

ISSN: 0213-2060

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA REFORMA CATÓLICA EN CASTILLA: EL SÍNODO DE ÁVILA DE 1481*

Contribution to the Study of Catholic Reform in Castile: the Ávila Synod of 1481

José Antonio CALVO GÓMEZ

Dpto. Historia Medieval, Moderna y Contemporánea. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Salamanca. C/ Cervantes, 3. 37002 SALAMANCA. Correo-e: joseancg@planalfa.es

BIBLID [0213-2060(2004)22;189-232]

RESUMEN: Este artículo trata de aportar nuevos elementos al estudio de la reforma católica en Castilla durante el reinado de los Reyes Católicos a partir de un ejemplo: el sínodo diocesano celebrado en Ávila en 1481 a cargo del obispo Alfonso de Fonseca. En él se contribuye a poner en cuestión la concepción historiográfica tradicional que centraba todo el protagonismo reformador en el concilio de Trento (1545-1563) y, de acuerdo a los nuevos estudios, adelanta más de setenta años, antes incluso de las tesis de Martín Lutero, el inicio de la reforma en la Iglesia Católica. La petición que hace el canon sexto del cuarto concilio de Letrán (1215) provoca la celebración de numerosos sínodos en distintas diócesis cuya contribución a la reforma se quiere poner de manifiesto en este artículo.

Palabras clave: Reforma Católica. Alfonso de Fonseca. Sínodo Diocesano. Ávila.

ABSTRACT: This paper presents new elements for the study of Catholic reform in Castile during the reign of the Catholic Monarchs through one example: the diocesan synod which took place in Ávila in 1481 under the leadership of bishop Alfonso de Fonseca. It intends to put into question the traditional historiographic idea which considers the Council of Trent (1545-63) as the only force of reform, by dating the beginning of the Catholic Church reform over 70 years earlier, that is, even before Martin Luther's theses. The request made by

* Este trabajo se ha realizado dentro del marco y de la programación del proyecto de investigación BHA2002-03013, financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

the sixth canon of the 4th Lateran council (1215) led to a number of synods held in different dioceses, whose contribution to the reform is highlighted in this paper.

Keywords: Catholic Reform. Alfonso of Fonseca. Diocesan Synod. Ávila.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. Alfonso VI de Fonseca II, obispo de Ávila. 2. Después de las alteraciones que han acaecido en estos reynos. 3. Para ordenar y endereçar las cosas que sintieren ser sanctas. 3.1. La reforma del culto divino y del sacramento de la eucaristía. 3.2. El tratamiento del clero en las sinodales abulenses. 3.3. De lo que pertenece a las iglesias. 3.4. Sobre los sacramentos: de cognaciones y matrimonios. 3.5. Relaciones interconfesionales. 4. Conclusión.

0. INTRODUCCIÓN

Resulta complicado poner en duda la contribución que al fortalecimiento del incipiente centralismo eclesial hace la gestión pontificia de los recursos de la Iglesia durante el periodo de su presencia en la ciudad francesa de Aviñón (1305-1377), fundamentalmente a raíz del ascenso al solio pontificio de Juan XXII (1316-1334). A lo largo de buena parte del siglo XIV, y luego también en el XV, no hace sino aumentar la presión que la maquinaria eclesial ejerce sobre el complejo entramado de los reinos cristianos. El control eclesial se agudiza con el tiempo materializado en elementos tales como la designación de los obispos y abades de los principales monasterios o en la canalización de los diezmos y añatas hacia las arcas papales.

En otro nivel, pero en atención a los mismos principios rectores, la organización diocesana se agudiza a lo largo de la Baja Edad Media para ofrecer al final del periodo un aspecto notablemente modificado. Se refleja ahora el pretendido control eclesial que viene de Roma, al tiempo que la administración diocesana recae en última instancia sobre el ejercicio del ministerio episcopal y las posibilidades que ofrece el pretendido poder sobre la exclusión de la comunión católica. Entre los elementos de que dispone el prelado tardomedieval para el desarrollo de su jurisdicción se presenta, sin duda, el sínodo diocesano, en sintonía formal con el mandato conciliar de la IV asamblea de Letrán de 1215¹. Una primera condición, por tanto, para la correcta ubicación del documento sinodal que nos sirve de guía para este trabajo resulta ser el despojo personal de las engañosas resonancias que nos llegan de una igualitaria

¹ Entre las ediciones existentes, una de las mejores es la de GARCÍA Y GARCÍA, A. *Constituciones Concilii quarti Lateranensis una cum commentariis glossatorum*. Città del Vaticano, 1981, en la serie A de los *Monumenta Iuris Canonici*. Cf. MATÍAS Y VICENTE, J. C. "La clerecía en los sínodos astur-leoneses del siglo XII al XVI". *Revista Española de Derecho Canónico* (en adelante *REDC*), 1987, vol. 44, pp. 5-64. Cf. también GARCÍA Y GARCÍA, A. "El símbolo lateranense de 1215". En REINHARDT, E. (dir.). *Tempus Implendi Promissa: homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*. Pamplona, 2000; PAREDES, J. (dir.). *Diccionario de los papas y concilios*. Barcelona, 1999, pp. 618-620.

asamblea eclesial más acorde con los planteamientos ilustrados del siglo XVIII que con el evidente testimonio que nos lega la historia medieval.

El segundo referente necesario para la comprensión del trabajo que sigue procede del desarrollo del término “reforma católica” en sus variadas acepciones. Aunque la palabra se ha venido aplicando casi por sistema para hablar de las propuestas de Lutero, Calvino o Enrique VIII, la misma expresión se puede aplicar sin duda a la obra realizada por la Iglesia Católica desde finales del siglo XV y los primeros años del siglo XVI, y de hecho así se viene ya utilizando con cierta normalidad en los foros de discusión sobre el particular sin necesidad de asimilarla con la “contrarreforma” fruto de la reacción protestante². Las muestras de esta reforma católica las encontramos en numerosos lugares de la geografía eclesial. No es difícil observar en diferentes realidades y espacios la necesidad de una vida guiada por el espíritu, acorde con la invitación más genuina del evangelio.

Son varias las propuestas y materializaciones de traducción de los textos bíblicos a las lenguas vernáculas antes de la que hiciera Lutero, como el caso de la Biblia políglota complutense de Cisneros o el Nuevo Testamento latino de Erasmo. Los libros de espiritualidad anteriores a 1525 son innumerables. De hecho, la extraordinaria cantidad de escritores que se dan cita en España en este momento que más o menos formulan o disfrazan una incipiente pero decidida reforma en sus obras ha sido interpretada como la razón por la cual no entraron aquí definitivamente las corrientes protestantes.

El nacimiento y transformación de multitud de institutos y órdenes religiosas es un capítulo fundamental de la reforma católica que nada tiene que ver con los brotes evangélicos. Tal es el caso de los franciscanos, de la Orden de San Agustín, de los clérigos regulares del Oratorio el Amor Divino, de la Confraternidad de la Caridad, de los teatinos... y tantos otros que podemos citar cuya historia concreta individual nos habla de verdaderas ansias de reforma sentida desde el interior. Obispos reformadores y grandes apóstoles de la nueva cristiandad promueven con sus obras y su vida un mayor acercamiento a Cristo antes de la reforma protestante. Fervorosos predicadores como fray Bautista de Crema (1460-1534); canónigos, como Serafín de Fermo y Pedro de Lucca; o insignes prelados, como Cisneros, Santo Tomás de Villanueva o el granadino Pedro Guerrero, constituyen un plantel de ardientes portavoces de la espiritualidad y reforma religiosa del tiempo precedente. Se siente la necesidad de la reforma. Con la relajación y corrupción de las costumbres de que se hacen eco los hombres más sensatos han perdido gran parte de su virtud los estímulos espirituales del catolicismo. Las masas, ante la necesidad de la reforma, corren detrás de los que se presentan con nuevas teorías renovadoras. Los fieles de los primeros años del siglo XVI, ajenos a las implicaciones teológicas de la nueva realidad, siguen a Lutero o a Calvino con el sentimiento de contribuir con nuevos conatos de reforma semejantes

² LLORCA, B. y VILLOSLADA, R. G. *La historia de la Iglesia Católica III. Edad nueva*. 3ª ed. Madrid, 1987, pp. 765-771, 837-844.

a los que ya conocen de antes. La prueba de este deseo moral tanto o más que teológico la tenemos en observar que, donde acuden antes los reformadores católicos, obtienen por su parte resultados semejantes.

Los mismos papas descubren la necesidad de la reforma, como lo manifiestan los silenciados concilios de Letrán, singularmente el quinto (1512-1517), que trata principalmente de resolver las controversias galicanas, pero sin limitarse a ello, dando paso, aunque tímidamente, a nuevos decretos en materia de fe y de costumbres³. El papa Adriano VI (1522-1523) es recordado por sus medidas de reforma con carácter serio y eficaz, fama que le precede en su acceso al pontificado y que motiva numerosos memoriales y cartas de ánimo de sinceros amantes de la reforma, siendo el de Luis Vives uno de los más conocidos. Su muerte temprana y el miedo al conciliarismo de su sucesor Clemente VII (1523-1534) frenan, sin embargo, este impulso reformador que ha recibido la Iglesia desde sus más altos representantes.

El concilio de Trento (1545-1563) supone, en este camino, el lugar de llegada de todo el discurso por cuanto le da forma oficial, completa y definitiva a este movimiento de reforma que se manifiesta en el seno de la Iglesia cada vez con más insistencia⁴. La reforma protestante fuerza poderosamente a la Iglesia a realizar esta obra con la que aquel movimiento de transformación adquiere definitivamente la universalidad y eficacia que necesita. Sin embargo, la reintegración de la disidencia evangélica a la comunión católica, uno de los capítulos fundamentales de este magno acontecimiento eclesial, no llegó a tener lugar.

El interés del artículo que sigue se centra en la exposición y estudio de un proyecto diocesano de reforma de acuerdo a las directrices conciliares del cuarto de Letrán, que se materializa finalmente en un documento sinodal publicado en 1481 por el obispo abulense Alfonso de Fonseca. El 10 de septiembre de ese año, Fonseca había logrado congregarse en la catedral de la ciudad del Adaja a numerosos representantes de los clérigos de toda la diócesis así como a los procuradores de los principales concejos y sexmos, cuyos nombres recoge minuciosamente en las primeras páginas del libro sinodal⁵. En el sermón inaugural, que nos ha llegado íntegro, el obispo expresa su satisfacción por haber reunido una asamblea tan solemne “una vez que ha llegado la paz a estos reinos de Castilla” y que el propio obispo se ve libre de los trabajos que le retienen en la corte de los Reyes Católicos. En ella se van a ir desgranando diversos artículos que proporcionan una completa legislación para la vida de los fieles de esta tierra castellana. Estas leyes diocesanas son, de hecho, prácticamente la única normativa jurídica que regula las relaciones eclesiásticas de la época: todo lo perteneciente al culto divino y a la administración y recepción de sacramentos, a la vida de los clérigos y laicos, a la fiscalidad diocesana... En ellas, se recoge el derecho

³ DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitivum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona, 1999 (en adelante DH), n. 1440-1445.

⁴ LLORCA, B. y VILLOSLADA, R. G. *La historia...*, pp. 771ss., con abundante bibliografía.

⁵ GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.). *Synodicon Hispanum VI. Ávila y Segovia* (en adelante SH VI). Madrid, 1993, pp. 45-51.

general de la Iglesia y se aplica a la realidad abulense al tiempo que se describe con cierto rigor el estado general en que se encuentra la sociedad y la Iglesia de finales del siglo XV. Esta legislación sustituye a la que un siglo antes emanara de otro sínodo, convocado por el obispo Diego de los Roeles, y estará vigente hasta el sínodo que celebra en 1617 el obispo Gamarra⁶.

En 1557 se publica en Salamanca una nueva edición del texto de Fonseca a cargo del obispo Álava y Esquivel, no sin antes revisar los planteamientos iniciales y completar la legislación pertinente en orden a su adaptación a la renovada realidad de la sociedad abulense setenta años después⁷. Tanto la peculiaridad del prelado diocesano, padre conciliar del tridentino, como de la celebración de la asamblea sinodal, exigirían para su estudio un espacio del que no disponemos aquí. Queremos reservar para otro momento el análisis de las circunstancias que condicionan esta nueva edición así como los resultados de la renovada legislación abulense a mediados del siglo XVI.

En el marco de la rica historiografía local abulense, especialmente de los últimos veinticinco años, resultan ciertamente escasos los trabajos monográficos que se han dedicado al tratamiento histórico y pormenorizado de sus obispos; mínimos los que se pudieran citar de los diferentes sínodos diocesanos que ha conocido su muchas veces centenaria historia eclesiástica⁸.

De entre los primeros, cabe destacarse la aportación que se hiciera a finales de la centuria del quinientos a cargo de A. de Cianca⁹, que ha sido reeditada brillantemente en 1993 por J. Arribas en edición facsímil. Cianca, que deja entrever ciertas dosis de hagiografía en algunos de sus textos, especialmente en los que refieren los primeros siglos del cristianismo, encuentra muy dignos continuadores en el siglo

⁶ SOBRINO CHOMÓN, T. "Sinodal de Ávila". En *Documentos para la historia de Ávila. 1085-1985*. Ávila, 1985, p. 90. De su primera edición (Salamanca, 1481), sólo se conocen dos ejemplares: uno en la Real Academia Española y otro en la Biblioteca Nacional. En la colección sinodal "Lamberto de Echeverría" de la Universidad Pontificia de Salamanca, se conserva una fotocopia del manuscrito 8876 de la Biblioteca Nacional de Madrid, con una transcripción del mismo realizada por Francisco Cantelar Rodríguez. Tiene XV + 217 folios. (Cf. CANTELAR RODRÍGUEZ, F. *Colección sinodal "Lamberto de Echeverría"*. Catálogo. Salamanca, 1980, t. 1, p. 66). Ya en el siglo XVI se lamentan de la escasez de ejemplares, motivo principal de incumplimiento de la legislación vigente.

⁷ SH VI, pp. 43-45, 236-239: "Libro de las constituciones synodales del obispado de Ávila que agora ha mandado imprimir, con algunas declaraciones, el ilustrísimo y reverendísimo señor don Diego de Álava, obispo de Ávila y presidente de la corte y chancillería de Granada, del consejo de su magestad. En Salamanca, por Andreas de Portonaris, impresor de la magestad real. MDLVII". En esta nueva edición se incluyen nuevas leyes sobre diezmos y aranceles. También se ha convertido en una rareza bibliográfica. (Cf. SOBRINO CHOMÓN, T. "Sinodal de Ávila"). El ejemplar que hemos consultado en el Archivo Diocesano de Ávila (en adelante ADA) pertenece a la parroquia de Marlín (Ávila) n.º 27, aunque hay algunos más procedentes de otros lugares de la diócesis abulense.

⁸ BARRIOS A. "Historiografía general abulense". En MARINÉ, M.^a (coord.). *Historia de Ávila I. Prehistoria e Historia Antigua*. 2ª ed. Ávila, 1998, pp. XXXI-LXXXIX.

⁹ CIANCA, A. *Historia de la vida, invención, milagros y traslación de San Segundo, primero obispo de Ávila: y recopilación de los obispos sucesores suyos, hasta don Gerónimo Manrique de Lara, inquisidor general de España*. Madrid, 1595.

siguiente en tratamientos como los que hacen J. de Marieta¹⁰, impreso conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid; L. Ariz¹¹, del que se conserva el manuscrito original en la misma Biblioteca Nacional, localizado e interpretado por T. Sobrino Chomón en 1978¹²; el maestro G. González Dávila¹³; el clérigo beneficiado de la parroquia de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila, B. Fernández Valencia¹⁴; L. Vázquez¹⁵ y J. M. Giraldo¹⁶. En el XVIII, encontramos otros autores, como el padre Flórez¹⁷, J. Viera¹⁸ o J. Tello Martínez, quien escribe el *Cathálogo sagrado de los obispos que han regido la Santa Iglesia de Ávila*¹⁹, obra que ha permanecido sin publicar desde 1788 hasta la edición preparada por F. A. Ferrer García en el año 2001. También hemos podido consultar el original en el archivo diocesano de Ávila²⁰. J. Martín Carramolino²¹ recoge esta antorcha al final del XIX y, en el segundo y tercer tomo de su *Historia de Ávila*, sintetiza básicamente sin crítica los textos anteriores, cayendo nuevamente en la imaginación casi lírica de las narraciones sobre el episcopado de los primeros años de la historia de la Iglesia.

En nuestros días son inestimables las aportaciones, que ya recogen los nuevos planteamientos historiográficos al uso, de J. Grande²², C. M.^a Ajo González²³, especialmente

¹⁰ MARIETA, J. *Catálogo de los obispos de Ávila, desde San Segundo hasta ahora*. Madrid, 1602.

¹¹ ARIZ, L. *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*. Madrid, 1607.

¹² Ávila, 1978, ed. facsímil.

¹³ GONZÁLEZ DÁVILA, G. *Vida y hechos del maestro don Alonso Tostado de Madrigal, obispo de Ávila*. Salamanca, 1611; ÍD. *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas. Vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes*, t. II. Madrid, 1647 (ed. facsímil de E. Ruiz Ayúcar, Ávila, 1981). En 1618 había aparecido el *Theatro eclesiástico de la ciudad e iglesia de Ávila. Vidas de sus obispos y cosas memorables de su obispado*, en Salamanca, por Susana Muñoz.

¹⁴ FERNÁNDEZ VALENCIA, B. *Historia del insigne templo, fundación milagrosa, basilica sagrada y célebre santuario de los santos mártires hermanos San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta: consagrado a la eterna memoria de sus ínclitos nombres en el mismo lugar en que ofrecieron por Cristo sus vidas y adonde en majestuosos sepulcros son venerados sus santos cuerpos y preciosas reliquias*. Ávila, 1676 (ed. de T. Sobrino Chomón, Ávila, 1992). Este autor, sin recoger sistemáticamente lista alguna de preladados abulenses, presenta a lo largo de sus páginas numerosas referencias a obispos que han resultado más significativos para la historia de esta ciudad castellana.

¹⁵ VÁZQUEZ, L. *Vida de San Segundo, primer obispo de Ávila*. Manuscrito conservado en el archivo del Ayuntamiento de Ávila, 1690.

¹⁶ GIRALDO, J. M. *Vida y heroicos hechos del excelentísimo y venerable señor don Diego de Arze Reynoso, obispo de Tuy, de Ávila y Plasencia*. Madrid, 1695.

¹⁷ FLÓREZ, E. *España sagrada*, t. XIV. Madrid, 1758. En el tratado XLII hace un estudio "de la Iglesia abulense".

¹⁸ VIERA Y CLAVIJO, J. *Elogio de don Alonso Tostado, obispo de Ávila*. Madrid, 1782.

¹⁹ TELLO MARTÍNEZ, J. *Cathálogo sagrado de los obispos de Ávila*. Ávila 1788 (ed. de F. A. FERRER GARCÍA, Ávila, 2001).

²⁰ Cf. ADA, parroquia de San Vicente, n.º 37, sit. 141/1/4. 108 D. C.

²¹ MARTÍN CARRAMOLINO, J. *Historia de Ávila, su provincia y obispado*, t. II-III. Madrid, 1872.

²² GRANDE, J. *Emoción de la ciudad y reportaje de los obispos de Ávila*. Ávila, 1972.

²³ AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. "Los obispos de Ávila en el siglo XV". *Estudios Abulenses*, 1993, vol. 11, pp. 9-103. Cf. también ÍD. *Historia de Ávila y de toda su tierra, de sus hombres y sus instituciones, por toda la geografía provincial y diocesana*, t. XII. *El siglo XV: primer siglo de oro abulense*. Salamanca, 1994, pp. 481-580.

para el primer siglo de oro abulense, y de T. Sobrino Chomón. De este último estamos esperando la prolongación hacia el medioevo de sus dos obras sobre el episcopado abulense, que dan inicio con los obispos de finales del siglo XVI, y que ya prometiera en la introducción a la segunda²⁴. Los trabajos de estudio y catalogación del doctor Ajo, por su parte, siguen siendo referencia obligada a la hora de iniciar cualquier investigación archivística sobre temas abulenses. La última monografía sobre el episcopado abulense corre a cargo de F. de las Heras²⁵, quien comete la imprudencia de fiarse sin crítica de las informaciones que recogen Cianca y González Dávila, reproduciendo sus errores.

Únicamente referencias ocasionales en obras más amplias, si no sólo la edición de los diferentes documentos sinodales, cuando es el caso, podríamos incluir entre los trabajos monográficos referidos a los diversos sínodos diocesanos abulenses²⁶. Tan sólo unas breves consideraciones sobre ocho supuestos sínodos pretridentinos dan paso a la brillante edición que de ellos hace A. García y García en la Biblioteca de Autores Cristianos²⁷. No más extensa es la presentación que del texto sinodal de 1384 realiza Sobrino entre los documentos de antiguas cofradías escasos años antes²⁸. Sin pretender decir la última palabra, el artículo que sigue quiere ser una aportación al conocimiento del obispo Fonseca y su episcopado abulense, así como a las peculiares circunstancias que rigen la reforma católica en la diócesis de Ávila y su materialización en la edición de las sinodales de 1481.

1. ALFONSO VI DE FONSECA II, OBISPO DE ÁVILA

Alfonso de Fonseca, hijo de don Pedro de Fonseca y Ulloa y de doña Isabel de Quijada, nace en la villa zamorana de Toro en 1422, en el seno de una de las más

²⁴ SOBRINO CHOMÓN, T. *Episcopado abulense. Siglos XVI-XVIII*. Ávila, 1983; ÍD. *Episcopado abulense. Siglo XIX*. Ávila, 1990.

²⁵ HERAS HERNÁNDEZ, F. *Los obispos de Ávila. Su acción pastoral en el ambiente histórico de su tiempo a partir de la predicación apostólica*. Ávila, 2004.

²⁶ Cf. FERRER, L. "Sínodo". En ALDEA VAQUERO, Q. (dir.). *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid, 1975, t. IV. pp. 2487-2494. Véanse, además de los citados en la nota siguiente, GAMARRA, F. *Constituciones sinodales del obispado de Ávila*. Madrid, 1617. Tiene segunda edición en Madrid, 1818; MORO BRIZ, S. *Sínodo diocesano del obispado de Ávila*. Ávila, 1949; GONZÁLEZ MONTES, A. *V sínodo diocesano abulense. 19 diciembre 1988-28 febrero 1999*. Ávila, 2002. Desconocemos la posible celebración de otras asambleas sinodales y la más que dudosa publicación de textos diversos de los citados. Las actas capitulares de la catedral de Ávila añaden alguna noticia de las intenciones de otros preladados después de Trento, pero sin concretar nada ni recoger constitución sinodal alguna.

²⁷ SH VI. Gonzalo Fernández de la Torre, 1358; Alfonso, ¿1361-1378?; Diego de los Roeses, 1384; Juan de Guzmán, 1403-1424; Diego Gómez de Fuensalida, 1426-1441?; Lope de Barrientos, 1441-1445; Alfonso de Fonseca, 1481; y Diego de Álava y Esquivel, 1554-1557.

²⁸ SOBRINO CHOMÓN, T. *Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses*. Ávila, 1988.

estimadas familias del medioevo castellano²⁹. Conocemos también a dos de sus sobrinos, Pedro de Avellano y Juan de Solías, por cierta licencia que dieran los Reyes Católicos a los tres en 1493. Para este momento, don Alfonso ha sido preconizado ya a la sede del obispado de Cuenca³⁰.

Ordenado sacerdote, Fonseca desempeña su labor primero como capellán mayor del príncipe de Asturias, don Enrique, y luego como oidor de la Real Audiencia de Valladolid y miembro del Consejo Real. También González Dávila nos habla de su capellanía en la casa del rey Juan II, aunque en ningún caso se especifican ni su nacimiento ni sus estudios sacerdotales. No queda claro que el cronista aquí no lo esté confundiendo con otro de sus homónimos en la sede de San Segundo, como don Alonso (o Alfonso) IV de Fonseca I³¹.

En el momento de su elección como obispo de Ávila, don Alonso es canónigo de la catedral de la ciudad del Adaja. No le faltan apoyos internos. De hecho, los propios miembros de dicha venerable institución lo designan en sus deliberaciones como *electus*, de acuerdo a la práctica habitual en la promoción de cargos episcopales en la Iglesia bajomedieval. El papa Paulo II firma la bula de su promoción el 29 de enero de 1469 tras la muerte en su señorío de Bonilla de la Sierra de su antecesor, don Martín Fernández de Vilches³².

La personalidad de este obispo resulta interesantemente controvertida. Quien lleva a cabo el sínodo seguramente más importante de cuantos se han celebrado en la diócesis de Ávila anteriores al concilio de Trento, quien ejerce un ministerio sin duda ejemplar en su interés por la reforma de la Iglesia y la educación del clero y del pueblo cristiano, presenta un cuadro familiar y personal que no parece corresponder a la misma naturaleza. Como prelado abulense, se dice de don Alonso que sirve valerosamente en las guerras que los Reyes Católicos mantienen con el rey Alonso V de Portugal en la entrada que este último hace en Castilla a lo largo del último tercio del siglo XV. Resulta especialmente significativa la aportación de nuestro prelado en la recuperación de su ciudad natal y en la batalla que libran ambos ejércitos entre Toro y Zamora con fecha del 1 de mayo de 1476³³. Para completar esta información, que sin duda ilustra su hacer episcopal, Tello Martínez afirma que, ese mismo año de 1476, “ayudó a los dichos reyes en las cortes de Madrigal,

²⁹ GONZÁLEZ DÁVILA, G. *Theatro...*, pp. 277-278.

³⁰ AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. “Los obispos de Ávila en el siglo XV”. Aquí también se especifican otras relaciones familiares de nuestro obispo en que no vamos a detenernos. Cf. TELLO MARTÍNEZ, J. *Cathálogo...*

³¹ AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. *Historia de Ávila...*, t. XII, pp. 499-503.

³² Existe aquí un problema con las fechas, dado que Gil González Dávila data el deceso de Fernández de Vilches en 3 de noviembre de 1469 (cf. GONZÁLEZ DÁVILA, G. *Theatro...*, pp. 274-276). La presencia en la historia de varios y casi simultáneos obispos homónimos en la sede abulense no ha sido motivo de menores dificultades.

³³ CIANCA, A. *Historia...*, p. 153, donde se especifica que don Alonso es natural de la ciudad de Toro, recuperada en 1477.

en su diócesis, en que instituyeron la Santa Hermandad para quitar los robadores y salteadores de caminos³⁴.

Se recoge también, aunque en documentos de fechas posteriores, la legitimación que se hace, con fecha de 20 de mayo de 1492, en la villa de Santa Fe, tomada la ciudad de Granada, de don Gutierre de Fonseca. De este personaje se dice que “es hijo del obispo conquense, don Alfonso de Fonseca, habido en doña Teresa de las Cuevas, soltera, durante su pontificado en el obispado abulense”³⁵. En este sentido, García y García menciona su condición de “prelado cortesano, de costumbres un tanto mundanas”, que resume con templada elocuencia lo que hemos tratado de expresar arriba³⁶.

De su largo y fructífero pontificado, cabe reseñar numerosas e interesantes noticias con relación a la diócesis abulense. Así, con fecha del 8 de enero de 1475, en Segovia, don Alonso da poder al deán abulense, Alfonso González de Valderrábano, al canónigo dignidad de tesorero, Alfonso Martínez, y a otro canónigo llamado Juan de Rivas para que en su nombre, junto con el cabildo de la catedral, pudieran crear y erigir en éste la dignidad de un nuevo arcedianato, el de Bonilla de la Sierra, aunque sometido bajo ciertas condiciones, como la de no tener parte en la mesa capitular.

En 1476 se apunta una nueva noticia en relación con el criado de nuestro obispo, el madrileño Lope, de quien se dice que se las compone para tener dos mujeres a espaldas del prelado. Cuando el delito es descubierto, el criado es procesado por bigamia para lo que se pide la intervención de la justicia civil. Sin embargo, según se apunta en el auto testifical, como por el fuero de que goza le corresponde la justicia eclesiástica, el pleito llega a Roma. Esto propicia un mandamiento de los Reyes Católicos, con ocasión de la presencia de la corte y del gobierno en Madrigal de las Altas Torres, a las justicias de esta villa para que no lo metan en prisión, de momento, hasta que en la corte pontificia se ultime el asunto³⁷.

En 1480, Fonseca redacta y arregla los estatutos del cabildo e iglesia catedral cuya cabeza reza así: “Las cosas que fueron acordadas e asentadas por el muy reverendo en Christo padre señor don Alfonso de Fonseca, obispo de esta Iglesia”³⁸. Se siguen un total de veinticuatro estatutos que tratan especialmente sobre la distribución de rentas a la fábrica de la iglesia, a los cantores, organistas, campaneros... Su redacción data del 7 de octubre. Este mismo año don Alonso entrega la ermita de Nuestra Señora de “San Zoles” a los primeros “instituydores de la ermandad que en ella ay, que después se aprouó y confirmó por el papa Clemente séptimo, como por

³⁴ TELLO MARTÍNEZ, J. *Cathálogo...*, n. 461-478.

³⁵ AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. “Los obispos de Ávila en el siglo xv”, p. 73.

³⁶ SH VI, p. 39.

³⁷ *Ibid.*, p. 41.

³⁸ Cf. TELLO MARTÍNEZ, J. *Cathálogo...*

su bula de patronato y anexión consta³⁹. Este hecho, que no pasa desapercibido por otros cronistas de la ciudad, es todavía hoy motivo de polémica⁴⁰.

Con relación a su vicario general, don Alfonso de Ulloa, conocemos también diversas informaciones. Así sabemos que el 1 de abril de 1477, estando el obispo en Toro, le comisiona personalmente para que, precedido de cierto informe, dé licencia a Diego del Águila para vender la parte de la herencia que ha obtenido su hermana monja en Santa Ana, Catalina del Águila, de su hermano Rodrigo⁴¹.

En un momento, que no especifica, don Alonso realiza una visita pastoral a la diócesis. El resultado de la misma creemos encontrarlo en el documento sinodal en que el prelado parece llevar a la práctica la reforma necesaria en la Iglesia de Ávila de acuerdo a las carencias descubiertas, insistiendo en aquellos puntos que más dificultades entrañan para el buen hacer de esta comunidad. En el sínodo, don Alonso alude en diversas ocasiones a esta visita pastoral. Al hablar de la falta de instrucción de los beneficiados de este obispado, dice: "...y por quanto, por evitar este mal, visitando éste nuestro obispado, compelimos muchos dellos, los quales fallamos en esta ceguedad de ignorancia..." (Tít. II, 1, 1, lín. 14-16). Antes ha hecho referencia a la visita de algunos lugares concretos, como aquella en que refiere la situación del "sacrosancto Cuerpo de nuestro Señor Jesuchristo" y de la "custodia y guarda de la eucaristía, chrisma y olio..." Aquí afirma: "...por esperiencia, visitando algunas iglesias de la dicha ciudad y diócesis, avemos visto que tienen el dicho sacramento de la eucaristía en arquetas y caxitas de madera y en vasos de latón y azofar contra toda honestidad y razón..." (Tít. I, 2, 2, lín. 9-12).

Igualmente, un poco más adelante, nos vuelve a remitir a esta visita cuando prohíbe a los mayordomos de las fábricas de las iglesias serlo por más de dos años: "Nos, visitando algunos lugares de nuestro obispado, fallamos por la visitación que en algunas yglesias de los dichos lugares, los mayordomos dellas han tenido las mayordomías por tres o cuatro o más años, y desto se han seguido [...] muy grandes daños..." (Tít. III, 2, 5, lín. 1-7). En el mismo título don Alonso insiste en este hecho en función de los bienes de las fábricas: "Visitando éste nuestro obispado, fallamos muchas de las heredades y posesiones y bienes de las yglesias y de sus fábricas y de los beneficios y

³⁹ CIANCA, A. *Historia...*, p. 153, de que dice que es "ermita muy sumptuosa y antigua, y de mucha deuoción, y de sitio alegre y de recreación". Cf. también CLEMENTE VII. Bula *Hodie a Nobis*. Roma, 22 de mayo de 1526.

⁴⁰ GONZÁLEZ DÁVILA, G. *Teatro...*, p. 277, hace sobre este hecho una prolija descripción en que afirma sobre el caso, y en referencia a don Alonso, que "su memoria será perpetua en los coraçones de los moradores de Ávila por haberse hecho en su tiempo donación del celebre santuario de Nuestra Señora de San Soles, hermita visitada de la devoción común de toda aquella ciudad, a los patrones de la hermandad que ay en ella". Cf. GONZÁLEZ MONTES, A.; CORTÉS DIÉGUEZ, A. y MUÑOZ JIMÉNEZ, E. (eds.). *Legislación particular. Normativa poscodicial de la diócesis de Ávila*. Ávila, 2002, pp. 48-97.

⁴¹ AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. "Los obispos de Ávila en el siglo XV", pp. 42ss., donde se van desplegando un sinfín de datos y fechas que pueden ser consultadas allí y en las que no vamos a detenernos sino en las más significativas.

beneficiados dellas, asimismo de la luminaria y de otros lugares piadosos, perdidas y enagenadas y ocupadas por otros...” (Tít. III, 2, 6, lín. 8-11). En todas estas referencias podemos intuir un especial interés de don Alonso en el conocimiento de la diócesis y la búsqueda del remedio a las principales deficiencias que percibe en esta visita pastoral. Como ya apunta A. García y García, no sabemos si se trata de visitas parciales o de una visita general a toda la diócesis⁴², lo que sí parece cierto es que es suficientemente significativa para don Alonso como para pensar que la situación de la Iglesia de Ávila está necesitada de una reforma urgente de tal envergadura⁴³.

Con todo, el principal de los quehaceres que nos ocupa de Fonseca en la sede abulense es la convocatoria, animación y ejecución del sínodo diocesano de 1481. Este hecho, además de otros muchos que se pudieran presentar, y a pesar de lo dicho, le ha valido la siguiente cita laudatoria de un buen conocedor del tema: “fue don Alonso VI de Fonseca II uno de los preladados más sobresalientes del obispado de Ávila; entre sus actuaciones, sin duda la más notable para su misión, para enterarnos del estado de la sociedad religiosa de la época y sobre todo para señalar la pauta por donde lograr los grandes ideales que se siguieron, fue el sínodo diocesano que celebró en el año 1481”⁴⁴.

En 1485 firma don Alonso el último decreto que conocemos como obispo de Ávila. En este documento aprueba la fundación que Diego o don Rodrigo de Tapia hace de una obra pía en la iglesia parroquial de San Juan, intramuros de la ciudad, según nos relata el mismo historiador⁴⁵. Ese mismo año es promovido al obispado de Cuenca, con fecha de 26 de agosto de 1485, y luego al del Burgo de Osma, el día 24 de mayo de 1493, dignidad en la que fallece a finales de 1505. El conocimiento del desarrollo de su pontificado en estas nuevas diócesis podría ayudarnos,

⁴² SH VI, p. 41.

⁴³ Para aquellas fechas (1469-1481), el archivo diocesano de Ávila difícilmente conserva documentación. Por supuesto, no encontramos ningún libro sacramental de bautizados, casados o difuntos; y menos libro alguno de visitas. El material más importante que se puede consultar para este momento se reduce a un número indeterminado de registros de censos, arrendamientos y ventas, considerados como primitivos libros de fábrica, pero cuyo asentamiento todavía dista mucho de ser sistemático. Con todo, hemos revisado este material, incluidas las escasas *Actas capitulares* de la catedral (*Libro primero de actas capitulares de la catedral de Ávila*, 1480-1489); pero el resultado no ha sido positivo. No hemos sido capaces de localizar siquiera una referencia a la visita de don Alonso, menos aún los decretos o recomendaciones dadas a los párrocos por él o sus posibles visitadores. Las parroquias que conservan documentos de estos años no han guardado material de esta supuesta visita de la que sólo el documento sinodal nos da noticia, y siempre como fuente derivada. Véanse como ejemplos los dos únicos libros de fábrica que se conservan para este momento de todas las parroquias de la ciudad: ADA, parroquia de San Pedro, n.º 56, *Libro de fábrica I* (1423-1549). Sit. 139/2/1; y ADA, parroquia de Santiago Apóstol, *censos y arrendamientos de fábrica* (1411-1767), nn. 1/75. También se conservan en la parroquia de San Pedro, n.º 57, el *Libro de ventas y censos a favor de la fábrica* (1455 y ss.), sit. 139/2/1; y en la de San Juan varios censos entre 1467 y 1536. En ninguno de ellos hay noticia alguna de dicha visita.

⁴⁴ AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. “Los obispos de Ávila en el siglo XV”, p. 42.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 73.

sin duda, a descubrir un poco más de la personalidad y ministerio del hijo de don Pedro de Fonseca y Ulloa⁴⁶.

2. DESPUÉS DE LAS ALTERACIONES QUE HAN ACAECIDO EN ESTOS REYNOS

Tras una minuciosa preparación, y cuando comprende que el proyecto para celebración de un sínodo diocesano está suficientemente maduro, el obispo Fonseca manda circular cartas a todas las autoridades eclesiásticas y civiles de las ciudades, villas y lugares de todo el obispado de Ávila. Así lo recoge Francisco Vázquez, “beneficiado en dicha Iglesia de Ávila y notario público apostólico y, otrosí, secretario del dicho señor obispo”, que actúa aquí como escribano de la asamblea sinodal⁴⁷.

Todos estos participantes, desde Juan de Arroyo, “abad benedicto del monasterio de Sancta María del Burgo del Fondo”, hasta Alonso Rodríguez, alcalde de la villa de Arenas, pasando por el licenciado Luys de Ulloa, lugarteniente del deán o por Alonso Sánchez, vicario de Oropesa, entre otros muchos, aparecen minuciosamente recogidos por orden de importancia “en la cabeçera y principio de las constituciones y ordenanças y libro synodal”, según los deseos que el prelado expresa en mismo el documento. En virtud de esta decisión han llegado hasta hoy los nombres de los diversos miembros de la asamblea sinodal, clérigos y laicos, al menos de los más representativos, a los que seguramente habría que añadir algunos más entre los copistas, pasantes y secretarios, amén de los encargados de ayudar a los diversos personajes con derecho a asistencia.

En cualquier caso no conocemos más que los nombres de sesenta y cinco sacerdotes a los que se añadirían, como dice el texto, “otros muchos curas o sus lugares tenientes y clérigos y beneficiados del dicho obispado, (que) fueron llamados a la dicha sancta synodo y en ello intervinieron” (*Prólogo*, lín. 90-92). Del resto de los clérigos no podemos dar cuenta. Igualmente, después de recoger el nombre de treinta y nueve autoridades civiles de las distintas villas y lugares se afirma en el mismo texto: “y todos los otros procuradores de las villas y lugares de todo el dicho obispado de Ávila, que para (que) esta sancta synodo (pudiera) celebrarse fueron llamados, según que es de derecho e uso y costumbre” (*Prólogo*, lín. 144-146).

⁴⁶ SH VI, p. 39. Cf. CIANCA, A. *Historia...*, p. 153 quien, sin embargo, parece confundir los tres prelados homónimos cuando los aúna en su afirmación: “fue promovido el obispo de Ávila, don Alonso de Fonseca segundo, del obispado de Ávila al obispado de Cuenca en el año de Christo de mil y quatrocientos y ochenta y cinco; y de allí al arzobispado de Santiago, y después al de Toledo. Fundó en la Universidad de Salamanca el colegio de Santiago, que llaman del arzobispo, año de Christo de mil y quinientos y veinte, y otro en Santiago de Galizia”. Este mismo error se transmite a los cronistas que lo copian y así lo volvemos a encontrar en Ariz (1607) y en González Dávila (1647), quienes ni siquiera recogen la celebración del sínodo diocesano, insistiendo sobre todo en la donación de la imagen de Sonsoles.

⁴⁷ SH VI, p. 45.

Convocado el sínodo, quedan todavía por ultimar algunos aspectos importantes del mismo, como sus fines, el modo de trabajo, las votaciones, etc. Todo ello lo encontramos suficientemente expresado, aunque sin orden, en las palabras del prelado que recoge el documento sinodal antes de presentar las diversas constituciones aprobadas con posterioridad. El prólogo recoge a continuación el sentido de las primeras palabras que don Alonso dirige a la asamblea sinodal bellamente redactadas en el sermón inaugural. Aquí declara cómo “el dicho señor obispo fizo una proposición en latín y después en romance a las dichas personas y procuradores, y conmençó a conferir y platicar con ellos algunas cosas que en la dicha sancta synodo se avían de fazer, establecer y ordenar” (*Prólogo*, lín. 149-152).

El sermón inaugural se presenta así como el primer texto pronunciado en la asamblea, en el que don Alonso comienza pidiendo la ayuda de lo alto, siguiendo la tradición de los mayores, quienes no empezaron nada “nisi prius divini Numinis praesidium suis oculis anteponeret”⁴⁸. Las dificultades que contempla Fonseca para pensar siquiera algo bueno, cuanto menos cosas tan difíciles de nuestra religión como el culto divino, las ceremonias, la reforma de las costumbres y de las instituciones... llevan al obispo a entonar el himno *Veni Creator Spiritus* implorando su asistencia “cum Ecclesia matre nostra” (*Prólogo*, lín. 20-28). Dicho esto, continúa relatando don Alonso cómo es elegido pastor de esta Iglesia con la obligación aneja de cuidar de todos, deseando mucho tiempo que llegara este día para poder hablar, amonestar y consultar a todos.

El modo de trabajo, como ya apunta de alguna manera el notario Francisco Vázquez en el *Prólogo* (lín. 154-157), parece estar previamente fijado. Éste consiste en la propuesta del obispo de un texto ya redactado susceptible de discusión y comentario al que se adhieren o del que discrepan los distintos sinodales, pero cuyo contenido básico viene primeramente determinado. Así puede decir don Alonso, en el mismo sermón, que consultó a muchos antes de empèzar a trabajar, pero que es él quien redacta el anteproyecto y luego el proyecto que ahora presenta (*Prólogo*, lín. 65ss.).

De esta forma, la participación de los diversos componentes de la asamblea parece limitarse a escuchar lo ya redactado y a ratificar con su voto lo propuesto, reservando solamente un margen de actuación en el rechazo del texto del obispo. Apoya esta hipótesis el contenido del *cabo de las constituciones* en que podemos leer cómo “las quales dichas constituciones syodales, así leídas y publicadas luego los dichos procuradores y las otras personas suso dichas [...] dixerón que las aprobavan y aprobaron y consentían y consintieron en ellas y en cada una dellas, por quanto dixerón ser sanctas y justas y razonables”⁴⁹.

Sin embargo, y aunque es lícito suponer que el obispo lleva el texto de las constituciones ya redactado, don Alonso concede a los sinodales la posibilidad de introducir

⁴⁸ *Sermo quem reverendissimus dominus abulensis habuit ad sanctam synodum incipit feliciter*, lín. 4-5, a lo que continúa con diversas citas de la Biblia: Sal 16 (15), 8; 2 Co 3, 5; Hch 17, 28; St 1, 17; Flp 2, 13; Hch 9, 15; Col 3, 17; Jn 16, 23. Cf. SH VI, pp. 549-551.

⁴⁹ *El cabo de las constituciones*, lín. 2-7. Cf. SH VI, p. 217.

cambios interviniendo para proponer las reformas que creyeran oportunas. Tal es la opinión de A. García y García quien también afirma que “no de otra manera parece haberse elaborado el texto de numerosos concilios ecuménicos y particulares, así como de otros sínodos”⁵⁰.

El obispo, habida cuenta de la naturaleza de la materia que se está debatiendo, afirma que no va a proponer *–concederetur–* todo el material a la vez (lo que confirma que realmente es él quien lo presenta) sino poco a poco *–in opportuniora diferentes tempora–*, de tal manera que haya posibilidad de debatirlo y sobre todo de rebatirlo en el aula sinodal (*Sermo*, lín. 99-104). En este sentido, podemos leer en el prefacio cómo se apoya en “la prudencia y discreción y sciencia de los venerables y científicos varones que con nos al presente están ayuntados, con la qual serán suplidos nuestros defectos”⁵¹, a los cuales pide que le “ayuden con sancto zelo y recta intención a endereçar y ordenar las cosas que sienten ser sanctas y cumplideras a servicio de Dios, bien y reformation deste obispado” (*Prefacio*, lín. 146-149). Así, y a pesar de la casi total conformidad en la aceptación del texto, descubrimos cómo “por parte del estado laical fue apelada una constitución que fabla de las apreciaduras de los diezmos”, lo que confirma esta misma posibilidad⁵².

Como principal dignidad entre los sinodales y en nombre de todos, responde al sermón inaugural de Alonso de Fonseca el venerable Juan de Arroyo, abad del monasterio de Santa María del Burgo del Fondo, que ejerce jurisdicción cuasiepiscopal sobre la abadía de canónigos regulares de San Agustín y sobre los habitantes de la comarca de la cabecera del Alberche⁵³. Su latín, de no menor distinción que la de don Alonso, da gracias a Dios por el amor que muestra el prelado con sus palabras, tan doctas como elegantes, y por el regalo de realidad tan deseada, preparada con tanta diligencia y empeño. A Él le pide su premio y se compromete por estas palabras a trabajar en la asamblea buscando lo mejor para gloria de Dios⁵⁴.

En las palabras que antepone don Alonso al segundo día de congregación, en que recoge el espíritu de su sermón inaugural, adelanta lo que va a escucharse en la asamblea, es decir, lo que considera necesario a las costumbres cristianas, pues las antiguas disposiciones *–dice–* unas están olvidadas y otras ya no son oportunas. El

⁵⁰ SH VI, p. 41. Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A. “Iglesia, sociedad y derecho”. *Biblioteca Salmanticensis*, 1987, vol. 2, pp. 61-121, 123-141. También SH V, pp. 157-160 en que se recoge el sínodo de Coria-Cáceres de 1537 como modelo de discusión y enmienda de un texto de constituciones sinodales propuestas por el obispo.

⁵¹ *Prefacio o proemio de las presentes constituciones y libro synodal*, lín. 138-141. Cf. SH VI, pp. 52-56.

⁵² Cap. IV, 2. 7. Cf. SH VI, pp. 164-165. Cf. también las palabras que pronuncia don Alonso antes de dar comienzo a la lectura del proyecto el segundo día de reunión. Aquí se afirma con total claridad: “concordi voluntate ac consensu instituiamus, et quae enmendatione digna inuenientur, Domino auxiliante, corrigamus”. *Responsum*, lín. 31-32.

⁵³ Cf. SOBRINO CHOMÓN, T. *Episcopado abulense. Siglos XVI-XVII*, pp. 58, 78, 110, 121.

⁵⁴ *Responsum est per primam assistentem dignitatem in haec verba*, lín. 3-21. Cf. AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. “Los obispos de Ávila en el siglo XV”, pp. 43-44.

prefacio, que manda proclamar seguidamente al lector que lo acompaña, completa en este sentido la explicación de los motivos que le han llevado a convocar tan magna asamblea y los fines que pretende obtener de ella así como las circunstancias que le mueven a redactar sus propias constituciones sinodales⁵⁵.

Don Alonso se siente interpelado en primer lugar por la santa madre Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo: “según los sanctos y salutíferos documentos”; ya que, “por que las sagradas leyes y constituciones canónicas... más ciertas y auténticas fuesen”, instituye y ordena que los prelados “celebrassen y ayuntassen (en) cierto tiempo los metropolitanos, concilio provincial, y los obispos cada año synodo en sus diócesis”⁵⁶. Esto lo dice “no dudando que donde ay más consejeros, mejor se falla lo que pertenece al servicio de Dios” (*Prefacio*, lín. 85-96). Así, el mismo prelado le concede al sínodo grande autoridad para “estatuyr y ordenar toda cosa que pertenezca al servicio de Dios y aumento del culto divino y bien y inmunidad de sus ministros y templos y reformation de vidas y costumbres de los fieles y extirpación de los vicios y salvación de las ánimas y conservación de la virtud, más resplandeciente y maravillosa” (*Prefacio*, lín. 101-106).

El prelado considera este sínodo tan útil, tan necesario y saludable, “que cada año se avía de celebrar en este nuestro obispado”. Sin embargo, es consciente de que, por la situación política del reino⁵⁷, “no se ha celebrado quasi de quarenta años a esta parte”⁵⁸, como por otro lado sucede en la mayoría de las sedes de la monarquía católica (*Prefacio*, lín. 108-113). Así, pacificados ya “estos reynos”, y con la oportunidad que el tiempo le ofrece a don Alonso, afirma que presume de “comenzarlo por que, por Dios ayudada (su) flaqueza y fragilidad, pueda darle alguna cuenta de las ovejas que le encomendó en el día muy tremendo del riguroso y horrible juyzio” (*Prefacio*, lín. 123-125).

⁵⁵ SH VI, pp. 40, 52-56.

⁵⁶ El mismo obispo manifiesta su intención de celebrar sínodo cada año (Cap. II, 5. 8), aunque no consta testimonio de que lo llevase a cabo ni en Ávila, ni en las restantes sedes de Cuenca y El Burgo de Osma que ocupa. Bien pudiera ser simplemente el reconocimiento de que así está mandado en el cap. 6 de IV Concilio de Letrán –del 11 al 30 de noviembre de 1215– (DH 800-820). Cf. SH VI, p. 40.

⁵⁷ Recuérdese sólo la encendida guerra civil que estalla en Castilla a la muerte de Enrique IV (1474) entre los seguidores, por un lado, de Juana –la Beltraneja–, entre ellos Alfonso V de Portugal y los nobles castellanos marqués de Villena, duque de Arévalo... junto con el turbulento arzobispo de Toledo don Alfonso Carrillo; y por otro la luego reina Isabel I, a la que se adhiere el país bajo la inspiración de don Pedro González de Mendoza, el gran cardenal de España. Recordemos que el mismo don Alonso participa al lado de Isabel y Fernando en la decisiva batalla de Toro apoyándoles en todo momento hasta la victoria, firmada por el tratado de Trujillo de 1479.

⁵⁹ Aquí puede tener de fondo el sínodo de don Lope de Barrientos (1441-1445) de que encontramos alusiones también en otras partes del documento. Cap. II, 3. 5; IV, 2. 20-21, aunque no conservamos sus constituciones. Cf. SH VI, p. 39. El doctor Ajo se inclina a pensar que se trata de un posible sínodo de Alonso IV de Fonseca I (1445-1449), aunque es menos probable. Cf. AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. “Los obispos de Ávila en el siglo XV”, pp. 24-28, 44.

El primer paso consiste en localizar las disposiciones de los obispos que le han precedido. De algunas de ellas da señal en este prefacio, como de las de don Alfonso, don Joan de Guzmán, don Diego de Fuentسالida y don Lope de Barrientos⁵⁹. De cierta forma plantea la posibilidad de la existencia de otras varias constituciones de las que no da más detalles. Sin embargo, don Alonso se lamenta aquí de que estas disposiciones,

por no ser publicadas cada año ni fechas guardar, han venido y pasado quasi en obli-vión, y son quebrantadas por contrario y indevido uso, y muchas, según la mutación del tiempo, o en parte o en todo es necesario mudarlas, y muchos casos por el processo del tiempo han ocurrido que por ellas no se pueden decidir ni proveer, y requieren ser proveydos por otras nuevas constituciones, y aún... estas que fallamos no nos pareció tener devido y conveniente orden, según que deberían tener (*Prefacio*, lín. 129-136).

Dicho lo anterior, emprende el camino del sínodo diocesano haciendo partícipes a todos de los fines que con él persigue. Pide ayuda “al deán y cabildo de nuestra yglesia, y a todos los abades, priores, religiosos y clerecía de nuestro obispado, y a todos los procuradores en el dicho nuestro synodo” para “endereçar y ordenar las cosas que sintieren ser sanctas y cumplideras a servicio de Dios, bien y reformation deste obispado” (*Prefacio*, lín. 44-149). Más adelante el obispo Fonseca insiste en sus pretendidos objetivos de “desviar y estirpar toda mala rayz de pecado y perversa y dañosa costumbre, apartando... todo iniquo espíritu de contradicción... estatuyr todo lo que pareciere ser servicio de Dios nuestro Señor y enmendación de nuestras costumbres y alimpiamiento de nuestras conciencias” (*Prefacio*, lín. 151-161).

De este modo da comienzo el trabajo de la asamblea que tiene como resultado el “libro llamado synodal” que contiene nueve títulos, que a su vez se dividen en diversas partes y organizan el conjunto del material según diferentes capítulos, hasta un total de 139, con un interesante contenido tanto en materia doctrinal como en aspectos disciplinares, pastorales o fiscales⁶⁰. De estas constituciones, revisadas las apelaciones y aprobadas por la asamblea, el obispo manda a su secretario “fazer dos libros synodales en pergamino de cuero” (Tít. IX, 1, 8, lín. 40-41) de las que, como ya apuntábamos arriba, apenas conservamos unos pocos ejemplares. Añadido *El cabo de las constituciones* como testimonio de su lectura, publicación y aprobación, se recoge igualmente la petición que hacen los procuradores sinodales al secretario para que se las diese firmadas por sí además de por los otros testigos rogados especialmente para esto de los que conservamos su nombre⁶¹.

Se cierra el texto con un discurso del obispo Fonseca en latín en que, después de dar gracias a Dios por la inspiración de la idea del sínodo así como por haberlo podido llevar a su feliz conclusión, les conmina a utilizar el preciado códice que tienen en sus manos inscribiendo en su corazón –“ut eas tabulis cordis vestri omnes inscribatis”–

⁵⁹ SH VI, p. 37. Cf. nota 26.

⁶⁰ SH VI, pp. 57-217.

⁶¹ SH VI, pp. 217-218.

sus preciosas enseñanzas y proponiéndolas en sus iglesias. Pues, continúa el prelado, en vano habría sido el trabajo si no se empeñaran ahora en ponerlo por obra⁶².

3. PARA ORDENAR Y ENDEREÇAR LAS COSAS QUE SINTIEREN SER SANCTAS

3.1. *La reforma del culto divino y del sacramento de la eucaristía*

Al trasfondo eclesial de ruina progresiva que contiene en sí el llamado “otoño de la Edad Media”, en expresión de Huizinga, se contraponen de alguna manera lo que algunos autores han calificado como “el florecimiento de la liturgia en vísperas de la reforma”, entendida ésta como liturgia tradicional según los usos medievales⁶³. En la ciudad y en el campo, el culto divino se vuelve a practicar con gran esplendor los domingos y días de fiesta, cesa entonces todo trabajo y el descanso aparece fuertemente protegido, incluso mediante el recurso a la ley civil⁶⁴. Los días de fiesta son numerosos. Aunque difieren según los países, pueden llegar a ser unos cincuenta por término medio. Casi todas las semanas, junto con el domingo, se celebra alguna de las fiestas mayores. También en esos días, consagrados a la celebración de la fiesta de un apóstol o la conmemoración de un mártir o una virgen, los fieles suelen abstenerse de trabajar. La celebración de las solemnidades del año litúrgico parece ser lo que más vivamente penetra en la conciencia del pueblo en esta coyuntura de la historia. Se guardan las fiestas de la Iglesia con gran ardor y el arte se hace eco de ello. El nacimiento de Cristo se representa de innumerables maneras en el arte gótico, así como las escenas de la infancia de Jesús, de la anunciación, de la pasión, y sobre todo de la muerte y resurrección.

El calendario de los santos, poblado de imágenes, habla al alma del pueblo y enriquece el sentimiento popular. Es ahora cuando por primera vez se emplean los nombres de los santos para imponérselos a los recién nacidos, al tiempo que éstos comienzan a ser venerados como patronos de los portadores de sus nombres. Se escogen con preferencia los de los apóstoles, cuyas conmemoraciones aparecen como fiestas de precepto. También los gremios eligen patrono o protector propio, cuya imagen muchas veces termina ocupando el centro de las banderas que portan y de las inscripciones que graban en los dinteles de las tiendas. Su fiesta, como no podía ser de otra manera, se celebra con la fervorosa participación de todos los miembros del mismo.

⁶² SH VI, pp. 218-219. Cf. AJO GONZÁLEZ, C. M.^a. “Los obispos de Ávila en el siglo XV”, p. 71.

⁶³ JUNGSMANN, J. A. *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*. San Sebastián, 1961, pp. 90-109; ÍD. *El sacrificio de la misa*. Madrid, 1963, pp. 156-170.

⁶⁴ BASURKO, X. “La liturgia en el otoño de la Edad Media”. En BOROBIO GARCÍA, D. (dir.). *La celebración en la Iglesia* I. Salamanca, 1995, pp. 136ss., como exponente de cuantos destacan la situación de decadencia y de malestar reinante en la última fase de la Edad Media y la preocupante mentalidad difundida sobre los “frutos de la misa”.

Los hospitales y las farmacias, las tabernas y las hosterías, etc., tienen también su particular protector en cuyo honor se celebran numerosas fiestas, añadidas a las propias del calendario litúrgico.

Las catedrales, con su cabildo y el clero que se le adscribe, ocupan una posición preeminente y privilegiada en la vida litúrgica de este momento. Pero no quedan atrás las diversas parroquias, los monasterios y abadías, en algunas de las cuales también se celebra en cabildo el rezo de las horas. La eucaristía ocupa la cumbre de las celebraciones⁶⁵. La distribución del día se rige por el tañido de las campanas que suenan a cada una de las horas canónicas, incluso en las parroquias. Tercia precede a la misa en los conventos. La hora sexta influye de tal manera en la vida doméstica que ha quedado ligada al reposo tras el almuerzo (siesta). La misma nona, la del mediodía, aunque luego trasladada (3 de la tarde), se fija en inglés en expresiones como *afternoon*, etc. Pero las campanas no reflejan la mera división del tiempo. Para los que no pueden ir a la iglesia son, de alguna manera, una invitación a la oración, y posteriormente se componen diversas plegarias para rezar cuando se suceden los repiques.

Hemos de apuntar que en algunas ciudades los clérigos constituyen la vigésima parte de la población, uniendo a las corporaciones que se encargan de celebrar solemnemente el culto divino en las catedrales y colegiatas, la larga nómina de los altaristas, cuya misión se reduce a decir cada día una misa rezada y a recitar el oficio divino. Dicho esto, mirando desde el punto de vista cuantitativo, parece difícil hablar de la ausencia de excelencia de la vida litúrgica en la Baja Edad Media. Hemos de considerar que también esto es vida litúrgica, si bien, a los ojos de un hijo de la ilustración, de forma un tanto masiva y corrompida.

El pueblo participa de esta riqueza litúrgica, exceptuadas las solemnidades de los domingos y días de fiesta, mediante fundaciones que aseguren el sustento del clero, y mediante la contribución a la edificación y ornato de iglesias y capillas. Pero la liturgia propiamente dicha es "liturgia del clero". Entre este clero y el pueblo se abre cada vez más un abismo en que la excesiva acumulación de riquezas por parte del primero no ayuda en modo alguno. La lengua, el latín, desconocida por los fieles, reserva en sí un nuevo capítulo de ausencia popular de la celebración litúrgica. Se revitaliza la predicación y a finales de este periodo llega a cobrar cierto auge gracias a la influencia de las órdenes mendicantes. Por lo menos el párroco, junto con el anuncio de las horas de los días siguientes, suele exponer ciertas enseñanzas, algunas indicaciones sobre el sentido de las fiestas que se celebran y algunos datos sobre la vida de los santos que se conmemoran. También se mantienen otros elementos populares en lengua vernácula, detrás del culto litúrgico leído, especialmente la súplica o la oración de los fieles, que subsiste desde la antigüedad unida a la idea de la importancia de las plegarias por las necesidades de toda la cristiandad.

Otro momento en la misa cuyo significado es perfectamente comprensible para el pueblo a finales de la Edad Media es la elevación de la hostia durante la consagración.

⁶⁵ JUNGSMANN, J. A. *Herencia litúrgica...*, pp. 95ss.

Precisamente porque no puede comulgar, o no se atreve a hacerlo en pecado, desea al menos contemplar el pan recién consagrado. Este deseo contemplativo impulsa también a valorar la mostración de las reliquias de los santos, lo que exige que sean expuestas determinados días del año para la veneración de los fieles. Los pretendidos efectos mágicos de todo este organigrama imaginario son luego condenados por los visitantes apostólicos en las distintas regiones de Europa⁶⁶. Parece entonces que ya no se comprende la liturgia en su profundidad sacramental, a pesar de la devoción a la eucaristía. El misterio de Cristo ya no se concibe como algo presente, como un fermento que debe invadir y transformar el cristianismo, precisamente en virtud del sacramento. La misma eclesiología ha perdido su lugar. Cristo ya no es cabeza de la Iglesia, pues la Iglesia ha perdido su papel. El subjetivismo, que encuentra su expresión más genuina en la “*devotio moderna*”, ha llegado a su culmen.

Según el derecho vigente a finales del siglo XV, las mismas diócesis o provincias eclesiásticas son competentes para hacer la reforma de la liturgia en su suelo patrio con tal de que no toquen el cuerpo tradicional del misal romano ni el canon. Diversas sedes determinan por sínodo la propia reforma, aunque en ninguna de ellas se ejecuta el programa previsto. Por otro lado, y en un movimiento no distinto de reforma, aumentan también ahora las voces de los más lejanos espacios de la cristiandad que piden la reforma y unificación del misal, dejando a las diócesis la sola capacidad de añadir a éste sus propios santos.

El lugar de llegada de nuestra argumentación ha de ser necesariamente la celebración del concilio de Trento. Ya en 1546-1547 se toca en el aula conciliar la cuestión del misal con ocasión de las discusiones sobre el uso y abuso de la sagrada escritura, confirmando este interés con el nombramiento de una comisión particular para reunir los *abusus missae*, que no tarda en trabajar con material abundante. Fruto de este trabajo, y tras la redacción de varios proyectos, se presenta en el concilio el *Decretum de observantis et evitantis in celebratione missae*, que se aprueba en la sesión XXII del 17 de septiembre de 1562, junto con la doctrina y cánones sobre el sacrificio de la misa. Son ahora los obispos los encargados de velar por el cumplimiento de la normativa conciliar, dejando para más tarde la cuestión de la reforma del misal, finalmente encomendada al papa, por decreto, en la sesión XXV⁶⁷.

Si nos fijamos en el texto sinodal que tenemos delante comprobaremos que se dedican dieciséis constituciones a presentar el material de reforma de lo que pertenece al culto divino. De ellas recuperamos ahora algunas ideas básicas, ecos de la situación general que vive la Iglesia que se deja escuchar también en la diócesis abulense⁶⁸.

De la oración de los clérigos y las fiestas que se han de guardar. La pérdida de criterio en la clerecía del obispado de Ávila sobre el santoral y las diversas fiestas provoca con el tiempo la duda y la diversificación en cuanto al rezar y celebrar se refiere

⁶⁶ JUNGSMANN, J. A. *Herencia litúrgica...*, pp. 99 y ss.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 162-164.

⁶⁸ SH VI, pp. 57-75.

“lo qual ha sido y es muy gran daño y confusión a las iglesias y clerecía” (Tít. II, 1, 2). El esfuerzo por unificar la vida litúrgica de la diócesis se concreta ahora en adaptar la realidad abulense a la celebración que se desarrolla en la catedral, “como miembros con la cabeza”, así como en la creación y ordenación de “un calendario y regla común para que fuese generalmente tenido y guardado en las yglesias y por todos los clérigos de nuestro obispado”. La edición del sínodo de 1557 introduce 5 nuevas celebraciones en el calendario diocesano abulense que se unen a las 44 ya recogidas por don Alonso en 1481 así como a las distintas advocaciones locales y gremiales amén del oficio dominical (Tít. II, 1, 3). Este esquema de fiestas cristianas, que incluye santos propios de la diócesis como San Vicente, Santa Sabina, Santa Cristeta o San Segundo, ha llegado a nosotros con escasas modificaciones.

Durante la celebración de las distintas solemnidades y fiestas de guardar, el precepto vigente impide labrar ni ejecutar trabajo manual alguno así para los cristianos como para los moros y judíos de todo el obispado. Esta medida provoca dos interesantes constituciones en que se pide “que el alguazil del obispo no faga conveniencia con los infieles que los días de domingos y fiestas puedan labrar” así como “que ninguno trabaje ni mande trabajar el domingo e fiestas de guardar” (Tít. II, 1, 4-5). Estas constituciones nos hablan del control civil de la actividad de los habitantes abulenses que impide “ni labrar ni mandar labrar sus heredades, ni trabajar en otros officios ni obras serviles, y los collaços y otros soldados no sean obligados a obtemperar o cumplir los mandamientos de sus amos en los tales días... salvo de licencia de un sacerdote o cura, sobre lo qual le encarga(mos) la conciencia”.

Del sacrosancto Cuerpo de nuestro Redemptor Jesuchristo. En un sentido, parte de este texto se centra en los *aspectos materiales* de cuanto rodea al sacramento de la eucaristía. Así trata “de la custodia y guarda de la eucharistia, chrisma y olio, aras y corporales, cálices y patenas” (Tít. II, 2, 1). En él se recoge la doctrina sobre la manipulación del sacramento, reservada a manos consagradas y, hablando de los ornamentos litúrgicos, se afirma “que no se dé el cálize a niño o clérigo *non in sacris* que ayude a la missa, sin ser purificado y envuelto en su paño de lino” (Tít. II, 2, 6). Además se hace eco del temor que subyace en la autoridad eclesiástica a “fechos peligrosos de infidelidad y superstición” cometidos por parte de “falsos christianos y aun infieles”, que en este momento están a la orden del día⁶⁹. El mismo temor a la superstición aparece más adelante en que se enuncia una constitución “contra los hechiceros, maléficos, encantadores y los que ligan y dan bienquerencias, etc., y contra los que a ellos van” (Tít. II, 2, 9).

Obliga el sínodo que “fasta cierto tiempo se fagan custodias de plata para el Corpus Christi, ventanillas con sus llaves donde las custodias se coloquen, y que no puedan tener las llaves sino los curas” (Tít. II, 2, 2). Este aspecto se completa cuando refiere el “modo que se ha de tener en el lavar de los corporales, casullas, alvas, amictos, estolas de lino y manteles de altares” (Tít. II, 2, 6) y, sobre todo, cuando decreta “que arda la lampara continuamente ante el Corpus Christi”, según la vieja ley, y

⁶⁹ JUNGSMANN, J. A. *El sacrificio...*, p. 161.

ahora de un modo especial, según las capacidades o dificultades de las diversas iglesias (Tít. II, 2, 3). Constatamos una vez más que toda esta materia, que recoge hechos de carácter circunstancial, viene confrontada por el conocimiento que, de propia mano, se ha formado don Alonso en la visita que realiza. No parece pretender el prelado imponer normativa de carácter a priori, sin contacto con la realidad. Será tal vez cuestionable la energía empleada en aspectos menos relevantes teológicamente, pero nunca su distancia con la situación diocesana.

Resulta teológicamente más interesante la apreciación del sínodo sobre la eucaristía en cuanto a su *misterio y comunión*, especialmente por la expresión de la fe en la presencia real que redacta al hablar de la obligación de que arda la lámpara ante el Corpus Christi, que ya citamos, y que consignamos completa: “el sancto de los sanctos, Jesuchristo nuestro Señor, verdadero Dios y ome, está corporal, verdadera y presencialmente, por modo sacramental, en su altar, el qual es verdadera luz y lámpara que alumbra a todo ome que viene en este mundo” (Tít. II, 2, 3, lín. 6-10). Esta misma expresión la deja sonar también en la normativa sobre el llevar la comunión a los enfermos que recoge en el capítulo 5. Destaca la vinculación que se pretende establecer en el sínodo entre el sacramento de la eucaristía y la vida de los fieles. Ya hemos apuntado arriba la especial dificultad para un pueblo que, temeroso de Dios, retrasa a veces indefinidamente la comunión al comprender que no está preparado para acceder a ella, “conformándose” con la luego llamada “comunión espiritual” y con la contemplación de la hostia en el momento de la elevación.

El sínodo, no obstante, recupera una vez más la doctrina de la Iglesia y recuerda que “todo fiel christiano, después que viene a los años de discreción, deve tomar al menos una vez en el año, conviene, a saber, por la pascua de resurrección, el Cuerpo de nuestro Señor Jesuchristo” (Tít. II, 2, 7, lín. 3-6). De ello se deriva la constitución sinodal al establecer por mandato que “todos los fieles christianos de nuestro obispado... confiessen cada año al menos una vez y reciban el dicho sancto sacramento” (Tít. II, 2, 7, lín. 15ss.). Reserva un trato severo para cuantos se oponen abiertamente a toda esta cosmovisión de lo sagrado:

Mandamos a los curas y sus lugares tenientes, so pena de suspensión, que, no estando esta causa, echen de sus yglesias a los rebeldes a este sancto mandamiento, publicándolos como obstinados e inobedientes a los mandamientos de la madre sancta Yglesia, ni los acojan en las horas, fasta que vengan a obediencia de la Yglesia y confessados, reciban el dicho sacramento; y si murieren no aviéndose confessado y recibido el Cuerpo del Señor en aquel año en el dicho tiempo, no les den sepultura en sagrado (Tít. II, 2, 7, lín. 22-29).

La dureza de la expresión es elocuente por sí misma.

3.2. *El tratamiento del clero en las sinodales abulenses*

El sínodo que tenemos delante es redactado por clérigos, aprobado fundamentalmente por clérigos y va dirigido en gran medida a los clérigos del obispado. Tal

vez como criterio de interpretación, podemos afirmar que el mundo laico, como lo entendemos hoy, ocupa una posición básicamente pasiva, de acogida de las directrices y propuestas clericales; nada extraño, por otro lado al contexto que vamos dejando entrever a lo largo de estas páginas. Esta condición clerical implica a una amplia gama de personas que pueden entrar bajo esta denominación genérica. Todos ellos, además del obispo, forman lo que se conoce como el clero diocesano y llega a representar hasta el cinco por ciento de la población de algunas ciudades castellanas, como es el caso de Ávila. Bien es cierto que la referencia que se hace aquí a los clérigos implica fundamentalmente a los que tienen directamente encomendada la cura de almas o sus colaboradores más directos; pero todos ellos parecen situarse como interlocutores del obispo para la recepción de este texto.

La formación del clero. Inicia su exposición sobre esta materia manifestando la necesidad de que los clérigos sean “instruydos en la ciencia”; es decir, en gramática, latín..., sabiendo cantar y leer competentemente⁷⁰. En este sentido, el final del medioevo representa para el clero secular un marco educativo diverso. Por un lado, en las universidades castellanas contemporáneas, especialmente las de Salamanca y Alcalá (fundada en 1508 por el cardenal Cisneros), encontramos una minoría importante de clero selecto, de excepcional valor espiritual y científico. Por otro, sin embargo, descubrimos la ignorancia del “clero bajo” del que nadie se preocupa, al que nadie educa; ni siquiera al que tiene encomendada la cura de almas. Las condiciones para ser sacerdote con misión pastoral son mínimas, y no siempre se exigen en los exámenes para órdenes: saber leer y pronunciar latín, conocer el número de los sacramentos, su materia y forma, distinguir las diversas clases de pecados para reconocer los reservados, saber imponer penitencias saludables y conocer sucintamente los rudimentos de la fe. Poco más. A ello contribuye el abandono de los estudios, la dificultad de encontrar profesores seculares y cierta convicción de que un sacerdote piadoso sin formación es preferible al maestro sabio, formado en la catedral, que se supone al tiempo soberbio y vanidoso. Son pocos los prelados bajomedievales que se preocupan de dar solución radical a este problema. Ni siquiera los Reyes Católicos, empeñados seriamente en la reforma, lo pueden afrontar con éxito. La ignorancia del clero resuena a la vez como un tópico recurrente en los sínodos y concilios provinciales que claman a una con los moralistas y las sumas de confesores.

Con el tiempo, se empieza a percibir la necesidad de atajar este mal para el que se buscan ciertas compensaciones y algunos remedios, especialmente en los monasterios, colegiatas y catedrales, centros destacados de vida comunitaria y espacios cultivados en diversas disciplinas. Se envían ahora capitulares a las universidades, a la vez que se crean prebendas y beneficios para los clérigos graduados; se estimula a jóvenes sacerdotes al estudio de las ciencias sagradas, sobre todo teología y derecho canónico;

⁷⁰ Es significativo, sin embargo, que no mencione materias tales como la sagrada escritura, la reflexión cristológica, eclesiológica, antropológica, la moral cristiana... tal vez más cercanas a nosotros, pero que no parecen entrar en unos planes de estudio típicamente humanistas.

se publican buenas obras de teología y moral; se fundan algunos centros de formación eclesiástica... Todo parece poco para poner a punto una Iglesia que ahora necesita personas preparadas, pertrechadas de bagaje teológico y pastoral, y dispuestas para la reforma. La existencia de morales, catecismos, tratados sobre la fe... es antigua en España. Pero ahora, nuevas obras de dogma, moral, ascética, mística, etc., acomodadas al nivel del clero y del pueblo, se empiezan a constituir en patrimonio popular y luego se van a difundir vigorosamente con la invención de la imprenta. Estas obras, sin duda, van a marcar intensamente la espiritualidad y el hacer pastoral de todo el preconilio tridentino tanto en Castilla como en el resto de Europa. Los nuevos lugares de educación del clero, además de las universidades, espacios para unos pocos privilegiados, comienzan a instalarse al amparo de las cátedras de teología de las catedrales y colegiadas, donde acuden, a veces obligados, los diversos sacerdotes seculares para recibir la formación. Son estas iniciativas las que constituyen para el caso castellano el principal motor de renovación muy por delante de la tónica general que se respira en Europa⁷¹. Después de Trento, la solución al problema de la formación del clero pasa por la erección de seminarios, en que los jóvenes de valer y sin recursos económicos puedan dedicarse por completo a su preparación sacerdotal⁷².

La clerecía abulense en la antesala de la erección del seminario. Después de la visita a la diócesis, el obispo Fonseca afirma haberse encontrado con numerosos clérigos sin la formación adecuada para guiar al pueblo de Dios (Tít. II, 1, 1, lín. 14ss.). Esta circunstancia se agrava al mencionar las condiciones para los que tienen beneficios curados, es decir, para los responsables directos de la pastoral parroquial en cuyo centro podemos situar el aspecto de la predicación. La legislación sinodal no duda en poner remedio inmediato a esta situación, cesando de su función a los sacerdotes que no reúnan unas condiciones mínimas para ejercerla convenientemente. Es explícito en su afirmación:

qualquier beneficiado en nuestra yglesia cathedral o otro qualquier cura y rector o otro qualquier clérigo beneficiado... que fuere mayor de edad de diez años y menos de XXXV años, que no sabe cantar ni construyr ni fablar por gramática la lengua latina... cessante legitimo impedimento, lo comiencen a aprender y lo continúen sin intervalo a lo menos por ocho meses de cada un año... (durante) quatro años (Tít. II, 1, 1, lín. 19-27).

Así, por medio del mismo decreto estipula para los dichos clérigos una formación integral en determinadas materias que les ha de ocupar por cuatro años, ocho meses al año, de tal manera que "sepan completamente leer y construyr la dicha gramática y fablar la lengua latina y, asimismo, cantar competentemente canto llano" (Tít. II, 1, 1, lín. 28-29). También aquí la insistencia es mayor para los que tengan a su cargo la cura de almas, donde se está apuntando ya la necesidad de proponer un sistema de estudios exhaustivo que recoja los contenidos fundamentales del saber teológico antes de la ordenación sacerdotal.

⁷¹ ANDRÉS, M. *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, pp. 201-207.

⁷² *Ibid.*, pp. 207-210.

El paso siguiente en este proyecto de reforma radical del clero diocesano lo constituye el examen que se reserva el obispo de los clérigos que pretenden acceder al presbiterado, determinando por éste su habilidad y suficiencia para la misión encomendada. Afirma así: “estatuymos y mandamos que ningún clérigo sea osado de se promover *ad sacros ordines* sin primeramente saber hablar latín competentemente... por la presente los suspenderemos *ab executione illius ordinis*”. En este sentido, el obispo Fonseca va a adelantarse más de ochenta años al definitivo decreto tridentino *Pro seminariis*, con fecha del 15 de julio de 1563, en que se estipula la obligación de erigir en cada diócesis un colegio para la educación y formación de los aspirantes al sacerdocio. La diócesis de Ávila va a responder a esta petición tan sólo tres años después, circunstancia ésta que sería interesante confrontar con la necesidad descubierta en este documento sinodal⁷³.

También son importantes otras ordenanzas que hacen referencia a la necesidad de la formación espiritual del clero, que incluye el conocimiento de la Tradición de la Iglesia así como los escritos de los padres y grandes maestros de espiritualidad de la antigüedad. Explícitamente hace referencia a la necesidad que éste tiene de rezar, especialmente el oficio de las horas (Tít. I, 1, 2, lín. 1ss.). Las directrices que va dejando caer el decreto sinodal en lo que compete a la formación del sacerdote son numerosas. Además, hemos podido observar que estas afirmaciones se multiplican abundantemente a la hora de hacerle ver la necesidad de conocer bien las reglas del juego de la economía de la época. Este capítulo, aparentemente secundario, va a ser decisivo cuando los abusos frente a los bienes de la Iglesia se hagan más patentes.

Testimonio para la comunidad. Este capítulo adquiere una especial relevancia a lo largo de la historia y lo van a recoger algunos de los más importantes tratados de retórica, hasta el día de hoy. El principio del que parte es bien significativo, por cuanto afirma que la vida y honestidad de los clérigos y personas eclesiásticas “no solamente consiste en la conciencia interior, más bien en lo que de fuera se demuestra, por ejemplo y doctrina que de ellos han de recibir y reciben los pueblos de su honestidad y humildad...” (Tít. II, 2, 1, lín. 7-10). Los detalles de la legislación en esta materia son abundantes y recogen aspectos tales como el vestido, incluida la guarda del luto por algún familiar, la entrada en tabernas, el uso de armas, el aseo personal... que nos indica hasta qué punto valora el legislador el testimonio de un clérigo cuya vida sea acorde con el evangelio. También, en este sentido, se trata lo referente a la participación de los clérigos en diferentes bandos o hermandades que puedan ser contrarias al bien de los fieles o de la Iglesia. El legislador no puede pasar por alto esta realidad, aunque sea en la teoría, si bien seguramente la aplicación de la misma normativa diste mucho del ideal.

La residencia del clero. Una de las estipulaciones más polémicas, y que sin embargo aparece una y otra vez en los textos del magisterio sinodal, radica en el tema de la residencia. Es recurrente ya la apelación a tal necesidad propia del encargo de velar

⁷³ Cf. SOBRINO CHOMÓN, T. “Para una historia del seminario conciliar de Ávila”. *Cuadernos Abulenses*, 1986, vol. 6, pp. 99-118.

por el bien de las ovejas que tienen sus pastores. No es pensable la reforma de la Iglesia si no se parte de la presencia en medio del pueblo de los comisionados para llevarla a cabo, así obispos como sacerdotes, especialmente los que ostentan beneficios con cura de almas, aunque no sólo. En números consecutivos podemos leer: “que los que nuevamente entraren por beneficiados en la yglesia cathedral de Ávila, fagan residencia. Y en otra manera pierdan los frutos de los préstamos” (Tít. II, 1, 5, lín. 1-21); y también: “que los clérigos estén personalmente por sí o por sustitutos a los officios divinos los domingos y fiestas, so las penas...” (Tít. II, 1, 6, lín. 1-47). Finalmente refiere: “que ningún clérigo se absente de su beneficio sin licencia del obispo, y que el que lo contrario hiziere sea privado...” (Tít. II, 1, 7, lín. 1-51). De esta manera, y aunque tradicionalmente se ha entendido más la vinculación grande que se da entre el presbítero y la eucaristía, sabemos que una parte importante de la cura de almas pasa por la presencia operante en medio del pueblo: la predicación, la catequesis, la celebración de los sacramentos, la caridad eclesial... Toda esta realidad no puede llevarse a cabo si no se guarda la residencia, como bien sabe el legislador.

La predicación y la formación del pueblo. Ocupa aquélla un lugar destacado entre las preocupaciones del sínodo. Hasta ahora, en que empiezan a aparecer los primeros tratados de retórica, no se conoce otro método que el propuesto ya en la antigüedad para los usos paganos por Aristóteles, Cicerón o Quintiliano. Su construcción, sólida y firme, es empleada por numerosos predicadores como si de padres de la Iglesia se tratara a lo largo de toda la historia. Sin embargo, los tiempos van cambiando, y los nuevos vientos traen nuevas necesidades que los clásicos griegos y romanos ya no pueden atajar⁷⁴. ¿Está pensando el obispo al redactar estas constituciones en un tiempo concreto para predicar? ¿Hay algunos contenidos específicos para cada momento del año litúrgico? Algún párrafo hace referencia a estas condiciones: “y porque nuestros súbditos mas fácilmente de todo ello sean instruydos y informados, mandamos... que (se predique) todos los domingos del adviento y desde el primero domingo de la septuagesima fasta la *dominica in passione* inclusive, en cada domingo dellos...” (Tít. I, 1, 1, lín. 25-32). Precisamente en estos momentos es cuando el pueblo cristiano necesita una especial instrucción en elementos tales como los artículos de fe o en los mandamientos. Necesariamente, cuando los misterios de la encarnación, de la muerte y resurrección del Señor se acercan es cuando el fiel necesita vivir con más conciencia su ser cristiano para no banalizar la realidad que se celebra.

Especial importancia adquiere el tema de la formación del pueblo en el mismo contexto de la predicación. En el espacio de la misa, donde la comunidad se reúne en asamblea para celebrar, se presenta, de acuerdo a una concepción imaginaria determinada, como el mejor contexto para instruir a los fieles. El sínodo manda al capellán o cura de un lugar, bajo pena, declarar cada año el conjunto de las materias

⁷⁴ RAMOS DOMINGO, J. *Retórica, sermón e imagen*. Salamanca, 1997, pp. y 129ss., en que recoge un exhaustivo elenco de los principales autores y corrientes en materia de predicación que surgen “a la sombra de Trento”.

fundamentales de la fe, que se han de recoger en una tabla “en que se contengan sumariamente los artículos de la fe y los diez mandamientos, y los siete sacramentos y otras cosas necesarias a la salvación de los cristianos” (Tít. I, 1, 1, lín. 20-23). Un poco antes ha mandado el legislador la creación de esta dicha tabla. La formación en la sagrada escritura o en el conocimiento de los padres es realmente pobre. Con estas medidas, el legislador apenas puede asegurar lo que podría considerarse mínimo en lo que supone el conjunto doctrinal de la vida cristiana, sin duda también desde su propia visión del problema, pero no pierde la oportunidad de proponer una cierta reforma.

El interés se centra finalmente en la cuestión de los hechiceros y de las supersticiones al tiempo que lo presenta como pecado muy grave contra el primer mandamiento de Dios (Tít. I, 2, 9, lín. 3ss.). Después de presentar lo escandaloso de la situación, al tiempo que reconoce que efectivamente “el qual mal hoy día... mayormente en este nuestro obispado muy mucho se usa”, y después de condenarlo y hacerlo condenar por quien lo descubriera, apela a la labor de los predicadores: “mandamos que el tenor desta constitución sea publicado por los predicadores clérigos o frayles quando predicaren en sus sermones...” (Tít. I, 2, 9, lín. 26ss.), con lo que parece se pretende llegar fundamentalmente a la mayor parte de la población. Ataca directamente a “algunos questores y demandadores... (que) traen y usan en la proposición de sus demandas, por engañar a los simples y estorquer y llevar dellos lo que tienen, subtil y engañoso ingenio... e dizen y affirman, manifestamente mintiendo, que sacan tres o quatro ánimas y más de purgatorio...” (Tít. V, 1, 6, lín. 4-15). En este sentido, la afirmación del sínodo es rotunda: “no les dexen predicar pública ni abscondidamente, a ellos ni a religiosos otros algunos que las tales demandas procuran” (Tít. V, 1, 6, lín. 37-38).

3.3. *De lo que pertenece a las iglesias*

Tiene el legislador personal interés en guardar la honestidad y el decoro en los lugares sagrados, especialmente en las iglesias, ermitas y cementerios, así como de garantizar un cierto ordenamiento tanto frente a los poderes civiles cuanto en el seno de la propia comunidad cristiana. De todo ello, encontramos numerosas referencias en las constituciones tónica común de los sínodos contemporáneos.

Que no se fagan juegos ni cosas deshonestas en las iglesias. Detrás de toda la normativa referente a la honestidad de las iglesias está la afirmación del salmista cuando reza: “la santidad, oh Yahveh, es el ornato de tu casa” (Sal 93, 5). En ciertos días, en las iglesias, durante el oficio litúrgico, algunos

salen y acostumbran a facer çaharrones, y vestir hábitos contrarios a su profesión, los omes trayendo vestiduras de mugeres y de frayles y de otros diversos hábitos, y ponerse otras caras de las que el Señor les quiso dar, faziéndose homarraches, y dizen muchas burlas y escarnios y cosas torpes y feas y deshonestas de dicho y de fecho, con que nuestro Señor es ofendido, y provocan a las gentes más a la lasçivia y plazer que a compunción y contemplación, las quales devían ser muy ajenas de toda casa de oración y del oficio divinal (Tít. III, 1, 4, lín. 13-21).

En principio, pretende corregir este abuso “el día de la natividad y los tres siguientes, (y) en las missas nuevas”, aunque en el mismo documento da el salto a limitar todo acto deshonesto o impropio de los lugares santos al requerir “que no jueguen, ni coman, ni bevan, ni fagan mercados... ni pongan bienes prophanos en las yglesias y cementerios”, aunque puntualiza: “salvo ciertos casos”⁷⁵ (Tít. III, 1, 6, lín. 1-3). Todo ello va “contra la honra de la yglesia y en su grande menosprecio, como los tales lugares sean sagrados y depurados y dedicados para los divinales oficios y culto divino...” (Tít. III, 1, 6, lín. 18-20). A esto mismo apunta un poco más adelante al insistir en “que no se dé charidad en los mortuorios en la yglesia ni fuera della, mas que se conmute en limosna o en dar a comer a pobres en casa del defunto o de otro pariente o amigo” (Tít. III, 1, 12, lín. 1-3)⁷⁶. ¿Estamos ante una situación tan común que el mismo legislador lo presenta insistentemente de distintas maneras?

Que no libren pleytos en las yglesias ni hagan maleficios en ellas. Es más claro cuando el legislador pide “que en la yglesia cathedral ni en otra de todo el obispado no se tenga audiencia de los juycios de pleytos” (Tít. III, 1, 9, lín. 1-2). Él mismo ha comprobado cuántas veces “la casa de oración se haze casa de contienda... y se siguen continuamente discordias e injurias y vituperios (y) ruydos de unos próximos contra otros, y blasphemias y perjuicios de todos contra Dios en su yglesia y, más, contra el honor y reverencia devida a la casa de Dios” (Tít. III, 1, 9, lín. 7-13). Más grave parece el caso cuando afirma que,

por relación fidedigna avemos sabido que, so título de devoción, se cometen en las... yglesias y en sus cementerios maleficios y excessos, especialmente fornicaciones y adulterios, y demás desto, que se fazen muchos comeres y beberes superfluos y demasiados, y dizen muchos cantares suzios y feos, y se fazen, otrosí, danças y bayles y otras cosas mucho deshonestas (Tít. III, 1, 4, lín. 7-12).

A todo ello pretende poner remedio el prelado mediante duras medidas de condena.

Que no osen de encasillar ni atentar de cercar iglesia. Un capítulo fundamental en el sínodo resulta ser el de la libertad de la Iglesia frente a las autoridades civiles. Lo apunta ya el legislador en el capítulo tercero cuando afirma que

los templos sanctos... fueron fabricados a gloria e honor de nuestro Señor Dios, por ende los sanctos derechos les concedieron privilegios y grandes prerrogativas e inmunidades. Y agora algunos nobles y señores temporales y aun ecclesiásticos poderosos...

⁷⁵ Las excepciones vienen referidas a las personas que, por necesidad vital, han de guardar sus bienes en las iglesias, mientras esta necesidad permanezca. También se recoge la excepción de los cementerios que no están en las plazas o mercados u otros lugares donde no se compra o vende cómodamente salvo en ellos.

⁷⁶ En esta constitución lo más importante es la situación económica de la familia del difunto, pero no por ello es secundaria la matización sobre el lugar de la comida.

sin tener para ello licencia... ocupan y encastillan y enfortalescen las dichas yglesias y templos sanctos contra los sanctos estatutos,... por lo qual, las dichas yglesias son sojuzgadas y traydas en servidumbre y en mayor opprobrio y vilipendio..." (Tít. III, 1, 3, lín. 3-12).

El mismo espíritu de libertad late en las palabras el capítulo siete cuando dice: "que se quiten los assentamientos y estrados de las yglesias y que no se dé la paz a los que contienden que se les deva dar primero", pues "los fieles christianos con grande humildad y devoción, pospuesta toda vanagloria y pompa, deven venir a las yglesias a oyr missa y los otros divinales officios..." (Tít. III, 1, 7, lín. 1-6), se entiende, no a lucirse en sociedad. A cuantos van contra la Iglesia, se pide no se les dé ayuda ninguna pues el mismo obispo dice saber por relación fidedigna que "algunos clérigos coronados de nuestra diócesis, no acatando como son del fuero eclesiástico y en sus delictos y crímenes... quando algunos tiranos perseguidores de la Yglesia quebrantan su libertad e inmunidad, ellos les acompañan y dan favor y ayuda para ello". Se exige que todos los clérigos "sean obligados a honrar, defender y ayudar a su perlado como a cabeça y pastor de sus animas, y a la Sancta Yglesia, su madre, la qual nos liberta y ayuda en el tiempo de la mayor necesidad" (Tít. III, 1, 1, lín. 7-14, 20-23).

Las iglesias gozan de inmunidad, por lo que también se establece una constitución "contra los jueces y personas seglares que encarcelan a los que están huydos en la yglesia, o les quitan las viandas... en lo qual... infringen y quebrantan la libertad eclesiástica" (Tít. III, 1, 2, lín. 1-2, 11). Se refiere en otro sentido a dicha libertad al pedir "que los clérigos no sometan a sí ni sus iglesias ni los bienes eclesiásticos a los señores seglares... lo qual redundando en gran deservicio de Dios y en daño y menoscabo de la dicha nuestra yglesia y de las otras yglesias de nuestro obispado" (Tít. IX, 1, 8, lín. 1-2, 17-18). Parece claro, pues, la necesidad de la Iglesia de mantener una libertad que se pone cada vez más en entredicho y, siempre amenazada, necesita reivindicar a los poderosos señores del mundo. Este proyecto va resultando cada vez más complicado con el avance de la modernidad y nos llevará, como es sabido, a las numerosas legislaciones anticlericales y desamortizadoras de la España del siglo XIX, en paralelo con los procesos de países vecinos como Francia, Portugal o Italia. El control que exige el prelado es fundamentalmente el propio a través de sus más directos colaboradores, como los vicarios o los arciprestes, evitando toda injerencia de las autoridades civiles. Para todo este proyecto de regulación diocesana estipula diversas constituciones sobre la actividad de éstos, especialmente en la visita, en el llevar de las cuentas o en la atención de las distintas comunidades (Tít. III, 2).

Que ningún cura reciba en missa ajeno parrochiano. Un capítulo ciertamente relevante del sínodo es la vida de las parroquias y la "cura de almas". El obispo, como por otro lado hacen todos los documentos sinodales de la geografía castellana de este momento, se dirige en numerosas ocasiones directamente a los que tienen encomendada esta atención pastoral en la diócesis, pues sobre ellos se basa en gran medida la propuesta de reforma del sínodo. La vida parroquial, ya a partir del siglo X, se estructura básicamente en torno a dos ejes: administrar el beneficio y atender sacramentalmente a

las almas. Comienzan ahora a desarrollarse las tareas que tradicionalmente pertenecen a las parroquias, es decir, el culto y la instrucción de tipo catequético⁷⁷. La organización diocesana, que se asienta cada vez más sobre un clero mejor formado, fija en este momento las fronteras parroquiales, tarea imposible hasta ahora por la dependencia y movilidad de los señoríos. La parroquia asegura de este modo la formación primera, desde la predicación; la transmisión de los contenidos de fe, especialmente en las verdades dogmáticas y morales; se hace centro de la oración y el culto, asegurando también la misa dominical y la celebración sacramental. El IV concilio de Letrán y el de Trento son quienes van a completar jurídicamente la evolución de la parroquia durante toda la modernidad. El párroco, desde el conocimiento cercano de sus feligreses, es desde ahora el responsable de esta práctica sacramental. El centro de la vida cristiana, incluso documental, queda así vinculado a la actividad de las parroquias.

Si arrancáramos las páginas del sínodo en que se hace alguna referencia a la parroquia o a los párrocos, o a la cura de almas de los fieles, a duras penas nos quedaríamos con la mitad del documento. Esto nos indica el valor que le otorga el legislador a esta realidad eclesial⁷⁸. La afirmación bíblica: “yo soy el buen Pastor, y conozco mis ovejas, y las más me conocen a mí” (Jn 10, 14) representa el referente básico de esta propuesta eclesial de la que hablamos. Desde ahí, cobra pleno sentido la constitución que pide “que ningún cura reciba en missa domingo o fiesta principal ajeno parrochiano” en que, además, “pone pena al clérigo que velare ajeno parrochiano sin expresa licencia de su cura” (Tít. III, 1, lín. 14). Se les responsabiliza a los propios párrocos de sus ovejas “de las cuales han de dar cuenta el temeroso día del juyzio”, así como “quando gela demandáremos” (Tít. III, 1, lín. 7-8, 24). La velación de los novios se reserva directamente al párroco o a quien él dé licencia, especialmente atendiendo a la necesidad de regulación de un sacramento con evidentes conexiones sociales. Toda la atención pastoral es coordinada desde la parroquia en que los párrocos son el eje de rotación.

Se reserva una constitución específica para los “cavalleros y escuderos e fidalgos y a otras personas que tienen vezindad en las yglesias de la ciudad de Ávila o de otras villas y lugares de nuestro obispado”, a los que, tal vez, se les presuponga mayor movilidad en atención a su situación económica y social. No es pensable una organización eclesial así sin una cierta permanencia y estabilidad de las personas en sus lugares de origen. En cuanto a ellos se pide:

que todos los vezinos de la ciudad de Ávila y de las otras villas y lugares de todo el dicho nuestro obispado convengan cada un año a residir en sus feligresías y recibir los sacramentos, y allí paguen sus diezmos; y después de unas elegidas, no puedan elegir otras. Y el que lo contrario fiziere, pague a ambas a dos el diezmo (Tít. III, 1, 15, lín. 1-6).

⁷⁷ RAMOS GUERREIRA, J. A. *Teología pastoral*. Madrid, 1995, pp. 331-332; cf. FLORISTÁN, C. “Parroquia”. En FLORISTÁN, C. y TAMAYO, J. J. (eds.). *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid, 1994, p. 698.

⁷⁸ SH VI, pp. 142-150.

El núcleo del problema parece representarlo el control y pago del diezmo, aunque, sin duda, se implican todos los demás elementos de la actividad evangelizadora de las parroquias. Esto es motivo de una nueva constitución. En ella se lee:

que qualquier persona, labrador u otro que sea, que tomare vezindad en la ciudad de Ávila o en otra villa del dicho obispado, venga a fazer personal residencia en la dicha ciudad o villa, do así tomare la tal vezindad, por el tiempo que es estatuydo en la constitución de los tales lugares, o que tenga casa propria o alquilada o encensurada. En otra manera, sea avido por no dezmero de la dicha ciudad o villa y diezme donde bive (Tít. III, 1, 16, lín. 1-8).

Se ha dado un paso adelante en la atención pastoral, por cuanto se reconoce una cierta movilidad de las personas, aunque se insiste poderosamente en la necesidad de diezmar en determinados lugares que se especifican así como asistir a los oficios sagrados, al menos, de las fiestas de pascua en que deben “recebir los sacramentos de los curas de las parrochias donde así tomaren vezindad” (Tít. III, 1, 16, lín. 32-33).

3.4. *Sobre los sacramentos: de cognaciones y matrimonios*

El sacramento del bautismo. El texto sinodal no renuncia a la necesidad de la reforma también en otras materias de la realidad sacramental, por los abusos que viene encontrando el legislador. Tal es lo concerniente al bautismo y, concretamente, a las cognaciones, es decir, al parentesco de consanguinidad que se establece entre los descendientes de un tronco común⁷⁹. No permanece oculto tampoco el problema del parentesco espiritual. Esta normativa tiene como referencia inmediata el sínodo de la vecina Segovia en Aguilafuente, de Juan Arias Dávila, en 1472⁸⁰, y sale al paso de la costumbre de algunos fieles del obispado quienes “combidan al baptismo a muchos y muchas por compadres y comadres, de lo qual... nasce impedimento de cognación espiritual” (Tít. VI, 1, 1, lín. 11-14). Haciéndose eco de la voluntad de la Iglesia desde antiguo, manda que sean recibidos como padrinos sólo dos hombres, y sólo dos mujeres como madrinas, a fin de evitar los muchos matrimonios ilegítimos que se dan. El mismo clérigo que lo administre habrá de velar por el cumplimiento de esta normativa, bajo pena; y va a ser también a él a quien, con el tiempo, se le exigirá que advierta a los padrinos de la filiación espiritual que adquieren con el bautizado.

La primera partida de bautismo conocida en Ávila. Un segundo imperativo, que cobra todo su significado en el marco de 1481, establece “que se ponga un libro en la sacristanía, donde se escriba el día y mes y año que algún niño se baptiza, y el

⁷⁹ SH VI, pp. 194-201.

⁸⁰ Segovia, *Archivo de la Catedral*, Ms. B-336, fols. 1r-58v. Cf. SANZ GONZÁLEZ, M. “La reforma de la Iglesia en los sínodos de Juan Arias Dávila”. En GALINDO GARCÍA, A. (ed.). *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: obispo y mecenas*. Salamanca, 1988, pp. 417-453.

nombre del padre y de la madre, y si son reputados legítimos marido y muger, y el nombre de los padrinos y madrinas” (Tít. VI, 1, 2, lín. 1-4). Destaca la antigüedad de este decreto, que se inserta plenamente en el contexto de la reforma católica, cuarenta años antes de los enunciados protestantes. La recomendación de Cisneros en el sínodo de Talavera de 1498⁸¹ ha sido citada por muchos como el antecedente de los registros de bautismos en España⁸², donde se pone el acento en apartar todo tipo de pleitos en materia de nulidades matrimoniales alegando la cognación espiritual. Pero la cláusula del franciscano está hecha sólo para la diócesis de Toledo, no para el resto de Castilla, por lo que el argumento no es definitivo. En 1512, encontramos una normativa similar para la diócesis de Sevilla, con el arzobispo Diego de Deza como legislador; y en 1542 en Valencia con Santo Tomás de Villanueva. Sin embargo, sólo con la formulación tridentina se establece para toda la Iglesia la obligación de llevar el registro de los bautizados y de los casados⁸³. Diremos de paso que la anotación de los enterramientos es más tardía y no se lleva a efecto ecuménico hasta la publicación del ritual romano de 1614.

En las *Constituciones sinodales del obispado de Ávila*, sin embargo, encontramos establecida esta cláusula años antes que en Toledo, Sevilla o Valencia⁸⁴. Se ordena en ellas –volvemos a leer–, con fecha del 10 de septiembre de 1481, que “todos y qualesquier de los curas sean obligados de fazer un libro, a costa de la fábrica de las yglesias donde uviere pila, en el qual... sea escripto el nombre del padre y de la madre... y los nombres de los dos padrinos y de las dos madrinas” (Tít. VI, 1, 2, lín. 1, 4-18). Son varias las interpretaciones que se dan a este precoz interés abulense en el capítulo de los registros parroquiales. Entre ellas, recogemos aquella que la relaciona con el problema judaizante del cercano Toledo. Esta explicación, tal vez no libre de cierto interés, concede una gran importancia a la presencia en el aula sinodal de los delegados del arciprestazgo de Oropesa, entonces de esta circunscripción eclesiástica, así como del representante del primer conde de este señorío, don Fernando Álvarez de Toledo⁸⁵.

Algunos autores anotan como punto de partida de esta medida sinodal la necesidad de controlar a la población judía conversa y judaizante, por lo que no resulta complicado llegar a ver a estos clérigos toledanos como elementos determinantes para el estudio y redacción de este decreto. Desde aquí, es fácil añadir a continuación que

⁸¹ Cf. *De los libros que han de tener en cada yglesia donde se escrivan los que se bautizan*, en *Sínodo de Talavera de 1498*. Madrid, 1908, cap. XV. Aquí se afirma: “para apartar toda materia de pleytos y contiendas, mayormente en los casos matrimoniales... estatuímos que de aquí adelante, todos los curas y sus lugartenientes de la cibdad de Toledo y de toda nuestra diócesis tengan perpetuamente en cada yglesia un libro de papel blanco enquadernado... en el qual escrivan los nombres de los bautizados y de sus padres y madres, si los saben, y de los padrinos, que le tienen en el sacro fonte”.

⁸² Cf. GARCÍA SÁNCHEZ, J. “Lagartera tiene los registros bautismales más antiguos de España”. *Anales toledanos*, 1985, vol. XXI, pp. 61-75.

⁸³ Sesión XXIV. Can. 2 de reforma; 11 de noviembre de 1563.

⁸⁴ Cf. CANTELAR RODRÍGUEZ, F. “Libros de bautismo, según el sínodo de Ávila de 1481”. *REDC*, 1972, vol. 28, pp. 165-166.

⁸⁵ SH VI, pp. 46-48.

el problema judaico en esta zona de la transierra al antiguo reino de Toledo es más acuciante que en la alta meseta castellana, según todas las fuentes parecen confirmar. Es decir, parece afirmarse que, acaso, el espíritu de limpieza de sangre esté en aquella latitud más despierto y dé origen, tal vez, a los primeros libros castellanos de bautizados, exponente, en ese punto, de su celo antisemita. No son pocos los autores que han seguido esta explicación⁸⁶ que, entendemos, debería ser analizada con mayor detención desde una óptica que englobe otras visiones procedentes de otras regiones eclesiales.

Las *Constituciones synodales* de don Alonso de Fonseca son enviadas a la imprenta en 1481, fecha en que la publicación de libros todavía resulta demasiado costosa y sus resultados aún están en fase de prueba. Tal vez sea por ello que, en muchos de los casos, los decretos del obispo recorren la diócesis en forma de manuscrito obtenido en copias sucesivas que, al multiplicarse, van deteriorando y desvirtuando el texto original. Sin embargo, en lo referente a las partidas de bautismo, así como después a las de casados y difuntos, los párrocos diligentes han empezado pronto a ejecutar los decretos de la *Sinodal de Ávila*. El paso que se da para la incorporación de nuevos libros en las parroquias, como es el caso de los libros de registro de las misas o del cumplimiento en el sacramento de la penitencia, nos indica hasta qué punto la administración parroquial ha alcanzado ya en Ávila una considerable complejidad, fruto fundamentalmente, aunque seguramente no sólo, del afán reformista del sínodo de don Alonso de Fonseca de 1481.

Resulta interesante añadir aquí un capítulo que deja el campo abierto a la investigación posterior y que corresponde esencialmente a la ratificación de la puesta en práctica del citado decreto sinodal. Si Trento es el puntal de amarre para las partidas de bautismo y matrimonio a nivel de la Iglesia universal, el sínodo de don Alonso de Fonseca es la ocasión para el establecimiento de los registros parroquiales en la diócesis de Ávila. En este sentido, recogemos un dato que, por su propia naturaleza, está llamado a ser superado. Estamos hablando de la que, en este momento, es la primera partida de bautismo conocida en España, al menos de la diócesis de Ávila, y que tiene la fecha del 24 de mayo de 1482, es decir, apenas ocho meses y medio después de que fuera celebrado el sínodo abulense y divulgado su decreto referente a los registros parroquiales⁸⁷.

⁸⁶ Tal es el caso de CÁRCEL ORTÍ, M. y PONS ALÓS, V. "Los archivos parroquiales a través de los sínodos diocesanos valentinos". En *Los sínodos diocesanos del pueblo de Dios*. Valencia, 1988, pp. 227-251. Aquí se afirma que la conversión de los mudéjares en cristianos nuevos o moriscos y la creación de nuevas rectorías exigió un mayor control de sus obligaciones como cristianos a través de los registros sacramentales.

⁸⁷ No entramos aquí en la polémica que durante largos años ha traído de cabeza a los diferentes investigadores sobre el tema quienes, como no podía ser de otra manera, se han visto continuamente superados por nuevos descubrimientos de los que esperamos no vernos privados en los próximos años. Con todo, sí recogemos los hitos fundamentales que han marcado este debate que hoy continúa. Algunas de las aportaciones más importantes sobre el tema son las siguientes: MARÍN, T. "Un registro de partidas bautismales anterior al concilio tridentino (1499-1546)". *REDC*, 1948, vol. 3, pp. 783-793, donde se considera la partida de la parroquia de Acrijos, diócesis de Calahorra, provincia de Soria, del 25 de marzo de 1499, como la más antigua de España. Al año siguiente se publica otro artículo: BARRADO, A. "Partidas bautismales de la parroquia *nullius* del monasterio de jerónimos de Nuestra Señora de Guadalupe". *REDC*,

La partida a la que nos referimos corresponde a Magdalena, feligresa de Viñegra de Moraña (Ávila) y reza como sigue: "Xto. LXXII. En XXV días del mes de mayo nació Madalena, hija de Anto. de Juan... fueron sus padrinos Gil Marín y Pedro de la Orilla, y madrina la mujer de Antón de Gil". Aunque aquí se consigna el día de nacimiento, y no el de bautismo, éste se realizó, pues al final del cuaderno encontramos esta nota: "yo Juan García, clérigo teniente de este lugar de Viniegra doy fe que todos los que están escritos en este cuaderno les bapticé yo y los escribí de mi mano y porque es verdad, lo firmo de mi nombre Juan García"⁸⁸. Cabe pues en la reputación del obispo abulense don Alonso de Fonseca la gloria de haber decretado llevar registro de bautizados en las parroquias de su diócesis, bastantes años antes que el concilio de Trento hiciera lo propio para la Iglesia entera⁸⁹. También la celeridad del clérigo Juan García en poner en práctica los decretos sinodales es digna de mencionarse.

El sacramento del matrimonio. Cinco capítulos dedica el sínodo a afrontar la realidad sacramental del matrimonio, tan compleja como pluridimensional. Desde el siglo XIII, el problema más grave que se plantea la Iglesia en su reflexión sobre esta materia es precisamente el de discernir la misma condición sacramental del casamiento. No se duda ahora, como en tiempos pasados, de que el matrimonio sea en sí un sacramento; pero sí se discute sobre los elementos integrantes de esa sacramentalidad. Se reflexiona sobre el valor de los diversos constituyentes: los esponsales, de la *traditio puellae*, del consentimiento, de la unión carnal, etc. Esta problemática concluye fundamentalmente al afirmar que, con toda propiedad, el matrimonio es un sacramento, verdadero y válido, sólo y formalmente en virtud del consentimiento; pero, mientras este sacramento no haya sido consumado por el acto carnal, puede disolverse. El paso de los siglos, hasta la impugnación protestante, sólo contribuirá a repetir esta doctrina escolástica por obra de teólogos y juristas, al tiempo que se da una progresiva juridización,

1949, vol. 4, pp. 1011-1116, recogiendo la existencia de partidas entre 1496 y 1510, superando así en tres años al anterior. La primera partida de bautismo sería así la de dos indios de las Antillas traídos por Cristóbal Colón en su segundo viaje. GARCÍA SÁNCHEZ, en 1985, muestra su gran satisfacción porque la de la parroquia de El Salvador de Lagartera arrebató en dos años a la partida inscrita en el libro de Guadalupe el privilegio de ser la primera partida de bautismo conocida y conservada de España.

⁸⁸ ADA, parroquia de Viñegra de Moraña, n.º 1-183/3. *Libro de Bautizados de Viñegra de Moraña* (24 de mayo de 1482 al 8 de mayo de 1509). Dan cuenta de este hallazgo de Cándido M.^a Ajo, en el ADA, GARCÍA, J. y JIMÉNEZ, B. "La primera partida bautismal de España". *El Diario de Ávila*, jueves, 26 de julio de 1990, p. 3.

⁸⁹ Seguramente hay en los archivos españoles muchos otros registros de partidas bautismales anteriores al concilio de Trento. En el boletín oficial del obispado de Córdoba, 1867, vol. 110, p. 639, se dice que en la parroquia de Luque hay un libro que "tiene anotaciones de bautismos, bodas y defunciones [...] con fecha de 1506". En la p. 646 se recoge que "el libro más antiguo de bautismos de la parroquia de San Bartolomé de Espejo data de 1512". El mismo obispo de Burgos don Alonso de Cartagena también parece que legisló sobre esta materia en su diócesis algunos años antes. Sin embargo, hoy no hay constancia de partida alguna anterior a la de 1482. Ello quiere decir que tardaron más en cumplir en la diócesis de Burgos lo decretado por su obispo. Los casos se podrían multiplicar, pero no es el lugar. Cf. CANTELAR RODRÍGUEZ, F. "Libros de bautismo, según el sínodo de Ávila de 1481", p. 165.

objetivación y eclesiastización⁹⁰. El concilio de Trento, frente a la postura reformada, confirma la doctrina eclesial sobre el sacramento del matrimonio.

Las referencias al sacramento del matrimonio en las sinodales abulenses no resultan ajenas a todo ello. Parte de una indicación de marcado tono negativo, referente a la celebración de ciertos matrimonios ilícitos, en la que se especifica el tiempo en que se limita la celebración de la *solemnidad de bodas* así como del *ayuntamiento carnal*. Sin entrar en detalles, remitiendo simplemente a los sacros cánones, razona su decreto de restricción por cuanto en aquellos tiempos “más especialmente los fieles christianos se ocupan y han de ocupar en oración y devoción, a llorar sus pecados y errores, y suplicar y pedir al Señor remisión y perdón dellos” (Tít. VI, 2, 1, lín. 7-10). Reserva igualmente censuras para los sacerdotes asistentes a dichos matrimonios. El tema de los matrimonios clandestinos cobra aquí especial relevancia, tanto en su celebración, que por otro lado no descarta categóricamente, como en sus consecuencias. En un sentido se sale al paso de la misma posibilidad al referir que “las velaciones y bendiciones nupciales se han de fazer en las yglesias y no en sus casas”, curiosamente “salvo si fueren algunos de los hijos de reyes, duques, marqueses, condes o de magnates” (Tít. VI, 2, 2, lín. 1-2). Sin embargo, en el siguiente capítulo lo dice con mayor claridad: “mandamos... que no fagan ni celebren los dichos desposorios clandestinos y ocultos” (Tít. VI, 2, 3, lín. 29-30).

Las palabras sinodales hacen referencia a la situación que se da en 1481 por cuanto afirma que “de lo qual se han seguido e siguen de cada día muy grandes males e peligros a las animas de los que así fazen... que muchos, a esta causa, se fallan en nuestro obispado casados e desposados dos o tres vezes, seyendo bivas las esposas, e otros son casados en grados prohibidos” (Tít. VI, 2, 3, lín. 17-24). Se establece finalmente la “pena contra los casados y solteros que están públicamente amancebados o allegado en grado prohibido so color de casados” (Tít. VI, 2, 5, lín. 1-3, 23-25), lo que no desaparecerá, lógicamente, y según el mismo decreto “fasta que realmente y con efecto dexen de tener sus tales mugeres por mancebas... y los aparten y quiten de sí, toda fraude cessante”.

Dejando de lado el capítulo 4, que limita, aunque sin suprimir, las “cartas de quitación”, es decir, las actas de divorcio, todavía queremos mencionar un instrumento jurídico decisivo para el destacado control parroquial que reclama este documento y al que estamos asistiendo con las diversas afirmaciones que se suceden. Nos referimos a la obligación que adquieren “los que se uvieren de desposar y casar”, a los que les indica que “lo fagan saber a su cura o lugar teniente, para que ellos lo denuncien y fagan denunciar públicamente en las yglesias donde fueren parrochianos” (Tít. VI, 2, 3, lín. 41-44). Del cumplimiento de esta normativa, que encuentra su eco propio en la legislación posterior, se va a hacer depender luego no sólo la legalidad, sino también la misma validez del sacramento⁹¹.

⁹⁰ BOROBIO GARCÍA, D. “Matrimonio”. En BOROBIO GARCÍA, D. (dir.). *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos*. Salamanca, 1994, pp. 536-539.

⁹¹ El sínodo de don Diego de los Roeles, celebrado en Bonilla de la Sierra (Ávila) el 4 de julio de 1384, y vigente hasta la redacción del actual (aunque tenemos noticias de otros posteriores, sería el

3.5. Relaciones interconfesionales

El texto sinodal y la situación en Castilla. “Que ningún christiano ni christiana more con judío ni con moro en una casa, ni a soldada ni de gracia, ni den leche a sus hijos”. Así comienza el título que el sínodo dedica a tratar el tema *de iudaeis et saracenis*, en cuyos capítulos despliega algunos de los principales contenidos que rigen la convivencia en Ávila entre las tres comunidades religiosas, algunas durante casi dos siglos⁹². Este texto cobra plena actualidad a la luz de 1492, año de expulsión de las familias hebreas de la tierra castellana, así como de la toma de Granada por los Reyes Católicos, tan sólo once después de la primera redacción de nuestro documento. Veamos ahora cuál es el trasfondo de este texto y qué implicaciones descubrimos en esta sencilla pero densa legislación para la tierra de Ávila⁹³.

La mayoría de los autores destacan, entre las principales características que se pueden observar en la convivencia de las tres comunidades abulenses en el siglo XV su marcado tono pacífico. No afectan a la comunidad hebrea abulense los graves sucesos que conmocionan y colocan en situaciones límite a otras aljamas del reino, como el caso de los pogromos de 1391. Los vandalismos que acaban con matanzas de hebreos, quema de sinagogas y fanáticas persecuciones en las ciudades peninsulares del siglo XV no se dan sobre los judíos de Ávila. Tras el auto de fe contra los condenados en el proceso sobre el martirio del niño de la Guardia, que sirve de detonante a la expulsión, se habla vagamente de un judío lapidado en la ciudad, como única e incluso dudosa noticia sangrienta en toda Ávila⁹⁴.

único que perdurase en el tiempo), recoge, en su enunciado de la doctrina sobre los sacramentos, la sacramentalidad del matrimonio, afirmando que “debe ser fecho públicamente en faz de la Iglesia entre el marido et la muger”. Cf. SH VI, p. 15.

⁹² Tít. VII. Cf. SH VI, pp. 201-206.

⁹³ Este tema ha sido objeto de numerosos estudios a nivel nacional e internacional. Como texto comparativo merece especial relación el trabajo de MATÍAS VICENTE, J. C. “Moros y judíos en los sínodos del oeste ibérico (1216-1556)”. *Estudios mindonienses*, 1993, vol. 9, pp. 867-900. En lo que respecta a la ciudad y diócesis de Ávila la documentación no es menos interesante. Vamos a ceñirnos, sin embargo, a unas pocas obras en que se puede completar cada epígrafe con abundantes datos y nuevos textos bibliográficos. Cf. BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición en Ávila*. Ávila, 1989; GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, N. *El monasterio de la Encarnación de Ávila*. Ávila, 1976, 2 t.; JIMÉNEZ LOZANO, J. *Sobre judíos, moriscos y conversos*. Valladolid, 1982; SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. “Documentos relativos a los judíos de Ávila en el archivo de la catedral”. *Cuadernos abulenses*, 1989, vol. 12, pp. 11-58; TAPIA SÁNCHEZ, S. “Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?”. *Sharq-al-Andalus*, 1985, vol. 12, pp. 179-195; ÍD. *La comunidad morisca de Ávila*. Ávila, 1991; ÍD. “Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión”. *Sefarad*, 1997, vol. 1, año 57, pp. 135-178. No nos detenemos en las históricas comunidades judías y moriscas de Ávila. Baste decir con Belmonte que no existen datos ciertos sobre la presencia de comunidades judías antes de la época romana y lo que son medidas represivas contra el pueblo judío durante la dominación visigoda se tornan en colaboración entre ambas tras la invasión árabe. Así los cristianos se apoyaron en los judíos contra los árabes, descubriéndose un importante crecimiento de las juderías con Alfonso VI. También es patente la convivencia pacífica a lo largo de los siglos XIII y XIV, aunque siempre más entre los cristianos y los judíos que con los moros.

⁹⁴ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, p. 11.

Lo mismo cabe decir respecto de la comunidad de moriscos abulenses para los que parece ser que sólo el obispo muestra cierta preocupación por el grado de su integración religiosa⁹⁵. Los eclesiásticos locales no parecen mostrar gran interés y preocupación por los cristianos nuevos de manera que las alusiones documentales a esta cuestión son escasas y dispersas. Los libros de visita y fábrica son aquí algunas de las fuentes más importantes para este tema. Ávila es ciudad de pacífica y excepcional convivencia donde impera el respeto religioso mutuo. Las mismas ordenanzas municipales de 1487 atestiguan este hecho. Incluso la catedral mantiene relaciones económicas ininterrumpidas al otorgar censos, arrendamientos y contratos de sus bienes a los judíos que se arropan en torno a ella, cerca de la cual tienen su sinagoga mayor.

Participan en festividades y conmemoraciones y, con torás, los judíos están presentes mostrando su dolor por la muerte de reyes y alegrándose en los advenimientos reales que se celebran con procesiones cívicas. Incluso danzan delante del Santísimo el día del Corpus. Sobre esto ha escrito Jiménez Lozano que “se oye durante más tiempo y más pacíficamente que en otros lugares el canto oracional de la sinagoga que tanto fascina a los cristianos viejos. Islámicos y judíos sienten una fascinación semejante ante el culto cristiano, tomando parte en él”⁹⁶. Por todo ello resulta sorprendente que esta ciudad, respetuosa y tolerante, con escasos y tardíos apartamientos judíos, con unas ordenanzas municipales que se ocupan de ellos sin discriminación, sea destinada para la instrucción de un proceso y ejecución de una sentencia, antesala de la expulsión de 1492; y que en esta misma ciudad, posiblemente, sea redactado por el Santo Oficio el texto para el edicto de destierro⁹⁷.

Los judíos abulenses. La historia del pueblo judío en Ávila adquiere tintes singulares aunque entrelazados con los sucesos acaecidos en otras partes de la geografía peninsular. En medio de una “ciudad de talmudistas y de hebraístas cristianos, ciudad bíblica”, como ha sido calificada, la aljama abulense, una de las más importantes de Castilla, presenta notas peculiares. Destaca entre ellas el sentido religioso, cuna de procesos místicos y brotes proféticos⁹⁸. En la documentación de la asamblea de don Diego de los Roeles, de 1384, único texto sinodal que conocemos en el siglo XIV, no se contienen en absoluto medidas discriminatorias para los judíos de Ávila. En ellas se aborda exclusivamente la cuestión de los diezmos de moros y judíos⁹⁹, si bien se insiste a los clérigos que enseñen la doctrina cristiana correctamente, evitando de esta forma incipientes peligros de deformación doctrinal¹⁰⁰. En estas constituciones se reconoce que en tiempos pasados existió gran duda y contienda sobre los diezmos de los judíos y moros del obispado. El cabildo y el deán mantenían que pertenecían a ellos todos los diezmos en algunos arciprestazgos y en otros en determinada parte, situación que

⁹⁵ TAPIA SÁNCHEZ, S. *La comunidad morisca...*, p. 271.

⁹⁶ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Sobre judíos...*, p. 43.

⁹⁷ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, p. 11.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 9-13.

⁹⁹ Cap. 26. Cf. SH VI, p. 29.

¹⁰⁰ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, p. 59.

se complica cuando lo empiezan a exigir también algunos prestameros y clérigos del obispado. Fue el mismo obispo quien, para salir de dudas, se informa sobre la verdad de cómo se había pagado y a quién en los tiempos de sus predecesores del obispado. En esto, don Diego de los Roeles afirma que: “fallamos que en la çibdad de Ávila et en todo su arçidianadgo... de los moros et judíos... se partiese en esta manera: la terçia parte levava el cabillo et la otra terçia parte el prestamero de aquel lugar do labrava el judío o moro, et la otra terçia parte el clérigo dende”¹⁰¹.

A pesar de la paulatina aparición de corrientes antisemitas en toda la Corona de Castilla, las comunidades hebreas se introducen a lo largo de los siglos XIII y XIV en una etapa de expansión y cohesión interna, manteniendo importantes relaciones con el conjunto de la sociedad cristiana, incluida la abulense. En este momento no se producen mayores dificultades a la hora de aceptar el ejercicio y la práctica de la religión de Moisés así como los ritos, actividades profesionales y costumbres del pueblo judío¹⁰². Sin embargo, ya en la segunda mitad del siglo XIV se empiezan a percibir focos importantes de antisemitismo activo con especial virulencia durante la revolución de la casa Trastámara (1350-1375) y tonalidades de extrema gravedad a partir de 1391. Diversos concilios y sínodos provinciales dictarán normativas varias en este mismo sentido¹⁰³, aunque Alfonso XI, saliendo al paso de la huida de la población judía de los lugares de realengo, con la consiguiente pérdida de ingresos, inicia una política de proteccionismo al tiempo que restablece la legislación amparadora de los reinados anteriores¹⁰⁴. Las tensiones se van agravando y el último cuarto de siglo la comunidad judía peninsular atraviesa penosos momentos debidos al fanatismo cristiano y la excitación de algunos clérigos. Esta semilla de rencor y odio, lanzada al viento, será la que desencadene y protagonice los pogromos de 1391 iniciados en Sevilla y Córdoba. Ese mismo año se producen matanzas en numerosas juderías, antisemitismo bárbaro con hondo calado en la sociedad cristiana castellana. Desde entonces el pueblo hebreo de Castilla queda partido, al igual que el de otros lugares. Ahora, junto a los viejos cristianos, y junto a los judíos, empezarán a surgir por doquier los “cristianos nuevos” que van a marcar una nueva sociedad cristiana, la de la modernidad¹⁰⁵. Con todo, veremos, Ávila se consigue mantener al margen de la persecución y de la tragedia.

¹⁰¹ Cap. 26, lín. 9-17. Cf. SOBRINO CHOMÓN, T. *Documentos de antiguos cabildos...*, pp. 19-45.

¹⁰² BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, pp. 43-47.

¹⁰³ Pueden citarse los casos del concilio provincial compostelano celebrado en Zamora entre 1312 y 1313, las cortes de Palencia de 1313 y de Burgos de 1315; el concilio nacional de Valladolid de 1322, en que se prohíbe a los hebreos la presencia en los templos cristianos durante la celebración de oficios litúrgicos; el concilio de Salamanca de 1335, etc.

¹⁰⁴ Cabe citarse sin embargo la merma a que van sometiendo las diversas legislaciones a los derechos y privilegios semitas: cortes de Madrid de 1329, cortes de Alcalá de 1348, cortes de Valladolid, con una cierta flexibilidad y limitación de medidas represivas, etc.

¹⁰⁵ La llamada herejía de los “Anussin”, que brota de la conversión forzada de los judíos al catolicismo será el motor del reforzado “criptojudaísmo”, cuya persecución se hará oficial a partir de 1480 con el nacimiento de la Inquisición.

El siglo XV representa un periodo de decadencia para la aljama de Ávila, a la par que se reduce el poder económico y la influencia política de las otras juderías castellanas. En 1432 se reúne la junta de rabinos y notables de los hebreos castellanos en Valladolid, con importante presencia abulense, acordando, entre otras cosas, la prohibición a los judíos de llevar sus pleitos a tribunales cristianos, estableciendo uno de tres jueces reelegibles anualmente. Por su parte, los judíos abulenses inician una importante campaña de defensa, a toda costa, de sus derechos y libertades. La integración judía en la sociedad cristiana no es en ningún momento plena. Incluso a final de siglo llega a establecerse un intento de separación en virtud de las leyes de juderías separadas. Sin embargo, el aislamiento no fue nunca completo y podemos percibir cómo hasta unos pocos meses antes de la expulsión siguen otorgándose documentos en que constan zonas habitadas por judíos en las principales calles de la ciudad¹⁰⁶.

Continúa de alguna manera una cierta equiparación social y jurídica de los judíos respecto de los cristianos abulenses, lo que vemos reflejado en pleitos y contratos. La misma religión representa un interesante modelo de respeto recíproco sin especiales intromisiones en sus privativos ritos. Los “físicos” y “cirujanos” judíos son preferidos en Ávila por el estamento eclesiástico, sobre todo catedralicio, y el de los caballeros. Las dotes excepcionales de los hebreos les hacen ser a la vez los elegidos principalmente para desempeñar las funciones de diezmeros y recaudadores de impuestos¹⁰⁷. Con todo, estas buenas relaciones se verán empañadas por la normativa adoptada en las cortes de Madrigal en que se restablecen las antiguas leyes y se reitera la obligación de que los judíos lleven sus signos identificativos. Se limita también la jurisdicción interna de los propios tribunales judíos para el estudio de los procesos criminales.

En las ordenanzas municipales de Ávila de 1487, significativamente, no tienen cabida las normas discriminatorias para los componentes de las comunidades semitas¹⁰⁸. Los moros y judíos son autorizados a seguir desempeñando sus oficios como antes lo habían hecho sin restricción alguna en materia comercial, artesanal o económica. Todo parece indicar que la autoridad eclesiástica, representada por el obispo y amparada en las disposiciones sinodales que tenemos de fondo, ha sido extremadamente despiadada con los judíos, pero el concejo, a los pocos años de la celebración de aquel significativo sínodo, viene a reconocer a sus componentes los derechos que otorgan a cualquier ciudadano sin exclusión de raza y religión.

¹⁰⁶ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, pp. 69-71.

¹⁰⁷ Cf. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. “Documentos relativos a los judíos de Ávila...”. En él se da cuenta exhaustiva de la documentación reseñada así como de un interesante recorrido histórico por algunas de las principales características de la judería abulense y sus relaciones con la comunidad cristiana de Ávila.

¹⁰⁸ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, pp. 73-75. El mismo autor hace un documentado repaso por las distintas entidades de población judía de la aljama de Ávila, sobre todo desde la ley de encerramientos o juderías separadas de 1480, que está directamente relacionada con el sínodo de don Alonso un año después. Cf. pp. 75-81.

Las ordenanzas van de alguna manera contra el sentir del resto de los concejos castellanos, que tratan de cercenar la influencia hebrea en sus ciudades y donde las oligarquías pleitean constantemente contra los judíos en materia de jurisdicción municipal. Sin embargo, la postura de este concejo se ve de alguna manera respaldada por los mismos Reyes Católicos quienes autorizan en Murcia a los moros y judíos, con fecha del 28 de mayo de 1488, a que puedan vender distintos productos a los cristianos, a excepción de la carne. La petición de dicha licencia está firmada significativamente en Ávila. Con todo, sí encontramos en dichas ordenanzas algunas medidas limitativas para con las comunidades judía y musulmana. De hecho, se les prohíbe comprar pescado fresco los jueves, días de ayuno y cuaresma, y se restringe a las cristianas la convivencia en la misma casa con judíos o moros así como vender carne en las carnicerías cristianas de los productos sacrificados según el ritual judío. Sin embargo, viendo la realidad en que están viviendo las distintas comunidades castellanas, las de Ávila podemos afirmar que son realmente afortunadas¹⁰⁹.

El día 31 de marzo de 1492 la situación de los judíos de Ávila experimenta un giro radical¹¹⁰. Ese día, en momentos de júbilo por la toma de Granada, los Reyes Católicos promulgan el edicto de destierro de los judíos de la Corona de Castilla que les ha presentado el inquisidor Torquemada, dominico del monasterio de Santo Tomás de Ávila. Continúa hoy la polémica sobre quiénes fueron los principales instigadores y sobre la conciencia de los reyes en tan sonado decreto¹¹¹. El edicto de expulsión es recibido en Ávila el 1 de mayo de 1492, en cuyo ayuntamiento se conserva su redacción original, careciendo por completo de contenido racista. Parece que dicho edicto no cae tan inesperado en una ciudad como la abulense en que sus moradores viven intensamente los prolegómenos y sensacionalismo del proceso inquisitorial de Torquemada. Con todo, sí viene a romper una situación de relativa tolerancia, produciendo en la aljama del Adaja sobresalto y abatimiento.

El edicto de expulsión rompe en 1492 la mayor comunidad judía del mundo, cerrando siglos de coexistencia de las cristianas con las sociedades hebreas de los reinos hispánicos. La esperanza del rey de que la mayoría de los judíos no abandonarían los reinos no se ve cumplida. La mayoría de ellos dan gran ejemplo de fidelidad a su religión y son pocas las noticias de conversiones. La catástrofe financiera es palpable en estas fechas. El antagonismo racial, igual en Ávila que en el resto de los reinos de la Península, fue nulo. Según muchos autores, estos reinos han sido a lo largo de la historia los que han tratado a los judíos con la más extremada generosidad, y les han

¹⁰⁹ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. "Documentos relativos a los judíos de Ávila...", pp. 15-18.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 18-21.

¹¹¹ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, pp. 121-135. Hace aquí el autor un repaso por los principales elementos que configuran la actuación de la Inquisición en Castilla y en Ávila en particular, destacando la figura del nombrado fray Tomás de Torquemada y la represión que lleva a cabo en la capital abulense. Según Belmonte, el antisemitismo abulense tiene su origen en esta organizada inspiración inquisitorial y el históricamente cuestionado proceso del niño de la Guardia, punto final de siglos de tensión entre los judíos y los cristianos castellanos.

otorgado más poder y prestigio que en ningún otro espacio político de Europa o del Nuevo Mundo¹¹².

Los "cristianos nuevos" en Ávila. La nueva asamblea sinodal del siglo XVI viene marcada, en materia interconfesional, por el regreso de algunas familias judías convertidas luego al cristianismo. Agotados por décadas de destierro y tras la renuncia a su propia fe, algunos hebreos retornan a Ávila y se disponen a la acogida de las disposiciones reales sobre el particular. En este momento, comenta Belmonte, ya está plenamente logrado el Estado-Iglesia como creación o conquista de masas resentidas y por conversos o descendientes de conversos, los llamados "cristianos nuevos", ansiosos de olvidar rápidamente lo que ellos o sus padres fueron en su día¹¹³. Lo que constituye en un momento dado el ser y principio de vida judaica, deriva ahora en un deseo de alejarse de sus orígenes. El cristianismo ibérico se semitiza y fanatiza, y los conversos resultan ser con el tiempo los principales enemigos de la fe de Moisés. Los conversos de la segunda generación, aunque ya no son judíos, continúan perteneciendo a una realidad diferente de la de los "cristianos viejos" a causa de su perdurable conciencia de no serlo y con la necesidad de escapar de cualquier grupo social que los agrupe al tiempo que los identifique. Sin embargo, los "cristianos nuevos" escapan difícilmente de aquella denominación y de alguna manera son encasillados mientras se complica para ellos la pretendida integración.

Otro problema que dificulta dicha integración tiene que ver con la cuestión de la "limpieza de sangre", que da lugar a los conocidos estatutos, y cuya rigurosa aplicación tiene nefastas consecuencias para la debilitada sociedad del quinientos. La preocupación y la inquietud hacen mella en la vida individual, si bien tiene la peculiaridad de que provoca el cese definitivo de la violencia física contra los conversos. Los colegios mayores universitarios y las comunidades eclesiásticas endurecen especialmente sus regímenes de admisión al pretender crear sus propias élites. Esta práctica, sin embargo, no es llevada en Ávila con el mismo rigor, si exceptuamos el monasterio de Santo Tomás. El paso del tiempo limita finalmente las barreras que separan los cristianos viejos de los nuevos cristianos también llamados conversos.

La comunidad musulmana. Algo de lo que hemos afirmado al presentar la comunidad judía de Ávila de los siglos XIV y XV nos sirve también para la sociedad musulmana de esta ciudad en los albores de la Edad Moderna de cuya presencia también nos habla el documento sinodal¹¹⁴. Ya hemos hablado de algunos factores determinantes de la realidad social de Ávila para este momento. La presencia tan singular y

¹¹² BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, pp. 137-143, donde recoge especialmente la opinión de MADARIAGA, S. *El ocaso del imperio español en América*. 2ª ed., Buenos Aires, 1959, pp. 308-309. Cf. TAPIA SÁNCHEZ, S. "Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión". En él se hace la presentación de un documento que recoge el listado nominal de los cabezas de familia que en 1483 componen la aljama judía de Ávila así como información diversa en materia fiscal, estructura ocupacional y de distribución espacial (AMA-H, caja 1, leg. 76).

¹¹³ *Ibid.*, pp. 158-169.

¹¹⁴ TAPIA SÁNCHEZ, S. *La comunidad morisca...*, pp. 61-95.

numerosa de estas minorías convierten a Ávila en la ciudad de la Corona de Castilla donde menor es el peso demográfico de la mayoría cristiana. Se experimenta una excepcional quietud interétnica cuya base es fundamentalmente la laboriosidad y ausencia de grandes ambiciones ente los diferentes grupos culturales que componen esta sociedad¹¹⁵. El grupo musulmán goza de libertad religiosa, aunque con prohibición de proselitismo, y disfruta incluso de cierta autonomía institucional. De su organización propia también conocemos muchos datos que nos pueden resultar ilustrativos para este apartado. En relación con la fiscalidad, existe un alcalde de aljama que tiene la función de distribuir entre las distintas familias todo tipo de impuestos. También existe el veedor de la aljama, que sustituye al alcalde a mediados del siglo XV, y que tiene la función de representarla ante otros grupos. Los alfaquíes son los especialistas e intérpretes de la ley y guías de la comunidad, con un carácter interno. El almohadán convoca a la comunidad y reserva para el mayordomo de la aljama las cuentas de la colectividad.

En Ávila, los mudéjares se reparten por toda la ciudad, aunque con una concentración especial en la llamada “morería vieja”, en el barrio actual de la Toledana. También las mezquitas están repartidas por varios puntos de la geografía urbana, por lo menos hasta la mencionada ley de 1480 de morerías separadas, en que comienza su “enguetamiento” y pasan a recluirse en la ahora llamada “morería nueva” o “del Berrocal” hasta que en 1502 se les presenta la ya conocida disyuntiva de bautizarse o marcharse. Sin embargo, continúa un tácito respeto para los ahora llamados “moriscos” formalmente cristianos aunque realmente musulmanes. Esta situación cambia radicalmente entre 1609 y 1611, en que estas comunidades moriscas son definitivamente expulsadas de España¹¹⁶.

El sínodo de don Alonso de Fonseca. La armonía profesional entre los miembros de las tres comunidades religiosas de la ciudad de Ávila no impide, sin embargo, que las familias que los integran tengan clara conciencia de sus mutuas diferencias y se conciben entre sí como bloques antagónicos con un marcado carácter endogámico. Algunos sectores de la Iglesia abulense contribuyen a ahondar estas diferencias, especialmente el obispo Fonseca, cuya legislación se redacta esencialmente sobre un marcado carácter antisemita y antimusulmán¹¹⁷. En el contexto que hemos especificado arriba, el sínodo redacta siete específicas declaraciones en contra de los moros y judíos que suponen una clara reducción institucional en las relaciones entre las diversas comunidades de la ciudad. El obispo Fonseca se opone abiertamente a toda relación de cristianos con judíos ni moros, y establece normas para el aislamiento de ambas comunidades en una sociedad

¹¹⁵ TAPIA SÁNCHEZ, S. “Los abulenses de Alá. Musulmanes en la ciudad cristiana”. *La Revista de Ávila*, 29 de agosto de 1999, pp. 8-9, en que recoge una semblanza de este grupo humano en nuestra ciudad. Cf. también ÍD., “Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?”, que centra su atención en el periodo que va desde mediados del siglo XVI hasta la expulsión a principios del XVII.

¹¹⁶ BELMONTE DÍAZ, J. *La ciudad de Ávila...*, pp. 150-151.

¹¹⁷ BELMONTE DÍAZ, J. *Judíos e Inquisición...*, pp. 71-73.

eminentemente cristiana. Con la publicación de este documento reduce las relaciones entre las tres confesiones a lo más superficial e imprescindible de la vida social¹¹⁸.

El sínodo hace referencia al asunto de convivencia entre las tres comunidades religiosas, y manda expresamente, como veíamos arriba, “que ningún christiano ni christiana more con judío ni con moro en una casa, ni a soldada ni de gracia, ni den leche a sus hijos” (Tít. VII, 1, 1, lín. 1-3). El texto recurre a una cita de San Pablo al dar razones para ello y advierte de la necesidad de evitar las malas compañías para mantener puras las buenas costumbres y los grandes peligros que de ello se pueden seguir, como dice el autor, de “perfidia, superstición y seta”. En el mismo sentido, tal vez con matices diversos, se pronuncian los dos capítulos siguientes en que se pide “que ningún christiano vaya a bodas ni mortuorios de los judíos y moros por los honrar, ni menos los dichos infieles sean llamados por los fieles a las semejantes cosas” (Tít. VII, 1, 2, lín. 1-3) y “que los christianos no coman ni bevan de los manjares de los judíos y moros” (Tít. VII, 1, 3, lín. 1-2). Las medidas son realmente chocantes en una sociedad como la que hemos tratado de presentar más arriba, en que los contactos de artesanos, comerciantes, etc., son numerosos y el intercambio de productos de todo tipo forma parte de la vida diaria y rutinaria de tres comunidades que intervienen en la vida de sus convecinos.

Se matiza expresamente “quándo el judío o moro puede estar en la yglesia al tiempo que se dize missa y los otros divinales officios, y cuándo no” (Tít. VII, 1, 4, lín. 1-2). En este sentido, se considera que la presencia de tales personajes “ensucia” la iglesia y no son admitidos desde el prefacio. También se afirma en este mismo caso “que en los ayuntamientos o processiones que se fizieren a honor de Dios no intervengan ni estén judíos y moros, ni para ello sean llamados” (Tít. VII, 1, 6, lín. 1-3). ¿Cuál es el temor del obispo Fonseca ante esta relativa convivencia? Sin embargo, llama la atención que, a pesar de lo dicho, el mismo legislador les permite “que puedan entrar los infieles en la yglesia a oyr el sermón” (Tít. VII, 1, 4, lín. 24-25), lo que nos recuerda la necesidad de formación del pueblo cristiano, contra los mismos infieles de que ya habla el sínodo de don Diego de los Roeles del año 1384. Se abre aquí la puerta a los no cristianos para aquellos espacios del culto sagrado en que, mediante el anuncio y la explicación del relato evangélico, puedan llegar a reconocer como verdadero al Dios de Jesucristo.

En otro lugar, pide “que todos [ellos] traygan sus señales acostumbradas para que puedan ser conocidos entre los fieles christianos” (Tít. VII, 1, 5, lín. 1-3), con que busca evitar algunos errores que especifica, especialmente relacionados con la sexualidad. Prohíbe asimismo “que judíos ni moros puedan arrendar beneficios y prestamos” (Tít. VII, 1, 7, lín. 1), con el fin de que “las cosas devidas y dedicadas a Dios y sus ministros [no sean] poseídas y usadas por los enemigos de la cruz”.

La mística, encrucijada de caminos. Hemos de dejar ahora a un lado la polémica antisemita y antimusulmana de la normativa eclesiástica abulense, y debemos recoger,

¹¹⁸ GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, N. *El monasterio de la Encarnación*. Ávila, 1976, t. 1., p. 29.

antes de dar por concluido lo concerniente al diálogo interreligioso, las notas más peculiares que definen la idiosincrasia religiosa de la ciudad de Ávila, el sentido religioso que anima a las tres comunidades del bajomedievo castellano. Los miembros de las aljamas de las ciudades castellanas, sin perjuicio de la observancia religiosa, tienen ocupaciones más intensamente centradas en el tráfico mercantil, comercial o financiero. Sin embargo, la comunidad judía de Ávila, una de las más importantes a pesar de sus pocos rasgos comerciales, es extraordinariamente proclive a movimientos mesiánicos y místicos. Sus miembros, a mucha distancia de la potencia económica toledana o segoviana, se adentran en este lugar en el más trascendente sentido religioso. Es significativo que, en los días de la expulsión, son muchos más los judíos abulenses que se acogen al edicto, rehúsan la cristianización y mantienen su fe y creencias hebraicas, que los de Segovia, Toledo o Zamora, en que manifiestan mayor apego a su situación económica y menor valoración para con su propia cultura y religión¹¹⁹. Merece una cita especial la escritura y divulgación al mundo de *El Zóhar*, de Mosé de León, como obra cumbre de la mística judía y fiel expresión del humanismo religioso hebraico¹²⁰. No estamos en condiciones de romper, para no delatar una innegable rusticidad de vista, la relación que quizás algún estudioso se atreva algún día a establecer entre este autor de los hijos de Israel y las señeras figuras abulenses de la mística cristiana del quinientos.

También la mística musulmana encuentra su lugar en Ávila, ambiente excepcionalmente propicio que contribuye a enriquecerla en todas sus facetas. Muchos autores han tratado de responder a la cuestión de por qué Ávila y no otra ciudad castellana, con similar composición socio-religiosa, se constituye en escenario y lugar predilecto para el surgimiento de movimientos místicos y mesiánicos de las tres religiones monoteístas. La dificultad, sin embargo, no es pequeña. Los mismos judíos españoles parecen abonar el terreno para las nuevas tendencias morales y místicas de tanta resonancia en la espiritualidad castellana del siglo XVI¹²¹. También el llamado sufismo islámico contribuye a dicha nueva relación cuya vinculación ideológica e influencia con el misticismo hebraico y cristiano parece nuevamente innegable¹²².

4. CONCLUSIÓN

Alfonso de Fonseca, a finales del siglo XV, se configura como representante cualificado de un proyecto de reforma católica que tiene en los Reyes Católicos sus valedores

¹¹⁹ BELMONTE DÍAZ, J. *La ciudad de Ávila...*, p. 47, en que se destaca la significativa ausencia de la población judía de Ávila de los organismos de control social y financiero, muy alejada de la destacada influencia económica y política de los judíos toledanos o burgaleses, lo que les hace permanecer al margen de la furia de las masas cristinas que se levantan contra ellos en tiempo de crisis económica. Cf. pp. 168-169 de esta misma obra.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 149-150.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 234-237.

¹²² Cf. TAPIA SÁNCHEZ, S. "Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?", pp. 193-195.

más emblemáticos. La herencia de sus intuiciones pervive a lo largo de la historia de éstos más de quinientos años que nos separan de su pontificado en formas de talante pastoral del clero, de organización parroquial, en elementos de religiosidad popular, etc. Lo que documentos y orientaciones eclesiales posteriores han explicitado con claridad, encuentra en el caso abulense un eco cualificado ya en los albores de la modernidad en esta figura del episcopologio.

La asamblea celebrada en 1481 es un lugar básico de referencia para medir la marcha de la diócesis abulense, buen representante del hacer de la Iglesia Católica en España al final del medioevo. En la Iglesia de Ávila, este sínodo cumple diversas funciones: intenta particularizar la legislación universal, universalizar la legislación particular, reformar la vida del clero y del pueblo, etc. En este sentido, esta documentación sinodal se mueve más cerca de la realidad de la vida de los hombres que las grandes obras del pensamiento de la época; el principal contacto con la vida diaria de muchos párrocos nos llega precisamente a través de estos textos aparentemente anodinos del sínodo diocesano¹²³.

El interés y actualidad de este sínodo desborda el campo estrictamente eclesiástico ya que en él se encuentra un gran filón de información sobre muchos aspectos de la vida del pueblo de este momento histórico, lo que es derivación de la conclusión anterior. Destaca la importancia para el conocimiento de múltiples facetas de la historia de la Iglesia de Ávila, del derecho, la filología, la geografía, la economía, la historia profana, la sociología o el folklora de esta tierra. A pesar de que no debemos olvidar la copia de materiales de unos sínodos a otros sin crítica previa, el sínodo que hemos abordado representa un valioso instrumento de trabajo al documentar aspectos completamente nuevos o corregir tópicos que durante siglos se venían repitiendo.

El documento sinodal tiene además el valor de una inestimable objetividad. Casi todas las fuentes que manejamos suelen incidir en el elogio de las diversas instituciones locales y personas reconocidas. Sin embargo, el sínodo es enormemente objetivo bajo este aspecto, ya que dedica muy poco espacio a narrar aspectos positivos, extendiéndose por el contrario en trazar el diagnóstico de los defectos y aberraciones de la sociedad y de la Iglesia abulense. Hasta tal punto esto es verdad que muchos historiadores han llegado a pensar y escribir que estos textos sinodales (en general) aluden a unos cristianos, clérigos y laicos, donde florecen casi todos los vicios sin mezcla de virtud alguna. Evidentemente este sínodo no refleja —ni siquiera lo intenta— la realidad completa de la Iglesia de Ávila en esta coyuntura de la historia, pero sí una faceta fundamental de la misma que las demás fuentes pueden ocultar.

En definitiva, tenemos ante nosotros una historia concreta que desborda los propios límites de la Iglesia local de Ávila y que nos abre a un contexto privilegiado de renovación y vitalidad que deja resonar sus ecos cuatrocientos años después.

¹²³ AZNAR GIL, F. R. "Un gran proyecto en marcha. La edición crítica de los sínodos medievales españoles". *Salmanticensis*, 1982, vol. XXIX, pp. 249-254.