

LA MUERTE Y LA PENITENCIA EN LA PREDICACION DE LAS INDULGENCIAS EN CASTILLA A FINALES DE LA EDAD MEDIA

DANIEL BALOUP

Universidad de Toulouse – Le Mirail

La evolución de las representaciones de la muerte durante los últimos siglos de la Edad Media está condicionada por una serie de acontecimientos como la Gran Peste, por la transformación de las estructuras sociales, en particular de las estructuras familiares, pero también por la enseñanza de la Iglesia, que influía en las creencias comunes. Esta enseñanza puede parecer relativamente estable ya que reposa sobre bases escriturarias y patristicas inmutables y tanto menos sujeta al cambio cuanto que el clero, en general, se cuida muy bien de no introducir a la masa de fieles en las sutilezas del pensamiento teológico. Por lo tanto, la pastoral cristiana conoce inflexiones muy significativas a finales de la Edad Media en función de las expectativas del auditorio porque la Iglesia debe responder a las aspiraciones de la comunidad de fieles, pero también en función de los objetivos y de las intenciones del clero. La enseñanza eclesiástica, sin sufrir verdaderas perturbaciones, evoluciona con el contexto y con el destinatario. Sensible a las presiones formales, la enseñanza cambia también, en cierta medida, con el procedimiento empleado para la instrucción de los fieles. El sermón, la imagen y el libro de devoción no difunden exactamente las mismas ideas. En este sentido es importante, al estudiar la influencia del clero en las representaciones colectivas de la muerte y del más allá, tener en cuenta toda la diversidad del discurso sobre los fines últimos y situar muy bien los retos. Desde los trabajos fundadores de Johan Huizinga, que apoyaba sus conclusiones en el análisis de documentos artísticos, literarios e iconográficos, los historiadores han abierto ampliamente el abanico de las fuentes. En el caso de la Corona de Castilla, la reciente obra de Ariel Guance ilustra de manera brillante estas nuevas preocupaciones y la amplitud de miras puesta de manifiesto en estas páginas parece dejar poco espacio a

nuevas propuestas¹. Este artículo pretende aportar, sin embargo, una luz suplementaria al poner el acento en una práctica muy mal conocida por mal documentada: la de la predicación de las indulgencias.

Una indulgencia es un privilegio de origen pontificio o episcopal que garantiza al beneficiario una reducción parcial o total de penitencia. Esta reducción puede adquirirse según un principio de conmutación, cuando la limosna que permite ganar la indulgencia sustituye a la pena impuesta por el confesor; o bien, por una simple sustitución, cuando el papa decide distribuir parte de los méritos acumulados por la Iglesia desde los tiempos apostólicos para dispensar al pecador arrepentido de cumplir la penitencia impuesta. Los principios que legitiman y justifican la práctica de las indulgencias están prácticamente establecidos desde finales del siglo XI aunque las reducciones de penitencia no se multiplicarán sino a partir del siglo XIII y terminan ocupando un lugar esencial en la vida religiosa de los fieles a finales de la Edad Media². El desarrollo de las indulgencias está íntimamente ligado al de la autoridad pontificia y al de la confesión auricular. Esta evolución procede de un esfuerzo del papado por dominar el sistema penitencial y, más ampliamente, de la política practicada por la institución eclesiástica, a partir del siglo XIII, para individualizar e interiorizar la experiencia religiosa y la preocupación por la salvación. En este contexto, las indulgencias se multiplican siguiendo un ritmo muy irregular cuyas fluctuaciones, en gran medida, se ven condicionadas por la actitud de los diferentes papas, más o menos dispuestos a utilizar el Tesoro de la Iglesia³. La tendencia general conduce sin embargo a un aumento espectacular del número de indulgencias. Hay que decir que la apuesta económica es importante: los fieles pueden ganar una reducción de penitencia visitando una iglesia o rezando sus oraciones pero, en general, lo que permite ganar el preciado privilegio es la limosna a un santuario, a un hospital o a una orden religiosa. Las instituciones religiosas y los establecimientos de caridad asedian al supremo pontífice o al obispo para adquirir así el modo de solicitar la

¹ GUIANCE Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII–XV)*, Valladolid, 1998.

² No existe otra síntesis sobre la cuestión más que la clásica obra de Henry–Charles Léa: *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, New–York, 1968. Pueden consultarse también por su interés las enciclopedias especializadas: LECLERCQ Henri, «Indulgences», en *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. VII–1, Paris, 1926, c. 535–540; ADNÈS Pierre, «Indulgences», en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XLVIII–XLIX, Paris, 1970, c. 1708–1728; y MAGNIN Étienne, «Indulgences», en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. VII–2, c. 1594–1636.

³ DE LA RONCIÈRE Charles M., «Les concessions d'indulgences d'Honorius IV à Urbain V (1285–1370): leur portée pastorale. Jalons pour une enquête», en CASSAGNES–BROUQUET Sophie, CHAUOU Amaury, PICHOT Daniel et ROUSSELOT Lionel, *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, pp. 371–378.

generosidad de los fieles. El poder real también participa de estos beneficios al obtener del papa las bulas de cruzada que permiten recaudar fondos destinados a financiar la lucha contra los musulmanes de al-Andalus. De este modo, el juego de interés y de poder se va complicando tejiendo una red que condiciona la práctica de las colectas y el contenido de los sermones, pues a los colectores no les basta con pasar el cestillo sino que buscan convencer, argumentando y exhortando al auditorio. Preocupados por lograr sus fines y urgidos por la concurrencia, a menudo hacen promesas absolutamente excesivas con respecto a las normas en vigor. Desde principios del siglo XIII, las autoridades eclesiásticas multiplican las condenas contra el abuso de los colectores. La acusación más frecuente reside en la posibilidad que se ofrece a los fieles de transferir el beneficio de la indulgencia que adquieren a un pariente o a un difunto: los colectores afirman estar investidos de suficiente poder para liberar una o varias almas del Purgatorio, según lo soliciten los generosos donantes. Así pues, el lugar que ocupa el tema de la muerte en la predicación de las indulgencias es absolutamente central pero, al mismo tiempo, está bajo sospecha.

En este artículo no podemos plantearnos llegar al fondo de un problema tan amplio. Nuestra intención es proceder a un primer desbroce del campo de investigación, partiendo de un muestreo de casos y de documentos, con el fin de establecer algunos jalones y sobre todo de abrir algunas vías. Si bien el trabajo debiera centrarse esencialmente en el mundo de las parroquias, marco natural del ejercicio penitencial y de la práctica de las indulgencias, es indispensable, sin embargo, empezar por estudiar la evolución de los debates doctrinales, las controversias que animan las escuelas poniendo en evidencia las dudas y los interrogantes cuyo eco se deja oír, más tarde, en la enseñanza a los fieles.

El estudio y la enseñanza del corpus escriptuario y patrístico en Castilla, durante mucho tiempo, han estado reservados a las escuelas capitulares y, sobre todo, a los *studia* conventuales de las órdenes mendicantes, al no disponer las universidades de Salamanca y Valladolid de cátedras de teología antes de la bisagra de los siglos XIV y XV⁴. En este marco, el interés se centra en los grandes temas de la controversia judeo-cristiana, y el problema de la penitencia o de las obras expiatorias no parece suscitar mucho interés. La vida de las escuelas aparece relativamente apacible, los maestros mendicantes y seculares se mantienen generalmente al margen de los debates que, periódicamente, agitan a la Iglesia occidental⁵. Pero es posible, sin embargo, percibir, a principios del

⁴ La teología se enseña en la universidad de Salamanca a partir de 1381; la universidad rival, Valladolid, debe esperar hasta 1418.

⁵ A título de ejemplo, la querrela sobre la cuestión beatífica que divide a la corte pontificia en los años 1330 y opone las universidades de París y Oxford no parece suscitar reacción alguna

siglo XIII, un momento de fuertes tensiones cuyo eco llega hasta nosotros a través de la obra de Lucas de Tuy. El nombre de este canónigo de la colegiata de San Isidoro de León está asociado a una crónica que él mismo redacta a iniciativa de la reina Berenguela, esposa de Alfonso IX de León: el *Chronicon Mundi*. Pero Lucas es también autor del relato de los milagros realizados por las reliquias de San Isidoro después de su traslado a León (*Liber miraculis sancti Isidori*) y de un tratado sobre los fines últimos, conocido con el título de *De Altera Vita*⁶. La fecha de redacción del *De Altera Vita* se sitúa hacia 1236. La obra había sido identificada por su editor, el Padre Mariana, como una tentativa para rechazar los errores profesados y propagados por los albigenses. Sin descartar por completo la hipótesis de la presencia de una comunidad de cátaros en León, en los años 1230, Ángel Martínez Casado ha demostrado que las acerbas críticas de Lucas de Tuy, en realidad, están dirigidas contra clérigos influidos por la obra de Aristóteles y por la de sus comentaristas⁷. Por efecto de las traducciones realizadas en Toledo, en Pamplona o en León a mediados del siglo XII, la filosofía natural, al parecer, ha conocido un fuerte desarrollo en la parte occidental de la península Ibérica. La universidad de Palencia, claramente orientada al estudio de la teología a partir de la muerte de Alfonso VIII de Castilla, en 1214, y hasta su desaparición, después de 1260, podría haber visto nacer una forma de aristotelismo heterodoxo⁸. En cierto modo, el acto de acusación elevado por Lucas de Tuy prefigura las censuras de Etienne Tempier, en París, en 1270 y 1277.

La controversia parece abordar esencialmente la cuestión del devenir de las almas después de la muerte y de la posibilidad de los fieles de interceder en favor de los difuntos. En el primer libro del *De Altera Vita*, Lucas se abstiene de

en Castilla sino un opúsculo enviado al papa por el arzobispo de Toledo, Juan de Aragón, para condenar la tesis de la visión diferida. Ver la suma de: TROTTMANN Christian, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, 1995, pp. 691–695.

⁶ Sobre la biografía, muy mal conocida, de Lucas de Tuy, ver: FERNÁNDEZ CONDE Francisco, «El biógrafo contemporáneo de Santo Martino: Lucas de Tuy», en *Santo Martino de León. Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria. 1185–1985*, León, 1987, pp. 303–335. El problema, igualmente difícil, de la datación de las obras de Lucas ha sido aclarado por: HENRIET Patrick, «*Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois œuvres de Lucas de Tuy*», *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 2001, 24, pp. 249–278.

⁷ MARTÍNEZ CASADO Ángel, «Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy», *Archivos leoneses*, 1983, 74, pp. 263–311 y «Aristotelismo hispánico en la primera mitad del siglo XIII», *Estudios filosóficos*, 1984, 92, pp. 59–84.

⁸ Una buena descripción del contexto intelectual en el que se inscribe la obra de Lucas en: RUCQUOI Adeline, «Contribution des *studia generalia* à la pensée hispanique médiévale», en SOTO RÁBANOS José María (dir.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, 1998, t. 1, pp. 755–758.

hacer una exposición sistemática de la doctrina escatológica de la Iglesia latina, pero consagra sus esfuerzos a defender las verdades refutadas por sus adversarios⁹. Lucas desea demostrar que las indulgencias concedidas por las autoridades eclesiásticas benefician a las almas de los fieles difuntos, que los elegidos reciben su recompensa de manera inmediata después de la liberación del alma, sin esperar el Juicio final, que las almas penitentes cumplen su pena en un receptáculo autónomo, distinto del Infierno, llamado Purgatorio, y que los difuntos conocen la actitud de sus próximos que están en vida¹⁰. La mención de las indulgencias puede parecer algo marginal pero es, en efecto, esencial. Es conveniente, para mejor apreciar su importancia, no subestimar la magnitud de la controversia. Lucas no es el representante de una minoría conservadora que rechaza las innovaciones de mentes brillantes, instruidos por el descubrimiento de la obra de los filósofos griegos y de sus continuadores musulmanes. Sus posiciones en materia de escatología revelan, por el contrario, una modernidad absolutamente sorprendente: parece haber sido el primero en la región en utilizar el sustantivo *Purgatorium*, término forjado medio siglo antes por los maestros de la escuela de Notre-Dame de París para designar un receptáculo nuevo, verdadera antecámara del Paraíso, destinada a los elegidos que todavía cargan con pecados veniales o con un resto de penitencia¹¹. La posición que expresa a propósito de las indulgencias confirma sus afinidades con una corriente de pensamiento en pleno desarrollo en la época y cuya cuna se sitúa en las orillas del Sena¹²: los teólogos parisinos defienden, en efecto, la posibilidad

⁹ La segunda parte es menos homogénea: Lucas trata de cuestiones diversas, relativas a los sacramentos, a los ángeles, a la vida claustral o al culto de las imágenes. En la tercera parte, el canónigo describe su combate contra un grupo de maniqueos que se habría instalado en León. Al haberse extraviado el manuscrito del tratado de Lucas de Tuy, su contenido sólo se conoce gracias a la edición publicada por el P. Mariana en Ingolstadt, en 1612.

¹⁰ *His videntur in parte favere temerario studio falsitatis quidam, qui gloriantur nomine christiano, regale nomen negantes, operibus et superstitionibus adhaerentes, abbreviantes manum Domini quantum in eis est, ut nequeat liberare: afferentes Praelatos Ecclesiae Christi animabus mortuorum fidelium remissionum indulgentiis non posse ullatenus subvenire; ac nullius sancti animam ante diem Iudicii caelum ascendere; at que nusquam pati poenas animas, nisi tantummodo in inferno; neque habere notitiam etiam eorum, quos dum viverent, in saeculo dilexerunt* (*De Altera Vita*, éd. P. Mariana, Ingolstadt, 1612, fol. 2 r.–v.).

¹¹ La modernidad del modelo escatológico defendido por Lucas de Tuy está subrayada y analizada en: BALOUP Daniel, *La Croyance au Purgatoire en Castille (v. 1230–v. 1530)*, Tesis doctoral inédita, Pau, 1999, t. 1, pp. 125–164.

¹² Peter Linehan ha avanzado recientemente varias hipótesis para explicar la originalidad del pensamiento de Lucas y sus vínculos con los escolásticos. Sin disponer de pruebas, P. Linehan entiende que el canónigo leonés habría podido formar parte, con Ramón de Peñafort y algunos más, del séquito que acompañó al legado Jean d'Abbeville cuando dejó la península Ibérica para volver a Roma, en otoño de 1229. Aprovechándose de las dudas que pesan sobre los orígenes de Lucas y apoyándose en un somero estudio antroponómico, P. Linehan imagina después que el autor del *Chronicon Mundi* podría no ser leonés sino más bien francés y que habría cruzado quizá

de disminuir el tiempo del Purgatorio gracias a las remisiones de penitencia concedidas por el papa y, algunos años después de la redacción del *De Altera Vita*, esta opinión recibe la garantía de los maestros más grandes de la época: Alejandro de Halès, Tomás de Aquino y Juan Fidenza (Buenaventura)¹³. En un contexto alterado por la difusión de textos atribuidos a Aristóteles, Lucas contribuye a dar a conocer a los clérigos de su círculo las primicias del pensamiento escolástico. En materia escatológica, difunde un modelo renovado y libre de las ambigüedades que aún subsistían a finales del siglo XII pero absolutamente conforme a la enseñanza de los Padres. El poder de las indulgencias se afirma claramente, se justifica por la sobreabundancia de los méritos acumulados desde la Pasión de Cristo, y su ámbito de eficacia se extiende al más allá.

En las décadas centrales del siglo XIII, las condenas y las censuras, y luego, sobre todo, la síntesis operada por Alberto el Grande y por Tomás de Aquino entre las tesis llamadas aristotélicas y la tradición patristica, consolidan a la facultad de teología de París en su papel de guardiana de la ortodoxia. Las dudas generadas por el descubrimiento del *Tratado del Alma* de Aristóteles se disiparon de tal manera que parece imposible, a partir de ese momento, contestar la doctrina escatológica de la Iglesia apelando a la autoridad del Estagirita. Sin embargo, el problema de la aplicación de las indulgencias a los difuntos, es decir la asimilación de la práctica de las indulgencias con una forma de sufragio, sufre finalmente el rechazo de la autoridad pontificia. En efecto, mientras que desde el principio del siglo XIII, los teólogos enseñan que las almas purgantes pueden beneficiarse de una reducción de penitencia, hay que esperar a mediados del siglo XV para que el papa Calixto III conceda la primera y verdadera indulgencia a difuntos¹⁴. Antes de esta fecha, está constatado que los colectores no dudan en prometer la liberación de las almas del Purgatorio y no hay nada que permita pensar que los fieles no creen en esta liberación posible. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas condenan estas promesas como abusos. Ya en 1215, el IV Concilio de Letrán denuncia a los colectores que deslumbran a los fieles con beneficios que no pueden obtener. Después, en 1312, el Concilio de Vienne renueva la condena precisando la naturaleza de las mentiras propagadas por los culpables. Entre ellas, ocupa lugar preferente la

los Pirineos para enseñar en Palencia e incluso en Salamanca («Dates and doubts about Don Lucas», *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 2001, 24, pp. 201–217. Trad.: «Fechas y sospechas sobre Lucas de Tuy», *Anuario de Estudios Medievales*, 2002, 32–1, pp. 19–38).

¹³ MAGNIN Étienne, «Indulgences», *op. cit.*, c. 1611.

¹⁴ GOÑI GAZTAMBIDE José, «Las primeras indulgencias de difuntos (1456–1474)», *Anthologica Annua*, 1954, 2, pp. 377–391.

pretensión de utilizar las indulgencias para reducir el tiempo del Purgatorio¹⁵. El argumento propuesto para justificar esta condena no es de orden teológico sino que pertenece al ámbito del derecho: los difuntos, al escapar a la jurisdicción pontificia, no pueden beneficiarse de la indulgencia porque es un privilegio temporal, concedido por el papa en virtud del poder de las llaves. Apoyándose en esta línea de defensa, una fuerte resistencia se perpetúa a lo largo de los últimos siglos de la Edad Media, tanto en la península Ibérica como en otros lugares. Cuando, en 1456, el papa, cediendo a las presiones ejercidas por el entorno del rey Enrique IV, concede la primera indulgencia a difuntos, se oyen aún en Castilla voces que denuncian esta iniciativa y afirman que el supremo pontífice no tiene poder para reducir la estancia de las almas penitentes en las llamas del Purgatorio¹⁶. Basado en argumentos de naturaleza filosófica en la época de la controversia sobre el aristotelismo, el rechazo de asimilar la práctica de las indulgencias a una forma de sufragio sobrevive al triunfo de la escolástica y, tras haberse desplazado al terreno jurídico, se convierte en parte de la problemática de los debates eclesiológicos que agitan los siglos XIV y XV.

Los interrogantes suscitados por el Gran Cisma conducen a algunos sabios a ir aún más lejos y a contestar la capacidad del supremo pontífice para redimir, en su totalidad o en parte, la pena temporal. A este respecto, las tesis de John Wycliff son bien conocidas. Mientras que el asentamiento de la corte pontificia en Aviñón pone en tela de juicio al papado en Inglaterra, el teólogo oxoniense no duda en afirmar que la expiación de un pecado perdonado no puede, en ningún caso, verse reducida ni por Dios mismo¹⁷. Los escritos de Wycliff, condenados varias veces a partir de 1377, se denuncian de nuevo durante el Concilio de Constanza, en 1415, cuando el proceso de Jan Hus que saca del maestro de Oxford los argumentos para una reconsideración radical de la institución eclesiástica y de sus prácticas penitenciales. Sin prejuzgar la influencia que las ideas de John Wycliff pudieron haber tenido en la península Ibérica, no parece necesario buscar por ese lado las razones que condujeron, algunos decenios después, a Pedro Martínez de Osma a condenar a su vez la práctica de las indulgencias. Sus posiciones parecen más bien consecuencia de una evolución personal guiada por el descubrimiento de los usos y autoridades

¹⁵ MAGNIN Étienne, «Indulgences», *op. cit.*, c. 1609 (Latran IV) y 1614 (Vienne).

¹⁶ Según el testimonio de Alonso de Palencia: «[El rey] supo con gran regocijo la concesión de las Bulas, que fueron publicadas por los teólogos y recibidas con solemne pompa. Diego Arias trató de acallar las murmuraciones de los que negaban fuese católica la aplicación a los difuntos y de los muchos que decían no tener facultades el Papa para decretar semejantes sufragios por dinero.» Citado por José Goñi Gaztambide en «Las primeras indulgencias...», *op. cit.*, p. 384.

¹⁷ Dentro de una bibliografía abundante, podemos escoger, para hacernos una idea del pensamiento de John Wycliff sobre la cuestión de las indulgencias: MAC FARLANE K. B., *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*, Londres, 1952.

que prevalecían en la Iglesia griega. Profesor de teología en la universidad de Salamanca a partir de 1463, Pedro de Osma adquiere un prestigio y una influencia considerables dentro de la institución¹⁸. El escándalo pues es estrepitoso cuando, en 1478, el viejo profesor pone en circulación un pequeño tratado titulado *Libellus confessionum seu confessionale*, que contesta la infalibilidad pontificia y el poder de las llaves. La obra parece conocer una rápida difusión ya que es condenada en Zaragoza, en enero de 1479, por iniciativa del vicario general de la diócesis. Alertado por varios colegas de Pedro de Osma, el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, ordena a su vez elaborar un informe sobre el *Libellus* y después, tras consultar al papa Sixto IV, hace comparecer al autor ante una asamblea de juristas y teólogos que, en mayo de 1479, condenan sus tesis. Condenado al exilio, Pedro de Osma se retracta solemnemente y todos los ejemplares de su tratado se destruyen¹⁹. Las actas de la asamblea de Alcalá de Henares²⁰ y las obras de sus contradictores, en particular las de Pedro Ximénez de Préxano²¹ y las de Juan López de Salamanca²², permiten reconstituir el discurso del teólogo salmantino. Al leer esta documentación, aparece claramente que Pedro de Osma niega la legitimidad y la eficacia de las indulgencias. Esta conclusión deriva de un cuestionamiento global de la función mediadora del clero y de su magisterio,

¹⁸ Pedro de Osma habría nacido en los años 1420 ó 1430, en los alrededores de Soria. Mencionado por primera vez en la documentación en 1444 cuando entra en el colegio de San Bartolomé de Salamanca. Sobre su biografía, ver: FRÍAS BALSALSA José Vicente, «Pedro Martínez de Osma. Vida y obras», *Burgense*, 1979, 20–2, pp. 535–564.

¹⁹ El transcurso de los acontecimientos se describe en detalle, según el testimonio de Pedro Ximénez de Préxano en: GOÑI GAZTAMBIDE José, «El estado actual de los estudios sobre Pedro Martínez de Osma», *Celtiberia*, 1980, 30, pp. 5–35. Los trabajos publicados sobre Pedro de Osma después de 1984 por José Labajos Alonso y por Juan Acosta Rodríguez no conciernen directamente a nuestro tema al tratar de la obra filosófica del maestro salmantino, en particular de sus comentarios a Aristóteles. El artículo de José Goñi Gaztambide sigue siendo imprescindible para abordar la cuestión.

²⁰ TEJADA y RAMIRO Juan, *Colección de los canones y de todos los concilios de la Iglesia española*, Madrid, 1855, t. 5, pp. 30–67.

²¹ Pedro Ximénez de Préxano refuta las tesis de Pedro de Osma en su *Confutatorium errorum contra claves Ecclesiae nuper editorum* (Toledo, 1486). Se perciben igualmente ecos de esta querrela en otra obra, redactada en castellano y dirigida a los fieles: el *Lucero de la Vida Cristiana* (Salamanca, 1493).

²² La controversia con Pedro de Osma ha inspirado dos obras a Juan López de Salamanca: el *Responsio ad quodlibetum magistri de Osma* (en latín) y el *Defensorium fidei contra garrulos preceptores...* (en castellano). Ver la edición de estas dos obras por Ramón Hernández en: *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición*, Salamanca, 1978.

cuestionamiento que lleva igualmente al autor del *Libellus* a discutir el origen y a contestar la necesidad de la confesión²³.

Como en el caso de John Wycliff, el rechazo de las indulgencias es pues consecuencia de una actitud crítica, cuando no hostil, para con el supremo pontífice y la jerarquía eclesiástica. Desde el concilio de Basilea, inaugurado el 23 de julio de 1431, los teólogos castellanos realizan una profunda reflexión sobre las prerrogativas del papa y sobre su misión en el seno de la Iglesia, bien porque defienden un conciliarismo moderado, como Alfonso de Cartagena, bien porque optan por apoyar las pretensiones pontificias, a imagen y semejanza de Juan de Torquemada²⁴. La posición adoptada por Pedro de Osma sólo puede entenderse en este contexto de renovación eclesiológica y de intensificación de intercambios intelectuales, tanto más fuerte cuanto que la participación castellana en las discusiones conciliares favorece la circulación de hombres, ideas y libros. Es sabido que el viejo maestro presta gran atención a las noticias del extranjero y a las innovaciones del primer humanismo²⁵. A la hora de comentar la *Ética* de Aristóteles, escoge la nueva traducción de Leonardo de Aretino²⁶. Y cuando se pronuncia sobre la cuestión de la confesión y de las indulgencias saca parte de sus argumentos de las actas de las controversias que, en Basilea, Ferrara y, luego, Florencia, opusieron a los representantes de las Iglesias griega y latina, a la búsqueda de una imposible unión: la cuestión de la remisión y de la expiación de las faltas fueron el centro de esas discusiones²⁷. Juan López de Salamanca, en su respuesta a Pedro de Osma, afirma, en efecto, que el teólogo salmantino se ha referido a las autoridades y a los usos orientales para defender sus tesis ante los expertos reunidos para juzgar su obra. Él mismo hace valer el testimonio de un sacerdote griego que, en el momento de la

²³ Las tesis de Pedro de Osma, reconstituidas a partir de los escritos de sus contradictores, están expuestas y analizadas en: MENÉNDEZ PELAYO Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1947, t. 2, pp. 367–391.

²⁴ Sobre esta participación, ver: GOÑI GAZTAMBIDE José, «Presencia de España en los Concilios generales del siglo XV», en GARCÍA-VILLOSLADA Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1980, t. III–I, pp. 25–114.

²⁵ Este aspecto del personaje está particularmente bien destacado en: LABAJOS ALONSO José, «Pedro de Osma: impulsor del humanismo y del conocimiento de Aristóteles en Salamanca», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1995, 22, pp. 135–158.

²⁶ FRÍAS Balsa José Vicente, «Pedro Martínez...», *op. cit.*, p. 553.

²⁷ Un buen resumen de la problemática, de las circunstancias y de los contenidos de estos debates en: CONGOURDEAU Marie-Hélène, «Le problème de l'union gréco-latine», en MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, VAUCHEZ André et VENARD Marc (dir.), *Histoire du Christianisme*, Paris, 1990, t. 6, pp. 821–839. A petición del rey Juan II, las universidades castellanas no enviaron representantes al concilio de Ferrara, transferido más tarde a Florencia. La delegación era más bien modesta pero la repercusión de los debates en Castilla no fue por ello menos importante. Ver: GONZÁLEZ S., «España en Florencia», *Razón y Fe*, 1938, 115, pp. 228–247.

asamblea de Alcalá, reside en casa del arzobispo de Toledo, para demostrar que la Iglesia de Oriente ha renunciado a sus errores y ha reconocido la validez de la doctrina enseñada por la Iglesia latina²⁸. El pensamiento de Pedro de Osma y su toma de posición radical sobre la cuestión de las indulgencias están muy influenciados por la coyuntura intelectual y política de las décadas centrales del siglo XV. Esta dependencia en cuanto al contexto permite suponer que no fue el único en verse lleno de dudas frente a unas prácticas cuya legitimidad había sido contestada públicamente. En un artículo publicado en 1980, José Goñi Gaztambide llama la atención sobre el testimonio de Alonso de Espina que, en el *Fortalitium Fidei* , redactado hacia 1460, incluye la negación de la eficacia de las indulgencias en las catorce propuestas heréticas que se solían proferir en su época. J. Goñi Gaztambide atribuye la responsabilidad de esos errores a los medios judeo-conversos²⁹. Pero el caso de Pedro Martínez de Osma muestra que el clima de crisis y controversia que reina a mediados del siglo XV suscita una alteración suficientemente profunda como para que no fuera necesario buscar el origen de la contestación doctrinal entre los neófitos. La denuncia del *Libellus* ante el arzobispo Carrillo parece probar que la comunidad universitaria se encontró tan dividida que los procedimientos internos de control y censura fueron paralizados³⁰. Pedro de Osma, una mente brillante e influyente, probablemente ha sido secundado en sus audacias. Sin embargo, en el momento de las deliberaciones de la asamblea de Alcalá, la totalidad de los cincuenta y ocho expertos juzga errónea, en el mejor de los casos, o herética, en el peor, la sexta propuesta sometida a su censura que proclama el carácter ilegítimo y la ineficacia de las indulgencias³¹. La eficaz y rápida reacción del arzobispo de

²⁸ Biblioteca Nacional, Ms 13087, fol. 213 v. (esta copia del *Defensorium Fidei Christi* de Juan López fue realizada en el siglo XVIII por el padre Burriel. El manuscrito contiene también las actas de la asamblea de Alcalá y un resumen de sus conclusiones por Pedro de Ponte, secretario del arzobispo Carrillo.)

²⁹ GOÑI GAZTAMBIDE José, «El estado actual...», *op. cit.* , pp. 29–30.

³⁰ Para confirmar esta hipótesis, convendría conocer mejor los mecanismos de regulación utilizados en Salamanca para garantizar que la enseñanza de los maestros se ajusta a la doctrina que profesa la autoridad. Como regla general, las universidades prefieren solucionar los problemas que pueden surgir sin recurrir al ordinario o al papa. La intervención del obispo, en caso de solicitarse, pone de manifiesto el fracaso de los procedimientos internos. Sobre las censuras universitarias, ver: BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^eme–XIV^eme siècle)* , Paris, 1999.

³¹ Se puede apreciar, a título de ejemplo, la vivacidad de la respuesta proferida por Juan López de Salamanca sobre la cuestión de las indulgencias: *Este herege tiene la boca tan angosta que no puede decir Iglesia romana, la qual es gobernada por el papa, el qual solo et no la Iglesia otorga por sus indulgencias que valgan et puedan valer asi a los muertos como a los vivos por manera de indulto et no por manera de sufragio, et quien lo contrario tiene es eretico et scismatico et pagano* (BN, Ms 13087, fol. 233 r.).

Toledo y la dureza de las penas pronunciadas al término de la reunión acallaron la contestación.

Sería lícito pensar que la contestación sigue siendo, en todos los casos, cosa de una minoría. Evidentemente, no le está permitido a cualquiera el manejo de argumentos sacados de los textos atribuidos a Aristóteles o retomados a partir de las discusiones que animan los concilios sobre los poderes del papa y la unión de las Iglesias. No obstante, en una sociedad muy dada a debatir cuestiones de fe, que presta a la cuestión de las indulgencias una atención tanto más grande cuanto que los colectores se suceden ante los fieles reunidos para el oficio, no hay que menospreciar la repercusión de estos debates. No hace falta ocupar un banco en la escuela para preguntarse por la eficacia de una remisión de pena concedida por el papa o por el obispo con el fin de obtener las limosnas que servirán luego para financiar la construcción de una nueva catedral. Las controversias eclesiológicas encuentran su expresión popular en el anticlericalismo latente en las sociedades medievales. Los fieles dudan, divididos entre su deseo de creer en la eficacia de los ritos que salvan y su desconfianza natural en un clero a veces inepto. Las autoridades son suficientemente conscientes del peligro como para intentar enmascarar las divergencias que subsisten en los resúmenes de doctrina al uso de los clérigos encargados de parroquia.

La cuestión de la formación del clero parroquial en Castilla, a finales de la Edad Media, ha sido abordada a menudo por los historiadores a través de la documentación normativa³². Las disposiciones reglamentarias evidencian las preocupaciones de las autoridades episcopales frente a una situación considerada crítica: los sacerdotes con demasiada frecuencia, serían indignos de su cargo, por unos usos condenables con relación a las obligaciones derivadas de su condición y, sobre todo, debido a una preparación intelectual muy insuficiente. No siempre dispondrían de los conocimientos necesarios para enseñar al pueblo, responder a sus preocupaciones y corregir sus errores. Los arzobispos

³² El artículo de referencia sobre la cuestión ha sido, durante mucho tiempo: BELTRÁN de HEREDIA Vicente, «La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV», *Revista Española de Teología*, 1946, 6, pp. 313–357 (recogido en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Salamanca, 1972, vol. 1, pp. 19–58). Nuestro acercamiento a la cuestión ha sido renovado después por: SOTO RÁBANOS José María, «Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (ss. XIII–XVI)», *Anuario de Estudios Medievales*, 1993, 23, pp. 257–356 y «Pedagogía medieval hispana: transmisión de los saberes en el bajo clero», *Revista Española de Filosofía medieval*, 1995, 2, pp. 43–57. Hay que citar también la importante tesis de: GUIJARRO GONZÁLEZ Susana, *La transmisión social de la cultura en la Edad Media castellana (ss. XI–XV): las escuelas y la formación del clero de las catedrales*, Santander, 1992 (ed. en microfichas). Ver, finalmente: RUCQUOI Adeline, «La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Âge» en *Le Clerc séculier au Moyen Âge*, Paris, 1993, pp. 249–262.

reformadores, deseando llamar la atención, ensombrecen sin duda la situación. Las diferencias deben ser considerables entre los clérigos de las iglesias urbanas, dotadas de sustanciosos beneficios, y los que tienen a su cargo parroquias menos favorecidas, y por consiguiente menos atractivas para hombres bien preparados para el ejercicio del ministerio y que esperan hacer carrera. Sin embargo es conveniente, teniendo en cuenta estas disparidades, calibrar los conocimientos del clero parroquial sobre la doctrina y la práctica de las indulgencias. Con respecto a nuestros objetivos, la cuestión es importante: al sacerdote, le corresponde, en efecto, guiar los ejercicios penitenciales de los fieles, predicar ante ellos las indulgencias prometidas a los benefactores de la parroquia o de la diócesis y controlar a los colectores itinerantes que, periódicamente, se presentan en su iglesia. ¿Qué puede saber el clérigo de las controversias que animan las escuelas o, simplemente, de la mecánica sutil de las remisiones de penitencia? La respuesta sólo puede buscarse en los manuales redactados para los sacerdotes con el fin de ayudarles a cumplir su misión. En Castilla, esta literatura es relativamente abundante pero bastante tardía. Está generalmente admitido que las recomendaciones del IV concilio de Letrán no se siguieron en los reinos occidentales de la península Ibérica³³. Los concilios de Valladolid, en otoño de 1228, y de Salamanca, en febrero de 1229, presididos por el legado Jean d'Abbeville, no aportan ningún resultado significativo y hay que esperar al principio del siglo XIV para que una verdadera voluntad de reforma vea la luz. En 1311–1312, el concilio de Vienne proporcionó un nuevo y poderoso impulso en favor de una mejor formación del clero. Algunos años más tarde, la intervención del papa Juan XXII en Castilla está ante todo guiada por motivos políticos: el supremo pontífice querría imponer su mediación para poner fin a los desórdenes que agitan el reino durante la minoría de Alfonso XI. Pero el cardenal Guillaume Peyre de Godin, legado del supremo pontífice, animado por el deseo de contribuir a la recuperación de la Iglesia, no deja de convocar varios concilios³⁴ con ocasión de su estancia en la península. La asamblea de Valladolid, en la primavera y al principio del verano del año 1322, descubre un eco relativamente importante que pone en evidencia la evolución de las mentalidades en el seno del clero castellano–leonés³⁵. Se instaura un discurso que enfoca la denuncia de las insuficiencias del ordenamiento parroquial y las disposiciones a favor de una mejor preparación de los sacerdotes en cuanto a la práctica litúrgica y pastoral se multiplican dentro de

³³ GARCÍA y GARCÍA Antonio, «Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense en Castilla», en *Iglesia, Sociedad y Derecho*, Salamanca, 1987, vol. 2, pp. 209–235.

³⁴ RUCQUOI Adeline, «El cardenal legado Guillaume Peyre de Godin», *Revista Española de Derecho Canónico*, 1990, 47, pp. 493–516.

³⁵ Sobre este importante concilio, ver: RESINES Luis, «Los concilios del Valladolid medieval» en *Historia de la diócesis de Valladolid*, Valladolid, 1996, pp. 40–46.

las constituciones conciliares y sinodales³⁶. Acompañando a este impulso, aumenta el número de manuales prácticos destinados a facilitar el ejercicio del ministerio pastoral. Se trata de catecismos, más o menos desarrollados, que el obispo de una diócesis destina a su clero; también manuales de confesión o, más raramente y más tarde, verdaderos compendios de teología³⁷. En el marco de un estudio más profundo, convendría examinar el conjunto del corpus. El ejercicio aquí se limita a un reducido número de obras consideradas particularmente importantes, por la extensión del contenido y de la difusión.

Cronológicamente, el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez se impone en primer lugar. La obra, escrita entre 1312 y 1317, es obra de un clérigo leonés. En ausencia de datos precisos sobre su biografía, Antonio García y García ha pensado que Martín Pérez podía haber estudiado en Bolonia pero un estudio celoso de su tratado permite más bien pensar que se trata de un autodidacta³⁸. El autor del *Libro de las confesiones* revela sin embargo un conocimiento fino y bien actualizado del derecho eclesiástico. También demuestra una gran sensibilidad ante las dificultades del ministerio pastoral. El juicio que emite sobre sus contemporáneos puede parecer severo y su exigencia en materia de moral y práctica religiosa muy elevada, aunque atenúa este rigor cuando se trata de aludir a los más débiles y a los más desprovistos, con quienes ostenta una gran compasión. Martín Pérez se dirige en castellano a los clérigos desprovistos de ciencia prometiéndoles una síntesis de la enseñanza de las escuelas, suficiente para confesar y también para predicar y corregir. Igualmente destina su obra a los fieles que de ella pueden sacar provecho, por ejemplo para dirigir su examen de conciencia. La difusión del *Libro de las confesiones* parece haber sido muy amplia a lo largo de los siglos XIV y XV. Se le menciona en el inventario de la biblioteca capitular de Toledo, en 1358, y en el de la biblioteca de la catedral de Palencia, en 1481. También figura entre los libros que pertenecieron a Gonzalo de Illescas, obispo de Córdoba, en 1464. En total, son veinticinco ejemplares los que han sido localizados, número importante para

³⁶ Esta inflación del número de disposiciones reglamentarias está puesta de relieve en: SÁNCHEZ HERRERO José, «La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV», *Archivos leoneses*, 1976, 59–60, pp. 145–183.

³⁷ Ver: SÁNCHEZ HERRERO José, «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236–1553», *En la España medieval*, 1986, 5, pp. 1051–1117 y «La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de la doctrina cristiana», *Revista Española de Teología*, 1986, 46, pp. 181–213.

³⁸ Sobre Martín Pérez y el *Libro de las confesiones*, ver: GARCÍA y GARCÍA Antonio, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, Madrid, 1976, pp. 201–217; GARCÍA y GARCÍA Antonio, ALONSO RODRÍGUEZ Bernardo y CANTELAR RODRÍGUEZ Francisco, «El *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez», *Revista Española de Derecho Canónico*, 1992, 49, pp. 77–129; y la introducción a la edición del texto citada en la nota 40.

una obra de este tamaño cuya reproducción cuesta mucho dinero. En 1399, el tratado de Martín Pérez se traduce al portugués. Eduardo I de Portugal posee un ejemplar de esta traducción en su colección. Su hermano, el infante D. Fernando, pide una copia a los monjes de Alcobaça en 1431. Existe igualmente una versión abreviada en castellano elaborada por un autor anónimo, seguramente del siglo XV³⁹. Martín Pérez aborda la cuestión de las indulgencias en el capítulo cincuenta y nueve de la tercera parte, consagrada a los sacramentos⁴⁰. Mientras que la mayoría de las secciones de la obra caben en unas decenas de líneas, este capítulo ocupa cerca de diez páginas dentro de la edición moderna. Martín Pérez reconoce al papa el poder exclusivo de utilizar el tesoro de méritos acumulados por Cristo y por los santos, para ayudar a los fieles comunes a pagar la pena temporal exigida como precio a sus pecados. Recuerda las etapas de una justa penitencia: el pecador debe arrepentirse de sus faltas y comprometerse a no volver a caer en el error, debe confesarse y recibir la absolución, y luego tiene que reconciliarse con sus enemigos, restituir los bienes injustamente ganados y reparar los perjuicios que haya causado. Llegado a este punto, el penitente está limpio de pecado pero sigue siendo deudor de una pena temporal. La naturaleza y la duración de esta pena, proporcionales al número y a la gravedad de las faltas cometidas, fueron fijadas por los Padres de la Iglesia. Si el fiel arrepentido no se siente capaz de satisfacer sus exigencias, debe al menos manifestar esa voluntad y arrepentirse sinceramente de su debilidad. Corresponde al confesor proponer una pena más leve, que sea a la medida de la capacidad del penitente. La deuda que éste contrae, es decir la diferencia entre la pena cumplida a propuesta del confesor y la pena exigida por los Padres, puede saldarse gracias a las indulgencias⁴¹.

La disciplina penitencial a la que los fieles deben someterse no se ve pues en absoluto modificada o atenuada por el recurso al Tesoro de la Iglesia. Las indulgencias no permiten a los pecadores arrepentidos aligerar el peso de la penitencia sino sólo paliar su inaptitud para pagar el precio de los pecados de los que han sido culpables. Además, no se garantiza su eficacia: Martín Pérez

³⁹ Esta versión ha sido editada y estudiada por Hélène Thieulin-Pardo. Ver su posición de tesis: THIEULIN Hélène, «Les manuels de confession en Castille au XIV^{ème} et au XV^{ème} siècles», *Atalaya. Revue française d'études médiévales hispaniques*, 1993, 4, pp. 227-232.

⁴⁰ MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, ed. de Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantera Rodríguez, Madrid, 2002, pp. 617-627.

⁴¹ *E si non pudiere cunplir aquella emienda que ordenaron los santos padres, tenga deseo de la fazer e dolor porque la non puede cunplir, e cunpla lo que pudiere della segund el alvedrio del sabio confesor, e para lo que finca por cunplir, gane los perdones cada que pudiere, e asi se redimira de la carga de la penitencia por la pasion e por el derramamiento de la sangre de Jesuchristo nuestro Señor e por las preçiosas muertes de los sus santos* (Martín PÉREZ, *Libro de las confesiones...*, op. cit., p. 618).

enumera las seis condiciones que hay que cumplir para beneficiarse de las remisiones de pena concedidas por el papa. La indulgencia debe haber sido expedida por el supremo pontífice, por el ordinario o por su lugarteniente habilitado para este fin. La limosna debe ir en beneficio de una obra legítima y digna; y la indulgencia debe ayudar al fiel a aliviarse de una pena que no podría cumplir de ninguna otra manera. El penitente debe tener fe y confianza en el poder de los prelados. Debe estar en estado de gracia, es decir haber recibido la absolución. Finalmente, el precio pagado para ganar la indulgencia debe ser equivalente a la pena perdonada pues el alma no puede salvarse sin una penitencia completa y suficiente; el pecador arrepentido, con ayuda de su confesor, debe evaluar el importe de su deuda de manera honesta y sincera. Para Martín Pérez, no se trata pues de una remisión sino más bien de una sustitución de pena. Pero el clérigo leonés precisa enseguida que no es necesario llegar a una equivalencia material: la fe, el amor a Dios y el deseo de enmienda vienen a colmar la distancia entre el esfuerzo aceptado por el fiel que desea merecer la indulgencia y la pena de la que es deudor por el precio de sus pecados⁴². La limosna abonada a los colectores no asegura pues de manera automática e inmediata el beneficio del privilegio pontificio: sólo es eficaz a condición de manifestar un auténtico propósito de la enmienda. La fuerza de la intención es aún más evidente cuando Martín Pérez trata el caso de los fieles engañados por un colector deshonesto. El autor del *Libro de las confesiones* recuerda que los colectores exageran a menudo la extensión de los privilegios de los que están provistos, prometiendo anular las sentencias de excomunión o absolver los casos reservados. Cabe preguntarse si los fieles que dan limosna ganan las ventajas anunciadas cuando éstas no corresponden al contenido real de la bula. La respuesta de Martín Pérez es negativa: no es posible obtener lo que la Iglesia no ha dado. Pero modera el discurso: si el penitente dispone de los medios para informarse en cuanto al contenido de la bula y prefiere permanecer en la ignorancia⁴³ a fin de seguir creyendo que ha obtenido la remisión de pena, su limosna resulta inútil e ineficaz; por el contrario, un hombre simple cuya

⁴² *Por ende, dizen los doctores, e asi paresçe en el evangelio por las palabras e por todas las obras de Jesuchristo, que la fe que sale de amor es buena e cuerda estimadura para fazer igualar pequeño trabajo e pequeña limosna a grand perdon (Ibidem, p. 623).*

⁴³ Condenando a los fieles que optan por acomodarse a las mentiras del colector, Martín Pérez anima a los sacerdotes a que oculten a los laicos la complejidad del mecanismo de remisión de pena. Según él, hay que insistir en las condiciones que hay que cumplir para merecer la indulgencia, pero el clérigo no debe decir, para no desanimar las buenas intenciones, que en todos los casos es muy difícil ganar la totalidad del perdón concedido por la autoridad eclesiástica: *E estas cosas todas non las descubre la Iglesia porque podrian muchos flacos de coraçon perder fe e devoçion, e non se trabajaran de ganar el perdon, e por ende non deven a todos ser predicadas nin descubiertas, mas deven ser escriptas por que las puedan estudiar e entender aquellos que deven e pueden sienpre la verdat de todas las cosas saber por <la> que las almas se han a salvar (Ibid., p. 624).*

inocencia se ha visto engañada, mantiene el beneficio de su limosna y no es imposible que Dios le conceda, a título personal y gratuito, los privilegios indebidamente prometidos por el colector. El dinero que los fieles dan a los colectores no dispensa de un esfuerzo por vivir mejor y el alcance del beneficio adquirido nunca es seguro. El papa, al conceder las indulgencias, ayuda a los pecadores a aliviarse del peso de sus culpas pero el camino de la reconciliación con Dios no por ello resulta más corto o más cómodo. En el pensamiento de Martín Pérez, se trata probablemente de evitar que esta práctica anime a una relajación de la disciplina a la que los fieles deberían someterse. La construcción es sutil: hay que incitar a los pecadores a perseverar en la vía del perdón evitando que el alivio del régimen penitencial les conduzca a caer con más frecuencia en las tentaciones. La indulgencia puede así enmarcarse en el seno de un sistema equilibrado, no demasiado rígido pero que consagra la renuncia al pecado y la enmienda individual como los medios verdaderos para la salvación del alma. La validez que reconoce Martín Pérez a los antiguos penitenciales, cuyas exigencias superan las capacidades del común de los fieles a principios del siglo XIV, corona el edificio creando una tensión continua y prácticamente inextinguible.

Algunos años después de la redacción del *Libro de las confesiones*, en 1325, el obispo Pedro de Cuellar publica un catecismo destinado a clérigos iletrados de la diócesis de Segovia. Se trata del primer tratado de doctrina cristiana redactado en castellano⁴⁴. El autor explica que ha tomado la decisión de difundir esta obra tras haber oído las recomendaciones del legado Guillaume Peyre de Godin cuando el concilio de Valladolid, en 1322. Trata sucesivamente artículos de fe, mandamientos, sacramentos, la misa y las horas canónicas, la disciplina eclesiástica, las virtudes, los dones del Espíritu Santo y los pecados. Concede un lugar importante a la confesión y no deja, a la hora de aludir a la pena temporal que los fieles penitentes deben satisfacer, de tratar de la cuestión de las indulgencias. A decir verdad, en cuanto a éstas, no hace más que una corta exposición aunque su punto de vista merezca tanto más atención cuanto que no coincide siempre con las posiciones defendidas por Martín Pérez. Para empezar, Pedro de Cuellar considera que la elección de la pena debe dejarse a merced del confesor y subraya el carácter arbitrario de esta elección. El sacerdote valora en conciencia el importe de la deuda contraída por el fiel que se confiesa, y tiene en cuenta sus reticencias o su escrupulosidad a fin de fijar un precio que no sea demasiado alto. Ante todo, lo importante es no dejar al pecador sin penitencia y no cargarle con una pena que no podrá satisfacer. No se trata, sin embargo, de dar pruebas de clemencia. El sacerdote debe ser justo pues si absuelve sin exigir una pena suficiente, el peso de las culpas con las que

⁴⁴ MARTÍN José Luis y LINAGE CONDE Antonio, *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987.

no carga al penitente recae sobre si mismo. El fiel, por su parte, debe saber que cumplirá en el Purgatorio la pena que no ha querido padecer en este mundo. Más adelante, Pedro de Cuéllar se distingue también de Martín Pérez afirmando sin reservas la eficacia de las indulgencias. La limosna basta para merecer la remisión de pena prometida por el papa, y una indulgencia plenaria, que alivia al mismo tiempo de la pena perpetua y de la pena temporal, permite acceder directamente al Paraíso sin tener que pasar por las pruebas del Purgatorio⁴⁵. Esta operación es posible porque la Pasión de Cristo y el sufrimiento padecido por los mártires han producido una cantidad de méritos tal que resulta suficiente para redimir todos los pecados de la humanidad. El papa, pero también los arzobispos y los obispos, tienen poder para utilizar este tesoro con el fin de aliviar a los fieles de toda la pena merecida, o de una parte, como precio a sus pecados. Pedro de Cuéllar aconseja sin embargo a los prelados que actúen con prudencia, ya que ellos mismos deberán cumplir la pena de la que exoneran a los fieles si la indulgencia que conceden no está justificada o no es legítima. ¿Qué uso puede hacerse de las indulgencias? El obispo de Segovia reconoce que la limosna pagada al colector puede sustituir a la pena impuesta por el confesor. Pero recuerda que a veces el confesor subestima la deuda, sobre todo si el penitente manifiesta mala voluntad frente a las obligaciones de la disciplina penitencial. De este modo, se alarga más aún la estancia en el Purgatorio. En consecuencia, sabiendo que las penas del más allá son infinitamente más terribles que las de este mundo, Pedro de Cuéllar aconseja a los fieles que guarden el beneficio de las indulgencias para acortar su estancia en las llamas del Purgatorio⁴⁶. Mediante esta recomendación, el obispo aparece mucho más conectado con las preocupaciones de los fieles de lo que lo estaba Martín Pérez, y sus exigencias parecen reducirse con respecto a los que desean beneficiarse de una remisión de penitencia dando limosna. Para él, en efecto, el valor de la intención no cuestiona la eficacia del rito. El gesto salva, por si mismo, sin

⁴⁵ *E si ay indulgencias algunas del papa, quita todos los pecados generalmente, o aquellos que tomaron la cruz santa, o si fizieron otras cosas. E éstos, cuydando que toda pena perpetua e temporal es quitada e muere así, creemos que derechamente va a parayso así que non siente el purgatorio (Ibidem, p. 203).*

⁴⁶ *Pero dezimos que, magüera el pecador gane estas remisiones, pero mejor es que la guarde para en purgatorio, que verdat es que si quisiere, en este mundo non es tenido de complir la penitencia en quanto a las remisiones, pero porque puede ser que el sacerdote non puso al pecador aquella penitencia que deve non le asolvió de todo, ante dixo que fiziesse aquella penitencia e todos los bienes que fiziesse le aprovachasen quanto a las penas del purgatorio, por ende es mejor que aguarde la indulgencia para purgatorio e complir la penitencia que le dio, que puede ser quel obispo quel otorga quarenta días de perdón e él á de sofrir sin la penitencia quel puso el saçerdote: XL días quel da el obispo que los guarde para estos del purgatorio e que cumpla la penitencia, que si él cuenta los cuarenta días quel da el obispo en estos quel manda el preste, avrá de sofrirlos de purgatorio, que non á pena en el mundo con la de purgatorio (Ibid., p. 204).*

necesidad de que el corazón manifieste una adhesión más profunda al misterio que se produce. La prudencia exhibida por el autor del *Libro de las confesiones* en cuanto a la rentabilidad de las indulgencias desaparece por la afirmación del carácter salvador de la Pasión y del poder de la Iglesia para liberar a los pecadores. La función mediadora del clero, en contrapartida, se afirma más claramente por una intensa atención a la responsabilidad que asume el sacerdote. Mientras que Martín Pérez exige a los fieles un esfuerzo individual y constante para ganar el Paraíso, Pedro de Cuéllar anima con más frecuencia a los laicos a ponerse en manos de la institución eclesiástica manifestando su confianza, es decir su obediencia y sumisión. La distancia entre los dos puntos de vista resulta pues considerable. Esto es más sorprendente cuanto que se constata que el clérigo leonés y el obispo castellano coinciden cuando se trata de evaluar el ámbito de eficacia de las indulgencias. Ambos reconocen que el importe de la deuda se sitúa siempre muy por encima de las exigencias del confesor y que las indulgencias, incluso si pueden permitir la dispensa de la pena impuesta por el sacerdote, deben servir ante todo para colmar esa diferencia. Martín Pérez no menciona explícitamente el Purgatorio, pero el interés que manifiesta Pedro de Cuéllar, a propósito del receptáculo de las almas imperfectas, no significa que sus pensamientos respectivos se contradigan. Efectivamente, el obispo de Segovia no practica la aplicación de las indulgencias a los difuntos⁴⁷. Para él, parece inevitable que los fieles se presenten a la hora de la muerte cargados con un fardo aún muy pesado. La última confesión y la absolución preservan del infierno, pero es bueno poderse liberar de la pena temporal haciendo valer el beneficio de las indulgencias adquiridas por el agonizante antes de llegar al final de su vida. La práctica de las indulgencias ya no es un estímulo para la reforma, como en Martín Pérez: significa un modelo de preparación ante la muerte. Pero los dos autores rechazan considerar la indulgencia como una forma de sufragio. No contemplan que un fiel pueda adquirir una remisión de penitencia para beneficiar a un pariente difunto que estaría sufriendo en las llamas del Purgatorio.

Más formados en derecho que en teología, Martín Pérez y Pedro de Cuéllar reproducen fielmente las posiciones adoptadas por el Concilio de Vienne. El autor del *Libro de las confesiones* conoce los decretos de la asamblea⁴⁸ que el obispo de Segovia cita repetidas veces en la versión elaborada por iniciativa de

⁴⁷ Aquí corrijo un error que cometí en un artículo anterior: «La prédication des indulgences et les quêtes itinérantes dans le royaume de Castille aux derniers siècles du Moyen Âge», en CASSAGNES-BROUQUET Sophie, CHAUOU Amaury, PICHOT Daniel et ROUSSELOT Lionel, *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, p. 318.

⁴⁸ GARCÍA y GARCÍA Antonio, ALONSO RODRÍGUEZ Bernardo y CANTELAR RODRÍGUEZ Francisco, «El *Libro de las confesiones...*», *op. cit.*, pp. 80–81.

Juan XXII, en 1317⁴⁹. En adelante, la participación de las élites eclesiásticas castellanas en un modelo de pensamiento alimentado de referencias más bien jurídicas que teológicas no se puede negar, al menos no antes de la segunda mitad del siglo XV. Esta impregnación permite comprender la persistencia, en el conjunto de los manuales prácticos destinados a los sacerdotes, de un discurso que limita la eficacia de las indulgencias a los fieles en vida. En ausencia de un inventario más preciso, parece ser, en efecto, que ninguna obra posterior cuestiona las posiciones expuestas y defendidas por Martín Pérez y por Pedro de Cuéllar. El cuerpo de doctrina, en su formulación más común, no deja lugar a las dudas que a veces alimentan el debate de las escuelas. Sin embargo, los dos ejemplos estudiados han permitido mostrar cómo, a partir de un fundamento doctrinal normalizado, la función pastoral que la Iglesia desea dar a las indulgencias, es decir la manera de utilizarlas para inclinar las creencias y las prácticas de los fieles, puede variar en proporciones considerables. Cabe preguntarse ahora por estas variaciones y por su significación analizando el contenido de las exhortaciones pronunciados en las iglesias por los colectores.

Parecería, *a priori*, que la predicación de las indulgencias sólo desempeñó un papel marginal en las prácticas pastorales de la Iglesia castellana en los últimos siglos de la Edad Media. La reticencia de los investigadores para considerar la importancia de esta práctica, reticencia que se percibe en la escasez de trabajos que se le dedican, parece acreditar esta tesis⁵⁰. Este prejuicio, sin embargo, debe ser denunciado. La lectura de los tratados de

⁴⁹ MARTÍN José Luis y LINAGE CONDE Antonio, *Religión y sociedad medieval...*, *op. cit.*, pp. 42–43.

⁵⁰ Pueden sacarse algunos elementos sobre la cuestión de la clásica obra de: GOÑI GAZTAMBIDE José, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria, 1958. Pero lo esencial de nuestros conocimientos viene de: FERNÁNDEZ ALONSO Justo, «Los enviados pontificios y la Colectoria en España de 1466 a 1475», *Anthologica Annua*, 1954, 2, pp. 51–122 y «Nuncios, colectores y legados pontificios en España de 1474 a 1492», *Hispania Sacra*, 1957, 10, pp. 33–90. Dentro de la producción más reciente, sólo pueden mencionarse los trabajos de Miguel Ángel Ladero Quesada que evalúa los resultados económicos de la predicación de las indulgencias (*La Hacienda Real castellana entre 1480 y 1492*, Valladolid, 1967; *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna, 1973; *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252–1369)*, Madrid, 1993; *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Granada, 1993) y mi artículo dedicado a los marcos reglamentarios en los que se inscribe esta predicación: «La prédication des indulgences et les quêtes itinérantes dans le royaume de Castille aux derniers siècles du Moyen Âge», en CASSAGNES-BROUQUET Sophie, CHAUOU Amaury, PICHOT Daniel et ROUSSELOT Lionel, *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, 2003, pp. 315–323. Por lo que yo conozco, no existen trabajos que traten del contenido doctrinal y moral de los sermones de colecta.

Martín Pérez y de Pedro de Cuéllar ha demostrado que el recurso a las indulgencias puede inscribirse en un verdadero proyecto pastoral, bien sea tratando de estimular a los fieles para que interioricen la experiencia religiosa tomando el camino de la reforma, bien sea, al contrario, subrayando el poder mediador del clero con el fin de legitimar su autoridad y su posición social. Los colectores pueden conformarse con ensalzar los méritos de la institución que representan y con hacer valer los privilegios de los que son portadores. Pero la evocación de los efectos de la indulgencia, necesaria para despertar la generosidad de los fieles, conduce casi inevitablemente a abordar la cuestión de la falta, de la penitencia y del perdón, y por ende de la salvación. Si la prédica del colector, probablemente, no tiene siempre la magnitud de una puesta a punto global sobre los retos de la vida cristiana y los medios de lograr la recompensa eterna, puede, sin embargo, alcanzar naturalmente esta dimensión. Para tomar la verdadera medida del fenómeno, añadamos que esta ampliación del horizonte retórico no sólo es posible, sino que a veces se impone como una obligación. Pues si las condenas de los obispos reformadores contra los sacerdotes juzgados indignos están fundadas, hay que considerar que los colectores, en sus peregrinaciones, se ven a menudo confrontados a poblaciones que ignoran las sutilezas de la doctrina penitencial. A falta de testimonios documentales y de un número de trabajos suficiente, es aún muy difícil escribir una historia de la predicación en Castilla durante la Edad Media⁵¹. En el actual estado de conocimiento, parece que los clérigos encargados de parroquia durante mucho tiempo han sido poco cumplidores. Los frailes mendicantes no parecen haber paliado su incompetencia o su mala voluntad. De hecho, no se aprecia ningún signo de verdadera intensificación del esfuerzo pastoral antes de los primeros años del siglo XV. En la misma época, el número de colectas aumenta de manera espectacular hasta tocar techo, hacia 1510 cuando, según el testimonio del obispo de Burgos, Pascual de Ampudia, los solicitantes, a veces, son más numerosos en la iglesia que el número de fieles que viene a oír misa⁵². ¿Habría pues que inferir que los castellanos, sobre todo en el campo y hasta bien entrado el siglo XV, pueden escuchar con mayor frecuencia la exhortación de un colector que el sermón del cura de la parroquia o de un fraile mendicante que

⁵¹ La única síntesis sobre esta cuestión: SÁNCHEZ SÁNCHEZ Manuel Ambrosio, «Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», en KIENZLE Beverly Mayne, *The Sermon*, «Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental», fasc. 81-83, Turnhout, 2000, pp. 759-858. No se trata de un trabajo plenamente satisfactorio, en particular porque el autor no se toma la molestia de fijar la cronología. Dado el balance de los conocimientos, es probablemente imposible hacerlo mejor. Buena bibliografía. Hay que conocer también el importante libro de: CÁTEDRA Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, 1994.

⁵² BALOUP Daniel, «La prédication des indulgences...», *op. cit.*, p. 316.

haya sido enviado en misión? La respuesta a este interrogante merece quedar en suspenso. Podemos considerar, cuando menos, que la influencia de los colectores en las creencias y en las prácticas, sin duda alguna, no es despreciable.

Puede ocurrir que a los colectores se les retire la posibilidad de dirigirse directamente a los fieles. A principios del siglo XIV, por ejemplo, el obispo de León, Gonzalo Osorio, reserva al sacerdote de la parroquia el derecho de exponer a su grey la extensión de los beneficios que pueden ganar dando limosna para sustentar en las obras de los pobres⁵³. El colector debe, en ese caso, guardar silencio. A veces, sólo se le permite dirigirse a la grey dentro de límites muy estrictos: Pedro de Castilla, obispo de Palencia en 1440, permite únicamente la lectura pública de la bula que autoriza la colecta y enumera las ventajas prometidas a los fieles que aportan su óbolo⁵⁴. La desconfianza de las autoridades episcopales, bien patente en las actas de los sínodos, se justifica por los numerosos abusos de los que se acusa a los colectores. Al parecer, existen verdaderos timadores que fabrican falsos documentos para extorsionar a hombres y mujeres confiados. Sin embargo, con mayor frecuencia, el abuso consiste en una extensión ilegítima e ilegal de los poderes de la indulgencia. Los colectores prometen beneficios o ventajas que no han sido concedidos por la autoridad, o bien siguen requiriendo a los fieles cuando el privilegio que llevan ya ha expirado. La mala intención de los culpables, por otra parte, no siempre es manifiesta, porque la complejidad del sistema y los conflictos de jurisdicción conducen a veces a interpretaciones contradictorias del derecho. De manera más general, no hay duda de que los obispos pretextan algunos abusos para hacer pesar su control sobre las colectas itinerantes. El objetivo de este control es, a la vez, económico y disciplinario. Desde un punto de vista financiero, es importante canalizar la actividad de los colectores, ya que el obispo puede legítimamente reclamar el cuarto de las limosnas recogidas en su diócesis. Desde un punto de vista disciplinar, las autoridades desconfían de este clero más o menos vagabundo que se introduce en las iglesias y en la vida de las parroquias. Se trata pues de controlar de cerca a los colectores, pero la eficacia de las disposiciones aprobadas en los sínodos parece dudosa. El verdadero poder de control está en manos de los sacerdotes que pueden aplicar las órdenes del obispo, ignorar sus recomendaciones, por descuido o por ignorancia o, también, llegar a un acuerdo con el colector que con frecuencia se traduce en un reparto

⁵³ Esta disposición aparece enunciada una primera vez en el concilio de 1303 (c. 22) y más adelante en 1306 (c. 18): GARCÍA y GARCÍA Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. 3: «Astorga, León y Oviedo», Madrid, 1984, pp. 269 et 285. Aparece también en las actas de un concilio presidido por Gutierre Gómez de Toledo, obispo de Oviedo, en 1377 (*Ibidem*, p. 404).

⁵⁴ C. 61 del sínodo de 1445: GARCÍA y GARCÍA Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. 7: «Burgos y Palencia», Madrid, 1997, p. 489.

de las limosnas. El dispositivo reglamentario, como la requisitoria que justifica estas medidas, deben pues considerarse con precaución cuando se intenta reconstruir la realidad de las prácticas⁵⁵.

¿Cómo recordar, en estas condiciones, la palabra de los predicadores de indulgencias? Sin menospreciar la contribución de las condenas episcopales, parece natural dar prioridad a los testimonios directos de su actividad. Por fortuna, en Castilla se han conservado una docena de sermones de indulgencias. Se trata de piezas raras pues los compiladores medievales consagran generalmente su atención a la producción de oradores célebres, como Vicente Ferrer, o a modelos de sermón que pueden ser retomados por clérigos cortos de inspiración en ocasiones solemnes. La predicación de las indulgencias no parece haber tenido suficiente prestigio como para dejar huella en las grandes colecciones. Sin embargo, existe una recopilación para contradecir esta regla. Su editor, Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, ha mostrado que los cuarenta y cinco sermones para domingos y festivos que constituyen el núcleo de esta colección han sido redactados en la segunda mitad del siglo XIV por un fraile mendicante, sin duda un dominico de Salamanca⁵⁶. Entre estos cuarenta y cinco sermones, hay doce que hacen referencia explícita a una indulgencia que el auditorio está invitado a ganar mediante una limosna⁵⁷. El discurso es muy general, casi superficial, quizá porque el autor de estos textos se limita a proponer esbozos que deben desarrollarse y enriquecerse para poder ser predicados⁵⁸. Sin embargo, la argumentación puesta en práctica para convencer a los fieles de responder a la solicitud del colector se desprende con claridad. El

⁵⁵ Resumo los elementos desarrollados en mi artículo: «La prédication des indulgences...», *op. cit.*, p. 317–320.

⁵⁶ SÁNCHEZ SÁNCHEZ Manuel Ambrosio, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca, 1999, 2 vol.

⁵⁷ Se trata de los sermones nº 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 16, 17, 18, 19 y 32. M. A. Sánchez señala que la fórmula que hace alusión al perdón es estereotipada y prosigue: «Este hecho, unido al de su dispersión por el corpus de 45 sermones [...], me hacen pensar que todos los sermones participaban de una misma naturaleza de prédicas de indulgencias y que, si no encontramos en algunos sermones referencias específicas, es precisamente por el carácter rutinario y formulario de éstas.» (*Un sermonario castellano...*, *op. cit.*, p. 43). No obstante, en ausencia de mejores argumentos, he optado por limitar mi análisis a las doce piezas que terminan con una alusión explícita a la indulgencia.

⁵⁸ En cuanto a este punto, tampoco estoy del todo convencido de lo que dice M. A. Sánchez: «No se trata, en definitiva, de apuntes de sermones o de un entramado que el predicador ocasional debía rellenar, sino de textos listos para su presentación ante un auditorio.» (*Ibidem*, p. 38). Efectivamente, estamos ante sermones «completos», en el sentido en que el desarrollo nunca se interrumpe o se abrevia. Sin embargo, el carácter muy general y abstracto del propósito, la ausencia de *exempla*, parecen contrarios a las reglas de la eficacia retórica, tal y como se enseñan en las Artes de predicar. ¿Cómo un dominico, incluso de los más mediocres, se habría conformado con recitar sermones tan huecos y, desde luego, tan aburridos?

acento recae sobre el pecado y sobre la imposibilidad de los fieles de permanecer en el buen camino: los hombres son víctimas de su naturaleza y del Diablo que burla su debilidad para incitarles a la falta. Y habiendo caído, no pueden levantarse sin la ayuda de Dios. Los pecadores arrepentidos deben pues implorar la misericordia del Creador que únicamente desea su salvación, como lo demuestra el admirable sacrificio de Cristo. Deben sentir una contrición sincera y solicitar la absolución de un sacerdote. Más aún, la conciencia de los peligros que amenazan al alma debe suscitar en los corazones de los fieles el deseo de reformarse: hay que emplearse sin desfallecer, a lo largo de toda la vida, en el buen obrar y en lavar las manchas que mancillan el alma. Al aplicarlo, los fieles sinceros no sólo manifiestan su amor a Dios, sino que también dan testimonio de su temor, pues la misericordia divina no es signo de debilidad. Tan seguro como que perdona al penitente, Dios castiga sin tregua al pecador obstinado que, a instigación del Diablo, cree poder posponer indefinidamente el momento de la confesión, o espera que, sin esfuerzo alguno por su parte, la bondad del Creador salve su alma del Infierno. El hombre es el único dueño de su destino y elige su bando: Dios o el Diablo, la vida eterna o los falsos placeres de este mundo. Conscientes de esta alternativa y de las consecuencias de su decisión, los fieles deben acceder a la solicitud del colector, pues la limosna es signo de caridad, de desprendimiento ante a los bienes terrenales y de amor al Señor. Y a la inversa, el rechazo a dar limosna o, peor aún, las pullas lanzadas al predicador, que desvían a los fieles de un don tan provechoso, ponen de manifiesto una obstinación perniciosa en el pecado, digna únicamente del castigo eterno⁵⁹.

Para el dominico anónimo de Salamanca, el valor de la indulgencia es pues esencialmente declarativo. El oyente, confrontado a sus responsabilidades, debe elegir entre ser el juguete de su enemigo o seguir la vía de la penitencia y de la reforma. Al manifestar el deseo de merecer la indulgencia, da muestra de querer redimirse de sus faltas y de escapar del pecado. Es una declaración de fe y un nuevo comienzo: se trata de saldar las cuentas antes de convertirse a una vida de ascesis. La construcción llama la atención por su habilidad, por su exigencia pero también por la modestia de sus ambiciones catequéticas. No hace falta insistir en exceso sobre la eficacia del discurso. El cristianismo medieval no es la religión del miedo, como se ha dicho con frecuencia, sino de la angustia, una angustia sorda, obsesiva y, en cierto modo, paradójica, ya que nace de la promesa de la recompensa tanto como de la amenaza del castigo. El predicador

⁵⁹ *Onde a estos atales que agora son llamados e convidados –señaladamente con tan sancto e tan acabado perdón como es éste– e non quieren venir nin lo quieren tomar nin resçebir, amenázalos Dios al tiempo de la su muerte; e aun después que fueren muertos, que fará dellos escarnio en la muerte; e después, que les dará pena para siempre en el infierno. (Ibid., p. 413). Ver también p. 251 (sobre los que blasfeman contra la indulgencia) y p. 287.*

que recuerda la misericordia de Dios y que insiste en su bondad no pretende tranquilizar. Por el contrario, agrava la culpabilidad de los fieles que se desvían de su Salvador, por descuido o por malicia. Para los tibios, los débiles y los reticentes, la misericordia divina es una pesada carga difícil de llevar. El dominico anónimo de Salamanca utiliza este resorte para impedir que los fieles se nieguen a dar limosna; pero no explota su probable victoria con fines pedagógicos⁶⁰. En primer lugar, la mención al cuerpo místico⁶¹, a la sobreabundancia de las gracias contenidas en el sacrificio de la cruz⁶², que podía haber permitido una exposición detallada sobre el tema de la comunión de los santos, ni concluye ni llega a nada. En segundo lugar, la eficacia de la indulgencia no está ni explicada ni verdaderamente definida. El beneficio espiritual prometido a los fieles aparece como la consecuencia de un gesto caritativo, la limosna, gesto que manifiesta una intención, una elección, pero cuyas consecuencias prácticas quedan expresadas en términos muy generales. En el caso de esta recopilación, el discurso puede así quedarse en la superficie del proceso ya que el predicador es portador de una indulgencia plenaria. No se detiene en detalles y describe el efecto vivificante del perdón como una verdadera conversión⁶³. Pues la liquidación de la deuda no puede confundirse con un fin en sí: la indulgencia únicamente es eficaz en la medida en que el fiel elige una nueva vida, asociando la virtud a la penitencia. Autoriza a los que deciden renunciar a las tentaciones mundanas a descargar el peso de sus faltas pretéritas para mejor consagrarse a Dios y a los cuidados del alma. Basada en una moral de la intención más que del acto y dirigida hacia un ideal de reforma, la doctrina contenida en esta serie de sermones parece ser de una exigencia descorazonadora para el común de los fieles. La eficacia del discurso invita probablemente a dar limosna, pero el precio a pagar, establecido en términos de renuncia a prácticas condenadas por el clero, y la fragilidad del beneficio

⁶⁰ En varias ocasiones, en esta recopilación se alude a los numerosos fieles que se negarían a dar limosna y no intentarían ganarse la indulgencia pero, al parecer, se trata más de un artificio retórico que permite al predicador estigmatizar a los que se resisten a su solicitud, que de una verdadera constatación (*Ibid.*, pp. 254–256 et 300).

⁶¹ *Ibid.*, pp. 282–283.

⁶² *Ibid.*, pp. 241–242.

⁶³ *Pues fázevos menester que echedes de vós las obras de las tinieblas, que son los pecados en que caístes e pecastes fasta el día de oy, confesándovos e arrepentiéndovos dellos, e que vos vistades armas de luz; que tomades este perdón sancto e noble e claro como la luz, en que no ay oscuridat ninguna, despensando con este sancto negoçio largamiente de los averes que vos Dios en este mundo enprestó, así como a sus mayordomos, e de los quales vos á de tomar cuenta e recabdo el día del juizio. E así podedes echar de vós las obras de las tiniebras, lavándovos e alimpiándovos con este perdón de todos los vuestros pecados. Otrosi andaredes honestamente así como de día, ca viviredes, en este mundo vida buena e honesta a serviçio de Dios. E después que de aquí partierdes abredes en el otro gloria de paraíso. (Ibid., pp. 237–238).*

anunciado por el predicador no pueden aportar verdadera satisfacción a los donantes.

Sin embargo, el colector, apremiado por la competencia, debe llamar la atención, seducir y, finalmente, convencer. Esta obligación, tanto más difícil de satisfacer cuanto que el alcance de la indulgencia es limitado, está sin duda en el origen de los excesos condenados por los sínodos de la Iglesia castellano-leonesa, desde finales del siglo XIII. La ambigüedad de estas condenas, que sirven para justificar la defensa de los intereses económicos y de las prerrogativas disciplinarias de las autoridades, ya ha sido señalada. No obstante, sería arriesgado llegar a la conclusión de que las acusaciones lanzadas contra los colectores pueden considerarse sin importancia⁶⁴. Para atraer al auditorio a su causa, el predicador exageraría la importancia de los beneficios ofrecidos a los donantes y, sobre todo, no dudaría en extender este beneficio a las almas sufrientes: las asambleas sinodales acusan insistentemente a los colectores de prometer a los fieles la liberación de sus parientes y de sus próximos retenidos en las llamas del Purgatorio⁶⁵. Esto no es nada inverosímil, sobre todo si tenemos a bien recordar que esta opinión se tenía aún por ortodoxa en 1236 y si se considera el eco enormemente positivo que una promesa de este tipo puede encontrar entre los fieles. ¿Pero podemos afirmar que los obispos castellanos se refieren a los abusos constatados en sus diócesis? ¿No se conforman con reproducir el sílabo contenido en las actas del concilio de Vienne? En ausencia de documentos más convincentes, el testimonio de una recopilación de *exempla* parece probar que las condenas sinodales reflejan fielmente el contenido de algunos sermones. La obra, redactada hacia 1450 y titulada *Espéculo de los legos*, no es sino la traducción de una colección compuesta en Inglaterra a finales del siglo XIII. Contiene una serie de siete *exempla* que hacen referencia

⁶⁴ Conforme a una regla observada con frecuencia que consiste en no repetir los propósitos condenados para no contribuir a su difusión, las constituciones sinodales generalmente guardan silencio sobre la naturaleza exacta de los abusos reprochados a los colectores. Tres excepciones: el sínodo de León en 1318 (c. 5, *Synodicon Hispanum*, vol. 3: «Astorga, León, Oviedo», Madrid, 1984, pp. 289–290), el sínodo de Oviedo en 1377 (c. 14, *Ibidem*, p. 404) y el de Palencia, en 1445 (c. 61, *Synodicon Hispanum*, vol. 7: «Burgos y Palencia», Madrid, 1997, p. 489). Es posible apoyarse también en las indicaciones que da Martín Pérez (*Libro de las Confesiones*, op. cit., p. 621).

⁶⁵ Esta promesa parece tan corriente y tan característica de los abusos cometidos por algunos colectores que se la menciona en un *exemplum* del *Libro de los Gatos* (m. Siglo XIV). Se sabe que la obra es una adaptación de los *Fabulae* de Odon de Cheriton. Por consiguiente, la iniciativa de la denuncia de las derivas de las que los fieles son a veces víctimas no es del traductor. Por el contrario, el modelo latino no precisa la naturaleza de los abusos y la referencia al Purgatorio sólo aparece en la versión castellana. Ver: DARBORD Michel (éd.), *Libro de los Gatos*, Paris, 1984, p. 125.

a las indulgencias⁶⁶. En todos los casos, la lección de la historia abarca la eficacia del perdón que disminuye el tiempo del Purgatorio. Hay una anécdota, repetida en dos versiones ligeramente diferentes, que llama particularmente la atención: pone en escena a un clérigo que transfiere a la sirvienta difunta de una emparedada el beneficio de las indulgencias que él ha adquirido, permitiendo así la liberación de su alma⁶⁷. La muestra puede parecer modesta y el origen extranjero de la colección parece limitar su validez⁶⁸, pero el número de *exempla* castellanos en su conjunto no es muy alto y se trata casi siempre de traducciones⁶⁹. A finales de la Edad Media, los predicadores de los reinos occidentales de la península Ibérica, cuya función ha sido tan importante en la transmisión de las grandes colecciones orientales de cuentos y relatos ejemplares, utilizan, para componer sus sermones, las recopilaciones elaboradas más allá de los Pirineos: el *Speculum laicorum* pero también, quizá, la *Scala Coeli* de Jean Gobi, y, seguramente, la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine. Ahora bien, en estas tres obras, la posibilidad de utilizar una indulgencia para aliviar a las almas del Purgatorio se encuentra ilustrada por uno o varios *exempla*⁷⁰. Si tenemos a bien admitir que este material sólo existe porque responde a una necesidad y porque encuentra destinatarios, hay que reconocer que la condena pronunciada por los prelados reunidos en concilio en Vienne y retomada después en Castilla está bien fundada: los colectores, o parte de ellos, se burlan del derecho de la Iglesia asimilando la práctica de las indulgencias con una forma de sufragio.

⁶⁶ MOHEDANO HERNÁNDEZ José María (ed.), *El Espéculo de los Legos. Texto inédito del siglo XV*, Madrid, 1951, pp. 98–100 et 221–223.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 222 et 223.

⁶⁸ He consultado también, sin encontrar menciones a las indulgencias, otras dos colecciones castellanas de *exempla*: el *Libro de los exenplos por ABC* de Clemente Sánchez de Vercial (ed. de John E. KELLER, Madrid, 1961), los *Exemplos muy provechosos* (ed. de Silvia IRISO en *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial*, 2000, 4). El *Libro de los Gatos*, sobre este tema, contiene únicamente la anécdota citada en la nota 65.

⁶⁹ LACARRA María Jesús, «Pour un *Thesaurus Exemplorum Hispanicorum*. Bilan de la critique au cours de la dernière décennie (1985–1995)», en BERLIOZ Jacques et POLO de BEAULIEU Marie-Anne, *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*, Paris, 1998, pp. 191–213.

⁷⁰ La documentación que propone Marie-Anne Polo de Beaulieu a continuación de su traducción del *Traité de l'esprit de Gui* contiene dos *exempla* sacados de la *Scala Coeli* que consideran la posibilidad que tiene un cruzado de beneficiar a sus parientes difuntos de la bula de cruzada: *Dialogue avec un fantôme: Jean Gobi. Dossier établi, traduit et annoté par M.-A. Polo de Beaulieu*, Paris, 1994, pp. 146–149. A destacar que el diálogo entre Jean Gobi y el fantasma de Gui de Corvo, que es la materia del Tratado, concluye cuando el prior promete al aparecido renunciar en su favor a las indulgencias que ha adquirido durante el año transcurrido (*Ibidem*, p. 104). La anécdota del cruzado que acepta prolongar su servicio para liberar a sus parientes del Purgatorio se encuentra en la *Legenda Aurea*: VORAGINE Jacques de, *La Légende Dorée*, trad. de ROZE J.-B. M., Paris, 1995, vol. 2, p. 331.

Recordamos que el argumento avanzado para justificar el rechazo de las autoridades religiosas a extender el beneficio de las indulgencias a los difuntos es de orden eclesiológico: el papa no tendría poder para aliviar a las almas penitentes situadas fuera de su jurisdicción. Pero el ejemplo de los sermones de Salamanca, vestigios de una predicación absolutamente conforme a derecho, permite sacar a la luz las implicaciones pastorales de esta prohibición. En esta colección, como en Martín Pérez, el recurso a las indulgencias se encuentra inscrito en un propósito penitencial global que debe necesariamente conducir a la reforma de las conductas y de las costumbres. La imposibilidad para que los difuntos se beneficien de los efectos de la remisión de pena está contenida en la estructura del discurso y en sus objetivos: las almas sufrientes, al no poder manifestar el deseo de convertirse para mejor vivir, y al no poder tampoco asumir las consecuencias de tal deseo, no tienen ningún medio para beneficiarse de una disminución de su deuda. Considerada un modo para avanzar en el camino de la reforma, la indulgencia no puede tener valor de sufragio. Y a la inversa, el alivio obtenido por un difunto significa que la limosna basta para dar a la indulgencia todo su valor, sin que ningún esfuerzo sea requerido por parte del beneficiario. En cierto modo, los predicadores que transgreden la ley, prometiendo liberar a las almas del Purgatorio, siguen la vía abierta por Pedro de Cuéllar cuando reconoce a las indulgencias una eficacia casi mecánica, únicamente sujeta al pago de la limosna. A primera vista, las divergencias observadas entre el catecismo del obispo de Segovia y el manual del clérigo leonés sobre la cuestión de las indulgencias podían parecer mínimas. Sus consecuencias aparecen desproporcionadas. A partir de las primicias contenidas en la obra de Martín Pérez, el dominico anónimo de Salamanca describe a un hombre trágicamente solo, asediado por el Diablo, que debe consagrar sus días a la lucha contra las tentaciones y a hacer penitencia por sus culpas, que no ha podido evitar dada la debilidad de su naturaleza. Fieles al espíritu del catecismo de Pedro de Cuéllar, que aconsejaba a los pecadores que guardaran sus indulgencias para reducir el tiempo del Purgatorio, los predicadores que prometen liberar a las almas sufrientes parecen considerar que la deuda contraída por las faltas cometidas en este mundo debe pagarse más bien en el otro. Más que esforzarse en un buen vivir, según las indicaciones del anónimo de Salamanca, hay que prepararse a un buen morir y sobre todo actuar para aliviar a los difuntos sometidos a las penas del Purgatorio. En todos los casos, la muerte constituye el núcleo del discurso, sea porque indica un verdadero final, una frontera más allá de la cual ya no es posible trabajar en la propia salvación, sea porque se percibe como un puente entre dos mundos que el difunto atraviesa llevando el peso de los pecados cometidos durante su vida y esperando beneficiarse de la ayuda de sus parientes aún vivos para saldar la cuenta.

Durante los últimos siglos de la Edad Media, las escuelas castellanas participan activamente en la evolución del cuerpo de doctrina que mantiene la

práctica de las indulgencias. Por sus contribuciones, se puede fácilmente observar la problemática de estos debates: se trata, en un primer momento, de defender la estabilidad del modelo escatológico cristiano frente al poder subversivo del aristotelismo. Más tarde el debate se desplaza hacia el terreno eclesiológico. La forma más extrema de la contestación desemboca en una reconsideración global de la capacidad reivindicada por el papa para distribuir los méritos acumulados por la Iglesia desde los tiempos apostólicos, con el fin de aliviar al común de los pecadores del peso de la penitencia. Más frecuentemente, la controversia aborda la posibilidad de transferir a un difunto el beneficio de una indulgencia para permitir su liberación del Purgatorio.

A partir del Concilio de Vienne y hasta la mitad del siglo XV, la autoridad pontificia reconoce explícitamente esta limitación impuesta al poder de las llaves rechazando dispensar indulgencias para difuntos y condenando a los colectores que pretenden estar capacitados para socorrer a las almas penitentes. Para mejor comprender la prudencia de la que da prueba el papado, hay que prestar atención a sus consecuencias en el ámbito pastoral. El ejemplo castellano ha permitido mostrar que el rechazo a interpretar la práctica de las indulgencias como una forma de sufragio es una condición indispensable para poder desarrollar, en un sermón de colecta, las llamadas a la reforma y a la ascesis que el clero dirige constantemente a los fieles. La promesa de liberar a las almas retenidas en el Purgatorio pretende, por el contrario, poner el acento en la eficacia de la limosna, eficacia considerada suficiente para que el beneficiario pueda escapar sin particular esfuerzo a la pena que ha merecido. La posición adoptada por la autoridad pontificia en este punto puede manifestar el temor a ver multiplicarse las prácticas simoniacas y, más generalmente, a ver desarrollarse una deriva escandalosa que alimenta la contestación hasta Lutero. El fracaso es inevitable, porque las directrices conciliares contradicen las aspiraciones de los fieles y son un obstáculo para el rendimiento económico de las colectas, pero también porque la institución eclesiástica se divide. Es cierto que los manuales castellanos destinados a facilitar el ministerio pastoral parecen demostrar una admirable unanimidad, pero la presencia de *exempla* destinados a poner en evidencia la posibilidad de transferir indulgencias a un difunto en una colección tan importante como el *Espéculo de los legos* manifiesta cierta tolerancia.

En este contexto, la contribución de los colectores a la evolución de las representaciones de la muerte puede ser cambiante, incluso contradictoria. Los sermones conformes al modelo conciliar, cuya recopilación conservada en la Biblioteca de la universidad de Salamanca ofrece excelentes ejemplos, apartan la muerte dejándola al margen del discurso. El predicador se dirige a los fieles para animarles a elegir a Dios y desviarse del pecado, cultivando las virtudes y haciendo penitencia. Su discurso se construye sobre la idea del libre arbitrio; al carecer los difuntos del libre arbitrio, concentra todo el reto de la salvación en el

tiempo de la vida terrenal⁷¹. La muerte marca un fin. La posibilidad de transferir el beneficio de una indulgencia a las almas sufrientes desplaza los puntos fuertes del discurso. En ausencia de testimonios directos de esta predicación condenada hasta 1456, hay que avanzar con prudencia. Sin embargo parece razonable pensar que se llama la atención de los fieles sobre las penas del otro mundo, que la estancia en el Purgatorio se presenta como una etapa casi obligatoria para la mayoría de los difuntos y que la naturaleza de la prueba soportada por las almas penitentes da lugar a una descripción terrorífica. En estos términos, el sermón puede convencer y el colector se procura los medios para recoger la mayor cantidad de donativos. La muerte se convierte en un paso que hay que preparar atentamente para escapar del Infierno, por supuesto, pero también para disminuir en lo posible el tiempo del Purgatorio. De la misma manera que otras formas secundarias de la actividad pastoral, como, por ejemplo, la exhortación del confesor, la predicación de las indulgencias contribuye a difundir un modelo penitencial que libera al periodo de la vida terrenal de las obligaciones de la ascesis y que alivia al individuo del peso de su salvación, insistiendo en la práctica de los sufragios. Entre esta perspectiva tranquilizadora y las exigencias de los predicadores de tradición reformista, los fieles deben encontrar su propia vía.

⁷¹ Sobre la importancia de las referencias al libre arbitrio en la predicación reformista a finales de la Edad Media en Castilla, ver: BALOUP Daniel, «Le thème du libre arbitre dans la prédication castillane de Vincent Ferrer», en BONACHÍA Juan A., *La Ciudad medieval. Aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Valladolid, 1996, pp. 107–129.