



HAL
open science

Evangelización, lengua y diccionarios: una mirada desde la Edad Media hispánica

Charles Garcia

► **To cite this version:**

Charles Garcia. Evangelización, lengua y diccionarios: una mirada desde la Edad Media hispánica. Europäisch-indigene Trans/Mission: Übersetzungsstrategien im kolonialen Lateinamerika, 48, Academia Verlag, pp.19-41, 2016, Collectanea Instituti Anthropos. halshs-01555420

HAL Id: halshs-01555420

<https://shs.hal.science/halshs-01555420>

Submitted on 4 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Evangelización, lengua y diccionarios: una mirada desde la Edad Media hispánica

¿Cómo convertir a los paganos, y cómo comunicarse con ellos cuando no hablaban ni entendían la lengua del misionero? El reto con el que se encontró la Iglesia, a raíz del descubrimiento de América¹, no era una novedad para la institución. De sobra es hoy conocido que los primeros europeos que llegaron al nuevo mundo, y entre ellos los clérigos, eran hombres de la Edad Media, es decir gente que estaba acostumbrada a tratar desde siglos atrás con poblaciones que no hablaban necesariamente la lengua romance. Con ello queremos dar a entender que la Iglesia estaba bien preparada, tanto para la tarea de los principios misionales como para las técnicas y medios de evangelización frente a cualquier idioma, bien fuese dentro o fuera de la Península.

Enlazando con el final del imperio romano, la Iglesia tuvo entonces que afrontar el reto de misionar y cristianizar a los hispanos. Ahora bien, si durante la alta Edad Media pudo hacerlo en latín sin encontrar agudos problemas de comprensión, las cosas cambiaron cuando los peninsulares dejaron de entender la lengua de Cicerón conforme fueron pasando los siglos. A finales de la Edad Media y principios de la Moderna, el marco político-cultural había cambiado sobremanera, el cristianismo ya no era el mismo. En los siglos XV y XVI no se trataba ya de ser entendido por los cristianos que habían perdido definitivamente el latín, sino que por los musulmanes arabo-hablantes que se habían convertido masivamente en Granada después del edicto de 1502. El recorrido medieval hispánico, objeto del presente estudio, pretende ser a la vez sincrónico, en lo referente al tema lingüístico del latín, como temático. Ello significa que, junto a la enseñanza clerical de la fe para formar buenos cristianos, la estrategia de la Iglesia siempre buscó el método más adecuado de aculturación de los paganos, infieles, gentiles o indios para alcanzar su propósito.

Con la Conquista de las Indias iniciada en 1492, lo que realmente llegó a América fue el mundo medieval, que no el del Renacimiento, porque sabemos que aquella no fue sino la continuación de la llamada “Reconquista”, en cierto modo un proceso de unificación y de expansión equiparable que bien supo ver el cronista López de Gómara, en 1552, al declarar: “*En cuanto terminó la conquista sobre los moros [...] empezó la conquista de las Indias, de tal manera que los españoles siguieron en lucha contra los infieles y los enemigos de la fe*”². No nos debe por consiguiente extrañar que los conquistadores tomasen, ya en la Edad Moderna, a Santiago Matamoros como santo patrón, a semejanza de la protección que el apóstol había aportado a los guerreros medievales en tiempos de la Reconquista. A los “conquistadores”, poco les importaba que en América no hubiese musulmanes, para sustituirlos podían contar con los “indios” que tenían a mano como lo demuestra el hecho de que allí se hayan perpetuado hasta nuestros días las danzas de moros y cristianos cuyos

¹ Para un análisis global del tema remitimos a la reciente obra de Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE y alii, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVI^e - XVIII^e siècle)*, Madrid : Casa de Velázquez, 2011.

² Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Historia general de las Indias*, Madrid : Espasa-Calpe, 1922, p. 5.

orígenes se encuentran obviamente en la Península, desde por lo menos el siglo XII³. Como lo apuntara en su tiempo Claude Lévi-Strauss⁴, los castellanos no salieron de sus tierras para alcanzar conocimientos desconocidos, sino que lo hicieron para confirmar las viejas creencias que ya tenían, y este es el motivo de que proyectaran en el Nuevo Mundo la realidad y las tradiciones del Antiguo. Cojamos un ejemplo, resultaría erróneo, por anacrónico, pensar que existe una contradicción entre la sed del oro, tal y como la manifestaron los conquistadores desde el principio, y que la “leyenda negra” enfatizó con creces, y el afán de evangelización. Si vemos a Colón tan preocupado en sus escritos por el ansiado metal no era por codicia sino porque pretendía sufragar con este medio una nueva cruzada para conquistar Jerusalén. Dicho de otro modo, para el genovés, el viaje a América tenía mucho más que ver con el afán de contemplar el triunfo universal de Cristo que con el enriquecimiento personal⁵. Para el hombre medieval, y el descubridor de las Indias era uno de ellos, el oro valía más por sus virtudes mágicas y simbólicas que por lo que significaba como mera y despreciable riqueza material. En la Edad Media, el oro era sinónimo de luz y su brillo sugería las realidades celestes. La erradicación del paganismo, el problema de la comprensión lingüística y la confección de libros destinados a la evangelización de la población no son para nada temas exclusivos de la conquista de América por los castellanos, sino que también fueron un hecho constante de la época medieval que, como otros tantos asuntos, pasó, adaptándose a la nueva situación, al otro lado del Atlántico a partir del siglo XVI. La experiencia de la Iglesia en estas cuestiones era grande y ella había guardado la memoria de las pautas de actuación. El estudio que ahora presentamos pretende ser por consiguiente el reflejo mimético de dicha actuación en clave medieval comparativa⁶.

1. La erradicación del paganismo medieval

¿Cuáles fueron los procesos que propiciaron la conversión del Occidente europeo al cristianismo? Hacia el año 500, en Hispania, el cristianismo seguía siendo básicamente una religión asentada en las ciudades. ¿Qué sucedía fuera de ellas en aquellos tiempos? Para imaginarlo, nos basta con saber que la palabra “pagano” tenía entonces el sentido cristiano con la que ha quedado definitivamente acuñada. Ahora bien, como lo recuerda el apologista galaico Orosio en su *Historia contra los paganos*⁷, “pagano” (*paganus*) también remitía al hombre del *pagus*, o sea al “paisano” o campesino⁸. En la Antigüedad tardía, y con el paso del tiempo, el politeísmo clásico pasó a ser visto como la creencia que mantenía la gente del campo, considerada en aquellos siglos como atrasada, dicha creencia era algo así como una rémora rural de la que se mofaban los habitantes “cultos” de las ciudades, o sea los hombres “civilizados”. Para los primeros cristianos, los dioses de la Antigüedad eran algo concreto de

³ Hernán G. H. TABOADA, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México : Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de cultura económica – Sección obras de Historia, 2004.

⁴ Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, París : Plon – Terre humaine, 1955, cap. VIII, p. 78.

⁵ Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid : Publicaciones de la Casa museo de Colón y del seminario americanista de la Universidad, 1983, p. 4 ; Alain MILHOU, « De Jérusalem à la Terre promise du Nouveau Monde », *Le mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*, Evelyne Berriot-Salvadore (ed.), Saint-Étienne : Publications de l'Université, 1995 ; Denis CROUZET, *Christophe Colomb, héraut de l'Apocalypse*, París : Payot, 2006, pp. 189-191.

⁶ Siguiendo en este punto a Jacques Le Goff, podríamos afirmar que la ruptura del llamado « Renacimiento » no es tal, ya que muchos elementos medievales se mantienen hasta bien entrado el siglo XIX, cf. Jacques LE GOFF, « Pour un long Moyen Âge », *Un Autre Moyen Âge*, París : Gallimard, Quarto, 1999, pp. 447-452.

⁷ Paulus OROSIUS, *Historiarum adversum paganos*, 3 vol., París : Les Belles lettres, 1990-1991, vol. II, cap. Libro VI, pp. 162-168.

⁸ Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, París : Fayard, 2005, p. 101 ; Pierre CHUVIN, « Sur l'origine de l'équation *paganus* = païen », en *Impies et païens dans l'Antiquité et Moyen Âge*, Lionel Mary y Michel Sot (eds.), París : Picard, 2002, pp. 7-15.

los que no se dudaba, si bien eran asimilados a demonios que, como tales, debían ser aplastados. Desde un principio, la expulsión de los demonios fue por consiguiente un tema central de los relatos de propagación de la fe cristiana contra el paganismo, y a ello se debe que fuese uno de los principales puntos que luego recogieron los misioneros en la evangelización del Nuevo mundo. Por deber cristiano, la primera forma de actuación misionera era el bautismo, el sacramento que entrañaba la aceptación del verdadero Dios y la renuncia a Satanás y demás demonios del paganismo. Sin embargo, los clérigos pronto notaron que el propio bautismo, como hecho simbólico aislado y carente de significación para quien lo recibía, era insuficiente, y por ello aplicaron a gran escala el exorcismo como remedio más adecuado para expulsar a los demonios que se empeñaban en permanecer en el cuerpo de los fieles. Otro de los modos de actuación que pusieron en práctica los eclesiásticos fue el que consistió en arrasar los templos paganos, sus altares y sus estatuas para desterrar a los demonios que en ellos vivían⁹. Así actuaron San Martín de Tours y la larga nómina de obispos medievales que siguieron su ejemplo¹⁰.

Durante la alta Edad Media, mucha gente pensaba que si bien era cierto que Dios gobernaba los mundos celeste y terrenal, también se imaginaba que el Creador se había desentendido del estrato material en el que dominaban los espíritus inferiores. ¿Cómo explicar sino las arraigadas y duraderas resistencias a las conversiones? Pese a la acción eclesiástica, los “restos”¹¹ —pues tal es el sentido original de *superstitio*¹²— de la vieja religión seguían vigentes por doquier y en muchas de las costumbres del pueblo. El cuarto concilio toledano de 633, condenaba a perpetua penitencia en un monasterio a los clérigos que fuesen culpables de consultar los arúspices. Por lo que se refiere al concilio décimo sexto de 693, sus cánones reprendían a los supersticiosos, augures y encantadores por sus actividades. Parece ser que el principal obstáculo a la conversión era el apego que las gentes sentían hacia el carácter sagrado y difuso del mundo natural, que los paganos veían cargado de fuerzas sobrenaturales¹³. En Hispania, en el año 690, en vísperas de la conquista musulmana, se seguían consintiendo en las iglesias las ofrendas votivas que los fieles habían colgado poco antes en los árboles sagrados, o depositado cerca de los manantiales, en los cruces de los caminos o en las cimas de los cerros. Frente a ello, no debemos olvidar que la visión cristiana del mundo exigía que se desacralizase la naturaleza para someterla totalmente al hombre¹⁴. ¿Era posible llevar a cabo semejante tarea en un mundo tan profundamente rural como lo era el de la Edad Media, o como luego sería el de la América de los Tiempos Modernos? En ambos casos, para salvar el obstáculo, la jerarquía clerical acudió al compromiso del culto de los santos, los cuales, según la doctrina de la Iglesia, tenían un auténtico poder, si bien es cierto que siempre era delegado por Dios. En este mundo de lágrimas, los preceptos de la Iglesia repetían incansablemente que los buenos cristianos debían rechazar las alianzas tentadoras con los demonios que estaban presentes en todas partes y que por ello debían

⁹ Jacques LE GOFF, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales ESC*, 1967, pp. 780-791.

¹⁰ Rita LIZZI TESTA, « L'Église, les *domini*, les païens *rustici* : quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e - VI^e siècle) », en *Le problème de la christianisation du monde antique*, Hervé Inglebert, Sylvain Destephen y Bruno Dumézil (eds), París : Picard, 2010, pp. 77-113, pp. 81-82.

¹¹ Firmiani LACTANTI, *Divinae institutiones*, IV, 28, 11: “religio veri cultus est, superstitio falsi”.

¹² Jean-Claude SCHMITT, *Historia de las supersticiones*, Barcelona: Crítica, 1992, pp. 428-429.

¹³ Uno de los pasajes del *Poema de Mío Cid* alude por ejemplo a las ninfas misteriosas que habitaban en las numerosas grutas, *Cantar de mío Cid*, Alberto Montaner (ed.), Barcelona: Crítica, 1993, vv. 2693-2695, p. 263: “(allí son caños do a Elpha encerró)”; mientras que otros varios pasajes nos hablan de los agujeros como si de una costumbre natural se tratara, vv. 11-12, p. 104: “A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra / e entrando a Burgos oviéronla siniestra”.

¹⁴ En este sentido se podría afirmar que el auge actual de la ecología, y la consiguiente sacralización de la naturaleza, corre pareja con la descristianización de la sociedad europea.

acudir a la intercesión de los santos, los verdaderos mediadores entre los hombres y Dios. A ello se debe que en todas las partes del ámbito cristiano se haya notado la acción concreta de los santos, hasta hace muy poco tiempo, porque la gente siempre ha sentido de cerca las manifestaciones difusas de lo sagrado a las que ha interpretado como si hubiesen sido la expresión de la voluntad divina.

En la Península ibérica, las dificultades de la cristianización nunca desaparecieron de forma radical durante la Edad Media. Surgieron constantemente conforme avanzaba el frente misionero y supusieron el enfrentamiento de los clérigos con un paganismo activo, cuando no encubierto¹⁵. Para cristianizar a los paganos, los eclesiásticos emplearon con frecuencia dos métodos: destruir y eludir. El primer método es generalmente abrupto, violento y a menudo menos eficiente que el segundo, basado en el compromiso. La Iglesia toleraba por ejemplo los amuletos, pero siempre y cuando fuesen acompañados de una cruz. Aún así, el método que mejor prosperó fue el que consistió en propiciar el culto a los santos “intercesores” como instrumento para integrar en el cristianismo los antiguos ritos paganos. Antes que verse obligados a destruir los templos en su totalidad, los clérigos medievales optaron por legitimarlos, acordándoles una nota sagrada cuando afirmaban que tal árbol había sido bendecido por un santo o que en tal fuente había bebido otro¹⁶. Aunque las romerías fueron muy abundantes durante la Edad Media, quedaron la mayor de las veces circunscritas en el espacio, y por lo general dentro de cada diócesis¹⁷. El localismo de la devoción subrayaba que el santo formaba parte de una amplia jerarquía de bienhechores, junto al señor, al obispo, al sacerdote..., lo que nos conduce a entrever que la creencia remitía más a un problema de acatamiento social que de ciega credulidad. Para el cristianismo, el culto a los santos presentó las características de una herramienta sumamente flexible y exitosa de cara a entablar con realismo la lucha incesante contra el paganismo. Ahora bien, si resulta innegable que la Iglesia acabó triunfando¹⁸, aunque no rotundamente, es preciso reconocer que ello se hizo a expensas del compromiso con el mundo rural que condujo a la institución a admitir una visión del mundo animada por los ritos agrarios y en la que lo sobrenatural seguía omnipresente¹⁹.

¹⁵ Alfonso FERNÁNDEZ DE MADRIGAL « El Tostado », *Breve forma de confesión*, Ms. Biblioteca de la univesidad de Salamanca 1756, fº 21v.b : « Otra manera de adorar dioses ajenos ay, e es quando algunos que adoran el sol e las strellas porque las veen cosas muy fermosas e luzientes, e creen que estos tienen poder de nos dar bienes temporales o males ; e estos son ydólatras, ca el sol, la luna, las strellas son cuerpos sin entendimiento e sentido e vida... ».

¹⁶ Peter BROWN, « Conversion and Christianization in late Antiquity : the case of Augustine », en *The Past before Us. The Challenges of Historiographies in Late Antiquity*, Carole Straw y Richard Lim (eds.), Turnhout: Brepols, 2004, pp. 103-117.

¹⁷ *Saints of Europe : Studies towards a survey of cults and culture*, Graham Jones (dir.), Donington: Shaun Tyas, 2003.

¹⁸ Ramsay MACMULLEN, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, París : Les Belles Lettres, 1998, pp 107-143.

¹⁹ Fijémonos, a modo de ejemplo, con las situaciones con las que todavía podía encontrarse un viajero en la Castilla rural a mediados de los años sesenta del siglo XX; Jesús TORBADO, *Tierra mal bautizada. Un viaje por Tierra de Campos*, Valladolid: Ámbito, 1990, p. 74: “Los geólogos creen que estas piedras son auténticas hachas prehistóricas o simples rocas afiladas por la erosión del viento y del agua. Estas opiniones, sin embargo, no satisfacen en absoluto al pastor. Para él es un rayo caído de los mismísimos cielos que nos cubren, y quizá tenga razón [...] el pastor mira a las nubes—. Esto no lo vendo yo ni por un rebaño entero. Esto sirve para conjurar las tormentas mejor que San Isidro y me trae suerte cuando las ovejas van a parir. Pídame lo que quiera, el rayo no lo vendo”.

En la Hispania de los siglos de la dominación “bárbara”, la permanencia de un sistema religioso rural, vinculado al ciclo de la vegetación y al de la producción agrícola²⁰, sacó provecho de la convivencia, en el marco de un mismo marco político, de los antiguos *domini*, superficialmente cristianizados, con los nuevos amos recién llegados, oficialmente paganos cuando no herejes, o sea arrianos. Tal es por ejemplo el caso de los suevos que, a pesar de haber entrado en Hispania en 409, siguieron siendo paganos durante más de un siglo, sabiendo que el cristianismo en su versión arriana había empezado a ser difundido en Gallaecia a partir de 465²¹. Cuando el rey Teodomiro abrazó la fe católica, hacia 569²², el obispo de origen panonio Martín de Braga propició una política voluntaria para acabar con el paganismo agreste. Sus principales testimonios, el libro *De correctione rusticorum* (573-574), o el sermón *Pro castigatione rusticorum*, fueron escritos a raíz del concilio que se celebró en Braga II, en 572, una asamblea en la que se defendieron idénticos objetivos a los del obispo²³. En su sermón, Martín deja entender que los campesinos galaicos padecían una ignorancia casi total de los dogmas de base del cristianismo y que, por añadidura, practicaban un culto extremadamente singular, i. e. heterodoxo. Sin embargo, el mismo obispo declaró en el concilio de Braga II que: “*por la Gracia benevolente de Cristo, no hay ningún problema de ortodoxia ni de unidad de la fe en la provincia [de Gallaecia]*”²⁴. ¿Cómo debemos interpretar por consiguiente sus palabras? Parece ser que, para los miembros del concilio, los ritos agrestes no eran vistos como una forma de des-cristianización: la Iglesia era consciente de que un hombre podía apartarse de la cultura clerical sin por ello dejar de ser miembro de la comunidad de los fieles.

El reino suevo acabó integrándose en el visigodo en 585, sabiendo que la nobleza de éste se convirtió de forma definitiva al catolicismo en 589, cuando el rey Recaredo pidió el bautismo. Fue también por entonces cuando se promulgaron las leyes destinadas a luchar contra el paganismo que seguía manteniéndose en el mundo rural²⁵ y, poco después, cuando, en torno a 615, el rey Sisebuta ordenó el bautismo forzado de los judíos hispanos²⁶.

Para el hombre medieval, el diablo era el “enemigo” por antonomasia, pues tal es el significado de Satán²⁷, un protagonista de primer orden que irrumpió con fuerza en el Occidente cristiano a partir del siglo XII²⁸. El gran “tentador” movió a numerosos cristianos a pactar con él —se trata de la famosa historia de Teófilo—, como bien nos lo cuentan Gonzalo

²⁰ Charles GARCIA, “De la Vierge de San Antolín à la Vierge de la Concha. L’assimilation et la transformation d’une divinité païenne par le christianisme dans la Castille du Moyen Âge (XIII^e - XIV^e siècle)”, *Cauces*, 6, 2005, pp. 75-86.

²¹ E. A. THOMPSON, « The conversion of the Spanish Suevi to Catholicism », en *Visigothic Spain: new approaches*, Edward James (ed.), Oxford: Clarendon press, 1980, pp. 77-92.

²² Isidoro de SEVILLA, *Historia de los suevos*, 91.

²³ Stephen McKENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up the Fall of Visigothic Kingdom*, Washington: Catholic University of America, 1938, pp. 80-107.

²⁴ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, José Vives (ed.), Barcelona: CSIC, 1963, “Concilio de Braga II, prólogo”, p. 79: “opitulante Christi gratia de unitate et rectitudine fidei nihil est dubium”.

²⁵ E. A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid: Alianza editorial, 1971.

²⁶ Isidoro de SEVILLA, *Etimologías*, José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (eds.), 2 t., Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2000, V, 39, 42, p. 564: “[Huius quinto et cuarto religiosissimi principis Sisebuti] Iudaei [in] Hispania Christiani efficiuntur”.

²⁷ *Castigos del rey don Sancho IV*, Óscar Hugo Bizzarri (ed.), Madrid: Iberoamericana, 2001, p. 77: “E oyéndolo el diablo desapareció e quedó grand fedor en aquella çelda. E este enganno e esta trayçión conosçió Sant Martín por graçia del Espíritu Santo”.

²⁸ Robert MUCHEMBLED, *Une histoire du diable. XII^e - XX^e siècle*, París : Le Seuil, 2000, pp. -21-34.

de Berceo²⁹ o Alfonso el Sabio³⁰ en sus obras poéticas o prosísticas. El contrato firmado con el diablo suponía apostatar la verdadera fe para conseguir, a cambio de la renuncia, la capacidad de dominar la naturaleza y, mediante ésta, a las personas y a los animales³¹. En España, junto a la seducción diabólica de orden general, se han cultivado hasta fechas muy recientes las mascaradas carnavalescas³² llamadas, según los lugares, fiestas de locos, zamarrones, zangarrones, tafarrones, birrias y demás carachos. El afianzamiento social de estas celebraciones ha sido tan fuerte que la Iglesia no ha tenido más remedio que tolerarlas, frente a la pujanza popular, siempre mucho más potente que la de las autoridades³³. Los meses que van de las *kalendae januariae* a Carnaval han sido los más propicios para el desarrollo de los rituales farsescos del ciclo invernal³⁴. Entre los textos medievales referentes a las calendas de invierno, podemos, una vez más, acudir al segundo concilio de Braga (572), que contempla la siguiente cita en su canon 73:

*“Que no está permitido celebrar calendas. No está permitido celebrar las perversas fiestas de las calendas ni entregarse a las diversiones gentiles, ni cubrir las casas con laurel o con el verdor de los árboles, pues todas estas prácticas son del paganismo”*³⁵.

El obispo Martín Dumiense, en su referido *De correctione rusticorum*, llama “cultura diabólica” a la observación de la fiesta invernal y relata las prácticas en ella observadas y cómo: “adorar las mesas, derramar el alimento en el fuego sobre un tronco y echar vino y pan en las fuentes”³⁶. Podemos pensar que, con el avance de la cristianización, dichas

²⁹ Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, Michael Gerli (ed.), Madrid: Cátedra, 1992, milagro II, estrofa 86, p. 85: “Mientras que los diablos la trayén com a pella, / vidiéronla los ángeles, descendieron a ella, / ficieron los diablos luego muy grand querella, / que suya era quita, que se partiesen d’ella”.

³⁰ Alfonso el SABIO, *Primera crónica general de España*, Ramón Menéndez Pidal (ed.), Madrid: Gredos, 1955, cap. 755, pp. 449-450: “Et dizen aquí los omnes sabios et entendudos que esto bien creen que non era al sinón espíritu daquellos a que las escripturas llaman yncubos que an aquella natura de parescer e desfazerse et parecer de cabo quando quieren, o que era diablo que lloraua el crebanto de los moros et ell astragamento que les uernie et ueno et lo sofrieron dallí adelante”.

³¹ Alain BOUREAU, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, París: Odile Jacob, 2004, p. 93 : « le pacte diabolique peut apparaître comme la version savante et scolastique d’un vieux mythe chrétien, et sans doute universel, fondé sur un certain parallélisme entre les puissances surnaturelles. L’être humain peut choisir la mauvaise puissance en s’alliant à elle contre la bonne puissance, quitte à s’en repentir ou à en pâtir, car le parallélisme n’implique pas l’égalité des moyens et des fins. D’innombrables traditions folkloriques rapportent l’épisode du pacte avec le diable sous toutes ses formes ».

³² Francisco RODRÍGUEZ PASCUAL, *Mascaradas de invierno en la provincia de Zamora*, Zamora: Semuret y Diputación de Zamora, 2009.

³³ Charles GARCIA, « Du maculisme à l’immaculisme : controverses doctrinales et dévotions mariales dans la Tierra de Campos médiévale », *L’Immaculisme. Un imaginaire religieux dans sa projection sociale*, Estrella Ruiz-Gálvez Priego (coord.), París : Indigo, 2009, pp. 142-158, p. 151.

³⁴ Julio CARO BAROJA, *El Carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid: Taurus, pp. 50 ss.

³⁵ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, José Vives (ed.), Barcelona, CSIC, 1963, p. 108: « [De eo quod non liceat kalendas observare]. Non liceat iniquas observationes agere kalendarum et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis baec observatio paganismi est ».

³⁶ Stephen McKENNA, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington: Catholic University of America, 1938, p. 88-90 ; Juan LÓPEZ DE SALAMANCA, *Libro de los evangelios moralizados*, Zamora: Antón de Centenera, 1490, 44r : « A esta imagen [la de Enero] fazían los paganos grandes solepnidades, como contesce en algunos lugares el día de la sangre ; ofrescíanle yervas verdes, flores, ramos de árboles de olivas e laureles e de otras muchas guisas, e peces bivos, creyendo que avía de aver por todo el año bastança de todas las cosas de aquella imagen. Otros vestían pieles de animalias e otros tomavan las cabeças de las animalias e fazían dellas çaharrones e moharraches e otros traían las caras entzñadas, e bien demostravan que eran bestias salvajes, pues tan grand solepnidad fazían a una piedra. Dize más Sant Agustín : otros catavan en agüeros e en tal día como oy non querían dar fuego de sus casas ni lumbre ni otro beneficio nin empréstido ; otros davan aguinaldo e estrenas a los otros e ellos también las rescibían de otros ; otros ante noche ponían buenas mesas aparejadas con buenas viandas, creyendo que todo el año no les marraría ni fallería abastança de todas las cosas, e otras malas costumbres que agora usan muchos malos

celebraciones desaparecieron. El resultado es sin embargo muy diferente de lo que se habría podido esperar puesto que, por ejemplo, el concilio de León, de 1017, recuerda todavía la permanencia de abundantes costumbres paganas³⁷.

Durante la Edad Media, las supersticiones estructuraron en gran parte la religiosidad del cuerpo social, el cual las vivía a diario por ignorancia de la liturgia cristiana, que no por intención previamente pensada o reivindicada, y así lo hacía para interpretar los fenómenos naturales que no alcanzaba a entender, por lo que imaginaba que se trataba de una manifestación de lo trascendente cristiano. Lo que actualmente tildamos de ingenuo —pero que sin duda debe ser visto como algo sincero como diría el cura de Ars— era la forma de entender entonces lo religioso y afectaba al conjunto de las categorías sociales, tal era indiscutiblemente la sensibilidad del hombre medieval ante lo divino, que debemos aceptar como era para no caer en anacronismos. Dejando de lado las ordalías y demás juicios de Dios, queremos a continuación interesarnos por las tradiciones paganas de índole naturalista y vitalista que nunca cesaron y que, en cierto modo, pueden ser comparadas con las prácticas de los amerindios y con las reacciones de los misioneros europeos, parece como si para la Iglesia el reto de la evangelización no hubiera nunca dejado de multiplicarse.

El hombre medieval vivía en su gran mayoría en el campo, y cuando así no sucedía, el mundo rural estaba muy presente en sus quehaceres³⁸, incluso dentro de lo que llamamos ciudades, muchas de las cuales fueron en la Península poco más que pueblos de pequeño tamaño. Indefenso ante los elementos naturales, el hombre de la Edad Media ponía su destino en las manos de Dios, el gran bienhechor, y culpaba al diablo o a los malos espíritus de las catástrofes que destrozaban lo que le había costado levantar con tanto esfuerzo. Así, por ejemplo, las tormentas, las riadas destructoras y las tempestades eran causadas por seres maléficos sobrehumanos con los que era preciso conciliarse. Los campos sembrados, o a punto de ser cosechados, eran vistos como la diana más temida. El cura del pueblo bendecía el agro para protegerlo del granizo, de las heladas o de las fuertes sequías. Al campo se acudía con ramos bendecidos para ahuyentar las desgracias y, cuando no se actuaba así, se tocaban las campanas o se multiplicaban las plegarias, rogativas y procesiones para alejar el temporal. En el siglo XV, en la castellana ciudad de Paredes de Nava el repique de campanas que ahuyentaba las tormentas se llamaba: “*tanner a nublo*”, sabiendo que también servía para: “*espantar el coco*” de las viñas³⁹.

Aunque hoy nos cueste adentrarnos en lo que fueron las creencias de los fieles de la Edad Media, el investigador contemporáneo tiene a su disposición una serie de fuentes, las cuales, con la aplicación de los actuales métodos científicos, pueden arrojar resultados fructíferos⁴⁰. En lo tocante a la religión, lo que la Iglesia pedía a los laicos era creer, que en

*christianos e pecan mortalmente [...] Notad que dar estrenas es pecado mortal, pero puédesse dar alguna cosa por reverencia de Jhesuchristo que renovó el año, que por esto se faze tan grand solemnidad segund la Iglesia, por quitar la costumbre del pecado » ; Martín DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales*, Rosario Jove Clois (ed. y trad.), Barcelona: El Albir, 1981, p. 10.*

³⁷ Luis VÁZQUEZ DE PARGA, “El Fuero de León”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 15, 1944, pp. 464-498.

³⁸ Robert FOSSIER, *Ces gens du Moyen Âge*, París: Fayard, 2007, pp. 159-199.

³⁹ Juan Carlos MARTÍN CEA, *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991, pp. 391-396.

⁴⁰ Sobre este tema, cf. John H. ARNOLD, *Belief and unbelief in medieval Europe*, Londres: Hodder Education, 2005, cap. I, pp. 15-20.

ningún modo pensar⁴¹. La Iglesia ofrecía a la sociedad una doctrina fija y elaborada porque la mayoría de la población, que era analfabeta, no conocía satisfactoriamente los fundamentos de la fe, se trata del llamado tema de la “aculturación” según Arnold⁴². Para que los creyentes integrasen los conocimientos doctrinales básicos, la institución propiciaba la repetición de una serie de contraposiciones binarias definidas en torno a las nociones del Bien y del Mal: siete pecados capitales⁴³ / siete virtudes; lo natural / lo sobrenatural... La reiteración de la doctrina que se exigía a los fieles sugiere que se pueda hablar para la Edad Media de un sistema preceptivo de creencias simplistas, esquemático y mnemotécnico, o sea cerrado, con el que la Iglesia se conformaba para moldear la cosmovisión de los cristianos adaptada a las formas empíricas del conocimiento popular.

Pese a todo, la posición oficial dominante de la Iglesia no consiguió acabar, inclusive en la baja Edad Media, con las arraigadas creencias heterodoxas de los fieles ni con las manifestaciones de escepticismo para con numerosos aspectos del dogma⁴⁴. A principios del siglo XIV, algunos sínodos, como el de León de 1318, seguían advirtiendo contra las supersticiones, aojamientos⁴⁵ y demás hechicerías⁴⁶. Un siglo después, en 1412, en Palencia, se reproducen las mismas prohibiciones, sin acertar exactamente a saber si estas eran realidades sociales o mera retórica conciliar⁴⁷. Pese a todo, en el marco de la sociedad

⁴¹ Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “La transmisión del saber en una sociedad predominantemente analfabeta: una catequesis permanente al servicio de una cosmovisión cristiana”, *La época del gótico en la cultura española (c. 1220- c. 1480). Historia de España Menéndez Pidal*, vol XVI, Madrid: Espasa Calpe, 3ª parte, II, pp. 863-890, (Concilio de Tortosa de 1429), p. 884: “prohibimos a los legos cualquier discusión acerca de la fe católica”.

⁴² J. ARNOLD, *Belief and unbelief...*, op. cit., pp. 58-65.

⁴³ José Luis MARTÍN y Antonio LINAGE CONDE, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1987, p. 247: “Dicho avemos de la vida e honestat de los clérigos e de las virtudes que deven aver e de los dones; e porque los dichos clérigos se deven guardar en quanto más pudieren de pecar, por ende conviene que digamos de los vicios, mayormente que manda el cardenal legado que el clérigo parrochiano que diga ciertos días las species de los pecados a sus parrochianos porque devan guardarse dellos. En tres maneras nasce el pecado en el omne. La una manera por sugesçion del diablo; la otra manera por la delectaçion de la carne; la otra manera por consentimiento del espíritu. San Pablo nos muestra cuáles son los pecados mortales: idolatría, que es creer en ál sinon en Dios. Pecado contra natura así como sodomítico, maldad e malicia fornicación. Avaricia, invidia, homicidio, varaja e discordia, engaño, usura, maldecir, denuesto, sobervia, vanagloria, fablamiento de males, non obesdeçer, neçedat. La inposiçion de la qual dize David: “Audi incompositos et tubesçebam”. E como quier que sean muchos los pecados, pero siete son los principales, que se comprenden en esta dición: SALIGIA, que son éstos: por la S sobervia; por la A açidia; por la L lujuria; por la Y yra; por la G gula, por la otra Y invidia; por la otra A avaricia”.

⁴⁴ Fernando de ROJAS, *La Celestina*, Dorothy S. Severin (ed.), Madrid: Cátedra, 2002, acto I, pp. 112-113: “Y en otro apartado tenía para remediar amores y para se querer bien: tenía huessos de coraçon de ciervo, lengua de bívora, cabeças de codornizes, sesos de asno, tela de cavallo, mantillo de niño, hava morisca, guiya marina, sogas de ahorcado, flor de yedra, spina de erizo, pie de texón, granos de helecho, la piedra del nido del águila, y otras mil cosas. Venían a ella muchos hombres y mujeres, y a unos demandava el pan do mordían, a otros, de su ropa; a otros, de sus cabellos, a otros, pintava en la palma letras con açafrán; a otros, con bermellón, a otros dava unos corazones de cera, llenos de agujas quebradas, y a otras cosas en barro y en plomo fechas, muy espantables a ver. Pintava figuras, dezía palabras en tierra. ¿Quién te podrá decir lo que esta vieja hazía? Y todo era burla y mentira”.

⁴⁵ Don Juan MANUEL, *El conde Lucanor*, Alfonso I. Sotelo (éd.), Madrid: Cátedra, 1999, ejemplo XXIX, p. 207: “e dixo que los cabellos de la fuente del raposo que eran buenos para poner en la fuente de los moços pequeños porque nos les aojen. E trasquiló con unas tiseras de los cabellos de la fuente del raposo”.

⁴⁶ *Synodicon hispanum*, Antonio García García (dir.), III. Astorga, León y Oviedo, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984, p. 290: “damos por descomulgados a todos los sortoleros e sortoleras e adevinos e adevinas, e a todos aquellos e aquellas que a ellos fueren. E esto que sea publicado cada domingo a cada fiesta de curar. E otrosí, damos por descomulgados a todos los agoreros”.

⁴⁷ *Synodicon hispanum*, Antonio García García (dir.), VII. Burgos y Palencia, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 414-415: “los sorteros, encantadores e adevinos e que fazen cercos en agua o en fuego o en ayre o en tierra o en yervas o en caracteres o palabras o nonbres non conocidos, o en otras cualesquier cosas

medieval dichas prácticas casi siempre fueron vistas por las elites como “semi-cristianas”, más que como herejes *stricto sensu*.

2. Del latín al romance

¿Cómo ser entendido por la muchedumbre? La latinización de la Península, por adopción de la lengua de los romanos, está vinculada al proceso de romanización que, aunque duró varios siglos, se prolongó durante menos tiempo que en otras provincias del Imperio, exceptuando el conocido caso del vascuence. Pese a todo, ya en la época imperial, y más aún en la alta Edad Media se produjo una ruptura entre el latín literario y el latín popular que desembocaría en lo que Isidoro de Sevilla llama la *mista latinitas*: “*La mixta es la que irrumpió en Roma una vez que el Imperio alcanzó su gran expansión; acompañada ésta de nuevas costumbres y hombres, corrompió el idioma con solecismos y barbarismos*”⁴⁸. Es imposible saber el “momento” en que desapareció el latín para dar paso a los idiomas romances, pero lo que sí sabemos es que el cambio se produjo imperceptiblemente para quienes lo hablaban, se trata del lento proceso de diferenciación, de diglosia si se quiere, entre la variedad hablada de un idioma y la variedad culta.

En el siglo X, para la Hispania cristiana, aunque no contamos con ningún texto escrito en romance sí podemos conocer algunos rasgos de la lengua que se hablaba entonces a través de las particularidades lingüísticas, en concreto “faltas” con respecto al latín “correcto”, que aparecen en los documentos como el que exponemos a continuación:

“Et ego io Gondesalbo dono a tibi sponsa mea Gelbira in dotis titulo arrarum pueros et puellas [...] kaballos cum frenos et siellas, bobes et backas, omnia iumenta aque armenta promiscua, terras sacionabiles ad CC moios seminata ; in terretorio vel in loco pernominato, id est, in Fenestrosa kasas et orreos et terras et pumares et molinos et omnia cum suis prestantiis ; [...] et in Kastella in Antuzanos kasas et terras et vineas et pumares et molinos et omnia cum suis prestantiis”⁴⁹.

En la primera frase, junto al latín *ego*, tenemos la forma romance *io* “yo” y el dativo latín *tibi* “a ti”, pero ahora precedida por la preposición *a*, incorrecta en latín clásico, como complemento indirecto del verbo *dono*. De la misma manera, junto al sustantivo diptongado *siella*, *sella* “silla” en latín, nos encontramos con otras palabras que no diptongan, aunque bien hubieran podido hacerlo, como así sucederá posteriormente: *terras* y *Kastella*. La vacilación lingüística traduce por consiguiente las dudas del notario ante la variedad de las formas del idioma. Sabemos pues que el romance ya usaba en el siglo X la preposición para expresar el complemento indirecto, y que las vocales breves latinas ya diptongaban⁵⁰.

En las centurias de transición, que van del siglo VIII al siglo XII, diferentes fueron las lenguas que convivieron en la Península, aparte del hecho conocido de que se empleaba el latín para los documentos oficiales, la liturgia o la enseñanza. La situación general fue pues en

fazen cualesquier maleficios por los quales a las vezes con ayuda del diablo, que así se esfuerza en engannar alos omes...”.

⁴⁸ I. de SEVILLA, *Etimologías*, op. cit., IX, 1, 7: “*Mixta, quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam civitatem inrupit, integritatem verbi per soloecismos et barbarismos corrumpens*”.

⁴⁹ *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. (Siglos IX y X)*, José María Mínguez Fernández (ed.), León: Centro de estudios e investigación “San Isidoro”, 1976, doc., n° 207 (962), pp. 254-255, p. 254.

⁵⁰ Rafael LAPESA, *Historia de la lengua española*, Madrid: Gredos, 1982, pp. 163-169.

aquellos siglos la del multilingüismo y, dentro de cada lengua, la de la pluralidad dialectal⁵¹. En el siglo IX, y pese a la incipiente diferenciación lingüística, un habitante de Córdoba hubiera podido viajar hasta Oviedo o Barcelona sin temer a no ser entendido, sencillamente porque le hubiese sido imposible toparse con una auténtica barrera lingüística, e incluso en el caso de que hubiese superado los Pirineos. De cualquier forma, el principal obstáculo para el viajero habría sido el de la pronunciación para identificar correctamente las palabras que oía. Ya entrado el siglo XII, los clérigos utilizaban el *sermo rusticus*⁵², con lo cual la Iglesia resolvía el tema de la comprensión lingüística por parte de los fieles, pero no otros aspectos de gran relevancia. El primero era el de la instrucción de los clérigos, o sea las nociones en torno a los principios evangélicos que los curas tenían que dominar, el segundo, tan importante como el primero, planteaba el problema de la recepción del mensaje evangélico por parte de las masas. Volveremos sobre este tema más adelante, cuando se trate de ponerlo en relación con la confección de los libros que estaban destinados a ambos públicos para facilitarles el entendimiento de las siempre complejas cuestiones de corte teológico.

Dejando de lado el tema de la evolución de las lenguas romances que precisaría todo un desarrollo particular, es preciso que nos fijemos de nuevo en la cristianización primigenia de la Península, debido a las consecuencias lingüísticas importantes que esta introdujo. El cristianismo cambió notablemente el léxico del latín hablado, e impuso el latín como lengua de comunicación entre los fieles y los sacerdotes. Entre las innovaciones léxicas del latín cristiano, que luego pasaron a las lenguas romances, destacan las palabras procedentes del griego: *ecclesia, apostolicus, martyr, episcopus, presbyter, diaconus, laicus, catholicus, eucharistia, diabolus, evangelista...*, pero también algunas de origen hebreo o arameo: *amen, messia, sabbatum, pascha...*, entre las palabras del latín bíblico, muchas originaron otras nuevas cuando se les añadió un sufijo, *salus* produce por ejemplo *salvator* y *caro: carnalis*. El proselitismo cristiano, que se basaba en la comprensión y explicación de los textos escritos, precisaba que los predicadores dominasen los distintos registros de la lengua, y a ello se debe que pusieran en práctica una “retórica popular” cristiana para conseguir las conversiones que tanto anhelaban. Con ello queremos subrayar que, desde el principio, la Iglesia empleó un estilo sencillo (*sermo humilis*) para alcanzar las masas, contribuyendo con ello a acelerar el proceso de transformación del idioma. Fue así como cuajó un término medio lingüístico situado entre el ideal tradicional de una lengua culta, normalizada y fija, frente a la plasticidad de la lengua hablada⁵³ mediante la que se anunciaba el nuevo mensaje cristiano. A ello se debe que, a comienzos del siglo V, San Agustín escribiese: “*más vale que nos regañen los gramáticos que no ser entendidos por el pueblo*”⁵⁴.

3. Catecismos a modo de diccionarios

⁵¹ Juan Antonio FRAGO GRACIA, *Reconquista y creación de las modalidades regionales del español*, Burgos: Caja de Burgos, 1994, pp. 27-28.

⁵² En la alta Edad Media, el *sermo rusticus* era el discurso en lengua vulgar, opuesto al *sermo politus*, es decir el del habla latina correcta. En el siglo VIII, aunque todos pensaban seguir hablando la “lengua de los romanos”, de hecho la evolución hacia el romance ya había alcanzado tales cotas que la mayoría de la gente no entendía el latín o lo entendía muy mal. A ello se debe que los clérigos se pusieran a emplear el *sermo humilis*, latín con expresiones romanizadas, y acabaran adoptando el *sermo rusticus*, o sea el uso exclusivo de la lengua vulgar para transmitir correctamente el mensaje evangélico.

⁵³ No olvidemos que “hablar” procede de *fabulare*, y “palabra” de *parabola*, como para subrayar que la expresión oral y escrita de los hombres precisa de metáforas o imágenes para que se entienda la complejidad de las ideas, o sea del pensamiento.

⁵⁴ AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 138. 20.

Para adoctrinar a los fieles, la Iglesia ideó unos canales de transmisión, adecuados a la realidad social y material de la Edad Media. El aprendizaje doctrinal de base era memorizado por una población para la que el cauce común de conocimiento era la vía oral. En aquel tiempo los libros se leían en voz alta, y otro tanto ocurría con las repetidas plegarias que se recitaban una y otra vez hasta llegar a ser aprendidas del todo. Junto a la vulgarización de la doctrina mediante el canal oral, la Iglesia también difundió la moral católica por medio de la celebración de la liturgia, del teatro religioso y por la representación iconográfica de los bajorrelieves y pinturas de las iglesias. Junto a este tipo de vehículos tradicionales, surgió uno nuevo en la baja Edad Media: el de la literatura catequética.

El concilio de Letrán IV, celebrado en 1215, contempló la introducción de una serie de cambios destinados a mejorar el adoctrinamiento de los fieles y la formación de los sacerdotes. A principios del siglo XIII la Iglesia difundió un nuevo concepto de teología sacramental de la penitencia basado en la personalización de la culpa, frente a la colectivización de la etapa “románica” anterior, y en la absolución tarifada de la falta, la cual requería un buen conocimiento de los castigos entre los clérigos encargados de administrarlos⁵⁵. Así fue cómo, a partir del siglo XIII, proliferaron en la Península los llamados *libros de confesión*, auténticos manuales de ayuda para que los sacerdotes aplicasen las penas de forma acertada para castigar las infracciones morales contrarias a la doctrina. Junto a los libros de confesión, aparecieron otros llamados de *instrucciones* o *catecismos* que compendaban las bases doctrinales del catolicismo que los curas debían enseñar a los parroquianos. Esta literatura no dejó de crecer en los siglos XIV y XV, y los ejemplares que han llegado hasta nosotros son un buen muestrario para el estudio de la evolución de las lenguas romances, sabiendo que las primeras obras suelen ser generalmente traducciones del latín.

Los *catecismos* fueron un modo de expresión muy popular en la época bajomedieval. Su contenido solía ser poco original, en ellos se recordaban los elementos de la doctrina preceptiva destinada a los laicos: los artículos de la fe, el Credo, los diez mandamientos, los siete sacramentos... A veces estas instrucciones venían precedidas por secuencias sacadas del Antiguo o del Nuevo Testamento. Dado que el objetivo era el de la memorización, el contenido de los catecismos solía ser bastante escueto. En Hispania, el origen de la difusión masiva de los catecismos fue el concilio celebrado en 1320, ó en 1321, en Valladolid, bajo la autoría del cardenal y legado pontificio Guillermo Peyre de Godin⁵⁶. La elaboración de estos pequeños tratados solía hacerse en cada diócesis, bajo la responsabilidad del obispo⁵⁷. Con

⁵⁵ Antonio GARCÍA GARCÍA, *Historia del concilio IV lateranense de 1215*, Salamanca: Centro de estudios orientales y ecuménicos « Juan XXIII », 2005, p. 78.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 101-102. El segundo canon del concilio legatino señala que cada cura parroquial: “in scriptis habeat in latina et vulgari lingua articulos fidei, precepta Decalogi, sacramenta Ecclesiae, species vitorum et virtutum”, cf., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, Juan Tejada Ramiro (ed.), Madrid, 1851, t. III, p. 481, p. 487: “Cum in personis Ecclesiasticis ad sacros ordines et Beneficia curam animarum habentia promovendis, idoneitas major requiratur, et amplior desideretur peritia literarum statuimus, ut nullum deinceps Clericus ad sacros ordines promoveatur, nisi saltem literaliter sciat loqui. Quod si forte secus actum fuerit, Praelatus a collatione sacrorum ordinum, quos tali contulit, et promotus ab executione suscepti ordinis per Nahum noverint se suspensos, nisi ex causa rationabili, et multum necessaria, quatenus de Jure conceditur, Praelatus super hoc vident dispensandum”.

⁵⁷ *Synodicon hispanum*, VII. *Burgos y Palencia*, op. cit. (1394-1406), p. 45: “porque los arciprestes e vicarios e los otros curas de la Yglesia, por el ofiçio que tienen, son tenidos de informar a sus parrochianos las cosas que son de Dios [...] que todos los arciprestes, vicarios e curas e cada uno dellos reciban e lleven en latín o en romance, qual más quisieren, los artículos de la fee e los mandamientos de la ley e los sacramentos de la santa Yglesia e los siete pecados principales, que son llamados mortales, e las siete virtudes e las siete obras de misericordia espirituales...”.

anterioridad a esta decisión, el mensaje cristiano solía llegar a los fieles por medio de las tablas que se colocaban a la entrada de las iglesias⁵⁸ y por los sermones, diseñados de forma didáctica para que el pueblo los entendiese e integrase. Los catecismos renovaron pues los tradicionales cauces de difusión alcanzando mayor amplitud y eficiencia con respecto a los primeros y anticuados métodos. Según los estudiosos del tema, para el siglo XIV, se tiene noticia de diecisiete tratados castellanos relacionados con los sínodos, y veinticuatro para el siglo XV, libros a los que habría que añadir los textos que se crearon fuera de las reuniones sinodales⁵⁹.

El tratado catequético más importante, de los conocidos, y posterior al concilio legatino de 1322, es el que redactó en romance don Pedro, obispo de Segovia, para el sínodo diocesano de Cuéllar de 1325. La obra consta de ciento veinte folios y es uno de los más extensos de los que han llegado hasta nosotros⁶⁰. Junto a los catecismos, pero ahora destinados al clero culto superior, también se redactaron en la baja Edad Media una serie de *tratados* doctrinales que versaron sobre la doctrina católica de índole reflexiva, aunque su contenido teológico sea bastante flojo. Entre ellos, el *Setenario* del rey Alfonso el Sabio fue el libro que inauguró la especulación sacramental en romance⁶¹. Le siguieron otros libros de perfil parecido como el *Sacramental* del arcediano de Valderas, Clemente Sánchez de Vercial, ya a principios del siglo XV⁶².

Junto a los catecismos y tratados, los *libros de confesiones* fueron otro de los géneros de difusión doctrinal que cultivó la Iglesia en la baja Edad Media hispánica, siempre en relación con la nueva praxis penitencial impuesta por los sínodos y concilios. Del siglo XIII se conocen tres, otros tantos del XIV y veintiocho del XV. El contenido de los *confesionales* es muy parecido al de los catecismos. En ellos se recuerdan los artículos de la fe y los mandamientos, pero su valor añadido radica en los consejos que entrañan para confesarse correctamente. Se trata a menudo de una leve reflexión sobre el pecado, cómo lavarlo, y la

⁵⁸ *Libro de las constituciones sinodales del obispado de Ávila* (1481), Salamanca: Andrea de Portonaris, 1557, título I, cap 1., fº 17 r-v: “Statuymos & ordenamos que encada una delas principales yglesias parrochiales detodo nostro obispado se ponga una tabla que fezimos en que se contienen sumaria mente los articulos dela fe & los diez mandamientos & los siete sacramentos & otras cosas necesarias ala saluacion de los cristianos. La qual mandamos se ponga enlas dichas yglesias en lugar decente et a todos manifiesta por que meior se pueda de todos ver & leer & por que nuestros subditos mas facile mente de todo ello sean instruyidos & informados. Mandamos que el capellan mayor cura de nuestra yglesia cathedral & los otros curas & rectores delas otras yglesias parrochiales del dicho nuestro obispado [...] que todos los domingos del auiento & desde el primero domingo dela septuagesima fasta la dominica in passione inclusiue en cada domingo dellos despues del offertorio ala misa mayor lean & segun Dios les diere gracia declaren por si o por otro sacerdote cada un año a sus pueblos & parrochianos en romance con alta & intelligibili voz los dichos articulos dela fe & mandamientos dela ley & todas otras cosas enla dicha tabla contenidas...”.

⁵⁹ José SÁNCHEZ HERRERO, « La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553 », *En la España medieval*, 2, 1986, pp. 1051-1118.

⁶⁰ J. L. MARTÍN y A. LINAGE CONDE, *Religión y sociedad medieval*, op. cit., pp. 9-14.

⁶¹ Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “Los grandes problemas y realizaciones de la vida intelectual: teología, espiritualidad, filosofía, derecho”, *La época del gótico en la cultura española (c. 1220- c. 1480)*. *Historia de España Menéndez Pidal*, vol XVI, Madrid: Espasa Calpe, 2ª parte, III, 1, pp. 439-550, p. 458.

⁶² José María SOTO RÁBANOS, « Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas ; (Siglos XIII-XV) », *Anuario de estudios medievales*, 23, 1993, pp. 257-356, p. 274, n. 58 : « E por quanto por nuestros pecados enel tiempo de agora muchos sacerdotes que an curas de animas non sola mente son ynorantes para instruyr e enseñar la fe e creencia e las otras cosas que pertenescen a nuestra saluacion, mas aun non saben lo que todo buen christiano deue saber nin son instruydos nin enseñados enla fe christiana segund deuián e lo que es mas peligroso e dañoso algunos non saben nin entienden las escripturas que cada dia an de leer e de tractar. E porende yo Clemen Sanches de Vercial bachiller en leyes Arcediano de Valderas enla yglesia de Leon maguer pecador e indigno propuse de trabajar de fazer vna breue copilacion delas cosas que necesarias son alos sacerdotes que an cura de animas confiando dela misericordia de Dios ».

forma de hacer penitencia. Fuera de la mera enumeración de los pecados, estos libros se detenían a comentar la gravedad de cada uno de ellos, las circunstancias y ocupaciones que propiciaban la caída, y la forma de evitarlos. En estos libritos vemos pues reflexiones generales sobre los vicios y virtudes⁶³, las vías que conducían al pecado o las potencias del alma. Siguiendo los consejos de estos breviaros, se deduce que la buena confesión, o confesión perfecta⁶⁴, era aquella que partía de la contrición y que desembocaba, tras la confesión propiamente dicha, en la absolución, el perdón y la penitencia. Uno de los confesionales mejor conocidos es el *Libro de las confesiones* escrito en romance por el canónigo salmantino Martín Pérez entre 1312 y 1317⁶⁵, y otros de ellos son los que escribieron Clemente Sánchez de Verdial, hacia 1423: *Tratado de confesión*, y Alonso Fernández de Madrigal “El Tostado, en 1455: *Confesional y Breve forma de confesión*.

Tras la conquista de Granada, y para ser entendidos por las nuevas ovejas del rebaño cristiano, el recién arzobispo Hernando de Talavera pidió a Pedro de Alcalá que redactara un catecismo en lengua árabe, precedido por un pequeño tratado que llevaba por título: *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*⁶⁶. El opúsculo consta de treinta y ocho capítulos dedicados a gramática, al alfabeto y a la pronunciación del árabe. Con él, el sacerdote contaba con un auténtico catecismo, con transcripción fonética, que contenía la señal de la cruz, el Ave María, el Padrenuestro, el Credo, la Salve Regina, la confesión, con la preceptiva contrición, preguntas sobre la observancia de los diez mandamientos, las obras de misericordia, los sacramentos, los artículos de la fe, los cinco sentidos, las virtudes teologales y cardinales; cerrándose la obrita con el ordinario de la misa⁶⁷. Algunas décadas después, en 1566, Martín de Ayala, a la sazón arzobispo de Valencia, mandó imprimir una *Doctrina christiana en lengua araviga y castellana*, muy parecida, en cuanto a su contenido se refiere, a la del libro anterior. En medio de una larga lista de preceptos, la *Doctrina* indicaba que, durante el oficio divino, el sacristán o algún capellán, con el manual en mano: “*les diría [a los fieles] en voz alta cada oración en su tiempo y lugar de la misa, y contestarán en voz algo más baja para que no se forme tumulto. Y mientras eso hicieran el sacerdote en el altar esperará un poco, entre las distintas partes de la misa, hasta que el sacristán diga al pueblo cada oración a su debido tiempo*”, cerrándose el tratadúnculo con las reglas de transcripción del árabe y su correcta pronunciación⁶⁸.

Para los redactores de los catecismos, como para sus contemporáneos, ser cristiano significaba mucho más que adherir a una misma fe y a su práctica, y por ello tanto insistieron en la aculturación de los musulmanes, en un primer tiempo, y de los indios, poco después. El

⁶³ Derek W. LOMAX, “El catecismo de Alborno”, *Studia albornoiana* 11. *Estudios dedicados al cardenal Alborno*, nº especial, 3 vols., I, pp. 215-233, p. 225: “*Contra estos siete pecados mortales son siete virtudes contrarias. La primera es la humildat que es contra la soberuía, la segunda largueza que es contra auariçia, la terçera es castidat que es contra luxuria, la quarta es mansedunbre que es contra la sanna, la quinta es mesura e atemperamento que es contra la gargantería, la sesta es boniuolençia que quiere decir bienquerençia que es contra la enbidia, la séptima es diligençia e acuçia que es contra la açidia*”.

⁶⁴ José María SOTO RÁBANOS, “Nuevos datos sobre el “Tratado de confesión” de Juan Martínez de Almazán”, *Pensamiento medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, José María Soto Rábanos (coord.), 2 vols., Madrid: CSIC, 1998, t. I, pp. 343-375, p. 360.

⁶⁵ Josep HERNANDO DELGADO, « Realidades económicas en el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez: usura, justo precio y profesión », *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 2, 1981, pp. 93-106; Antonio GARCÍA GARCÍA, Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ, Francisco CANTELAR RODRÍGUEZ, “El *Libro de las confesiones* de Martín Pérez”, *Revista española de derecho canónico*, 49, 1992, pp. 7-129.

⁶⁶ Fray Pedro de ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*, Granada, 1505.

⁶⁷ Adeline RUCQUOI, “L’enseignement de la foi et des pratiques dans l’Espagne du début des Temps modernes”, *Homo religiosus, autour de Jean Delumeau*, París : Fayard, 1997, pp. 190-195, p. 193, *et passim*.

⁶⁸ *Ibid.* ; Martín [PÉREZ]de AYALA, *Doctrina christiana en lengua araviga y castellana*, Valencia, 1566.

cristianismo era una forma de vivir, de comer, de vestirse, de relacionarse que distinguía al cristiano del pagano. Para conseguirlo, los españoles aplicaron en las Indias el mismo método que el que ya conocían desde largo tiempo en la Península: los misioneros enseñaron a los indios la manera de vivir de los cristianos, su forma de comer y de vestirse, a la vez que diseñaron catecismos bilingües —español / nahuatl, timicuano, zapoteca, tagalo, chuchona; nahuatl / otomi; quechua / aymara—, e inclusive trilingües —español / quechua / aymara; tzotzil / latín / español y español / latín / nahuatl⁶⁹. El rechazo de adoptar la forma de comer de los cristianos, o de vestirse como ellos, se volvió un acto de rebelión política que las autoridades llegaron a tildar de herejía.

Tanto los *confesionales*, como en menor medida los catecismos, son para nosotros muestras representativas del modo de ver el mundo de los medievales, sus anhelos e inquietudes que, a pesar del formalismo que conlleva el género, nos permiten adentrarnos en las pautas de los comportamientos individuales, en las posiciones morales oficiales, en el mundo de las emociones, en el de las relaciones laborales, etc., en suma, en las actitudes religiosas y sociales de un pueblo en un momento dado: el del final de la Edad Media peninsular. Tales fueron las actitudes y la representación del mundo que pasaron al otro lado del Atlántico en los albores del siglo XVI para seguir desarrollándose allí⁷⁰.

Charles GARCIA

Universidad de Poitiers
Centre d'études supérieures de
civilisation médiévale (CESCM)

Resumen :

¿Cómo convertir a los paganos, y cómo comunicarse con ellos cuando no hablaban ni entendían la lengua del misionero? El reto con el que se encontró la Iglesia, a raíz del descubrimiento de América, no era una novedad para la institución. De sobra es hoy conocido que los primeros europeos que llegaron al nuevo mundo, y entre ellos los clérigos, eran hombres de la Edad Media, es decir gente que estaba acostumbrada a tratar desde siglos atrás con poblaciones que no hablaban necesariamente la lengua romance. Con ello queremos dar a entender que la Iglesia estaba bien preparada, tanto para la tarea de los principios misionales como para las técnicas y medios de evangelización frente a cualquier idioma, bien fuese dentro o fuera de la Península.

⁶⁹ Luis RESINES LLORENTE, *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 vol., Valladolid: Junta de Castilla y León, 1982; Ángel RIESCO TERRERO, “Un memorial de don Pedro de Quiroga, misionero del Perú (siglo XVI), con interesantes noticias para la evangelización de aquellos pueblos”, *Memoria Ecclesiae, V, Órdenes religiosas y evangelización de América y Filipinas en los archivos de la Iglesia. Santoral hispano-mozárabe en España: actas del VIII congreso de la Asociación de archiveros de la Iglesia en España, Córdoba, 12-15 de septiembre de 1992*, Agustín Hevia Ballina (ed.), Oviedo: Asociación de archiveros de la Iglesia en España, 1994, pp. 335-345.

⁷⁰ Luis WECKMANN, *La herencia medieval de México*, 2 vols. México : el Colegio de México, 1983.

Résumé:

Comment convertir les païens, et comment communiquer avec eux lorsqu'ils ne parlaient ni comprenaient la langue des missionnaires? Le défi que l'Église eut à relever lors de la découverte de l'Amérique n'était pas nouveau pour l'institution. On sait que les premiers européens qui accostèrent dans la Nouveau monde, parmi lesquels des clercs, étaient des hommes du Moyen Âge, à savoir des individus habitués à fréquenter depuis des siècles des populations qui ne parlaient pas nécessairement une langue romane. Cela veut dire que l'Église était parfaitement préparée pour transmettre les principes missionnaires comme elle était formée aux techniques et aux modes d'évangélisation face à n'importe quelle langue, que ce fût à l'intérieur ou à l'extérieur de la Péninsule ibérique.

Abstract:

How was it possible to convert non-christians and communicate with them as they did not understand or speak the missionary's language?

The challenge that the Church encountered at the time of the discovery of America was not unusual. Today we know that the Europeans who reached the New World - among whom clerics - were men from The Middle Ages, which meant they were definitely used to cohabiting with individuals who did not necessarily speak Spanish.

This way, we aim at showing that the Church was perfectly prepared, be it for the missionary's tasks or else, for the techniques and methods of evangelism, whatever the language in or outside the Iberian peninsula.

Palabras clave: América hispánica – Edad Media - Iglesia -evangelización – lengua

Mots clé: Amérique hispanique – Moyen Âge – Église – évangélisation – langue

Keywords : Hispanic America – Middle Ages – Church – evangelisation – language