso de la cruz. Esta

imagen tuvo más aceptación que el Calvario, tal vez porque se trata de una trasposición de la virgen con Cristo Niño, también sobre sus rodillas.

Las fuentes de inspiración hay que buscarlas en el misticismo de la Edad Media, y pueden ser buen ejemplo las Revelaciones de Santa Brígida, en las que aparece Cristo muerto sobre las rodillas de su madre. Santa Brígida pone en boca de la Virgen sus propios sentimientos "Le recibo sobre mis rodillas como un leproso, lívido y descompuesto: sus ojos muertos y llenos de sangre, su boca fría como la nieve, su barba dura como una cuerda.

También son muy ilustrativos los versos de Gómez Manrique en "Cuchillos de dolor de Nuestra Señora":

Con el sexto te llegaron
cuchillo sin piedad
cuando su humanidad
de la cruz desclaravon,
y en tu santo regazo
fue tendida,
y su cabeza herida
en tu brazo

El tema llega muy de cerca a la devoción de los fieles. De aquí las innumerables pinturas donde aparecen junto a la Piedad, los donantes, como en los cuadros de Bermejo y de Gallego en el siglo XV, suplicando misericordia como en la estrofa final de los versos citados de Gómez Manrique:

Entera consolación
en nuestros grandes conflictos,
de los míseros aflictos
una segura mansión,
ruega, Señora, por mi
ante aquel
hijo de Dios, Enmanuel
e de ti.

Paralelamente a estas advocaciones surgen otras no ligadas a la sombra de los pasajes evangélicos sino surgidas espontáneamente de la devoción monástica y popular. Buenos ejemplos de este culto pueden ser la *VIRGEN DE LA LECHE* propagado por San Bernardo y la orden cisterciense y por San Vicente Ferrer, quien no desdeña los más realistas recursos para conmover al ánimo de las almas piadosas, desarrollando este tema:

la lactancia del niño. En el Museo de Valencia existe un retablo con este tema, atribuido a Antonio Peris, en el que, la lactancia de la virgen alcanza a un grupo numeroso de devotos de todas clases sociales, que no se contentan como San Bernardo en recibir en su boca el místico líquido, sino que acuden a recogerlo con toda suerte de vasijas. Los versos de Fernán Pérez de Guzmán en el "Monstratesse matrem" aluden a San Bernardo:

Y tu Bernardo devoto
y siervo muy singular
como yo aquí lo noto
nos amina a te rogar:

La autoridades veras
y dulces de San Bernardo,
me encienden así que ardo
en flamas muy placenteras

Y, también, en las estrofas de los "Gozos de la Virgen de la leche".

Cualquiera de los mortales
que en vuestro amor se alboroz
como otro Bernardo Goza
de vuestro pecho raudales:
sin gotas virginales
de tan sagrada bebida.

Los dominicos son esencialmente, desde el siglo XIII, los propagadores de la devoción de la VIRGEN DEL ROSARIO. El rosario estaba compuesto primeramente por una sarta de rosas que luego fueron sustituidas por dos clases de bolas, gruesas para los "Pater" y pequeñas para las "Ave Marías". Los dominicos mantienen a Santo Domingo como el creador de la devoción, frente a las teorías Bollandistas, que se la atribuyen a un monje bretón de su orden, persona no muy edificante, que vivió a fines del siglo XV y escribió en 1470 una obra titulada "De Utilitate Psalterii Mariae" que fue muy traducida. La Virgen del Rosario -según Réau- no aparece figurativamente hasta finales del siglo XV, siendo una devoción tardía, contemporánea de la Virgen de los Dolores y muy posterior a las Vírgenes de la Piedad y de la Misericordia.

La devoción a la Virgen del Rosario es de gran arraigo en nuestro país. Existen alusiones en las Cantigas y en Berceo y existen ejemplos de devoción popular en el siglo XIV, lo que contradice las teorías de los Bollandistas, y, en parte también la de Réau. Pueden

ser un buen ejemplo de ello, los brazales de la sillería de Barcelona, siglo XIV, en las que aparecen dos tipos de sartas, una como objeto simplemente de devoción, y otra, a modo de collar. Este último tipo según un documento alemán del siglo XV, recogido por Trens, responde a un objeto de lujo, pues, lamentándose dice que "en particular las mujeres de la cofradía del Rosario, llevan los pasternosters, en los brazos, pecho y cuello". Todo ello en coantra, de los más primitivos rosarios que consistían en simples cordones con nudos. Luego se unieron los cabos formando una corona o collar, siendo el número de granos indiferente. El material estaba en consonancia con la riqueza del devoto.

Iconográficamente se representa a la Virgen del Rosario, a veces, de forma muy relacionada con la virgen de la Misericordia, extendiendo su manto protector. La diferencia se halla en el rosario que la envuelve y en la presencia dominica que la acompañan. Buenos ejemplos pueden ser de la Virgen, del Rosario, sólo o acompañada, el *Grabado*, y la pintura del Museo Lázaro de Madrid, esta última atribuida a Van Eyck.

La *VIRGEN DE LA MISERICORDIA* es una de las devociones más populares de la Edad Media, María extiende su manto sobre todo aquel que implora su protección. La devoción parece empezar en el siglo XIII, pero es a fines del siglo XV cuando realmente hay una gran explosión iconográfica, aunque las alusiones literarias sean más antiguas. Según Réau la advocación se remonta a todas las épocas y, en el cristianismo, a partir de Bizancio. Fueron los cistercienses los que se apropiaron del símbolo y lo popularizaron en occidente, aceptándolo otras órdenes, muy especialmente, mercedarios y carmelitas.

La iconografía consta de dos protagonistas: la Virgen, gigantesca, extendiendo su manto, en un ademán protector que encaja con los presupuestos jerárquicos de la Edad Media, y, el grupo que se cobija bajo su manto. Este último varía según sea la orden, cofradía o devotos que recurran a su protección.

María socorre compasiva a la humanidad, pasando a ser un tema universal, y su difusión, según Trens, hay que atribuirla al hecho de haber entrado en el ingente catálogo de temas iconográficos expuestos en el famoso libro "Speculum Humanae Salvationis", fuente inspiradora de los artistas de los siglos XIV y XV.

La Virgen de la Misericordia fue favorita de los Marinos, bajo las advocaciones de la Virgen del Socorro, del Buen Aire o Stella Maris como la llamaron San Jerónimo y San Bernardo. Hemos

escogido como ejemplo la bellísima tabla de Alejo Fernández, conocida como la Virgen de los Navegantes, que se conserva en el Archivo de Indias de Sevilla, y que cobija bajo su manto a Colón, Magallanes y Marinos que dieron honra a la península Ibérica, en los últimos años del siglo XV descubriendo nuevas rutas y nuevas tierras. Ella es el mástil y su manto hinchado, la vela que cobija no sólo a los marinos sino también a sus naves.

De nuevo Berceo nos trae hermosos versos al respecto en los "Milagros de Nuestra Señora":

La bendita Virgen es estrella clamada,
estrella de los mares, guiona deseada;
es de los marineros en las cuitas guardada,
que cuanto esa ven es la nave guiada.

Y, también Fernán Pérez de Guzmán en el "Ave María" Trovada, ya en el siglo XV:

Ave, preciosa María,
que se debe interpretar
tramontana de la mar
que los mareantes guía.

La protección solicitada a la Virgen por una colectividad no tiene que estar representada necesariamente como la Virgen del Socorro o de la Misericordia, extendiendo su manto. Esta imagen de "Mater Omnium" puede reducirse a un grupo determinado de fieles, bien sean órdenes religiosas, cofradías, corporaciones o familias, hasta llegar a un individualismo en que la Misericordia de la Virgen se reduce a un donante, convirtiéndose la "Mater Omnium" en "Mater Unius".

En todos estos casos los devotos adoptan actitudes de profundo respeto y admiración hacia la Señora, y de ello es buen ejemplo y como ya hemos aludido al comienzo de este trabajo, *Las Cantigas* de Alfonso el Sabio. Es muy conocida también en este aspecto *LA VIRGEN DE LOS CONSELLERES*, de Dalmau, que se conserva en el Ayuntamiento de Barcelona, en la que, los representantes de la ciudad, amparados por sus patronos, se postran a los pies de la Virgen, implorando su protección y bendición para ellos y para la población que representan.

En esta concepción debe incluirse la tabla concida como la *VIRGEN DE LOS REYES CATOLICOS*, del Museo del Prado. En ella aparecen identificados los retratos de los Reyes; los dominicos Santo

Tomás de Aquino y Santo Domingo de Guzmán; fray Tomás de Torquemada y Pedro martir de Anglería, personificado por San Pedro Mártir de Verona Sólomente se cuestiona la pareja del primer plano, que yo me atrevería identificar con el príncipe don Juan -el príncipe enamorado- que dirige su mirada hacia la joven del lado opuesto, su esposa doña Margarita de Austria. No cabe duda de que se trata de un cuadro en el que la familia real, da gracias y pide protección a María para su reino, para la unidad de España, y para la sucesión de la dinastía personificada en el matrimonio de su hijo.

De nuevo los versos de Fernán Pérez de Guzmán están acordes con la escena:

Por esta salutación,
muy santísima Señora
ora al Rey que el mundo adora,
por la cristiana nación:
que nuestra suplicación
nunca desdén recibió,
ni sin afecto quedó
tu santa deprecación.

Otros ejemplos demuestran que, el culto a la Virgen es una sacralización del culto a la mujer en los libros de Caballería y en la idea del amor cortesano, y, los devotos, se convierten en los "servidores y amantes" de Nuestra Señora. En este ejercicio militaban buena parte de poetas "Marianos" de la idea del amor cortesano, y, los devotos, se convierten en los "servidores y amantes" de Nuestra Señora. En este ejército militaban buena parte de poetas "Marianos" de la Edad Media como Berceo, el Arcipreste de Hita, el Beneficiado de Ubeda, Pedro López de Ayala, Alvarez de Villasandino, García Fernández de Jerena, Vélez de Guevara, fray Diego de Valencia, Fernando Manuel de Lando, Fray Lope del Monte, Pedro de Santa Fe, Fernán Pérez de Guzmán, Juan Alvarez Gato, Gómez Manrique, Juan de Padilla, Juan de la Encina, Soria, Tapia, Nicolás Núñez, Juan Tallante, Puesto Carrero y el Vizconde de Altamira. Pero, quienes entre todos ellos destacaron, dejando la obra, unida a su imagen fueron Alfonso el Sabio y don Iñigo de Mendoza, marqués de Santillana. Al primero ya nos hemos referido en varias ocasiones, del segundo son famosos sus "Gozos de Nuestra Señora, parcialmente reproducidos en el *RETABLO DE LA VIRGEN* pintado por Jorge Inglés, en 1455, donde aparecen los marqueses, don Iñigo y Dña. Catalina como donantes, arrodillados y orantes ante la imagen de la Virgen -en escultura y desgraciadamente desaparecida- en compañía de sus sirvientes. En este retablo, como en las Cantigas, se respira la inspiración humanista, aunando varios conceptos, en este caso, los

del guerrero y poeta. Como vencedor de don Alvaro de Luna en la batalla de Olmedo, consigue don Iñigo de Mendoza, el título de Marqués de Santillana y, como poseedor de espléndida biblioteca e introductor de los nuevos aires renacentistas italianos, el título de "Maestro caudillo de la luz de discretos y Febo de la Corte", por el poeta Juan de Mena.

Los Marqueses de Santillana ruegan a Santa María, por sus hazañas, -el marqués, por la vuelta del esposo, ella. Ellos representan la pareja típica de la espléndida aristocracia naciente, que albergaba en sus ideales en primer lugar la piedad, luego la defensa del rey, el mecenazgo y la cultura en general.

La devoción a María alcanza también a los gremios y un bellísimo ejemplo aparece en la sillería del coro de la catedral de Plasencia, en la que, precisamente el *ESCULTOR ESTA ESCULPIENDO UNA TALLA DE LA VIRGEN*.

Aunque, durante este período no estaba bien visto que las mujeres supieran demasiado, según el refrán de Valdés "guárdate de mujer latina y de moca adivina", sin embargo parece ser que la mujer leía más que el hombre, debido tal vez, a dedicarse éste a más a las distracciones y contiendas bélicas. El Arcipreste de Talavera -y ponemos sólo un ejemplo- dice que en los cofres de las mujeres se hallan libros y en particular "las horas de Santa María", y, Alfonso el Sabio recomienda en las Partidas que a las princesas "debe las facer aprender leer en que lean bien cartas et sepan rezar sus Salterios".

Muchas mujeres sintieron como Doña Leonor de Córdoba (siglo XIV-XV), anhelos de escribir y para conseguirlo recurren a la Virgen "...y por quien lo oyere sepan la relación de todos mis echos e milagros que la Virgen me mostró, y en mi intención que quede por memoria, mandelo escribir así como vedes", y más adelante "escribolo porque todas las criaturas que estuvieron en tribulación sean ciertos que la Virgen les consolará y acorrerá como consoló a mí"... "y porque quien lo oyere sepan la relación de todos mis echos e milagros que la Virgen me mostró, y en mi intención que quede por memoria, mandelo escribir así como vedes".

Buen ejemplo de devoción en solicitud de unos *DERECHOS INTELECTUALES POR LA MUJER MEDIEVAL A LA VIRGEN* que aparecen plasmados en la sillería de Plasencia.

Muchas advocaciones nos quedan por reseñar pero queremos terminar este trabajo con dos ejemplos muy tempranos

de advocación a María. Los versos del Cantar del Mio Cid a la Virgen en su salida de Burgos hacia el destierro:

Estas palabras dichas, la tienda escogida.
Mio Cid e sus compañeros cabalgan tan aina.
La cara del caballo tornó a Santa María,
alzó su mano diestra, la cara se santigua
"A ti te lo agradezco, Dios que cielo e tierra
guías;
¡Válanme tus virtudes, gloriosa Santa María!

y en la miniatura también del siglo XII, del *LIBRO DE LOS TESTAMENTOS* que se conserva en la Catedral de Oviedo, en la que el rey Alfonso el Casto, implora a Dios, con la intercesión de Santa María.

Para concluir, hemos visto como la Virgen es asateada de requerimientos amorosos por las diferentes clases sociales. A veces ocurre lo contrario, María y su Hijo, como una Venus y Cupido clásicos, envían sus flechas a los cristianos devotos para avivar o encender sus amores, de Amor divino.

BIBLIOGRAFIA

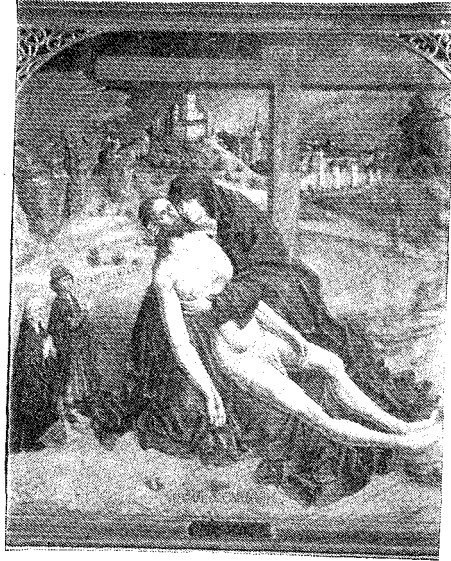
- ANGULO, D.: *La mitología en el arte español del Renacimiento*. Madrid, 1952.
- ADHEMAR, J.: *Influences antiques dans l'art du Moyen Age francais*. London, Warburg Institute, 1939, reprint, 1968.
- BOBER, P.P. and R.O. RUBINSTEIN: *Renaissance artists and antique sculpture*. London, 1986.
- Coloquio Hispano-Francés: *La condición de la mujer en la Edad Media* (Madrid, 1986).
- DANIELOU, P. Jean: *Noel Chretien et paien*. "Revue Hommes et Mondes", 1949.
- FINK, Josef: *Introducción a l'Iconographie Chrestienne des premiers sicles*. <<Art d'Eglise>>, nº 116 p. 92 y nº 119 p. 283.
- HERNANDEZ DIAZ, J.: *La iconografía Mariana en la escultura hispalense de los siglos de oro* (Madrid, 1986. Fund. Univ.).
- Lexicon Iconographicum Mithologias classical*. Münche, 1986. 2 vols.
- MATEO GOMEZ, I.: *Temas profanos en la escultura gótica española: Las Sillerías de Coro*. Madrid, Instituto Diego Velázquez (C.S.I.C.), 1979.
- MATEO GOMEZ, I.: *La pintura Gótica* (en "El Arte en Castilla y León"). Valladolid, Ed. Ambito (en prensa).
- PEREZ DE MOYA: *Filosofía Secreta*. Madrid 1928.
- Poesía Mariana Medieval*. Antología. Madrid, Taurus, 1968.
- POUCHELLE, M.C.: *Le corps femenin et ses paradoxes: l'imaginaire* (Ver Coloquio hispano-francés...).
- REAU, L.: *Iconographie de l'Art Chretien*. París, 1951, vol. II, 2ª part.
- SETIS, S.: "Danae verso il 1495" (en *I Tattio Studies. Essays in the Renaissance*. Vol I. Florencia 1985).
- SEZNEC: *The survival of the pagan Gords. The mythological traditio-
na art its place in Renaissance Humanism and Art*. New. Yor, 1961.

TRENS: María. *Iconografía de la Virgen en el Arte español*. Madrid, 1947.

TRIPPS, M: *Zunft und Zunftwesen als organisations formen der Kunstlerischen produktion in spaten Mitfefalter...*" *Medium Aevum Quotidiamum* (Krems, 1984, pag. 13, figs. 1 y 4).







EL CAMPO DE MONTIEL: ERMITA DE SANTA MARIA DE LA VEGA

Angela Madrid y Medina

1. A lo largo del siglo XV el Campo de Montiel experimenta cambios sustantivos. Desde luego, ya no era territorio fronterizo y, salvo el tardío castillo de Montizón, avanzada en Sierra Morena, el resto de las fortificaciones, más al interior, se encontraban en situación más o menos acelerada de declive (1).

El paisaje rural va transformándose. Se inicia un largo proceso en el que las nuevas roturaciones de tierras se irán imponiendo a los bienes comunales del período medieval y la ganadería, a su vez, acabará cediendo paso a la agricultura. El autoabastecimiento se abandona, mientras vamos viendo aparecer una especialización profesional.

Paralelamente el paisaje urbano desarrolla otra fisonomía y Montiel, tradicional cabecera del Campo, cederá ante Villanueva de los Infantes. La nueva villa en 1.482 contaba con 300 vecinos, población sólo superada por Almedina (400 vecinos) y, sobre todo por Membrilla con 500. En 1.494 Infantes ha ascendido a 383 y en 1.498 a 500 (Membrilla tenía 591). Hasta que en 1.525 con 600 vecinos se igualan ambas poblaciones (2).

Con todo este proceso Villanueva de los Infantes se irá despegando del resto del Campo. El trazado de la ciudad se regulariza. Surgen calles amplias y rectas, en las que se van levantando edificios de altura uniforme. A cualquier otra plaza se impondrá ya, en el espacio y en el tiempo, la plaza mayor, cuyas proporciones se adecuarán a la fachada principal de la parroquia. Poco a poco se levantarán coventos, templos, hospitales, columnas toscanas, jónicas, balaustradas de madera... (3).

Pero Villanueva de los Infantes es el contraste, en comparación con el resto del territorio, entre lo rural y lo urbano con una implícita tendencia a la vida ciudadana. Levantada en llano,

puede prescindir ya de la función defensiva. Es más, la torre en construcción que se cita en su carta puebla (4) ni siquiera es mencionada en las Relaciones Topográficas (5). No debió acaso de concluirse. Y, a diferencia de Almagro o Villa Real, carece de murallas.

El resto del Campo, sin embargo, participa de las características de la ciudad medieval, una ciudad que no es aristocrática, de la que nos queda atestiguado su origen en el trazado irregular de las calles y plazas, que se adaptan al emplazamiento. Y, en el punto más elevado, la iglesia, visible desde cualquier lugar. Es lógico, no podría ser de otra forma. Se trata de un conjunto armónico en el que una calle es diferente a otra, pero todo está en orden. La iglesia, culminación de inquietudes espirituales se alza sobre el conjunto.

2. Las advocaciones de las ermitas e iglesias del Campo de Montiel a fines del siglo XV (6) no presentan grandes originalidades con respecto al Campo de Calatrava y, si bien no aparecen santos hispanos (san Millán, san Ildefonso, san Vicente...), algunos son los que ya fueron comunes a toda la Iglesia primitiva. Sucede así con san Andrés. A él está dedicada la parroquial de Villanueva de los Infantes. Para repararla cuenta con el mejor diezmero (7), así como con el pie de altar, pan, vino, primicias de queso, unas casas, algún dinero, además de ciertos bienes y rentas. El cura es remitido al prior de Uclés, para que lo sancione ante las quejas de algunos vecinos (8).

La de Villamanrique está bajo la misma advocación. Carece de bienes propios y el cura de salario. El pueblo le disputa la renta de ciertas tierras y casas y alguna viña. Los visitantes dictaminan en este caso que no hay nada en contrario y que el clérigo puede seguir disfrutándolos (9).

Caso similar es el de santa María Magdalena, que ocupa lugar destacado en el Evangelio. A ella se dedica la iglesia parroquial de Alcubillas, carente de rentas (10) y la de la Osa, que tampoco tiene bienes propios. Vive de las limosnas y el cura está "a soldada" (11).

A las iglesias de Carrizosa y de Fuenllana les llaman de Santa Catalina, es de suponer que no por las inquietudes filosóficas de estas villas, sino por lo extendido de su devoción y para protegerse de las plagas de langosta. El primero de estos templos cuenta para sus obras de reparación con el mejor diezmero. Se beneficia del pie de altar, del diezmo de lechones y ansarones y de las primicias del

pan y del queso. Al cura se le paga un sueldo de 1.500 maravedís. La vivienda que ocupa se la da el concejo y cuenta con el beneficio (diezmos, primicias...) de varias pequeñas hazas. Encontraron los visitadores vinageras de plata, dos cálices del mismo metal, un crucifijo dorado, libros y ornamentos (12).

La de Fuenllana, junto al dezmero y al pie de altar, cuenta con el pan, vino, primicias de queso, dinero, ciertas rentas, la casa en que mora el clérigo y un solar urbano, aparte de los ornamentos, plata y libros (13).

Otro grupo estaría representado por aquellos santos a los cuales se les recuerda por una problemática o unas circunstancias concretas. San Antón, que tiene dedicada una ermita en Alhambra (14), es un santo de marcadas connotaciones rurales, al ser él mismo un ermitaño, en contacto permanente con la naturaleza. Mientras que a san Bartolomé lo podemos relacionar con una preocupación ante determinadas enfermedades. No es raro que en Valdepeñas en esta misma época lleven sus nombres dos hospitales (15). Sabemos que las enfermedades más frecuentes entonces eran, entre otras, el cólera, sarampión, tos, viruela, dolores de costado, apostema, mal de boca, carbunco, enfermedades de flema, piernas, ahogos de garganta y fiebres de diferente naturaleza.

San Bartolomé, además de ser patrono de los curtidores, lo es de las enfermedades nerviosas. Lleva su advocación la iglesia de Santiago de Montiel, que cuenta con los ingresos habituales del dezmero y pie de altar y alguna otra cosa, aunque al cura ha de ayudarle el concejo con 1.500 maravedís (17), y la de Alhambra. Para su fábrica tiene un dezmero tasado en 2.500 maravedís. Al cura le pasa el concejo 4.000 maravedís (18).

A San Sebastián que, como se sabe, muere asañado, se recurre en caso de heridas y llagas y por estos territorios contra la peste. Tiene bajo su advocación la iglesia de Montiel. El cura les pareció "buen clérigo y de onesta conversación... con el cual todo el pueblo está contento" (16), lo que no resultó un caso aislado, sino lo más frecuente. La iglesia goza del pie de altar, pan, vino, el dinero que le ofrecen, las primicias del queso, el diezmo de los lechones y ansarones, el de pan de las tierras del beneficio, dos huertas y una casa en que mora.

La visita no especifica la titularidad de la iglesia de Cózar, que

carece de cura debido a la pobreza del beneficio (19), y la de La Solana, en construcción. Al cura lo sustituye dos meses diciendo misa un capellán porque "se lo comen las narices una poçona" (20).

3. Con todo la advocación más extendida es la de Santa María. "Otrosí por quanto nos es dicho que vos el dicho concejo tenedes en ese dicho lugar començada una torre junto con la iglesia..." (21), dirá el maestro don Enrique en 1.444, refiriéndose al templo que hoy recibe el nombre de Nuestra Señora de la Asunción y que en 1.478 denominaban de Santa María (22) y que aún se encontraba en construcción- para lo que le destinan el mejor dezmero-. En la actualidad es un espléndido edificio. Destaca la puerta principal en la que un gran arco de medio punto con arquivoltas y gablete engloba a los dos arcos carpaneles que sirven de acceso. Esbeltos pináculos, arcos ciegos apuntados y balaustrada rematan el conjunto.

La ermita de Santa María de Gorgogí se encontraba entre Villanueva de la Fuente y Alcaraz. En la descripción de 1.478, que nos está sirviendo de eje, se habla de un portal cubierto de teja y madera a la entrada de la iglesia. A la derecha estaba la casa del santero. Se accedía a la iglesia a través de una puerta con arco. Ya en el interior, un altar, una imagen de la Virgen y un retablo de san Cristóbal, amén de una campana pequeña y dos lámparas de hierro. La cubierta consistía en teja y madera.

En las proximidades de la iglesia hubo una alta torre de cal y canto y en torno a la misma restos de muro de fortificación con almenas y parte de una sala cubierta de teja y madera, como es habitual. Junto a la ermita un soto de alameda "razonable", con unos diez álamos, dos nogales y cinco o seis morales (23).

Similares características a las de la ermita de Gorgogí presenta la iglesia de Santa María de Cañamares: el portal, la casa del santero. Pero, además, otras casas destinadas a pajar, horno y la tercera cuya función no se especifica. Desde la visita anterior, diez años atrás, se había levantado un muro de la iglesia, que faltaba. Todo está cuidado y los 13.900 maravedís que el clérigo había recibido los justifica, sobre todo, en reparaciones. Los visitantes ordenan que los dos novillos, ocho vacas, cuatro erales y seis añojos sean vendidos y con el importe adquieran cabras que entreguen a censo a "buenas personas llanas". Todo ello ante testigos (24).

El dezmero de Santa María de Torres se arrendó ese año por un importe de 1.500 maravedís (25). Bajo la misma advocación la iglesia de Villanueva de la Fuente posee el dezmero, ciertos bienes y tierras, huertos. Se refieren los visitantes a un antiguo privilegio de Fernando III por el que delimita las propiedades y la jurisdicción de la Orden y de la ciudad de Alcaraz en la villa (26). Se trata de un documento datado en Burgos, 11 de Septiembre de 1.242, y dirigido al Maestre de la Orden (Pelay Pérez Correa), por el que, saliendo al paso de disputas entre el concejo de Alcaraz y la Orden, entrega a ésta la iglesia con sus pertenencias, así como las casas que habitaban los musulmanes (27), mientras que al concejo le quedaría la encomienda y la justicia seglar.

Membrilla, que es el único lugar con una iglesia dedicada a Santiago (28), en el castillo del Tocón alberga la iglesia de Nuestra Señora, de la que se afirma estar bien reparada, "con sus puertas" (30). No sucede lo mismo con la de Santa María de Ruidera, que dicen que ha de ser reparada y retejada (30). Mientras que el cura, del que afirman que es "buen hombre" y que el pueblo está satisfecho con él, se lleva el pie de altar de la de Nuestra Señora Santa María de Torre de Juan Abad, cuyo beneficio es pobre (31).

4. Atención especial dedican a la ermita de Santa María de la Vega "ques media legua de la villa de la Torre de Joan Abad y fallo ende a frey Francisco de Mata freire de la orden de Santiago... el qual avia la administracion de la dicha ermita y de los bienes della por mandado de don Gorge Manrique comendador de Montçon.

Antes de la entrada del cuerpo de la yglesia esta un grand corral çercado de piedra sera en esta tres olivos grandes al pie de uno dellos esta un altar para deçir misa el dia de Santa María de setiembre ques la advocación de la dicha ermita porque la gente ese día no cabe dentro en la yglesia.

Tiene la yglesia dos puertas principales con sus puertas buenas y çerraduras y tiene el cuerpo de la dicha yglesia quatro arcos con el de la capilla muy grandes y buenos y la techumbre de tablason de pino y dentro en la capilla esta otro arco y esta en la dicha capilla un altar de Nuestra Señora con una ymagen de Nuestra Señora y otras ymagenes pintadas y avia en la dicha yglesia otros dos altares el uno de Nuestra Señora y el otro de Santiago y san Gorge con un retablo bueno que dio el señor don Gorge Manrique. E junto con el altar prinçipal esta una casa de sancristania con sus

puertas buenas e cerraduras y en la dicha sancristania avia un retablo pequeño del Nasçimiento de Nuestro Señor y en la dicha capilla avia una lámpara de açofar buena con sus cadenas, tiene el altar mayor un ara guarneçida de palo con sus corporales y con una palia y un manual que tiene el oficio de maitines y misa pintado de la Natividad de Nuestra Señora y unas vinageras de estaño dos campanillas pequeñas para altar un campanario con un esquilon bien fecho un çepo de piedra con su çerradura de hierro e su candado y llave un atril de madera con su pie una piedra para agua bendita labrada.

Junto con el dicho corral de la dicha yglesia esta un huerto çercado de piedra y tapias poblado de muchos arboles y ençima de una fuente perenal de donde se riega la huerta.

Çerca de la yglesia otro huerto pequeño que tiene guindos y ciruelos çercado de ramas que se riega a mano.

Ençima de la yglesia avia una casa de aposentamiento en que avia a la entrada una casa con cosina con su puerta e su chimenea y es esta casa doblada con una escalera de palo.

Junto con esta casa esta una casa muy buena con paredes blanqueadas doblada de tillo y a la derecha una chimenea de yeso bien obrada y junto con la dicha chimenea avia una camara para dormitorio buena doblada de tillo todo con sus puertas y çerraduras y las paredes blaqueadas en que estava un arca grande de madera con su cerradura en que estavan estos bienes siguientes de la dicha ermita

Un marco de plata con su patena que esta en un marco y ocho sabanas de lino ocho pares de manteles y otros quatro pares que estan en los altares una cabeçera destopa siete almohadas de lienço un candelero de laton una taça de laton un yncensario de açofar una casulla de terciopelo negro con sus çenefas buenas y otra casulla de sarcahan? con sus çenefas buenas un cuerpo de camisa rica con mangas de olanda çinco tocados tres gorgueras de hilo y seda que dio su muger del señor don Gorge un capiron de capa con sus franjas alderredor de seda negra y oro enforrada de lienço negro tres sayas de paño una prensada y dos coloradas estas tres sayas le mando vender el dicho visitador y se faga un retablo de señor sant Francisco con las plagas de Nuestro Señor.

Avia en la dicha camara una cama con sus vancos que tenia quatro cabeçales y un colchon y un almadraque y un alhamar e dos mantas dos cabeçales descosidos que estaban sobre los poyos cinco silletas de asentar.

A la mano esquierda de la entrada desta casa estava otra casa con sus puertas e cerradura doblada y una escalera en ella de puerta y yeso.

En la dicha casa esta una recamara que non es doblada con sus puertas en que avia una tinaja e una troxe para pan y una mesa de gosnes e en lo alto avia otra mesa grande de gosnes y dos bancos para tela y un arca vieja y una cama en que avia un almadraque e un alhamar y dos açadones y un açada y dos hachas y tres picos.

Junto con esta casa está un establo cubierto pagiso con sus puertas y un horno junto con él.

A las espaldas desta casa esta un majuelo muy bueno en que ay hasta mill e quinientas vides.

Estan de parte de abaxo de la dicha yglesia tierras de pan llevar que llega fasta la huerta del molino y de parte de arriba hasta el horcajo en que puede aver hasta ochenta fanegadas de tierras que estan arrendadas este año a Juan de Ocaña y a Juan Garcia de dona Marina vesynos de la Torre de Joan Abad de por setenta y quatro fanegas de pan por mitad por ocho años que comiença el arrendamiento este año e an de dar cada un año esta renta e que las arrendo el dicho frey Francisco de que se fiso recabdo ante Joan Sanchez Gordo escrivano del dicho logar" (32).

Las Relaciones Topográficas la llaman ya Nuestra Señora de la Vega y se refieren a la gran afluencia de gente de los pueblos próximos el día de la Natividad de la Virgen. Afirman que es muy antigua y que hubo en ella monasterio de frailes. Elogian el retablo de Jorge Manrique y dicen que "se platica haberse fecho muchos milagros y que han sanado muchos de dolencias" y fracturas de brazos y piernas, mamas, así como sordos y mudos. También "se platica que junto a la ermita... habia una carrasca que manaba aceite para todo el gasto de la ermita" (33).

El edificio en sí tiene indudable interés. La planta del templo

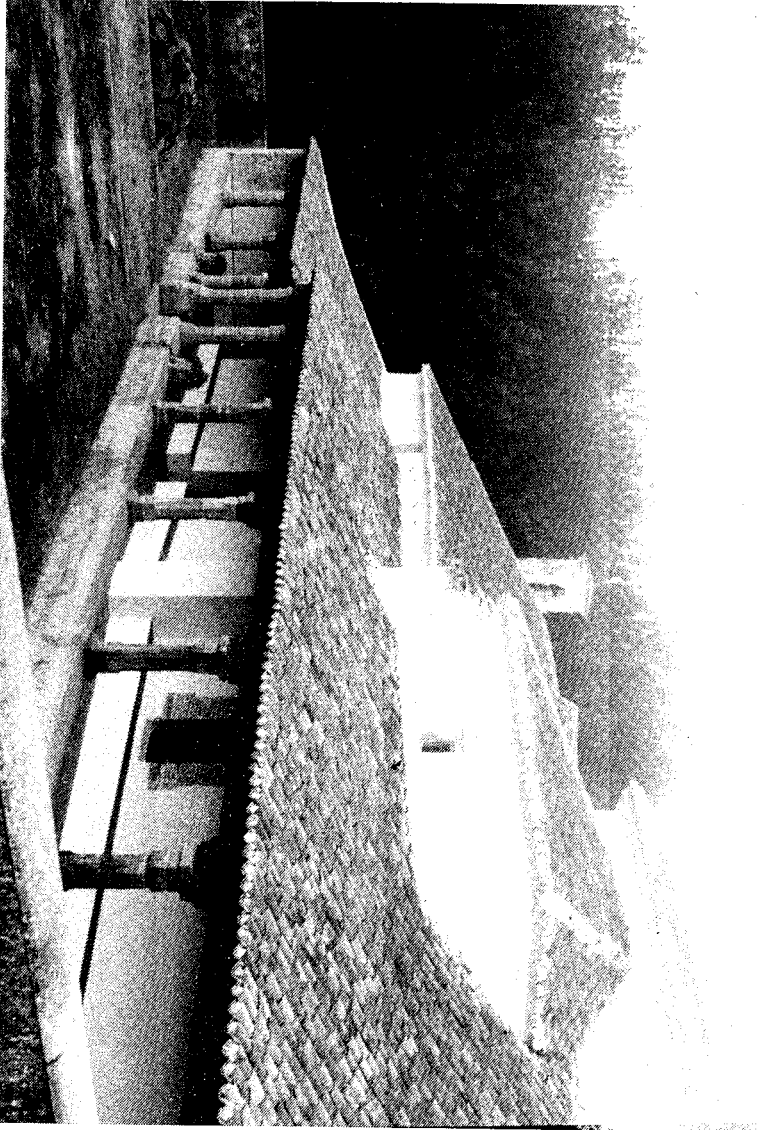
es de cruz latina con tres naves. Al exterior contemplamos un pórtico a manera de claustro en cuya cubierta hay ya un rompimiento que unido al conjunto plantea un gracioso juego de volúmenes. Sobre los pilares se apoyan zapatas. Espléndido es un arco apuntado de piedra con decoración vegetal, que también encontramos en los capiteles de unos baquetones. Las naves están separadas por pilares que sostienen los arcos de medio punto que las dividen y los fajones con los que se forman las bóvedas barrocas de aristas. En el anillo de la cúpula encamonada y decorada con molduras de yeso se lee: "A TEMPIARUS CONSTRUCTUM.IANCUPIDITAS. DESTRUCXITA 1310. FLORENSUERA PIETAS RESTITUIT. REEDIFICAVIT, &AUXIT. A. 1644".

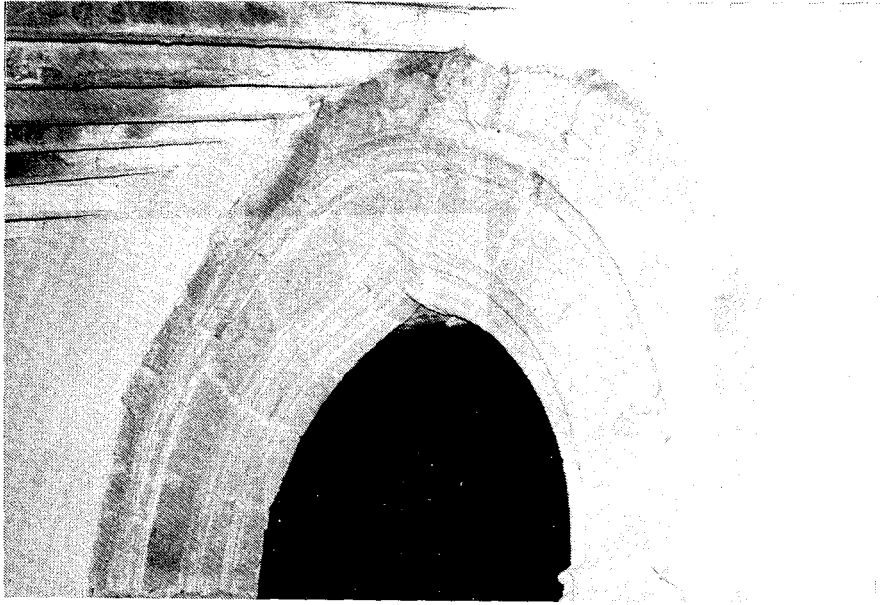
Que las cubiertas son adición posterior está claro. No así la razón por la que señalan el vacío entre las dos fechas, ni Planchelo indica su fuente de información cuando afirma que fue construida por los templarios en 1.273. En todo caso la vitalidad de nuestra ermita no es cuestionable en 1.478. Y después.

NOTAS:

- 1) Pueden verse los trabajos de Amador RIUBAL. Por mi parte incluyo alguna documentación en *Jorge Manrique, comendador de Montizón*, en "Cuaderno" nº 18 del I.E.M.
- 2) Pedro Andrés PORRAS ARBOLEDA. *Los señoríos de la Orden de Santiago en su provincia de Castilla en el siglo XV*. Universidad Complutense, 1981.
- 3) Me ocupé de ello en *Villanueva de los Infantes y su Arte*, "Cuadernos" del I.E.M., nº 5, 1974.
- 4) La reproduce inocente HERVAS Y BUENDIA. *Diccionario histórico geográfico de la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real, 1890. Pp. 498-99.
- 5) Madrid. C.S.I.C., 1971. Pp. 586-92.
- 6) Hemos elegido la Visita de 1478. A.H.N. Orden Militar de Santiago. Libros manuscritos. Visitas 1063 c.
- 7) Después se le adosaría la fachada principal. Puede consultarse al respecto el documento fechado el 8 de mayo de 1618 del Archivo Municipal de Villanueva de los Infantes. Sin catalogar. Interesa, así mismo, el documento de 1512 de la R.CH.GR. Cabina 513. Legajo 2.484, nº 5.
- 8) Visita de 1478, fº 249.
- 9) *Ibidem*., fº 268.
- 10) *Ibidem*, fº 263.
- 11) *Ibidem*, fº 224.
- 12) *Ibidem*, fº 220.
- 13) *Ibidem*, fº 221.
- 14) *Ibidem*, fº 250.
- 15) A.H.N. OO.MM. Consejo. Visitas, legajo 6.109.
- 16) Visita de 1478, fº 234-36.
- 17) *Ibidem*, fº 245.
- 18) *Ibidem*, fº 250.
- 19) *Ibidem*, fº 264.
- 20) *Ibidem*, fº 255.
- 21) Archivo Municipal de Villahermosa. Sin catalogar. Reproduzco el texto de la Carta Puebla en *Repoblación manchega bajomedieval: la Carta Puebla de Villamanrique*. "Cuadernos" del I.E.M., nº 16, 1985.
- 22) Visita, fº 223.
- 23) *Idem*, fº 242 y 243.
- 24) *Ibidem*, fº 243.
- 25) *Ibidem*, fº 248.
- 26) *Ibidem*, fº 239.

- 27) A.H.N. OO.MM. Carp. 365, nº 4.
- 28) Visita, fº 262.
- 29) *Ibidem*, fº 257.
- 30) *Ibidem*, fº 215.
- 31) *Ibidem*, fº 268.
- 32) *Ibidem*, fº 264-67.
- 33) *Op. cit.*, p. 537.
- 34) Gregorio PLANCHUELO PORTALES. *Estudio del alto Guadiana y de la altiplanicie del Campo de Montiel*. C. Real, I.E.M. 1954.







LA DEVOCION MEDIEVAL A LA VIRGEN DE LA FUENCISLA EN LA HISTORIOGRAFIA SEGOVIANA

M^a Eugenia Contreras Jiménez

Dentro de las historias que nos son relatadas a los segovianos en nuestra infancia destaca en un lugar preeminente la del milagro que la Virgen María realizó al salvar a una mujer conocida entre nosotros como Mari-Saltos.

Muchos han sido los escritores que han narrado esta leyenda, destacando entre ellos, por ser el primero, Alfonso X, el cual situó también en Segovia la acción de varias Cantigas. Vamos a seguir la trayectoria de la transmisión de la XVIII y la CVII a lo largo de los tiempos, en unas líneas muy generales, para ver cómo han ido aglutinando a su alrededor una serie de ideas que las han modificado hasta convertirlas en símbolos de una devoción medieval del pueblo segoviano a la Virgen de la Fuencisla.

Aunque son sobradamente conocidas, conviene repasar las versiones alfonsíes:

En primer lugar, la Cantiga XVIII cuenta cómo la Virgen para forzarnos a ver su donosura quiso sanar los gusanos de seda que una devota mujer necesitaba para su trabajo. Esta prometió que si recuperaba los animales haría una toca para la imagen de Santa María. El tiempo pasó, los negocios fueron bien, pero la memoria flaqueaba hasta que, yendo a rezar en la romería grande de Agosto, recordó su promesa. Al volver a casa encontró a las larvas haciendo dos tocas para que si alguna persona quisiera llevarse una, la otra fuese para la Virgen. Los gusanos habían realizado tan bien sus labores que el rey Alfonso cogió una para su capilla y la hizo sacar en las fiestas para acabar con la herejía de los que dudan de Nuestra Señora, frases que quizá se relacionan con las primeras de su texto en las que hay una voluntad de hacer un gran milagro con el que demostrar en Segovia el poder de María.

Hay que recordar de esta narración unos puntos que nos serán muy útiles más adelante: Una toca, al menos, queda en

Segovia y la romería grande de Agosto, que puede ser referida al día de la Asunción.

El esquema de la cantiga CVII es el siguiente:

Una judía es acusada falsamente ante sus correligionarios y condenada a ser despeñada. Son los mismos judíos quienes la llevan a la peña, la dejan en camisa y la arrojan al vacío. Pero en el vertiginoso descenso se acoge a la Madre de las cristianas que la hace caer cuidadosamente al pie de una higuera en el fondo del precipicio. Tras ello la mujer comienza a ensalzar a su salvadora y a pedir el bautismo, que le fue concedido. Vivió el resto de su vida en la fe de Cristo.

De los dos relatos fue este último, sin duda, el que caló más hondo en los escritores posteriores.

Entre 1237 y 1276 fray Rodrigo de Cerrato escribe esta historia, dándole grandes visos de realidad al decir:

"... poco tiempo después de suceder esto vine a Segovia, oí la fama de este milagro, vi a dicha muger y vi también muchos que daban de todo esto testimonio....".

Es el primer autor que en su texto deja traslucir la fecha del suceso: 1237; añade asimismo que la denunció la mujer de un militar, que el despeñamiento era costumbre únicamente para los judíos condenados a muerte y que el lugar de la ejecución era cierta roca, cerca y a la izquierda de la ciudad (1). Esto sitúa la acción en el lugar que se conoce como "Peñas Grajeras", a la espalda del actual santuario de Nuestra Señora de la Fuencisla. Por primera vez en la historiografía se llama a la neófita Marisaltos: Mari, por María, y Saltos porque se libró del suplicio. Esta frase será siempre reproducida por los demás escritores.

Fray Alonso de Espina, franciscano considerado algunas veces converso, escribió en el siglo XV (1459) su *Fortalitatium Fidei contra fidei christianae hostes*, en el que ya se empieza a envolver más la leyenda: la judía es entregada a su marido para que hiciese de ella lo que quisiera, que fue arrojarla por las peñas. Se descubre en esta obra que Marisaltos era devota de la Virgen a escondidas siendo esta razón la que justifica que Santa María la recoja en sus manos para depositarla en el suelo (2).

El cronista Ildelfonso Rodríguez Fernández sigue al padre Fita cuando critica esta versión, diciendo que Espina se basó no en

fuentes históricas sino en una pintura de la Catedral antigua en la que estaba representado el hecho. Para esto tuvieron en cuenta un manuscrito de 1523 redactado por el racionero Juan de Pantigoso, el cual hablando de dicho edificio relata que allí existía una pintura del famoso milagro (3). Según los documentos, fue en 1495 cuando Juan Martínez, vecino de Santa Olalla, cobra 2400 mrs. por pintar en un muro de la iglesia mayor la historia de Marisaltos. De anteriores pinturas no se tiene noticias (4).

Hay dos datos más en las últimas décadas del siglo XV: Desde los años 60 de esa centuria a 1497 ocupó la mitra segoviana D. Juan Arias Dávila, de familia conversa, y él mismo, según la tradición historiográfica, juez de los judíos supuestamente asesinos del niño sacristán de Sepúlveda. Por otra parte, Arias Dávila es conocido por el descubrimiento de los restos de San Frutos. Este santo, patrón de la ciudad de Segovia, fue, según la leyenda, un eremita que habitó en las ásperas tierras que rodean Sepúlveda. Donde se suponía que había vivido, se construyó un priorato benedictino dependiente del monasterio de Silos.

Así pues el ambiente en que se pinta el milagro en la Catedral está repleto de conversos y de leyendas, por un lado, de exaltación de los santos cristianos, pero, por otro, de antisemitismo.

De esta manera llegamos a una obra que funciona de charnela entre el siglo XV y su concepción de los milagros y el siglo XVI con la suya propia: la ya conocida de Juan de Pantigoso en 1523. Este racionero introdujo también unas variantes: El juez seglar es quien la condena y entrega al marido que la echó de la peña abajo "sobre la ermita que ahora se dice Nuestra Señora de la Fuentcislá". Por tanto, el texto da a conocer por primera vez la existencia de una ermita dedicada a la Patrona segoviana, y de una relación entre esta imagen y el milagro relatado en las Cantigas.

También es el primero que menciona la sepultura en la Catedral antigua:

"... Y así, María Saltos en fin de mucho tiempo falleció en la dicha iglesia, do fue sepultada; i en lo alto de una pared de la dicha iglesia esta aun pintado el milagro sobredicho; i cerca de el pintada su sepultura, i junto a ella colgado su tocado...." (5).

Los libros de fábrica de la catedral segoviana informan de la localización de este enterramiento; el 12 de Noviembre de 1461 estaba situado en el coro de los señores o canónigos en el centro

de la iglesia, teniendo sobre ella uno de los dos pares de órganos con que se contaba para la música. En 1486 se menciona un traslado que se había recho recientemente del

"... cuerpo de Sancta Muger Marisaltos para desembaracar la iglesia para la proçesion, que non podian pasar..." (6).

En cuanto a la toca que estaría sobre la sepultura sería tentador asociarla a la que los gusanos hicieron según el milagro alfonsí.

A mediados del siglo XVI escribe Garci Ruiz de Castro y centra el milagro en un día concreto: el día de la Asunción de Nuestra Señora en Agosto (7). Recordemos que éste es el día que Alfonso X había dado como data del milagro de los gusanos que hicieron las tocas. Quizá la asociación que se establece entre la celebración de la Asunción y la imagen de la Fuencisla se deba a que la Catedral Antigua estaba dedicada precisamente a aquella. En los libros de Fábrica de la iglesia Mayor he encontrado datos de la fiesta de la Asunción en la Edad Media pero nada he visto sobre la Fuencisla. Aquella se empieza a celebrar bajo el mandato del obispo Juan Arias Dávila, de manera que en 1483 ya se compra:

"... para el día de Santa María de Agosto dose velas de cçra para poner en las dose cruses, donde se ponen el dia de la consagraçión, quando vino la proçesion para la misa e sermon...." (8).

La cofradía de la Patrona de Segovia, también celebraba en el siglo XVII esta fiesta, bien el mismo día 15 o bien en alguno de su octavario, como fiesta principal junto con la de Resurrección (9).

Así pues, la obra de Ruiz de Castro es la primera en la que aparecen unidas estas dos devociones; pero en las de muchos autores posteriores se sigue percibiendo esta idea. Simón Díaz y Frías incluye en sus *Encenias*, tres poesías y un romance a la Asunción de la Virgen, y el padre San Marcos insistía, siguiendo a Colmenares, en que San Geroteo, al parecer de los cronicones primer obispo de Segovia (siglo I), no sólo nos trajo a los segovianos la imagen de la Fuencisla, sino que nos enseñó también el misterio de la Asunción y le dió dicho título a la Catedral que fundó, habiendo perdurado a lo largo de los siglos. Ya en el siglo XIX Ildelfonso Rodríguez, comentando los ventanales del ábside de la actual catedral, escribió que el central estaba dedicado a "la Asunción o Fuencisla". El ejemplo más conocido está en los *Milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla* del doctor Jerónimo de Alcalá

Yáñez: la tercera página es un dibujo de la Asunción de María, rodeada de cuatro ángeles de cuerpo entero, mientras que otro sostiene con su cabeza la sagrada imagen (10). Por otra parte, la patrona segoviana ha sido representada en grabados y pinturas casi siempre portada por cuatro ángeles.

Quizá contemplada así, la evolución del relato de la judía y su asociación a una imagen concreta de Santa María, la de la Fuencisla, permita contestar, en parte, a la pregunta que D. Mariano Quintanilla, historiador segoviano del siglo XX, se hacía sobre la formación de la devoción a la Fuencisla. El pensaba que era muy probable que con la aparición de la imagen de la Soterraña en Nieva, decayese el culto que había habido a la de Segovia, aumentando otra vez a lo largo del siglo XVI cuando las ciudades comenzaron a intentar la exaltación de sus glorias y, en especial, las eclesiásticas. Históricamente está documentada la protección que la reina D^a Catalina de Lancaster, otorgó a la puebla real de Santa María de Nieva, donde estableció un convento de la Orden de Santo Domingo, venerándose en él la mencionada imagen de la Soterraña. Sus sucesores regios también honraron al nuevo lugar con importantes privilegios y esenciones fiscales (11).

A las fiebres emuladoras y sus consecuentes deformaciones históricas se une en la segunda mitad del siglo XVI la trasposición de ideales religiosos de la época a los personajes de la Edad Media. Son aplicados por el padre fray Juan de Orche que escribió una vida de San Frutos bajo el seudónimo de licenciado D. Lorenzo de Calvete. Cuando María del Salto ha sido bautizada y ofrece sus servicios de por vida a la Iglesia el autor dice:

".... Y porque no quedan remediadas las mugeres con solo recogerse, si no procuran las tales quitar las ocasiones de perderse: vistas, visitas, platicas y libertades, procurando proveerse abundantemente de doctrina, con consejo, favor y exemplo que para su estado y manera de vivir es necessario. Assi aviendose recogido Marisaltos en esta santa iglesia de Segovia, procuro de vivir dentro della con mucho recato y en temor de Dios, sirviendo a el y su gloriosissima Madre, viviendo con grandissima edificacion y paciencia, sin abrir la boca para quejarse, ni mostrarse agraviada de la muger del Cavallero, que dio quexa a la justicia della y fue por esto despeñada. Porque en la escuela de Dios no se aprende dar mal por mal, sino perdonar injurias, y hazer bien a quien nos ofendio. Y para los Santos grandissimo consuelo es padecer sin culpa, y mientras son mayores los agravios y sinrazones, mayor esperanza tienen del remedio. Porque la verdad tiene

por padrino a Dios, y aunque algunas vezes padece nunca perece.

Frequentava mucho los Sacramentos de la confesion y comunion. Porque el Santo Sacramento del Altar siempre fue, y es, y sera el consuelo y abrigo de las almas y unas prendas de la bienaventurança que esperamos. En todos los desastres, persecuciones, trabajos, peligros, y tentaciones, es el unico remedio y efficacissimo y assi Dios la favorecio a esta Santa muger y le dio espiritu prophetico...." (12).

En lo que respecta a las deformaciones históricas, a partir del *Manuscrito autenticado con muy bastantes probanças* de 1612 se incorporan muchísimos datos nuevos: la judía mira hacia la Antigua Catedral, situada en lo que hoy es la plaza del Alcazar, y fue bautizada por el obispo segoviano D. Bernardo, siendo padrino el rey don Fernando III (13). Desde estas dos novedades las variaciones se multiplican: en el bautizo fue padrino don Juan, rey de Jerusalem, la judía se llamaba Esther, nombre con el que pasará a la novela histórica publicada en 1875 *Edissa o los Israelitas de Segovia. Novela histórico-religiosa del siglo XIII* de Calixto de ANDRES TOME y al teatro en la obra *María del Salto* de Mariano GRAU en 1942 (14). Por tanto en 1612 se intenta demostrar que la imagen de la Fuencisla estaba puesta en el exterior de la Catedral entre las puertas que, confundiéndolas con las de la actual, llaman del Perdón, nombre a todo punto imposible durante la Edad Media ya que así se las denominó cuando prometió Carlos I que, perdonando a los segovianos el levantamiento comunero, daría cierta cantidad para construir las.

Pero, sobre todo, surge ahora un afán por narrar el origen y lugares donde había morado la imagen de la Patrona. Se empieza a decir que fue traída de Antioquia en los años 70 después de Cristo por un discípulo de San Pablo, llamado Geroteo, supuesto compositor de la Salve, al que el propio Santiago había facilitado el terreno porque entre los segovianos, había predicado el amor que se debe tener a la Santísima Virgen (15).

Las moradas de la imagen de la Fuencisla se enumeran aludiendo a extrañas historias (16):

1º Estuvo expuesta en una especie de humilladero paleocristiano construido por las rocas de las Peñas Grajeras. Allí soportó la invasión de los bárbaros, vió como Witiza destrozaba las murallas segovianas y maltrataba a los habitantes, y cómo un piadoso hombre llamado don Sácaro, beneficiado de la iglesia de

San Gil, la iba a visitar todos los días, lo que según Alcalá Yáñez dió pie a que las rocas se llamasen Rocoamador. Este autor sin duda desconocía que en 1210 los trinitarios levantaron el convento de Santa María de Rocamador junto al actual santuario de la Fuencisla (17).

2º Ante la invasión de los musulmanes es escondida en la iglesia de San Gil junto con varios libros que explicaban que aquella era la Virgen de la Peña sobre las Fuentecillas (18).

En el siglo XII se la descubre milagrosamente: Un criado bajaba a por agua al río todos los días y uno de tantos ve cómo de allí surge un dragón; el muchacho avisa a un grupo de personas que, persiguiendo al monstruo, llegan a San Gil, donde al excavar encuentran una cuevecilla donde estaba la Virgen de la Fuencisla.

En otra versión el hallazgo se produce en esa iglesia, cuando "al cavar en el suelo de la bóveda para hacer la fosa" que contendría el cuerpo sin vida de un caballero, cayó parte de la pared contigua, descubriéndose una imagen y un libro. En otra fueron las reparaciones de cimientos del edificio la causa física que llevó a la localización casual de la Patrona. El doctor Alcalá Yáñez dice que D. Pedro de Aagen, restaurador de la sede episcopal segoviana tras la Repoblación, ordenó que buscasen las imágenes escondidas "debaxo de tierra por miedo de los Moros" (19).

3º Tras esto, se sube la imagen a las puertas de la Catedral donde permanece hasta que salva a la judía Esther.

4º Ante la devoción que produce el milagro, los segovianos le construyen una pequeña ermita a mediados del siglo XIII.

5º Como ésta se quedó pequeña, en 1613 se inaugura la actual.

Al plantearse los autores de finales del siglo XVI y del XVII estas nuevas ideas, surge en ellos el afán de indicar con exactitud el tiempo que permaneció nuestra Patrona en cada lugar y en el que ocurrió el milagro de Marisaltos, con lo cual se originan grandes familias historiográficas (20). Sólo estaban de acuerdo en las fechas de los milagros que la Virgen había hecho, ya que estos empiezan en 1530, data de la liberación de un tal Pedro López, que, estando cautivo en Argel, se encomendó a la Fuencisla y disfrutó de su libertad al día siguiente (21).

Veamos que dicen los documentos de todo esto: La más

antigua mención de la palabra Fuencisla está datada sobre 1294 cuando se dice que los capellanes de la catedral tenían "en la Fuencisla un huerto que rende XX moravedis" (22). La ermita aparece mencionada en 1523, pero antes nada habla de la devoción a esa imagen concreta. Es más, una de las primeras subidas documentadas de nuestra Patrona a la Catedral es de 1593 ante una tremenda sequía; dos años más tarde Diego López, sastre, cobró 41 reales por la hechura del vestido que se la regaló en 1593 y en 1597 ya hay noticias de la construcción de la ermita actual (23). Estas fechas coinciden con la terrible peste a la que siempre se ha acusado de la pérdida de importancia de las industrias pañeras y con la acción del obispo D. Andrés Pacheco, en cuya época comienza a florecer, por una parte, el culto a la Fuencisla y, por otra, la devoción por la mujer conocida como la Despeñada de San Frutos: Su historia fue escrita precisamente en estos siglos de confusiónismo histórico y fue en 1596 cuando se abrió su sepulcro y se encontró aún pegados a los huesos "carne con su cuero" (24).

Las datas de este milagro oscilan entre 1225 y 1360, aunque la más lógica parece la primera, siendo el esquema el siguiente: A un hombre honrado de Santo Domingo de Pirón le dijeron que su mujer era adúltera. Fueron juntos a la romería de San Frutos y allí el marido le dijo que se asomara a la peña para ver la ermita de San Valentín, junto al río, momento que aprovechó para arrojarla al precipicio. Cuando los romeros bajaron, la hallaron de rodillas glorificando al Señor y a San Frutos. Tras ello legó todos sus bienes al monasterio y vivió allí sirviendo al Santo hasta su muerte.

La similitud en los relatos es evidente y es sospechoso que sea el mismo obispo quien potencie las dos veneraciones.

De esta manera, en los años y siglos postrentianos de apoyo del culto a María y a los Santos, surgieron los mayores y mejores ensalzadores a Nuestra Señora de la Fuencisla. Su labor resultó de una influencia decisiva para el futuro ya que todas sus invenciones poéticas se transmitieron a las obras del siglo XVIII, preferentemente dedicadas a describir las fiestas que se celebraban en la subida y bajada de la imagen desde su Santuario a la Catedral. Los siglos XIX y XX fueron incapaces de escapar de dicha influencia, porque la devoción llevó a los historiadores a dar por ciertos relatos como la venida de Antioquía, la existencia de San Geroteo e incluso la asociación del milagro de la Despeñada segoviana con Ntra. Sra. de la Fuencisla, sin darse cuenta que su Fe no tenía por qué salir malparada si nuestra Patrona es una imagen claramente bajomedieval en lugar de haber sido hecha en el primer siglo cristiano. La primera crítica razonable fue hecha por D. Vicente de la

Fuente en su *Vida de la Virgen* de 1879, porque compara a la Patrona segoviana con un hombre que se enriquece, a raíz de lo cual los aduladores le escriben una esplendorosa genealogía, como hicieron en el siglo XVI y XVII con la invenciones sobre San Geroteo, San Lucas, el cercano Oriente, los musulmanes, etc. y, por su puesto, con el milagro de Marisaltos (25).

Si se repasan cronológicamente los datos que hemos recogido veremos cómo el nombre de Fuencisla, aplicado a un lugar, aparece en el siglo XIII, y, por otra parte, en esa misma centuria se encuentran dos leyendas de mujeres despeñadas, en dos lugares próximos y unidos religiosamente por una figura común, San Frutos, que, siendo segoviano, había habitado en las cercanías de Sepúlveda. Cabe hacerse preguntas sobre el origen, quizá común, de estas dos leyendas.

El siglo XV supone la utilización de la historia del Marisaltos con fines políticos-religiosos, y la exaltación de figuras cristianas: tanto San Frutos, como la judía, que, convertida, murió santamente.

Los siglos siguientes, en sus primeros años, aluden a que la leyenda ocurrió en el lugar del actual santuario de Ntra. Sra. de la Fuencisla, y a partir de aquí se comienza a elaborar su historia en el ambiente de los falsos cronicones y de demostraciones de autenticidad de varios milagros en narraciones que han llegado a nuestros días, modificando los milagros de las Cantigas, fruto de la devoción a Santa María y no a advocaciones particulares, hasta el punto de hacer pensar en la devoción medieval a la Virgen de la Fuencisla como en una recreación moderna en ese afán de demostrar sólo con palabras la superioridad de las ciudades.

NOTAS:

- 1) Fray Rodrigo de CERRATO, *Vitae Sanctorum*, manuscrito conservado en el Archivo de la Catedral de Segovia (en lo sucesivo A.C. Sg.). Págs. 199 y 200; sobre este autor y su obra ver Hilario SANZ Y SANZ "El Cerratense", *Estudios Segovianos*, (en lo sucesivo (EE.SS.), X, (1958). Cuando menciona las rocas, situándolas a la izquierda se está orientando a la manera árabe, es decir, las considera desde el Este, según Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *Coronación de Nuestra Señora de la Fuencisla de Segovia*, Serie cuarta. Marisaltos. Imprenta de Gabriel López del Homo, Madrid, 1916, pág. 14. Sigue el comentario del Padre Fidel FITA, "La Judería de Segovia", *Estudios históricos. Colección de artículos escritos y publicados por...*, VI, Madrid, 1886, pág. 68.
- 2) Fidel FITA, "La judería de Segovia. Documentos inéditos. Marisaltos o la hebrea de la Fuencisla", en B.R.A.H., IX, (1886), págs. 376-377.
Ver Julián GARCIA HERNANDO, "El problema judío en Fr. Alonso de Espina", EE.SS., XIII, (1961).
- 3) Fidel FITA, op. cit., pág. 377.
Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, op. cit., pág. 17.
Juan de PANTIGOSO, *Relación de lo sucedido en tiempo de las Comunidades en Segovia y en la Iglesia Catedral...*, 1523, Manuscrito conservado en el A.C.Sg. Fue publicado por Carlos de LECEA Y GARCIA, "Memorial histórico de Segovia escrito por don Juan de Pantigoso en 1523", B.R.A.H., XIV, (1889).
- 4) Arturo HERNANDEZ, "JuanGuas. Maestro de obras en la Catedral de Segovia (1472-1491)", *Boletín del seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, (1946-1947), XIII, pág. 66, aporta el dato de esta pintura. Para años anteriores ver mi artículo "Notas sobre la antigua Catedral de Segovia. El hallazgo de San Frutos" que saldrá publicado en breve en el *Anuario de Estudios Medievales*, en los volúmenes de Homenaje al Profesor D. Emilio Sáez.
- 5) Juan de PANTIGOSO, op. cit.
- 6) A.C.Sg. C-201, 12 de Noviembre de 1461 y 4 de Diciembre de 1486.
- 7) Garcí RUIZ DE CASTRO, *Comentario a la primera y segunda población de Segovia*, 1551, Manuscrito conservado en el A.C.Sg.
- 8) A.C.Sg. C-204, la semana que comenzó el 11 de Agosto de 1483. Sin embargo, la primera mención que he encontrado está en el libro de Fábrica C-201, el 15 de Agosto de 1467 donde se trata de las espadañas y agua "para Santa María de Agosto".
- 9) Marcelo LAINEZ, "Apuntes históricos de Segovia", EE.SS., XVI, (1964), Pág. 190.
Son muy interesantes las *Constituciones de la congregación sacerdotal de N^o S^a de la Fuencisla y Señor San Pedro* de 1648, otras de 1669 y de 1726, conservadas todas ellas en el A.C.Sg.
Ver Mariano QUINTANILLA, "Constituciones de la cofradía de la Fuencisla", EE.SS., VII, (1955).
- 10) Simón de DIAZ Y FRIAS, *Encenias de la devotísima ermita y nuevo Santuario de la Madre de Dios de la Fuencisla, y solemnísimas fiestas que en la traslación de esta imagen hizo la ciudad de Segovia*, Valladolid, 1614. Sobre este autor ver Tomás BAEZ, *Apuntes biográficos de escritores segovianos*, Segovia, 1877, págs. 169-172.
Diego de COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia* 3^a Edición, cap. IV/VIII, pág. 93.
Padre Francisco de SAN MARCOS, *Historia de Nuestra Señora de la Fuencisla*, Madrid, 1692.
Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *la publicó bajo el título Historia del origen y milagros de N^o S^a de la Fuencisla de Segovia escrita por el Rmo. P. Fr. Francisco de San Marcos... corregida e ilustrada... por...*, Madrid, 1915, ver pág. 36 y 175. De este mismo autor *Compendio histórico de Segovia con orientación a la general de España y particular de Colmenares, y recuerdo monumental de Segovia*, Segovia, 1929, 1930, I, pág. 48. En la obra de Arturo HERNANDEZ, "El altar mayor de la Catedral", EE.SS., IV (1952), pág. 295, se dice que es la Virgen de la Paz.
Jerónimo de ALCALÁ YAÑEZ, *Milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla, grandezas de su nuevo templo, y fiestas que en su traslación se hicieron por la Ciudad de Segovia, de quien es Patrona. Año de 1615*, Imprenta de Antonia Ramírez, Salamanca, 1615. 1615. Fidel F. CEA, *Los milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla y el Donado hablador de Alcalá Yáñez y Ribera en la evolución del género picaresco*, Diputación Provincial de Segovia, 1983, pág. 17 dice que es la representación de la Asunción la lámina que Alcalá Yáñez incluyó en su representación de la Asunción la lámina que Alcalá Yáñez incluyó en su obra. Ver Manuela VILLALPANDO, *Jerónimo de Alcalá Yáñez*

(1571-1632) y Segovia, Segovia, 1976 para la vida de este autor.

- 11) Mariano QUINTANILLA "Imágenes de la Virgen de la Fuencisla. V Exposición de Arte Antiguo (1952)", EE.SS., VII (1955), pág. 371.
Sobre N^a S^a de la Soterraña ver Angel APRAIZ, "La Virgen de Nieva y su relación con Navarra", EE.SS., I, (1949) y Ronald CUETO, *Pánfilos y «cucos»*. *Historia de una polémica segoviana*, F.U.E., Madrid, 1984, pág. 310-1.
- 12) Lorenzo de CALVETE, *Historia de la Vida del glorioso San Frutos*. Valladolid, 1610, págs. 276-277.
- 13) Sobre este manuscrito ver a lo largo del trabajo de María Remedios Prieto, *Alcalá Yáñez y su obra "Milagros de N^a S^a de la Fuencisla"*, Madrid, 1984.
- 14) Para la evolución de las variaciones ver en la obra de Prieto el cuadro comparativo del capítulo dedicado a Nivel de Relatos.
- 15) Fray Francisco de SAN MARCOS, *op. cit.*, reconoce que rezando un día se le ocurrió que San Geroteo trajo la imagen de N^a S^a de la Fuencisla, hecha de Antioquía, bajo la dirección de San Lucas Evangelista, habiendo sido consagrada por San Pedro. Ver la edición de Ildelfonso RODRIGUEZ, págs. 116-119.
Fue seguido en sus teorías sobre San Geroteo por Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *La toca de la Santísima Virgen. San Jeroteo, obispo de Segovia*, Madrid, 2^a Edición y *Luz paralela entre Segovia y Toledo. Antigüedad recíproca redimida para nuestra ciudad en su sede episcopal*, Segovia, 1931.
Ver, por no ser muy conocida, la crítica que de la Catedral de San Geroteo hizo Gabriel María VERGARA Y MARTIN, *El licenciado Don Diego de Colmenares y su historia de Segovia y compendio de las principales ciudades de Castilla*, Madrid, 1985, pág. 12-18
Sobre la composición de la Salve y la predicación de Santiago, ver la obra del Padre de SAN MARCOS en la edición del Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, pág. 96 y 109.
La crítica al Padre San Marcos la hizo Ronald CUETO, *op. cit.*, pág. 301 y 149 y siguientes.
- 16) Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *Historia del origen y milagros*, pág. 125; el Padre San Marcos da como primer lugar Antioquía con lo que serían 6 lugares.
Luis MARTIN G. MARCOS, "El santuario de Nuestra Señora de la Fuencisla", *Lecturas segovianas*, Segovia, 1958, pág. 192.
- 17) Jerónimo de ALCALA YAÑEZ, *op. cit.*, fol. 6 v., también en Fidel F. CEA, *op. cit.*, pág. 18.
Sobr el convento de Santa María de Rocamador ver José Antonio RUIZ HERNANDO, *La ciudad de Segovia*, Segovia, 1986, pág. 45.
La idea del oratorio y la ocultación persiste en el siglo XX, por ejemplo, ver Eustaquio del BARRIO MARINAS, *Iconografía mariana en la provincia de Segovia*, Segovia, 1954, pág. 12.
- 18) Es primitivo nombre de la imagen, se proyectó a la segunda mitad del siglo XVIII en la obra del Padre Enrique FLOREZ, *España Sagrada, teatro geographico-historico de la iglesia de España*, Madrid, 1952, VIII, pág. 83.
Desde Simón DIAZ Y FRIAS, *op. cit.*, pág. 47.
Una excelente crítica a los textos hallados en Gabriel María VERGARA Y MARTIN, *op. cit.*, pág. 19 a 21.
- 19) Para la historia del dragón, ver la obra del Padre SAN MARCOS en la edición de Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, pág. 158. Dice de ella que "mas parece ficción poética".
Para el enterramiento del caballero ver Julián CASTELLANOS Y VELASCO, *Advocaciones de la Virgen y sus imágenes más veneradas*, Madrid 1886, I, Pág. 904 y siguientes y para las reparaciones Joaquín PEREZ SANJULIAN, *Historia de la Virgen María, desarrollo de su culto y principales advocaciones en España y América*, Madrid, 1903, III, pág. 154 y 156. Estas dos últimas obras están citadas en la de Ildelfonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *Coronación de...*, pág. 22
Jerónimo de ALCALA YAÑEZ, *op. cit.*, fol. 12 v.
La situación de la iglesia de San Gil en José LOSAÑEZ, *Noticia histórica del Santuario e Imagen de Nuestra Señora de la Fuencisla, patrona de Segovia y su tierra, por...*, Segovia, 1861, pág. 11, nota 1.
- 20) Ver a lo largo de la obra de María Remedios PRIETO, *op. cit.*
El esquema de la que originó el Padre SAN MARCOS, según la edición de Ildelfonso RODRIGUEZ

FERNANDEZ, pág. 125 es el siguiente:

- 1º Antioquía, hasta 70 d.C.
- 2º Peñas Grajeras, desde 71 o 72 en adelante.
- 3º San Gil, desde 714 hasta 1019.
- 4º Puerta de la Catedral, 117 años (hasta 1136).
- 5º Primera ermita desde 1136 hasta 1613.
- 6º Ermita actual desde 1613.

Hay dos esquemas en la pág. 145.

Las corrientes continúan en el siglo XIX, criticando las fechas, o al menos, intentándolo. Tomás BAEZA GONZALEZ, *Historia de la milagrosa imagen de María Santísima de la Fuencisla, patrona de Segovia, y descripción de su célebre santuario extramuros de la misma ciudad*, 1864, pág. 49 y Fidel FITA, "La judería de Segovia", pág. 77 y 80.

- 21) Padre Francisco SAN MARCOS, *op. cit.*, edición de Ildefonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, pág. 278 y siguientes.
- 22) Angel GARCIA SANZ, José Luis MARTIN, y otros, *Propiedades del Cabildo segoviano, sistemas de cultivo y modos de explotación de la tierra a fines del siglo XIII*, Universidad de Salamanca, 1981, pág. 153.
- 23) Archivo Municipal de Segovia, Legajo 581, Cuentas de propios de 1594 y 1595; el dato de la ermita en el libro de Actas Municipales nº 1016, sesión del 18 de Julio de 1597.
Las sequías eran la causa de la subida de Nª Sª de la Fuencisla desde su santuario a la Catedral, dando origen a varias obras como son Diego MARTINEZ, *Noticia breve, relación diaria, de los sagrados cultos, y festivas demostraciones, que la muy noble, como antigua y siempre leal Ciudad de Segovia, cabeza de Extremadura, celebró en obsequio de María Santísima Señora Nuestra, en ocasión, que su soberana imagen, con título de la Fuencisla, su patrona, se subió a la Santa Iglesia Cathedral, por la falta que el agua hazia a los campos, donde estuvo desde 15 hasta 27 de mayo de este año de 1691. Escrita, con mas devocion, que acierto, por...*, Imprenta de la Viuda de Lucas Pérez, Salamanca, 1692; *Motivo y circunstancias que acompañaron a la subida que la milagrosa Imagen de Nª Sª la Virgen de la Fuencisla hizo a la Santa Iglesia Cathedral de Segovia el día 20 de Mayo de 1752 por un autor anonimo y descripción de las fiestas celebradas el día 14 de Septiembre de 1755 en que se verificó la bajada a su Santuario por el Dr. Tomas Baeza Gonzalez*, Manuscrito de 1880; *Noticia de un amigo a otro en subida de Nª Sª de la Fuencisla el día 20 de Mayo de el 1753 desde su hermita a la Santa Iglesia Cathedral por la universal falta de agua en dicho año Asimismo en su vajada, las ejecutadas fiestas por los nobles segovianos, que fue el torce de Septiembre de el de 1755*, copia de 1868 de este manuscrito.
- 24) Todos los datos sobre la Despeñada están en la obra de María Soterraña MARTIN POSTIGO, *San Frutos del Duraton. Historia de un priorato benedictino*, Segovia, 1970, pág. 62 a 69.
- 25) Vicente de la FUENTE, *Vida de la Virgen*, Barcelona, 1879, II, págs. 165 y 166.
Ildefonso RODRIGUEZ FERNANDEZ, *Coronación de...*, pág. 21.

DIMENSIONES FISICAS E IDEOLOGICAS DEL HECHO FRONTERIZO CRISTIANO-MUSULMAN A PARTIR DE 1088

Emilio Mitre Fernández

En una publicación aparecida hace pocos años, el medievalista italiano Franco Cardini, sostiene que, en torno al año 1100 circularía por Alemania la propaganda de una "nueva frontera" bajo una llamada que recordaría bastante la de los pioneros del Far West en el XIX: "¡Ve al Este muchacho!" sería el slogan para atraer gentes al otro lado del Elba (1).

¿Sólo el Este como meta?

El concepto frontera: su aplicabilidad a la España del momento.

El movimiento expansivo generalizado que experimenta el Occidente europeo desde el siglo XI, permite hablar de varios frentes de progresión: el Elba, Tierra Santa, el Sur de Italia y la Península Ibérica. Tres de ellos hacen frontera con el Islam.

Hablar de frontera es utilizar un término de frecuente aprovechamiento por los historiadores. Al lado de su cartesiano uso didáctico en los mapas escolares, el vocablo ha sido manejado también con objetivos menos vinculados a la historia eventuentiellista. Para el caso hispánico en el período al que nos estamos refiriendo podría hablarse, así, de frontera política marcada por una muy convencional línea divisoria entre los territorios cristiano y musulmán: estados hispanocristianos al Norte y taifas o imperio almorávide al Mediodía. Se podría hablar, doblando el sentido anterior, de una frontera cultural *lato sensu*. E incluso de una frontera, como recientemente ha sugerido la profesora Reina Pastor, entre dos formaciones económico-sociales: la que separa a los territorios que viven bajo el modo de producción feudal de los que viven bajo la egida del modo de producción tributario mercantil (2).

Integrando todos estos sentidos -y alguno más- cabría hablar para esta época no tanto de fronteras como de "hecho fronterizo".

A fines del pasado siglo F. Jackson Turner en un conocido estudio sobre el sentido de la frontera en la Historia de los Estados Unidos, valoró la existencia de tierras libres y su progresiva ocupación como elemento configurador del carácter americano (3).

La tentación de establecer un paralelismo entre este proceso y el de repoblación hispánica en el Medioevo, aunque excesivamente ensayística, ha gozado de un renovado encanto. La lucha entre cristianos y musulmanes por ocupar el espacio situado entre el Tajo y el escalón de Sierra Morena ha sido considerada como fundamental por algunos autores en la formación de todo un "espíritu de frontera".

J. Gautier Dalché, utilizando esencialmente la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, sostuvo en su día que los hechos narrados en este texto sirven de forma singular para fijar la noción de frontera en esta época. Las relaciones guerreras, económicas o intelectuales contribuyeron de forma decisiva, reconoce este autor, a moldear las mentalidades de las gentes que vivían a uno y otro lado (4). Una "frontera" discontinua, enormemente permeable desde el punto de vista militar y que rara vez se apoya en defensas naturales" (5).

El valor de los accidentes naturales, en efecto, es, de acuerdo con los textos de la época, más referencial en un sentido genérico que fronterizo *stricto sensu*. Expresiones como *transierra*, *ultrasierra*, *trans Durium*, etc.... se emplean para designar a las gentes que habitan al otro lado de estos accidentes. A mayor abundamiento, en estas fechas ya no son líneas fundamentales de separación entre Cristiandad e Islam hispánicos.

La conciencia de una frontera física es tan difusa como los propios términos empleados para designarla: *limes*, *marca*, *finis*, o *extremadura*. Expresión esta que durante largo tiempo se utiliza como vulgarismo: una forma de designar los territorios extremos que se han ocupado en un avance.... que no tiene por qué ser definitivo. De ahí, como ha indicado G. Martínez Díez, el peregrinar de este vocablo desde los afluentes pirenaicos del Ebro hasta las fronteras lusitanas (6).

El término "frontera", tan generosamente utilizado en el presente, aparece rara vez en los textos de la época a la que nos estamos refiriendo. Su sentido es más adjetivo (lo que está en frente de) que sustantivo (7).

El que la frontera -en el sentido actual del término- fuera en estos años algo "vago, plástico y móvil" en expresión de J. Gautier

Dalché (8) obliga a hablar, según este mismo autor, de una "zona" más que de una línea continuada (9).

De ahí, que a su vez, empleemos el concepto de "hecho fronterizo". Con él queremos designar unas realidades físico-políticas muy distintas de las actuales, y sobre todo, el trasfondo ideológico y los componentes mentales que, en estos años, iban creando en la comunidad cristiana unas vagas señas de identidad.

La tierra propia y la de los "bárbaros".

En los inicios del Pleno Medievo la conciencia del hombre occidental de pertenecer a algo territorialmente definido es aún un tanto vaga.

A nivel cancilleresco se piensa que un monarca no gobierna tanto sobre un ámbito geográfico concreto, como sobre un pueblo. Así se hablará de *rex francorum*, *rex hungarorum*, *rex teutonicorum*, etc.... en vez de rey de Francia, Hungría, Alemania, etc.... Puede darse también otro tipo de vaguedad -prácticamente en las antípodas ideológicas- que tampoco contribuye a "cartesianizar" el panorama. Se trata de la designación como rey de España de cualquiera de los monarcas que en esa fecha gobiernan en cualquiera de los estados hispano-cristianos, particularmente a los reyes de Castilla y León. La noción de reino no encubre una precisa realidad geopolítica, sino más bien una facultad: la de ejercer el poder temporal (*regnum*) en la misma forma en que otro vocablo (*sacerdocium*) designa el ejercicio de otra potestad: la espiritual.

A nivel más popular -los textos historiográficos y literarios *latu sensu* son ilustrativos- la conciencia de pertenencia a este "algo" se expresa también en otros términos: los territorios de la Corona de Castilla -y, por homologación, los de cualquier otro estado- son definidos como la "tierra del rey" (10) ó incluso la *patria*, aunque este término, tenga, por supuesto, unas connotaciones muy distintas a las actuales. Así, tempranamente (el 754) se habla de patria en la *Crónica Mozárabe* al referirse a los soldados de Carlos Martel al retirarse del campo de batalla de Poitiers (11). Y se habla de *patria* a propósito del retorno del Cid a Castilla (después de su destierro en 1087) en un texto inmerso en la etapa cronológica a la que aquí nos estamos refiriendo (12).

Los conceptos *tierra del rey* y *patria* -muy vagos por otra parte- se contraponen en el caso hispánico al de *terra sarracenorum*. Forma genérica de designar un espacio situado al otro lado de unas

fronteras que son más que políticas.

Esta contraposición potencia toda una "imagen de los otros" (13) que, aunque muy rudimentariamente, permite reforzar unas señas de identidad propias.

Es así como el Medioevo elaboró su propia concepción de "barbarie" que, un tanto indiscriminadamente aplicó a quienes eran ajenos a su sociedad, especialmente a los musulmanes.

Para ello, hubo que recorrer un largo camino.

Para los griegos, "bárbaro" era todo aquel que no compartía sus hábitos culturales aunque estos fueran tan elevados como los de la vecina Persia. Roma asimiló esta idea y dió tal calificativo a los extranjeros no asimilados culturalmente. Los historiadores del mundo helénico o del Imperio romano encontraron cómodo este término. A muchos de ellos les evitaba el entrar en mayores sutilezas sobre la variedad de pueblos que habitaban al otro lado de las fronteras. Un fenómeno de autocomplacencia acabó nivelándolos a todos bajo la común designación de "bárbaros".

La oposición "barbarus" / "romanus" llegó a tener unas claras connotaciones jurídicas que, después del asentamiento de los germanos en el Occidente, se fueron diluyendo. En la Italia de Teodorico, por "bárbaro" se conocía al que no era ni romano ni godo. En la Galia merovingia, "bárbaro" siguió siendo durante mucho tiempo el hombre de ascendencia franca o burgundia. Pero en el siglo VII el término fue designando al germano pagano (14). La España visigoda hizo también algunos interesantes aportes (15). Leovigildo no habló de "bárbaros" y "romanos", sino -significativamente- de "godos" y "romanos". Para San Isidoro, todos los adversarios del reino visigodo -salvo los imperiales- son calificados de "bárbaros". Tesis que sin duda acabará convirtiéndose en oficial al considerarse que la defensa de la "civilitas" debe ser misión no sólo del emperador sino también del monarca toledano. Las connotaciones políticas primaban sobre las religiosas -a diferencia de lo que empezaba a suceder en la Galia- a la hora de aplicar el término "barbarie". Tan sólo en un texto de Julián de Toledo referido a los "bárbaros" que acosan al imperio de Constantinopla cabe pensar en un tipo de "barbarie" definido por la religión, caso de que se esté refiriendo a los árabes que en aquellos momentos ponían en grave aprieto a Bizancio (16).

Con el tiempo las connotaciones religiosas del término "bárbaro" acabaron imponiéndose. La perfilación de una verdadera

-aunque muy primaria- ideología antiislámica en el Occidente contribuyó a ello de forma poderosa.

Ron Barkai lo ha destacado recientemente a propósito de la imagen que la *Historia Silense* recoge de los musulmanes españoles. Para el autor de este texto, "bárbaros" son tanto los musulmanes de Al-Andalus como los de ascendencia bereber. Al trasfondo literario greco-romano que se da a esta expresión (extranjeros) se unen ciertas connotaciones bíblicas. Se traza, así, un paralelo entre los enemigos de Israel (amorreos, moabitas...), y los musulmanes, cuyo dominio sobre la península es "bárbaro y pérfido": es como una "impureza" que hay que eliminar. Si el cristiano es "la doctrina de Dios", el Islam es "la secta bárbara y supersticiosa" (17).

Imagen de los musulmanes como bárbaros que es visible también en la otra frontera entre la Cristiandad y el Islam: en el Próximo Oriente. La cruzada, tal y como se concibe en el concilio de Clermont, es la lucha contra los "bárbaros", que no son ya los no ciudadanos romanos, sino los infieles, los que no son ciudadanos de la Jerusalem Celeste tanto en Oriente como en Occidente (18). De ahí a lanzar los más groseros improperios sólo era necesario dar un paso. Los musulmanes serán, así, la mala raza (19) y las tierras a ellos sometidas serán "ensuziadas en la ley de Mahomat", según opinión mucho más tardía de un excelente compilador: Alfonso X (20).

Esta imagen de "los otros", puede también trascender a la pura confrontación Cristiandad-Islam. En 1108, el arzobispo de Bremen diría de los eslavos que "son un pueblo abominable" (21). Y, en el extremo oriental del mediterráneo, la puesta en contacto entre Occidentales y bizantinos al calor de las Cruzadas acrecentará el conocimiento entre ambas civilizaciones... y también el odio. La cristiandad latina y la griega reforzaron sus señas de identidad a costa, precisamente, de su distanciamiento (22). La visión que la princesa bizantina Ana Comneno da de los Occidentales como "bárbaros" por mor de la rudeza de sus costumbres tiene su réplica en las invectivas del obispo latino Guillermo de Tiro al hablar de la "perfidia bizantina" (23).

Por todo lo expuesto, queda claro que los ideólogos del Occidente, desde los comienzos del Pleno Medioevo, deseaban inculcar un principio: el de la existencia de unas fronteras no tanto reales como mentales. Unas fronteras en las que los factores religiosos, afectivos, emocionales, culturales en el amplio sentido del término, etc.... debían tener absoluta primacía.

Sin embargo, esas fronteras que marcaban la línea divisoria entre ese "algo" al que se pertenecía, y el mundo de los bárbaros, se consideraban siempre como provisionales.

Los mentores ideológicos de la Europa Cristiana seguían fieles al viejo precepto paulino de la unidad del género humano y de la disolución de fronteras entre las distintas comunidades étnicas o sociales (24). Paulo Orosio contribuyó a popularizar la imagen de la marcha de la Historia al hilo de la sucesión de cuatro imperios cada uno de los cuales con unas dimensiones y una proyección universal superior a la del precedente (25). Imagen que la historiografía europea ya no olvidaría.

La cuestión estaba en aplicar este principio general a las realidades políticas de cada momento.

En el Alto Medievo se fue popularizando una expresión: la de *dilatatio christianitatis*, equivalente al "llevar más lejos el nombre de Cristo". Se trataba de la cobertura ideológica que cubría aquellas guerras cuya justicia se cifraba no en el sometimiento de los paganos, sino en su conversión (26).

La operación antimusulmana que supuso las Cruzadas participó de este principio de *dilatatio*, pero también de otro que se antojaba más justo. Con la Reconquista hispánica ocurrió algo similar. En ambos casos se trataba también de *restauratio*: de devolver a sus legítimos propietarios una herencia que les había sido arrebatada por los infieles. Cruzada y Reconquista, así, se presentaban a los ojos de los ideólogos de la época no como operaciones que permitiesen alcanzar nuevas fronteras, sino como la vuelta a un orden antiguo. Orden alterado por los "bárbaros" que, en la visión de Urbano II, habían "devastado el reino de Dios". Tierra Santa era la "herencia de Cristo" a recuperar por sus legítimos propietarios en cuyas manos habían estado tiempo atrás (27). A su vez, Alfonso VI, al conquistar Toledo, podrá invocar la memoria de los reyes visigodos que había reinado allí y que fueron violentamente sustituidos por los invasores musulmanes (28). Y es ilustrativo que, en el Preámbulo a los Assises de Jerusalén se diga que "la Santa ciudad de Jerusalén fue conquistada a los enemigos de la Cruz y *restaurada* en el poder de la fe de Jesucristo...." (29).

Esta idea restauracionista jugó, desde fines del siglo XI a favor de los designios teocráticos del Pontificado. En este sentido, -al margen de los juicios de valor que quieran hacerse sobre este texto- es significativa la carta pastoral enviada por Gregorio VII en 1077 a los reyes hispanocristianos. La pertenencia del *regnum Hispaniae* a

San Pedro y a la Santa Iglesia Romana se recuerda precisamente por Gregorio VII al calor de los grandes avances territoriales de los monarcas ibéricos, presentados como *recuperatio* y *restitutio* de los derechos y dignidad de la Sede Apostólica (30).

El viejo universalismo romano jugó con la provisionalidad del *limes*. Le sucedió un universalismo cristiano que también aspiró a eliminar todo tipo de fronteras. La jerarquía eclesiástica y, el Pontificado en especial se aprestaron en el siglo XI a brindar a la Cristiandad europea un tipo de ideales -que, esencialmente, se plasmaron en el principio de cruzada- a compartir por todos. Que a la postre el fracaso acompañase a este proyecto en algunos ámbitos geográficos no es obstáculo para reconocer la vigencia movilizadora de ciertas consignas a lo largo de un dilatado período.

Las fronteras entre las comunidades místicas.

La eliminación de las fronteras físicas (dobladas en fronteras religiosas) por la que abogó la teocracia pontificia, exigía también la supresión de otras líneas divisorias que iban más allá de lo puramente territorial. Se trataba de fronteras que separaban no tanto comunidades políticas como místicas.

A este respecto, Occidente contaba con una rica tradición: la que se remontaba al *De civitate Dei* de San Agustín. Cuando este autor habla de "ciudades" tiene buen cuidado en indicar que se refiere a los géneros en que se divide el linaje humano: las "dos sociedades o congregaciones de hombres" (31). Unos, los que viven según el hombre; otros los que viven según Dios. Dos géneros de personas a los que San Agustín tuvo buen cuidado de no identificar con el Estado y la Iglesia respectivamente. Y dos géneros de personas -o "ciudades"- demasiado mezclados en el mundo visible como para poder establecer entre ellos fronteras físicas suficientemente definidas....

En los años inmediatos a la toma de Toledo por Alfonso VI y a la caída de Jerusalén en manos de los cruzados, el obispo alemán Otón de Freising profundizó en los esquemas agustinianos hablando de una *civitas permixta*. En ella se resolvería provisionalmente el enfrentamiento entre la Ciudad de Dios y la de los Hombres. Supondría la integración del Imperio en la Iglesia en medio de graves tensiones. La llegada del Anticristo y el Juicio Final constituirían el fin del drama de la Historia. Oton de Freising -no en balde era tío del emperador Federico Barbarroja- estaba trabajando a favor de los intereses ideológicos del Imperio (32).

Desde los medios eclesiásticos, en efecto, se trabajó siempre para acabar con aquellas fronteras que, desde los orígenes de la humanidad, habían separado a los ciudadanos de la Ciudad de Dios de los de la Ciudad de los hombres. Las soluciones que se propusieron -en especial desde mediados del siglo XI- se ligaban a un movimiento general de regeneración moral. Algo a lo que el Pontificado no era ajeno ni mucho menos.

Bajo diversos vocablos (*corrigerere, emendare, purgare, re-creare, mutare, etc....*) se estaban haciendo invocaciones a una *reforma* (33) (expresión ésta poco utilizada en estos momentos) no sólo del estamento eclesiástico sino del conjunto de la sociedad en general.

A la postre acabaría creándose el equívoco. Las fronteras que separaban ambas ciudades acabaron siendo identificadas con las que separaban a la Cristiandad -y, apurándolo, sólo a la Occidental bajo la rectoría pontificia- de los infieles -y, apurándolo también, de los musulmanes de forma preferente.

Así, la operación antiislámica que son las Cruzadas era considerada no sólo como el medio de recuperar la herencia perdida, sino también como una auténtica *renovatio fidei*, el auténtico renacimiento cristiano del que los reformadores hablaban (34).

Así, San Bernardo en su *Liber de laude novae militiae*, texto inspirador del movimiento templario, acabaría presentando la empresa contra los infieles como una lucha entre el bien y el mal, una auténtica psicomaquia, en la que la muerte del malo no es un homicidio, sino un *malicidio* (35). De una forma similar en aquellos mismos años, el autor de la *Historia Compostelana* presentaría la guerra contra el Islam con un objetivo: "extirpar a la pérfida gente ismaelita" (36).

La *renovatio* a la que el estamento eclesiástico aspiraba en los años finales del siglo XI y los iniciales de la siguiente centuria, hizo así coincidir dos objetivos: la eliminación de las fronteras reales (o, al menos el hacerlas avanzar considerablemente) y la superación de las fronteras místicas. Objetivos ambos que habían de jugar a favor de la teocracia pontificia como poder universal.

Conclusión.

Tres autores del presente siglo han hecho -entre otros

muchos- algunas observaciones a propósito de la situación creada por el avance de la Cristiandad Occidental en general y la hispánica en particular a partir de los años finales del siglo XI. Se trata de afirmaciones que merecen la debida reflexión.

J.A. Maravall en una conocida obra (37) ha escrito que las fronteras meridionales de los principados cristianos postulaban una proyección hacia adelante. Lo único que había en ellas de permanente era, precisamente su falta de permanencia, su continuo desplazamiento hacia adelante. Fenómeno este, -remacha el ilustre autor- que es "peculiar y exclusivo de nuestra historia".

J. Gautier-Dalché, a su vez, ha escrito: "El Tajo no ha llegado a convertirse en una frontera. Tuvo la suerte del Elba y del Misisipi, no la del Rhin. se trata de un límite provisional cuyo destino es ser sobrepasado. Más allá, los espacios vacíos de la Mancha, así como las "Praderas", requieren de hombres que no teman ni el riesgo ni la aventura. Esta zanja irrisoria no podía detener sus empresas: sólo fuerzas venidas de fuera pudieron durante algún tiempo contenerlos. Si la Mancha hubiera tenido una población musulmana densa, tal vez el Tajo hubiera constituido una línea de paralización duradera. Pero durante todo el siglo XII no ha sido más que una apuesta cuya posesión permitía arriesgar nuevos golpes" (38).

La elegancia retórica de estos dos textos -en particular el del Prof. Maravall- no debe inducirnos al equívoco. En efecto, no cabe caer en la trampa de hablar para los estados hispanocristianos de la Plenitud del Medievo de una especie de "destino manifiesto". La peculiaridad y exclusividad de la "frontera móvil" en el mundo peninsular del Medievo no es tal, si tenemos en cuenta -al menos para los años a los que nos estamos refiriendo- que la expansión y el movimiento de fronteras fue general en todos los frentes. Poco importa -como en el caso hispánico- que la línea divisoria de los dominios cristianos y musulmanes experimente frecuentes modificaciones que hagan difícil hablar de un frente continuo.

Y la tercera observación: a un texto del Prof. García Pelayo a propósito de la elaboración de los *Assises* de Jerusalén. En él, dice este autor, que "aunque los cruzados se encontraban ante la nada política y jurídica y, por tanto, sin derechos adquiridos que lesionar, no se les ocurrió crear un derecho nuevo, pues tal cosa.... no cabía en su mentalidad jurídica, y, entonces, con recortes del derecho consuetudinario vigente en sus tierras originarias establecieron el nuevo orden jurídico" (39).

Creemos que, aparte los derechos "lesionados" de los

anteriores ocupantes musulmanes o de sus predecesores bizantinos, la "nada" que los cruzados se encontraron posiblemente no lo era para ellos. Al imponer las normas jurídicas propias de Occidente no están haciendo otra cosa que -pragmatismo aparte- aplicar el principio de recuperación de una tierra que creían propia y en la que había que emplear las mismas reglas de gobierno utilizadas en sus países de procedencia.

* * * * *

(Una vez pronunciada esta conferencia y enviada a imprenta junto con las comunicaciones y ponencias del Simposio sobre *Devoción mariana y sociedad medieval*, fue leído, en la Real Academia de la Historia, el discurso de entrada del Dr. D. Eloy Benito Ruano en torno al tema *De la alternidad en la Historia*. En él se tocan algunos de los extremos que hemos tratado en las páginas anteriores).

NOTAS:

- 1) F. CARDINI: *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*, pág. 84. Barcelona 1987.
- 2) Vid. R. PASTOR: *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Barcelona 1975. Aunque la obra se presente como un intento de renovación frente a las visiones del Medioevo hispánico propias de los medios liberales y burgueses, a la postre, las coincidencias con ellos son abundantes.
- 3) En "The *significante* of the Frontier in American History" ensayo expuesto en 1893 en la American Historical Association.
- 4) J. GAUTIER-DALCHE: "Islam et Chretienté en Espagne au XII siecle. Contribution a l'Etude de la notion de Frontiere". En *Hespéris* 1959. p. 184.
- 5) *Ibid.* pág. 185.
- 6) G. MARTINEZ DIEZ: *Origen del nombre de Extremadura*, pág. 13-16. Badajoz 1985.
- 7) Así, por ejemplo, en el Anónimo de Sahagún, cuando Alfonso VI otorga a Enrique de Borgoña "a Coimbra e a la provincia de Portugal, que son fronteras de moros". Recogido en R. ESCALONA: *Historia del Monasterio de Sahagún*, pág. 306. Madrid 1782.
- 8) *Ob. cit.* pág. 217.
- 9) *Ibid.* pág. 186. La utilización para la época Medieval de este concepto de "zona fronteriza" como más adecuado que el de "frontera" es defendida también en la síntesis de V.V. SAMARKIN: *Geografía histórica de Europa Occidental en la Edad Media*, pág. 68. Madrid, 1981.
- 10) Como se expresa, por ejemplo, en el Poema de Mio Cid. Ed., J. MENENDEZ PIDAL. Pág. 53. Zaragoza 1977.
- 11) *Crónica Mozárabe de 754*. Ed. de J.E. LOPEZ PEREIRA, pág. 101. Zaragoza 1980.
- 12) "Rediit ad patriam meam Castellam", en "Historia Roderici" recogida en R. MENENDEZ PIDAL: *La España del Cid*, pág. 928. Madrid, 1929.
- 13) Para este tema, vid. Ph. SENAC: *l'image de l'autre. Histoire de l'Occident medieval face a l'Islam*. Paris 1983. R. BARKAI: *Cristianos y musulmanes en la España Medieval. El enemigo en el espejo*. Madrid 1984.
- 14) Una síntesis de esta evolución la recoge L. MUSSET: *Las invasiones. Las oleadas germánicas*. pág. 153-4. Barcelona 1973.
- 15) Estudiados recientemente por F.M. BELTRAN: "El concepto de barbarie en la Hispania visigoda", en *los visigodos. Historia y civilización*. III Murcia. 1986. Pág. 53 a 60.
- 16) *Ibid.* pág. 58.
- 17) R. BARKAI: *ob. cit.*, pág. 135.
- 18) F. CARDINI: *Il movimento crociato*, pág. 44. Firenze 1972.
- 19) ALPHANDERY y DUPRONT: *La Cristiandad y el concepto de Cruzada. Las primeras cruzadas*, pág. 26. México 1959.
- 20) *Primera Crónica General de España*. Ed. R. MENENDEZ PIDAL, pág. 328. Madrid 1977.
- 21) F. CARDINI: *Barbarroja...* pág. 84.
- 22) Autores como S. RUNCIMAN no han dudado en cargar sobre las Cruzadas y no sobre las diferencias teológicas, el mayor grado de culpa en la ruptura Oriente / Occidente cristianos.

- 23) S. RUNCIMAN: Historia de las Cruzadas, t.I, pág. 44. Madrid, 1956.
- 24) El conocido pasaje de Gal. 3, 27-28 de que ya no hay "ni judío, ni griego, ni siervo, ni libre, ni hombre, ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús".
- 25) P. OROSIO: Historias, Ed. E. SANCHEZ SALOR, vol. 1, pág. 139 y sigs. Madrid, 1982.
- 26) M. GARCIA PELAYO: El reino de Dios arquetipo político. Pág. 43. Madrid 1959.
- 27) J. RICHARD: L'esprit de la Croisade, pág. 32. Paris 1969.
- 28) En texto recogido por J.F. RIVERA RECIO: Reconquista y pobladores del antiguo reino de Toledo. Pág. 15, 16. Toledo 1966.
- 29) Livre des Assises de la Haute Cour. Ed. de A. BEUGNOT. Paris 1841-3, II, 1. Recogido por M. GARCIA PELAYO: Del mito y de la razón en el pensamiento político, pág. 87-8. Madrid 1968.
- 30) E. GALLEGRO BLANCO: Relaciones entre la iglesia y el Estado en la Edad Media, pág. 158 a 161. Madrid 1973.
- 31) La Ciudad de Dios, ed. F. MONTES DE OCA, pág. 332. México 1978.
- 32) M. GARCIA PELAYO: El reino... pág. 55-56.
- 33) Sobre los diversos vocablos para designar los movimientos reformistas vid. J. LECLERCQ: Espiritualidad occidental. Testigos, pág 188 y 194. Salamanca 1967.
- 34) ALPHANDERY y DUPRONT: ob. cit, pág. 94.
- 35) Recogido por MIGNE: Patrología Latina vol. CLXXXII, vol. 923-924.
- 36) Historia compostelana en "España Sagrada" t. XX pág. 253.
- 37) El concepto de España en la Edad Media pág. 272-3. Madrid 1981.
- 38) En ob. cit., pág. 216.
- 39) En Del mito... pág. 87.

ICONOGRAFIA MARIANA MEDIEVAL EN EL CAMPO DE MONTIEL. LA VIRGEN DE LAS NIEVES DEL POBLADO DE TORRES, MONTIEL (Ciudad Real).

Francisco del Campo Real

I. MARIA EN EL ARTE.

En la iconografía cristiana la representación de María tiene una importancia fundamental.

En la introducción que sigue, previa a la posterior descripción de la imagen antiquísima medieval de la Virgen de las Nieves del poblado de Torres en el Campo de Montiel, prescindo de su intervención en numerosas escenas del ciclo evangélico para referirme a su estricta representación en la que es figura principal o única.

Surge ya su representación en los primeros tiempos del cristianismo según vemos en el cementerio de Priscila, de mediado del siglo tercero, sentada como matrona con el Niño en su regazo, pero no será hasta el período comprendido entre los siglos V al X cuando se fijan los tipos iconográficos fundamentales, principalmente en el arte bizantino. Estos tipos, siguiendo la bibliografía que se adjuntará, son:

a) *Kyriotissa*, también llamada Panagia Nicopoia. Se presenta a María sentada como trono del niño, que está sobre sus rodillas totalmente de espaldas a ella. Se atribuye, como tantos otros, a un modelo pintado por San Lucas, y pasa a Occidente donde alcanza especial difusión en el románico, conocida con el nombre de Majestas o Virgen Majestad, que suele ofrecer la variante de llevar una corona, como reina. En relación con este tipo, está otro, también utilizado en Bizancio, en la Edad Media y en el arte actual, que la representa de pie, rígida, con el Niño sostenido por ella ante su

pecho, ofreciéndolo.

b) *Hodigitria*. Este tipo parece tener su origen en un icono también atribuido a S. Lucas, que consta recibió culto en Constantino pla desde el S. V hasta 1453, en que fue destruido. Se ofrece sosteniendo al Niño en su brazo izquierdo, generalmente señalándole con la derecha que cruza ante el pecho, al mismo tiempo que mira al espectador. Es la Virgen que señala el camino de la salvación y de la vida. Este tipo se difunde en Occidente en la primera etapa del período gótico, manteniendo en principio la corona, que pronto desaparece.

En relación con este tipo se encuentra la variante en el que la Virgen como Madre tiene en su derecha una flor o un fruto, alegoría de la nueva Eva. Este tipo, si de un lado se dulcifica por el movimiento del Niño o la sonrisa de la Madre, e incluso por la búsqueda de la belleza sentimental, por otro lado al mantener su hieratismo y solemnidad, se sitúa en la línea evolutiva que parte del tipo *kiriotissa*, característico del románico.

c) *Blacherniotissa*. También llamada *Platytera*, representa a la Virgen de pie, con los brazos levantados, orante, colocándose en su pecho un círculo que representa al Niño. Este tipo fue muy popular en Bizancio, en relación con un icono venerado en el monasterio de Blaquerna, y pasó a Occidente en el período gótico avanzado. Sus relaciones con el tipo occidental de la virgen de la O, de la Esperanza o de la Expectación es evidente. Este tipo se relaciona asimismo con un determinado modelo llamado de "Virgen abridera", o sea, una imagen en cuyo vientre se dispone una portezuela que da acceso a un hueco en el que se sitúa al Niño, tipo de imagen muy escasamente utilizado después del Conc. de Trento.

d) *Eleousa*. Como Madre de Dios y particularmente en su versión de *Glikophilousa*, o sea, de la amante dulce. Alcanza gran desarrollo este tipo iconográfico en el que se acentúan los rasgos y actitudes maternas. La Virgen tiene al Niño en su brazo izquierdo, al que acerca su rostro, y a veces el Niño juega con su Madre, poniendo la mano en su barbilla o metiéndola por el escote. Otras veces se crea el "coloquio maternal" y la Virgen mira lánguidamente a su Hijo, que juega con un pajarito; alusión a su poder de dar vida, conforme a los textos de los Evangelios apócrifos. Estas últimas interpretaciones del tema se desarrollan fundamentalmente a lo largo del S. XV.

e) *Galaktotrophousa*. Se incluye generalmente este tipo dentro de las Eleousa, con las que se relaciona. Es la Virgen lactante, que tiene al parecer un origen egipcio. Este modelo pasa a Occidente y conforme se hace especial hincapié en la naturaleza humana de Cristo alcanza mayor difusión, particularmente en el período gótico. Con él se relaciona el tipo ya citado de la Virgen de la Humildad lactante, y en función de esta interpretación de dar vida al Niño suele tener un carácter de intercesora o funerario. Como derivación de este concepto, ya a fines del gótico, surge el de la Virgen del Socorro o del Sufragio, en el que la Virgen descubre su pecho y deja caer unas gotas de leche sobre las almas del purgatorio.

f) *Virgen dolorosa*. Corresponde también al período gótico, que es cuando alcanza un mayor desarrollo la iconografía mariana, la proliferación, que surge como desgajado del de la Virgen en el Calvario. Tiene muchas variantes: la de la *Piedad*, con el Cristo muerto en su regazo, en su Quinta Angustia; la de la *Virgen de los Dolores*, al pie de la Cruz, de pie o sentada, con los siete cuchillos clavados en su pecho; como *Virgen de las Angustias*, muy prodigada en el Renacimiento y en el Barroco; bien, en otros casos, sólo el busto, llorando en silencio, como *Dolorosa*, con actitudes variables de acuerdo con el pasaje del Sermón o Meditación en que se inspiran, según vemos a partir de mediados del s. XVII; bien, simplemente su rostro, inundado de tristeza, que se conoce con el nombre de *Verónica*; o bien, la *Virgen de la Soledad*, tipo creado y difundido fundamentalmente en el Barroco. En relación con este tema se sitúa asimismo el de la *Virgen de la Vid* o *del Racimo*, en el que la Virgen ofrece al Niño un racimo de uvas, alusivo a su pasión.

g) Otros modelos. Son posteriores a la iconografía medieval objeto de esta introducción. Por indicar algunos: la Virgen de la Misericordia, en sus diversas advocaciones; la Inmaculada que se fija al principio del XVII; y las múltiples advocaciones de la Virgen, a través de los tiempos y en los diversos países, crean numerosísimas formas de representarlas, que se distinguen por la manera de disponerla, sobre todo, por la adición de algún elemento iconográfico que sirve para caracterizarla.

2. EL CULTO A LA VIRGEN EN ESPAÑA.

En las manifestaciones del culto en general y del culto

litúrgico en particular de la Iglesia, la Madre de Jesucristo ocupa un lugar privilegiado. Así lo afirma el Conc. Vaticano II, junto con los motivos y la finalidad que fundamentan ese hecho: "María, que por la gracia de Dios después de su hijo fue exaltada sobre los ángeles y los hombres, por ser la santísima Madre de Dios, que intervino en los misterios de Cristo, con razón es honrada con especial culto por la Iglesia... Este culto, tal como existió siempre en la Iglesia, es del todo singular, aunque difiere esencialmente del culto de adoración que se rinde al Verbo encarnado igual que al Padre y al Espíritu Santo, pero lo facilita poderosamente. Pues las diversas formas de piedad hacia la Madre de Dios... hacen que, al honrar a la Madre, el Hijo... sea mejor conocido, amado y glorificado, y se cumplan sus mandamientos" (LG, 66 y Const. Sacrosanctum Concilium, 103).

La distinguida piedad mariana y fervor, por cuanto significa honor para la Madre de Dios, tiene pulsación propia desde época inmemorial en España, a ritmo con su historia y su creciente patrimonio espiritual.

Desde los primeros siglos del cristianismo aparece en España el culto a la Virgen, como consta por monumentos de la antigüedad de los que se conservan preciosos testimonios.

Uno de los rasgos más simpáticos del Medievo es la devoción íntima y filial a la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios.

Como Madre de Dios, con el Hijo Divino en los brazos o sobre las rodillas, la representan comúnmente los artistas.

Pero este culto previamente se vió enriquecido y renovado por la labor incansable de los grandes santos, gloria de la España mozárabe, como Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo, Braulio de Zaragoza, y otros; a ello contribuyó sobremanera la Liturgia de aquel tiempo.

Esta devoción se acrecentó en la Edad Media, como lo atestigüan el gran número de ermitas, iglesias, monasterios y santuarios dedicados a Nuestra Señora.

La Liturgia y el arte, la hagiografía y la vida de la Iglesia, se han dado cita, como en un certamen de María, para unirse a María en el canto perenne del Magnificat.

Su Santidad el Papa, Juan Pablo II, recordaba a los participantes en los dos Congresos Internacionales, el VIII Mariológico y el XV Mariano celebrados en Zaragoza el año 1979, que esta devoción mariana no ha decaído a lo largo de los siglos en España, que se reconoce "Tierra de María".

Los numerosos santuarios diseminados como hitos de luz por todas las regiones españolas, son todavía testigos de la fe viva y de la devoción del pueblo español a la Virgen María, así como su expresión de vida cristiana.

Con todo derecho se puede afirmar, con palabras de Juan Pablo II, que la devoción mariana forma parte del rico patrimonio espiritual de la Iglesia. Devoción a la Virgen que, junto con la luz del Evangelio, sembraron los españoles en tierras del Nuevo Continente (1).

3. EL CULTO MARIANO EN EL CAMPO DE MONTIEL

Jústamente, España es "Tierra de María". Y Castilla-La Mancha es un ejemplo vivo.

Quiero centrar mi atención en Ciudad Real para destacar el CAMPO DE MONTIEL, antigua cabeza de este Campo de la Orden de Santiago.

Diseminados por el territorio del Campo de Montiel figuran una serie de santuarios marianos, cuyo origen se puede fijar en los primeros años de la reconquista, y muchos de ellos en tradiciones muy antiguas, correspondientes a épocas anteriores a la dominación musulmana; aunque en fuentes del siglo XIII aparecen algunas menciones, es en las del siglo XV y XVI donde aparecen reseñadas más claramente, refiriéndose entonces a su gran antigüedad; entre ellos se encuentran Nuestra Señora de los Mártires, de los Monasterios, de la Estrella, Santa María de Torres y Nuestra Señora del Salido, en el término de Montiel. Nueve Santuarios Marianos (2).

3. LA VIRGEN DE LAS NIEVES Y EL POBLADO DE TORRES.

Detendré mi atención en Nuestra Señora de Torres, hoy Virgen de las Nieves en Montiel, antigua cabeza de este Campo de la

Orden de Santiago, antiquísima e intacta imagen medieval, que posiblemente tuviera en otras épocas distintas advocaciones, lo que no modifica un culto ininterrumpido de más de siete siglos, y ejemplo valiosísimo de iconografía de los siglos XIII-XIV.

Una reciente visita a Montiel despertó mi curiosidad artística e histórica al contemplar una imagen recientemente restaurada, la Virgen de las Nieves.

Comencé a preguntar y creció aún más mi curiosidad: ¿Cómo llegó dicha imagen a Montiel? ¿Cómo era antes de su restauración? ¿Cómo se ha restaurado?.

Para intentar responder adecuadamente a estos interrogantes acudo a la documentación escrita y tradición oral.

Existió el Poblado de Torres, que actual mente es un caserío en el término de Montiel (3); sin embargo, fue de las primeras fundaciones del Campo de Montiel (4), y cabeza de una de sus encomiendas (5); frecuentemente es confundido con Torres de la Frontera, hoy de Albanchez, en el partido de Segura, por pertenecer a la misma Orden de Santiago.

Anteriormente al pleito de la orden con el Concejo de Alcaraz, en 1243, no aparecen menciones de este pueblo, pero en dicha fecha ya era un lugar con iglesia abierta (6); en el XVI era lugar de 30 vecinos, tenía una pequeña fortaleza en argamasa situada en la falda de un cerro, y en su parroquia estaba la ermita de S. Blas, en la que se encontraban muchas piedras sepulcrales con cruces de Caballeros de la Orden (7).

En una descripción de la encomienda, en 1757, nombra a la Parroquia Santa María de Torres, y dice se encontraba ya en despoblado, en un cerro pequeño; constaba de tres naves de mampostería, con techumbre de madera y dobles vigas de aire labradas, midiendo 32 varas de longitud por 21 de anchura; en su altar mayor existía una imagen pequeña de Nuestra Señora, y por cima la misma que hoy existe en Montiel, con la advocación de las Nieves, y se trata de una talla de madera... (8).

Torres, en 1773, se sabe contaba con ocho casas e iglesia (9). Pero en fechas posteriores a 1773 quedó despoblado y se trasladó la imagen a la ermita del Santo Cristo de Montiel.

Don Bernardo Portuondo describe la ermita y afirma que "en ella se guarda Santa María de Torres, imagen del siglo XIII" (10).

Mediante documentación escrita se llega a la conclusión siguiente: La imagen de la virgen de las Nieves, que hoy se encuentra en la Parroquia de Montiel, perteneció al Poblado de Torres. Al despoblarse fue llevada al Cristo de Montiel y se colocó en un retablo de estilo barroco ocupando el lugar de la Virgen del Perpetuo Socorro que, según tradición oral, era talla de madera de estilo románico hoy perdida. Posteriormente nuestra imagen de la Nieves fue trasladada a la Iglesia Parroquial. Desde sus orígenes se rindió culto el día 5 de Agosto, festividad de la Virgen de las Nieves, con novenario y funciones solemnes.

Con la guerra civil española (1936), Salomé de Antero, vecina de Montiel emparedó la imagen en un casa, y finalizada la guerra fue descubierta y llevada nuevamente a la Parroquia de Montiel recibiendo culto como se venía haciendo ininterrumpidamente durante más de siete siglos.

El año 1980, a instancia del Párroco de Montiel, Don Natalio González, el Obispado encargó de la restauración a Don Antonio Ramos Notario. Dicha restauración se comenzó el 5 de Julio del 1982 finalizándose el 30 de Julio del año 1983 en las Monjas Mínimas de Daimiel.

6. DESCRIPCION DE LA IMAGEN EN SU ESTADO ORIGINAL (antes de su restauración).

Es una talla del siglo XIII, románica.

Nos presenta a la Virgen sentada con el niño en brazos, según modelo de la época medieval descrito en la introducción de la presente comunicación.

Mide 67 cm. de altura y está incrustada en una peana de 4 cm. de alto y 29 cm. de ancho. Esta peana es posterior a la imagen. Merece la pena destacar que sólo está tallada por delante, observándose por detrás el tronco de madera hueco.

La Virgen viste túnica dorada y el manto verde estofado en oro.

El Niño viste túnica verde estofada en oro. Debajo del estofado verde se observan otras policromías.

La Virgen tiene corona de cartón dorada, rota por varios sitios.

El Niño no tiene corona.

El Niño tiene tres dedos rotos. En el pelo ha perdido casi totalmente la policromía. Igualmente el manto deja muchos descubiertos. Así como otras grietas, en el manto.

Entre las numerosas grietas de la Virgen se destaca una en la parte derecha desde el cuello a los pies; otra por la cara que pasa por el ojo derecho y otras muchas de menos consideración.

La peana se encuentra prácticamente en madera, con algunos restos de yeso y algo de policromía.

Impresiona la mirada serena y dulce de la Virgen -Reina, que invita a la oración, a la vez que brotan actos de amor sincero, encendidos por el gesto alentador al cruzarse los ojos de la Virgen Madre con los creyentes en oración.

Invita a descansar en el regazo maternal y nos ofrece en sus brazos al Redentor-Niño bendiciendo. Hermosa imagen de la madre y del hijo. Bella iconografía medieval.

Quien contemple esta imagen y la compare con los modelos de iconografía mariana en el arte medieval, comprenderá que el Campo de Montiel se enorgullezca de poseer esta magnífica imagen, una de las pocas con las que cuenta nuestra Provincia de Ciudad Real; del siglo XIII-XIV, y muy particularmente del culto ininterrumpido de más de siete siglos.

En el número 4 de ediciones de postales de la Comisión Provincial de Monumentos de Ciudad Real aparece con el siguiente texto:

"VIRGEN DE LAS NIEVES, Patrona de Montiel, antigua cabeza de este Campo de la Orden de Santiago, es hoy esta antiquísima e intacta imagen medieval que posiblemente tuviera en otras épocas distinta advocación, lo que no modifica un cultivo ininterrumpido de siete

siglos".

7. LA IMAGEN RESTAURADA.

Al describir la Imagen de las Nieves prescindo de criterios de restauración y de juicios de valor. Con esta sencilla y brevísima comunicación sólo se ha pretendido resaltar y recordar el valor artístico e histórico de una imagen, de las pocas imágenes medievales, con que cuenta nuestra Provincia de Ciudad Real, la Virgen de las Nieves.

Creo que sería incompleta esta comunicación, si omitiera decir algo sobre la imagen restaurada.

Se han restaurado todas las grietas con madera y se tallaron los dedos del niño que faltaban, así como las partes que faltaban en la corona de la Virgen.

Se nivelaron todas las zonas perdidas con estuco.

Dorado con oro fino todo lo que le faltaba:

- En la Virgen-túnica, manto, pelo, corona y velo.
- En el niño, se completó el estofado, y dorado el pelo y los bordes de la túnica.

La peana, después de su restauración y preparación correspondiente, se ha dorado y plateado, según se dedujo que era el original.

La túnica del Niño se ha plateado prácticamente toda ella.

Las partes de la imagen no doradas (como las caras de la Virgen y el Niño, manos, pies, etc) así como el tronco donde se aposenta, fueron igualmente restaurados después de quitar los repintes.

Por último, envejecimiento del oro, plata y zonas policromadas.

Se entregó la imagen restaurada el 30 de Julio del 1983. Se

le rinde culto, en la Parroquia de Montiel, conforme a la tradición de más de siete siglos, el 5 de Agosto de cada año con función solemne y novenario.

BIBLIOGRAFIA

- K.Kunstle, Ikonographie der christlichen Kunst, Friburgo 1928-1929.
E. M le, El arte religioso del siglo XII al XIII. México, 1952.
L.Brehier, L'art chrétien. Son développement iconographique, Paris 1918
H.Woodruff. The Index of christian Art at Princeton University, Princeton, 1932.
E.Kirschbaum, Lexikon der christlichen. Ikonographie, Friburgo, 1968.
José María de Azcárate. RIALP. TOMO XV. Madrid, 1.979.
A. Venturi, "La Madonna", Milán, 1900.
A. Muñoz. "Iconografía della Madonna", Florencia, 1905.
M. Vlobert, "La Vierge et L'Enfant dans l'art français". Crenoble, 1939.
J.A. Sánchez Pérez. "El culto Mariano en España". Madrid, 1943.
E. Campana. "Maria nel cattolico", Turín, 1945.
M. Trens. "María, Iconografía de la Virgen en el arte Español. Madrid, 1946.
L.Réau. "Iconographie de l'art chrétien, II, Paris, 1957.
La madone dans L'art. Paris, 1958.
Informe del Restaurador D. Antonio Ramos Notario 1983.

NOTAS:

- 1) Al Congreso Mariano Internacional de Zaragoza (12-X-1979) y Alocución en el Acto Mariano nacional en Zaragoza. (6-XI-1982).
- 2) Avance de un estudio Geográfico-Histórico del Campo de Montiel. M. Corchado Soriano; IEM. 1971.
- 3) Mapa Topográfico: 1:50.000. Hoja 813 (Año 1886).
- 4) Planchuelo (Op. Cit. Pág. 157).
- 5) Salazar y Castro (Op. Cit.) Tomo I, pág. 326.
- 6) Chaves (Op. Cit.) Folios 17V y 41V.
- 7) Relaciones de Montiel. Tomo 3º, Fols. 305 s ss.
- 8) Actas Comisión Provincial de Monumentos de Ciudad Real, 1970.
- 9) Consejo Ordenes. Santiago. Leg. 5.336. Descripción de Montiel en 1773.
- 10) Catálogo Monumental. 1917. VaticanoII.- LG; 66, y Consti. Sacrosanctum Concilium, 103.

RELIGIOSIDAD Y CONSTRUCCIONES RELIGIOSAS EN EL PUERTOLLANO MEDIEVAL

José Domingo Delgado Bedmar

INTRODUCCION.

A la hora de investigar sobre la Edad Media de la Provincia de Ciudad Real, los estudiosos se encuentran con dos problemas principales.

De un lado, puede decirse que es una historia medieval que "empieza tarde": el poco interés que los visigodos demostraron hacia toda esta zona, a pesar de la relativa cercanía de Toledo, y el cuasi desierto demográfico que sufrió hasta la repoblación del siglo XIII, la convierten en una provincia que, puede afirmarse, tan sólo tiene historia en la Baja Edad Media. De otro lado, la escasez, dispersión y poca relevancia de los núcleos de población determinan una poca importancia en las fuentes documentales, básicas para estudiar esa historia. Así, puede comprobarse que sólo una pequeña parte de los archivos de las Ordenes Militares y algunos documentos, raros, de determinados archivos municipales, es todo lo que se conserva sobre el período.

Por todo ello, no debe extrañarnos que las publicaciones sobre la historia medieval de la provincia sean escasas, parciales y, algo curioso, hayan sido realizadas en buena parte con fuentes de siglos posteriores (1).

La religiosidad de la zona, en este sentido, sólo puede ser estudiada a partir del segundo cuarto del siglo XIII, cuando la batalla de las Navas de Tolosa (1212) asegura definitivamente el control cristiano sobre estas tierras. La repoblación de las mismas (2) con gentes del centro y norte de España, e incluso algunos "ultramontanos" o franceses, determinará las características de esa religiosidad. No obstante, no puede decirse que hubiese una "importación", al menos masiva, de cultos en esta primera etapa. Lo normal será construir una iglesia parroquial en cada pueblo y dedicarla a Santa María (3). Con el paso del tiempo, diferentes advocaciones vienen a añadirse a esta primitiva atribución, destacando, a partir sobre todo del siglo XVI, la de la Asunción. Así,

de las cuarenta iglesias parroquiales cuya advocación se cita en el interrogatorio del Cardenal Lorenzana, a finales del siglo XVIII, veintidós estaban dedicadas a la Virgen en diferentes advocaciones, y seis de ellas a la Asunción, concretamente las de Arroba, Miguelturra, Piedrabuena, Puertollano, Santa Cruz de Mudela y Villarrubia de los Ojos (4).

En cuanto a los conventos se refiere, sabida es la poca importancia de los mismos, y sólo cabe anotar la inexistencia de los de origen medieval, pues prácticamente todos se fundan en el siglo XVI y, sobre todo, en el XVII.

Así, pues, si dejamos a un lado las iglesias parroquiales y los conventos, cabe afirmar que son otras construcciones religiosas, las ermitas, las que mejor pueden hablarnos de la religiosidad medieval en nuestra provincia. Y ello es así porque, superando la "utilidad" -permítaseme la palabra- de la construcción de la iglesia parroquial en relación a las necesidades espirituales de los habitantes de un pueblo, las ermitas se erigen en símbolos de las creencias, temores o aspiraciones de las localidades que las construyen.

La presente comunicación pretende dar a conocer de qué modo la religiosidad de un pueblo, Puertollano, se ve plasmada materialmente en forma de ermitas. A pesar del tiempo transcurrido, de las destrucciones y de las variaciones sufridas, y del cambio de mentalidades, ellas constituyen un monumento perenne a la historia de la ciudad.

RELIGIOSIDAD Y CONSTRUCCIONES RELIGIOSAS EN EL PUERTOLLANO MEDIEVAL

Sin entrar en clasificaciones más detalladas, puede decirse que las razones por las que se construye una ermita son, fundamentalmente, tres:

1ª. Aparición de la Virgen o de un santo a una persona o conjunto de personas. Estas, por lo general, lo comunican a las autoridades eclesiásticas, que, tras las oportunas averiguaciones, se encargan de realizar las obras necesarias para la construcción en colaboración con los municipios. Pueden citarse multitud de ejemplos, incluso de este siglo, pero sirvan los de la Virgen del Prado de Ciudad Real, de la Virgen de la Carrasca entre Carrizosa, Alhambra y Villahermosa (5), o la Virgen de la Cabeza, en las cercanías de Andújar (Jaén).

2ª. Aparición de una imagen en un determinado lugar, en el que se construye una ermita para cobijarla. No fue demasiado frecuente la ocultación de imágenes para prevenirlas de posibles destrucciones a manos de los árabes, pero sí será normal su hallazgo, o su pretendido hallazgo, tras la denominada Reconquista. Es decir: en muchos casos se presentan como "halladas" imágenes que se desea que tengan culto por alguna razón, y ello puede comprobarse en el estilo de muchas de las halladas. Un ejemplo de imagen "hallada", a nivel provincial, es la primitiva imagen de la Virgen de los Baños de Fuencaliente (6). Este tipo de ermitas y el anterior suelen acoger a las patronas y patronos de los pueblos.

3ª. Por último, se construyen ermitas a modo de "templo expiatorio", por el que la colectividad pretende la protección divina para que un mal que la aqueja, cese o para que no se vea afectada en lo venidero. En este caso, se suelen poner bajo la advocación de santos protectores contra diferentes enfermedades (San Sebastián, San Roque, San Blas, Santa Quiteria, etc.), contra las plagas (San Gregorio Nacianceno) o protectores del trabajo agrícola en general o de los animales (San Isidro y San Antón).

Pero apliquemos todo esto a un caso concreto: el de Puertollano. Puertollano hasta principios del siglo XIX ha conservado un total de diez ermitas en su término municipal. De estas, cinco estaban en las diferentes aldeas que le pertenecían: San Bernardo en

Hinojosas, San Gabriel en Cabezarrubias, San Antonio de Padua en el Villar, Santo Angel de la Guarda en Ventosillas y San Andrés en Arroyo de la Higuera. Por tanto, sólo cinco radicaban en el propio pueblo o sus inmediaciones: Santa Ana, San Sebastián, San Mateo, Virgen de Gracia y San Gregorio. Veámoslas una a una, viendo de qué modo se plasma en ellas el sentimiento religioso de sus constructores.

LA ERMITA DE SANTA ANA

La ermita de Santa Ana es una ermita que podríamos encuadrar en el segundo de los tipos que hemos citado. Las "Relaciones de Felipe II" nos informan de las razones de su construcción: "Y en la cumbre de la entrada a la mano izquierda esta otra ermita de Señora Santa Ana, a la cual dicen Santa Ana del Henebro, según la publicidad antigua, porque junto a la dicha ermita dicen que antiguamente estaba el enebro el cual distilaba de si tanta cantidad de aceite cuanto la lámpara de la dicha ermita podía gastar ardiendo siempre de noche y de día y hasta hoy hay en dicha villa dos mugeres muy viejas, que dicen que se acuerdan; y la dicha ermita la capilla del altar mayor della es de boveda y edificio que parece muy antiguo y junto a la dicha ermita esta hecho un humilladero nuevo debajo del cual esta una cueba o concavidad pequeñita adonde dicen y es público en la dicha villa por dicho de los hombres antiguos que el dicho enebro que distilaba el dicho aceite se perdió y se consumio porque estando un ermitaño en la dicha ermita vendio el aceite que se distilaba del y no encendia la lampara de la dicha ermita y asi ceso de distilar el dicho aceite, y las gentes lo arrancaron y se llevaron a pedazos de alli el dicho enebro y cerca de la dicha ermita parecen edificios antiguos donde se entiende que habia algún castillo o fuerza antiguo" (7).

Tenemos, pues, una ermita construida para cobijar una imagen hallada en las inmediaciones. Pero hay más: se cita la existencia cercana de un pequeño castillo, cuyas piedras fueron aprovechadas en parte para la construcción de la ermita. En segundo lugar, tenemos el hecho milagroso de la "destilación" del aceite por parte del árbol, algo también frecuente en ermitas de este tipo y del anterior, aunque lo normal fuese el surgimiento de un manantial de agua tras el hallazgo o aparición de la imagen. Por último, la propia imagen de la santa. Hoy no existe, pero existió hasta la pasada guerra civil, porque una vez abandonada y destruida la ermita, la talla pasó a la ermita de San Mateo, donde fue destruida en 1936 (8). Algunas personas que llegaron a verla, me han comentado que era una talla en madera bastante grande y de estilo

gótico, lo que abona la idea de que no fue ocultada antes de la conquista musulmana.

El difícil acceso a la ermita, situada en lo más alto de uno de los dos cerros que flanquean la ciudad, y el poco arraigo del culto a la santa entre la población, determinó que la Desamortización acabase con la misma, al dejarla sin fondos propios de que mantenerse. Desapareció en la década de 1840 (9).

LA ERMITA DE SAN SEBASTIAN

El hombre del siglo XX no puede imaginar el temor que sentía el medieval ante la peste. Frente a otras epidemias, estacionales o de escasa morbilidad, la peste era especialmente temida por sus efectos persistentes y la mortandad que ocasionaba, en muchos casos del cien por cien. Por ello, no puede extrañarnos que la gran epidemia de mediados del siglo XIV supusiera un florecimiento en la construcción de ermitas dedicadas a santos protectores contra esta enfermedad, pues la protección divina y el fuego eran las dos únicas cosas que, para aquellas pobres gentes, podían librarlas de una muerte segura. Así, dos siglos después de esta epidemia tenemos un dato revelador: de los 47 pueblos que dicen tener ermitas en su término según las Relaciones de Felipe II, en 32 (casi el 70%) hay una dedicada al más importante de los santos protectores contra la peste, San Sebastián, y, de las restantes, en 11 se reconoce haber hecho un voto colectivo al mismo santo, concretamente en Alhambra, Cabazarados, Caracuel, Castellar de Santiago, Corral, Herencia, Luciana, Montiel, Los Pozuelos, Santa Cruz de Mudela y Terrinches (10).

Por lo que al caso concreto de Puertollano se refiere, anotemos que la fecha de la epidemia, 1348, está marcada indeleblemente en su historia. Es el doctor Limón el que, a fines del siglo XVII, nos aclara por qué: "Celebra dicha Villa, entre otros por voto principal el felicissimo desposorio de María Santisima, y su siempre Virgen Esposo S. Ioseph, cuya fiesta solemne celebra el dia octavo de la Ascension. Da una abundante limosna de pan y carne: es antiquísima su solemnidad, y se voto en una peste en que solo quedaron trece casados en dicha Villa los quales hicieron este voto" (11). Efectivamente: la mortalidad de la peste de que aquel año hizo que de los aproximadamente doscientos o trescientos vecinos que habitaban en la villa sólo quedaran trece, que hicieron un voto colectivo por el cual se comprometían a sacrificar 13 vacas y repartirlas entre el pueblo en la octava de la Ascensión, todos los años, si el mal pasaba. Como así fue, el voto tomó carta de

naturaleza, y desde entonces y hasta nuestros días se viene celebrando sin interrupción.

Pero no fue ésta la única repercusión de la epidemia: estamos en condiciones de afirmar que uno de aquellos trece vecinos, apellidado Recuero, hizo un voto particular por el que se comprometía a construir una ermita a su costa, dedicada a San Sebastián, en lo alto del otro cerro que flanquea la ciudad (12) y que, a partir de entonces, se llama "de San Sebastián".

Así pues, la ermita de San Sebastián fue construida gracias a la iniciativa personal de un devoto. La pérdida de importancia del culto a San Sebastián en siglos posteriores supuso que, cuando se produce la Desamortización de 1836, la ermita quede sin fondos propios, destruyéndose a los pocos años, como tantas otras a nivel provincial.

ERMITA DE SAN MATEO

Pasamos a una nueva ermita: la de San Mateo. Sobre ésta no me ha sido posible encontrar documentación alguna y las fuentes tradicionales apenas si le dedican unas líneas. Pero su origen puede ser conocido, indirectamente, por dos vías: su situación dentro de Puertollano y su propia tipología arquitectónica, pues es una de las dos que actualmente se conserva.

De su situación en el plano podemos inferir ya su origen medieval. Si, como creemos, el Puertollano anterior a la epidemia de 1348 se aglutinaba en torno a la actual plaza de la Tercia, de la que salían las cuatro calles principales, la ermita se construye en las afueras del entonces pequeño pueblo, al final de una de esas calles, actual Cañería.

Pero nada hay que lo justifique documentalmente. Más importancia tiene su aspecto interior. Destruida durante la primera guerra carlista y durante la pasada guerra civil, y habiéndose reformado en diferentes zonas, parece claro que los arcos de medio punto en ladrillo sobre bajas pilastras de piedra que separan sus tres naves, corresponderían a la segunda mitad del siglo XIV, es decir, que se haría también como consecuencia de la epidemia de peste de 1348. Lo que resulta imposible es saber por quienes se construyó, aunque bien pudiera tratarse del resultado de otro voto colectivo.

Su pervivencia se debe a su posterior inclusión dentro del

entramado urbano, a su nueva advocación de la Virgen de la Soledad, adquirida en el siglo XVIII, y, sobre todo, a sus funciones de templo auxiliar de la iglesia parroquial de la Asunción.

ERMITA DE LA VIRGEN DE GRACIA

La construcción de la ermita (hoy iglesia parroquial) de la Virgen de Gracia, marca para Puertollano, a mi modo de ver, el fin de la Edad Media, período marcado por las epidemias y la economía de mera subsistencia, y el inicio de la Edad Moderna, con el comienzo del esplendor del siglo XVI, basado en la ganadería y, sobre todo, en la confección de paños.

Es de nuevo el doctor Limón el que, entre otras muchas cosas, nos aclara que la ermita en cuestión es del tercero de los tipos descritos aquí, pues se debe a un nuevo voto colectivo: "fundose esta hermita por los años de 1489 siendo Maestre de Calatrava Frey D. García de Padilla. Fue por causa de aver en dicha Villa una gravissima enfermedad contagiosa de que moría mucho numero de gente, y viendose los vezinos afligidos y desconsolados, acudieron al comun amparo de afligidos y pecadores Maria Santissima Madre de Dios a la qual votaron de hacer una hermita, y fueron en procesion a señalar el sitio, y luego que le señalaron ceso el contagio y mortandad sin que alguno de alli adelante muriese de el, de lo qual tienen testimonios auténticos" (13).

Como ya he señalado en otro lugar (14), creo que la enfermedad a la que se alude no sería la peste, sino las fiebres tercianas, que se propagaban en verano, en cuanto al año del voto, he demostrado que fue en 1486; y por lo que se refiere al lugar de construcción de la ermita, también he señalado que no se debe, ni mucho menos, al azar: se erige en el mismo centro del puerto que da nombre a la ciudad, junto a la unión de las carreteras que la comunican con Almodóvar y Argamasilla, en una zona desde la que se podía controlar el paso de las gentes y de los animales. Al tiempo, se hace fuera del pueblo, algo lejos, al final de una pequeña arboleda, y ello determinará que sea el final de una placentera "peregrinación" que, como dice el doctor Limón, a diario realizaban los vecinos de la villa.

El gran fervor que pronto adquiere la imagen en Puertollano y en los pueblos de la comarca (las Relaciones lo atestiguan), determinará la propia importancia de la ermita, que sufrirá ampliaciones y modificaciones constantes hasta el siglo XVIII.

LA ERMITA DE SAN GREGORIO

Tratamos, para finalizar, una ermita que, por su fecha de la construcción, no puede ser catalogada de "medieval", pero sí lo es por las razones que llevarán a erigirla.

En efecto: una plaga de langosta llega a la zona de Puertollano en la primavera de 1574 y las cosechas se pierden irremisiblemente. Los vecinos hacen un nuevo voto colectivo (15) al santo protector contra estas plagas, San Gregorio Nacianceno, y las obras para una nueva ermita comienzan de inmediato, porque aunque en las Relaciones de Felipe II del año siguiente no se la cita, los visitantes de la Orden de Calatrava de 1577 comprueban que se trata de una ermita "nueva" (16).

Con el paso del tiempo, la advocación de San Gregorio va perdiendo importancia en favor de la de San Antón, en función de la importancia del ganado en toda la zona y, sobre todo, de las caballerías, que hasta mediados del siglo XIX, daban las tradicionales "vueltas" en torno a la ermita el día del patrón de los animales. Ubicada en las cercanías de la fuente agría, esta ermita dará nombre al paseo de la ciudad.

RESUMEN

A modo de resumen y conclusión, podemos decir que la religiosidad del Puertollano medieval se basaba en el temor a la muerte, que podía ser causada por las enfermedades o por el hambre. Este temor y la aparición de enfermedades o plagas determinó, más que ninguna otra cosa, la construcción colectiva de edificios por los que se "expiaba", a los ojos de la divinidad, las posibles culpas contraídas y se pedía su perdón.

Estas ermitas nos hablan, en definitiva, del modo de sentir y del modo de creer de un pueblo: Puertollano.

NOTAS:

- 1) Puede comprobarse en la ponencia de Jorge Sánchez Lillo en la VII Semana de Historia de Puertollano, titulada "Puertollano en la Alta y Baja Edad Media". VV.AA., *VII, VIII y IX Semanas de Historia de Puertollano*, Ciudad Real, Diputación Provincial, 1989, pp. 75-94.
- 2) Sobre la repoblación en la provincia, puede consultarse: GONZALEZ GONZALEZ, Julio, "La repoblación en la Mancha", en *VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1976, pp. 12-15; PULIDO, M^a D. et alii, "La repoblación en La Mancha", en *VII Centenario del infante don Fernando de la Cerda*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1976, pp. 107-116; MOXO, Salvador de, *Repoblación y sociedad en la España Cristiana Medieval*, Madrid, Rialp, 1979, pp. 240-251; y GONZALEZ GONZALEZ, Julio, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, Universidad Complutense, 2 vol.
- 3) En los documentos que he hallado referentes a la iglesia de Puertollano, en 1500 se la llama de "Santa María", en 1520 "de Santa María la Mayor" y en 1577 "de la Asunción de Nuestra Señora". Archivo Histórico Nacional, Consejo de las órdenes, legs. 6.077, 6.083 y 6.109.
- 4) GRUPO AL-BALATITHA, *Los pueblos de la provincia de Ciudad Real a través de las descripciones del Cardenal Lorenzana*, Toledo, Caja de Ahorro de Toledo, I, 1984. Justo es señalar que muchas otras iglesias, existentes en pueblos no citados en el interrogatorio, también estaban dedicadas a la Asunción.
- 5) MADDOZ, Pascual, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico. Castilla-La Mancha*, Valladolid, Ambito, 1987, Vol. I, p. 282.
- 6) *Ibid.*, pp. 472-474.
- 7) VIÑAS MEY, Carmelo y PAZ, Ramón, *Relaciones de los pueblos de España ordenadas por Felipe II. Provincia de Ciudad Real*, Madrid, C.S.I.C., 1971, pp. 418-419.
- 8) Sobre la destrucción del patrimonio artístico de Puertollano: DELGADO BEDMAR, José Domingo, "Causas de la del patrimonio histórico-artístico en Ciudad Real. El caso de Puertollano", en *Actas del Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, Tomo X, pp. 327-332. También: DELGADO BEDMAR, José Domingo, *La iglesia parroquial, el convento y las ermitas de Puertollano en el siglo XVIII*, Puertollano, Universidad Popular, 1986.
- 9) Documentos municipales atestiguan que existían aún a fines de 1830, pero el 30 de marzo de 1850 ya no, puesto que en esa fecha el Ayuntamiento accede a que se construya una torre telegráfica sobre el lugar que ocupaba la ermita. V. Archivo Histórico Municipal de Puertollano, Libro de Acuerdos de 1850. (Sin catalogar).
- 10) De todos modos, la parcialidad de los datos y la desigual importancia de estas "relaciones" aconsejan tener una cierta cautela con estos datos. Es muy probable que el número de ermitas fuese muy superior a las 185 que se declaran aquí.
- 11) LIMON MONTERIO, Alfonso, *Espejo cristalino de las aguas de España*, Alcalá de Henares, Imprenta de Francisco García Fernández, 1967, pp. 192-193. Reeditada en edición facsimil por el Instituto Geológico y Minero de España, Madrid, ADOSA, 1979.
- 12) Archivo Histórico Municipal de Puertollano, Iglesia y ermitas, legajo 25 (sin catalogar definitivamente).
- 13) LIMON MONTERIO, Alfonso, *op. cit.*, p. 192.
- 14) DELGADO BEDMAR, José Domingo, "Quinto Centenario de la Virgen de Gracia. Un estudio histórico artístico", en *Ponencias de la VII Semana de Historia de Puertollano*, Ciudad Real, Diputación Provincial (en prensa).
- 15) En las "Relaciones" se dice que "se guarda el Día de Señor San Gregorio Nacienceno, que es a nueve de mayo, por voto que se hizo en esta villa por la langosta". *Op. cit.*, p. 420. En Alcolea, por el

contrario, se votará a Santa Escolástica por la misma razón.

16) Archivo Histórico Nacional, Consejo de las Ordenes, legajo 6.083, doc. nº 12.

LA INFLUENCIA DE LAS ESCENAS DE LA "VIDA DE LA VIRGEN" DE SCHONGAUER: EL MAESTRO DE LOS CLAVELES Y EL MAESTRO DE LA SISLA

Javier Huidobro Pérez Villamil

En la segunda mitad del siglo XV en Castilla se desarrollan dos factores de enorme importancia. Por un lado, en el reinado de los Reyes Católicos la sociedad española optaba por el sentido plástico, expresivo y directo del modelo alemán, acorde con su religiosidad y devoción; así, en pintura se forma lo que denominamos Estilo Hispano-Flamenco (1).

Por otro lado, en España aparece por primera vez la figura del impresor. Como sabemos, los primeros impresores en nuestra península fueron alemanes, quienes como es lógico trajeron sus materiales de trabajo: matrices y tacos de madera. De sobra conocidas son las importantes relaciones comerciales de la Castilla de los Reyes Católicos con Alemania. Años más tarde, el proteccionismo oficial del trabajo de imprenta realizado en Flandes, entre otras razones, produjo una invasión del grabado flamenco. En torno a estos talleres tipográficos surgían empresas de estampas, que difundían la imagen grabada. Aunque es un asunto polémico, parece que fue en Segovia donde se formó la primera imprenta, gracias a las relaciones que Castilla mantenía con los primeros impresores llegados a Roma. Originario en Heidelberg y proveniente de Italia, Juan Parix se estableció en Segovia en 1471, constituyendo la primera imprenta de nuestro país. El interés del obispo Juan Arias Dávila por dotar a su *Estudio General* de libros jurídicos para la educación del clero ha sido destacado como factor determinante en la formación de esta primera imprenta. Junto a la de Segovia, surgieron las de Valencia, Barcelona y Zaragoza, todas ellas entre 1472-1478. Su localización está ligada a un centro cultural relevante.

Los primeros impresores españoles, como Antonio de Centenera quien publicó en Zamora los *Trabajos de Hércules* de Enrique de Villena (1483), presentan una clara influencia alemana, llegando a menudo a importar los tacos de madera desde Centroeuropa. Los diferentes centros castellanos mantienen una constante comunicación con Alemania. De igual forma, en otras

zonas de la península, como Sevilla, donde el comercio tenía un notable desarrollo, la presencia alemana se mantiene durante años. Así en esta ciudad andaluza aparecen los *Cuatro Compañeros Alemanes* (Paulo de Colonia, Magno Herbst, Tomás Glockner y Juan Peguitzer) en 1490.

La imprenta se convirtió en un elemento trascendental para la difusión no sólo de la palabra escrita sino, lo que es más importante para nosotros, de la cultura visual, de la "imagen impresa".

Entre los impresores que más influyeron en nuestra península en el siglo XV, el alemán Martín Schongaüer es sin duda el más destacado (2). Grabador, dibujante y pintor, realiza, entre 1470 y 1491, momento de su muerte, más de un centenar de grabados. Aunque su obra está perfectamente numerada y firmada, ninguno de ellos ha podido ser fechado con seguridad. La formación en el taller de su padre, el orfebre Caspar Schongaüer, y en el del pintor Caspar Isenmann, le permitió no sólo conocer a la perfección las diferentes técnicas y herramientas artesanales sino también combinarlas con la imaginación creativa de los pintores. En cuanto a España, la notable influencia de su obra impresa ha sido destacada por varios trabajos, desde las investigaciones de don Diego Angulo a las más recientes de María del Carmen Lacarra, en cuanto a Aragón se refiere, y de Pilar Silva en Castilla (3). Numerosos pintores españoles han reflejado en sus cuadros un amplio conocimiento de la obra del grabador alemán en fechas muy próximas a sus años de actividad. La aparición de elementos exóticos tropicales, como el árbol drago, ha posibilitado que algunos autores platearan la existencia de un viaje de Schongauer a España, en todo caso tan difícil de probar como el primer viaje de Brunelleschi a Roma o del arquitecto barroco holandés Jacop van Campen a Italia.

Es mi intención presentar algunas obras que reflejan claramente la influencia de Schongauer, viendo cómo estos pintores interpretan sus grabados al traducirlos a unas formas iconográficas y visuales más afines con su visión estética. En concreto, nos referimos a dos pintores de diferente fortuna: el Maestro de los Claveles, en Segovia, y el Maestro de la Sisle, en Toledo. Comentaremos en algunas de sus pinturas la iconografía mariana y la manera en que el grabado alemán ha influido en ella.

Por lo que hoy conocemos del Maestro de los Claveles, desarrolla su actividad en Segovia en torno a 1480 (4). Su obra pictórica ha sido relacionada, e incluso identificada (Gudiol, Rodríguez Cruz) con la del Maestro de Geria. Considerarlos un sólo

artista es algo por el momento bastante discutible y aventurado (Young), aunque sin duda los cuadros de ambos pintores pertenecen a una muy similar manera de hacer. Iconográficamente, el Maestro de los Claveles muestra un considerable conocimiento de los primeros grabados de Schongauer, interpretándolos con gran libertad. El primero de los cuadros a considerar, siguiendo el ciclo de la Natividad, es una "Anunciación" (Pelayos del Arroyo, Segovia).

Al contrario que Schongauer (5), este maestro representa la escena en un interior cerrado, siguiendo el modo más idealista francés de imaginarla en un oratorio o capilla privada en donde la Virgen recibe la visita del arcángel San Gabriel. Como afirma Reau (6) el origen de esta representación proviene de las Homilias de San Bernardo en las que se compara la Virgen con un templo. El grabado alemán, por el contrario, sigue el modelo de los Países Bajos, imitado por la Escuela Alemana, situando la escena en una habitación con muebles góticos, como la gran cama de cortinajes y una banqueta de tres patas a modo de humilde mobiliario. María, arrodillada, coge un libro abierto y mira de reojo sobre su hombro hacia Gabriel, quien, también arrodillado, despliega sus alas. El ángel retira los cortinajes del dosel con la mano izquierda, complicando un gesto que en otros artistas es generalmente un signo de revelación. El dosel es asimismo significativo: aparece en la Trinidad de Robert Campin (Hermitage, Leningrado), en el dibujo de una Sacra Conversación de este mismo artista (Louvre, París) y en la Madonna con Santos de Roger van der Weyden (Stadelsches Kunstinstitut, Frankfur), entre otros. El mensaje de Gabriel es, entonces, en Schongauer, una revelación de su propio carácter real que es ocultado por la "humildad de María". El dosel y la banqueta aparecen así como símbolos visuales de la transformación realizada por el mensaje de Gabriel (7).

La contraposición abierto-cerrado, tradicional en la iconografía de la Anunciación, entre el entorno espacial del ángel y de María, se sustituye en el Maestro de los Claveles por un ámbito completamente cerrado. Las figuras se sitúan en un mismo primer plano, a ambos lados de la línea central marcada por la clave de la bóveda y la vidriera con la imagen de la Virgen sosteniendo en sus brazos al Niño. En ambas el problema de la diferencia de actitud y carácter se ha resuelto a favor de la Virgen, a pesar de su papel esencialmente más pasivo. Schongauer distribuye los personajes en una diagonal, contrarrestada por la alfombra y los cortinajes; el ángel, elemento sustancialmente activo en esta escena, pese a desplegar toda su grandeza se sitúa en un segundo plano, destacando en el primero la humildad y severa gravedad de la Virgen, profundamente concretada en el mensaje divino, cerrada

sobre sí misma.

Por su parte, el Maestro de los Claveles acerca el ángel al plano de María quien, de mayor tamaño, responde al gesto del mensajero. El fraccionamiento espacial entre las dos figuras, del que habla Reau, y que aparece en Schongauer, es acercamiento y proximidad en nuestro pintor. Podemos decir que los valores más "espirituales" del grabado alemán han sido sustituidos por una valoración más humana: en el primero, el enviado celeste, de naturaleza inhumana e inmortal, se convierte, en el segundo, en un príncipe; María se transforma de mujer sencilla y humilde en una gran dama sorprendida en un momento de oración. Los dos momentos activos de la escena: la proclamación del mensaje por el ángel y la respuesta de la Virgen, se separan en Schongauer mientras el Maestro de los Claveles los une en un mismo instante. El ángel sostiene en su mano izquierda un bastón como cetro con punta florielisada, y tiende hacia la Virgen su mano derecha con el dedo índice levantado, asimilando la figura del orador clásico; su postura arrodillada viene de la vida de corte, feudal, de caballeros y trovadores. María recibe arrodillada el mensaje divino, según aparece en las Meditaciones del Pseudo-Buenaventura; sobre su reclinatorio reposa un libro abierto, en el que, según Ludolfo de Sajonia (*Vita Christi*, vulgarizado en la Edad Media), María reflexionaba sobre la profecía de Isaías "He aquí que una Virgen concebirá", pintado, a menudo, como un anacrónico Misal o un Libro de Horas, símbolo del cumplimiento de las promesas mesiánicas. Entre ambas figuras, al fondo, un jarrón con tres lirios simbolizan la pureza y la triple virginidad de María.

La escena corresponde a la que Mâle denominó versión "helenística", con la Virgen sentada y pasiva. La interpretación "siríaca" presenta a María levantándose y contestando afirmativamente al mensaje, con un carácter más activo y pasional.

Finalmente destacaremos la presencia de Dios Padre, quien desde una ventana a la izquierda insufla la nueva vida; el Niño Jesús descende por los rayos luminosos con la cruz al hombro: entra en el seno inviolado de la Virgen no en forma de hembrión sino como un ser completamente formado. María recibe a Jesús presentando como Verbo "por el oído" al mismo tiempo que el mensaje es anunciado ("conceptio per aures"). De esta manera la Anunciación se asocia a la Encarnación, por un lado, y anuncia, por otro, la Pasión de Jesús en la cruz. Este dramático presagio de la muerte de Cristo aparece en ocasiones en la figura de Santa Ana, representada con una cruz en la mano; otras veces, es el Niño Jesús quien juega con la corona de espinas o presenta las llagas. El Misterio de la

Inmaculada Concepción, de la preservación del mal, se representa asimismo con frecuencia en la oposición Eva pecadora María redentora. Holocausto y Redención se resumen en ella. Así, en el poema de Fray ambrosio Montesino (Cancionero, Toledo, 1508) (8) .

<<Arca de limpieza pura
Do se hizo criatura
El emperador del cielo
Tu señora eres aquella
Zarza que no se quemó
De cuya viva centella
Quedó muerta la querella
Del primero que pecó.>>

La escena del "Nacimiento de Cristo" (Pelayos del Arroyo, Segovia) es el segundo cuadro que consideraremos. Seguramente no encontraríamos otra escena más clara donde se aprecie la reinterpretación de los modelos de Schongauer (9). Lo que en el grabado alemán es una sencilla y humilde escena familiar dentro de las ruinas de una pequeña iglesia conquistada ya por la naturaleza, en el Maestro de los Claveles se transforma en un ambiente irreal, fantástico, de espacios multiplicados y figuras cortesanas; apenas si se abren algunos claros en el fondo arquitectónico para referir el acontecimiento a un entorno campestre; recortan el horizonte las características arquitecturas hispanoflamencas de altos torreones. Las superficies se llenan de decoración en frisos superpuestos y sobre la piedra rústica se levanta una nueva iglesia simbolizada en el Niño Jesús. Por lo demás, toda la composición se inspira casi literalmente en Schongauer: la Sagrada Familia, especialmente San José con lámpara y cayado, los tres ángeles músicos, las plantas a la izquierda, la escena pastoril al fondo, etc.

Las tres figuras protagonistas centran la composición: la Virgen, arrodillada, se encuentra adorando al Niño desnudo y luminoso, tendido sobre el manto de su madre. En Occidente, la Adoración del Niño será sustituida a finales de la Edad Media por el tema bizantino del Alumbramiento. La postura arrodillada de María proviene de las Meditaciones del Pseudo-Buenaventura y de las Revelaciones de Santa Brígida de Suecia (1370), en donde la Virgen da a luz de rodillas, postura que tradicionalmente se ha considerado como favorecedora del parto, tras el cual se postra en adoración a su hijo. Como acontecimiento milagroso que es, María no muestra cansancio ni dolor después del alumbramiento. Male considera esta versión del Nacimiento como "helenística", mientras que la representación de la virgen acostada, cansada por el sufrimiento del parto, corresponde a la Virgen acostada, cansada por el sufrimiento

del parto, corresponde a la versión "siríaca", menos acorde al dogma, en la que se destaca más el carácter humano de la Encarnación de Cristo. en el Cancionero de 1508: (10)

<<O que buen parto señora
sin dolores y sin cama
y de fijo que se llama
el rredentor prometido.

Después de los meses nueve
al rey que a los cielos mueve
por que la vida se os deve
en Belen lo aveys parido.>>

O luna de luz complida
despues de parir la vida
virgen quedastes complida
sin empacho aver sentido.>>

Los rayos luminosos que emanan del Niño provienen también de las Revelaciones. Santa Brígida transmite a Occidente la visión del Niño iluminado por la estrella conductora de los Reyes Magos. Asimismo, Occidente sustituye al astro por un resplandor que surge directamente de Jesús, anulando la débil llama de la lámpara de José.

Dos ángeles realizan al fondo funciones distintas. Uno de ellos anuncia a los pastores el Nacimiento (como en Schongauer); el segundo, a la izquierda, actúa como embajador y presentador de Jesús (en el grabado esta función la realiza un pastor). Otros ángeles, a la derecha, entonan cánticos de alabanza. Los dos animales, tras un riquísimo pesebre, no pierden detalle en la escena: su presencia no corresponde a los evangelios canónicos sino al apócrifo del Pseudo-Mateo (siglo IV). El buey y la mula fueron interpretados como la prefiguración de los dos ladrones entre los que Cristo será crucificado, o de los Judíos o los Gentiles. La presencia de los pastores y el cayado de San José simboliza a Cristo como pastor de almas. Un "villancico" del mismo Cancionero recoge estas figuras: (11)

<<A la reyna gloriosa
quando a nuestro Dios pario
todo el cielo la sirvió
por obra maravillosa.

Estando deificada

la Virgen de este modo
el cielo se hallaba todo
a los pies de la preñada
ca qual dama tan preciosa
infante parió a desora
al qual ama teme adora
con humildad espantosa.>>

Schongaüer sitúa la escena en el interior de un edificio gótico derruido. La arquitectura crea una impresión de grandeza, pero la perspectiva visual ha sido deformada para hacer el conjunto más íntimo y monumental.

Cronológicamente, la siguiente escena, y así la representa nuestro maestro, es la Adoración de los Magos (Pelayos del Arroyo, Segovia). Como en los anteriores, sin duda este pintor debió conocer el correspondiente grabado de Schongaüer (12). En él se representa a la Virgen sentada con el Niño sobre su rodilla. El más viejo de los Magos está arrodillado a los pies de María, quien sostiene su ofrenda de oro. Los otros dos Magos están de pie detrás de él; el más joven es negro, de acuerdo con la tradición que ve en ellos la representación de los tres continentes (Europa, Asia y Africa), con tipos fisiológicos y vestidos diferentes. Así aparecen representados fundamentalmente desde el siglo XV. Les acompaña un suntuoso cortejo, propio de reyes. La estrella de Belén brilla en lo alto.

Parece que en origen, los Magos se entendían como astrónomos persas, quienes leyeron el futuro en las estrellas. Ni el evangelio de San Mateo ni los Apócrifos les llama "reyes". El primero que les confiere naturaleza real fue Tertuliano (siglos II-III). En este homenaje de los Magos la Iglesia quiso ver el reconocimiento de los reyes de la Tierra al Niño Jesús. San Mateo no especifica el número de Magos, representándose a veces dos (concordando con la Virgen y San José), y otras veces son tres, simbolizando la Trinidad, las Tres Edades del Hombre, y las Tres Partes del Mundo (o las tres razas del género humano -Asia, Africa y Europa- descendientes de los tres hijos de Noé: Sem, Cham y Japhet). Este simbolismo diferenció el aspecto de los Magos entre sí: Gaspar (hombre joven imberbe), Baltasar (hombre maduro) y Melchor (anciano calvo con larga barba blanca). Estos traen sus ofrendas: oro (*signum regis*), incienso (*signum Dei*) y mira (*signum sepulturae* o signo de su destino de morir por la redención de la humanidad). Símbolo del reconocimiento de la divinidad de Cristo, se aprovecha a menudo la ostentación de los donantes para exhibir una enorme riqueza y ostentación. En las coplas de los reyes orientales de Fray Ambrosio

los Magos explican el significado de sus regalos: (13)

<<Y no se olvide
el significado
que el oro se mide
con su gran reinado.
Encienso lo es dado
por Dios eternal.
La mirra es señal
de crucificado>>.

El Maestro de los Claveles vuelve a modificar la composición original adaptándola a una manera diferente de concebir la escena sagrada. Reduce el número de participantes centrándolo en los imprescindibles, prescindiendo del cortejo de los Magos y añadiendo un San José que no aparece en el grabado alemán. La Virgen, representada en Majestad presentando al Niño, gana en monumentalidad frente a los Magos. Sentada de costado, parece, como Jesús, ajena a todo lo que sucede delante. Como "Trono de Cristo", María presenta atributos "reales" de exquisita sencillez, como la diadema en el pelo, y un crucifijo, señal de la pasión de su hijo en la que ella parece estar pensando. Pierde, por tanto, la sonrisa desenfadada del grabado de Schongauer y se eliminan elementos anecdóticos que en él aparecen, como el buey y el asno a su espalda o el perro que juega a la derecha. San José, detrás de ella en el cuadro del Maestro de los Claveles, desempeña las funciones de "cajero" de la Sagrada Familia, sosteniendo los presentes de los Magos.

Reau ha destacado como señal de respeto de los tres Magos el que la entrega de la ofrenda preceda al acto de adoración al Niño Jesús. Este se realiza poniendo una rodilla en tierra al modo de homenaje feudal. El gesto de besar la mano de Jesús es influencia de las Meditaciones del Pseudo Buenaventura, y aparece en el arte occidental desde el siglo XIII. Los Magos se quitan la corona en señal de humildad antes de la adoración. Como en Schongauer, los tres siguen un perfecto orden temporal: el segundo Mago ya se ha quitado la corona y se prepara para entregar su ofrenda. Permanece en lo alto la estrella que les guió en el viaje.

El siguiente cuadro a considerar es una Huida a Egipto (Pelayos del Arroyo, Segovia). En este caso, la interpretación del grabado es mucho más literal (14). El relato del milagro de la palmera doblándose procede del apócrifo del Pseudo-Mateo. A veces un ángel guía a los fugitivos a Egipto, lugar de refugio habitual de los hebreos perseguidos. En Schongauer la Sagrada Familia

descansa al tercer día de marcha a la sombra de un grupo de árboles; Jesús ordena a la palmera que se doble para que San José pueda coger los dátiles. Cinco ángeles niños inclinan el árbol para que el anciano alcance los frutos. A través de los árboles aparecen un ciervo y una cierva. A la izquierda se muestra el drago tropical, lagartijas descienden por su tronco y un loro picotea las bayas en las ramas más altas. Esta riqueza de detalles realistas y el trazo pesado de sus líneas son características de la más temprana producción de Schongauer, así como parecen caracterizar a la Escuela Alemana en general. Según Reau, esta Escuela representa a la Virgen sentada en el asno cogiendo los dátiles, tal como aparece en el cuadro del Maestro de los Claveles.

El "villancico" coplas a la muerte de nuestro señor perteneciente al Cancionero está inspirado en el Evangelio de la infancia después de la Natividad. En él se recoge esta escena: (15)

<<A la Virgen sin mancilla
la verde palma se humilla
en señal de maravilla,
que es del cielo emperadora
y llora.
Estando el niño en sus brazos
fajadillo de retazos
se hicieron mil pedazos
los ídolos a deshora
y llora.>>

Este prodigio tiene un sentido particular; la palmera, símbolo del martirio y de la gloria, formará uno de los cuatro brazos de la cruz, siendo consagrado por Jesús, a la vez que la naturaleza del desierto reconoce a su Señor y le alimenta. Los ídolos paganos, de metal y piedra, quedan exortizados por la caridad del árbol ofreciendo sus frutos que, como los del paraíso, impedían morir (16).

El pequeño barril de vino que lleva San José a la espalda para "reponer fuerzas" proviene de la puesta en escena de los Misterios, frecuentemente a fines de la Edad Media.

El Maestro de los Claveles suma al milagro de la palmera otro correlativo: el del campo de trigo. Perseguidos por los soldados de Herodes, la Virgen convence a un campesino para que diga a los soldados que les ha visto pasar en la época de las Sementeras. En el intervalo, el trigo crece milagrosamente, formando un muro que les oculta de los perseguidores, quienes suponen ya lejos de los

fugitivos.

El Evangelio apócrifo del Pseudo Mateo narra otro milagro posterior (17). Jesús ordena a la palmera que abra sus raíces para que el agua escondida en la tierra saliera y saciase la sed de la familia.

Un cuadro del Maestro de la Sisle, claramente influido por Schongauer (18), nos permite comentar otro episodio del ciclo de la Vida de la Virgen. Este maestro español, activo en Toledo antes de 1500, en fechas similares al Maestro de los Claveles, pintó el reconocido cuadro de la Muerte de la Virgen (Museo del Prado, Madrid). Post le destaca como ejemplo de la influencia del Maestro de Avila fuera de esta provincia, en un estilo más avanzado hacia lo renacentista (19).

En este caso, el pintor ha copiado el grabado hasta en los más pequeños detalles, limitándose prácticamente sólo a colorearlo y transcribirlo a modelos conocidos por el artista. María se nos muestra moribunda, acostada en un lecho y rodeada por los Apóstoles. La iconografía bizantina prefirió representar la escena con la Virgen ya muerta; por el contrario, Occidente la imaginó muriéndose sosteniendo el cirio en la mano. San Juan ayuda a María, ya sin fuerzas, a mantenerlo. Al contrario que en Bizancio, los Apóstoles están activos, desempeñando diversas tareas relacionadas con el acontecimiento sagrado. San Pedro lleva un libro de oraciones, y otros dos Apóstoles leen un Responso a los pies de la cama. Al fondo a la izquierda aparece el rostro de una mujer que pudiera ser una de las viudas, amigas de la Virgen, quienes heredarían sus túnicas, según la tradición occidental conforme al culto de las reliquias. Como en los otros grabados de la misma serie, Schongauer es extremadamente detallista incluyendo, como en el caso de los animales en la Huida a Egipto, motivos realistas: así por ejemplo, el Apóstol que lee con anteojos a los pies de la cama.

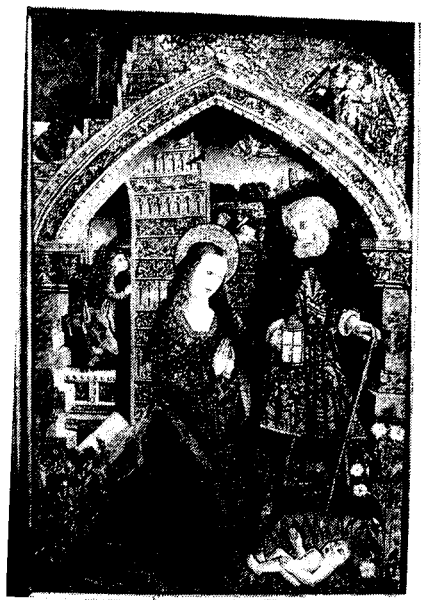
La Virgen está representada como una mujer joven, centrando con la cama el espacio en diagonal. Como es costumbre a finales de la Edad Media, el mobiliario de la habitación donde transcurre el suceso es burgués, generalmente flamenco, como la gran cama de alto dosel y cortinajes. En torno a María se mantiene un ambiente de calma tensa donde no hay lugar para los gestos exagerados o las expresiones dramáticas.

NOTAS:

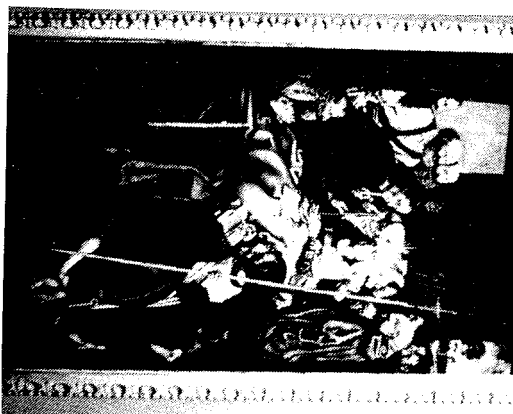
- 1) CHECA, F. y otros. "La imagen impresa en el Renacimiento y en el Manierismo" en *Suma Artis* XXXI, Madrid 1987. GALLEGO GALLEGU, A.: *Historia del grabado en España*, Madrid 1979. SAINZ DE ROBLES, F. C.: *La imprenta y el libro en la España del siglo XV*, Madrid 1973. RUIZ DE LA SALA, I.: *Historia de la imprenta en Zaragoza con noticias de las de Barcelona, Valencia, Segovia y Zaragoza*. 1975. AINAUD DE LASARTE, J. "Grabado", *Ars. Hispaniae* XVIII, Madrid 1962. GARCIA VEGA, B.: *El grabado del libro español. Siglos XV-XVI-XVII*, Valladolid 1984, 2 vol.
- 2) Sobre Schongauer ver: MINOTT, Ch. I.: *Martin Schongauer*, New York 1971. FLECHISG, E.: *Martin Schongauer*, Strasbourg 1951. LEHRS, M.: *Geschichte und Kritisches Katalog des Deutschen, Niederlandischen und Franzosischen Kupferstichs in 15. Jahrhundert*, vol. V, Viena 1925.
- 3) Sobre Schongauer y España ver: LACARRA DUCAY, M.C.: "Influencia de Martin Schongauer en los primitivos aragoneses", *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"*, XVII, Zaragoza 1984, 15-39. ANGULO IÑIGUEZ, D.: "Martin Schongauer y algunas miniaturas castellanas", *Arte Español* VII, Madrid 1925. ANGULO IÑIGUEZ, d.: "Gallego y Schongauer. La pintura en Burgos a principios del siglo XVI, nuevas huellas de Schongauer", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, XVIII Madrid 1930. BOSCH, L.: "A Terminus ante quem for Two of Martin Schongauer's Crucifixions", *The Art Bulletin*, LXIV, december 1982 632-634.
- 4) Sobre el Maestro de los Claveles ver: POST, Ch. R.: *History of Spanish Painting*, Cambridge 1930. RODRIGUEZ CRUZ, R.: "La pintura segoviana en los siglos XV y XVI". *Estudios Segovianos* 1962, 138-145. RODRIGUEZ CRUZ, R.: "El Maestro de los Claveles". *Goya* nº 61, Julio-Agosto 1964, 10-17.
- 5) La primera versión de la Anunciación (Lehrs 1) se data en torno a 1480. Copias de esta escena datadas en 1484 y 1485 establecen esta fecha (ver Ch., I. Minott, op. cit., 33). Para ese autor, Schongauer debía conocer el tratamiento compositivo de los Países Bajos, y en concreto de Roger van der Weyden (las Anunciaciones del Louvre, París, y del Metropolitan Museum of Art, Nueva York).
- 6) Para las referencias iconográficas: TRENS, M.: *María, Iconografía de la Virgen en el Arte Español*. Madrid 1946. REAU, L.: *Iconographie de l'Art Chrétien*, vol. II. P.V.F. París 1955-58. MALE E.: *L'Art religieux du XIII siècle en France*, París 1931 - DARBORD, M.: *La poésie religieuse espagnole des Rois Catholiques a Philippe II*, París 1965.
- 7) MINOT, op. cit., 34.
- 8) Fray Ambrosio de Montesino (Huete, Cuenca, h. 1448-1512). *Cancionero de diversas obras*. Toledo 1508. Ver. SANCHA, Justo de: *Romancero y Cancionero Sagrados*, Madrid 1855.
- 9) Se conservan dos versiones de la Natividad en Schongauer. La más temprana (Lehrs 5) es la primera de una serie de cuatro grabados, pertenecientes todos ellos a sus primeros trabajos: Natividad, Adoración de los Magos, Huida a Egipto, y Muerte de la Virgen; (Lehrs 5, 6, 7, 16). Se consideran pertenecientes a una serie incompleta de la "Vida de la Virgen". Esta conclusión se debe en parte a que Durero usara algunas de estas imágenes en los grabados de su larga serie del mismo asunto. En todo caso la serie tiene un equilibrio conceptual en su conjunto que no nos hace echar de menos los grabados perdidos. La Natividad y la Adoración de los Magos pertenecen a los "Gozos de la Virgen" y la Huida a Egipto y la Huida a Egipto y la Muerte de la Virgen a sus "Aflicciones".
- 10) "Zeje!" nº 8. Citado en: Darbord, M., op. cit., 176.
- 11) "Villancico" citado en *ibidem*, 177.
- 12) "Adoración Magos" (Lehrs 6).
- 13) Citado en Darbord, M., op. cit., 188. Ver Sancha, Justo de, op. cit. 464.
- 14) "Huida a Egipto" (Lehrs 7). Este grabado de Schongauer fue muy copiado. Tuvo una clara influencia en el grabado en madera del mismo título de Duero (B. 89), de la serie de la "Vida de la

Virgen".

- 15) Citado en Darbord, M., op. cit., 190.
- 16) Darbord, M., op. cit., 191.
- 17) SANTOS OTERO, A. de: Los Evangelios Apócrifos, B.A.C. Madrid 1985 (1956). 219.
- 18) "Muerte de la Virgen" (Lehrs 16).
- 19) POST, op. cit., vol. IV (I), 359-365.







423





"LAS MAIESTAS MARIAE RECIBIENDO LOS SIETE DONES DEL ESPIRITU SANTO EN EL ARBOL DE JESE"

Santiago Manzarbeitia Valle.

En la capilla absidal lateral de la iglesia de San Clemente de Segovia, la bóveda correspondiente al tramo recto del presbiterio tiene una decoración mural ejecutada al temple, la cual representa el tema profético del Arbol de Jesé. Esta representación se inicia en el lado del Evangelio con la figura de Jesé reclinado, y continúa por toda la bóveda con las figuras de los antepasados de Cristo que conforman el árbol en sí. Dicho árbol culmina en el lado de la Epístola con las Maiestas Mariae recibiendo los siete dones del Espíritu Santo como representación de la Encarnación de la profecía mesiánica.

El tronco del árbol queda rematado por un pimpollo sobre el que se posa la paloma del Espíritu Santo, tal como se vaticina en la profecía de Isaías 11.1-2: "Y saldrá un renuevo del tronco de Jesé, y de su raíz se elevará una flor. Y reposará sobre él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y temor del Señor".

La paloma, representación del don del Espíritu Santo, que se dispone sobre la cabeza de la Virgen, es una de las siete que completa el tema iconográfico del Arbol de Jesé. Así pues, al final del árbol aparece la Virgen entronizada con el Niño sentado sobre su rodilla izquierda. La Virgen lleva túnica azul y manto rojo que le cubre su cabeza nimbada. Con su mano derecha sujeta la flor de lis, lirio del valle, atributo de su virginidad y pureza antes, durante y después de su alumbramiento. Con su mano izquierda sujeta la figura del Niño. Este también nimbado, bendice con la diestra en nombre de La Trinidad y en su mano izquierda sostiene el rollo de la Ley.

A los lados de la Virgen, en los extremos de la bóveda, vemos la representación de la Teofanía; es decir la manifestación de Dios a través del Espíritu Santo, en forma de siete palomas blancas que surgen de un "rompimiento de Gloria", esto es de unas nubes negras que se van aclarando hasta hacerse blancas. De cada nube salen a derecha e izquierda tres palomas y la séptima es la que se

posa sobre la flor del árbol, a la altura del nimbo de la Virgen. Del pico de cada paloma sale un rayo como de fuego, que llega hasta la *Maiestas Mariae*. Cada rayo va acompañado de una cartela en la que figura inscrito el don del Espíritu Santo al que corresponde (1).

La representación de la Teofanía por medio de las nubes o "rompimiento", respondería a la asociación del texto de Isaías 11.2 con el de Lucas 1.35 en la Anunciación: "El Espíritu Santo descenderá sobre tí y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra". De hecho Bernardo de Clairvaux aplicó los textos de Isaías 11.1-2 (ya citado) e Isaías 7.14: "La virgen encinta dará a luz un hijo al cual llamará ella Emmanuel", con la Anunciación y el alumbramiento de la Virgen. La Virgen (virgo) es la vara (virga) de la raíz de Jesé. Bernardo además hizo un paralelismo entre las palabras: "El Espíritu del Señor descansará sobre él" y "El Espíritu Santo cubriendo con su sombra a María", lo cual ha sido interpretado como la concepción de María en la Anunciación de forma sobrenatural.

Dada la descripción pictórica de San Clemente y las fuentes bíblicas en que se basa nuestra representación, me gustaría apuntar unas breves consideraciones con respecto al tema iconográfico del Arbol de Jesé y a la particular plasmación e interpretación del mismo en San Clemente culminando en la *Maiestas*. El mural, de estilo lineal, se fecha hacia finales del siglo XIII.

Las artes visuales encuentran muchas formas de expresión en el Antiguo Testamento para representar la venida del Mesías. La interpretación de la Encarnación y Nacimiento de Cristo como cumplimiento de la profecía mesiánica, va a configurar el tema concreto del Arbol de Jesé. El motivo de este árbol se da con muchas variantes que ilustran diversas ideas intelectuales y religiosas; existe pues una evolución del tema, que es configurado por las diferentes fuentes literarias y los comentarios a las mismas. La representación consta básicamente de una figura reclinada (Jesé) de cuyo cuerpo nace un árbol en el que aparecen algunos antepasados de Cristo (David, Salomón, María) y el propio Cristo en la parte superior.

Sin embargo, no es esencial que Jesé esté reclinado, ni que el árbol tenga un carácter genealógico específico, ni la representación de Cristo o la Virgen. Desde finales del siglo XI y durante el siglo XII se desarrollan todas estas imágenes que evolucionan combinándose, de una naturaleza simple a desarrollada.

Dos son los aspectos que este tema quiere resaltar, el

carácter humano y el divino de Cristo. Por ello se va a insistir en la representación de los antecesores físicos de Cristo, resaltando dos aspectos: su verdadera condición humana y el carácter de "Pueblo Elegido" transmitido por la unción de los reyes hebreos, lo cual era interpretado como forma de renovar la soberanía de Dios en la Tierra. Paralelamente se va a desarrollar una genealogía espiritual representada por los augurios de los profetas, precursores espirituales de Cristo; esta genealogía se cumplimenta en la representación del propio Cristo en el seno de María y recibiendo los dones del Espíritu Santo o bien con la de Cristo hombre, el Espíritu Santo e incluso también con la representación de Dios Padre.

El tipo pictórico del Arbol de Jesé combina pues, varios motivos y de acuerdo a que esté o no presentes, o al énfasis que se de a los mismos, se pueden establecer diferentes grupos iconográficos. No nos vamos a detener en explicar cada uno de ellos pero sí vamos a resaltar uno de estos grupos, basado en los textos de Isaías anteriormente indicados. Estas profecías fueron leídas juntas en la Liturgia de Adviento, y esto llevó a que el motivo del Arbol de Jesé estuviera vinculado al concepto del alumbramiento de María y a sus interpretaciones marianas en la Edad Media. Este grupo va a dar así, una preeminencia a la figura de la Virgen María.

La asociación de la vara con la Virgen se hace usual en el siglo XII, pero ya existía a principios del siglo III por Tertuliano, que aplicó la profecía de Isaías 11.1 a Cristo, equiparando la raíz con Jesé, la vara con María como descendiente de David (2) y la flor con Cristo (3).

La Virgen puede sustituir a la vara como en el Berthold Missal (1ª Mitad del siglo XIII), donde aparece con las manos levantadas como una orante y en el centro de un árbol con siete ramas. En otros ejemplos la Theotokos aparece entronizada en el árbol, con el Niño sujetando el rollo de la ley sentado en su pierna, y al cual ofrece un fruto, una flor como en nuestro ejemplo segoviano, o incluso el pecho como en el Legendario de la abadía de Citeaux.

Lo que no es siempre habitual en la iconografía del árbol de Jesé, es la aparición de la infusión de los siete dones. A veces es una sóla paloma la que representa al Espíritu; otras veces las siete palomas (dones) se posan sobre sendas ramas que surgen de la vara de Jesé, sin representación de la Virgen o del Niño. (Biblia de Saint Benigne, S. XI); Otras veces, como en la vidriera de Saint Denis (1159), la figura de Cristo es la que recibe directamente los siete dones, situándose por encima de la Virgen. Por estas razones, la iconografía de San Clemente de Segovia nos resulta tan original y

poco usual.

En España, los árboles de Jesé más conocidos son: el del machón de Silos (hacia 1158), el del parteluz del Pórtico de La Gloria (1188) y ya del siglo XIII el conjunto pictórico semiperdido de Sigena y el del claustro de la catedral de Pámplona. De los cuatro, ninguno representa a los siete dones del Espíritu Santo, pero curiosamente un lateral de tabla de altar del monasterio de Santa María de Llacá, hoy en el museo de Vic, representa la infusión de los siete dones de la Virgen, sentada con las manos en actitud orante y sin Niño. Y lo que es más importante y curioso es que esta representación se presenta aislada, no en un contexto directo con el Arbol de Jesé.

Como antecedente iconográfico específico de la representación de los siete dones señalaremos la figura del candelabro de los siete brazos. Las siete luces rituales judías se interpretan como una alusión a la venida del Mesías y fueron tomadas por el arte cristiano para la celebración de la Liturgia. El profeta Zacarías 14.1-10, interpreta las siete lámparas del candelabro, tal como las vió en su visión, como símbolo de los siete ojos del Señor. Los cristianos, como Clemente de Alejandría, lo relacionan con los siete dones del Espíritu Santo. La idea se desarrolla bajo la influencia del Apocalipsis 1.20, donde los siete candeleros simbolizan las siete iglesias. A su vez, el candelabro judío deriva formalmente de la imagen oriental del árbol de la Vida.

Existe en el Duomo de Milán un candelabro de este tipo, en bronce, fechado hacia 1200, rematado por un florón y una figura de la Virgen entronizada. Es el llamado "Arbore della Virgine", lo que demostraría esa pronta asociación o significado común de las siete luces y las siete palomas (dones) del Arbol de Jesé.

NOTAS:

- 1) Las siete palomas se asocian así a los siete Espíritus de Dios que señala Isaías: "S. Sapientiae, S. Intellectus, S. Consilii, S. Fortitudinis, S. Scientiae, S. Pietatis et S. Timoris Domini", que descansan sobre la flor.
- 2) Si bien los nombres de las genealogías de San Mateo 1.1-17 y San Lucas 3.23-28 no concuerdan, sí coinciden en citar a José y no a María como descendiente de la casa de David. Por ello en el siglo segundo, Justin, Ireneo y Origen, ya incluyen a María dentro de la genealogía davidica, dando a entender que María es descendiente directa de los reyes de Israel y que Ella en su Concepción sobrenatural, transmite esta condición a Cristo.
- 3) Este grupo en que la vara y la flor se asocian íntimamente a la Madre de Dios con su Hijo y en la cual predominan los rasgos marianos, vino a existir a principios del siglo XII y continuó ganado importancia en el siglo XII.

SANTA MARIA DE PIEDRAESCRITA: UNA FUNDACION Y CULTO MEDIEVAL.

Mariano Maroto Garrido

SANTA MARIA DE PIEDRAESCRITA: UNA FUNDACION Y CULTO MEDIEVAL

Santa María de Piedraescrita se encuentra en los Montes de Toledo en un pequeño pueblo a quien dió su mismo nombre. Su enclave geográfico es la cima de un puerto o paso que da acceso a las llanuras de Ciudad Real.

La iglesia se compone de una pequeña capilla absidal (1) cubierta con bóveda de horno, las naves son tres separadas por pilares y se techan por una única cubierta de madera a dos aguas que vierten al Tajo a través del río Gévalo y al Guadiana por el Linchero; esto y su posición hundida o excavada en la roca configuran sus características más peculiares.

La Virgen se encuentra situada en un trono de plata sobre unas escalerillas en la capilla mayor. Es de talla de unos cincuenta centímetros formando cuerpo y peana una misma pieza de características muy toscas, probablemente hecha a navaja como asegura la tradición local. Las cabezas de la Madre y del Niño son mucho más refinadas y algo desproporcionadas respecto del cuerpo al cual se adosaron seguramente procedente de otra imagen y forman dos piezas claramente desvinculadas de ese estilo tosco que configura el resto del cuerpo.

Origen del culto Mariano en Piedraescrita.

El culto Mariano será un factor determinante en la erección de este santuario.

Para dar una idea del origen del culto bien pueden valer nos estas citas. José Lacort (2) dice acerca de los cultos antiguos: "tienen la característica de estar ligados a un determinado sitio, pero

este no llega a ser sagrado porque en él se da tal o cual culto, sino a la inversa; un culto se celebrará allí donde un fenómeno natural, un prodigio, o simplemente un intenso fervor religioso, de prueba de la sacralidad del lugar".

Alonso de Villegas (3) en el siglo XVI nos habla del culto a la imagen milagrosa en los siguientes términos: "...si fuera demandada la causa ¿por qué más en ésta imagen que en otra, se hacen los tales milagros?; o ¿por qué más en este lugar que en otros?, algunos responden a esto que suele ser, o porque el artífice que hizo la imagen de talla fue sancto, o algún tiempo estuvo en poder de la persona sancta, o porque hay falta de fe en los lugares y tierras que estan las tales imagenes que hacen milagros".

Fenómeno natural y milagro serían los promotores del culto en este santuario. El primero está de manifiesto en fuentes fluviales que harán fecundar la tierra cuando más escasea el agua del cielo. Una brotaba hasta hace poco de uno de los lados de la iglesia, y dentro del abside de la misma también se podía recoger agua. Estas aguas curaban enfermedades, según el informante de las Relaciones de Lorenzana (4): "Las enfermedades que en el comúnmente se padecen son tabardillo y dolor de costado, las cuales regularmente se curan sin botica, y si solo con sangría y mediante las buenas aguas y fuentes que brotan de la sierra".

El segundo se hace ver en el milagro de la aparición de la virgen "después de la expulsión de los sarracenos" (5) que nos vincularía con la falta de "fe" (cristiana) que ocasionaron estos musulmanes o sarracenos mientras ocuparon los territorio de esta parte de los Montes hasta mediados del siglo XII (6).

La leyenda de la Virgen de Piedraescrita (7) nos narra los milagros de la aparición de la Santa Imagen a un vaquero de Espinoso y la curación de una de sus vacas; todo ello para promover el culto Mariano en un punto concreto, ratificado por la creación de gracias y favores entre los que se encuentra el agua, tan primordial para un pueblo cuyo modo de subsistencia es el campo.

Fundación de Piedraescrita.

De la fundación (8) del santuario de Piedraescrita en las Relaciones de Felipe II, los informantes de Espinoso dicen: "Es tan antigua que no hay memoria de hombre cuando se fundó" (9).

Un documento encontrado por Rivera Recio (10) en el Archivo de la Catedral de Toledo, señala la fundación de Piedraescrita en 1.188 por parte de D. Nuño Gómez y su mujer Anderazo Gómez con licencia expedida por el arzobispo toledano D. Gonzalo Pérez; cuya dote es de una yunta de bueyes con tierra suficiente para ella, seis arenzadas de viña y un huerto, todo ello para sustento del sacerdote. Consta también la referencia a de ser un lugar habitado, siendo la iglesia para "los hombres que allí viven y vivirán" esos hombres a que se nos hace referencia deberían ser sin duda cristianos, de ahí la necesidad de llevar a cabo tal construcción, dedicada "a honor de Dios y de la Beata María".

Asentamiento cristiano en Piedraescrita anterior a 1.188

Diversos autores (11) señalan la presencia de núcleos cristianos en esta zona de los Montes de Toledo anteriores a la Reconquista.

En 1.142 estos territorios pasan a manos de la iglesia de Toledo, en la donación que hace Alfonso VII del castillo de Bolobres (12).

Por esas fechas grupos repobladores mozárabes reciben iglesias de manos de particulares (13) como son los casos de Huerta de Valdecarábanos, Talavera o la misma Toledo. Tenemos constancia de asentamientos mozárabes cerca de Piedraescrita en torno a 1.550-60, estos vienen huyendo de las persecuciones (14) realizadas, en Granada en 1.126 o en Sevilla en 1.145, por los almorávides y almohades.

Vienen en algunos casos al frente de los contingentes migratorios mozárabes sus obispos a la cabeza, Clemente que llegará a Talavera a mediados del siglo XII y que fundará (15) el pueblo de Sevilleja de la Jara a cuyo término perteneció Piedraescrita hasta fines del siglo XVIII.

Diversas huellas han quedado en topónimos cercanos a Piedraescrita que nos recuerdan asentamientos mozárabes, así nos encontramos con el de Garganta de la Cordobilla, hoy Gargantilla, Cordobilla, hoy Mina de Santa Quiteria; nombres evocadores de ciudades andaluzas de donde emigrarían hacia estas zonas.

El dato más relevante de estas manifestaciones mozárabes está en la propia iglesia de Piedraescrita, y lo constituye la planta de

la capilla mayor en forma de arco de herradura con una prolongación de una mitad del radio en el interior, siendo al exterior de forma poligonal. El hecho que sea una construcción excavada en la roca nos entronca con otros edificios mozárabes como Bobastro, San Millán de la Cogolla, etc.

Pero, ¿por qué se asentaron aquí estos mozárabes perseguidos y huidos?. El lugar debía gozar de una relativa tranquilidad, pues el acoso musulmán no sería corriente en sitio desértico y poco transitado; sin duda los nuevos pobladores que necesitaban de un sitio tranquilo y apartado, eran conocedores de las cualidades que ofrecía Piedraescrita en donde ya había un culto a una Piedra santa y al agua; conocedores serían también del texto Bíblico del Libro de la Sabiduría (11,1-8) que hace referencia a esa agua y a la Piedra santa:

"Coronó con éxito sus obras por medio de su santo profeta.

Atravesaron un desierto inhóspito, acamparon en terrenos intránsitados; hicieron frente a ejércitos hostiles y rechazaron a sus adversarios. Tuvieron sed y te invocaron: una roca áspera les dio agua y les curó al ser una piedra dura.

Con lo que sus enemigos eran castigados ellos en el apuro eran favorecidos.

A cambio de la corriente de un río turbio y sanguinoliento -castigo del decreto infanticida- les diste agua abundante para que aprendieran con la sed pasada como habías castigado a sus adversarios" (16).

Estos peregrinos en busca de lugar propicio, guiados por "un santo profeta" -que es en este caso uno de sus obispos- acamparon en desierto (17) después de múltiples fatigas y allí encontraron la piedra que les saciaría la sed en el sentido espiritual.

La pervivencia y expansión del culto a Santa María de Piedraescrita siempre ha sido constante a lo largo de la historia, pero ese culto debía mantenerse en las mismas condiciones en las que nació.

Una plancha para grabados del año 1.781 que se encuentra en la actualidad colocada en uno de los pilares de la iglesia, reproduce el desaparecido retablo de ese siglo en donde estaba colocada la Virgen; bajo su peana va escrito un salmo en latín que traducido dice: "me ensalzó sobre la piedra". Aunque es una fecha

bastante cercana a nosotros es importante ver que se sigue conservando el significado que liga la advocación Mariana a la Piedra.

A lo largo del tiempo se tratará de mantener a toda costa el ámbito semisubterráneo y el manantial del agua de la capilla mayor (18), así cuando el presbítero talaverano Juan García de la Cruz da la no despreciable fortuna consistente en una posada de ciento veinticuatro colmenas y un mesón para hacer nueva capilla mayor, los vecinos para respetar esa capilla ponen el siguiente pretexto: "Respecto de la capilla maior no puede ser más grande de lo que es por los grandes aires".

En los siglos XVI, XVII y XVIII los jerónimos de Talavera que poseían tierras y molinos en la aldea de Piedraescrita, potencian el culto Mariano, siendo este santuario punto de paso hacia el de Guadalupe. Cuidarán de forma especial este recinto enriqueciéndolo a finales del siglo XVI con un programa iconográfico de la Redención en azulejos talaveranos (19), y un mesón en las cercanías de la iglesia para acoger a la gente que llegaba a su fiesta o iba de peregrinación.

APENDICE

Copillas populares dedicadas a la imagen de Piedraescrita. (Su tradición y leyenda).

En tierras de Piedraescrita
tenía un talaverano
una gran ganadería
de vacas y toros bravos.
Al vaquero que guardaba
las vacas de este señor
estando en el campo un día
la Virgen se le apareció.
"Dile a tu amo que yo
la Virgen de Piedraescrita
deseo que en este sitio
se me edifique una Ermita".
Y pasaron los días
hasta que el vaquero vio
a su señor y contento
el milagro le contó
"preciso es que estás soñanso
mañana lo veré yo".

Al día siguiente el señor
se presentó en Piedraescrita
se convenció del milagro
y comenzó a hacer la ermita.
Como la ermita no se hizo
en el punto señalado,
por la noche se caía
lo que había levantado.
Donde la Virgen les dijo
después tuvieron que hacerla
y unos toros con un carro
acarreaban a la piedra.
Cuando estuvo terminada
y el trabajo se acabó
los toros quedaron muertos
sin lógica explicación.
La Virgen dijo al vaquero
"por tí concedo esta gracia
de llevarme hasta Espinoso
y sacarme de mi estancia".
En años de sequía
debilitadas las cosechas,
cambiará desde aquel día
tan sólo con mi presencia.
Si me lo pides con fe
los vecinos de estos pueblos
desde el cielo mandaré
lluvias para tus terrenos.
"Vete a tu pueblo Espinoso
y diles lo que ha pasado".
"Por favor no me pidas eso
debo cuidar el ganado".
"Yo tengo enferma una vaca
hace unos días Señora
la cuido de noche y día,
y no noto que mejora".
"Ve a Espinoso caminando
yo cuidaré tu ganado
cuando vuelvas aquí
la vaca estará pastando".
Cuando a Espinoso llegó
lleno de gran emoción
a los del pueblo contó
lo que en el campo ocurrió.
Pero al llegar al final
hubo algunos que pensaron

"lo que dice de la vaca
será mejor comprobarlo".
Cuando el vaquero volvió
a cuidar de su ganado
con un poco de terror
algunos le acompañaron.
Después que hubieran llegado
la Virgen allí no estaba
la vaca que había enferma
sana entre todas pastaba.
Los incrédulos del pueblo
que al vaquero acompañaron
se volvieron a sus casas
convencidos del milagro.
A los que estas letras lean
yo les digo como a hermanos
"Creed todos en la Virgen
y poneos bajo su amparo".

NOTAS:

- 1) MAROTO GARRIDO, Mariano: "¿Influencias mozárabes tardías?. Una planta de herradura en la capilla absidal de Piedraescrita". II Congreso de Estudio Mozárabes. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de Toledo, 1988 (en prensa).
- 2) Esta misma cita es recogida por BALLESTEROS GALLARCO, A. en: "Cerámica de Talavera: "Tres tiempos para una historia". I.P.I.E.P. Nº. 33. 1983.
- 3) VILLEGAS, Alonso de: Flor sanctorum segunda parte. Toledo 1594.
- 4) PORRES DE MATEO, J. y otros. Descripciones del cardenal Loranzana. Toledo 1986. P.p. 470.71.
- 5) Ibidem.
- 6) MOXO, S. Repoblación y sociedad en la España cristiana Medieval. 1979. P.p. 218 y ss.
- 7) Esta leyenda ha sido puesta en verso por Carmen GOMEZ, devota de la virgen de Piedraescrita. Ver apéndice documental.
- 8) De esta cuestión hemos tratado más profundamente en la obra mencionada en la nota 1.
- 9) VIÑAS, C. Relaciones de los pueblos de España, Reino de Toledo. 1ª y 2ª parte, Madrid 1953, pp. 55, 32.
- 10) RIVERA RECIO, J.F. La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208). Roma 1966. II Toledo 1976, pág. 115 y nota.
- 11) FENANDEZ SANCHEZ, J.F. La villa de Espinoso del Rey. Madrid 1980 JIMENEZ DE GREGORIO, F. "La población de la Jara toledana". Estudios geográficos Nº 39, 44 y 55. 1950. Este autor recoge la cita que MENENDEZ PIDAL da en su obra: Adefonsum Imperator, pp. 630, 4.226 y ss.
- 12) GONZALES, J. Repoblación de Castilla la Nueva. Volumen I, II. Madrid 1975.
- 13) RIVERA RECIO, J.F. Los arzobispos de Toledo en la baja Edad Media. Toledo 1969.
- 14) Estos movimientos causados por las persecuciones han sido estudiados en las obras de GARCIA GONZALES, J. "Migraciones internas en la España Medieval". Escuela Social de Valencia. Cuaderno 12. Valencia 1966, pág. 17-27. GOMEZ MENOR, J. En su obra: La antigua tierra de Talavera. Talavera 1965. JIMENEZ DE RADA también da noticias de estas migraciones y es mencionado en la obra de GONZALEZ, J. Repoblación de Castilla la Nueva. Madrid 1975.
- 15) JIMENEZ DE GREGORIO, F. El lugar de Sevilleja de la Jara y las aldeas de su término 1964.
- 16) Nueva Biblia española, traducción de Luis Alonso SCHOKE y Juan MATEOS, editorial cristiandad, Madrid 1975.
- 17) Es una constante en las fuentes documentales las referencias a este desierto en que se encuentra Piedraescrita, así en la visita realizada por Juan Delgado y Agüero el 2 de octubre de 1596 se dice: "(Se) visitó la iglesia de Piedraescrita que está en el campo entre adagañas y en desierto". Archivo Diocesano de Toledo. Relaciones de la visita eclesíástica hecha a los pueblos de Talavera de la Reina... por el visitador Juan Delgado y Agüero, año 1595-98 sig. IV/371, fo. 52.
- 18) Este ambiente de la capilla mayor ha desaparecido en una de las últimas restauraciones, la especie de gruta que formaba la capilla mayor ha sido desvirtuada al levantar una estructura escalonada de pizarra sobre la que se asienta un pedestal de cemento en el que está colocada la virgen, el agua que brotaba en este lugar también ha desaparecido. Desde estas líneas hacemos una llamada para que a la hora de realizar "restauraciones" se respeten los signos y símbolos que hay en los edificios y que constituyen el acervo cultural del pueblo.
- 19) MAROTO GARRIDO, Mariano. "La azulejería de Talavera en Castilla-La Mancha. Siglo XVI, XVII y XVIII". I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Talavera. 1988, pp. 435-459.

SAN ILDEFONSO DE TOLEDO Y EL CULTO A LA VIRGEN EN LA IGLESIA HISPANO-VISIGODA: PROBLEMAS HISTORICOS Y DOCTRINALES

Federico-Mario Beltrán Torreira

1.- Introducción.

La creciente importancia que fue adquiriendo la metrópoli de Toledo a lo largo del siglo VII, se plasmó, aparte de otras realidades bien conocidas, en un fenómeno a la vez literario e ideológico del máximo interés. A diferencia de lo que acontece con las otras sedes, donde la memoria histórica de sus prelados fue confiada sólo a la seca mención de los llamados "dípticos episcopales", contamos para Toledo con una larga serie de biografías coetáneas, redactadas siguiendo el viejo modelo del *De viris illustribus* de San Jerónimo (1).

En este sentido, los avatares personales y la producción literaria de San Ildefonso nos son bien conocidas gracias a la noticia que con el título, *Vita seu elogium beati Hildefonsi* le dedicara San Julián en torno al 680 (2).

Nacido a principios del siglo VII, en el seno de una poderosa familia toledana -seguramente de raigambre visigoda-, San Ildefonso ingresó muy joven en el monasterio Agaliense, siendo ordenado diácono por el metropolitano Heladio hacia 632. Ya como abad de Agali, participó en los concilios VIII, IX y (muy probablemente como veremos) X de Toledo, designándole Recesvinto para ocupar la citada sede a la muerte de San Eugenio II, en diciembre de 657. El pontificado de San Ildefonso, que se extiende desde esa fecha a enero de 667, vendría caracterizado por una total ausencia de concilios, quizá debida a diferencias entre la monarquía y el episcopado, o simplemente a la apatía disciplinar de este último grupo (3). Sea como fuere, la labor intelectual de nuestro protagonista no sufrió alteración alguna, como lo demuestran sus numerosos escritos, catalogados en el *Elogium* de San Julián (4).

Entre estos, destaca especialmente el llamado *Libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles*, cuya aparición marcó

un hito en el desarrollo del culto a la Virgen en la Hispania visigoda, y por extensión en todo el Occidente medieval.

En lo que se refiere a la Península Ibérica, testimonios de devoción mariana pueden naturalmente encontrarse con mucha antelación a la época en que se redacta el *De virginitate*. Autores como Egeria, Prudencio, San Leandro o San Isidoro habían venido ocupándose más o menos incidentalmente del tema, coincidiendo en esto con la literatura no hispánica de época patrística (5). La presencia de numerosas inscripciones de los siglos VI y VII relativas a la consagración de templos bajo la advocación de Santa María, inciden por lo demás en esta misma línea (6).

Sin embargo, el definitivo enraizamiento del culto a la Virgen en Hispania, en el doble sentido de madurez teológica y difusión popular mediante la liturgia, no tendría lugar hasta época de San Ildefonso. El papel, sin duda importante como veremos, desempeñado por el obispo de Toledo en todo este proceso, llegó a estimarse tanto en siglos posteriores, que determinó incluso la transformación de su biografía. Por decirlo de un modo gráfico, la memoria histórica que de San Ildefonso tuvo la Edad Media dependió siempre -cuando no se confundió abiertamente- con la de su *De virginitate*.

Esta dependencia llegó a hacerse tan evidente que, a partir del siglo X y coincidiendo con la difusión masiva de la obra por Europa, comenzaron a proliferar las *vitae* legendarias sobre el Toledano. Abandonando el rigor del *Elogium* de San Julián, tales escritos se centraron en las supuestamente estrechas relaciones entre la Virgen y el biografiado, manifestadas en toda una serie de milagros (7). A idénticos presupuestos corresponderían por lo demás y, desde un primer momento, las representaciones iconográficas del santo (8).

2.- El "*De virginitate*": ¿apología o erudición?.

Entrando ya en el análisis del *De virginitate*, interesa ante todo descubrir su propia finalidad, cuestión que de hecho se viene planteando desde tiempos medievales. Por un lado, resulta obvia la decidida vocación mariana y cristológica -doctrinal en una palabra- del tratado. En ese sentido son numerosos los estudios que, a lo largo del presente siglo, han venido ocupándose del *De virginitate* desde el punto de vista teológico, y en los que se ha resaltado tanto la originalidad del obispo de Toledo como su decisiva influencia en la literatura mariológica occidental (9).

Mas por otro lado, también la finalidad apologética resulta indudable. tanto el título de la obra (*contra tres infideles*), como el desarrollo de, al menos, sus cuatro primeros capítulos, destinados a refutar las opiniones de dos herejes y un judío, permiten suponer esta vocación combativa. Algo sobre lo que el Medieval no manifestó desde luego duda alguna.

Si exceptuamos el temprano caso de la *Continuatio Hispana* (754), donde la fama de San Ildefonso y su *De virginitate* aparece aún ligada a la de los concilios de Toledo, (10) la posterior literatura afirmará siempre el carácter polémico, al tiempo que doctrinal, de la obra. Así, en la tradición manuscrita del siglo X y recogiendo la tendencia ya observable en copistas de la anterior centuria, el título pasará a ser a menudo el de *contra blasphemias et pravitatem hereticorum atque perfidias iudaeorum* (11). Tendencia que no harán sino acentuar los biógrafos tardíos de San Ildefonso, como Ximénez de Rada o el Arcipreste de Talavera; quienes difundirán la especie de un debate personal entre el santo y herejes venidos de la Galia, victoriosamente zanjado en favor de aquel por mediación de Nuestra Señora (12). En cuanto a los testimonios iconográficos, incidirán así mismo en esta versión legendaria de los hechos (13).

Por el contrario, si de las fuentes medievales pasamos a la historiografía contemporánea, este consenso se troca en profunda disparidad. Así, mientras que para algunos autores el *De virginitate* se escribió como refutación de falsas doctrinas mariológicas, difundidas por herejes y/o judíos en la Hispania del siglo VII (14), para otros se trataría sólo de un ejercicio positivo, todo lo más catequético, ajeno por completo a cualquier preocupación coyuntural (15).

En realidad, el punto de partida de ambas posturas no es otro que el de la valoración -necesariamente enfrentada- que se hace de los tres adversarios de San Ildefonso. Mientras que los defensores de la primera teoría aceptan, del todo o en parte, la existencia real de los infieles; los partidarios de la segunda consideran a aquellos meras figuras simbólicas, carentes por lo tanto de toda relación con los problemas de la época en que se escribió el *De virginitate*. Si tenemos en cuenta que la concreta identificación de los dos herejes (Helvidio y Joviniano), se corresponde con personajes de la segunda mitad del siglo IV, los partidarios de la segunda postura parecerían en principio haberse alzado con el triunfo (16).

No es este el caso sin embargo. Aunque la presencia de herejes ya desaparecidos pueda explicarse en parte por motivos de

indole formal (influencia del género de "múltiples destinatarios" característico de la temprana apologética), es lo cierto que tales motivos no parecen suficientes (17). Por el contrario, si Helvidio y Joviniano aparecen mencionados ahora, es precisamente para resaltar el papel del tercer personaje -el hebreo- cuya realidad en la Hispania del siglo VII nadie podrá discutir.

Ahora bien, ¿por qué no atacar entonces simplemente al judaísmo?. La respuesta parece obvia: porque San Ildefonso busca poner de manifiesto la íntima relación existente entre un error actual y otros del pasado. Esto es, la dependencia del judaísmo respecto a las herejías. Algo que podrá entenderse perfectamente si tenemos en cuenta la realidad social de aquellos tiempos.

No es este el lugar más indicado para analizar el complicado tema del judaísmo durante el periodo visigodo católico. Bástenos recordar que la política de bautismos forzados, emprendida por Sisebuto (612-621) y refrendada doctrinalmente en sus resultados prácticos por el canon 57 del IV concilio de Toledo (633), se saldó en un rotundo fracaso (18).

Católicos ante la ley, los judeoconvertos siguieron íntimamente ligados a su antigua religión, lo que no podía dejar de tener, para lo que aquí interesa, importantes consecuencias de tipo ideológico. Así, el mismo término *iudaeus* se cargó en la Hispania de la segunda mitad del siglo VII de una gran ambigüedad, pasando a designar en la mayoría de los casos, no ya al judío, sino a esta especie híbrida de falsos cristianos (19).

Resultarían muy numerosos los testimonios de toda índole que cabría citar, en los que implícita como explícitamente se equipara la actitud de aquellos con la de los herejes (20). Ni que decir tiene que el *De virginitate* participa del mismo universo de ideas. Vistas así las cosas, se entenderá ahora perfectamente la mención de los tres infieles por nuestro obispo. El judaísmo, o para ser más exactos, la "herejía judaica" propia de los falsos conversos hispánicos, se convierte así (en lo que tiene de ataque directo a la virginidad de María), en la actualización de las tesis de Helvidio y Joviniano. Sin negar sus dimensiones cristológica y mariana, sobre las que más adelante tendremos ocasión de hablar, cabe concluir pues que nuestra obra cumple también una importante función polémico-apologética.

En lo que atañe ya al estricto desarrollo del *De virginitate*, resulta interesante señalar el propio tono de la argumentación, en el que (sobre todo en sus cuatro primeros capítulos), se mezclan de

forma casi continua los argumentos positivos y las más variadas recriminaciones. Aun aceptando la parte que pueda corresponder a los tópicos literarios o de estilo y a la influencia de los escritos de San Jerónimo contra Helvidio y Joviniano (21), parece obvio que la finalidad polémica de la obra vuelve a ser la causa principal de este tipo de argumentación. En el fondo, los graves insultos lanzados contra ambos herejes, lejos de demostrar su existencia real o la de sus seguidores en el momento de escribirse el *De Virginitate*, prueban la coherencia intelectual de nuestro autor (22).

Si San Ildefonso dedica por igual sus andanadas a Helvidio y Joviniano como al judío, es precisamente porque ve en aquellos el origen del error de éste. No por casualidad, le aplica una larga cadena de *insultationes* (perfidia, ceguera, pertinacia, veneno, infidelidad, mudez, etc.), que habían sido hasta aquel momento patrimonio casi exclusivo de los herejes (23). Para el Toledano, el judaísmo llega a ser, al menos de forma implícita, una nueva forma de herejía. Postura esta que décadas más tarde alcanzará su culminación teórica en el anónimo *Liber de variis quaestiones adversus iudaeos*, donde se establece ya la virtual equiparación entre ambos términos (24).

¿Significa esto que los aspectos puramente doctrinales ocupan un lugar secundario en el *De Virginitate*? En absoluto. Más bien cabe hablar de obra polivalente, como el simple repaso de sus capítulos pone de manifiesto (25). La presencia e interrelación de hasta tres dimensiones religiosas (polémica, cristológica y mariana), es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta el ambiente histórico y literario en el que la obra se redactó. Dicho de otra forma, reconocer la enorme importancia del escrito de San Ildefonso para el desarrollo de la devoción mariana en el Medievo no debe confundirse -como a menudo se ha hecho- con la afirmación exclusivista de su carácter teológico. Un carácter que, como se verá de inmediato, lejos de explicarse por el sólo "genio atemporal" de San Ildefonso, o de los padres hispano-visigodos, encuentra su verdadera razón de ser en el ambiente doctrinal de las Iglesias del Occidente contemporáneo.

La difusión oficial, por medio de la liturgia, del *De virginitate* en los medios populares hispánicos desde el mismo instante de su elaboración, es en sí misma un índice revelador de lo que venimos diciendo (26). Ni siquiera el destacado contenido antijudaico de la obra puede desligarse de este estado de cosas. El *De virginitate* no se escribió para convertir a los judíos, por la simple razón de que estos habían ya desaparecido (al menos legalmente) de la Península Ibérica tras los bautismos forzosos. El amplio uso que se hace del

Nuevo Testamento y en general de la Vulgata -que no de la septuaginta- evidencian el público al que se dirige San Ildefonso. Por más que en su seno se encontrasen numerosos elementos (los conversos del judaísmo) que difícilmente podrían hoy tenerse como cristianos (27).

El permanente rechazo de estos a la virginidad de María no representa un serio argumento en contra. Del mismo modo que el Toledano había rechazado en su obra las blasfemias de los judeoconversos, el rey Ervigio dictó años más tarde, una ley obligándoles a cumplir las festividades del calendario cristiano, entre las que se incluía de forma harto significativa, la de la Anunciación (28). Así, desde el punto de vista de los contemporáneos, la pertinacia de los judaizantes, por escandalosa que fuese, se encuadraba necesariamente en el ámbito de la ya lograda *Sociedad cristiana*.

Sería precisamente en su nombre, que los padres del X concilio de Toledo (656) decidieron introducir una famosa novedad litúrgica, clave para comprender el contexto histórico y dogmático del *De virginitate*, como en particular, el del propio culto a Nuestra Señora en la Iglesia hispano-visigoda (29).

3.- La fiesta de la Anunciación en la Iglesia hispano-visigoda y el asunto del monotelismo.

La mayoría de los autores que se han venido ocupando del pensamiento mariológico de San Ildefonso, han destacado con acierto, el directo puente que parece existir entre la aparición del *De virginitate* y la reforma acordada en el canon 1 del X concilio de Toledo. Como es sabido, se decidió en éste poner fin a la práctica, generalizada entonces en Hispania, de celebrar la fiesta de Santa María en distintas fechas, de acuerdo con la tradición imperante en cada diócesis. Tal diversidad, que los padres conciliares no dudaban en calificar de cismática, se contraponía al buen ejemplo representado por las fiestas de Pascua, Pentecostés y Navidad que, unificadas desde tiempos del IV concilio de Toledo, iban a marcar ahora la pauta a seguir. Dado que, argumentaban los padres, la efemérides de la concepción del Verbo por la Virgen (25 de marzo), coincidía en el calendario litúrgico con la Pascua o la Cuaresma, se hacía necesario su traslado en virtud de la propia dignidad del acontecimiento. Se acordó por lo tanto fijar para ocho días antes de la Navidad, la fiesta en honor de Nuestra Señora (18 de diciembre), cuya relevancia fue equiparada de forma explícita (y de acuerdo con lo aceptado, se decía, por las "Iglesias de otras partes del mundo"),

a la de la propia Natividad del Señor (30).

De la pronta e indiscutida aceptación de este cambio, se hacen eco numerosos testimonios de la liturgia mozárabe, así como la ya mencionada ley de Ervigio, relativa a la obligatoriedad de las fiestas del calendario cristiano (31).

Más difícil de enjuiciar resulta en cambio el papel desempeñado por San Ildefonso en una reforma que de nuevo la Edad Media le atribuyó enteramente. Ante todo, hay que partir de un hecho consumado como es el de la difusión del *De virginitate*, desde el mismo momento en que se redactó, por medio de la liturgia. La obra, dividida en *missae*, se dio así a conocer integrada en los oficios en honor de Nuestra Señora, lo que presupone como mínimo una fuerte vinculación con los medios eclesiásticos -Toledo en concreto- empeñados en imponer la nueva fiesta (32).

Ciertamente, la presencia de San Ildefonso en el X concilio de Toledo no está atestiguada en sus actas, pero esto en modo alguno puede tomarse como demostración de un supuesto desinterés por parte de nuestro autor, respecto a lo decidido en la asamblea. De hecho, y a diferencia de lo que había ocurrido en los concilios VIII y IX de Toledo (donde la participación de San Ildefonso como abad de Agali está convenientemente atestiguada), faltan en el X las confirmaciones del *ordo abbatum* en pleno. Tal ausencia, unida a la baja participación episcopal, han solidado interpretarse como indicios reveladores de la apatía que comenzaba a extenderse por aquellos tiempos en los medios eclesiásticos peninsulares, y que se haría endémica durante el pontificado de nuestro protagonista (33). De todas formas, parece poco verosímil su alejamiento de un concilio que, como el X de Toledo, contó pese a todo lo dicho, con una fuerte participación de los prelados de la Cartaginense. Hasta el punto de distinguirse bien poco de un sínodo provincial, o todo lo más de uno de los llamados "permanentes". Con razón se ha llegado a decir, que fue precisamente a causa del canon 1, relativo como sabemos a cuestiones de fe, por lo que el X concilio toledano mereció obtener el título de nacional (34).

Sea como fuere, es lo cierto que la instauración práctica de la fiesta unificada de Santa María, coincidió rigurosamente en el tiempo con la llegada de San Ildefonso al solio metropolitano. Aún en el caso de que su ausencia del X concilio de Toledo pudiera confirmarse, hay que concluir pues, que la difusión, al menos oficiosa, del *De virginitate* por medio de la liturgia, unida a la coincidencia entre instauración de la fiesta y entrada en funciones del nuevo prelado, son pruebas suficientes para afirmar la directa

vinculación de la labor mariológica de San Ildefonso, con las reformas propugnadas en la asamblea de 656.

Llegados a este punto, cabría pensar que, si bien no méritos exclusivos del Toledano, el rápido éxito del *De virginitate* como la instauración de la fiesta de Nuestra Señora, serían al menos el resultado de una aislada iniciativa de la Iglesia hispánica. Tal interpretación, por atrayente que resulte, se demuestra en realidad falsa desde el mismo instante en que se contempla la situación religiosa general de aquellos tiempos; situación caracterizada por el problema del monotelismo (36).

Renunciando de antemano a exponer, ni siquiera brevemente, los avatares de la querrela monotelita, lo que nos llevaría muy lejos de los objetivos marcados para el presente trabajo, interesa ante todo descubrir el decisivo papel que ésta desempeñó en el desarrollo de la teología mariana. Es sabido que el concilio de Efeso (431), al definir en sus sesiones el dogma de la maternidad divina de María, había dado ya un primer paso para el desarrollo generalizado de su culto. De hecho, fueron numerosas las fiestas y los escritos que, sobre todo en Oriente, tomaron a partir de entonces a la Virgen como fuente de inspiración (37).

Sin embargo, no sería hasta 649 que las decisiones de Efeso en este punto pudieron desarrollarse oficialmente. Ese mismo año, el papa Martín I (649-655) convocó un concilio con pretensiones universales -el I de Letrán- al objeto de acabar definitivamente con el monotelismo. Aunque esto no se consiguió, los acuerdos doctrinales tomados entonces supusieron un completo rechazo de la herejía, y así serían retomados años más tarde en el VI concilio ecuménico -III de Constantinopla- que zanjó la cuestión (38).

Para lo que aquí interesa, la asamblea lateranense reviste una importancia fundamental, ya que en su canon 3 y con ampliación de lo decidido en Efeso, se definió la maternidad divina de María como plenamente virginal (39). Declaraciones teológicas aparte, el dogma de la perpetua virginidad de Nuestra Señora recogía también un ambiente generalizado en Roma desde años anteriores. La instalación en la ciudad, durante el pontificado de Teodoro I (642-649), de numerosos monjes huidos de Oriente a consecuencia de las invasiones persa y árabe, había conducido a un extraordinario florecimiento de la devoción mariana. Fiestas hasta entonces desconocidas en Italia, como las de la Anunciación, Purificación, Natividad y Asunción, pasaron a formar parte del calendario litúrgico romano. En ese sentido, la declaración dogmática del I concilio lateranense (en el que la presencia de estos orientales está bien

atestiguada); no podía sino suponer el respaldo oficial y definitivo al desarrollo del culto mariano en Occidente (40).

Visto todo lo anterior, y aunque tengamos ocasión de volver más adelante sobre este tema, parece obvio afirmar ya la directa relación del *De virginitate* y, en general, de la reforma litúrgica acordada en el X concilio de Toledo, con lo decidido en Letrán (41).

Es cierto que, a diferencia de lo que sucede con Africa y Galia, la Iglesia hispánica no envió representantes al concilio de 649, ni suscribió tampoco la encíclica dogmática que Martín I dirigió entonces al orbe cristiano. Estos hechos han solido interpretarse como prueba de la desinformación, o cuanto menos del desinterés, de los prelados hispánicos respecto a la querrela monotelita (42). Sin embargo, el análisis de las fuentes conservadas permite afirmar justamente lo contrario.

Ante todo, hay que partir del dato, suficientemente conocido, del permanente rechazo del V concilio ecuménico (553) -II de Constantinopla-, por parte de la Iglesia hispano-visigoda (43). Nada tiene pues de extraño, que esta no confirmase las decisiones de un sínodo que, como el I de Letrán, aceptaba en varios de sus cánones y de forma explícita la ortodoxia y universalidad del citado concilio (44). Tan peculiar actitud está asimismo en el origen del no menos famoso distanciamiento de la Iglesia hispánica, a lo largo del siglo VII, de un papado demasiado afín a las tesis políticas imperiales (45). Pero una cosa es la postura aislacionista observable en dicha Iglesia y otra muy distinta la absoluta falta de relaciones con Roma, o la pasividad ante un problema tan grave como el del monotelismo.

Que los obispos hispánicos no permanecieron cruzados de brazos en ambos temas lo demuestran suficientemente la famosa carta de San Braulio de Zaragoza (en representación de todo el episcopado hispánico) al papa Honorio I en 638 (46), como la elaboración, por San Eugenio II y San Ildefonso, de sendas obras dogmáticas destinadas a combatir a los herejes monotelitas (47). Mayor interés tiene sin embargo, para lo que aquí tratamos, el viaje que el futuro obispo de Zaragoza, Tajón, realizó a Roma entre los años 646-649 cumpliendo órdenes directas de Chindasvinto. Aunque no pueda asegurarse un objetivo político para esta embajada, dado que las fuentes tan sólo hablan de la búsqueda de manuscritos de San Gregorio Magno, es seguro que el de Zaragoza llegó a entrevistarse en diversas ocasiones con el papa. Por desgracia no sabemos si se trataba de Teodoro I o ya de su sucesor Martín I, pero resulta lícito suponer en cualquier caso que Tajón pudo informarse en Roma perfectamente de la postura oficial del pontificado respecto

al monotelismo, como de la eclosión mariana que por entonces vivía la ciudad (48).

Llegados a este punto, rechazada ya la tesis de la no intervención de la Iglesia hispánica en el problema monotelita, resta analizar finalmente, a la luz de este resultado, la reforma del X concilio de Toledo como la elaboración del *De virginitate*.

Desde el punto de vista interno, la citada reforma no hacía sino enlazar con el conocido principio -recogido en el canon 2 del IV concilio de Toledo- de *una fides unum regnum*. La uniformidad litúrgica y disciplinar alcanzada entonces (correspondiente en la práctica a la unidad política del Reino visigodo) volvió a ser invocada, como se recordará, por los padres del X concilio de Toledo al determinar una fecha fija para la fiesta de la Anunciación, siguiendo el ejemplo de la Pascua, Pentecostés y Navidad (49).

Sin embargo, con ser esto cierto, no lo es menos que la uniformidad propugnada en 633 y mantenida luego, supuso -al menos oficialmente- la derogación de los usos de la liturgia romana, mantenidos hasta entonces en la Gallaecia. Una región, no se olvide, que había constituido hasta época de Leovigildo una entidad política autónoma (50).

Pues bien, esta, cuanto menos actitud de desconfianza hacia los usos litúrgicos romanos y cuyo telón de fondo es, naturalmente, la propia frialdad de trato entre la Iglesia hispánica y el Pontificado durante el siglo VII, se detecta también en el canon 1 del X concilio de Toledo. El acuerdo allí tomado de no celebrar la fiesta de la Anunciación en su estricta efemérides (25 de marzo), alegando la coincidencia con la Pascua o la Cuaresma y si en cambio el 18 de diciembre, suponía en la práctica el rechazo de la costumbre romana. Costumbre que coincidente por lo demás con la de las Iglesias orientales, sería oficialmente reconocida a fines del siglo VII por el papa Sergio I (687-701) (51). La disparidad de la Iglesia hispano-visigoda, que los padres del X concilio de Toledo intentaron justificar también desde el punto de vista dogmático, apelando paradójicamente a las "Iglesias de otras partes del mundo", se introdujo sin duda por motivos políticos (afirmación de independencia mediante la liturgia propia), manteniéndose de hecho hasta la abolición del rito mozárabe. Incluso a la altura del año 1000, la negativa de los monjes españoles a reconocer la fecha del 25 de marzo, provocaba aún frecuentes disputas en Cluny y en el Sur de Francia, tal y como nos informa Raul Glaber (52).

¿Qué decir finalmente del *De virginitate*? Ante todo, que

habida cuenta la absoluta coincidencia entre su argumento central y el dogma proclamado en la asamblea lateranense (la virginidad perpetua de Santa María), resulta imposible concebir que San Ildefonso, como la Iglesia hispano-visigoda en su conjunto, pudiesen ignorar los acuerdos tomados en aquella. Algo que en realidad, si bien de forma más velada, puede también decirse de los padres del X concilio de Toledo y del canon que ha venido ocupándonos.

Resultaría sin embargo arriesgado en extremo, y a la postre indemostrable, que junto a las funciones ya conocidas (antijudaica y mariológica), viéramos en el *De virginitate* una toma de postura oficial de la Iglesia hispánica -una suerte de "libro blanco"- respecto a lo decidido en Letrán (53). Mas de lo que no cabe duda, es de que la obra de San Ildefonso sirvió desde un principio, y por los motivos políticos ya indicados, a la difusión oficial de la fiesta -antirromana en origen- del 18 de diciembre, con cuya liturgia de hecho se identificó. No puede extrañar por lo tanto que el XI concilio de Toledo canonizara en 675 la doctrina del *De virginitate* en su famoso Símbolo de fe (54). Un Símbolo que San Julián, el biógrafo de San Ildefonso, tendría muy en cuenta años más tarde para, una vez más, enmendar la plana a Roma en el asunto del monotelismo (55).

NOTAS:

- 1) M. C. DIAZ Y DIAZ: "La labor literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias". En la Patrología Toledano-Visigoda (XXVII Semana Española de Teología), Madrid 1970, págs. 62-63. Fue, como es sabido, el propio San Ildefonso quien inició esta cadena de biografías episcopales. C. CODONER: El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica, Salamanca 1972.
- 2) Cómoda edición en P.L. t. XCVI, cols. 43-44. Sobre esta obra, A. C. VEGA: "San Ildefonso de Toledo. Sus biografías, sus biógrafos y sus Varones ilustres", B.R.A.H., t. CLXV 1969, págs. 40-55, que incluye también edición del "Elogium".
- 3) J. ORLANDIS: Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona 1986, págs. 369-371.
- 4) Sobre San Ildefonso, consúltense, A. BRAEGELMANN: *The life and writing of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington 1942 (fundamental); J.F. RIVERA RECIO: *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid-Toledo, 1985; J. MADDOZ: "San Ildefonso de Toledo", *Estudios Eclesiásticos*, t. XXVI 1952, págs. 467-505; J. M. CANAL: "San Ildefonso de Toledo. Historia y leyenda", *Ephemerides Mariologicae*, t. XVII 1967, págs. 437-462; U. DOMINGUEZ DEL VAL: "Personalidad y herencia literaria de San Ildefonso de Toledo", *Revista Española de Teología*, t. XXXI 1971, págs. 137-166, 283-334 y L. A. GARCIA MORENO: *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, págs. 118-119.
- 5) C. GARCIA RODRIGUEZ: El culto de los santos en la España romana y visigoda, Madrid 1966, págs. 124-126, 132-133 y E. LLAMAS: "Mariología", D.H.E.E. t. 3, Madrid 1973, págs. 1420-1421.
- 6) J. VIVES: "La dedicación de la iglesia de Santa María de Mérida", *Analecta Sacra Tarraconensia*, t. XXII 1949, págs. 67-73; C. GARCIA RODRIGUEZ, op. cit., págs. 126-128.
- 7) A. BRAEGELMANN, op. cit. págs. 22-30; J. MADDOZ: San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera. Madrid 1943; J. M. CANAL, op. cit., págs. 453-462 (edición de la "Vita Ildephonsi" del Pseudo Cixilia y de biografías no hispánicas); A.C. VEGA, op. cit. págs. 62-106; U. DOMINGUEZ DEL VAL, op. cit. págs. 140-146; B. DE GAIFFIER: "Les vies de S. Ildephonse a propos d'attributions discutées", *Analecta Bollandiana*, t. XCIV 1976, págs. 235-244 y J. F. RIVERA RECIO, op. cit. págs. 241-246, 260-267.
- 8) R. LOPEZ TORRIJOS: "Iconografía de San Ildefonso en el manuscrito Ashburnham", *Anales Toledanos*, t. XIV 1982, págs. 7-20.
- 9) J. SOLANO: "La Inmaculada en los Padres españoles", *Estudios Marianos*, t. XV 1955, págs. 134-150; J. M. CASCANTE DAVILA: *Doctrina mariana de San Ildefonso*, Barcelona 1958; A. RIVERA: "María en la Sagrada Escritura, según los escritores españoles de la época patristica", *Estudios Marianos*, t. XXIII 1962, págs. 43-66.
- 10) *Cont. Hisp.* 30, refiriéndose en concreto al XI concilio de Toledo: vide infra N. 54. Edición de I. Gil: *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, Madrid 1973, t.I., pág. 27.
- 11) V. BLANCO GARCIA: "San Ildefonso de Toledo: La virginidad perpetua de Santa María. Introducción, versión, comentario y notas". En *Santos Padres Españoles, T.I: San Ildefonso de Toledo*, Madrid 1971, págs. 26-27, 48, 158-161; U. DOMINGUEZ DEL VAL, op. cit. págs. 305-307.
- 12) *De reb. Hisp.* II,22 Edición de M. CABANES PECOURT, Valencia 1968, pág. 46. Ystoria de... el bienaventurado Sant Yldefonso, 11-13. Edición de J. MADDOZ: *San Ildefonso...*, págs. 85, 92. A. GRAEGELMANN, op. cit. pág. 123-124.
- 13) B. BLUMENKRANZ: "Juifs et judaisme dans l'Art chrétien du Haut Moyen Age", *Settimana di Studi sull'Alto Medioevo*, XXVI, Spoleto, 1980, págs. 994-996.
- 14) Acepta la presencia de ambos, M. MENENDEZ PELAYO: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1956, t. I., págs. 294-295. A favor de la hipótesis antijudaica, J.M. CASCANTE, op. cit., págs. 16-20; B. BLUMENKRANZ: *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaisme*,

- París-La Haya 1963, págs. 111-115; R. HERNANDEZ: "La España visigoda frente al problema de los judíos", *La Ciencia Tomista*, t. XCIV 1967, págs. 681-682 y F. PARENTE: "La controversa tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo", *Settimana...*, págs. 567-570.
- 15) "Apologiae" until the Renaissance, Cambridge 1935, págs. 218-219; U. DOMINGUEZ DEL VAL, op. cit. págs. 294-299 y J. GIL: "Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII", *Hispania Sacra*, t. XXX 1977, págs. 73-74. Se muestra indeciso entre esta hipótesis y la antijudaica, M. C. DIAZ Y DIAZ, op. cit. pág. 57. Un adecuado "estado de la cuestión" hasta los años 40, podrá encontrarse en A. BRAEGELMANN, op. cit. págs. 119-127, quien sin embargo no se decide por postura alguna.
 - 16) FORGET: "Jovinien", *ibid.*, t. 8/2, París 1927, cols. 1577-1580.
 - 17) Sobre este género literario, B. BLUMENKRANZ: *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*. 430-1096, París 1960, págs. XVI-XVIII. En concreto, para su influjo en San Ildefonso, A. L. WILLIAMS, op. cit., págs. 209-214, 321-325; B. BLUMENKRANZ: *Les auteurs chrétiens...*, págs. 22-23, 113 y JM. CANAL: "Fuentes del De virginitate sanctae Mariae de san Ildefonso de Toledo", *Claretianum*, t. VI 1966, págs. 116-122.
 - 18) Remitimos a las obras generales de B. BLUMENKRANZ: *Juifs et chrétiens...*, págs. 105-134; L. GARCIA IGLESIAS: *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978 y P. D. KING: *Derecho y Sociedad en el Reino visigodo*, Madrid 1981, págs. 154-169. En concreto, para el IV concilio de Toledo, S. MONZO. "El bautismo de los judíos en la España visigoda. En torno al canon 57 del concilio IV de Toledo". *Cuadernos de Trabajos de Derecho*, t. II. 1953, págs. 119-139 y J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...*, págs. 288-292.
 - 19) B. BLUMENKRANZ, op. cit. págs. 59-63; F. PARENTE, op. cit. pág. 552 y especialmente J. ORLANDIS: "Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España", *Settimana...*, págs. 160-166, 172-174.
 - 20) Analizados en nuestra Memoria de Licenciatura inédita, *Las imágenes de la herejía en el pensamiento histórico de la transición al Medioevo: el caso hispánico*, Madrid 1986, t. I, págs. 250-329. Añádanse, J. TRACHTENBERG: *The Devil and the jews*. Nueva York 1961, págs. 170-187 y nuestros trabajos, "La herejía y sus imágenes en las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidro de Sevilla", *A.E.M.*, t. XVIII 1987, págs. 15-28 y "Notas en torno a una sanción religiosa de época visigoda. (La maldición del Coré, Datán y Abirón)", *Haeresis*, t. XIV 1990 (en prensa).
 - 21) Sobre estas obras de San Jerónimo, B. ALTANER: *Patrología*, Madrid 1962, pág. 380 y J. QUASTEN: *Patrología*, Madrid 1981, t. III, págs. 280-281 (a cargo de J. GRIBOMONT). Es posible que San Ildefonso tuviera también en cuenta una epístola del papa Siricio contra Joviniano, contenida en la Hispana: P.L. t. LXXXIV, cols. 637-638. Vide supra N. 16. Para la influencia del estilo oratorio, característico del mundo de los tribunales, J. BALLESTEROS MATEOS: *El tratado "De virginitate Sanctae Mariae" de San Ildefonso de Toledo*, *Estudios sobre el estilo sinonímico latino*, Toledo 1985, págs. 216-221.
 - 22) De virg. 1 (Joviniano) y 2 (Helvidio). Edición cit. de V. BLANCO GARCIA págs. 49-61.
 - 23) *Ibid.* 3-4, págs. 62-75. J. MADDOZ: "La pertinacia, rasgo característico de la herejía en los primeros siglos de la Iglesia", *Estudios Eclesiásticos*, t. XII 1933, págs. 503-514; B. BLUMENKRANZ: "Perfidia", *Archivium Latinitatis Medii Aevi*, t. XXII 1952, págs. 157-170.
 - 24) Sobre esta obra, y su disputada autoría, J. N. HILLGARTH: "The position of isidorian studies: a critical review of the literature, 1936-1975", *Studi Medievali*, t. XXIV 1983, págs. 843-845 y M. C. DIAZ Y DIAZ: "Introducción general", en *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, Madrid 1982, t. I, págs. 159-160.
 - 25) De virg. 1.7 (polémica), 8-9 (cristológica), 10-12 (mariana). Otra división es la de A. BRAEGELMANN, op. cit. pág. 137. El carácter polivalente de la obra ha sido destacado con acierto por J. M. CANAL: "Fuentes del De virginitate...", págs. 115-130.
 - 26) J. MADDOZ: *San Ildefonso de Toledo...*, págs. 90-91; J. FERNANDEZ ALONSO: *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma-Madrid 1955, págs. 390-391; C. GARCIA RODRIGUEZ, op. cit. págs. 131-132; J. M. CANAL: "Tradicón manuscrita y ediciones de la obra de San Ildefonso De virginitate sancte Mariae" *Revista Española de Teología*, t. XXVIII 1968, pág. 55 y V. BLANCO GARCIA Op. cit.

- págs. 13-14, 29 y 39. La difusión litúrgica de la obra está desde luego atestiguada ya en Cont. Hisp. 30.
- 27) La apelación al Nuevo Testamento la argumenta San Ildefonso explícitamente contra el judío, en De virginitate, 6, pág. 87. En *ibid.* 7-11 su uso se hace ya general. F. PARENTE, *op. cit.* págs. 569-570. En concreto, sobre los argumentos utilizados por los judaizantes y su refutación, B. BLUMENKRANZ: *Juifs et chrétiens*, págs. 222-238, 256-279 y *Les auteurs chrétiens...*, págs. 111-115.
- 28) LV. XII, 3,6 ("Ut omnis iudeis diebus dominicis et in prenotatis festivitatibus ab opere cesset"), *cit.* pág. 434-435. Edición de K. ZEUMER: M.G.H. Legum, Sectio I, t.I: *Leges Visigothorum*, Hannover 1902. C. GARCIA-RODRIGUEZ, *op. cit.* pág. 130. En general, sobre la legislación antijudaica de Ervigio. L. GARCIA IGLESIAS, *op. cit.* págs. 123-129.
- 29) Sobre el concepto de "Sociedad cristiana", P.D. KING, *op. cit.*, págs. 42-70 y 145-182. Para el "corpus episcoporum" como representante más aquilatado de la "Ecclesia-Regnum", J. ORLANDIS: "Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda". En, *La Iglesia en la España visigoda y medieval*. Pamplona 1976, págs. 159-162, 179-181 y F. RODRIGUEZ BARBERO: "La concepción teológica del concilio en la España romana y visigótica". En, *Innovación y continuidad en la España visigoda*, Toledo 1981, págs. 49-68.
- 30) Conc. Tol. X, 1 ("De celebritate festivitatis Dominicæ Matris"). Edición de J. VIVES: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, págs. 308-310. L. DUCHESNE: *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1920, págs. 285-286; J. FERNANDEZ ALONSO, *op. cit.*, págs. 389-391; J. A. DE ALDAMA: "La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora", *Estudios Eclesiásticos*, t. XL 1965, págs. 55-56; C. GARCIA RODRIGUEZ *op. cit.* págs. 128-130 y J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...*, págs. 362-363.
- 31) C. GARCIA RODRIGUEZ, *op. cit.* págs. 130-132; J. IBAÑEZ y F. MENDOZA: *María en la liturgia hispana*, Pamplona 1975. De carácter exclusivamente teológico son, L. R. SOTILLO: "El culto de la Virgen Santísima en la liturgia hispano-visigótica-mozárabe", *Miscellanea Comillas*, t. XXI 1954, págs. 84-192; G. GIRONES GUILLEM: "La Virgen María en la liturgia mozárabe", *Anales del Seminario de Valencia*, t. VII 1964, págs. 7-163 y M. GARRIDO: "La Virgen en la Biblia según la liturgia mozárabe", *Estudios marianos*, t. XXIII 1962, págs. 67-108.
- 32) A. BRAEGELMANN, *op. cit.* págs. 125-127; J. MADDOZ: "San Ildefonso..." págs. 497-498; C. GARCIA RODRIGUEZ y A.C. VEGA, *op. cit.* págs. 130 y 50 respectivamente; M. C. DIAZ Y DIAZ: "Ildephonse de Toledo", *D. Spr.*, t. 7, Paris 1971, col. 1324 y J. F. RIVERA RECIO, *op. cit.* págs. 134-138.
- 33) J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...*, págs. 361-368. Sobre la presencia activa de los abades en los concilios visigóticos y su importancia institucional: *ibid.* págs. 178-179, 339-340 y especialmente, "Abades y concilios en la Hispania visigótica", *Antigüedad y Cristianismo*, t. III 1986, págs. 221-233.
- 34) Así, J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...*, pág. 361. Sobre los "Sinodos permanente" o Undeomusa, tomados de la tradición oriental (y regulados en Conc. Tol. VII, 6; *ed. cit.* pág. 256), J. F. RIVERA RECIO: "Encubramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica", *Hispania Sacra*, t. VIII 1955, págs. 22-26.
- 35) Posiblemente algunas piezas del oficio de Santa María de la liturgia mozárabe sean también obra de San Ildefonso. L. BROU: "Les plus anciennes prières liturgiques adressées à la Vierge en Occident", *Hispania Sacra*, t. III 1950, págs. 371-381 y J. A. DE ALDAMA, *op. cit.*, págs. 56-57. La fiesta de la Asunción u otras dedicadas a la Virgen (cuya llegada a la liturgia hispánica se atribuyó en tiempos a San Ildefonso; M. GORDILLO: *La Asunción de María en la Iglesia española. Siglos VII-XI*, Madrid 1922, págs. 61-71), son de hecho más tardías -siglos IX-X- y procedentes de Roma. E. M. LLOPART: "Los orígenes de la creencia y de la fiesta de la Asunción en España", *Estudios Marianos*, t. VI 1947, págs. 155-198; C. GARCIA RODRIGUEZ, *op. cit.*, págs. 132-133 y L. M. HERRAN: "Asunción de María", *D.H.E.E.*, t. I, Madrid 1972, pág. 152. Tampoco son de San Ildefonso una serie de sermones y misas de tema mariano que tradicionalmente se le han atribuido. Su data no es anterior al siglo XII. U. DOMINGUEZ DE VAL, *op. cit.*, pág. 328-333 y R. MALOY: "The Sermonary of St. Ildefonsus of Toledo: a study of the scholarship and manuscripts", *Classical Folia*, t. XXV 1971, págs. 137-199 y 243-301.
- 36) Remitimos a los trabajos generales de CH. HEFELE y H. LECLREO: *Histoire des conciles*, t. III/1, Paris 1909, págs. 317-538; L. DUCHESNE: *L'Eglise au VI siècle*, Paris 1925, págs. 431-485; J. JUGIE:

- "Monothéisme", *D.T.C.*, t. 10/2, París 1929, cols. 2307-2323; A. FLICHE y V. MARTIN (Dir.): *Histoire de l'Eglise*, t. 5, París 1938, págs. 111-124, 131-134, 160-176 (por L. BREHIER) y H. JEDIN (Dir.): *Manual de Historia de la Iglesia*, t.2, Barcelona 1980, págs. 624-629 (por H. G. BECK).
- 37) J. IBAÑEZ y F. MENDOZA: "La maternidad divina de María, dogma proclamado en Efeso. A propósito de un libro reciente de Th. Camelot", *Scripta Theologica*, t. IV 1972, págs. 559-574. Sobre el culto mariano durante el período patrístico, L. DUCHESNE: *Origines du culte...*, págs. 285-290; F. ANTONELLI: "Origine e primo sviluppo del culto liturgico di Maria in Oriente e Occidente", *E. C. t. 8*, Ciudad del Vaticano 1952, cols. 87-97; J. A. DE ALDAMA, op. cit. págs. 43-59; J. IBAÑEZ y F. MENDOZA: *María en la litúrgica...*, págs. 25-91 y D. FERNANDEZ: "L'Espritualité Mariale chez les Pères de l'Eglise", *D. Spr.*, t. 10, París 1980, cols. 423-440.
- 38) Sobre el I concilio de Letrán, CH. HEFELE y H. LECLERQ, op. cit., págs. 434-451; L. DUCHESNE, *L'Eglise...*, págs. 441-445; A. FLICHE y V. MARTIN, op. cit., págs. 167-169 y E. AMANN, "Martin I", *D.T.C.*, t. 10/1, París, 1928, cols. 186-193.
- 39) Conc. Lat. I, 3. Edición en J. MANSI: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. X, Venecia 1760, col. 1151. De la maternidad divina de María se ocupan también los cánones 2 y 4; *ibid.* cols. 1151 y 1154 respectivamente. J. IBAÑEZ y F. MENDOZA, op. cit. pág. 79-80.
- 40) A. FLICHE y V. MARTIN, op. cit. págs. 167-168; F. ANTONELLI: "La festa dell Assunzione nella liturgia romana", En. *Atti del Congresso Nazionale Mariano dei Fratelli Minori d'Italia (Studia Mariana)*, t. I) Roma 1948 págs. 223-239 y D. FRANAUD: "Le culte de Notre Dame dans l'ancienne liturgie latine", En H. DU MANOIR (Dir.): *María. Etudes sur la Sainte Vierge*, t. VII, París 1961, págs. 167-169, 184.
- 41) Así ya, aunque desde un punto de vista exclusivamente doctrinal, J. IBAÑEZ y F. MENDOZA, op. cit., pág. 81. La dependencia de San Ildefonso respecto de San Efrén, defendida por E. BISHOP: *Liturgia Histórica*, Oxford 1918, págs. 161-163, 178 y aceptada por otros, ha sido duramente impugnada. J. M. CANAL: "Fuentes del De virginitate...", pág. 128 y U. DOMINGUEZ DEL VAL, op. cit., pág. 300.
- 42) Así, L. DUCHESNE, op. cit. págs. 587-588, quien retrasa la intervención de la Iglesia hispánica hasta la época de San Julián. La encíclica de Martín I en J. MANSI, op. cit. cols. 1169-1184.
- 43) J. MADOZ, "El concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla", *Revista Española de Teología*, t. XII 1952, págs. 189-204; J. N. HILLGARTH: "Historiography in visigothic Spain", *Settimana...*, XVII 1970, págs. 292-295; A. BARBERO: "El conflicto de los Tres Capítulos y las Iglesias hispánicas en los siglos VI y VII", *Studia Histórica*, t. V 1987, págs. 123-144 y nuestro trabajo, "San Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas". En, *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba 1988 (en prensa).
- 44) Conc. Lat. I, 18-20; ed. cit. cols. 1157-1162.
- 45) Debe tenerse en cuenta además, que Martín I no deseaba romper en modo alguno con el emperador, considerado, considerando incluso el rechazo por este del monotelismo como la más firme garantía de la prosperidad de Bizancio frente a los bárbaros. Ep. ad. Const. imp., en J. MANSI, cols 789-798; aquí especialmente 795-796. Sobre el enfriamiento de relaciones entre la Iglesia hispánica y el Papado, J. M. LACARRA: "La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma", *Settimana...*, VII 1960, págs. 353-384 y 405-412.
- 46) San Braulio, Ep. XXI. Edición de L. RIESCO TERRERO: *Epistolario de San Braulio*, Sevilla 1975, págs. 108-115. J. M. LACARRA, op. cit., págs. 363-365 y J. ORLANDIS: *Historia de los concilios...*, págs. 318-322. Mencionan ya la hipótesis antimonetelita, CH. LYNCH y P. GALINDO: *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651)*, Madrid, 1950, pág. 119. Honorio I contemporizó de hecho con el monotelismo, lo que le valió la condena del VI concilio ecuménico en 681. CH. HEFELE y H. LECLERQ, op. cit., págs. 515-538 y E. AMANN: "Honorius I", *D.T.C.*, t. 7/1, París 1926, cols. 96-130.
- 47) San Ildefonso, *De vir. ill.* 13. Ed. cit. de C. CODOÑEZ, pág. 134; San Julián, *Vit. Hild.*, ed. cit., col. 43. Postulan la motivación antimonetelita del perdido "De Trinitate" de San Ildefonso, J. F. RIVERA RECIO, op. cit., pág. 132 y R. COLLINS: *Early Medieval Spain*, Londres 1983, págs. 74-75. Sobre el también perdido "Opusculum" de San Ildefonso, J. MADOZ: "San Ildefonso...", pág. 505; U. DOMINGUEZ DEL VAL, op. cit., pág. 292 y J. M. CANAL: "San Hildefonso...", págs. 439-440. Se equivoca J. FONTAINE: "Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne", *Settimana...*, XIV 1967, pág. 140, cuando pretende ver en la elaboración de estas obras una prueba de la persistencia

de errores doctrinales en la Hispania del siglo VII.

- 48) L. SERRANO: "Una leyenda del Cronicon Pacense", *R.A.B.M.*, t. XX 1909, págs. 401-411; J. MADDOZ: "Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma", *Melanges J. De Ghellinck*, Glemboux 1951, t. 1, págs. 345-360; L. A. GARCIA MORENO, op. cit., págs. 207-208 y J. E. LOPEZ PEREIRA: *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza 1980, págs. 65-74, 92-94. Ninguno parece tener en cuenta que la embajada (oficial con toda probabilidad), coincide precisamente con el agravamiento de la cuestión monotelita. E. A. THOMPSON: "Two notes on St. Fructuosus of Braga", *Hermanthema*, XC 1957, págs. 58-61 y J. ORLANDIS, op. cit., págs. 328-330. Es también posible que Tajón asistiese al X concilio de Toledo. L. A. GARCIA MORENO, op. cit., pág. 207.
- 49) Sobre el significado político-religioso de esta unificación, J. M. LACARRA, op. cit. pág. 376 y J. ORLANDIS, op. cit. págs. 267-274. Para las tres fiestas unificadas en 633, C. GARCIA RODRIGUEZ, op. cit. págs. 109-119.
- 50) J. M. PINELL: "Liturgia Hispánica", D.H.E.E. t. 2, Madrid, 1972, pág. 1304. Los problemas sin embargo se mantendrían hasta los concilios XI de Toledo y III de Braga en 675. P. DAVID: *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du Vie au Xlle siècle*, Lisboa-Paris, 1947, págs. 106ss. y J. ORLANDIS, op. cit. págs. 391-392. Aunque la presencia de obispos galaicos en el X concilio de Toledo fue relativamente numerosa (cuatro prelados, incluido el metropolitano de Braga), se explica en gran medida a causa de los problemas internos que fue necesario solventar ante la asamblea. *Ibid.* págs. 365-368.
- 51) L. DUCHESNE: *Origines du culte...*, pág. 289; E. AMANN: "Serge I", *D.T.C.*, t. 14/2, París 1941, cols. 1913-1916 y H. JEDIN, op. cit., pág. 921 (por H. J. VOGT).
- 52) *Hist. III*, 3. Edición en P.L. t. CXLII, cols. 650-651. F. CABROL: "Annonciation. (Fete de 1)", *D.A.C.L.* t. 1/2, París 1924, cols. 2241-2255; aquí en especial, 2247-2249. La rehabilitación oficial de la fecha del 18 de Diciembre no se lograría sino en época de Felipe II y con distinta advocación. A. WILMART: "Expectatio", *ibid.*, t. 5/1, París 1922, cols. 1027-1027.
- 53) Es posible que se esté aludiendo a los monotelitas en De virg. 12; ed. cit. págs. 151-152. En cualquier caso, la aceptación del dogma de la virginidad perpetua de Santa María, no debe confundirse con un apoyo incondicional a todo el concilio lateranense. De hecho, la iglesia hispánica mantuvo siempre una postura de clara independencia respecto a Roma como a Bizancio. Los intercambios litúrgicos entre Roma e Hispania durante el último tercio del siglo VII parecen haberse reducido por lo demás al mínimo. J. JANINI: "Roma y Toledo. Nueva problemática de la liturgia visigótica". en J.F. RIVERA RECIO (Dir.): *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo 1965 págs. 33-53.
- 54) J. MADDOZ: *Le Symbole du XI concile de Toledo*, Lovaina 1938, págs. 6, 76-91, "San Ildefonso...", pág. 497; A. BRAEGELMANN, op. cit., pág. 125 y J. ORLANDIS, op. cit., págs. 384-385. Sobre la influencia del perdido "De Trinitate" de San Eugenio II en el Símbolo del XI concilio de Toledo, J. MADDOZ: "Eugene de Toledo, une nouvelle source du Symbole de Toledo en 675", *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, t. XXXV 1939, págs. 530-535 y A.C. VEGA: "Sobre el opúsculo De sancta Trinitate de San Eugenio de Toledo", *B.R.A.H.*, t. CLXVI-CLXVII 1970, págs. 63-75 e *ibid.*, t. CLVIII 1971, págs. 207-225 (poco convincente esta última parte).
- 55) L. DUCHESNE: págs. 587-588; F.X. MURPHY: "Julian of Toledo and the condemnation of Monothelism in Spain". En, *Melanges Joseph de Ghellinck* t. I, págs. 361-373; J. M. LACARRA, op. cit. págs. 379-384; F. RODRIGUEZ BARBERO y J. ORLANDIS, op. cit. págs. 60-68 y 386, 435, 442, 451-460, 482-483 respectivamente.

LA DEVOCION MARIANA EN LA RIOJA MEDIEVAL

Margarita Cantera Montenegro

La Santísima Virgen tiene en la Rioja uno de sus más excelsos cantores durante la Edad Media, Gonzalo de Berceo. Este monje emilianense canta las glorias de Santa María especialmente en sus *Milagros de Nuestra Señora*; pero en todas sus obras se observa una sentida y profunda devoción mariana, reflejo de la sociedad en la que vivía, al mismo tiempo que, también, pretendía instruirla religiosamente.

No me voy a ocupar, sin embargo, de la obra de Gonzalo de Berceo, ya bien estudiada. Aquí pretendo centrarme en diversas manifestaciones que adopta la devoción a la Madre de Dios en la Rioja y que son fundamentalmente tres: monasterios e iglesias acogidos a la advocación de Santa María; veneración a diversas imágenes de Nuestra Señora, cuyos orígenes y aparición se rodean de un halo milagroso; y las cláusulas testamentarias que reflejan la confianza en la intercesión mariana para conseguir la salvación eterna.

I. ADVOCACIONES MARIANAS (1).

En los monasterios e iglesias riojanas es el nombre de Santa María el que aparece con mucha más frecuencia: 37 monasterios, 26 iglesias y 9 ermitas. Con las advocaciones puede plantearse, como hacen Vicente y José Manuel García Lobo (2), si responden realmente a la iniciativa y devoción popularés o más bien a los criterios de las autoridades eclesiásticas o temporales; esto último se manifestaría de forma más clara en el caso de las iglesias parroquiales, mientras que la iniciativa popular se plasmaría más en las ermitas y santuarios, de carácter más "espontáneo". De muchos de los templos riojanos dedicados a la Virgen podemos decir que tuvieron este carácter "espontáneo" o popular, pues, como veremos en el apartado siguiente, surgen como centros de devoción a imágenes cuya aparición se considera de carácter milagroso.

Entre los centros dedicados a la Virgen en la Rioja hay

algunos monasterios de tanto renombre como los de Nájera, Valvanera, Cañas y la Estrella. Voy a ocuparme brevemente de estos monasterios e iglesias consagrados a la Virgen, haciendo una primera división de acuerdo con la observancia monástica que los rige.

Santa María de Nájera fue fundado el año 1052 por García III de Navarra y su mujer, doña Estefanía de Foix, sobre una antigua iglesia y en torno a una imagen encontrada por el rey en una cueva, hecho del que hablaré más tarde; su fundación fue como iglesia para acoger al obispo de Calahorra, cuya sede restauró en esa nueva fundación. Desde 1076 o 1079, por decisión de Alfonso VI de Castilla, el cenobio najerense entra en la dependencia de la Orden de Cluny, siendo uno de los más importantes y ricos de la región, ya que fue favorecido frecuentemente por generosas donaciones reales y de nobles.

A este cenobio najerense pertenecen otros nueve monasterios, de menor entidad, que también se encuentran bajo la advocación mariana. Donados en el momento de la fundación por García III son los de Santa María de Certún, cerca de Matute; Santa María de Priato, junto a Nalda; y el de Tirgo, cerca del río Tirón. Unos años más tarde, en 1081, uno de los hijos del monarca navarro fundador, llamado Raimundo, donó el cenobio de Santa María de Baraza. En 1169 se incorpora el de Nuestra Señora de Castejón, situado en Nieva de Cameros. Y también poseía una pequeña iglesia o eremitorio en la misma ciudad de Nájera. Hay que añadir también el monasterio de Arenzana de Arriba, hoy iglesia parroquial, del que no conocemos la fecha de incorporación.

Por medio del monasterio de Santa Coloma, donado al najerense en 1052, pertenecían a dicho cenobio de Nájera otros dos monasterios y una iglesia bajo la advocación mariana: Santa María de Genestaza y el de Orbites; y una iglesia en Baños de Río Tobía. Y, a través de Cirueña, donado al najerense en 1074, poseía el cenobio de Pazuengos y una iglesia en Lueña, donados el mismo año 1074 a ese monasterio de San Andrés de Cirueña.

Cerca de la localidad de Anguiano está el santuario de Nuestra Señora de Valvanera, surgido en zona de antigua tradición eremítica en torno a la devoción de una imagen aparecida en el tronco de un roble. Como monasterio benedictino empieza a figurar este cenobio de Valvanera a fines del siglo X, creciendo su riqueza a la par que su fama, de modo que llega a tener 22 monasterios e iglesias filiales, entre los que hay siete que se acogen al nombre de Santa María. Los monasterios son: el de Ibrillos y el de Torraniger, de

los que se habla en 1212; y el de Villanueva, cercano a la casa madre. En cuanto a las iglesias serían: una situada cerca de Anguiano; la de Hubago, al norte de Ezcaray, y, próxima a Herramélluri, la de Libatorre, donadas a Valvanera el año 1110 por Alfonso I el Batallador; y Santa María entre Ambos Pinos, próxima a Santo Domingo de la Calzada.

Santa María de la Piscina, en el término de San Vicente de la Sonsierra, fue fundada por el deseo del infante navarro Ramiro Sánchez, expresado en su testamento, de que se construyese una iglesia en recuerdo de la Probática Piscina que el infante, en su actuación como cruzado, había conquistado en la toma de Jerusalén el año 1088; su carácter monástico, no suficientemente probado, se supone por el hecho de que el encargado de la edificación fue el abad de Cardeña, don Pedro Virila, labor que se terminó el año 1136. La iglesia, a pesar de sus esplendorosos comienzos, fue decayendo en el siglo XVIII, hasta su desaparición como tal en dicho siglo.

Cerca de Logroño, a mediados del siglo XIV existía una abadía en el despoblado de Yangüela acogida a la advocación mariana; si no se dice nada más que el que se trata de "abadía", es lógico pensar que estaría bajo la regla benedictina, aunque es posible también que se trate de una iglesia atendida por clérigos seculares.

El cenobio de San Millán de la Cogolla poseía 10 monasterios en la Rioja dedicados a Santa María: el de Cañas, donado el año 924. El de Badarán, que donó el 929 el rey navarro García Sánchez I. El de Pazuengos, en la actualidad parroquia, incorporado en 944 por concesión del conde castellano Fernán González. El de Villar de Torre, donado el 1013, por García Fortúnez. Santa María de Arce en término de Haro, donado el año 1058 tras casi un siglo de existencia. Por donación del rey Sancho IV de Navarra se incorporaron al cenobio emilianense otros tres monasterios dedicados a Santa María: el año 1071 el de Resa o Arresa, cerca del Ebro; el de Bañares, en el lugar donde hay ahora una ermita semiderruida; y el de Torrentillo, incorporado el año 1075. Y, por último, los de Santa María de Orzales, cerca de Ribas, y el de Rodezno, incorporados el 1087.

Los cistercienses, destacados en la difusión de la devoción mariana, tuvieron en la Rioja cuatro monasterios que tenían a Santa María como titular. Uno de ellos, sin embargo, el de Sajazarra, en la localidad de este nombre cercana a Haro, lo habitó una comunidad masculina sólo unos años, entre 1169 y 1181 en que se trasladó al

de Herrera, en la provincia de Burgos.

Otro de estos monasterios, también masculino, es el de Ruete o Roda, cerca de la localidad de Lagunilla; fue fundado el año 1162 por los señores de los Cameros don Pedro Jiménez y doña María, sobre una iglesia ya existente, con monjes de Sacramenia; pero en 1181 la comunidad se trasladó al cenobio de San Prudencio de Montelaturce (3) y el cenobio debió de quedar abandonado.

Más larga vida tuvieron los otros dos monasterios, éstos de monjas bernardas. Santa María del Salvador de Cañas fue fundado en 1169 por el conde Lope Díaz de Haro y su mujer, doña Aldonza Ruiz de Castro, en la localidad de Hayuela; pero de aquí se trasladó el cenobio a Cañas, a su emplazamiento definitivo y actual, profesando en él la misma condesa al enviudar, junto con sus hijas; una de éstas, doña Urraca, fue elegida abadesa en 1225, considerándose la verdadera fundadora del cenobio por ser quien le dió el impulso definitivo.

Posterior es Santa María de Herce, pues nació en 1246, siendo sus fundadores don Alfonso López de Haro y doña María Alvarez de los Cameros, quienes le entregaron la misma villa de Herce y otros pueblos de la Rioja y Cameros; tras su dependencia de Iruzu en el siglo XVII, desapareció en 1835 como consecuencia de la desamortización y las religiosas se trasladaron al cenobio de Cañas y a Santo Domingo de la Calzada.

A la orden jerónima pertenecieron dos monasterios riojanos. Del de Santa María de Villavieja sólo se sabe que existía en 1415, por hacerse referencia a él en el primer Capítulo General; pero fue abandonado un año después por orden del segundo Capítulo, sin que se especifiquen las razones de este hecho.

En el término de San Asensio se levantaba el de Santa María de la Estrella sobre una antigua ermita que el obispo de Calahorra, don Juan de Guzmán, entregó a los monjes jerónimos de San Miguel del Monte (de la localidad de Miranda de Ebro), el año 1403, para el mejor servicio y atención de este popular centro de devoción mariana; el año 1419 la comunidad se trasladó a la Estrella, de modo que ya no era sólo una granja, motivo por el que se agrandaron la iglesia y las edificaciones monásticas (4). Su engrandecimiento se debió también, en buena parte, al patrocinio y generosa donación del arcediano de Calahorra y protonotario pontificio don Diego Fernández de Entrena quien, el año 1418, perdido en una tormenta, encontró refugio en el monasterio, al que

no dejó de ayudar.

El paso de San Francisco de Asís por la Rioja en su peregrinación a Santiago de Compostela dejó profunda huella en la región, que se plasmaría en la fundación de varios conventos, tres de los cuales llevan el nombre de la Virgen. Uno de ellos, bajo la advocación de Santa María de los Angeles, estaba en Santo Domingo de la Calzada, aunque el lugar de origen era la localidad de Cidamón (5); la primera referencia documental que tenemos es del año 1416 en que un vecino de Santo Domingo disponía en su testamento la entrega de 10 fanegas de trigo a estos frailes (6). En Cornago estaba el de Nuestra Señora de Gracia de Campolapiente, fundado a mediados del siglo XV.

Más importante es el de Nuestra Señora de Vico (7), en Arnedo, erigido sobre una antigua ermita en la que se veneraba una imagen de Santa María milagrosamente aparecida a un moro; la entrega a los franciscanos observantes se produjo el año 1456, recibiendo la ermita fray Lope de Salinas. La devoción de las gentes de los alrededores a la imagen les hacía acudir al monasterio, de modo que perturbaban la vida de los frailes; y aunque fray Lope intentó arreglarlo pidiendo que dejaran de acudir, no consiguió más que el que los devotos se encresparan, pues no querían dejar de ir allí en romerías, atraídos por la devoción a Santa María.

Los frailes predicadores recibieron un monasterio en Logroño, el año 1443; es el de Santa María de Valcuerna o Valbuena, cenobio que había estado bajo la dependencia del de Santa María de Nájera al menos desde mediados del XIII.

A extramuros de esta ciudad de Logroño existió también un convento de monjas agustinas bajo la advocación de Santa María de los Lirios, que debió de fundarse a mediados del siglo XV y del que sabemos que en los años finales de este siglo se encontraba en grandes dificultades económicas, por lo que los Reyes Católicos lo declararon exento de derramas e impuestos (8).

Numerosas son, también, las iglesias que llevan el nombre de Santa María: la catedral de Santo Domingo de la Calzada unía a esta advocación la del Salvador; en esta localidad existía también una iglesia conocida como Nuestra Señora de la Plaza, que, según el P. Anguiano, había sido fundada por el mismo santo Domingo, que había colocado allí una imagen de la Virgen ante la que rezaba con frecuencia (9); y en algún testamento se habla de otras dos iglesias, Santa María del Concejo y Santa María de la Puente, que quizás sean la misma, o pueda identificarse la primera de ellas con la de la Plaza.

La iglesia de Santa María de la Redonda, en Logroño, debía de existir ya a fines del XI, y a ella se trasladó la colegiata de San Martín de Albelda en 1435; también en Logroño estaba Santa María de Palacio, construida por Alfonso VII y entregada a la Orden del Santo Sepulcro en 1255. En Nájera había dos, posiblemente pequeños eremitorios; una que ya señalé, perteneciente al monasterio emilianense y la otra llamada Santa María de Sorores; una de estas dos posiblemente sea la llamada Santa María la Nueva en 1373, quizás por haber sido remodelada (10).

Las parroquiales de Ledesma de la Cogolla y Ezcaray tienen edificios medievales; aunque no hay constancia documental de que su actual advocación mariana sea la que tenía en la Edad Media, lo más fácil es que se haya mantenido la tradición de su advocación. También llevan el nombre de Santa María una iglesia en las localidades de Briones, Calahorra, Clavijo, Nalda y Ocón; Santa María la Blanca, en Leza, existente a mediados del XIII. Cerca de Tricio está Santa María de Arcos, en lugar donde se han encontrado abundantes restos romanos. Y, por último, Santa María de la Vega, en Haro, que fue entregada por Sancho IV de Navarra al obispo de Alava don Nuño, el año 1063; allí se conserva una venerada imagen de la que luego hablaré.

En cuanto a ermitas, son cuatro las que tienen como titular a la Madre de Dios: dos en término de Logroño donadas a la Redonda el año 1435, Santa María de Monilla de los Huertos y Santa María de la Cuesta; Santa María del Bueyo, en Albelda, documentada en el XV; y Santa María de las Abejas, en la localidad calceatense, que figura a fines del XV como beneficiaria de una pequeña donación en un testamento (11). De Santa María de Aradón en Alcanadre, Santa María la Antigua en Aguilar de Río Alhama, Santa María de Barrio en Cellorigo, Nuestra Señora de Peñalara y Nuestra Señora de la Torre, ambas en Arnedillo, no tenemos referencias documentales, pero sus edificios son de la Edad Media, por lo que es lógico pensar que la advocación actual responde a una tradición antigua.

También había muchas cofradías de carácter religioso que se acogían a la advocación mariana. En el caso de Logroño (12) son cinco: Santa María de Madres y Santa María de Malagón, citadas por primera vez en un testamento de 1230; Santa María de las Antorchas y Santa María de Septiembre, que figuran entre los beneficiarios de dos testamentos de 1367; y Nuestra Señora de las Salas, cuyas primeras referencias documentales son de 1495.

De Santo Domingo de la Calzada sabemos el nombre de cuatro: la primera en ser citada es la de Santa María, en un

testamento de mediados del siglo XIII, y que quizás sea una de las otras tres que aparecen más tarde, que son las de Santa María de las Antorchas, Santa María del Campo y Santa María de la Junquera (13), que figuran ya en 1402; ésta del Campo quizás sea de Villapún, en torno al santuario de Santa María la Real del Campo.

Es curiosa la coincidencia del nombre de Santa María de las Antorchas en una cofradía de estas dos localidades. Es fácil pensar que el origen de esta denominación esté en relación con la obligación que tendrían sus cofrades de acudir con antorchas al entierro de los compañeros fallecidos.

Por último, la advocación mariana da nombre a dos hospitales: el de Santa María de Rocamador, en Logroño, que existía en 1230, y el de Santa María en Calahorra, a fines de ese siglo XIII (14).

II. HALLAZGO DE IMAGENES MARIANAS

En momentos de peligro, los fieles cristianos acostumbraron a esconder las imágenes para evitar su profanación; la Edad Media española conoció un momento especial en este sentido, el de la invasión musulmana. El hallazgo de esas imágenes al cabo de los años, incluso cuando se había borrado la memoria de aquéllas, las hizo objeto de gran devoción, sobre todo porque su descubrimiento se rodeaba de milagrosa intervención divina.

Varias son las imágenes de Santa María que han pasado, en la Rioja, este proceso de ocultación y hallazgo milagroso durante los siglos medievales; algunas han sido objeto de especial devoción que incluso, como la imagen de Nuestra Señora de Valvanera, ha trascendido los marcos nacionales.

Voy a referirme de modo especial a cuatro imágenes: la ya citada de Valvanera; la de la Vega, en Haro; la del monasterio de Nájera; y Nuestra Señora de Vico.

El hallazgo de la primera de éstas, la de Valvanera, es contada con detalle en la llamada *Historia Latina*, escrita en el siglo XIII y conservada en este monasterio (15): un ladrón y criminal llamado Nuño Oñez, arrepentido de sus pasados pecados, se retiró a los montes para dedicarse a una dura vida de penitencia; y estando en esta vida de retiro y sacrificio, un ángel le indicó en sueños que se dirigiera al valle ahora conocido como Valvanera, no

lejos de Anguiano, y buscara una imagen de la Virgen oculta en un roble gigantesco, que sobresalía sobre los demás árboles de la zona; para más señas, le dijo que dentro del roble, en la oquedad donde estaba la imagen, encontraría muchas abejas que labraban allí sus panales, mientras que al pie del árbol brotaba una fuente. Nuño emprendió pronto el encargo del ángel, encontrando, después de muchos trabajos, el roble y, dentro de él, la imagen junto con una arqueta que contenía reliquias de santos. Cumpliendo también el encargo del ángel, construyó en aquel lugar un pequeño eremitorio, germen del futuro monasterio, que pronto se convirtió en centro de peregrinación de la región.

En la localidad de Haro se venera la imagen de Nuestra Señora de la Vega en una iglesia de la que, como dijimos en el apartado anterior, se habla el año 1063 al donarla el rey navarro Sancho IV a don Nuño, obispo de Alava. La tradición de la imagen de esta Virgen, de color oscuro, es que procede de la vega de Granada donde se veneraba antes de la invasión musulmana y desde donde fue llevada a Haro, antes Villabona, para evitar su profanación (16). La vuelta a la exposición de la imagen no se rodea en este caso de elementos milagrosos, quizás porque no se había perdido el recuerdo de su existencia.

En el año 1044 se produjo el hallazgo de la imagen de Santa María de Nájera: estando de caza el rey navarro García III, soltó un halcón para que persiguiese una paloma (17); ambos animales, en su alocada carrera de persecución, pasaron a la orilla izquierda del río Najerilla y se internaron en la maleza. El rey los siguió y, penetrando por la maleza, encontró una cueva; al entrar en ella, quedó sorprendido por un gran resplandor y vio al fondo, en una concavidad labrada en la roca, un pequeño altar sobre el que estaba una imagen de la Virgen con el Niño en brazos, y una jarra de azucenas, frescas, mientras que del techo pendía una lámpara dorada; al pie del altar había una campanilla y junto a ella, en apacible calma, el halcón y la paloma. El rey, emocionado, se arrodilló y dio gracias a Dios por el hallazgo.

La idea de levantar allí una iglesia surgió cuando, según la *Crónica Najerense*, preocupado el rey por la campaña que iba a emprender contra los musulmanes, se encontraba rezando en la cueva donde halló la imagen y se quedó dormido; en sueños, Dios le reveló que iba a vencer, ante lo que el rey prometió que si ese sueño era verdad, construiría allí una iglesia. De este modo, al conquistar poco después la ciudad de Calahorra, en cumplimiento de su palabra, inició la fundación de la iglesia de Santa María de Nájera.

El convento de franciscanos de Santa María de Vico (18), en Arnedo, se fundó sobre una pequeña ermita donde se veneraba una imagen de Santa María, milagrosamente hallada: según la tradición, uno de los moros que vivía en el Arnedo ya cristiano, subiendo un día por la cuesta que hay desde la población hacia el actual monasterio, fue cegado de repente por un gran resplandor celestial rodeando una imagen de Santa María con el Niño en la mano derecha y sentada en un trono, que se encontraba sobre un romero; convertido al Catolicismo por este prodigio, construyó a sus expensas una ermita en aquel lugar, colocó en el centro la imagen hallada y se consagró a su servicio. Sobre la ermita se levantó, como ya señalé, el convento franciscano el año 1450, al que acudía muchísima gente para venerar la imagen, a pesar de los intentos del prior por evitarlo, porque "las sus venidas non concordaban con la nuestra vida ermitaña" (de los frailes) (19).

El P. Anguiano, en su *Compendio historial de la Rioja*, recoge la tradición de otras imágenes milagrosamente halladas, aunque de algunas de ellas retrasa notablemente la fecha en que fueron escondidas hasta principios del siglo IV, con la llegada de los pueblos bárbaros. Se refiere así, a Nuestra Señora de Arcos de la que exageradamente afirma que fue traída por San Pablo y fue escondida, de los godos o de los moros, en una cueva labrada a pico en la peña debajo del altar mayor de la iglesia (20). La de Nuestra Señora de Castejón afirma que apareció sobre un espino (21).

Sobre la de Valbuena, antiguamente llamada Valcuerna, dice que pudo ser ocultada de la furia de Leovigildo hacia el año 577, apareciendo en un valle donde, por estar cercano el matadero, se arrojaban las astas de los animales sacrificados; de aquí vendría el nombre de Valcuerna (22).

En Villapún, hoy Castildelgado, en la provincia de Burgos, se veneraba la imagen de Santa María la Real del Campo; de ella dice Anguiano (23) que su emplazamiento primitivo fue Villa Seca, pero se la dejó en Villapún porque, en el reinado de Alfonso VII, cuando era trasladada en un carro hacia tierra de Campos, al detenerse los que la transportaban en el lugar de Villapún, la imagen salió de la caja donde iba y, ante la admiración de todos los presentes, se colocó sobre un espino grande, demostrando que quería quedarse allí.

En cuanto a Nuestra Señora de la Estrella (24), señala que también se la conocía como de la Encina porque la tradición afirmaba que había aparecido en una encina. Y recoge, asimismo, la

tradición de que el hallazgo del monasterio por don Diego Fernández de Entrena en medio de la tormenta, a que hice referencia antes, se debió al hecho de ver una estrella que brillaba en el cielo negro de la tormenta y que le dirigió hasta la puerta del claustro.

III. LA DEVOCION MARIANA EN LOS TESTAMENTOS (25).

La devoción a la Madre de Dios rodeaba toda la vida del cristiano en la Edad Media y a Ella se acudía en las necesidades, confiando plenamente en su intercesión ante el Hijo, en su papel de abogada de los cristianos. Y esa mediación mariana, consecuencia de la veneración de que es objeto la Madre de Dios, tendría como fruto más codiciado la salvación eterna, pues, como decía Gonzalo de Berceo, aquel que sirva a la Virgen María

mientras que fuere vivo verá plaçentería,
e salvará el alma al postrimero día (26).

De esta forma, esa súplica de la intercesión mariana ante la muerte tiene una clara manifestación en los testamentos, puesto que estos documentos, hasta el siglo XVIII, no consistían en una mera disposición de los bienes materiales y su reparto entre los herederos; eran, además, una detallada relación de los deseos que podríamos llamar espirituales de los testadores: lugar de entierro, misas y oraciones que debían decirse, limosnas que quería se repartiesen, centros religiosos beneficiados con donaciones y otras de este estilo, con el deseo y la esperanza de alcanzar la salvación con la utilización "post mortem", en beneficio del alma, de una parte de los bienes materiales.

Por ello, muchos testamentos se abren con una invocación religiosa en la que se nombra a Dios, bien a la Trinidad o con más frecuencia a Jesucristo redentor, a la Santísima Virgen y a los santos. En el caso de los testamentos riojanos (un total de 83), la Madre de Dios es incluida en estas fórmulas en un 56% de los testamentos que empiezan con una invocación de este estilo (un 63% del total de documentos), lo que supone el 30% de todos los testamentos riojanos.

Por lo general, la fórmula es sencilla: "(el alma) a mi Señor Ihesuchristo que la crió e redimió por su preçiosa sangre, que la quiera perdonar, e a la Virgen Sancta María que sea mi abogada". Pero alguna vez se recalca en su papel intercesor al decir: "e pido a

Sennora Santa María, su bendita Madre, le ruegue a su Fijo preçioso la ponga en el su santo Reyno" (27).

El lugar de entierro es ya un segundo indicio, especialmente significativo en el caso del monasterio de Valvanera: lo más frecuente es que se solicite ser enterrado en la iglesia parroquial o, los vecinos de una ciudad con catedral, en ese templo, porque ello suponía "gran honra". Pero cinco personas eligieron ser enterrados en el cenobio de Valvanera, a pesar de que no vivían en sus cercanías, puesto que eran vecinos de Matute, Ezcaray, Santo Domingo de la Calzada (dos) y Nájera; hay que destacar la importancia de que un vecino de Nájera; teniendo en su misma localidad otro importante monasterio mariano, escogiese éste de Valvanera, o los dos de Santo Domingo, cuando era frecuente deseo de los vecinos de esa localidad enterrarse en la catedral, donde reposan los restos del santo fundador.

Plenamente consolidada la consagración del sábado a Nuestra Señora, algunos testamentarios solicitaban que algunas de las misas que debían decirse por su salvación se celebrasen precisamente ese día de la semana y con el oficio de Santa María. Así lo pidió, por ejemplo, Lope Gil que entregó una pieza para cubrir los gastos de las misas de Santa María que debían decirse por él en la iglesia de San Andrés y Santiago de Calahorra (28). Aún pedía más Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, ya que estableció una capellanía perpetua en el monasterio de Valvanera, capellanía que se cumpliría en el altar de Santa María; suponía la obligación de que se rezase a diario la misa de Santa María, cantándose solemnemente "a grandes voces" en las festividades de la Virgen (29). Por su parte, Garcí Martínez establecía que se dijese por su alma cinco misas en honor de Santa María (30). Pedro Jiménez de Enciso fijaba la celebración de cuatro misas cada semana, una de ellas el sábado, con misa de Santa María; y también pedía la celebración, durante todo un año tras su muerte, de una misa rezada todos los sábados, del oficio de Santa María, en la iglesia de Santa María de Enciso (31). Y mientras Juana Díaz pedía que se celebrase un aniversario por su alma el día de la Concepción de la Virgen, Juan de Castañares señalaba que de las misas que debían celebrarse todos los días de la semana, la del sábado se hiciese por el oficio de Santa María (32).

Con la elección del lugar de sepultura iba unido el pago de ciertos derechos a la iglesia señalada, entre los que estaba el añal y el aceite para las lámparas. Pero en muchas ocasiones se disponía también la entrega de cierta cantidad de aceite o cera, y a veces de dinero, para las lámparas de otras iglesias, entre las que destacan

por su frecuencia las iglesias, monasterios o ermitas dedicados a la Virgen. No voy a detallar uno por uno los 22 casos en que esto ocurre y sólo señalaré que, por ejemplo, los vecinos de Haro que pedían ser enterrados en la iglesia de Santo Tomás o en el convento de San Agustín no olvidaban entregar alguna cantidad, aunque fuese pequeña, para Nuestra Señora de la Vega; ó los de Santo Domingo de la Calzada, para la iglesia de Santa María de la Plaza.

Algo semejante ocurre con la entrega de ciertos bienes o cantidades de dinero a iglesias o monasterios marianos, incluso por aquellos que no habían elegido ese lugar para su entierro. Sólo a título de ejemplo señalaré el caso de Diego Martínez de Villoria quien, habiendo establecido la catedral de Santo Domingo para su enterramiento, disponía la entrega de 570 maravedíes a la iglesia de Santa María de la Plaza, en la misma localidad calceatense; Alfonso Alvarez de Turégano, que fue enterrado en la catedral de Calahorra y donó 6.000 maravedíes al convento de Santa María de Vico; o un testamentario del que desconocemos el nombre, por estar incompleto el documento, que donaba 120 maravedíes al monasterio de Santa María de Guadalupe, 2 a las iglesias de Santa María de Cameno y Santa María de Legarda y 1 a la de Santa María de Baraza (33).

Una cláusula de carácter religioso importante en los testamentos es la referente al envío de peregrinos a determinados santuarios como medio de expiación. Como es lógico, la mayoría de los testamentarios solicitaban que ese romero se dirigiese a Santiago de Compostela y, con frecuencia, que pasase por San Salvador de Oviedo. Pero algunos señalaban como meta para estos peregrinos otro centro de piedad, algunos de los cuales son de carácter mariano.

De este modo, el santuario que aparece citado con más frecuencia es el Santa María de Guadalupe, en 6 testamentos. Si en uno de ellos puede justificarse el envío de un peregrino a este monasterio jerónimo por solicitar el testador ser enterrado en otro cenobio de la orden, en este caso el riojano de la Estrella, los otros cinco casos nos reflejan una devoción fuerte al santuario, desligada de cualquier otra posible "presión", ya que todos eran vecinos de Santo Domingo de la Calzada e iban a ser enterrados en su catedral (34).

El monasterio riojano de Valvanera, centro de gran tradición en la piedad mariana de la Rioja, como ya señalé, es la meta de dos peregrinos, según se dispone en los testamentos de Diego Fernández y de María Díaz, vecinos de Santo Domingo y Logroño,

respectivamente (35). También dos veces aparecen otros dos santuarios marianos de fuera de la Rioja: el navarro de Ujué y el burgalés de Cameno (36).

Una sólo vez son citadas dos iglesias riojanas dedicadas a Santa María, las de Ocón y de Valgañón; y también una burgalesa, Santa María de Rocamador (37). Por último, se habla de Santa María del Espino, que posiblemente se trate de Santa María la Real del Campo, en Villapún, o la de Castejón, ya que ambas, según Anguiano, están relacionadas con este árbol, la primera por posarse la imagen en uno cuando iba a ser trasladada fuera de la Rioja y la segunda por haber aparecido sobre un espino (38).

La última disposición testamentaria que nos refleja la piedad mariana es la que incluyen dos personas referente a la talla de unas imágenes de la Virgen. Así, Juan Ramírez de Arellano, señor de los Cameros, disponía que debía acabarse la capilla dedicada a la Virgen en la catedral calagurritana, para lo cual debía hacerse "un altar con su imagen de Santa María"; y Diego Fernández, chantre de Calahorra y la Calzada, quería que se hiciera en la catedral calceatense una capilla para el Crucifijo, donde debía ponerse una imagen de Cristo en la cruz, acompañado de Santa María y San Juan (39), lo que indica esa devoción a la Virgen Dolorosa, acompañando a su Hijo en el sufrimiento del Calvario.

NOTAS:

- 1) Recojo aquí, reelaborados, los datos que sobre el particular he publicado en un artículo titulado "Advocaciones religiosas en la Rioja medieval", *Anuario de Estudios Medievales* 15 (1985), págs. 42-45. En este trabajo reseñado doy algunas referencias bibliográficas más detalladas que no incluyo aquí por no alargarme demasiado; sólo señalaré que muchos de los datos son recogidos del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Quintín ALDEA, Tomás MARIN y José VIVES.
- 2) "La piedad popular en Extremadura al final de la Edad Media", *Hispania Sacra*, XXXI (1978-79), págs. 105-106.
- 3) Antonio de YEPES, *Crónica general de la Orden de San Benito*, III, Madrid, 1960, págs. 455-456.
- 4) José de SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I, Madrid, s.a., págs. 297-302. Un grupo de monjes, sin embargo, consiguió permiso del Papa para permanecer en su antigua casa de San Miguel del Monte.
- 5) *Historia de la Rioja*, dirigida por Justiniano GARCIA PRADO, II, Logroño, 1983, pág. 232.
- 6) Juan González, 2-VI-1416; Archivo Catedral de Santo Domingo de la Calzada (en adelante ACSDC), sign. 9/24.
- 7) *Introducción a los orígenes de la observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1958, págs. 426-427.
- 8) Archivo General de Simancas, *Registro General del Sello*, fol. 129, documento de 13-VIII-1483. Las monjas habían solicitado dicha exención porque "non tenían rentas de que buenamente pudiesen sostener, e que pasavan con mucho trabajo e afán", de modo que si fuesen obligadas a contribuir en esas cargas recibirían gran daño "e avrán de cesar el culto divino".
- 9) *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, 1704, pág. 561.
- 10) Martín Fernández de Valderrama le deja en su testamento (26-IX-1373; Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), códice 106B, fols. 33-34) media libra de aceite.
- 11) Asensio Martínez de Castro donó 1 libra de aceite (1491; Archivo de Hospital de Santo Domingo de Calzada (en adelante AHSDC), sign. 1/26).
- 12) Sobre estas cofradías he realizado un trabajo titulado "Cofradías religiosas en el Logroño medieval", *Hispania Sacra*, 40 (1988), págs. 167-178.
- 13) La de Santa María en el testamento de Juan de Castañares, (1250-84); Ciriaco LOPEZ DE SILANES y Eliseo SAINZ RIPA, *Colección diplomática calceatense. Archivo catedral*, (1125-1399), Logroño, 1985, doc. 29. Las otras en el de Fortún Sánchez de Ayaia, 21-III-1402; ACSDC, sign. 9/19. La de las Antorchas figura en tres testamentos, uno de ellos el de la viuda de Fortún, Juana Martínez (5-V-1407; ACSDC, sign. 9/32), y en el de Juan López (5-XI-1435; A. Valvanera, *Compendio Grande*, fols. 122 v.-123v.) y Fernando Sánchez de Haro (24-XI-1486); ACSDC, sign. 9/40, fols. 120-122); y la del Campo de este mismo testamento de su viuda Juana Martínez.
- 14) El primero en el testamento de Sebastián, VIII-1230; Eliseo SAINZ RIPA, *Colección diplomática de las colegiadas de Albelda y Logroño*, I, Logroño, 1981, doc. 26. Y el segundo, por primera vez, en el de Egidio, de fines del XIII, Archivo Catedral de Calahorra (en adelante ACC), núm. 197.
- 15) Alejandro PEREZ ALONSO, *Historia de la Real Abadía-Santuario de Nuestra Señora de Valvanera, en la Rioja*, Gijón, 1971, págs. 465-524.
- 16) Alfredo GIL DEL RIO, *Historia y antiguas leyendas de la Rioja. Enigmas de una región*, Zaragoza, s.a., págs. 356-357. El P. Anguiano (op. cit., pág. 557) afirma, con evidente exageración, que fue una de las imágenes traídas a España por los santos apóstoles Pedro y Pablo.
- 17) José Moret (*Annales del Reino de Navarra*, II, Tolosa, 1890, pág. 277) y Constantino Garrán (*Santa*

María la Real de Nájera. Memoria histórico-descriptiva, Logroño, 1892, págs. 7-8) afirman que eran un halcón y una perdiz; Justo Pérez de Urbel (*Las grandes abadías benedictinas*, Madrid, s.a., pág. 239) dice que era un azor y una paloma; y Matheo de Anguiano (*op. cit.*, págs. 571-572) señala que el rey corría tras un jabalí. Este cambio en un detalle de menor importancia no afecta al resto del relato, en que coinciden todos los autores.

Al estudio del monasterio najerense he dedicado mi Tesis Doctoral: *Santa María la Real de Nájera*, siglos XI-XIV, Madrid, Universidad Complutense, 1987.

- 18) Fernando FERNANDEZ DE BOBADILLA Y RUIZ: *Apuntes para la historia de Arnedo*, Arnedo, 1976, págs. 173-181; en las págs. 182-183 hace una detallada descripción de esta imagen.
- 19) *Introducción a los orígenes de la Observancia*, pág. 426.
- 20) Págs. 381-382.
- 21) Págs. 592-593.
- 22) Págs. 545-547.
- 23) Págs. 577-579.
- 24) Págs. 548-551.
- 25) Al estudio de los testamentos medievales de la Rioja he dedicado dos trabajos: "Derecho y sociedad en la Rioja bajomedieval a través de los testamentos (siglos XIII-XV)", *Hispania*, XLVII (1987), págs. 33-82; y "Religiosidad en la Rioja bajomedieval a través de los testamentos (siglos XIII-XV)", *Berceo*, 110-111 (1986), págs. 111-154.
Aquí busco profundizar en estos documentos en un aspecto que sólo parcialmente he indicado en el segundo de dichos artículos.
- 26) *Milagros de Nuestra Señora*, estr. 115. En la estr. 74 expresa la misma idea:
Si a Ella sirviéremos nuestra pro buscaremos,
onraremos los cuerpos, las almas salvaremos.
- 27) Testamento de Fernando Sánchez de Haro, 24-XI-1486, ACSDC, sign. 9/40, fols. 120-122. Por su parte, Juana García habla de "abogada de los pecadores" (20-XII-1477; AHSDC, sign. 1/20).
- 28) 21-VIII-1380; ACC, núm. 800.
- 29) 29-III-1426; A. Valvanera, *Compendio Grande*, fols. 116-122. También dio 8 florines de oro para que perpetuamente, de día o de noche, tuviesen encendida la lámpara de plata que había regalado al monasterio, en beneficio de sus difuntos y de él mismo.
- 30) 5-X-1373; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 221.
- 31) 8-VIII-1499; *ibidem*, doc. 376.
- 32) Juana Díaz: 3-X-1485; AHN, Clero, leg. 2861. Y Juan de Castañares: (1250-84); C. LOPEZ DE SILANES y E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 29.
- 33) Diego Martínez de Villoria: 28-III-1445; ACSC, sign. 9/38. Alfonso Álvarez de Turégano: 10-XII-1467; ACSDC, sign. 9/39. Y el fragmento del que falta el nombre: 5-IV-1387; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 241.
- 34) Juan Fernández de Dávalos: 16-IX-1445; AHN, Clero, carp. 1057, núm. 21; es el que pide ser enterrado en la Estrella. María Pérez: 19-V-1393; C. LOPEZ DE SILANES y E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 132. Diego Fernández: 26-XI-1393; *ibidem*, doc. 136. Fortún Sánchez de Ayala y su mujer Juana Martínez: 21-III-1402, ACSDC, sign. 9/19; y 5-V-1407, *ibidem*, sign. 9/32. Y Juan Sánchez de Zuazo: 13-III-1414; *ibidem*, sign. 9/22; éste es el único de los testadores riojanos que al incluir una manda referente a peregrinaciones no incluye junto al centro mariano aquí señalado el sepulcro del apóstol Santiago como meta de otro peregrino.
- 35) Diego Fernández: 26-XI-1393; C. LOPEZ DE SILANES y E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 136. Y María

Díaz: 6-X-1414; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 267.

- 36) Para Ujué, Fernand García de Torres: 8-VIII-1340; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 152. Y Diego Fernández: 26-XI-1393; C. LOPEZ DE SILANES y E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 136.
Y para Cameno, Martín Ortiz de Agoncillo: 2-IX-1347; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 166. Y Juana Martínez: 5-V-1407; ACSDC, sign. 9/32.
- 37) Para Ocón, Sancha López: 1399?; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 255). A. Valgaón, Juana Martínez: 5-V-1407; ACSDC, sign. 9/32. Y para Rocamador, Martín Ortiz de Agoncillo: 2-IX-1347; E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 166.
En este último caso de Santa María de Rocamador, podría pensarse quizás que se trataría del hospital de este nombre establecido en Logroño; pero al ser vecino de esta ciudad el testador no sería lógico el envío de un peregrino dentro de la misma localidad; por otra parte, también disponía Martín el envío de un peregrino a otro santuario burgalés, el de Santa María de Cameno, lo que nos habla de su devoción a determinados centros de la actual provincia de Burgos, con la que la Rioja siempre tuvo muchos contactos.
Quiero señalar que esta advocación de Rocamador nos muestra una importante influencia cultural y religiosa de Francia en esta región, en especial a través del camino de Santiago.
- 38) M. ANGUIANO, *op. cit.*, págs. 577-579, para Villapún, y 592-593 para Castejón. La testadora es Juana Martínez: 5-V-1407; ACSDC, sign. 9/32.
- 39) Juan Ramírez de Arellano: 29-X-1385; ACC, sign. 807. Y Diego Fernández: 26-XI-1393; C. LOPEZ DE SILANES y E. SAINZ RIPA, *op. cit.*, doc. 136.

LA PIEDAD MARIANA EN LAS CANTIGAS DE ALFONSO X EL SABIO

1. Según la versión literaria.

M^a Isabel Pérez de Tudela y Velasco

Difícilísimo resulta condensar en estas contadas páginas toda la riqueza temática y conceptual que se contiene en las cuatrocientas composiciones que integran *Las Cantigas de Santa María* del Rey Alfonso X el Sabio y el caudal simbólico encerrado en las miniaturas del Códice Rico. Sin embargo no hemos querido perder la oportunidad de exponer en esta reunión científica una síntesis, forzosamente apretada, de los estudios que venimos realizando sobre la materia.

Abordaremos el tema en su doble vertiente: literaria y artística. Yo expondré la primera parte, Juan Muñoz la segunda.

La devoción a la Virgen que animó y renovó la religiosidad del Pleno Medievo (1), alcanzó en *Las Cantigas* una de sus expresiones más depuradas. Todos los elementos que rodean la magna obra resultan excepcionales, como excepcional es el hecho de que el Rey, uno de los monarcas más poderosos de Occidente, dedicase parte de su actividad y aplicase sus esfuerzos a glosar la grandeza de María. Don Alfonso es consciente de la transcendencia del papel que asume; de que el alto rango de su persona contribuiría eficazmente a alcanzar los fines perseguidos. La moderna historiografía se ha encargado de subrayar el papel determinante de los reyes en las creencias de sus súbditos (2). Por lo mismo parece fuera de toda duda que la sensibilidad religiosa de estos últimos es, en buena medida, el fiel reflejo de la de sus monarcas.

El conjunto de relatos y composiciones laudatorias que integran la obra que comentamos ofrece un material de primera mano para estudios de orden muy variado y, desde luego, constituye una fuente insustituible para el conocimiento de las formas de piedad del siglo XIII. El abultado número de versos, la multiplicación de las fuentes, la variada galería de personajes que el poeta hace desfilar, la pluralidad de las circunstancias en que éstos se encuentran, permite

realizar una ajustada aproximación a las formas y modos que la religiosidad colectiva adquiere en la Plena Edad Media. Pero hay más; si tenemos en cuenta que el autor no duda en introducir su propia experiencia, es correcto afirmar que poseemos un testimonio, significadísimo por la elevada condición del personaje, de piedad individual.

No es eso todo; la voluntad decidida del Rey de presentarse como cantor de la Virgen, pregonero de sus bondades y poderes (3), le anima a incluir cuarenta composiciones laudatorias, las llamadas *Cantigas decenales*, en las que, al ritmo de la exaltación mariana, va cumpliendo un propósito justificativo: mostrarse a sí mismo y demostrar a los demás, los fundamentos dogmáticos de la devoción que propone. Lo hace con brillantes metáforas y un variado abanico de recursos literarios en los que evidencia, además de un encendido amor, una muy estimable sensibilidad poética.

Antes de entrar en materia quiero manifestar que esta comunicación pretende ser el respetuoso homenaje a la tradición religiosa de la gran mayoría de nuestros antepasados. Homenaje sincero y sentido a pesar de que mi condición de historiadora, me obligue a introducir aquí ciertos conceptos y a utilizar algunos vocablos que, contemplados bajo prismas actuales, pudieran parecer peyorativos.

El propósito declarado de la obra es extender la devoción a Santa María, ensalzando sus virtudes, proclamando sus poderes y proponiéndola como modelo. Pero no se trata de una exaltación a secas. Como corresponde a una buena campaña publicitaria, en la que subyace un problema de competitividad, al tiempo que se ponderan las excelencias del culto a la Virgen, se advierte de los inconvenientes de la devoción a los Santos.

La tesis general del conjunto de milagros es que María, como Madre de Dios, goza de un poder intercesor muy superior al del resto de los bienaventurados. "Por Dios, es muy de razón que la Virgen tenga más poder que cuantos santos hay". Así se declara sin ambages en la *Cantiga XIV* (4), a propósito de recordar cómo Santa María logró que Cristo le concediese la gracia de resucitar a un monje muerto sin confesión. El milagro, exponente en sí mismo del poder mediador de María, tiene un significado añadido por cuanto se realiza tras el fracaso de San Pedro y los demás Santos en el mismo empeño.

Una propuesta similar contiene la *Cantiga XXXVI*. En ella la Virgen libra del naufragio a un grupo de mercaderes que navega por

el mar de Bretaña "para buscar su provecho por el que todos luchamos" (5). En otra parte trataré el poder de Santa María sobre las tormentas y las tempestades. Ahora me limitaré a señalar que este milagro, construido sobre un esquema similar al del anterior, ha ido precedido de una impetración a los Santos que no ha surtido los efectos deseados. Es entonces cuando un abad propone recurrir a María con el resultado que ya sabemos.

En ocasiones el mensaje se concreta y la propaganda se dirige directamente a ponderar las posibilidades de actuación de María sobre las de un Santo determinado. Vimos en líneas anteriores cómo la Virgen conseguía lo que San Pedro y los otros bienaventurados no podían lograr. La mención expresa del Príncipe de los Apóstoles, del elegido de Cristo para constituir la base de su Iglesia, indica bien a las claras la voluntad de reservar para María el puesto de honor en el orden jerárquico del cielo.

Este escalafón ultraterrenal tiene su correlato perfecto en otro terrenal relativo a la capacidad de los monasterios y santuarios para obrar prodigios. Pues bien, la tesis de las *Cantigas* es que los centros consagrados a la Virgen gozan de los poderes de su patrona estando, consecuentemente, en condiciones de superioridad respecto a los dedicados a los Santos.

Recordemos que estas cuestiones de rivalidad devocional son corrientes en la Edad Media. Las propias *Cantigas* insertan la historia de un eclesiástico "mui priuad'era del rei / Don Sancho", que para impedir que sus feligreses acudieran a una ermita próxima y depositarán allí unas ofrendas que a su juicio pertenecían a la iglesia suya, optó por prenderle fuego (6).

Otro de los milagros ilustrativos de la cuestión que tratamos es el que relata la prodigiosa curación de una francesa ciega que volvía de Santiago de Compostela sin haber encontrado alivio a su afección. Al pasar por Villasirga (Villalcázar de Sirga, en la provincia de Palencia) la Virgen obró el milagro y la peregrina pudo disfrutar de su visión recobrada. La dama se convirtió, a partir de ese momento, en una entusiasta divulgadora de las grandezas de este lugar llegando, en su exaltación pregonera, a desanimar a los romeros que se dirigen a Compostela, de proseguir su camino. La Virgen colabora eficazmente en la empresa, al decir del poeta, multiplicando sus favores en la iglesia de Villalcázar.

Todo parece indicar que la *Cantiga* anterior, la CCLXXVIII, está inspirada en la colección de historias que la iglesia de Villalcázar conserva y difunde a fin de potenciar su prestigio. Confirman

nuestras sospechas los versos iniciales de la misma; en ellos el autor sitúa la acción en aquel tiempo en que la Virgen comenzó a hacer milagros en Villasilga: curando enfermedades y resucitando a los muertos. Ahora bien; si semejante argumento tiene fácil justificación en un relato localista, no deja de ser sorprendente que el Rey de Castilla haya decidido introducirlo en su obra.'

Es cierto que al ensalzar Villasilga se contribuía al enaltecimiento de la ruta jacobea, pero no cabe ignorar, que si los peregrinos resolvían en el camino sus problemas, ya espirituales, ya materiales, quedaba invalidada la razón última de un viaje a la tumba del Apóstol, forzosamente muy largo. Más aún; para encontrar santuarios marianos ningún europeo tenía necesidad de traspasar las fronteras de su propio país. En definitiva, parece evidente que no son razones políticas las que mueven a Alfonso X a orquestar una campaña que roza el desprestigio respecto al santuario más frecuentado de su reino. La decisión de Don Alfonso sólo es comprensible en el clima del siglo XIII y en el seno de la controversia: culto a los Santos-culto a María. Una vez más, y ahora sin dejar resquicio a la duda, el Rey se muestra decidido partidario del segundo (7).

Pero no es eso todo; en su propósito de exaltación mariana el poeta renuncia expresamente, en favor de Santa María, al poder taumatúrgico que numerosos círculos cristianos reconocen a sus reyes. En este sentido se manifiesta el monarca protagonista de la *Cantiga CCCXXI* cuando una madre acude a él para que imponga las manos a su hija enferma de "lamparones". El mencionado rey -que muy bien pudiera ser el propio Alfonso- declina la invitación y aconseja acudir "ant'a bela Magestade/ da Uirgen qu é enuolta/ en á púrpora sanguynna" (8). Es cierto que en la tradición española la monarquía jamás ha gozado de la consideración de sacral y providencialista que orló a los reyes de la vecina Francia (9), pero no lo es menos que poderosas razones aconsejaban multiplicar los rasgos prestigiadores de la realeza.

No terminan aquí los propósitos propagandísticos de las *Cantigas*. Todo un sistema de valores -el propio de la época- aparece encomiado y exaltado en los más vivos tonos. Consciente o inconscientemente, el Rey y sus colaboradores orientan todo su esfuerzo hacia un objetivo: que la Virgen sancione con su actuación, la axiología y el código moral del siglo. Como en tantas otras ocasiones conviene recordar que Don Alfonso no está sólo en semejante empeño; él aprovecha el inmenso material que le viene de la tradición anterior. En efecto; todas las colecciones marianas y los milagros de los Santos han coincidido en un punto: respetar el

edificio ideológico de su tiempo. Dentro de estas coordenadas se encuentran los prodigios que pudiéramos denominar "originales" del Rey y de su época. Aquellos que se situán en el XIII o, todo lo más, a fines del XII y son propios de la tradición hispana.

Esta característica es la que da a las *Cantigas* ese tono moralizante, catequizante y didáctico tan peculiar de la obra. Creo conveniente añadir que no me refiero sólo al mantenimiento y exaltación de los valores propiamente morales sino que aludo, igualmente, al conjunto del sistema jurídico y social.

En estas perspectivas se encuadran todos los milagros que enaltecen el ideal monástico sobre cualquier otra forma de vida. Los ejemplos que podríamos aducir para ilustrar esta afirmación, superan con mucho nuestras posibilidades de espacio. Me limitaré a enunciar unos cuantos casos. El primero, uno de los más significativos, es el de aquel hombre letrado que trabaja en medicina antes de decidir profesar en Claraval. Se trataba de un individuo que había disfrutado de una vida fácil y estaba acostumbrado a los placeres de la buena mesa: carne, pescado, vino de calidad y pan tierno. Como las privaciones -una dieta reducida a "verças de prado sen sal... vinno botado" y mal pan- le resultaban muy penosas, empezó una labor subversiva entre el resto de los miembros de la comunidad. Un día se le apareció la Virgen para mostrarle, en un sueño alegórico, la virtud de la Eucaristía. La Señora ofreció un apreciado manjar a todos los monjes menos a él. La moraleja no puede ser más sencilla: las delicias que proporciona el alimento espiritual -en la *Cantiga* un "leitoairo preçado" imagen de la Eucaristía- no tienen parangón posible con el placer que produce el más rico manjar (10).

Indiscutiblemente este milagro, que pertenece a la colección de relatos de Claraval, hunde sus raíces en los siglos anteriores, pero el hecho de que Alfonso X lo haya elegido para engrosar su colección demuestra hasta qué punto el Rey participa de aquellos ideales y cree necesario que se perpetuen.

No menos ilustrativos son los relatos sobre monjas que abandonan los claustros seducidas por galanes de mejor o peor catadura moral. Todas, sin excepción, terminan renunciando a los atractivos de la vida mundana para rendirse a los deleites del claustro. Estas situaciones alcanzan su climax en la *Cantiga* CCLXXXV cuando una joven que había sido novicia renuncia a un marido que la amaba y honraba y a unos hijos hermosos para culminar su primera vocación (11). No se trata de denigrar el matrimonio o la maternidad, sino de establecer una escala de valores.

Podemos concluir que el Rey demuestra especial interés por la exaltación del ascetismo monástico en su vertiente de la templanza y la castidad. Resulta curioso anotar el desinterés total por predicar la pobreza y el relativo por exhortar a la obediencia (12).

Dentro de la misma corriente de pensamiento y respondiendo a idéntico sistema ideológico, encontramos un apreciable número de relatos dedicados al enaltecimiento del amor divino sobre el amor humano o del amor espiritual sobre cualquier otra relación carnal. En este sentido el poeta se expresa con claridad meridiana en el texto de la *Cantiga* CXXXII cuando formula como máxima, que comete gran locura quien dejare a la "Gloriosa" por mujer aunque ésta sea "mui fremosa et rica et auondada, nen manssa nen amorosa" (13). Con la enumeración de estas virtudes Alfonso X construye el retrato de la mujer ideal del siglo XIII. Pues bien, ni siquiera este modelo puede competir con la Virgen. Late en el fondo de la obra un cierto sedimento de misoginia que el autor o autores dejan escapar de forma casi involuntaria. Por otra parte ese poso de antifeminismo alfonsino conecta perfectamente con el que profesa toda su época.

Aunque sería posible ensanchar este apartado considerablemente, me limitaré a un último comentario. La Virgen ayuda eficazmente a mantener el buen orden social en todos cuantos asuntos interviene. Así, protege las grandes fortunas de los ricos (14), las menguadas propiedades de los humildes (15), la dignidad de las dueñas en apuros (16), la fidelidad a sus maridos de las mujeres casadas (17), la libertad de los varones en el terreno sentimental (18), además de compensar con sus bendiciones la práctica de las virtudes que se consideran excelsas: la caridad, la piedad maternal, el respeto al marido, la fidelidad al rey, el amor a la tierra, la guerra contra el musulmán (19).

Como ya he expuesto, el Rey y sus colaboradores no se cansan de predicar que son los fieles devotos de la Virgen quienes más y mejor se aprovechan de los extraordinarios poderes de la Madre de Dios. En sentido inverso se sugiere, que Ella, constituida en abogada de todos los hombres y respaldada por la autoridad que le otorga su maternidad divina, se apresura a auxiliar a los suyos.

Son muchísimas las *Cantigas* que trazan retratos de individuos piadosos y, aunque dada la variedad de la galería no existe un estereotipo, sí podemos agruparlos todos en dos modelos diferentes. El primero de ellos se refiere a un hombre o mujer de intachable conducta y confianza ciega en la grandeza y misericordia de la Virgen. Además de cumplir con los mandamientos enriquece

su vida religiosa con ejercicios tales como oír misas, guardar las vigilijs de Santa María, rezar las horas, practicar la virtud de la castidad o de la misericordia y, todo ello, en honor de la "Gloriosa". El segundo modelo define a un pecador que compensa sus culpas con una actitud de veneración a Santa María. Veamos algunos ejemplos:

Fiel devota de la Virgen es la "dona" casada con un caballero de Segovia muy amante de la caza. Esta señora que dedica buena parte de su tiempo a rezar en la iglesia, logra que la Virgen devuelva la visión a su marido (*Cant.* CCCXIV). También merece la consideración de hombre piadoso, un potente señor que manifiesta su caridad construyendo y sosteniendo un hospital (*Cant.* LXVII). Como muy piadosa nos presenta el poeta a la protagonista de la *Cantiga* CCCVIII, diciéndonos que se esforzaba por servir y honrar a la Virgen encendiendo candelas y rezando ante una imagen suya. Pero quizá el prototipo de hombres piadosos lo encontremos en un mercader que demostraba su veneración por Santa María ayunando muy rigurosamente las vigilijs de sus fiestas y llevando cirios a las iglesias de la Virgen cuando en sus viajes las encontraba (*Cant.* CXVI). En fin; la *Cantiga* CXXI cuenta que la devoción mariana de un caballero de Provenza se concretó en la promesa de ofrecer diariamente a la Madre de Dios una corona de rosas, mientras que la LXIII pondera a un caballero castellano que en la época de Almanzor oía tres misas antes de entrar en batalla.

En la otra cara de la moneda encontramos figuras tales como la del apuesto caballero de la *Cantiga* CLII. Se trataba de un personaje en el que las virtudes -valentía y arrojo en el combate- difícilmente contrapesaban los defectos -lujuria, soberbia y mentira-, pero dotado de una fe ciega en la Virgen, en honor de lo cual recitaba siempre el Angelus. Muy próximo al personaje anterior encontramos la figura del fraile lujurioso que honraba a Santa María guardando los sábados (*Cant.* CLI), o la de aquel clerizón ladrón y taur que se encomendaba a la Virgen antes de cometer alguna fechoría (*Cant.* XXIV). Por último recordaré el caso de un salteador de caminos que guardaba las vigilijs marianas descansando de sus atropellos y haciendo caridades con el producto de sus botines (*Cant.* CLXXXII).

Para los fieles piadosos y los pecadores devotos la Madre de Dios tiene atenciones especiales. Bien es verdad que la tradición exige -siempre hablando en términos generales- que el comportamiento de María sea diferente con los individuos de cada uno de los grupos. A los primeros les socorre en caso de apuro. Respecto a los segundos la actuación de la "Gloriosa" suele limitarse

a rescatar sus almas, en el último momento, de las garras del demonio. Santa María llega, incluso, a resucitarles para que, reparando sus faltas, logren la eterna salvación. Evidentemente, me limito a enunciar reglas generales ignorando, por falta de espacio, los múltiples casos en que, circunstancias particulares, fuerzan a la Virgen a quebrantar lo que podemos definir como su regla habitual de conducta.

Hasta aquí hemos tratado de una religiosidad caracterizada por la reiteración de los gestos y de las fórmulas. Pero junto a las actitudes habituales encontramos lo que denominaremos actos singulares. Esto es, aquéllos que en la más pura tradición medieval generan la intervención benefactora de los Santos y, concretamente en nuestro caso, de la Madre de Dios. Los textos recomiendan ponerlos en práctica en momentos de apuro para tratar de impedir el cumplimiento de un mal presumible. Son estas fórmulas, habituales en caso de accidente o enfermedad, las que supuestamente socorren contra las maquinaciones del enemigo -material o inmaterial- o las fuerzas desencadenadas de la naturaleza. Ellas son, sin duda, el mejor exponente de la supervivencia de la mentalidad mágica altomedieval. Dentro de este apartado encontramos un abanico variadísimo de ejercicios que cubre desde la promesa de ofrendas sencillas (velas o aceite para lámparas), al ofrecimiento de largas peregrinaciones, pasando por la entrega de dádivas cuantiosas bien en especie, bien en dinero (20). No es eso todo; como el milagro fuerza a un reconocimiento público del favor recibido, práctica piadosa obligada es la entrega de un exvoto alusivo al prodigio (21).

Insisto; es ese arco de prácticas que acabo de reseñar el mejor exponente de la piedad tarifada y contractual que el siglo XIII hereda de las centurias anteriores. Una piedad consecuencia de la aplicación de fórmulas económicas a las relaciones con la divinidad. Un *do ut des* en el que se pretende que participen los espíritus celestes (22). Más aún, yo me atrevería a decir que se trata de un intento de regular el misterio y, en su caso, de ofrecer unas ciertas claves de penetración en el mismo. La mentalidad mercantilista intenta, por estos medios, alcanzar algunas certidumbres en el control de las fuerzas ultraterrenas y aún de las terrenas que se le escapan.

No soy capaz de sustraerme a la tentación de trazar, aunque sólo sea en sus líneas maestras, el retrato del rey Alfonso como hombre devoto. Es indiscutible que una sincera piedad, una muy entrañada confianza en los poderes y la misericordia de María, le han inducido a emprender su magna obra de exaltación

propagandística. Se trata, en definitiva de un notable esfuerzo por avivar la llama de la piedad colectiva cuyas manifestaciones él siente en lo más profundo del alma. El Rey participa de la fe que predica, fe de hondura teológica y de manifestaciones externas.

La hondura teológica a la que me refiero queda bien patente a lo largo de las 40 *Cantigas* de loor que se insertan en el conjunto. Por lo que se refiere a las manifestaciones externas, Don Alfonso considera que las suyas deben ser excepcionales, como corresponde al alto rango, los singulares poderes y elevadas capacidades de su persona. Por ello se siente obligado a construir iglesias, encargar la fabricación de imágenes y, cerrando el círculo, "trobar" personalmente las excelencias de su Santa Patrona (23). Son éstos unos rasgos de piedad externa, propagandística y de promoción acordes con el sentido general de la obra. Junto a ellos, el Rey confiesa que practica otros de signo intimista tales como las jaculatorias, la invocación espontánea y sincera en caso de peligro y siempre la esperanza del encuentro definitivo en un 'más allá' alumbrado por la presencia de María (24).

En resumen; piedad popular y piedad sabia se reflejan en el conjunto de la obra y se reflejan como partes de un todo unívoco, tan entrelazadas que sólo en virtud de una minuciosa operación de análisis es posible escindir los dos campos. Podemos ir más lejos. En el propio Rey religiosidad popular y religiosidad sabia se interpenetran tan profundamente que resulta difícil disociarlas. Como acabo de decir, el Rey Sabio que evidencia unos no desdeñables conocimientos doctrinales productos, sin duda, de su trato con eclesiásticos y de la valiosa ayuda que en éstas y otras obras le prestara su mentor, fray Gil de Zamora, no se recata a la hora de relatar sus experiencias personales. Sabemos, por este medio, que el Rey cultiva una piedad sensiblera no exenta de sentido mágico (25).

Las *Cantigas* son, pues, un magnífico compendio de los elementos integradores de la ideología religiosa del siglo XIII. Mencionaré algunos de esos elementos:

En primer lugar me referiré a aquéllos que son producto de la herencia recibida. Efectivamente, algunas de las *Cantigas*, las más conocidas por cierto, corresponden a una viejísima tradición mariana que se remonta a los primeros siglos de la cristiandad. Se inscriben aquí una serie de milagros que yo denominaría "peculiares" por sus argumentos, por la dificultad que entraña su comprensión y valoración. En ellos la Virgen imparte justicia con un *sui generis* sentido de la misma, protegiendo a sus devotos aunque sean reos de delitos como el incesto o el infanticidio (26).

En segundo lugar podemos hablar de aquellos factores propios de una religiosidad de contenido mágico y formulación contractual. Una piedad que hunde sus raíces en el paganismo del alto medievo, esto es, en el paganismo de los *pagi*, el de cuño germánico. Aquí podemos inscribir esos aspectos materiales de la religiosidad que el poeta recoge como fiel notario de su época. Me refiero, claro es, a los votos y a las promesas; las peregrinaciones y las romerías; las ofrendas y los exvotos. Pero el autor no se contenta con un papel testimonial y asume gustosamente el de propagandista de estas manifestaciones externas que recomienda a sus lectores como uno de los medios más efectivos para propiciar los favores de la Virgen, para reclamar, incluso, la solución de los problemas vitales. Pregona, en suma, la rentabilidad de la devoción mariana (27).

Junto a todo ello y en nítido contraste con lo anterior, anotamos múltiples y variadas manifestaciones de fervor de un contenido doctrinal profundo. Así, en un número significativo de *Cantigas*, el poder de la Virgen -que es todo espiritual (28)- se muestra en prodigios de muerte. Es cierto que no se trata de vida y de muerte entendidos en las dimensiones humanas. Porque en un mensaje de profundo contenido teológico el autor presenta a la Virgen como dispensadora de una muerte aparente que, en realidad, es el pórtico a la vida perdurable. Con estos *exempla* la dialéctica eclesiástica pretende imbuir en las masas un sentido trascendental de la existencia. Se trata, en definitiva, de un esfuerzo por dotar a la piedad popular, de la profundidad conceptual de la piedad sabia. A este esfuerzo contribuye Don Alfonso de forma consciente y eficaz (29).

Las *Cantigas* aparecen, por tanto, como síntesis y compendio de las corrientes ideológicas del momento. Además, son el pórtico de las nuevas formas religiosas que la Baja Edad Media inaugura.

NOTAS:

- 1) Sobre el siglo XII como gran siglo material véase la voz Marie (Vierge) en el *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. LXIV-LXV), Beauchesne, París, 1977, pág. 450 y sigs.
- 2) "Dans ce monde où la parole a un rôle si important, tout aussi importante est la personjine qui la prononce". En esta frase sintetiza Raoul MANSELLI (*La Religion populaire au Moyen Age. Problemes de methode et d'histoire*, Institut Albert-Le-Grand, París, 1975, págs. 32 y sigs.) una amplia exposición sobre el papel de los príncipes y los santos como hito referencial.
- 3) Son innumerables las *Cantigas* que se refieren a esta faceta de la personalidad alfonsina. Así la CX afirma: "Si pergamino fuese el cielo estrellado y el mar todo tinta, ... y viviese para siempre un hombre instruido en escribir, le quedaría (por decir) la mayor parte " de las grandezas de María. Versión de J. Filgueira Valverde, Castalia, Madrid, 1985. En la *Cantiga* CCCXLV Don Alfonso habla de él mismo como de un rey que andaba "trobando" los milagros de la Virgen. En la CCCXLVIII cuenta un milagro que sucedió a un Rey que "trobaua" por la Virgen (Ed. RAE, Madrid, 1889).
- 4) "Par deus, muité gran razon / de poder Santa María mais de quantos Santos son." *Cantigas de Santa María (Cantigas 1 al 100)*, ed. W. Mettmann, Castalia, Madrid, 1986.
- 5) "po sa prol buscar, no que todos punnades". Ed. W. Mettmann.
- 6) Me refiero a la *Cantiga* CCCXVI. En el texto se sitúan los hechos en "Alanquer", castillo de Portugal y se define al protagonista como clérigo trobador, privado del Rey Don Sancho. Ed. RAE.
- 7) Sobre el culto a los Santos hasta el siglo XII véase la obra de Pierre André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Cerf, París, 1985. Sobre el cambio progresivo de la espiritualidad medieval hasta centrarse en la devoción mariana la bibliografía es abundantísima. Sólo recordaré a modo de ejemplo *Génesis del catolicismo popular* de L. MALDONADO, Cristiandad, Madrid, 1979.
- 8) Ed. RAE.
- 9) Sigue siendo insustituible para estas cuestiones la obra de Marc BLOC, *Les Rois Traumatourges*, Armand Colin, París, 1961. El capítulo I del libro está dedicado a "Le toucher des ecrouelles et sa popularité jusqu'a la fin du quinziesme siècle".
- 10) *Cantiga* LXXXVIII, Ed. W. Mettmann.
- 11) Sobre el tratamiento de las monjas en las *Cantigas* yo misma escribí unas páginas (70 y sigs.) en un artículo titulado "El tratamiento de la mujer en 'Las Cantigas de Santa María' ed. En *La Condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- 12) La *Cantiga* VII cuenta la historia de una abadesa de Bolonia que se quedó embarazada por las malas artes del demonio. Para mis objetivos lo que interesa puntualizar es el regocijo con que las monjas recibieron la noticia. El texto nos dice que le profesaban gran desamor a causa de que no les permitía cosa mal hecha (Ed. W. Mettmann).
- 13) Ed. RAE.
- 14) En la *Cantiga* XLIV la Virgen recupera el azor de una infanzón, en la CCCLXVI un halcón del infante Don Manuel, en la CCCLII un azor propiedad de un vasallo del Rey. La CXII refiere como Santa María protege una nave cargada de trigo; y la CCCLXXVI como el infante Don Manuel encuentra una sortija de oro que había perdido.
- 15) La *Cantiga* CXLVII narra la milagrosa recuperación de una ovjea que una mujer piadosa había entregado a un pastor ladrón.
- 16) Una dueña de Bretaña se salva, gracias a la intervención de la Virgen, de la vergüenza de no poder obsequiar al Rey con vino abundante (Cant. XXIII).
- 17) En Aragón, Santa María impide que la mujer de un infanzón cometa adulterio con un caballero. El infanzón, antes de partir, había encomendado a su mujer a la Virgen y ésta, atenta al encargo, desbarata los bien urdidos planes del galanteador (Cant. LXIV).

- 18) En la *Cantiga* LXVIII se cuenta como la Virgen interviene en un caso de adulterio masculino, limitándose a establecer la paz entre las dos mujeres implicadas en el conflicto.
- 19) La *Cantiga* CCCXXXV refiere la historia de un rico gentil tan misericordioso que un año de carestía se arruinó socorriendo a los pobres. La CXIV narra la resurrección del hijo de una mujer piadosa que se lo había encomendado a la Virgen. La LXIII pondera a un caballero tan solítico en combatir junto al Conde de Castilla como en oír misas en honor de la Virgen.
- 20) Una mujer que tenía una culebra en el cuerpo recorre un gran número de santuarios en peregrinación hasta encontrar la salud en Santa María del Puerto (*Cant.* CCCLXVIII). En Mallorca un cristiano cayó prisionero de los musulmanes y prometió a la Virgen ricos dones y su imagen en cera (*Cant.* CLXXVI). La *Cantiga* CCCLVII cuenta como una piadosa mujer encontró la curación tras colocar candelas ante el altar de la Virgen.
- 21) Véase la referencia a la *Cant.* CCCLXVIII en la nota anterior.
- 22) Francis RAPP ("Reflexions sur la religion populaire au Moyen Age". En *La Religion populaire. Approches historiques*, Ed. Beauchesne, París, 1976, pág. 56) aplica la fórmula latina a los rituales de las religiones paganas.
- 23) Son muchas las *Cantigas* en las que Don Alfonso cuenta sus afanes por honrar a la Madre de Dios, sólo recordaré la CCCLXVII en la que cuenta como cayó enfermo cuando visitaba las obras de una Iglesia que estaba construyendo en Andalucía. Véase, Además, la nota 3 de este trabajo.
- 24) En dos bellísimas *Cantigas* de Loor, la CC y la CCLXX Don Alfonso expresa su esperanza de encontrarse con Ella en el cielo: "que quando for que mia morte uenna / que a mia alma non se detenna / d'ir a logar ú a senpre ueia" (CCLXXX).
- 25) A diferenciar una de otra dedica R. MANSELLI el capítulo I de su obra *La Religion populaire*, pág. 24 y sigs.
- 26) Me refiero a la *Cantiga* XVII en la que se narra la salvación de una romana incurso en delitos de incesto e infanticidio al mismo tiempo.
- 27) Un buen estudio de estas formas externas de piedad se encuentra en la obra de SIGAL antes mencionada.
- 28) Como señora de grandezas, "conorto" en las aficciones aparece en múltiples milagros.
- 29) El más significativo de estos prodigios es aquel que narra la muerte de un niño como premio a su solicitud en alimentar a una imagen (*Cant.* CCCLIII).

2. Según la fuente artística

Juan Muñoz Ruano

INTRODUCCION

Al abrir el Códice Rico de las Cantigas de Santa María que tengo sobre la mesa, esa magnífica obra que *EDILAN* ha puesto a nuestro alcance, me adentro en un mundo singular, auténtico, colorista y casi mágico, cargado de simbolismo; mezcla armoniosa de lo cotidiano y lo trascendente donde, en buena lógica, destaca la figura de la Virgen, "Madre de nostro Sennor, / Santa María, que est a mellor / cousa que él fez", que canta el monarca.

Alfonso nos manifiesta en repetidas ocasiones, el significado profundo que la Virgen tiene para él. Tal, que se autoproclama su trovador:

"Des oge máis quer' eu trobar/pola Sennor onrrada,/ en que Deus quis carne fillar/ bēeyta e sagrada" (I).

"E porén seu entendedor seréi/ enquant' eu viva, e a loaréi/ e de muitos bēes que faz diréi/ e miragres grandes, ond' ei sabor" (CXXX).

¿Cómo se corresponde esta actitud declarada del Rey Sabio, con la representación de Nuestra Señora en las distintas láminas del libro? Intento en este trabajo, dar respuesta adecuada a esta pregunta.

Y recuerdo, al efecto, las palabras de A. Hauser: "En su forma más elevada, la obra de arte es un mensaje" (1).

Pero hay que tener en cuenta que sí, evidentemente, el tratamiento artístico no es competencia del rey, sino el literario -de gran belleza y calidad poética-, es cierto también que la obra toda se desenvuelve bajo su dirección, está sometida a su voluntad rectora.

Concretando lo expuesto, entiendo que la contestación a la pregunta formulada ha de tener presente una serie de facetas, que se desarrollarán de acuerdo con una metodología que expongo más

adelante.

Estas facetas son:

a) Análisis de la calidad de la pintura en la representación de la Virgen. Cómo son tratados los elementos que dan belleza a la imagen: finura en el dibujo, empleo del color, modelado, etc.

b) Estudio de la interpretación del artista, o de la fidelidad dentro de su relativa libertad, a la piedad tan explicitada del rey, que por otra parte, con seguridad, era compartida por aquél.

c) Correspondencia entre la devoción profunda del monarca y la del pueblo. Si aquélla es afín con la de la época.

Me adentro, pues, en el trabajo con mi mejor deseo y sincera intención. Y recordando al "Maestro Gonzalvo de Berceo", diré:

"La Gloriosa me guie que lo pueda complir" (2).

ASPECTOS GENERALES

Deseo señalar en este apartado, bien que sea de un modo rápido, una serie de referencias, de facetas, con las que vamos a encontrarnos en este recorrido por las *Cantigas de Santa María*. Ello facilitará, en mi opinión, el estudio que abordamos.

Una de ellas es el *realismo*, la veracidad que campea en el Códice. Ya me he referido anteriormente a ello en relación con la arquitectura (3), pero que también se aprecia aquí. Valgan de ejemplo los siguientes milagros, de distinto tipo:

LXXXVI - "Na terra que chaman Bretanna Mayor" una mujer va de romería, por tratarse de un lugar de gran devoción, al que no se puede llegar "se non menguass' ant' o mar", porque en otro momento no se puede salir ni entrar. Le sorprende la pleamar y está a punto de ahogarse, salvándole la Virgen.

Se refiere al Mont Saint Michel (entre Bretaña y Normandía), donde la subida de la marea, que es muy rápida, aísla la montaña.

XV - La emperatriz de Roma, luego de diversas peripecias, es abandonada a su suerte, sobre una peña en el mar. Enferma. Cuando está dormida, "a Madre de Deus.../ tolléu'll" a fam'e deu'll hũa erva de tal prez,/ con que podesse os gafos todos guarecer".

Se trata de una *Cantiga* complicada con muchos episodios diferentes. Lo que nos interesa señalar aquí, es el siguiente hecho: la Virgen, al salvar a la emperatriz, le da la facultad de sanar a estos enfermos mediante un remedio natural, una hierba medicinal precisamente.

Otra cuestión a destacar es la de la *diversidad de temas*. Hay una gran variedad en la serie de hechos que la Virgen viene a remediar, o a castigar en su caso. De algunos me he ocupado ya en otra ocasión (4). Asimismo, es múltiple la cantidad de escenarios y personajes que se nos muestran.

Un punto muy interesante que cabe resaltar, es el referente a la *Virgen de la Leche* (5). En palabras del Dr. Filgueira Valverde, hay un "valor simbólico de la leche como signo de vida y de renovación espiritual, en una segunda infancia" (6).

Existen varias *Cantigas* de esta serie, que presentan diferentes variantes:

Curación de un enfermo por contacto de la leche de María (LIV, XCIII), donde aparece la Virgen en persona; o por ver en sueños mamar al Niño (CXXXVIII).

Conversión de un infiel al observar que mana leche de una Virgen representada en una tabla (XLVI).

Salvación de distintos peligros por el poder milagroso de las reliquias, "leche de la Virgen espiritual,...." (XXXV).

Hay también, una curiosa variante: la imagen de la Virgen pintada sobre una tabla, que "se hace carne y mana de ella un líquido con virtudes milagrosas, venerado como << Leche de la Virgen >>". Así, el milagro que "Santa María fez en Sardonai, preto de Domas", donde la Virgen da una lección a un monje codicioso: "Carne, non dultamos, / se fez e saía / dela, mas non rança, / gros saín, e sejamos / certos que corría / e corr' avondança" (IX).

O en el caso del cuadro profanado por un judío, donde después de ser lavado con agua "Corréu daquela omage grand' avondamento, / que ficasse deste feito por renembramento" (XXXIV).

Quiero señalar, en relación con lo que precede, dos circunstancias:

Una, que cuando mana leche (u óleo en su caso), lo hace de una imagen representada en un cuadro (7).

Otra, principal; la razón de su poder, pues "da que Deus mamóu leite do seu peito, non é maravilla de sãar contreiro" (LXXVII).

Deseo, asimismo, mostrar algo, en mi opinión tan importante, como puede serlo la *vitalidad* de la Virgen en muchas de las *Cantigas*. Aparece Nuestra Señora en acción (posición o manera activa, que veremos luego). Y el artista ha sabido expresar esta apariencia, esta "humanización" de la Virgen con mil detalles y matices: la muestra de frente, de perfil, de medio perfil; con el cuerpo girado en una u otra dirección; la cabeza inclinada o no sobre alguno de sus hombros; los ojos mirando en una dirección determinada; el movimiento de brazos y manos, y potenciación de la expresión de éstas; etc.

Como remate, en fin, de esta serie de puntualizaciones, me parece interesante mencionar las distintas posiciones en que se representa al Niño con su Madre. En las *Cantigas* narrativas se nos ofrece una imagen convencional del Niño sentado sobre la pierna izquierda de la Virgen, que corresponde a la actitud pasiva de la Señora. Pero en esta riqueza de matizaciones que comento, también se figura al Niño en otras posiciones: de pie sobre el banco donde aparece la Virgen, o sobre la pierna de Ella; bien sentado sobre la rodilla derecha, o el brazo de su Madre; etc.

* * * *

Según lo indicado al comienzo, la contestación a la pregunta formulada, con sus diferentes facetas, la investigo en los tres apartados siguientes:

- I.- Presencia de la Virgen en las *Cantigas de Santa María*.
- II.- Actitudes de la Virgen: activa y pasiva.
- III.- Presentación de la Virgen. Descripción.

I. PRESENCIA DE LA VIRGEN EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARIA.

Como es bien sabido, hay dos importantes divisiones en las *Cantigas de María*: las de loor y las narrativas.

En el primer grupo (las decenales) se abordan aspectos de la Virgen en el Nuevo Testamento y se estudian importantes cuestiones teológicas. Se trata, en suma, de la representación de un

mundo de conceptos.

A título de referencia:

a) Tema de la Virgen mediadora (XXX). "Cómo Deus non lle pode dizer de non do que lle rogar, nen ela a nós".

b) Aspecto didáctico (L). "Non deve null' ome desto per ren dultar / que Deus ena Virgen vëo carne fillar".

c) Sobre la salvación. Contraste entre Ave (María) y Eva (LX). "Eva nos tolléu / o Paráys' e Deus, / Ave nos y metéu".

d) Exaltación de la Virgen. En un juego poético, el rey sigue el gusto de la época por los acrósticos (LXXX). "Das cinco léteras que á seu nome e o que queren dizer".

En el segundo grupo se presenta a la Virgen realizando milagros. Con unas constantes:

Protección a sus adictos. No sufre daño quien le es fiel, quien confía en ella. Así, se enfrenta con el diablo que quiere llevarse el alma de un monje que siempre le rezaba: "...<< ousadía / foi d'irdes tanger meu comendado >>" (XI). Pero se ocupa principalmente de aquellos que le prestan homenaje. Tal es el caso "do cavaleiro que fazía a guerlanda das rosas a Santa María", a quien Esta le libra de perecer a manos de sus enemigos (CXXI). Hay en este último, una clara identificación vasallo-señor, que potencia al rey.

Salvación de los buenos. Por ejemplo, el miedo del fraile menor que "mui bon prez / vivendo gāara", cuando agonizante, ve a los demonios. Pero la "candea da Virgen" los ahuyenta y puede morir en paz (CXXIII).

Alcanza la bondad de la Señora, incluso a los réprobos, resucitándolos para que puedan salvarse. Este es el caso "dun ome que fazía / muito mal cada día" y muere de pronto. La Virgen le da vida para que se arrepienta y se salve del infierno (CLXXXII).

Castigo de los malos, de los escépticos, de quienes la ofenden. Valga el suceso del tahir que perdía a los dados y "a Deus dëostóu / e ssa Madre non leixóu". Dios le da muerte (LXXII).

II.- ACTITUDES DE LA VIRGEN: PASIVA Y ACTIVA

Hay en las *Cantigas de Santa María* dos maneras de representar a la Virgen en la realización de los milagros: una pasiva y otra activa. La proporción del primer modo sobre el segundo, es de dos veces y media más.

Actitud pasiva. Esta es la forma "normal" de realizarse el milagro; cuando el devoto de la Virgen acude a Ella en petición de algo. Aquí entra la larga serie de santuarios y lugares de peregrinación: Santa María de Salas, en Huesca (XLIII, XLIV, CIX, CXVIII, etc.); Nuestra Señora de Montserrat, en Barcelona (XLVIII, LVII); Villasirga, en Palencia (XXXI); Rocamador, en Francia (VIII, CLVII, CLVIII, CLIX); etc.

Hay, incluso, un cierto número de *Cantigas* en las que no aparece la Virgen (LXVII, LXXII, LXXXIX, etc.).

Habitualmente, la imagen de la Virgen, se ve representada de frente (escultura y tabla), con el Niño sobre su pierna izquierda, encima del altar, sentada en un sillón o en un banco. Su mano derecha descansa sobre la rodilla y la izquierda en el hombro del Niño (8).

Es la imagen por excelencia. La idea materializada que el fiel, a través de diferentes advocaciones, tiene de la Madre de Dios.

Sin embargo, cualquiera que sea la Virgen de que se trate (advocación), siempre se muestra del mismo modo. Pueden servir de ejemplos, las correspondientes a los distintos santuarios enumerados más arriba.

Actitud activa. Denomino así, la que corresponde a la Virgen acudiendo personalmente para ayudar al necesitado, castigar al malvado o amonestar al díscolo. Utiliza a veces, a algún ángel e incluso se vale del mismo demonio como "brazo ejecutor":

Salvación de un naufrago, peregrino a Jerusalén, a quien guía bajo el agua hasta el mismo puerto (XXXIII); recordación al recién desposado del compromiso adquirido con Ella, cuando le puso su anillo en el dedo (XI); curación del sacerdote ciego, ante el altar (XCII); atención al llamamiento de unos enfermos de el «fuego de San Marcial», entrando "per húa vidreira... na eigreja" (CXXXIV).

Es la Virgen dinámica, la que actúa físicamente en el milagro. Es, en realidad, la corporeización de una idea. Usualmente se

representa de pie. Adopta diversas actitudes, siempre muy expresivas, como ya señalé al referirme a su vitalidad.

III. PRESENTACION DE LA VIRGEN. DESCRIPCION.

Paso a estudiar la forma de representar a la Virgen en las láminas del Códice. A observar en la interpretación del artista (calidad, uso de los distintos elementos compositivos y de los símbolos), la fidelidad a la piedad del monarca, expresada en sus versos.

Debe tenerse en cuenta la cierta independencia de que goza el artífice en la iluminación de los textos del rey, que se percibe en los títulos de las diferentes estampas. Es la *visualización*, no la *ilustración* de una historia, en palabras de la Dra. Chico (9).

La representación pictórica de *Las Cantigas*, responde a las características del momento, pleno siglo XIII, donde impera en España el estilo franco-gótico, difundido asimismo por toda la Europa occidental. Esta pintura de los iluminadores, sigue el estilo de las vidrieras y esculturas.

El naturalismo gótico ha convertido a la impasible Virgen románica, trono de Dios, en la madre amorosa que, bien de pie o sentada, contempla al Hijo, que sostiene en el brazo o sobre la rodilla izquierdos (10).

Existe en la imagen una belleza serena: cabeza oval de trazos finos y boca pequeña. Y el vestido de pliegues sencillos que cae con gran simplicidad.

Luego, a finales del siglo XIII, los plegados se van multiplicando y la figura adopta una graciosa incurvadura de su cuerpo, apoyándose sobre una pierna.

Paso a examinar los distintos elementos que se presentan en la composición.

NIMBO. Elemento tomado del arte pagano, su origen se remonta a la más alta antigüedad. "Un nimbo.... aparece.... en las primitivas esculturas de Buda, que los griegos tallaron en la India" (11).

Es distintivo de personajes importantes; permite su identificación resaltando la parte más noble del cuerpo, como es la cabeza. Hay diferentes representaciones geométricas, corres-

pondiendo la circular, a los santos. Con una cruz inscrita se representa la divinidad.

La Virgen figura siempre con tal distintivo, de color azul en la mayoría de los casos (tres cuartos del total), siguiéndole el rojo y en último lugar el dorado.

CORONA. Símbolo de la realeza, de la majestad, lo muestra normalmente sobre su cabeza (12). Sólo en un número muy reducido de ocasiones -un siete por ciento- va sin ella.

ATRIBUTOS VARIOS. La Virgen expone en ocasiones, entre los dedos de su mano derecha alzada, un pequeño objeto circular, de difícil identificación.

A este respecto, el P. Manuel Trens, escribe: "Un detalle conviene subrayar, en atención a las consecuencias que tendrá más tarde: la Virgen (románica) lleva a menudo en la mano una pequeña esfera, que luego será interpretada de maneras muy diferentes. Esta bola es la misma que lleva el Cristo de Majestad en las miniaturas más primitivas". Y añade: "Es evidente, pues, que esta esfera representa a la tierra... Su reducido tamaño dió ocasión a ser interpretada como una manzana, una pera, una granada, etc., asumiendo entonces un nuevo simbolismo" (13).

Émile Mâle por su parte, opina: "La pomme symbolique que la sérieuse Vierge du XIII^e. siècle porte dans sa main, pour rappeler qu'elle est l'Éve nouvelle..." (14).

Otras veces sostiene con su mano derecha, apoyada en la rodilla, una vara con flores. Este tallo florido tiene una profunda significación. "En imágenes antiguas,... esta simbólica trascendencia se echa de ver con mayor claridad. En ellas la Virgen no lleva en la mano un decorativo ramillete de flores, sino una verdadera vara, un tallo robusto y florido,... La *Virgo* (Virgen) lleva una *virga* (vara). Y esto es debido a un tópico de la literatura mariana, en la cual es frecuentísimo y antiquísimo el juego de palabras *Virgo-Virga* (15).

Este tópico se desarrolla a través del XII y XIII, alcanzando a la iconografía de la Virgen.

Se nos muestra, asimismo, con lirios, flor estilizada a veces en la forma heráldica de la flor de lis.

Hay numerosas referencias a ellos a lo largo de la Biblia.

Signo de pureza, de virginidad: "Como lirio entre los cardos / es mi amada entre las doncellas" (Cant 2,2). Ejemplo de confianza en la Providencia: "Mirad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos" (Lc 12,27). Promesa de salvación: "Yo seré como rocío para Israel, / que florecerá como lirio / y extenderá sus raíces como el álamo" (Os 14,6). Y aparece como el lirio silvestre: "Yo soy el narciso de Sarón, / un lirio de los valles" (Cant 2,1).

ALTAR. La colocación de las imágenes escultóricas de la Virgen sobre él, depende de la época. En el periodo románico, la estatua era situada directamente sobre la mesa del altar en la mayoría de los casos. En la época gótica, lo corriente era "colocar las imágenes de mayor tamaño en el centro de los retablos de madera y de piedra. A veces servía de peana el sagrario.... (16). Las pequeñas imágenes iban en un reducido templete, que se abría por todos los lados menos por el fondo, encima del altar.

Este aparece en *Las Cantigas* generalmente al lado derecho de la estampa, cubierto por una rica tela que cae por delante.

En este momento (siglo XIII), "donde aparecen en forma sistemática las telas más ricas es sobre los altares. Allí podemos catalogar abundantísimas margomaduras, telas ajedrezadas, con emblemática real, y con orientales discos que llevan animales enfrentados, o incluso también con inscripciones árabes" (17).

VESTIDO. "En el arte cristiano, la Virgen se presenta con los vestidos y atavíos que en su tiempo eran los usuales en los grandes centros civilizados, y que en la actualidad calificamos. de indumentaria sagrada' (18).

A este respecto, Menéndez Pidal dice: "Los miniaturistas alfonsíes representaron a la Virgen vestida del mismo modo como la imaginó Berceo, es decir, con un traje de encima de mangas muy anchas. Seguramente les pareció más apropiado vestirla a la antigua (ya que las mangas anchas fueron típicas del traje románico) y no según las nuevas modas que trajo el siglo XIII" (19). Aunque en un pequeño número de *Cantigas* (V, XXVIII, XLI, LXIV, etc.), aparece la Virgen con una túnica de mangas estrechas.

Los trajes femeninos en el siglo XIII, eran (20):

Brial. Muy largo, puesto directamente sobre la camisa. Ajustado y sin mangas.

Piel y almeja. Se vestían sobre el brial y admitían encima el manto. Llevaban mangas estrechas y no estaban tan generalizados como los de sin mangas (pellotes). Los de mangas anchas representaban en el siglo XIII una persistencia de la moda de los siglos XI y XII.

Manto. Semicircular, sin cuerdas (cintas que bajan del cuello) o con ellas, para las mujeres ricamente vestidas o de alta categoría social.

Toca. Consistía en una tela cortada de una forma muy sencilla, echada sobre la cabeza de diferentes maneras.

Cinta. Cinturón, adornado a veces con clavos de plata, oro o pedrería.

Las prendas que se describen más arriba, corresponden a las que muestra la Virgen en las distintas estampas del Códice Alfonsino.

Hay en la época una diferenciación social por los colores, telas, pieles y guarnecidos. Y una restricción en el uso de aquéllos, siendo el escarlata el más estimado, tal vez por su dificultad en lograrlo. Existen leyes suntuarias al respecto.

Se emplean ricas telas árabes para el vestido de personas de sangre real. Las guarniciones desempeñan un papel importante. "Los textos se refieren a estas guarniciones, según fueran de oro o de plata, con los nombres de *orfrés*, *orofrés*, *orpel*, *argenfrés* y *argentpel*" (21).

Colores. En las *Cantigas* narrativas, son tres los colores utilizados en las vestiduras: azul, rosa y dorado.

Aparece el rosa predominando en el manto, sobre el azul, en las dos terceras partes de los casos. Al contrario que en la túnica, donde es el azul el que impera sobre el rosa, en una proporción parecida al caso anterior. El dorado, puede considerarse testimonial.

CONCLUSIONES:

He planteado una pregunta, como base de este trabajo, que luego del análisis de todos los elementos indagados, paso a contestar, atendiendo a los tres campos en que he metodizado la investigación.

I- A través de las *Cantigas* de loor, nos enseña el monarca por qué hay que amar y respetar a la Virgen; y extrae en las narrativas, por medio de sus ejemplos, la confirmación de lo expuesto en las primeras.

Pictóricamente, no sólo hay una "estructura temática" en la presentación del milagro, sino una verdadera escenificación del mismo, con una dinámica explicada por la distinta colocación de los elementos (personas, casas, puertas), que la componen (22).

II- Nos muestra el rey a la Virgen, en dos actitudes: pasiva y activa. Pero siempre eficaz y pronta para ayudar, incluso acudiendo personalmente, a quienes le han admitido como reina y señora. O, celosa de su autoridad y significado, para castigar a quienes la niegan y ofenden.

Y en fin, tal es su poder, que están a su servicio tanto los ángeles como el mismo demonio (LXXII).

III- Es aquí, en la representación de la Virgen, donde puede advertirse en toda su plenitud, la devoción del monarca hacia Nuestra Señora.

Debe considerarse previamente, el significado del arte en la Edad Media. Escribe Émile Mâle (23) que "est d'abord une écriture sacrée dont tout artiste doit apprendre les éléments"; obedece a las reglas "d'une sorte de mathématique sacrée", con una jerarquía obligada en la representación de los personajes; utiliza "un langage symbolique", pues, desde las catacumbas "l'art chrétien parle par figures".

Concluye este autor que "l'art du Moyen Age est un art éminemment symbolique, et que la forme y fut presque toujours l'enveloppe légère de l'esprit".

Si observamos la representación iconográfica de la Virgen en las distintas láminas del Códice, vemos que aparece con los atributos de una reina. Valga como ejemplo la *Cantiga* donde se cuenta el milagro acaecido con la emperatriz de Roma; la diferencia en el atavío de ambas -la Virgen y la emperatriz- estriba únicamente en el nimbo que aureola a la primera (XV Est. 2 y 8).

Nuestra Señora se muestra en un altar ricamente adornado, complementada su figura con los distintos atributos que definen su divinidad, que muestran su significación, su entidad (esfera del mundo, lirio, libro, nimbo, etc.).

Haciendo ahora hincapié en los colores, vemos que tienen un contenido simbólico: rojo, emblema del amor divino; azul, color de la verdad. Estos tonos aparecen suavizados en las *Cantigas* narrativas. A mi ver, esto podría significar la ternura en el amor de María que trasciende su actitud íntima. Ella, no sólo es la Madre de Dios, sino también la de todos los hombres. Hay en su conducta hacia nosotros, una "atenuación" de nuestras culpas, una "comprensión" -somos débiles- de nuestras faltas y pecados.

Se observa, además, un cuidado estudio de los efectos pictóricos. La Dra. Ana Domínguez, al referirse a la miniatura alfonsina, escribe: "El fondo blanco del pergamino participa activamente en el efecto del conjunto. Los colores no son nunca planos, sino matizados" . Tal vez por ello, no se ha utilizado el blanco -pureza- en el vestido de la Virgen, toda vez que no resaltaría sobre tal fondo.

* * * *

Entiendo que la pregunta planteada en un principio, ha quedado claramente respondida. El rey ha cantado en amorosos versos, las excelencias de la Virgen. Y los artistas de su *scriptorium* los han plasmado en imágenes, utilizando todos los medios de expresión a su alcance : un rico lenguaje iconográfico; unas estampas que son verdaderos retratos de la época. Creo con fundamento, que en las láminas del Códice Rico de las *Cantigas de Santa María*, aparece plenamente expuesta la devoción del monarca a la "Madre de Nuestro Señor, Santa María, que es lo mejor que El hizo".

He acabado con esto, mi trabajo. Cierro el libro. Quedan en mi retina, las imágenes vistas en él; en mi memoria, los hechos relatados; en mi corazón, el deseo de penetrar más en su estudio. Como si de un fascinante viaje regresara (y lo es hacia otras formas de vida, de sensibilidad, de actitudes), queda en mi el anhelo de regresar.

NOTAS:

- 1) Arnold HAUSER, *Introducción a la Historia del Arte*, Guadarrama, Madrid, 1973:

"Si no conocemos o no queremos saber nada del fin que el artista ha perseguido con su obra, de su objetivo de aleccionar, convencer e influir, no captaremos de su arte mucho más de lo que capta de un partido de fútbol el lego en la materia, que sólo juzga del juego por la belleza de los movimientos de los jugadores. En su forma más elevada, la obra de arte es un mensaje, y si bien tienen razón, sin duda, quienes afirman que una forma correcta, sugestiva y enérgica es condición indispensable para la transmisión efectiva del mensaje, no menos la tienen también quienes afirman que una forma, por perfecta que sea, carece de sentido si no está animada por un mensaje determinado" (p. 16).

- 2) [Gonzalo de] Berceo, *Poemas*, Zeus, Barcelona, 1969, pág. 29 I.

- 3) M^{ra}. Isabel PEREZ DE TUDELA Y VELASCO; Juan MUÑOZ RUANO, "El tratamiento de las fortalezas en las Cantigas de Santa María", *Castillos de España*, nº. 93, Junio 1987, pág. 25.

- 4) Juan MUÑOZ RUANO. "Portugal en las Cantigas del Rey Sabio", *Actas de las II Jornadas Luso-Espanholas de Historia Medieval*, Porto, 1985 (pendientes de publicar).

- 5) Manuel TRENS, María. *Iconografía de la Virgen en el arte español*, Plus-Ultra, Madrid, 1946.

La Virgen de la Leche es un tema iconográfico que se remonta a los primeros siglos de la Iglesia. En las catacumbas de Priscila en Roma, hay una representación pictórica del siglo II; dado su mal estado de conservación no se puede "afirmar rotundamente que dé el pecho a su Hijo" (pág. 457). Se tiene referente a este asunto una copiosa literatura.

Hay "muchísimas reliquias conocidas bajo el nombre de <<leche de la Madre de Dios>>... Generalmente se trata de la creta o greda de una cueva de Belén, en la cual, según tradición, María amamantó a su divino Hijo. Esta creta, diluida en agua, tomaba el aspecto de leche, y como reliquia era distribuida bajo la denominación de <<leche de María>>" (pág. 458).

Existen otras reliquias, cuyo origen era que, según las leyendas de los mártires de sus heridas salía leche en lugar de sangre (págs. 458, 459).

La representación artística de esta advocación, su fórmula, aparece en el arte bizantino de los siglos XI y XII. "En la iglesia del Monasterio Chilandari, del Monte Athos (Grecia), era muy venerada una Virgen de la Leche, llamada Danagia Galaktrophusa. Pero hay ejemplos todavía más antiguos, como el relieve en marfil del siglo X que se conserva en la Biblioteca Nacional de París" (pág. 461).

"El ejemplar fechado más antiguo... (en España), es del año 1269, y consiste en una curiosa miniatura que adorna la carta de fundación de la Cofradía de la Virgen María y Santo Domingo, en la iglesia de Tárrega (Lérida). Fué concedida por el Obispo Ramón de Vich y se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón" (págs. 461-462).

- 6) El "Códice Rico" de las Cantigas de Alfonso X el Sabio, ed. J. Figueira Valverde, Madrid, EDILAN, 1979, pág. 129.

- 7) Manuel TRENS, op. cit.

En cuando a la efigie que aparece en los cuadros, señalamos su "autenticidad", abundando en el realismo que campea a lo largo del Códice, ya señalado al principio.

Surge la leyenda (posiblemente en el siglo II) de ser San Lucas el autor del retrato de María. No consta documentalmente (pág. 14).

"El primer retrato de la Virgen que se supone pintado por San Lucas... es el mencionado por Teodoro, lector de Constantinopla y al mismo tiempo historiador, que escribe a principios del siglo VI. Cuenta que la emperatriz Eudoxia (siglos IV-V) envió de Jerusalén a su hija Pulqueria una efigie de la Madre de Dios, pintada por el evangelista San Lucas. Nicéforo Calistos refiere que Pulqueria mandó colocar la tabla de San Lucas en la iglesia de Hodegon (en la calle de los Guías) de Constantinopla, recibiendo por este motivo el nombre de Hodigitria ("La que guía"). Es destruida en 1453 por los turcos. (pág. 15).

"En esta tabla, la Virgen estaba representada en busto; llevaba sobre el brazo izquierdo el Niño y tenía la mano derecha colocada sobre su propio pecho. Cubría su cabeza un manto. Jesús tenía nimbo cruciforme; su diestra bendecía con el gesto acostumbrado entre los latinos, y su izquierda sostenía un rollo. Iba vestido de túnica y palio" (pág. 15).

Federico DELCLAUX, escribe al referirse a la Cantiga IX:

"Los cuadros de la Virgen... tienen un fuerte influjo bizantino, en sus fondos dorados y en el rostro ovalado de las imágenes, aunque su hieratismo ha desaparecido, por recogerse aquí la corriente de

la Toscana y Umbría.." ("Imágenes de la Virgen en los códices medievales de España". Arte de España, T. 5, M^a de Educación y Ciencia, Madrid, 1973). Pág. 90.

- 8) M. TRENS, op. cit.: Se trata de la Virgen entronizada. "Su nombre propio es *Majesdad*...; su título específico, Madre de Dios. Su ascendencia iconográfica en el arte cristiano es antiquísima y arranca del fondo de las catacumbas". (Pág. 398).
- 9) M^a. Victoria CHICO, "La relación texto-imagen en las Cantigas de Santa María, de Alfonso X el Sabio", Reales Sitios, n.º 87, pág. 66.
- 10) Manuel TRENS, op. cit., pág. 610: "Por regla general, la Virgen María lleva al Niño Jesús sobre su brazo izquierdo, de acuerdo con el instinto maternal, que puede comprobarse todos los días en escenas de la vida familiar".
- 11) Émile Mâle, El arte religioso del siglo XII al siglo XIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pág. 14.
- 12) Manuel TRENS, op. cit., pág. 599: "El representar a la Virgen coronada data del primer milenario y fué una creación del arte bizantino, por medio de la cual intentó expresar la soberana dignidad de María como Madre de Dios".
- 13) Ibidem., pág. 404.
- 14) Émile Mâle, L'Art religieux du XIII^e siècle en France, Librairie Armand Colin, París, 1948, t. II, pág. 126.
- 15) Manuel TRENS, op. cit., pág. 551-552.
- 16) Ibidem., págs. 683-685.
- 17) Gonzalo MENENDEZ PIDAL, La España del siglo XIII leída en imágenes, Real Academia de la Historia, Madrid, 1986, pág. 52.
- 18) Manuel TRENS, op. cit., pág. 613.
- 19) Gonzalo MENENDEZ PIDAL, op. cit., pág. 80.
- 20) Ibidem., pág. 73 y ss.
- 21) Ibidem., pág. 55.
- 22) M^a. Victoria CHICO, op. cit., pág. 66-67.
De esta escenificación, trata la misma autora en uno de los capítulos de su tesis doctoral.
- 23) Émile Mâle, op. cit., t. I, pág. 30, 35, 47.
- 24) Ana DOMINGUEZ RODRIGUEZ "Filiación estilística de la miniatura alfonsina", Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, Granada, 1973, vol. I, pág. 353.
- 25) Arnold HAUSER, op. cit.: "... los objetivos de la creación artística, así como las direcciones estilísticas, se encuentran vinculados al tiempo histórico... El artista se encuentra con ciertas posibilidades <<ópticas>>, algo así como un vocabulario y una sintaxis de los medios artísticos de expresión, a los cuales permanece vinculado en lo esencial. Le es posible, sí, enriquecer y renovar el idioma artístico formal con que se encuentra, pero no puede escapar a la situación de los problemas artísticos del momento, ni tampoco eludirla" (pág. 161).

EPILOGO

A dos años de su celebración, estas líneas reproducen las palabras con que me correspondió el honor de cerrar el simposio conmemorativo del noveno Centenario de la aparición de Nuestra Señora del Prado. Fueron además las últimas palabras que, en un acto oficial de nuestro Instituto de Estudios Manchegos, pronunciaba como director. Era una satisfacción para mí que, tras una larga etapa de mayor compromiso con el Instituto, desempeñando su dirección, fuera un simposio dedicado a la Virgen del Prado, Patrona de nuestra ciudad, el que cerrara tal período.

La inmediata impresión de aquellas jornadas de estudio y -ahora- la lectura de estas páginas coinciden en su valoración muy positiva. Habíamos conseguido reunir para aquella ocasión a reconocidos especialistas en el estudio de la Edad Media que abordaron, desde perspectivas historiográficas actuales, el tema de la religiosidad medieval o, mejor aún, de la incidencia de la devoción mariana en la vida cultural y en la mentalidad de aquella sociedad. Sin ella no se entiende la Edad Media occidental ni, en ese enclave, los siglos que forjaron el propio ser histórico de España.

Si algo podía hacer el Instituto de Estudios Manchegos para sumarse a una celebración fundamental aunque no únicamente religiosa era precisamente incorporar su actividad cultural y científica en un simposio que uniese la aportación de los historiadores a las demás manifestaciones, desde las litúrgicas a las populares, con que la Iglesia y la ciudad conmemoran este noveno Centenario, memoria colectiva de un hecho, sin duda adornado y transmitido por la devota tradición popular, en el que se esconden las propias raíces de la ciudad y se fundamenta una mantenida devoción mariana de sus habitantes.

8)

No hubiera sido posible este simposio y sus positivos resultados sin la colaboración de personas y entidades. Dentro del de Estudios Manchegos, del comité organizador, formado por Angela Madrid y Medina, Luis Rafael Villegas y Jorge Sánchez Lillo; los dos primeros en la organización científica de las jornadas, solicitando ponencias, agrupando comunicaciones y estructurando las sesiones de trabajo; el tercero, dedicando una incansable actividad en la búsqueda de cooperación de personas e instituciones y haciéndose cargo de la que podíamos llamar "logística" del simposio.

9)

10)

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26

27

28

29

30

La colaboración y la hospitalidad de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha y, en especial, de su departamento de Historia Medieval son acreedoras, por motivos más que justos, de nuestro agradecimiento. Como lo son el Ayuntamiento de Ciudad Real, la Diputación Provincial, la Caja de Ahorros de Cuenca y Ciudad Real, la Cámara de Comercio e Industria y la empresa "Caserío Vigón". A todos ellos también nuestra gratitud por su ayuda y su presencia en una actividad cuyo propósito ha sido rendir homenaje a nueve siglos de devoción mariana en nuestra ciudad centrados en el patronazgo de Santa María del Prado desde aquellos remotos días del minúsculo Pozuelo Seco.

Este libro se acabó de imprimir el 8 de Diciembre de 1989
(Festividad de la Inmaculada Concepción)

LAUS DEO



instituto de estudios manchegos

