

ENTRE DIOS Y LA COMUNIDAD: PRÁCTICAS Y PERCEPCIONES CAMPESINAS EN TORNO A LA IGLESIA Y A LA MONARQUÍA EN CASTILLA, SIGLOS XIV Y XVI¹

*Silvina Andrea Mondragón*²

Fecha recepción: 13/04/2014

Fecha aceptación: 28/05/2014

RESUMEN

En este trabajo se analiza el equilibrio de fuerzas políticas entre la monarquía castellana bajomedieval y la Iglesia como institución de poder, sobre todo a partir del análisis de la corrupción moral del bajo clero, la función política de los escritos demonológicos y el proceso de reforma de las estructuras eclesiásticas. Todo ello para poder dar cuenta de la forma en que las bases tributarias del reino, el campesinado de subsistencia, fueron afectadas por el cambiante equilibrio político entre la Iglesia y el Estado.

Palabras clave: reforma de la Iglesia en el siglo XIV, centralización del poder monárquico, percepciones campesinas.

ABSTRACT

This paper deals with the balance of political power between the Castilian monarchy at the end of the Middle Ages and the Church as a powerful institution, from the analysis of the corruption of the lower clergy, the political function of demonological writings and the reformation process of the church. All this tending to give an account about the way the peasantry was affected by the changing political equation between church and kingdom.

Keywords: Reformation of the Church on XIV century, centralization of monarchical power, perceptions of the peasants.

1 Una primera versión de este trabajo fue presentada como conferencia en el V Simposio Internacional "Textos y Contextos: diálogos entre Historia, Literatura, Filosofía y Religión", organizadas por el Grupo de Investigación en Estudios Medievales, GIEM, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, 21 de abril de 2014.

2 Investigadora del Centro de Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y del Grupo de Investigación y Estudios Medievales de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

1. INTRODUCCIÓN

La profunda crisis de los valores cristianos con la que se enfrentó la Iglesia castellana tardomedieval tenía por base de sustento el prolongado y crítico estancamiento de sus estructuras en conjunción con el surgimiento e irradiación de una novedosa autonomía intelectual y espiritual entre los laicos que los animaba, entre otras cosas, a cuestionar los fundamentos teológicos de la salvación y la fe.

Ya desde el siglo XIV se venía pregonando que la Iglesia no se encontraba en condiciones de hacerle frente a las demandas de un laicado en transformación e insatisfecho espiritualmente. El distanciamiento de la Iglesia con respecto al común de la sociedad no fue un fenómeno exclusivo del universo hispano sino que también en el resto de Europa Occidental se tornó muy evidente (y cuestionable), su mundanidad. Lo que se ofrecía era una religión cuya observancia se había hecho mecánica, superficial y descuidada. Tanto Jhon Wyclif como Jan Hus habían precedido, en ese sentido, a Lutero en sus censuras³.

A esto se sumaba el desarrollo de un fuerte anticlericalismo, en tanto corriente de aversión a la dominancia de la Iglesia en los asuntos políticos y/o sociales, que halló su expresión más palmaria en el grupo de eruditos e intelectuales que progresivamente comenzaron a facilitar algunos argumentos teológicos a los fieles⁴.

En este contexto, la Iglesia ensayó algunas fórmulas para enfrentar la crisis entre las que se encontraba el impulso dado a la preparación intelectual del bajo clero que se concretaba en los seminarios, para los seculares, y en los colegios para los regulares. Se vivió así un notable aumento de las cofradías, de acuerdo a las particulares devociones de las nuevas congregaciones religiosas que se sumaban a las ya tradicionales. Asimismo, proliferaron, de manera extraordinaria, la recolección y el culto a las reliquias y un incremento significativo de la predicación extraordinaria (novenarios, fiestas y misiones populares). Pero sin duda, lo más característico fue la notable producción literaria religiosa, que se ocupaba de difundir la vida y obra de los santos y místicos, en especial la de los demonólogos que estudiaban la morfología y dinámica del ejército satánico⁵.

Lo cierto es que el cristianismo hispánico en proceso de reforma trató de subsumir, o bien suprimir, todas las expresiones propias de la religiosidad popular⁶. Para ello asumió dos caminos complementarios: por un lado, una vía persuasiva que encabezaron los obispos promulgando los catecismos en lengua vulgar; y por otro lado, la vía represiva que tuvo su mejor ejecutor en la Inquisición⁷.

3 “Wyclif afirmaba que el único grupo humano que tenía relevancia espiritual era la iglesia verdadera, compuesta exclusivamente por los predestinados a la salvación, ‘la comunidad de los justos’. Solo ella tenía legítimo derecho a reivindicar para sí la autoridad espiritual. Pero, puesto que nadie excepto Dios sabía quiénes eran esas personas, ese grupo es irreconocible y por consiguiente, no institucional”, BLACK, A: *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Cambridge, 1996, p. 122.

4 Un ejemplo de este tipo de intelectuales es Guillermo de Ockham, que sostenía que “el Papa y el clero como tales no tienen ningún tipo de reivindicación que hacer ni sobre las posesiones temporales ni sobre la jurisdicción temporal”, BLACK, A: *El pensamiento político...*, p. 113.

5 Entre los primeros, las obras de Fray Luis de Granada o santa Teresa de Jesús y entre los segundos, el caso más conocido es el del teólogo jesuita Martín del Río.

6 GINZBURG, C: *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991.

7 Sobre la Inquisición y supuestos delitos perseguidos, CAMPAGNE, F: *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVII*, Madrid- Buenos Aires, 2001.

En efecto, tanto el estudio de la religión como el de las múltiples formas que adquirió la religiosidad popular tardomedieval⁸, permite analizar diferentes aspectos de una misma realidad social. Si bien el estudio de determinada estructura religiosa debe contemplar el aspecto dogmático, la narrativa discursiva y las fórmulas rituales; no se puede derivar de su mero análisis la comprensión de las lógicas culturales por las que el común de la sociedad ha configurado su idea de Dios o ha desarrollado su fe. Más bien, debiéramos buscar en los lugares compartidos culturalmente tanto por la jerarquía religiosa, de la que formaban parte los escritores místicos y los demonólogos, como por el común de la población porque en definitiva, todos compartían la creencia (aunque en grados variables) de la existencia de un Dios creador, dador y soberano, cuyo poder era atemporal e incondicionado.

Es por esto que constituye un desafío intelectual comprobar si existieron fórmulas de decodificación y/o interpretación de la divinidad exclusivas del mundo rural en Castilla tardomedieval y de comprobarse su existencia, analizar en qué medida incidieron en la propia reproducción política y cultural del sector.

La pregunta de partida sigue siendo aún hoy en día ¿cómo se es religioso en una circunstancia dada?⁹

2. UN PUNTO DE CONTACTO ENTRE LA RELIGIÓN Y LA RELIGIOSIDAD: ASPECTOS DEL CONTEXTO TEOLÓGICO

Un aspecto original de la historia cultural de Europa occidental es que en los siglos XV, XVI y XVII, la mayor cantidad de la población creía en la existencia de las brujas y por ende del poder de daño y tormento de la brujería; de hecho, fue definida como crimen *exceptum* en 1468¹⁰.

Como es sabido, la Inquisición fue una institución que apostó a procedimientos que se fundaban en el miedo y el secreto. Se partía de una concepción extendida en el espacio y en el tiempo que consideraba que el miedo era el más útil de los mecanismos de control social. Esto, provocó lógicamente un clima de denuncia permanente entre vecinos o, incluso, de autodenuncia¹¹. Obviamente, la religiosidad popular campesina, el sincretismo religioso y las supersticiones no fueron las únicas expresiones perseguidas, sino que también se buscó extirpar de raíz toda forma de pensamiento libre, y toda conducta estigmatizada como anormal, sobre todo la homosexualidad¹².

Sobre formas de abordaje metodológico de los procesos inquisitoriales, GUINZBURG, C: "El inquisidor como antropólogo", *Tentativas*, Rosario, 2004.

8 Pionero en la formulación conceptual de la religiosidad popular, Julio Caro Baroja ha valorado los intersticios no formales ni institucionales de las inquietudes metafísicas del Hombre, entendiendo que su estudio se refiere "más que a la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas, a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer.", CARO BAROJA, J: *Las formas complejas de la vida religiosa*, Tomo I, Madrid, 1978, p. 21.

9 La pregunta constituye el punto de partida analítico del trabajo de Julio Caro Baroja citado, IDEM, p. 21.

10 Esto abría la posibilidad de justificar legalmente la tortura y la pena de muerte para los culpables, TREVOR ROPPER, H: *La crisis del siglo XVII: religión, reforma y cambio social*, Madrid, 2009, p. 128.

11 FRANKFURTER, D: *Evil Incarnate. Rumor of Demoniac cons piracy and satanic abuse e in History*, Princeton, 2006

12 Personajes destacados fueron procesados por sodomía en los tribunales de la Santa Inquisición española a lo largo del siglo XV: Pedro Luis Garcerán de Borja, marqués navarro y Antonio Pérez, secretario real de

Esto indica que se debe atender a los puntos de encuentro entre la religión, la religiosidad popular y el poder político tanto de la monarquía como el de la Iglesia, ya que es desde el estudio de las tensiones y contradicciones propias de este momento histórico donde podemos encontrar las claves que nos permitan explicar, por ejemplo, la naturaleza del tránsito de la tradición cristiana escolástica medieval al pensamiento humanista.

Mientras que la conciencia de la gente común era modelada por representaciones semi paganas, las miradas teológicas sobre este tema evolucionaron a través de un largo proceso de desarrollo intelectual: son años en que proliferaron los tratados de demonología con el fin de explicar el rol del diablo en el mundo y sobre todo, entre los humanos¹³. El tono de los tratados hizo que se percibiera con espanto el descubrimiento de la mecánica de las acechanzas cotidianas de las huestes satánicas. Por ejemplo el trabajo pionero *El Martillo de las Brujas*, escrito entre 1486 y 1487 por dos monjes dominicos, se dividía en dos grandes apartados originados en cuestiones metafísicas de base. La primera giraba en torno a cómo se articulaban los tres concomitantes necesarios de la brujería: “el demonio, la bruja y el permiso de Dios todopoderoso”¹⁴, y la segunda, destinada al análisis de los métodos usados por las brujas y de las diferentes armas espirituales con las que contra atacarlos¹⁵.

Bajo estas premisas, se revisó la naturaleza y dinámica de la religiosidad popular y la presencia y función dentro de ella de la brujería. En realidad, se reexaminaban las bases teológicas de la existencia del bien y del mal, de Dios y satanás, y los caminos por los cuales los hombres sometidos a la soberanía divina, inclinaban sus vidas hacia uno u otro polo de la línea que separaba la frontera entre cada uno de los reinos espirituales¹⁶.

Los historiadores han tendido a estudiar a los demonólogos como integrantes de las exclusivas elites clericales, a las que acostumbran pensar como uniformes, homogéneas o indefectiblemente unificadas en torno a la lucha en contra de las herejías que eran asumidas como producto de la injerencia diabólica en la estructura de la Iglesia¹⁷. A esto se debe que en general no se hayan trazado claras diferencias entre la función religiosa de los demonólogos y, por caso, la de los magistrados que llevaban a cabo los procesos inquisitoriales.

Felipe II, por citar algunos ejemplos.

13 El primero de ellos publicado por un jesuita español es el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina. Un análisis de su funcionalidad política en CAVALLERO, C: “La dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina, Castilla, siglo XV”, *Edad Media. Revista de Historia*, Vol. 13, 2012.

14 KRAMER, H. y SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum* (1486/87), Primera parte: *Que trata de los tres concomitantes necesarios de la brujería, cuales son el demonio, los brujos y el permiso de Dios todopoderoso*, pp. 7-79.

15 IDEM, Segunda Parte, pp. 1-77

16 “La autoridad de las sagradas escrituras dice que los demonios tienen poder sobre los cuerpos y la mente de los hombres sólo cuando Dios les permite ejercer ese poder (...) y por tanto yerran quienes dicen que la brujería no existe (...) la fe verdadera enseña que ciertos ángeles cayeron del cielo y ahora son demonios y debemos reconocer que por naturaleza son capaces de hacer cosas que nosotros no podemos”, KRAMER, H. Y SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum*, op. cit, p. 9.

17 CAMPAGNE, F: *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, 2009, cap. 1: “Un aquelarre de historiadores. La mitología del Sabbat en la historiografía de la caza de brujas”, pp. 17-150.

En realidad, los escritos de los demonólogos eran funcionales a una red de poder que excedía la dinámica de la Iglesia como institución y que tenía llegada a los intersticios políticos de la monarquía bajomedieval, interesada cada vez con mayor nitidez en convencer al común de la población del peligro que satanás representaba para la vida cotidiana de todos ellos, especialmente luego de haber sido vencido en la batalla final de la monarquía católica contra los infieles de Granada. Así, y a partir de sus vinculaciones políticas, los demonólogos conformaban una elite social, religiosa e intelectual, que operaba funcionalmente legitimando el rol de interesadora de la Iglesia en un contexto de miedos incontrolables e irracionales que arreciaban a un campesinado que vivía en un mundo construido de incertidumbres, recrudescidas tras el inolvidable protagonismo de la muerte en la segunda mitad del XIV¹⁸.

La zozobra que importó el advenimiento de las lógicas socio históricas modernas, también trajo aparejada la redefinición teológica de la imagen, el rol y el carácter, de satanás. Con la muerte sacrificial de Jesús, los cristianos habían recibido la potestad divina para sanar y expulsar demonios en su nombre¹⁹ con lo cual, los teólogos insistían ahora en la responsabilidad que el hombre tenía como actor protagónico en la lucha entre el bien y el mal. Es por este tipo de especulaciones teológicas que la práctica de la brujería era ahora considerada una ofensa directa a Dios. Dejaba así de ser de ser un crimen en contra de los vecinos, y por ende entre pares, para pasar a constituir un crimen en contra de Dios²⁰.

El presupuesto teológico en el que se basaban indicaba que en este mundo, el diablo trabajaba con el permiso de Dios para probar la voluntad y la fe de los hombres²¹, haciendo uso de una gran variedad de armas y artilugios entre los cuales, la práctica de la brujería era una de las más importantes y efectivas.

Así, la brujería era no solo una probabilidad espiritual sino un peligro real. En este sentido, los demonólogos contribuyeron a que se la definiera desde lo jurídico como un crimen excepcional que le permitía a la Iglesia y, en el caso castellano a la monarquía, desplegar convenientemente con legitimidad y legalidad los dispositivos de control y disciplinamiento social.

18 Incentivando el culto al miedo y al castigo divino por la desobediencia humana, los tratados de demonología solían hacer hincapié en las maldiciones bíblicas que aparecen detalladas en el libro bíblico de Levíticos. Una de ellas, es la que corresponde a la persona que se involucra en el ocultismo y la adivinación: “*Y el hombre o la mujer en quienes hubiere espíritu pitónico o de adivinación, morirán; los apedrearán con piedras, su sangre será sobre ellos*”, *Sagradas Escrituras*, (versión de 1569), Levíticos, cap. XX, vrs. 27.

19 “*Y que tuviesen poder para sanar enfermedades y para echar fuera demonios*”, *Sagradas Escrituras*, (versión de 1569), Marcos, cap. III, vrs. 15.

20 En el Martillo de las Brujas, podemos observar el carácter embrionario de esta premisa teológica temprano moderna, cuando los monjes que lo escriben diferencian entre el aspecto privado y el público de las prácticas brujeriles: “...Esta pues es la razón de que los canonistas hayan elaborado con tanto cuidado un catálogo que contiene las diferentes penas, con la diferenciación entre la práctica privada y la practica abierta de la brujería o más bien, de la adivinación (...) todo aquel que se entregue en forma manifiesta a ella debe negársele la comunión”, KRAMER, H. Y SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum*, op. cit, p. 12.

21 “Porque la autoridad de las Sagradas Escrituras dice que los demonios tienen poder sobre los cuerpos y las mentes de los hombres, solo cuando Dios les permite ejercer ese poder”, KRAMER, H. Y SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum*, op. cit, p. 9.

3. LA SUBORDINACIÓN DE LA IGLESIA AL PODER MONÁRQUICO

La conflictiva situación política que atravesaba el reino castellano en la Baja Edad Media requería acciones e instituciones que legitimaran y fortalecieran a la nueva monarquía. Entre ellas, liderar el proceso de reforma eclesiástica era una oportunidad en absoluto desdeñable, si consideramos que se trataba de una oportunidad para acercarse desde lo doctrinario e ideológico a la masa tributaria del reino, el campesinado aldeano, sometido a la disciplina diocesana por la presencia de las parroquias rurales en la vida cotidiana. Así, la reforma religiosa aparecía dentro de los proyectos políticos tanto de la monarquía como de la iglesia castellana²².

La victoria de la rebelión liderada por los Trastámara en la segunda mitad del siglo XIV implicó, a nivel religioso, que la clerecía se consolidara como estamento privilegiado – desde lo fiscal y jurisdiccional- por lo que los personajes más destacados del alto clero alcanzaron considerable poder dentro de la gestión político administrativa del reino castellano, convirtiéndose así en inspiradores de las reformas eclesiásticas necesarias para sumar al poder político laico una justificación celestial²³.

El tema de la reforma del clero en el siglo XIV ha sido estudiado en sí mismo en muchos aspectos y en relación con otros fenómenos de la época: la crisis del pontificado, la preocupación por la reforma de las costumbres eclesiásticas, la situación crítica de los monasterios de antigua fundación, el cambio que se produce en la sensibilidad religiosa, la intervención nobiliaria en busca de la reconstitución de sus rentas a partir de los bienes monásticos, el fortalecimiento teórico-político de la autoridad real y la relación de esos fenómenos con la crisis global del siglo XIV; sin embargo no se ha investigado en profundidad cómo fue percibida la reforma por el común de vecinos, en general.

El siglo XIV conllevó importantes mutaciones en las formas del poder político de las monarquías europeas y de la iglesia y Castilla no fue la excepción. El retorno papal a Roma y el consecutivo Cisma de Occidente tuvo consecuencias en las relaciones entre los reinos peninsulares y Francia. La búsqueda de apoyos entre los papas rivales disparó la propuesta de reforma del clero, que era anhelada por los fieles, como forma de legitimación del poder por parte de Urbano IV. La inspiración encontrará un eco efectivo en los proyectos políticos de la monarquía y de la iglesia castellana.

De cara al crítico panorama imperante en el siglo XIV, la jerarquía eclesiástica castellana desarrolló una amplia actividad conciliar y diplomática desde las primeras décadas del siglo para frenar la profunda crisis que padecían tanto la iglesia hispana como la universal. En este sentido, el Cisma potenció el protagonismo eclesiástico en las relaciones exteriores²⁴. No obstante, el reverso del fenómeno a nivel de las respuestas de los feligreses, no podría considerarse unívoca y de una aceptación disciplinada.

22 NIETO SORIA, J. M. (Dir): *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (1400-1520)*, Madrid, 1999, p. 148.

23 FERNÁNDEZ CONDE, J: "Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma", GARCÍA VILLOSLADA, M (Dir.): *Historia de la Iglesia en España*, III A, BAC, Madrid, 1980.

24 NIETO SORIA, J. M: *Iglesia y Génesis del Estado Moderno en Castilla, 1369-1480*, Madrid, 1994

Incapaz de asumir una crisis de conciencia notablemente extendida, y para no perder las bases sociales de su razón de ser, la iglesia castellana la Iglesia hispana sólo pudo ensayar algunos intentos por garantizar las ortodoxias doctrinarias, entremezclando algunos de sus aspectos con elementos de la religiosidad popular²⁵ y creyendo que con ellas alcanzaba para seguir sujetando a una población en la que, como dijimos, comenzaban a emerger rasgos novedosos de autonomía mental y espiritual²⁶.

La respuesta institucional fue la puesta en marcha de la reforma eclesiástica que se bien se inició en el siglo XIV se prolongó hasta el siglo XVI y constituyó un acontecimiento de primera magnitud no sólo para la historia de la religión, sino que al estar sustentada por intereses muy diversos, también quedó indiscutiblemente asociada al surgimiento de las estructuras estatales modernas.

La crisis demográfica y económica del siglo XIV en Castilla, que se anticipó a la de otros reinos hispánicos y que se dobló en crisis política²⁷ se tradujo en signos inequívocos de inobservancia al interior de la clerecía²⁸. Las instituciones monásticas antiguas se vieron fuertemente golpeadas por el problema del descenso de los diezmos y de las rentas de las explotaciones señoriales propias, como consecuencia de la regresión demográfica que afectó también al clero regular y al secular²⁹. Por su parte, la nobleza pretendió recomponer sus rentas a través de asaltos a los bienes eclesiásticos y también a partir de abusos ejercidos por medio de la encomienda de bienes eclesiásticos³⁰. La crisis también afectaba la estructura y funcionamiento cotidiano de las instituciones. La defensa frente a enajenaciones y usurpaciones por vía judicial tenían altos costos para los monasterios³¹.

En este ambiente de angustia, prendieron fácilmente las ideas apocalípticas propagadas ya desde el siglo anterior por frailes exaltados³², en tanto que los creyentes favorecían nuevas formas de expresión de la fe, que no se identificaban con la tradicional vida conventual monástica o mendicante³³.

La distancia creciente entre los clérigos, tanto regulares como seculares, y los fieles preocupaba al monarca y a las jerarquías religiosas, como lo revelan los Cuadernos de

25 Un buen ejemplo es la naturalización del mítico personaje conocido como “saludador”, del que se creía que era un santo “vernáculo que administraban una *gracia gratis data* otorgada por la divinidad misma”, CAMPAGNE, F: *Strix hispánica...*, op. cit, p.225.

26 Para algunos autores, los cuestionamientos religiosos bajomedievales que culminaron en la Reforma del siglo XVI fueron lo suficientemente determinantes como para derivar de ellos el advenimiento de la modernidad; un ejemplo en VAN DÜLMEN, R: *Los inicios de la Europa moderna*, México, 1999, p. 239.

27 VACA LORENZO, A: "Recesión económica y crisis social de Castilla en el siglo XIV", Wickham y otros, *Las crisis en la Historia*, Salamanca, 1994.

28 RUIZ GÓMEZ, F: *Las aldeas castellanas en la Edad Media. Oña en los siglos XIV y XV*, 1990.

29 RUIZ GÓMEZ, F: *Las aldeas castellanas...*, op. cit, Nieto Soria, J. M: *Iglesia y Génesis...*, op. cit.

30 SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., “Castilla”, caps. V-VI-VII, pp. 203-346, en *La crisis de la Reconquista (c. 1350-c.1410)*, *Historia de España*, Menéndez Pidal, R (dir), vol. XIV, Madrid, 1981.

31 GARCÍA GONZÁLEZ, J. J: *Vida económica de los monasterios benedictinos en el siglo XIV*, Valladolid, 1972.

32 NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M: “Del milenarismo (s. XIII) a las grandes angustias escatológicas (s. XIV)”, en *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval*, IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998.

33 GARCÍA ORO “La reforma de los órdenes religiosos en los siglos XIV y XVI”, en GARCÍA VILOSLADA, J. (dir): *Historia de la Iglesia en España*, II- 1º, BAC, Madrid, 1980

Cortes³⁴ y la documentación conciliar y sinodal de la época³⁵.

Las denuncias por la corrupción de la clerecía seguían apuntando a los efectos morales que acarrea por ejemplo, la ausencia de los curas en los momentos en que eran necesitados sus servicios, como por ejemplo cuando moría un recién nacido sin el bautismo o un cristiano sin extremaunción. También se denunciaba el amancebamiento bastante generalizado de los clérigos que ya había sido condenado por el Lateranense V, en 1215 y la simonía. Es por esto que, a mediados del siglo XIV, acompañando la exhortación de Urbano VI, los sínodos hispánicos muestran claramente la necesidad de reformar las estructuras administrativas y pastorales, de hacer una defensa efectiva de los bienes de las iglesias, y por último, de una profunda renovación de la vida moral, espiritual y pastoral de los miembros de la clerecía y una lucha dirigida en contra de la ignorancia religiosa de los laicos.

La corrupción moral de los sectores del bajo clero, aparece claramente retratada en los cuadernos de visitas pastorales³⁶, a diferencia de la de los altos prelados que por pertenecer al estamento nobiliario, no aparecen denunciados con tanto lujo de detalles en las crónicas y en los documentos de este período, sin embargo, la situación no debe ser exagerada ya que desde la reforma del siglo XI se observan en la documentación eclesiástica del occidente europeo continuas denuncias en contra de la inobservancia del clero³⁷.

Una constante en los proyectos reformadores del siglo XIV fue la preocupación de los prelados por elevar el nivel de instrucción religiosa de sus fieles por medio de una formación catequética adecuada y accesible. No se trataba de un intento novedoso. Las órdenes mendicantes habían perseguido ya lo mismo con tenacidad al combatir la herejía, pero ahora los obispos de muchas diócesis hispanas sentían la necesidad de afrontar el problema de la ignorancia de los laicos en materia religiosa de una manera radical y para ello trataban de ofrecer a los sacerdotes, pequeños catecismos de ser posible en lengua vulgar, más comprensibles y fáciles de utilizar que los antiguos ejemplares latinos³⁸.

La monarquía alentó activamente la aparición de nuevas órdenes religiosas en tierras castellanas capaces de llevar adelante los ideales reformistas. Uno de los casos más paradigmáticos es el los Jerónimos que se manifiestan tempranamente como una orden que legítima sobre todo en el campo simbólico, el carácter de defensora del cristianismo de la monarquía hispana.

El proteccionismo eclesiástico desplegado por Enrique II durante todo su reinado fue continuado y potenciado por su hijo. De un grupo de eclesiásticos de la corte de Juan I

34 Un ejemplo de lo que decimos es la insistencia con la que los procuradores de las ciudades reclaman en cortes que los clérigos afrontaran como el resto de la población el pago de las alcabalas, “...por quanto algunos clérigos delas çibdades e villas e logares de vuestros rreynos non querían pagar las cuestras alcabalas e esto en grand deservicio vuestro e danno dela cosa publica de vuestros rreynos, fue ordenado e mandado por vna ley e ordemaniento por el sennor Rey vuestro padre (...) que qual quier lego que alguna cosa compare por granado de clérigo que el tal lego fuese tenido de pagar el alcavala dello...”, *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Tomo III, Madrid, 1866, Cortes de Córdoba de 1455, pet. 11, p. 685.

35 GARCÍA GARCÍA, A (Coord.): *Synodicon Hispanicum. Ávila - Segovia*, Madrid, 1993.

36 MARCO LASHERAS, M. P: “Las iglesias de Daroca en el último tercio del siglo XIV, según la visita pastoral de 1387”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, N° 29-30, 1976-1977.

37 ALBERIGO, G: *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993, pp. 157-184.

38 FERNÁNDEZ CONDE, J: *Decadencia de la Iglesia...*, op. cit.

partió un poderoso movimiento de reforma del clero secular y regular que respondía a las inquietudes religiosas del monarca³⁹. Pedro Tenorio fue sin dudas la cabeza visible de este grupo de consejeros, fue él quien favoreció la consolidación de la orden de los Jerónimos, por ejemplo, entregándoles la colegiata de San Blas de Villaviciosa.

Esta orden fue, desde temprano, la más beneficiada en términos económicos o patrimoniales por Juan I. En estricta correlación con las demandas reformistas del período, los primeros Jerónimos no tuvieron una dedicación intensa a las actividades intelectuales, sino que su espiritualidad era fundamentalmente contemplativa y litúrgica y se alimentaban de la lectura sencilla de la Biblia. Los fundadores pensaron en un monje que renegara de la ostentación de riquezas, o de conocimientos y que fuera un ideal de silencio, humildad y obediencia, portador de un sentimiento religioso con base en un personalismo de carácter intimista.

Los Jerónimos fueron sin duda, la orden de mayor arraigo espiritual en el territorio castellano desde finales de siglo XIV y durante todo el siglo XV. La preocupación de sus miembros por llevar a cabo la reforma eclesiástica propiciada por Juan I, hizo que asumieran la responsabilidad de reformar, ellos mismos, a los premostratenses y a algunas casas de la Orden Militar de Santiago.

La presencia de esta orden como bastión religioso de la monarquía castellana bajomedieval, nos permite aventurar como hipótesis la relevancia nodal que adquirió la reforma eclesiástica iniciada en el siglo XIV para la concentración de poder político monárquico castellano.

Es en esta clave analítica que entendemos que la orden de los Jerónimos fue integrada al sistema político castellano, como símbolo distintivo de una nueva relación monarquía-Iglesia. Se trataría de una de las vías por las que la iglesia castellana perdió autonomía de acción frente al poder real.

Así, la aparición y consolidación de la Orden de los Jerónimos en el contexto de la reforma eclesiástica del siglo XIV, compondría uno de los fundamentos religiosos y legitimantes de la soberanía real de la dinastía Trastámara.

Veamos ahora en qué medida, el común del campesinado se hacía eco de los cambios en la morfología de las dos instituciones más poderosas que condicionaban su reproducción: la Iglesia y la monarquía.

4. RELIGIÓN, RELIGIOSIDAD Y PODER POLÍTICO EN LOS CONCEJOS DE LA TIERRA CASTELLANA

En este contexto político y religioso, los pequeños concejos de la Tierra castellana estaban habitados mayormente por campesinos sujetos al pago de pechos. La vida cotidiana discurría entre el trabajo en el campo y la sociabilidad comunal que giraba en torno a la parroquia rural y al consistorio, siempre y cuando existiera un edificio construido para tal fin, diferenciado de los del ámbito religioso.

³⁹ Juan I asume oficialmente la necesidad de la reforma de la iglesia en las cortes de Palencia de 1388 y con mayor detalle en las celebradas en Guadalajara en 1390.

Mayormente el concejo aldeano solía reunirse en las iglesias, previo tañido de las campanas, lo que era un símbolo de la mutua identificación entre poder político laico y poder político religioso.

Los campanarios de las parroquias rurales han tenido un rol fundamental en la creación de códigos de comunicación popular. Asociadas *per se* a la comunicación cristiana, eran parte constitutiva y esencial de la comunicación intracomunal⁴⁰. Los diferentes tañidos, dobles, repiques, repiqueteos, voleos o balanceos, expresaban con exactitud el mensaje que deseaban transmitir: la alegría de los bautismos, de los nacimientos y de las distintas festividades, el dolor de la muerte de un vecino o la alarma frente a un incendio. De la misma forma, el alba era el tañido al amanecer para interrumpir el descanso y así, las campanas inauguraban los trabajos del día y declaraban el cese de la jornada al anochecer.

En la continua sucesión de días y repiques de campanas, se desplegaron estrechos vínculos entre los vecinos (no necesariamente armónicos), que se doblaron en redes de contención y confianza⁴¹. Pensamos que estas redes se armaron a partir lazos de vecindad que permitieron ejercitar mecanismos de reciprocidad en el contacto cotidiano, cara a cara, entre los pecheros⁴².

Estas redes armadas a lo largo del tiempo por la acción de mecanismos de sedimentación cultural en los que el factor aglutinante no necesariamente fue el económico, sino que fue el producto de determinadas creencias religiosas y determinadas percepciones tales como las que forjaba la Iglesia como institución de poder con capacidad para intervenir en el quehacer cotidiano de las comunidades.

Por ejemplo, los cuadernos de visita pastoral muestran que en los concejos rurales castellanos los lazos de vecindad actuaban estratégicamente frente a la requisitoria del visitador para aprobar o reprobar la conducta de sus curas párrocos. Un caso ejemplar es el de los vecinos del concejo rural segoviano de Losana a mediados del siglos XV, cuando “*Querellaron se del mal servicio del abad que es un capellán que non yva a decir missa salvo los domingos*”⁴³.

Un caso similar lo constituyen los vecinos del concejo de Baabón cuando se quejan ante el visitador del mal servicio que reciben por parte de los curas párrocos que llegan a la aldea porque el bajo número de vecinos no permitía sostener a un párroco local “... a las

40 En documentación concejil tardomedieval es muy habitual encontrar fórmulas discursivas que asocian el repique de la campana con el llamado al regimiento: “*sepan quantos esta carta vieren cómo nos, el concejo de Ávila, seyendo ayuntados en la iglesia de Sanct Iohán, en corral, la canpana rrepicada así conmo es nuestro uso e nuestra costumbre...*”. DEL SER QUIJANO, G: *Documentación Medieval en Archivos Municipales Abulenses*, Ávila, 1998, Riofrío, doc. 1, p. 245.

41 Charles Tilly ha planteado la existencia y utilidad de este tipo de redes en sociedades precapitalistas, TILLY, Ch: “Trust and rule”, *Theory and society*, N° 33, 2004.

42 Un ejemplo de la simbiosis entre los vínculos cotidianos de los vecinos y la reproducción del poder local, lo encontramos en Guadalajara en 1454, cuando el concejo ordena que si un regidor se encuentra enojado y por tal motivo decide no asistir a la reunión del concejo, se ordena entonces que los demás regidores se desplacen hasta su casa para desarrollar allí la reunión: “*En el dicho ayuntamiento fue acordado por los dichos señores que quando acaesçiera que en los días de los miércoles algund regidor estoviere enojado, que todos los regidores vayan por aquel día a su casa a ayuntamiento*” ; LÓPEZ VILLALBA, J. M: *Las actas de sesiones del Concejo Medieval de Guadalajara*, Madrid, 1997, doc. 66, p. 102.

43 Apéndice documental de BARTOLOMÉ HERRERO, B: “Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447”, *En la España Medieval*, vol. 18, 1995, p. 348

veses es de uno a las veses de otro en manera que toda vía son mal servidos e que tiempo fue que algunas criaturas avían fallecido sin bautismo...”⁴⁴

Estas redes contenían en custodia los recursos político- ideológico compartidos por todos (como las percepciones de lo divino y de la Iglesia como institución) y fórmulas de autorregulación que las comunidades de base campesina tenían para dirimir la conflictividad intrasectorial. Se trataba de recursos fundados en la tradición y la costumbre que tenían sentido y significado en un contexto de normas y tolerancias sociales y también en medio de la lucha cotidiana por la supervivencia⁴⁵ en la que las comunidades de base se enfrentaban a los sectores privilegiados⁴⁶. En la reproducción de las redes y en la capacidad que los sectores de poder exhibieron para hacer uso de ellas, debemos reconocer el papel de los curas párrocos, como articuladores o mediadores entre unos y otros. Un ejemplo de los puntos de encuentro entre el poder político regio, el poder político local y la presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de la comunidad, lo compone Alonso Díaz un sacerdote de Guadalajara, al que en 1454 el concejo le pidió organizar todo lo tocante a la celebración del *corpus christi*⁴⁷. Es evidente que de una fiesta litúrgica del cristianismo, el poder político local obtenía algún tipo de beneficio, a juzgar por el tiempo y las actuaciones que el concejo dedicó al tema.

El concejo trató el tema a lo largo de unas cuantas reuniones, a través de las cuales se comprometió a destinar una suma de dinero para la pintura y arreglo de los lugares públicos donde se llevaría a cabo la celebración⁴⁸, o a afrontar los costos extraordinarios que la misma implicara⁴⁹, por citar sólo algunos ejemplos. Llegaron incluso a involucrar con asistencia monetaria a las aljamas de judíos y moros bajo pena de prenda si incumplían con el aporte necesario⁵⁰. Tampoco dejaron librada al azar la alimentación de Fray Bartolomé al que rogaron que predicase el miércoles de pascua⁵¹.

Este tipo de situaciones a nivel del micro poder local, nos permiten entrever en qué medida en la Baja Edad Media se estaba dando una profunda metamorfosis de la relación Iglesia – Estado, a partir de la cual los monarcas trataban de interrumpir la total injerencia de la Iglesia en los asuntos del reino. Más bien lo que intentaban era subsumirla a sus propias directrices para que, si bien no dejara de ser un actor protagónico, pudiera erigirse como funcional y obediente al poder político de la monarquía.

Como recién mostramos, en los planos locales de poder esto se reflejaba en los intentos de los distintos concejos por intervenir en las celebraciones litúrgicas, abstrayéndolas de la órbita eclesiástica para incorporarlas a la suya.

44 IDEM, p. 336.

45 THOMPSON, E. P: *Costumbres en común*, Barcelona, 1995, p. 121.

46 Para la Inglaterra del siglo XVIII, Thompson muestra la pervivencia del complejo equilibrio entre derecho, tradición y práctica social del mundo rural al señalar por ejemplo, cómo se acostumbraba reconocer formalmente el derecho consuetudinario a los pobres pero poner en la práctica obstáculos a su concreción: “Una petición de los habitantes pobres Loughton, junto al bosque de Waltham, en Essex, reivindicaba la libertad de desmochar su leña de los árboles. El señor y la señora del *manor* no habían discutido tal derecho, sino que habían limitado su ejercicio a los lunes solamente”, THOMPSON, E. P: *Costumbres...*, op. cit, p. 122.

47 LÓPEZ VILLALBA, J. M: *Las actas de sesiones...*, op. cit, doc. 41, p. 89.

48 IDEM, doc. 45, p. 91.

49 IDEM, doc. 48, p. 93.

50 IDEM, doc. 56, p. 96.

51 IDEM, doc. 72, p. 105.

Otro ejemplo lo encontramos en 1430, cuando el concejo madrileño prohibió que los arcedianos y los arciprestes prendaran o ejecutaran bienes sin la asistencia del poder secular, lo que también estaría evidenciando desde el plano jurídico, la gradual intromisión en las bases materiales del poder político laico por sobre el religioso⁵².

El caso más palmario lo constituye una carta del rey Juan II del 22 de mayo de 1430 dirigida al estamento religioso en la que le prohíbe entrometerse en la jurisdicción real o siquiera molestarla.

*“A vos el arcediano, arciprestes e vicarios e otros qualesquier juezes eclesiásticos de la mi villa de Madrid e su arçidianazgo, e a los vuestros lugartenientes e fiscales (...) que todos e a cada uno de vos que de aquí adelante non vos entrometades por vos nin por otros por vos a yr nin venir contra mi juridiçion nin lo perturbar en poco nin en mucho, por que la mi justicia e juridiçion sea conservada e guradada commo debe de derecho”*⁵³

En este tiempo de cambios estructurales, los campesinos se convirtieron en un tercer actor fundamental, de las pujas por la apropiación de los espacios simbólicos entre la iglesia y el estado: si bien sendos poderes trataron de controlar sus representaciones simbólicas, no pudieron lograrlo ya que desde mediados del siglo XIV, los pecheros habían consolidado una cultura y una identidad política propia. Podríamos ponderarla, tal como lo hace Isabel Alfonso Antón, como un conjunto de prácticas y discursos institucionalizados que se vinculan con la vida política, no de forma inmóvil sino de manera dinámica y abierta a la transformación⁵⁴. Así contextualizada, la identidad política y cultural de los pecheros de la Tierra les permitía construir, significar y resignificar cada uno de los recursos acumulados en el sustrato común de la vida comunitaria en cada uno de los concejos del amplio alfoz rural de los grandes concejos de realengo. Si ella no hubiera existido, no podríamos apreciar acciones colectivas como las celebraciones litúrgicas populares o las asambleas campesinas.

Estudiando el “lugar del campesino” en el mundo medieval hispano, Pablo Sánchez León ha concluido que la fortaleza de las comunidades de base no radicaba tanto en las columnas materiales y las prácticas productivas sino que el poder de la comunidad se encontraba en un bien intangible: “en la identidad colectiva comunitaria”⁵⁵.

Así, el común del campesinado tenía a disposición sus propios mecanismos de reproducción ideológica y cultural: usaban el sigilo, el conocimiento profundo del terreno, el sentido de lo comunitario y sobre todo, hacían valer políticamente la fuerza natural asociada a la mayoría y reforzada por la importancia que el dogma religioso atribuía a las aldeas en tanto comunidad de fieles y Cuerpo de Cristo. Un ejemplo de funcionamiento de estas redes de vecindad lo encontramos en la villa de Fuente Soto donde los vecinos

52 PÉREZ CHOZAS (dir.): *Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid*, Madrid, 1943, Tomo II, doc. 39, p. 145.

53 IDEM, doc. 29, p. 151.

54 ALFONSO ANTÓN, I: “Cultura, lenguaje y prácticas políticas en las sociedades medievales: propuestas para su estudio”, *E-Spania*, vol. 4, 2007, p. 1-8.

55 SÁNCHEZ LEÓN, P: “El poder de la comunidad”, Rodríguez, A. (ed.): *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*, Valencia, 2007, p. 358.

le expresaron al visitador que llevaba a cabo la requisa, de la parroquia, que iban a seguir solventando materialmente al viejo cura, a pesar de que ya no cumplía con los servicios:

*“Esso messmo es, lugar de fasta dose vesinos e dos beneficios e una rración, pobres beneficios e el cura viejo e examinado falle le inhábile porque en el (...) dexava mucho e non devía celebrar. El pueblo por le ayudar offreciesse a poner capellán que celebrasse de ocho a ocho días e el viejo oviessse su ofrenda. Dy les licencia (...) por que el cura non celebrasse e se quitase delos peligros”*⁵⁶

Este tipo de mecanismos abonaron en el largo plazo el despliegue de redes de confianza que entrelazaban a todos los vecinos pecheros de los concejos rurales. Se trata de una suerte de mecanismos de contención que les permitían reconocerse mutuamente, en el día a día a partir de la sumatoria de experiencias individuales para poner en acción un todo conjunto. A su vez, les permitían también articular estrategias de identificación y participación política para distinguirse y diferenciarse respecto de los otros dos poderes con los que se encontraban en el cotidiano: el de la monarquía y el de la Iglesia.

A partir de esto, podríamos preguntarnos qué incidencia tuvieron estas redes de confianza vecinal en la relación que el campesinado (tanto los tributarios ricos como los del común) mantuvo con la Iglesia en la Baja Edad Media. La respuesta tiene un doble sustento: el de los usos tradicionales, consuetudinarios que se sedimentaban con el paso de los años para darle sentido y lógica original a las cosmogonías metafísicas campesinas; el otro es el que se desprendía de la fórmula política tardomedieval, que tenía por base la reconfiguración de fuerzas de la monarquía dentro de la cual, los vecinos del común se habían convertido en un actor de importancia.

Los pecheros de los concejos rurales castellanos tempranamente aprendieron que la ausencia del privilegio no necesariamente conllevaba un límite a su accionar político o a su universo cultural: pusieron a funcionar un engranaje de usos, creencias y saberes contruidos comunitariamente y ensayados también en el largo plazo al interior de las comunidades que se mantenía todavía autónomo de los poderes extracomunitarios, a mediados del siglo XV.

5. CONCLUSIONES

Aunque es evidente que la monarquía castellana bajomedieval tuvo una fuerte injerencia e incidencia en la morfología y en la administración de la Iglesia, esto no significa que se pueda trasladar esta influencia de forma mecánica a nivel de la cultura y la religiosidad popular.

El campesinado conservaba aún a fines de la Edad Media una identificación ideológica-cultural con las parroquias rurales en tanto cotos efectivos de socialización (también religiosa), en los que se desarrollaban formas culturales originales, autónomas y propias, del sector. Sin embargo, esto no significaba que la Iglesia tuviera las llaves del control cultural del campesinado.

56 BARTOLOMÉ HERRERO, B: “Una visita...”, op. cit, p. 333.

Podríamos invertir los términos de la ecuación y analizar en qué medida afectaba a la dinámica de la estructura institucional de la Iglesia, básicamente el proceso de reforma, la presión ejercida por la religiosidad popular, preocupada en parte por encontrar en aquella los argumentos que pudieran sostener de su fe.

Es probable que en la medida que se consolidaba la identidad cultural de las comunidades de base, comenzara a cobrar sentido el ideal moderno que aseguraba que tanto el cumplimiento de la ley de Dios como la del reino aseguraban automáticamente la armonía social⁵⁷, lo que sometía a todos los integrantes del reino bajo un mismo nivel de responsabilidad. Tal vez se tratara también, de un intento de los sectores populares de escapar al peligro de ser identificados con “los elementos peligrosos” del tejido social para no ser asociados como los “agentes populares de la política”⁵⁸.

¿En qué medida incidió sobre la reproducción identitaria del campesinado la puesta en marcha de los programas de reformas que salieron de las reuniones sinodales? ¿Contribuyeron de manera apreciable a la renovación de las instituciones eclesíásticas? ¿Sirvieron para elevar el nivel moral de la clarecía? Sabemos que la preocupación reformista se puede resumir a los siguientes objetivos: reforma de estructuras administrativas y pastorales, defensa de los bienes de las iglesias, renovación de la vida moral, espiritual y pastoral de los miembros de la clarecía y lucha contra la ignorancia y las aberraciones religioso morales de los laicos. No obstante, ¿cómo podían los prelados comprometerse en una reforma de las estructuras y dinámica de la Iglesia si ellos mismos, pertenecientes a la nobleza en su mayoría, encarnaban con frecuencia los defectos y vicios que trataban de erradicar? Con todo, en la última parte del siglo, en pleno cisma de occidente, se puede constatar ya la existencia de un clima nuevo de renovación que va a tener efectos más profundos y duraderos en los dos siglos siguientes.

Se ha sostenido que en realidad, se estaba creando un armazón administrativo que contuviera una “monarquía” pontificia⁵⁹. Lejos estamos de poder ponderar en qué grado la propuesta de la monarquía había sido aceptada por el común tributario.

57 CARZOLIO, M. I: *Inclusión/Exclusión. Las dos caras de la sociedad del Antiguo Régimen*, Rosario, 2003, p. 65.

58 MANTECÓN MOVELLÁN, T: “Cultura popular, honor y arbitraje de los conflictos en la Cantabria rural del antiguo régimen”, *Historia Agraria*, Vol. 16, 1998, p. 128.

59 NIETO SORIA, J. M: *Iglesia y génesis...*, p. 415.