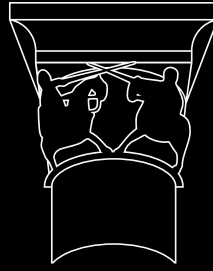


## MILITES DEI

Las órdenes militares:  
Encaje social y  
manifestaciones  
religiosas



## MILITES DEI

Ordena militararak:  
Tokia gizartean  
eta adierazpen  
erlijiosoak

# XLVIII

SEMANA INTERNACIONAL  
DE ESTUDIOS MEDIEVALES  
ERDI AROKO IKERLANEN  
NAZIOARTEKO ASTEA

ESTELLA-LIZARRA



19/22  
JULIO / UZTAILA  
2022



---

XLVIII Semana Internacional  
de Estudios Medievales  
Estella-Lizarra  
19/22 de julio de 2022

---

XLVIII Erdi Aroko Ikerlanen  
Nazioarteko Astea  
Estella-Lizarra  
2022ko uztailak 19/22

---

## MILITES DEI

Las órdenes militares:  
Encaje social y  
manifestaciones  
religiosas

---

## MILITES DEI

Ordena militararak:  
Tokia gizartean  
eta adierazpen  
erlijiosoak



---

XLVIII Semana Internacional  
de Estudios Medievales  
Estella-Lizarra  
19/22 de julio de 2022

XLVIII Erdi Aroko Ikerlanen  
Nazioarteko Astea  
Estella-Lizarra  
2022ko uztailak 19/22

---

## MILITES DEI

Las órdenes militares:  
Encaje social y  
manifestaciones  
religiosas

## MILITES DEI

Ordena militarrek:  
Tokia gizartean  
eta adierazpen  
erlijiosoak

Título/Izenburua: Milites Dei. Las órdenes militares: Encaje social y manifestaciones religiosas (XLVIII Semana Internacional de Estudios Medievales. Estella-Lizarra. 19/22 de julio de 2022)

Milites Dei. Ordena militarrek: Tokia gizartean eta adierazpen erlijiosoak (XLVIII Erdi Aroko Ikerlanen Nazioarteko Astea. Estella-Lizarra. 2022ko uztailak 19/22)

Todos los originales han sido revisados según los protocolos en uso en revistas referenciadas por evaluadores del comité científico de la Semana Internacional de Estudios Medievales de Estella-Lizarra. Este comité está formado por los siguientes evaluadores: Ana Rodríguez López, Eloísa Ramírez Vaquero, Julia Pavón Benito, Véronique Lamazou-Duplan, Pascual Martínez Sopena, María Bonet Donato y Juan José Larrea Conde.

Edita / Argitaratzailea: Gobierno de Navarra / Nafarroako Gobernua  
Departamento de Cultura y Deporte  
Kultura eta Kirol Departamentua  
Dirección General de Cultura-Institución Príncipe de Viana  
Vianako Printzea Erakundea-Kultura Zuzendaritza Nagusia

© Gobierno de Navarra / Nafarroako Gobernua  
© Autores / Egileak

Imagen de la cubierta / Azaleko irudia: *Mapamundi*. Beato de Pamplona  
París, Biblioteca Nacional, Nouv. acq. lat. 1366

Composición / Konposizioa: Pretexto

ISBN: 978-84-235-3668-9  
DL NA 949-2023  
DOI: <https://doi.org/10.35462/siemel.48>

Promoción y distribución / Sustapena eta banaketa: Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra  
Nafarroako Gobernuaren Argitalpen Funtza  
Navas de Tolosa, 21  
31002 Pamplona/Iruña  
Tel.: 848 427 121  
[fondo.publicaciones@navarra.es](mailto:fondo.publicaciones@navarra.es)  
<https://publicaciones.navarra.es>

---

# Índice

---

## PONENCIAS

- 11 Reformismo e innovaciones espirituales en el Occidente cristiano: su reflejo en las órdenes militares (ss. XI-XIII)  
**Carlos de Ayala Martínez**
- 51 Entre guerra santa y pragmatismo: las órdenes militares y la sociedad en el Oriente latino  
**Judith Bronstein**
- 71 ¿Una espiritualidad aristocrática? Los comendadores de la Orden del Hospital en los prioratos del sur de Francia (c. 1250-c. 1330)  
**Damien Carraz**
- 99 Las casas templarias y su mobiliario litúrgico  
**Francesca Español i Bertrán**
- 135 El gobierno de los vasallos por una orden militar medieval. La orden de Montesa en los siglos XIV y XV  
**Enric Guinot Rodríguez**
- 163 Ambición arquitectónica y componente funerario en iglesias románicas sanjuanistas de León, Castilla y Navarra  
**Javier Martínez de Aguirre**
- 197 Tramas sociales y religiosas del Temple y el Hospital en Navarra, Aragón y Cataluña (ss. XII-XIII)  
**Julia Pavón Benito / María Bonet Donato**
- 231 Le città dei Cavalieri nel Mezzogiorno d'Italia  
**Antonella Pellettieri**
- 255 Redes de atuação, memórias socio-religiosas e linguagens funerárias dos Templários e dos Hospitalários em Portugal  
**Paula Pinto Costa**
- 289 Órdenes militares y fe de los laicos. Vivencias litúrgicas bajo dependencia calatrava (ss. XV-XVI)  
**Raquel Torres Jiménez**

---

## COMUNICACIONES

- 321 La élite dirigente del priorato hospitalario de Navarra: extracción social y tendencias (1435-1487)  
**Miguel Ángel Arrondo Durán**
- 331 La Orden del Temple en el engranaje social de la Galicia medieval  
**Almudena Bouzón Custodio**
- 347 Santos mártires e guerreiros nas Ordens Militares portuguesas: peculiaridades devocionais (séculos XII-XVI)  
**Joana Lencart**
- 363 La influencia social de la casa del Temple de Zaragoza antes de ser encomienda  
**Carlos-F. López-Gómez**
- 377 La religiosidad en las poblaciones calatravas del Alto Guadalquivir durante la Edad Media  
**Antonio del Rocío Romero Zafra**
- 389 Servir para medrar. La carrera administrativa del caballero navarro Juan Martínez de Mañeru durante la primera mitad del siglo XIII  
**Ander Salinas Garrido**





---

# PONENCIAS



---

# Reformismo e innovaciones espirituales en el Occidente cristiano: su reflejo en las órdenes militares (ss. XI-XIII)\*

---

Carlos de Ayala Martínez

Universidad Autónoma de Madrid  
carlos.ayala@uam.es

## 1. PLANTEAMIENTO

Lo que habitualmente entendemos por reforma eclesiástica y renovación espiritual del Occidente cristiano entre los siglos XI y XIII constituye, en realidad, un complejísimo proceso en cuya base es posible detectar objetivos y justificaciones muy diversos. Es cierto que reforma y renovación espiritual fueron de la mano en aquel momento, pero, detrás de una y otra apuesta, hay motivaciones y efectos derivados muy heterogéneos que, eso sí, acaban convergiendo de un modo u otro.

La reforma, calificada cada vez con menos entusiasmo por la actual historiografía como «gregoriana»<sup>1</sup>, remite a la toma de conciencia por parte de los papas de un sentimiento de libertad que permitiera convertirlos en líderes de dos procesos íntimamente conectados: el del saneamiento moral de una Iglesia desnaturalizada por el poderoso y encorsetador influjo de la sociedad feudal del que era preciso liberarla, y el de la dirección de la cristiandad en su conjunto al margen y por encima de cualquier instancia laica de poder que pudiera hacerle sombra. Ese doble proceso había de derivar inevitablemente en teocracia pontificia, porque en realidad no se trataba, como habitualmente se afirma, de crear un foso de separación entre la élite clerical y el mundo laico, sino de considerar

---

\* El presente estudio forma parte del proyecto I+D «Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia (ss. VIII-XV)» [PID2021-123762NB-I00], financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

<sup>1</sup> Ch. de Miramon, «L'invention de la Réforme grégorienne. Grégoire VII au XIX<sup>e</sup> siècle. Entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église», *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2019, pp. 283-315; F. Renzi y E. Veneziani, «Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (sec. XI-XII)», *Via Spiritus: Revista da História da Espiritualidade e do Sentimento religioso*, 27, 2020, pp. 5-33.

a este último como la irrenunciable base sociológica de una cristiandad eclesializada y sometida al control de aquella élite. Era la forma en que debía fraguarse aquí en la tierra el reino de Dios.

La paralela renovación espiritual, por su parte, bien puede relacionarse con el nacimiento de un ascetismo de nuevo cuño centrado en la humanidad de Cristo. Giles Constable lo subrayó muy bien al establecer en los siglos XI y XII el quicio que permitía diferenciar una *imitatio Christi*, que durante la Alta Edad Media se había centrado en su dimensión divina, de una nueva *imitatio* que focalizaba su mirada en la naturaleza humana del mismo Cristo<sup>2</sup>. No es fácil determinar si este cambio de mirada vino de alguna manera determinado por la Iglesia que deseaba reformarse desde su cabeza, o si, por el contrario, fue un caldo de cultivo nacido con mayores dosis de espontaneidad. Pero no cabe la menor duda de que esta nueva perspectiva, por muchas razones, sería claramente dinamizada por la propia estructura de poder eclesial.

A continuación, veremos –ya lo hemos indicado– que reforma y renovación espiritual no van a ser fenómenos disociables, y, sobre todo, que ambos son el trasfondo explicativo del nacimiento de las órdenes militares. Empezaremos por profundizar un poco más en el origen y las claves derivadas que caracterizan, desde la renovación espiritual y en el marco de la reforma pontificia, esta nueva ascesis centrada en la humanidad de Cristo. De ella surgen, entre otras muchas prácticas e instituciones, las órdenes militares.

## 2. CLAVES PARA UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

Las manifestaciones iconográficas son un primer e importante indicio para percibir la introducción de este nuevo esquema mental que hace de la humanidad de Cristo centro de su devoción. Y, ciertamente, no hay mejor muestra de esa humanidad que la figura de Cristo sometido a tortura y muerte en la cruz. Como es sabido, el siglo XI representa, en lo que al Occidente cristiano se refiere, un momento clave en esta toma de conciencia sentimental, siendo muy raras las representaciones anteriores de crucificados<sup>3</sup>. Será a partir del

<sup>2</sup> G. Constable, «The Ideal of the Imitation of Christ», en *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 169-248; *idem*, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 278-279, 289.

<sup>3</sup> Una conocida excepción la constituye el ya en su tiempo polémico marfil carolingio datado en el siglo IX que representa a Cristo crucificado y que se conserva en la catedral de Narbona. J. J. Osorio Arango y J. Jairo, «Cristo desnudo en la cruz: el problemático comienzo de dicha representación», *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 48, 2016, pp. 163-212.

siglo XI cuando comiencen a generalizarse. Concretamente, sobre modelos orientales se introduce, a través de *La Santa Faz (Il Volto Santo)* de Lucca, datado en la segunda mitad de la centuria, un cristo crucificado, pero, eso sí, fiel a la tradición bizantina, y, por tanto, en majestad. Su difusión por Occidente fue relativamente importante, pero muy poca en comparación con una tradición calificada por los especialistas de «germánica» y que, con origen en el centro y norte de Europa, se manifestará en una amplísima gama de representaciones sufrientes de Cristo propias ya del románico. El antecedente, muy de finales del siglo X, es el famoso *Cristo de Gero*, en la catedral de Colonia, quizá la primera manifestación occidental de un Cristo vulnerable y muerto. A partir de entonces, y a lo largo de los siglos XI y XII, las representaciones serán muy numerosas. Estamos ante un Cristo al que sus ejecutores intentan conceder la humana naturalidad del sufrimiento, esculpiéndolo todavía vivo y frecuentemente desnudo. El cristo de marfil de Fernando I y Sancha es un magnífico ejemplo hispánico de la segunda mitad del siglo XI. A él no tardarán en unirse figuras articuladas que vienen a subrayar con mayor patetismo la cercanía de la humanidad de Cristo<sup>4</sup>.

El ambiente de piedad que evidencia la iconografía tuvo, como no podía ser de otro modo, una traducción en términos estrictamente teológicos. El mismo año de 1095 en que Urbano II predicaba la cruzada en Clermont, o muy pocos años después, el arzobispo Anselmo de Canterbury redactaba un importantísimo tratado sobre la encarnación de Dios y su sentido soteriológico, el *Cur Deus Homo* («¿Por qué Dios se hizo hombre?»). Para Anselmo, el que Dios se hubiera hecho hombre era fruto de una necesidad: la de satisfacer el pecado cometido por los demás hombres. Ese pecado había mancillado el honor de Dios convirtiéndose en una ofensa infinita como infinito era ese honor de Dios. Siendo así, y teniendo en cuenta que satisfacer una ofensa infinita no está al alcance limitado del ser humano, este queda automáticamente condenado. Para evitarlo, Dios permite que su Hijo se encarne en un ser humano, porque solo un ser humano que no deja de ser Dios puede satisfacer la ofensa del resto de los hombres. De este modo, Cristo se entrega mediante su propio sacrificio en la cruz como prenda de satisfacción infinita del honor de Dios, y lo hace en solidaridad con los demás hombres que, de este modo, evitan la condenación<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> M.<sup>a</sup> J. Martínez Martínez, «Imaginería románica: una manifestación de la espiritualidad medieval», *Biblioteca: Estudio e Investigación*, 23, 2008, pp. 317-344.

<sup>5</sup> M. Serenthà, «La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione. Attuale *status quaestionis*», *La Scuola Cattolica*, 108, 1980, pp. 344-393. Una síntesis muy clara de los postulados anselmianos del *Cur Deus Homo* en F. Martínez Díez, *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano. Cristología y seguimiento*, Estella, Verbo Divino, 2005, pp. 400-410.

La propuesta anselmiana es plenamente acorde con el contexto jurídico-feudal del que surge, el de la satisfacción del honor conculcado, un tema este, por cierto, muy presente en las convocatorias papales de cruzada. Pues bien, esta propuesta se articula en torno a cuatro ideas relacionadas en todo caso con el sufrimiento de Cristo como referencia a imitar. En primer lugar, la propia noción de cruz como «lugar teológico» de sufrimiento y de salvación. En segundo lugar, la idea del valor redentor de ese sufrimiento asociado a la idea de martirio. En tercer lugar, el carácter hasta cierto punto mensurable de ese sufrimiento que satisface o compensa penas. Y en cuarto y último lugar, su dimensión solidaria: es un sufrimiento destinado a beneficiar a todos los hombres.

### 3. LA CRUZ, RENOVADO SIGNO DE SALVACIÓN

Obviamente, la cruz fue desde muy temprano un signo de referencia salvífica con fuertes connotaciones apotropaicas. Desde los días de Tertuliano, persignarse era una acción compulsiva que precedía casi a cualquier actividad o decisión por rutinaria que fuera<sup>6</sup>, y el culto a la cruz era objeto de devoción preferente para los monjes carolingios. Alcuino de York dedicaría a tal devoción un oficio litúrgico<sup>7</sup>.

¿Qué es lo que cambia entonces, a partir del siglo XI, en relación con la cruz y su culto? La «humanización» de Cristo a la que venimos aludiendo facilitó una lectura mucho más plástica, cercana y realista de la cruz en términos de pasión y sufrimiento, pero también en clave de redención y de triunfo definitivo de una salvación que, en lógica anselmiana, Cristo ofrecía precisamente a través de su tormento. Se ha dicho, y sin duda es una apreciación correcta, que la vida religiosa y moral a partir del siglo XI se concibe como la lucha implacable entre el Bien y el Mal<sup>8</sup>. En esa lucha que todos los hombres experimentan de algún modo se actualizan la pasión y el sufrimiento de Cristo en la cruz; pero, precisamente en esa lucha, siempre que no se evite el sufrimiento que necesariamente la acompaña, se atisba ya el triunfo definitivo de Cristo resucitado de la muerte. La nueva «teología de la cruz» lleva consigo un inequívoco mensaje: en el sufrimiento redentor se halla la clave del triunfo que le ha de seguir<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> O. Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1995 (orig. italiano 1979), p. 44.

<sup>7</sup> A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 28.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>9</sup> C. de Ayala Martínez, «Las órdenes militares “internacionales” en el contexto del XII: religión y milicia», en J. A. García de Cortázar y R. Teja (eds.), *Del silencio de la cartuja al fragor de la orden militar*, Aguilar de Campoo, 2010, pp. 127-165; reed. *idem*, *Órdenes militares, monarquía y espiritualidad militar en los reinos de Castilla y León (siglos XII-XIII)*, Granada, Universidad de Granada, 2015, 3, p. 86.

Nada mejor que el surgimiento de la cruzada para ilustrar esta renovada comprensión. Después de siglos de intermitente postración y extraordinarias dificultades, la naciente cristiandad del siglo XI toma conciencia de sí misma bajo la creciente autoridad del papa, y lo hace definiendo su identidad frente a los enemigos de Cristo<sup>10</sup>. Siguiendo su ejemplo, el cristiano debe transitar por el doloroso sufrimiento redentor para obtener su triunfo final, y este fue, sin duda, uno de los mensajes que Urbano II lanzó en Clermont en 1095. «Toma tu cruz y sígueme» (Mc 8, 34; Mt 16, 24; Lc 9, 23) fue entonces y lo sería en lo sucesivo el lema cruzado por excelencia, y la cruz a la que alude, el «lugar teológico» donde se funden el sufrimiento y la salvación. No es casual que fuera en el propio concilio de Clermont en el que el papa promulgara algunos cánones que ayudaban a visibilizar el poder salvífico de la cruz, determinando que su sola presencia en un camino, como si se tratara de una iglesia, debía considerarse suficiente protección para cualquier fugitivo que se abrazara a ella; e incluso, aunque el refugiado hubiera realmente cometido un crimen, la cruz le debía garantizar vida e integridad física antes de ser entregado a la justicia<sup>11</sup>.

Pero en Clermont, sobre todo, la fuerza icónica de la cruz fue el símbolo que dinamizó la puesta en marcha de la gran peregrinación armada que solo mucho después recibiría el nombre de cruzada. Un posible testigo de excepción fue Fulquerio de Chartres, el cronista que participó activamente en el movimiento llegando a ser capellán del primer rey de Jerusalén. Pues bien, en su *Historia Hierosolymitana*, compuesta en los primeros años del siglo XII, nos dice que quienes respondieron al llamamiento papal tejían cruces sobre sus vestimentas<sup>12</sup>, y todo hace pensar que no pocos de ellos se las tatuaban también en su propia carne. Es el mismo Fulquerio quien narra, en clave milagrosa, cómo algunos de ellos, que en la Pascua de 1097 habían naufragado frente a las costas de Brindisi, presentaban cruces marcadas sobre sus hombros, como si Dios hubiera querido

<sup>10</sup> Esta concepción de una cristiandad asediada a instigación del diablo nos la transmite con su acostumbrada vehemencia el papa Gregorio VII en carta al abad Hugo de Cluny de enero de 1075: H. E. J. Cowdrey, *The Register of Pope Gregory VII, 1073-1085. An English Translation*, Oxford University Press, 2002, 2.49, pp. 139-140. Cit. J. Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2003, p. 302.

<sup>11</sup> «Si quis ad aliquam crucem in via persequentibus inimicis confugerit liber ac si in ipsa ecclesia permaneat. // Quod si quis pro securitate ecclesie vel predictae crucis aliquod crimen peregerit et ad ecclesiam vel ad crucem confugerit, accepta securitate vite et membrorum reddatur iustitie» (cánones 27 y 28): R. Somerville, *The Councils of Urban II, 1. Decreta Claromontensia (Annuaire Historiae Conciliorum, Supplementum I)*, Amsterdam, Hakker, 1972, p. 81.

<sup>12</sup> H. Hagenmeyer (ed.), *Historia Hierosolymitana Fulcheri Carnotensis (1095-1127)*, Heidelberg, Carl Winter, 1913, lib. I, cap. IV, pp. 140-141; I. Álvarez Moctezuma (coord.), *Fulcher de Chartres. Historia Hierosolimitana (1095-1127). Crónica de la peregrinación de los francos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 39.

que las que habían portado en sus vestidos quedaran impresas en sus cuerpos como señal de la victoria que habían alcanzado pese a no haber podido llegar a Jerusalén<sup>13</sup>. No es raro que, antes de finalizar el siglo XII, los peregrinos que abrazaban la cruz para liberar la Ciudad Santa fueran llamados *crucesignati*<sup>14</sup>.

La centralidad de la cruz en el mensaje papal y en la escenografía que presidió la predicación de la cruzada y la propaganda inmediata que la siguió<sup>15</sup> no tenía otro objetivo que hacer patente la fuerza liberadora del sufrimiento, tal y como lo había mostrado el Cristo-hombre a través de su pasión.

#### 4. SUFRIMIENTO, REDENCIÓN Y MARTIRIO

La «teología de la cruz», contundentemente asumida por la nueva espiritualidad, está asociada, como no podía ser de otro modo, a la idea de martirio: sufrir purificándose y hacerlo imitando a Cristo en su pasión, compensando de alguna manera su generosidad con nuestro propio sufrimiento, era tanto como alcanzar la consideración propia del mártir, una consideración que, en contexto cruzado, adquiriría todo su sentido.

Pero la imagen del mártir no siempre la ha transmitido la tradición cristiana exactamente con la misma caracterización. En los primeros siglos, el mártir o «testigo» era quien, perseguido por su fe, moría a manos de sus verdugos. Lógicamente, la situación cambia cuando el cristianismo, lejos de ser perseguido, asumió un papel protagonista y privilegiado en la estructura política del Imperio romano. Fue entonces cuando, a comienzos del siglo V, san Agustín, sobre propuestas paulinas, nos proporcionó en su sermón 335, «En el natalicio de los mártires», una visión renovada y en cierto modo alternativa del mártir: lo decisivo no es el tipo de muerte que se padece, ni siquiera la muerte en sí, sino la causa que guía a quien ofrece su vida por Cristo renunciando de este modo al mundo y a sus valores y placeres<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> H. Hagenmeyer, *Historia Hierosolymitana...*, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII, pp. 169-170; I. Álvarez Moctezuma, *Fulcher de Chartres...*, *op. cit.*, p. 51. *Vid.* Ch. Tyerman, *Cómo organizar una cruzada. El trasfondo racional de las guerras de Dios*, Barcelona, Crítica, 2016 (orig. inglés 2015), pp. 187-188.

<sup>14</sup> M. Markowski, «*Crucesignatus*: Its Origins and Early Usage», *The Journal of Medieval History*, 10, 1984, pp. 157-165.

<sup>15</sup> H. E. J. Cowdrey, «The Reform Papacy and the Origin of the Crusades», en *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade. Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995) organisé et publié avec le concours du Conseil Régional d'Auvergne*, École Française de Rome, 1997, pp. 70-71; C. de Ayala Martínez, «Las órdenes militares...», *op. cit.*, p. 94.

<sup>16</sup> San Agustín, *Obras completas. XXV: Sermones (5.º): 273-338: Sermones sobre los mártires*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2017, Sermón 335, § 2, pp. 825-826.



La posibilidad de ser mártir sin derramamiento de sangre abrió el camino a su identificación con el monje como prototipo de renuncia, austeridad de vida y férrea autodisciplina. Y esta constituirá la nueva y preferente versión cristiana del mártir a lo largo de toda la Alta Edad Media. Todavía en el siglo XII, san Bernardo distinguía el martirio puntual y sangriento de aquel otro no tan violento pero prolongado a lo largo de la vida, y que no es sino «una suerte de efusión de sangre en la cotidiana aflicción del cuerpo»<sup>17</sup>.

El siglo XI introduce una novedad, y, con ella, la nueva imagen del mártir, que hereda de la fase anterior la actitud activa y militante, recupera de nuevo el derramamiento de sangre propio de la primera fase: los mártires serán quienes sean capaces de dar su vida por Cristo luchando materialmente por él. El reconocimiento de esta nueva imagen requerirá un reposicionamiento de la Iglesia frente a la guerra. Hasta entonces, todo aquel que participaba en ella, por legítima que fuera e incluso si hubiese sido expresamente bendecida por la Iglesia, no dejaba de ser un homicida sujeto a penalización correctora, muy lejos, por tanto, de poder ser considerado un mártir en caso de muerte. Pues bien, años antes de que un papa, Alejandro II, traspasara en 1063 la «línea roja» que hasta entonces la Iglesia siempre había respetado y decretara que matar concretamente a musulmanes españoles era lícito porque habían ocupado tierras que no les pertenecían, dejando de este modo abierta algo más que la posibilidad de convertir en meritoria a los ojos de Dios una acción armada<sup>18</sup>, ya un conocido cronista benedictino, Raúl Glaber, nos habla de unos monjes que, ante la amenaza de Almanzor y la debilidad del ejército del *dux Navarrae*, empuñaron las armas muriendo en gran número «más bien a causa del amor fraterno que por gloria o jactancia mundana»; y esos mismos monjes se aparecieron poco después, «vestidos de blanco y adornados con estolas de púrpura», proclamando que Dios los había premiado con la santidad<sup>19</sup>. Raúl Glaber redacta esta noticia en torno a 1030. Es decir, aproximadamente treinta años antes de la «revolucionaria» medida adoptada por el papa Alejandro II en 1063, ya existía el convencimiento, en ambientes espirituales relacionados con Cluny –en la gran abadía pudo redactar Raúl una buena parte de su crónica–, de que el combate, lejos de ser necesariamente causa de pecado, podría ser medio de santificación y, por consiguiente, cauce para obtener la palma del

<sup>17</sup> San Bernardo, *Obras completas*, IV. *Sermones litúrgicos* (2.º), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. 120.

<sup>18</sup> S. Leewenfeld, *Epistolae pontificum romanorum ineditae*, 1885 (reim. 1959), doc. 83, p. 43.

<sup>19</sup> J. M. Torres Prieto (ed.), *Raúl Glaber. Historias del Primer Milenio*, Madrid, CSIC, 2004, II-IX, pp. 122-125. Vid. J. Flori, «Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade», *Cahiers de civilisation médiévale*, 34, 1991, p. 122.

martirio. No es este un dato aislado, aunque, ciertamente, la asociación de muerte meritoria en combate y, concretamente, monjes sea una excepcional propuesta de Raúl Glaber<sup>20</sup>.

Una de las primeras apariciones expresas de la palabra «mártir» aplicada a un guerrero muerto en acción militar la encontramos en el *Carmen in Victoriam Pisanorum*. Se trata de un poema que narra la expedición pisano-genovesa contra los enclaves de *al-Mahdiyya* (Mahdia) y *Zawīla* (Zouila) en la costa tunecina, una expedición bendecida y apoyada por el papa Víctor III, y que tuvo lugar en 1087. El poema, probablemente redactado en fecha no muy alejada de los acontecimientos por un clérigo pisano quizá testigo de estos, nos presenta en tono dramático la muerte del líder pisano Hugo II, «martyr pulcher rutilabis venturo iudicio», una muerte que es puesta en relación ni más ni menos que con la muerte redentora de Cristo<sup>21</sup>.

El tono épico del poema denota una dimensión popular y, por tanto, una valoración socialmente extendida y aceptada del martirio en contexto bélico, especialmente en pugna con los musulmanes. La *Chanson de Roland*, no muy alejada cronológicamente del texto anterior, se hace eco de esta percepción con toda claridad a través de la arenga del arzobispo Turpín animando a los barones francos a defender la cristiandad a cambio de ser «santos mártires» y ocupar «un sitio en lo más alto del Paraíso»<sup>22</sup>.

La realidad de la aceptación de la idea de martirio asociada a la actividad bélica no se tradujo en una entusiástica instrumentalización del argumento por parte de Urbano II y su predicación cruzada. Solo contamos con una referencia al tema, correspondiente a una de las distintas fuentes –todas ellas redactadas tras la toma de Jerusalén– que informan de manera no siempre convergente sobre el contenido de su discurso<sup>23</sup>. Parece, por tanto, que el papa mostró una cierta contención en este punto procurando atenerse más a la dimensión estrictamente canónica sobre los efectos penitenciales de la participación en la contienda que explotando la vena sentimental de la sangrienta imagen del mar-

<sup>20</sup> C. de Ayala Martínez, «Espiritualidad y práctica religiosa entre las órdenes militares. Los orígenes de la espiritualidad militar», en I. C. Ferreira Fernandes (coord.), *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, Palmela, Município de Palmela/GEsOS, 2012, I, pp. 156-160.

<sup>21</sup> A. C. Grant, «Pisan Perspectives: The *Carmen in victoriam* and Holy War, c. 1000-1150», *The English Historical Review*, 131, 2016, pp. 983-1009.

<sup>22</sup> I. de Riquer (trad.), *Cantar de Roldán*, Madrid, Gredos, 1999, § 89, p. 135.

<sup>23</sup> Se trata concretamente de la crónica de Guiberto de Nogent redactada hacia 1107-1108: «... nunc vobis bella proponimus, quae in se habent gloriosum martirii munus, quibus restat presentis et aeternae laudis titulus...». R. B. C. Hugens (ed.), *Guibert de Nogent. Dei Gesta per Francos. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, CXXVII A, Thurnhout, Brepols, 1996, p. 113.

tirio<sup>24</sup>. Esto no quita, desde luego, para que, a partir de entonces y a lo largo de los siglos XII y XIII, el tema martirial adquiriese auténtica carta de naturaleza en los testimonios que ilustran el desarrollo cruzado, también en lo que se refiere al discurso pontificio<sup>25</sup>.

## 5. UN SUFRIMIENTO MENSURABLE: EL NACIMIENTO DE LAS INDULGENCIAS

La propuesta anselmiana que nos sirve de indicador de las nuevas concepciones espirituales que se inauguran en el siglo XI insiste en la idea jurdica de satisfacción: el mal generado por el pecado requiere de una compensación en forma de sufrimiento. Naturalmente que esta realidad, la de una penitencia asociada a la idea de remisión o perdón de los pecados, era tradicional en el discurso eclesiástico. El matiz importante que se colige a partir de la nueva perspectiva anselmiana es el de la posibilidad de concebir esa satisfacción en términos cuantitativos y, en cierto modo, mensurables, teniendo en cuenta que, para san Anselmo, no es posible compensar el mal inferido a Dios a través de nuestro pecado con la capacidad humana de sufrimiento. Esta lógica de la medición es la que, en último término, está presente en la idea de indulgencia que nace y se desarrolla precisamente a partir del siglo XI.

Es cierto que los primeros ejemplos no parecen atender tanto al sufrimiento penitencial como a concretas iniciativas piadosas ajenas a contexto de guerra pero capaces de compensar parcialmente las penas generadas por el pecado. Pero es precisamente en el contexto dramático de una cristiandad que dice defenderse frente a sus enemigos, es decir, en el contexto cruzado, cuando empieza a perfilarse de manera más nítida la indulgencia entendida como la

<sup>24</sup> Ya desde los días del clásico trabajo de Munro, resulta bastante evidente que, analizando las diversas versiones de su discurso y también las cartas enviadas para activar la participación, el papa acudió al tema de la *remissio peccatorum* para quien participara en determinadas acciones bélicas, tema que no era ni mucho menos nuevo en el discurso pontificio. D. C. Munro, «The Speech of Pope Urban II. At Clermont, 1095», *The American Historical Review*, 11, 1906, p. 238. En cambio, en el articulado canónico del concilio, a lo que Urbano II alude en concreto es al perdón de penas impuestas por la Iglesia: «Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecunie adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni penitentia ei reputetur». R. Somerville, *The Councils of Urban II...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>25</sup> Los propios cronistas de la primera cruzada no ahorraron alusiones al martirio cuando relataban las épicas acciones de los participantes en ella. Como ejemplo, sirva la crónica de Roberto el Monje, compuesta hacia 1110 en tonos, en general, muy dados al dramatismo. La última edición: D. Kempf y M. G. Bull (eds.), *The «Historia Iherosolimitana» of Robert the Monk*, Woodbridge, The Boydell Press, 2013.

compensación que una porción de sufrimiento puede aplicarse a atemperar o incluso eliminar las penas, en un principio impuestas por la Iglesia, y más tarde también las penas temporales a las que el alma pecadora se ve sometida más allá de esta vida.

No entraremos aquí en un complejo tema que cuenta ya con una clarificadora monografía de síntesis<sup>26</sup>, ni tampoco en la ambigüedad del propio Urbano II a la hora de utilizar un recurso que solo un siglo después alcanzaría plena definición doctrinal, al filo ya de 1200<sup>27</sup>. Lo cierto es que únicamente un contexto militar concebido como un marco de purificación personal podía justificar el desarrollo de una doctrina que, como señalara en su día Goñi Gaztambide, podría servir para definir la cruzada como «una guerra santa indulgenciada»<sup>28</sup>. Es en ese contexto en el que la cuantificación del sufrimiento era fácil de traducir en términos de purificación meritoria, y, desde luego, el movimiento cruzado y las órdenes militares que nacieron en su seno fueron los grandes beneficiarios del aliciente redentor de las indulgencias.

## 6. SUFRIMIENTO Y COMPROMISO: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA VITA APOSTOLICA

El último aspecto que destacábamos como derivado del planteamiento de san Anselmo, y que es exponente, junto con el resto, de la nueva espiritualidad que nace a partir de las últimas décadas del siglo XI, es el de la dimensión solidaria: el sufrimiento de Cristo tiene por objeto liberar del pecado y de la muerte a todos los hombres. Estos, al intentar imitarlo, apuestan por una actitud comprometida con los demás. La espiritualidad, a partir de este momento, no se entendería en ningún caso como un solitario ejercicio de purificación que redundara únicamente en beneficio propio, sino más bien como una espiritualidad comprometida y, de un modo u otro, abierta a la sociedad.

Esto es algo comprobable, incluso, a través de las nuevas propuestas de carácter eminentemente contemplativo. Pensemos en el Císter, un movimiento nacido en los últimos años del siglo XI, que reaccionó frente a una «mundanización», la de Cluny, quizá exageradamente denunciada como perniciosa contaminación. Pero esa denuncia y la ruptura con el mundo que los nuevos monjes

<sup>26</sup> A. L. Bysted, *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 164-178.

<sup>28</sup> J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria, Seminario, 1958, p. 46.

proclamaban había que entenderla solo en esa clave. Los cistercienses creían en el trabajo y criticaban la dejación que de él habían hecho unos ensimismados cluniacenses obsesionados por la liturgia. Pero el trabajo, que formaba parte del doloroso combate cotidiano en el que cifraban su vocación, no es ensimismamiento contemplativo, sino acción de evidente alcance social, como lo era su apuesta por la colonización de amplios espacios a base de un novedoso sistema de granjas. El propio modelo organizativo de filiales e innovadores capítulos generales aseguraba a la orden una presencia social que un personaje tan central y decisivo en la conformación de la nueva institución como san Bernardo tradujo en un incesante intercambio de cartas con las instancias más variadas: su nada contemplativo epistolario reúne cerca de medio millar de misivas<sup>29</sup>. Y si del Císter pasamos a otra apuesta aún más rigurosamente contemplativa como cualquiera de las derivadas del eremitismo, nos encontraremos también con hombres solitarios que no renunciaban a cierta libertad de movimientos y que, lejos de preocuparse únicamente por la salvación de su alma, lo hacían por las de los demás<sup>30</sup>. Lo expresa muy bien Guigo de San Román (†1136), el quinto prior de la Gran Cartuja, la orden eremítica por excelencia nacida también a finales del siglo XI, cuando, conjugando sufrimiento y compromiso, afirma que «cuando hay que trabajar o sufrir por el prójimo, máxime en cosas tocantes a su salvación o santificación, debes hacerlo como harías en tu propio provecho»<sup>31</sup>.

Obviamente, esta tensión solidaria y de proyección social, visible incluso en opciones de vocación estrictamente monástica, es un indicador característico de una nueva espiritualidad forjada de manera fundamental en la *vita apostolica*. La *imitatio Christi* se asocia claramente, a partir de finales del siglo XI, con esa vida capaz de conjugar oración y acción. Antes de mediar el siglo XII, el obispo Anselmo de Havelberg decía en su «Epístola apologética» que Cristo nos mostró con el ejemplo de su vida que es posible combinar contemplación y actividad llevando ambas facetas a su más elevado grado de perfección<sup>32</sup>; aunque parece que, finalmente, este obispo predicador acabó reconociendo que, en el fondo, Marta frente a María tenía razón porque Cristo fue ante todo persona activa<sup>33</sup>. Y es que la *vita apostolica*, comparada con la estrictamente contemplativa, y sin prescindir nunca de la vida

<sup>29</sup> L. J. Lekai, *Los cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona, Herder, 1987, pp. 31 y ss.; C. H. Lawrence, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gre-dos, 1999, pp. 211 y ss.

<sup>30</sup> A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente...*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>31</sup> *Pensamientos de N. P. Guigo*, Cartuja de Aula Dei, Zaragoza, 2000, § 248, <<http://www.cartuja.org/escritos/cartujanos/pesamientos.pdf>>.

<sup>32</sup> G. Constable, *The Reformation of the Twelfth...*, *op. cit.*, pp. 289-290.

<sup>33</sup> A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente...*, *op. cit.*, p. 105.

en común y del valor de la pobreza, no podía renunciar a la apertura al mundo exterior que permitiera visibilizar la preocupación solidaria por el prójimo.

Es en este contexto en el que el argumento de la *vita apostolica*, regularizada en *vita canonica*, va a reclamar una formulación regular de resonancias agustinianas, acorde con esta nueva sensibilidad. Nikolas Jaspert ha afirmado que «los cien años entre 1050 y 1150 podrían denominarse con toda razón el siglo de los agustinianos»<sup>34</sup>. Pero no es tarea fácil hablar de agustinianos y de *vita canonica* en cuanto concreción de una espiritualidad activa. Para empezar, cuando aludimos a una regla agustiniana, que empezó a generalizarse a partir de comienzos del siglo XII<sup>35</sup> y que había sido «uno de los descubrimientos de finales del siglo XI»<sup>36</sup>, no siempre estamos haciendo referencia a un texto unívoco<sup>37</sup>. No entraremos aquí en la diferencia entre la *Regula prima* u *ordo antiquus*, menos estricto y al que se sumaron las comunidades de canónigos regulares de iglesias catedrales y colegiadas, y la *Regula secunda* u *ordo monasterii*, bastante más severo y al que se acogieron comunidades más cercanas a la vocación monástica como fueron, por ejemplo, los premostratenses. Tampoco vamos a abordar el problema de la artificiosidad de una normativa elaborada o interpolada en círculos reformistas y que, en líneas generales, se relacionaba, pero no de manera directa, con la autoridad de referencia atribuida a san Agustín<sup>38</sup>. Lo cierto es que, con Vauchez, hay que indicar que esta regla no tiene ni la precisión ni el carácter imperativo de la de san Benito<sup>39</sup>. Lo que realmente sí nos interesa es que esta normativa, ambigua e imprecisa, producto de la canalización por el reformismo de una renovada y activa inquietud espiritual, se tradujo en formas muy variadas de religiosidad militante.

<sup>34</sup> N. Jaspert, «La reforma agustiniana: un movimiento europeo entre “piedad popular” y “política eclesiástica”», en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII*, XXXII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18-22 de julio de 2005, Gobierno de Navarra, 2006, p. 379.

<sup>35</sup> El II Concilio de Letrán de 1139, de hecho, equiparaba ya la regla de san Agustín con las de san Benito y san Basilio al hilo de una descalificación lanzada contra mujeres que no se sometían a ninguna de ellas: R. Foreville, *Lateranense I, II y III. Historia de los Concilios Ecuménicos 6/1*, Vitoria, Eset, 1972, § 26, p. 245.

<sup>36</sup> C. H. Lawrence, *El monacato medieval...*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>37</sup> Sobre problemas textuales: L. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1967, 2 vols.; *idem*, *Nouvelle approche de la Règle de Saint Augustin*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1997.

<sup>38</sup> El núcleo originario de la regla agustiniana es la conocida carta 211 que el obispo de Hipona escribe para la comunidad en la que vivían su hermana y otras familiares. Otros textos agustinianos –los sermones 355 y 356 que llevan por título *De vita et moribus clericorum suorum*–, también servirían para que los reformistas de los siglos XI y XII acomodaran las ideas contenidas en ellos, junto a otras adiciones, a un ordenamiento regular que, como hemos visto, no fue para todas las circunstancias el mismo.

<sup>39</sup> A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente...*, *op. cit.*, p. 83.

En efecto, el reformismo pontificio encontró en esta fórmula una eficaz herramienta de disciplinada vida activa que sirviera a sus objetivos de moralización del clero y del conjunto de los fieles, y que contribuyera a hacer visible en la sociedad un modelo de Iglesia liberada de tutelas y con programa propio. Es sintomático que sean los grandes papas de la reforma, empezando por Gregorio VII y, desde luego, Urbano II, los responsables del impulso de esta herramienta, la de la *vita apostolica*, que podía servir adecuadamente a la vocación de liderazgo que quisieron evidenciar<sup>40</sup>. Es el liderazgo sobre una sociedad eclesializada en expansión que requería de cuantos instrumentos pudieran servir a su causa, desde la predicación a la enseñanza, pasando por las actividades hospitalarias y, por qué no, militares. El papa que inicialmente más contribuyó a la expansión de la regla agustiniana, Urbano II, fue el mismo que predicó la cruzada. Y fue la cruzada, a su vez, la que ayudó a forjar con más fuerza aún una visión comprometida y militante de la Iglesia<sup>41</sup>, que debía ser activamente defendida incluso a través del esfuerzo martirial y del derramamiento de sangre en imitación del Cristo sufriente.

Pues bien, en este caldo de cultivo, el de una espiritualidad ligada a la imitación del sufrimiento de Cristo crucificado, en el que la teología de la cruz adquiere un relieve inédito hasta el momento, en el que el martirio alcanza niveles de auténtico protagonismo, en el que el sufrimiento purificador se mide en capacidades de mérito ante Dios, en el que el servicio al prójimo según modelos propios de la *vita apostolica* se convierte en cauce de promoción y defensa de la sociedad cristiana, y en el que todo ello pasa a ser el ideario de un pontificado reformista que entiende la Iglesia como un cuerpo militante para su propia liberación, independencia y defensa, en este caldo de cultivo es en el que se debe entender el nacimiento de las órdenes militares y, en primer lugar, por tanto, de la primera de todas ellas y arquetipo de las demás: la Orden del Temple.

## 7. LA ESPIRITUALIDAD TEMPLARIA

El Temple no es la primera manifestación de esta renovada espiritualidad del sufrimiento y de la cruz traducida en términos militares. Obviamente, los *crucesignati* movilizados por el papa con destino a la conquista de Jerusalén fueron la

<sup>40</sup> J. Álvarez Gómez, *Historia de la Vida Religiosa*, II. *Desde los Canónigos Regulares hasta las reformas del siglo XV*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1998, pp. 50-53; J. A. Calvo Gómez, *La vida común del clero medieval. El origen y la expansión de los canónigos regulares*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, pp. 206-207.

<sup>41</sup> Fue en torno a 1100 cuando comienza a extenderse la noción de «Iglesia militante».

primera materialización, ya oficializada y sin condiciones, de esta nueva espiritualidad militar. La novedad, que en su momento Simonetta Cerrini calificó de revolucionaria<sup>42</sup>, es que unos caballeros que habían decidido adoptar un modo de vida religioso asumieran una espiritualidad que comportaba arrebatar la vida al prójimo, lo cual, hasta ese momento, y desde hacía muy poco tiempo, solo había sido permitido a los laicos.

Esta novedad no se produjo sin trauma. Es obvio que solo la *vita apostolica*, una religiosidad activa y directamente comprometida con la sociedad, podía darle cabida, y, aun así, lo hizo con muchas dificultades.

Evidentemente, los templarios no eran monjes, ni nunca pretendieron serlo. El más importante cronista del reino de Jerusalén en el siglo XII, Guillermo de Tiro, explica el origen de los templarios aludiendo a un puñado de hombres nobles pertenecientes al orden de caballería, devotos y temerosos de Dios, que se entregaron al servicio de Cristo en manos del patriarca jerosolimitano y que, según la costumbre de los canónigos regulares, hicieron profesión de vivir a perpetuidad en castidad, obediencia y sin nada propio<sup>43</sup>. Su inicial y previa vinculación al priorato canónico del Santo Sepulcro<sup>44</sup> les había mostrado el camino de la *vita apostolica*, que, por otra parte, resulta evidente en los primeros textos constitutivos de la orden que han llegado a nosotros: la llamada Regla Primitiva y el *De laude novae militiae* de san Bernardo, textos que se nos han conservado juntos en varios manuscritos del siglo XII, uno de los cuales, el custodiado en Nîmes, significativamente va precedido de 156 folios con comentarios de san Agustín a la Sagrada Escritura<sup>45</sup>.

Fijémonos en la Regla. La versión latina primitiva fue la que se promulgó en el concilio fundacional de Troyes de enero de 1129, y a ella siguió en pocos

<sup>42</sup> En los siglos de la plenitud medieval, lo que nosotros podemos calificar de «revolucionario» era algo novedoso o inclasificable, normalmente algo que se contemplaba con recelo cuando no con abierto rechazo. Simonetta Cerrini ha insistido en que, para algunos, los templarios no serían propiamente caballeros porque renunciaban a no pocos de sus valores, como el prestigio, la demostración de fuerza o el amor, y en este sentido su modo de vida era «antiheroico»; pero, para otros, tampoco representarían la auténtica realidad de lo religioso porque su cometido belicista los condenaba a una vida «antiascética». S. Cerrini, *La révolution des Templiers. Une histoire perdue du XII<sup>e</sup> siècle*, Perri, 2009, p. 20.

<sup>43</sup> «Eodem anno quidam nobiles viri de equistri ordine, Deo devoti, religiosi et timentes Deum, in mano domino patriarche Christi servicio se mancipantes, more canonicorum regularium in castitate et obedientia et sine proprio velle perpetuo vivere professi sunt». R. C. B. Huygens (ed.), *Willelmi Tyroneus Archiepiscopi Chronicon. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXIII a, Turnholt, Brepols, 1986, § 12-7, p. 553.

<sup>44</sup> A. Luttrell, «The Earliest Templars», en M. Balard (ed.), *Autour de la Première Croisade*, op. cit., pp. 193-202.

<sup>45</sup> S. Cerrini, «La tradition manuscrite de la Règle du Temple», en M. Balard (ed.), *Autour de la Première Croisade*, op. cit., pp. 210-211.



años una traducción francesa que habría que fechar entre 1135 y 1147, y que nos ofrece ciertas variantes y algunos añadidos<sup>46</sup>. Pues bien, el texto primitivo, núcleo básico de las posteriores versiones y fuente de referencia para las ulteriores ampliaciones normativas, está claramente mediatizado por la religiosidad propia de la vida canonical activa. Sabemos del papel desempeñado por el patriarca jerosolimitano Gormundo de Piquigny (1118-1128) como inicial consejero y receptor de los votos de los primeros templarios<sup>47</sup>. Aunque no conocemos con certeza su trayectoria anterior al patriarcado, no sería improbable una conexión con el mundo canonical. En cualquier caso, ya en el momento del nacimiento del Temple, seguramente en 1120, junto al prior del Santo Sepulcro, dirigía una petición de ayuda al arzobispo compostelano Gelmírez de la que no se excluían «vuestras armas temporales»<sup>48</sup>. Es obvio que no estamos ante alguien remiso a la implicación de la Iglesia en la defensa armada. De cualquier forma, sí fueron con toda seguridad hombres pertenecientes al movimiento canonical tanto el papa Honorio II (1124-1130), antiguo premostratense<sup>49</sup>, como el patriarca sucesor de Gormundo, Esteban de la Ferté (1128-1130), anteriormente responsable de la abadía agustina de Saint-Jean-en-Vallée, en Chartres<sup>50</sup>, ambos directamente implicados en el proceso constitutivo del texto reglar, tal y como en él se indica<sup>51</sup>.

Pues bien, en este texto, en buena parte forjado en la espiritualidad propia de la *vita apostolica*<sup>52</sup>, no es difícil descubrir algunas de las marcas que, como

<sup>46</sup> J. M. Upton-Ward, *El Código Templario. Texto íntegro de la Regla de la Orden del Temple*, Barcelona, 2000 (orig. inglés, 1992), pp. 25-26. La versión catalana es posterior: *idem*, *The Catalan Rule of the Templars. A Critical Edition and English Translation from Barcelona*, Archivo de la Corona de Aragón, Cartas Reales, ms. 3344, Boodbridge, The Boydell Press, 2003.

<sup>47</sup> Un documento de 1137-1138 alude a los caballeros del Temple, «quos divina providentia domni patriarche Warmundi, baronumque consilio, ad defensionem terre Ierusalem peregrinorumque custodiam deputavit». Marquis D'Albon, *Cartulaire général de l'Ordre du Temple, 1119?-1150*, Paris, 1913 (reimp. Madrid, La Ergástula, 2010), CXLI, p. 99.

<sup>48</sup> E. Falque (ed.), *Historia Compostelana. Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, 70, Turnhout, Brepols, 1988, lib. II, §, pp. 270-272. J. Richard, «Quelques textes sur les premiers temps de l'Église latine de Jérusalem», *Recueil Clovis Brunel*, II, Paris, 1955, p. 427 reimp. en *idem*, *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> ss.)*, Londres, 1976, VII; N. Jaspert, «Peregrinos gallegos a Palestina y las relaciones entre los cabildos de Compostela y Jerusalén en el siglo XII», *Potestas. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, 1, 2008, pp. 156-157.

<sup>49</sup> J. A. Calvo Gómez, *La vida común...*, *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>50</sup> También él mantuvo contactos con Gelmírez: N. Jaspert, «Peregrinos gallegos a Palestina...», *op. cit.*, p. 150.

<sup>51</sup> J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>52</sup> Durante mucho tiempo se ha discutido si la impronta agustiniana de la regla fue o no mayor que la benedictina. Que tuviera una impronta mayor lo cree, por ejemplo, Anthony Luttrell (A. Luttrell, «The Earliest Templars...», *op. cit.*, p. 201) y, en su momento, tampoco Demurger

consecuencia de la renovación devocional de impronta anselmiana, venían evidenciándose, estimuladas por el reformismo pontificio, en el conjunto de Occidente.

Para empezar, la renacida teología de la cruz como expresión de una *imitatio* del Cristo sufriente no podía ser en absoluto ajena a una institución nacida, a fin de cuentas, de la lógica cruzadista. La Regla afirma que es deber de los templarios hacer exactamente lo que hizo Cristo: entregar la vida en defensa de los hermanos, y eso se traducía en defender la tierra ocupada por paganos enemigos del hijo de María<sup>53</sup>. El tema de la Virgen es sustancial en la devoción templaria, y ello se ha asociado a la influencia cisterciense, pero no es preciso acudir a ella, ya que es propia de la sensibilidad focalizada en la humanidad de Cristo que solo se entiende en su filiación respecto de una mujer. La devoción a María es un fenómeno generalizado en los siglos XII y XIII, y en el ámbito de las órdenes militares resulta esencial, y lo es incluso en algunas de ellas, como la Teutónica, absolutamente ajena a la disciplina cisterciense<sup>54</sup>.

La pasión religiosa focalizada en la cruz inspira lo que podemos considerar el núcleo legitimador de la propia vocación templaria presente en la Regla: los templarios no pecan cuando matan a los enemigos de la cruz<sup>55</sup>. Volveremos sobre esta espinosa cuestión, que los redactores de la Regla no tienen inconveniente en anclar en las Sagradas Escrituras y, naturalmente, en la Providencia. Pero la idea de la *imitatio Christi* va algo más allá, y, a propósito de la exégesis

---

concedía a la intervención de Bernardo en su elaboración un carácter tan decisivo, como el que parece que recientemente se le concede de la mano de la gran especialista en el tema, Simonetta Cerrini, para quien el texto de la primitiva regla, usos litúrgicos aparte, es fiel reflejo de la disciplina benedictina. La evolución en el planteamiento de Demurger puede verse a través de dos de sus obras: A. Demurger, *Auge y caída de los templarios, 1118-1314* (orig. francés 1985), Barcelona, 1986, p. 40, e *idem*, *Caballeros de Cristo. Templarios, hospitalarios, teutónicos y demás órdenes militares en la Edad Media (siglos XI al XVI)*, Granada, 2005 (orig. francés 2002), pp. 90-91. Desafortunadamente, el gran trabajo de Simonetta Cerrini, el estudio y edición de las reglas latina y francesa de la orden, no ha sido publicado: *Une expérience neuve au sein de la spiritualité médiévale: l'ordre du Temple (1120-1314). Étude et édition des règles latine et française*, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris-IV, 1998. Es obvio que los paralelismos e inspiración de la regla templaria respecto a la normativa benedictina no pueden negarse, y que, incluso, el nombre inicialmente asumido por los templarios, los pobres caballeros de Cristo, es una versión matizada de la de los «pobres de Cristo», que frecuentemente utilizaban los cistercienses para designarse a sí mismos. De todas formas, el que la letra de la regla benedictina prendiera en la norma templaria no quiere decir que propiamente lo hiciera el espíritu. *Vid.* C. de Ayala Martínez, «La orden del Císter y las órdenes militares», en J. Albuquerque Carreiras y G. Rossi Vairo (eds.), *Da Ordem do Templo à Ordem de Cristo: Os Anos de Transição. I Colóquio Internacional. Císter, os Templários e a Ordem de Cristo. Actas*, Tomar, 2012, pp. 51-52.

<sup>53</sup> § 56. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>54</sup> S. Gouguenheim, *Les chevaliers teutoniques*, Paris, Tallandier, 2007, pp. 133-135.

<sup>55</sup> § 57. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 48.

del Salmo 115, 13, «alzaré la copa de salvación», el redactor de la Regla introduce el tema vindicativo interpretando el versículo como «vengaré la muerte de Jesucristo con mi muerte»<sup>56</sup>. Es una manera de explicar con la tradición veterotestamentaria del cáliz o copa, símbolo del juicio divino, la acción decisiva de quienes, en imitación de la entrega del cuerpo de Cristo por los hombres, y en justa compensación por ello, hacen lo propio con el suyo.

Por supuesto, la liturgia templaria recoge las dos festividades de la cruz, el descubrimiento y la exaltación; pero, sobre todo, los *retraits* posteriores parecen indicar que eran los templarios los encargados del transporte y custodia de la *Vera Cruz* cuando era portada en campaña<sup>57</sup>. También sabemos que las acciones cultuales en torno a la cruz y a los signos de la pasión eran abundantes: en tierras de Ultramar, el Jueves Santo, los capellanes del Temple alzaban la corona de espinas que custodiaban para hacer ver cómo florecía entre sus manos, y se documentan procesiones penitenciales en Acre en las que, para obtener determinados beneficios, los templarios portaban una cruz confeccionada con el abrevadero que Cristo habría usado para bañarse<sup>58</sup>.

La devoción y sometimiento a la cruz se traduce con facilidad en la experiencia del martirio, cuya revitalización era el segundo gran argumento de la renovación espiritual de impronta anselmiana. La Regla templaria, desde su inicio, se conforma en esta perspectiva martirial. Sus dos primeros párrafos contienen una idea que fue clave para la dinamización del movimiento cruzado, la de la conversión de la caballería mundana, desviada hacia la perdición, en caballería de Cristo justificada en la defensa de la Iglesia. Esta idea, que encontramos en el llamamiento de Urbano II a la cruzada<sup>59</sup>, y que también desarrolla san Bernardo tanto en su *De Laude Novae Militiae* como en las cartas de convocatoria de la segunda cruzada<sup>60</sup>, es ahora aplicada al reclutamiento de nuevos templarios convertidos en dignos emuladores de los mártires que entregaron

<sup>56</sup> § 53. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>57</sup> § 75 y 122. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, pp. 53 y 67-68.

<sup>58</sup> Estos y otros ejemplos en M. Barber, *Templarios. La nueva caballería*, Barcelona, Martínez Roca, 2001 (orig. inglés 1994), pp. 217-218. Para un análisis de la asociación del culto a las reliquias de la cruz y la Orden del Temple, *vid.* J. Shenk, «The Cult of the Cross in the Order of the Temple», en I. C. Ferreira Fernandes (coord.), *As Ordens Militares...*, *op. cit.*, I, pp. 207-219.

<sup>59</sup> Tanto Fulquerio de Chartres como Baldrico de Bourgueil, por ejemplo, la ponen en boca del papa en sus *Historia Hierosolymitana*. H. Hagenmeyer, *Historia Hierosolymitana*, lib. I, cap. III, pp. 135-136; I. Álvarez Moctezuma, *Fulcher de Chartres*, p. 39. *Historia Hierosolymitana Baldrici, episcopi Dolensis, Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. IV, Paris, 1879, pp. 14-15.

<sup>60</sup> San Bernardo, *Obras completas*, I. *Introducción general y Tratados (1.º)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 500-503, 512-515; *idem*, *Obras completas*, VII. *Cartas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, entre otras c. 363, pp. 1044-1047.

sus almas por Cristo, y es que su sacrificio, como el de aquellos, lo es por la salvación de los cristianos y la difusión de la verdadera fe<sup>61</sup>. La vida de renuncia del templario a su propia voluntad para servir al rey soberano, ajustándola a la disciplina y costumbres de los canónigos del Santo Sepulcro, sería la garantía misma de poder entrar en combate sin temor, preparados para recibir la corona del martirio<sup>62</sup>. La Regla, más adelante, en un párrafo al que ya hemos hecho referencia, alude a la encomienda martirial que los templarios asumen de entregar su vida por sus hermanos<sup>63</sup>, y, curiosamente, es ahí donde se especifica la única pieza de caza que les estaba permitido cobrarse, la del león. No descartamos el sentido metafórico, además del estrictamente preceptivo, que puede estar presente en esta llamativa excepción. El redactor aplica al león dos alusiones bíblicas extraordinariamente negativas: el diablo encarnado en el león rugiente presto a devorar a su víctima (1 Pe 5, 8) y el animal salvaje –en realidad, un onagro que representa a Ismael, el hijo de Abraham– cuyas garras se alzan contra todos los hombres como las de estos contra él (Gn 16, 12). La figura del león, asimilada al diablo y a una bestia salvaje que se identifica con el padre de los árabes, concentra en la intención del redactor toda la carga negativa que, como símbolo del mal, se muestra en las historias bíblicas de Sansón, de David o de Daniel<sup>64</sup>. El templario ha de hacer frente mediante la exposición de su vida a un enemigo que es referencia condensadora del mal. En estas circunstancias, excluirlo de la prohibición de la caza puede hacer presente toda una realidad simbólica que justifica la propia existencia de la nueva orden.

Sea como fuere, el martirio sobre la base referencial de la figura de los macabeos se convertirá en seña de identidad para los templarios. Estos peculiares santos del Antiguo Testamento habían luchado por Dios en las tierras en las que nacería la Orden del Temple, y por él fueron capaces de sufrir las consecuencias de su coherente y beligerante actitud. La Regla no los menciona, pero desde muy pronto los templarios serían identificados con ellos y, a través de los propios templarios, también con todos los miembros de las futuras órdenes militares nacidas en Tierra Santa<sup>65</sup>. Ya figura la expresión «nuevos macabeos» en la bula *Milites Tem-*

<sup>61</sup> § 1 y 2. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>62</sup> § 9. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 35. Por supuesto que todo ello tiene fiel reflejo en la iconografía propia de las iglesias templarias donde, más allá de un Cristo sufriente (*Vid.* el crucificado de San Bevignate de Perugia), el protagonismo de apóstoles y santos que sufrieron martirio resulta significativo (M. Barber, *Templarios. La nueva caballería...*, *op. cit.*, pp. 220 y 222).

<sup>63</sup> § 56. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>64</sup> F. de Asís García García, «El león», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 1, 2009, pp. 34-35.

<sup>65</sup> S. Gouguenheim, «Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XII<sup>e</sup> siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 54, 2011, pp. 15-17.

*pli* de Celestino II fechada en 1144, que reproduce una anterior de Inocencio II que no se nos ha conservado<sup>66</sup>, y más adelante, en 1158, el papa Adriano IV volvía a utilizar la expresión que se convertiría ya en recurrente para definir el esforzado sufrimiento de los templarios, solo comparable al de los macabeos<sup>67</sup>.

Lo cierto es que la exposición martirial es meritoria a los ojos de Dios, y como algo mensurable a efectos reparadores la concibe la nueva espiritualidad deudora de san Anselmo. Así lo expresa también la Regla cuando, al exigir a los hermanos la entrega de su vida en beneficio del prójimo, este sacrificio es valorado como agradable a los ojos de Dios<sup>68</sup> y, por tanto, reparador. No vemos aquí, por supuesto, una formulación del concepto de indulgencia, pero sí la teología que la justifica. A fin de cuentas, la remisión de penas derivadas del pecado exige un sacrificio purificador que ya estaba cristalizando en la fórmula canónica de la indulgencia y que la bula papal *Omne datum optimum* de Inocencio II promulgada en 1139 reconocía ya plenamente a favor de los templarios<sup>69</sup>; más adelante la bula *Milites Templi* de Celestino II de 1144 reconocía una indulgencia de la séptima parte de las penas impuestas a cambio de contribuciones económicas para la orden<sup>70</sup>. De este modo, el Temple y más tarde el resto de las órdenes militares serían plataformas generadoras de indulgencias. Más adelante nos fijaremos en el ejemplo de las hispánicas.

La dimensión solidaria del esfuerzo imitativo de Cristo, última de las notas propias de la renovación espiritual del Occidente medieval que venimos comentando, la hemos podido ver en la Regla templaria en algunas de las disposiciones a las que hemos hecho referencia y en que la entrega de la vida por los hermanos adquiere visos de centralidad. Era una exigencia propia de la *vita apostólica* que se orienta a la actividad comprometida y a la que responde todo el texto normativo. Más allá de una alusión indirecta al sumario neotestamentario de Hechos 2, 44-45 que constituye consigna de referencia para esta modalidad de espiritualidad<sup>71</sup>, la Regla es un canto a la selecta vida comunitaria, idealizada

<sup>66</sup> R. Hiestand (ed.), *Papsturkunden für Templer und Johanniter. Vorarbeiten zum Oriens Pontificius, I, Abhandlungen des Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 77, Göttinga, 1972, doc. 2, pp. 203-204; doc. 7, p. 213; doc. 8, pp. 214-215. Vid. S. Gouguenheim, «Les Maccabées...», *op. cit.*, p. 16, n. 92.

<sup>67</sup> J. Miret i Sans, *Les Cases de Templers i Hospitalers a Catalunya. Aplec de noves I documents històrics*, Lleida, Pagès, 2006 (1.ª ed. 1910), pp. 90-92; y P. Kehr, *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia, I. Katalanien, II. Urkunden und Regesten*, Berlín, 1926, doc. 78, pp. 360-362.

<sup>68</sup> § 63. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>69</sup> M. Barber, *Templarios. La nueva caballería...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>71</sup> «Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno». La referencia a propósito de la desautorización de abstinencias excesivas: § 34. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 42.

hasta convertirla en antítesis de la «muchedumbre de perdición»<sup>72</sup>. Los templarios, protagonistas de ese discurso de la conversión que, partiendo de la caballería mundana, los hace acreedores de la corona del martirio, han de someterse a una disciplina que es la propia del movimiento canónico<sup>73</sup> y que se implementa a través de una normativa, en realidad común, a toda tradición religiosa<sup>74</sup>.

Y, sin embargo, nada de esto evitó el recelo y la desconfianza del entorno social hacia una fórmula religiosa cuyo carisma prioritario era el uso de las armas. Es verdad que la *vita apostolica* exigía compromiso, y que san Agustín, inspirador de esta espiritualidad del compromiso, no había rechazado en modo alguno el uso de las armas para poder neutralizar el desorden introducido por el pecado en la sociedad<sup>75</sup>. Pero san Agustín no hablaba de religiosos armados, que es lo que eran los templarios. Por eso, puede detectarse recelo, desconfianza e incluso desaprobación hacia la nueva orden por parte de algunos sectores sociales. Y también por ello es más que probable que las sombras de desaprobación influyeran en el ánimo y moral de los primeros templarios, desconcertados y, hasta cierto punto, presos de mala conciencia. Contamos con dos documentos que permiten avalar esta tradicional interpretación de lo que fue, al menos, la primera década de existencia de la orden, desde sus comienzos en el concilio de Nablus de 1120 hasta su oficialización en el concilio de Troyes de 1129, e incluso de los años posteriores hasta que se produce el espaldarazo pontificio de la bula *Omne datum optimum* de Inocencio II publicada en 1139.

El primero de esos documentos es la conocida carta de *Hugo peccator*, con toda probabilidad el fundador Hugo de Payens, dirigida a sus hermanos de la nueva orden<sup>76</sup>. La carta no está fechada, pero es habitual hacerla más o menos contemporánea al concilio de Troyes donde se promulgó el texto primitivo de la Regla. La carta hace referencia a las críticas que afectaron el ánimo de los nue-

<sup>72</sup> § 11. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>73</sup> § 9. J. M. Upton-Ward, *El Código Templario...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>74</sup> Nos referimos a la normativa general sobre austeridad en la vestimenta y alimentación, recato en el descanso, regulación de ayunos, limitación de la comunicación, evitación de envidias, rumores y calumnias...

<sup>75</sup> G. Minois, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Fayard, 1994, pp. 67-71. En su famosa carta 185 dirigida al conde Bonifacio y datada en 417, Agustín hace todo un canto justificativo al uso de las armas, y es evidente que no pasó desapercibido a los exégetas medievales de su obra que en esa carta se ejemplificara la legitimidad de la persecución contra los impíos mediante el ejemplo de Sara y Agar, la madre de los ismaelitas: «Sara persiguió a Agar: la que perseguía era santa, mientras que la que padecía era inicua». San Agustín, *Obras completas de San Agustín*. XIa: *Cartas* (2.º): 124-187, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 724.

<sup>76</sup> J. Leclercq, «Un document sur les débuts des Templiers», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 52, 1957, pp. 81-91. Sobre el contenido: M. Barber, *Templarios. La nueva caballería...*, *op. cit.*, pp. 60-62; y H. Nicholson, *Los templarios, una nueva historia*, Barcelona, Crítica, 2006 (orig. inglés 2001), pp. 61-64.

vos caballeros de Cristo: su profesión religiosa era ilícita y pecaminosa porque nadie consagrado puede empuñar las armas ni hacerse con botín de guerra; por tanto, si querían congraciarse nuevamente con Dios, debían abandonar su actividad y aspirar a una vida espiritual dedicada a la oración. Un discurso de esta naturaleza, que por otra parte parece ignorar las audaces disposiciones del citado concilio de Nablus sobre el uso de armas por parte de los clérigos<sup>77</sup>, obviamente solo podía venir de un entorno monástico. Es sabida la rivalidad de amplios sectores del monacato tradicional de corte contemplativo hacia la nueva religiosidad activa de la *vita apostolica*. Pero es que, en este caso, esa nueva religiosidad se comprometía con la violencia y constituía un flanco fácil para la crítica. La respuesta de Hugo se atiene a los principios del más crudo realismo. Mencionando la propia vida de los apóstoles, se pregunta qué hubiera sido de la cristiandad si los primeros seguidores de Cristo hubieran optado por una vida contemplativa dando la espalda al mundo, y es que hasta los ermitaños tienen que recurrir al trabajo para garantizar su supervivencia. La defensa de la cristiandad es un motivo legítimo de compromiso religioso, y hay que ser humilde y aceptar la vocación que Dios nos despierta sin aspirar a cotas más altas. En cualquier caso, se puede matar sin otro odio que hacia la maldad y obtener botín sin robo y solo como justa recompensa, ya que «el obrero tiene derecho a su salario» (1 Tim 5, 18).

Estas resistencias, provenientes fundamentalmente de ambientes monásticos, son las que debieron convencer a Hugo de Payens a recurrir al monje con más crédito en el panorama del momento para que intentara mostrar la legitimidad y virtudes de la nueva institución. Este es el origen del famoso *De laude novae militiae* de san Bernardo, un texto no datado –en torno a 1130– y creo que no siempre adecuadamente interpretado. Y es que se ha venido dando por supuesto el entusiasmo del abad de Claraval por la nueva institución basándose no solo en este escrito, sino también en su activa participación en el concilio de Troyes del que salió la Regla Primitiva de la orden. En realidad, cabría hacer alguna matización<sup>78</sup>. Nos interesa, sobre todo, en lo que afecta al *De laude novae militiae*,

<sup>77</sup> En su canon 20 establece que «Si clericus causa defensionis [sic] arma detulerit, culpa non teneatur. Si autem milicie aut alicuius curi->litatis causa coronam dimiserit, usque ad predictum terminum ecclesie id confessus coronam reddat et deinceps secundum patriarche preceptum se habeat. Si autem amplius celaverit, pro regis et patriarche consilio se contineat». B. Kedar, «On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120», *Speculum*, 74, 1999, pp. 324 y 334. Era una muy novedosa prescripción que puede entenderse en el conmovedor contexto de las secuelas de la batalla del «Campo de la Sangre».

<sup>78</sup> Es obvio que san Bernardo intervino en la redacción de la primitiva regla del Temple. Como es sabido, y pese a que en algún momento se ha puesto en duda (A. Demurger, *Auge y caída de los templarios...*, *op. cit.*, p. 39; D. Seward, *Los monjes de la guerra. Historia de las órdenes militares* (orig, inglés 1972),

destacar que san Bernardo apoyó al Temple, pero lo hizo sin entusiasmo. Esto no quiere decir que fuera forzado a redactar el tratado por los lazos de afectividad o vinculación familiar que lo unían a algunos de los templarios de primera hora<sup>79</sup>, o que se resistiera a hacerlo, como aparentemente demostrarían las primeras palabras del texto, que no expresan sino una retórica fórmula de humildad<sup>80</sup>. No. Muy probablemente, Bernardo dedicó su esfuerzo a justificar la nueva milicia por una cuestión de coherencia personal y doctrinal. El abad de Claraval representa, como pocos personajes de su época, el espíritu de la *Iglesia militante*, a la que ya hemos aludido, que vino a sustituir un viejo triunfalismo no ajeno a planteamientos escatológicos por una concepción más realista en la que la Iglesia y su amenazada existencia parecían exigir de los fieles un plus de comprometida actividad; era el tributo que Cristo esperaba de quienes pudieran contribuir a la defensa de la institución eclesial en su largo peregrinaje terrenal<sup>81</sup>. San Bernardo fue un convencido propagandista de este activismo defensivo. Muchas de las más del medio millar de cartas que nos ha legado obedecen a esta inquietud, y su propia orden, nacida de la lógica relacionada con la *Iglesia militante*, se concebía ante ese compromiso como la levadura destinada a despertar la conciencia de los fieles. Es en esta perspectiva en la que hay que entender el activo papel de Bernardo como propagandista de la cruzada y legitimador de la milicia templaria.

Bernardo, por tanto, no inventó ni una nueva espiritualidad guerrera ni tampoco justificó, como habitualmente se dice, la armonización de la tradición

---

Edhasa, 2004, p. 43), el abad estuvo activamente presente en las sesiones del concilio de Troyes de 1129. Es cierto que acudió sin mucho entusiasmo y que se resistió a asistir alegando problemas de salud (M. Barber, *Templarios...*, *op. cit.*, p. 32), y en la carta dirigida en este sentido al legado papal en Francia, Mateo de Albano, llega a afirmar que «sean pequeños o grandes esos asuntos por los que me instan vivamente, no me incumben» (San Bernardo, *Obras completas VII...*, *op. cit.*, carta 21, pp. 160-163). Pero, en cualquier caso, es muy probable que su obediente actitud hacia la figura del papa, sin duda proclive a los templarios, pudiera acabar de convencerlo. Y es que la obediencia a la Sede Apostólica y su lealtad al pontificado son señas de identidad de la actitud vital de san Bernardo. Años más adelante, en carta dirigida a Inocencio II, un papa con el que mantuvo ciertas diferencias, el abad llegaría a decir «nunca se crea que me rebelo contra la obediencia, por la cual sé que debo entregar mi vida si fuese necesario» (San Bernardo, *Obras completas VII...*, *op. cit.*, carta 177, pp. 596-599). La asamblea conciliar de Troyes tuvo lugar durante el pontificado de su predecesor, Honorio II, un hombre que seguía muy de cerca el nacimiento de la orden y, en general, todo el problema cruzado (A. Demurger, *Auge y caída de los templarios...*, *op. cit.*, p. 39). No sería extraño, por tanto, que el papa acabara de inclinar la voluntad del abad para asistir a las sesiones conciliares.

<sup>79</sup> Hugo de Payns era vasallo del conde de Champagne, con quien el abad mantenía una profunda conexión afectiva; por otra parte, un tío materno de Bernardo, Andrés, se cuenta muy probablemente entre los freires de primera hora. H. Nicholson, *Los templarios. Una nueva historia...*, *op. cit.*, p. 47.

<sup>80</sup> Para Selwod esa resistencia quizá no fue un simple recurso formal: D. Selwood, «*Quidam autem dubitaverunt: The Saint, the Sinner, the Temple and a Possible Chronology*», en M. Balard (ed.), *Autour de la Première Croisade*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>81</sup> C. de Ayala Martínez, «Las órdenes militares...», *op. cit.*, pp. 134-136.



monástica con la militancia armada. Una lectura libre de prejuicios del *De laudae militiae* nos ayuda a descubrir otras claves<sup>82</sup>. El libro se divide en dos partes muy diferentes en extensión y contenido. La primera, la más conocida y también la más breve, aproximadamente un tercio del total, es la que contiene propiamente el «elogio de la nueva milicia», y en ella vemos una justificación de la violencia con fines religiosos y un idealizado retrato de los templarios. La segunda parte, la más extensa, dos tercios del total, es un conjunto de meditaciones espirituales a propósito de los diversos lugares santos, sin que para nada se mencione a los templarios. Todos los estudiosos están de acuerdo en que la segunda parte de la obra, la menos conocida, nos proporciona la clave interpretativa de esta. Y es que, en la primera parte de la obra, Bernardo no aporta en realidad grandes novedades: en línea con la más conservadora de las tradiciones monásticas, comienza por hacer una crítica de la caballería; pero, como también ya lo habían hecho los cluniacenses, ofrece a los caballeros una fórmula de contención moral que evite su caída en los excesos de su oficio, y esa fórmula no es otra que la de incorporar el código ético de la más perfecta manifestación de la vida cristiana, la encarnada por los monjes, a la propia cotidianeidad de la existencia de los caballeros. De este modo, al asumir valores como la ascesis, la obediencia o la austeridad, el loable compromiso de la caballería renovada con la Iglesia podría convertirse en camino seguro de salvación. Los templarios ni eran ni podrían ser nunca monjes, pero sí podían y debían actuar como si lo fueran, asumiendo en la medida de lo posible su estilo de vida y sus compromisos religiosos. De ahí el idealizado cuadro que Bernardo nos ofrece de ellos. Dicho esto, lo realmente decisivo para Bernardo estaba en la segunda parte de su obra: la contemplación y no la acción armada.

La necesidad de defensa de la cristiandad fue la que llevó a Bernardo a poner todo su empeño en favorecer la movilización de una nueva caballería que, por aceptar situarse en la esfera disciplinaria de la vida monacal, no solo no podría nunca desagradar a Dios, sino que constituiría su milicia armada por antonomasia. Creemos que este y no otro es el alcance que tiene la obra apologética de Bernardo respecto al Temple. En muchas ocasiones, se ha aducido que el abad llegó a caracterizar expresamente a los miembros de la nueva orden como monjes al optar por atribuirles ambas caracterizaciones –la de los monjes y la de los caballeros– ante la imposibilidad de decidirse por una o

<sup>82</sup> Hemos intentado hacer esta aproximación alternativa en otros trabajos: C. de Ayala Martínez, «Las órdenes militares...», *op. cit.*, pp. 146-150; o *idem*, «Espiritualidad y práctica religiosa», pp. 166-168. En este sentido, optamos por una valoración distinta a la frecuentemente asumida por los especialistas, y de la que, desde la originalidad de sus estimulantes planteamientos, es buen ejemplo W. J. Purkis, *Crusading Spirituality in the Holy Land and Iberia, c. 1095-c. 1187*, The Boydell Press, 2008, en especial pp. 86 y ss.

por otra<sup>83</sup>. Sin embargo, no se trata sino de un recurso retórico que juega con analogías. Poco después haría lo mismo Pedro el Venerable, y nadie duda de que el abad cluniacense se hallaba bastante alejado de pensar en una eventual identificación del templario con la figura del monje<sup>84</sup>.

En resumen, Bernardo apoyó la nueva institución, y lo hizo convencido de que prestaba así un buen servicio a la exigencia de militancia que la Iglesia demandaba de la sociedad, pero ni inventó la nueva fórmula ni tampoco quiso identificarla como una opción monástica. Era consciente de la necesidad del Temple y quiso legitimarlo a los ojos de la sociedad, para lo que no dudó en acudir ocasionalmente al referente justificador de los macabeos<sup>85</sup>. Pero el Temple no era probablemente ni el ideal que pudiera arrancar su entusiasmo ni una vocación en modo alguno asimilable a su propia apuesta existencial y a la de sus monjes, para los que rechazaba no solo el uso de las armas, sino su sola presencia física en los escenarios cercanos al frente cruzado<sup>86</sup>.

En cualquier caso, el apoyo de san Bernardo facilitaba mucho las cosas. Un papa, Inocencio II, deudor de la incondicional adhesión del abad de Claraval a su discutida elección, sería quien daría el definitivo espaldarazo al Temple en 1139 a través de la bula *Omne datum optimum*. Por vez primera, y desde la solemnidad concedida por la más alta instancia autoritativa de la Iglesia, la orden recibía no solo reconocimiento canónico, sino la plena legitimidad de su actividad, que no era otra que la de la defensa de la Iglesia en remisión de sus pecados y que comportaba igualmente la legítima apropiación de botín de guerra que no tenía por qué ser compartido con nadie<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> «Yo no sé cómo habría que llamarles, si monjes o soldados. Creo que, para hablar con propiedad, sería mejor decir que son las dos cosas, porque saben compaginar la mansedumbre del monje con la intrepidez del soldado»: San Bernardo, *Obras completas I...*, *op. cit.*, pp. 510-511.

<sup>84</sup> Hacia 1149 o 1150 el abad de Cluny escribiría una carta al maestre templario Evrad des Barrès en la que, con motivo del favor que le solicitaba, procura extremar las lisonjas hacia la orden, entre ellas la de manifestar la alegría que para todo cristiano tenía que suponer el nacimiento de un ejército sagrado, servidor del *Dios de las Batallas*, cuyo destino era derrotar al príncipe de este mundo y someter a todos los enemigos de la cruz de Cristo, un ejército que debía librar un doble combate, espiritual y corporal, y cuyos miembros participaban de las virtudes de los monjes y de las hazañas de los caballeros: G. Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, Harvard University Press, 1967, I, carta 172, pp. 407-409, y comentario correspondiente en II, pp. 213-214.

<sup>85</sup> Lo hizo en su *De laude novae militiae*. *Vid.* en especial: San Bernardo, *Obras completas I...*, *op. cit.*, pp. 510-511. Cfr. S. Gougenheim, «Les Maccabées...», *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>86</sup> Es conocido el episodio del intento de desplazamiento del abad Arnaldo de Morimond a Tierra Santa en 1124-1125, decididamente abortado por san Bernardo. *Vid.* C. de Ayala Martínez, «Las órdenes militares...», *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>87</sup> «Nos alabamos a Dios Todopoderoso por vosotros y en vuestro nombre, pues todo el mundo proclama vuestra orden religiosa y vuestra venerable institución. Aunque erais por naturaleza hijos de la ira inclinados a los placeres terrenales, por medio de la gracia inspiradora del Evange-

## 8. LA ESPIRITUALIDAD HOSPITALARIA

La Orden del Temple es la primera de las militares y arquetipo para las demás. Sin embargo, no podemos ser tan contundentes a la hora de establecer cuál es la segunda en el tiempo. Habitualmente, se habla de la Orden del Hospital, pero, como es sabido, y pese a ser una congregación religiosa previa al Temple, su proceso de militarización fue relativamente tardío, largo y conflictivo, y no es fácil indicar una fecha concreta a la hora de fijarlo. Su regla, de la que enseguida nos ocuparemos, fue aprobada por el papa Eugenio III entre 1145 y 1153, y en ella no hay ni rastro de referencia militar. Es cierto que, en 1136, el rey Fulco de Jerusalén les había confiado la fortaleza de Bethgibelin, al sur del reino, un estratégico enclave frente a las acometidas fatimíes desplegadas desde Ascalón, y que, poco tiempo después, en 1142, el conde Raimundo II de Trípoli ponía en sus manos una auténtica marca fronteriza con centro en el famoso Crac de los Caballeros. En general, no ha parecido muy lógico pensar que, para entonces, los hermanos del Hospital no tuvieran ya plenamente asumida la faceta militar<sup>88</sup>, pero el caso es que, como bien señala Damien Carraz, el cambio decisivo

lio, a la que no habéis hecho oídos sordos, habéis abandonado la pompa del mundo y vuestras posesiones. Habiéndoos apartado del camino fácil que conduce a la muerte, habéis elegido con humildad el camino angosto que conduce a la vida; y para que podáis ser especialmente considerados parte de la caballería de Dios, elegís llevar siempre sobre el pecho el signo de la cruz que da la vida, lo cual es digno de alabanza. Además, como verdaderos israelitas y guerreros perfectamente equipados para librar batallas divinas, avivando la auténtica llama de la caridad, vuestras acciones cumplen con el Evangelio que dice que “Ningún hombre puede tener un amor más grande que este: entregar la vida por sus amigos”. Por ello y siguiendo la voz del supremo pastor no tenéis miedo a exponer vuestras vidas por los hermanos y defenderlos de los ataques de los infieles. Y dado que por vuestro nombre sois llamados caballeros del Temple, estáis constituidos por el Señor en defensores de la Iglesia católica y paladines contra los enemigos de Cristo. Y aunque vuestro esfuerzo y loable devoción se lleve a cabo de corazón y con todo el alma, sin embargo os exhortamos a todos vosotros en el Señor y os ordenamos con la autoridad de los apóstoles Pedro y Pablo, en remisión de los pecados, tanto a vosotros como a los que os sirven, que os esforzáis con valor en la defensa de la Iglesia católica para liberarla, en el nombre de Cristo, de la amenaza a la que está sometida por la tiranía de los paganos; y que todo cuanto toméis de ellos como botín lo pongáis a vuestro servicio, y prohibimos que seáis obligados en contra de vuestra voluntad a dar de ellos participación alguna...». La bula, por supuesto, establece exención jurisdiccional para la orden, sujeta directamente al papa, así como reconocimiento de su autonomía sacramental. R. Hiestand, *Papsturkunden für Templer und Johanniter...*, op. cit., doc. 3, pp. 204-210. Cit. M. Barber, *Templarios. La nueva caballería...*, op. cit., pp. 75-76 y H. Nicholson, *Los templarios. Una nueva historia...*, op. cit., pp. 55 y 218.

<sup>88</sup> J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070-1309*, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 29-30. De todas formas, no deja de ser sorprendente, si es que en estos años los hospitalarios ya hubieran estado militarmente activos, que Inocencio II en fecha incierta de la última parte de su pontificado, entre 1139 y 1143, notificara a los obispos de la cristiandad que los hermanos

no se produjo hasta el maestrazgo de Gilberto d'Assailly (1162-1170)<sup>89</sup>, y, sin duda, acompañado de dificultades. Lo cierto es que ya para entonces se hallaba en funcionamiento la orden militar de Calatrava, cuyos inicios datan de 1158, aunque tampoco su vocación bélica estuvo exenta de problemas.

Pero centrémonos en la Orden del Hospital, nacida de una congregación netamente asistencial ubicada junto al Santo Sepulcro y vinculada a la tradición benedictina. Su responsable, un laico llamado Gerardo, consiguió del papa Pascual II la plena autonomía de su institución en 1113 mediante la bula *Pie postulatio voluntatis*<sup>90</sup>. El papa explicita que fue Gerardo el *institutor* o fundador del Hospital al que ahora favorecía otorgándole la directa protección apostólica, o lo que es lo mismo, plena autonomía respecto del patriarca y otros preladados, así como del antiguo establecimiento benedictino del que había dependido inicialmente, o de la propia iglesia del Santo Sepulcro junto al que se hallaba ubicado. El papa le confirmaba cuantos bienes poseía y le eximía de diezmos por los bienes trabajados por los hermanos de la comunidad, a los que, por cierto, se les reconocía autonomía para elegir a los próximos responsables de la institución. Por último, en un pasaje que ofrece algún problema de interpretación, la bula confirma la dependencia de siete hospitales (*xenodochia*) y hospicios (*ptochia*) situados en Occidente, algunos de ellos no documentados en el momento de la promulgación de la bula<sup>91</sup>.

Esta bula inicial de Pascual II refleja la existencia de una comunidad religiosa cuyos hermanos *ibidem professi secundum Dei*, pero sin contar con una adscripción reglar específica<sup>92</sup>. Lo que sí evidencia claramente la bula es que esa comunidad se ubicaba en la corriente de compromiso religioso activo que

---

del Hospital de Jerusalén contaban con un cuerpo de *servientes* o sargentos mercenarios a sus expensas para garantizar la seguridad de los peregrinos y pobres que visitaban el Santo Sepulcro: J. Delaville Le Roulx (ed.), *Cartulaire Générale de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (1100-1310)*, I, Paris, 1894, doc. 130, p. 107. Como señala Demurger, se trataría de la primera indicación clara de un compromiso del Hospital con una actividad militar al servicio de los peregrinos. A. Demurger, *Les hospitaliers. De Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*, Paris, Tallandier, 2013, p. 80.

<sup>89</sup> El maestre comprometió la movilización de 500 caballeros y otros tantos turcópoles para la expedición a Egipto que en 1168 planificaba el rey Amalarico de Jerusalén. Solo tres años antes se documenta ya un mariscal de la orden, y en 1182 los famosos estatutos de Roger des Moulins hablan por vez primera de *fratres armorum*. D. Carraz, «L'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem et la guerre. Structures et mutations (c. 1136-1309)», *e-Strategica*, 3, 2019, pp. 104-105.

<sup>90</sup> J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire...*, *op. cit.*, I, doc. 30, pp. 29-30.

<sup>91</sup> A. Luttrell, «The Earliest Hospitaliers», en B. Z. Kedar (ed.), *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of H.E. Mayer*, Aldershot, Ashgate, 1997, p. 44; A. Demurger, *Les hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 60-61 y 123-124.

<sup>92</sup> Riley-Smith no descarta del todo la posibilidad de que Gerardo hubiera elaborado una primitiva regla de carácter agustiniano, quizá bajo la influencia del patriarca jerosolimitano Gibelin que quiso imponerla a los canónigos del Santo Sepulcro: J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant...*, *op. cit.*, p. 24.

representaba la *vita apostolica*, ya que sus miembros se dedicaban a responder a las *peregrinorum et pauperum necessitates*<sup>93</sup>. Esta situación de indefinición reglar, pero carisma reconocible en la corriente de religiosidad más característica de la renovación espiritual del siglo XII, se mantuvo durante algún tiempo. Los papas insistieron en reconocer a los hospitalarios, directamente dependientes de la Sede Apostólica, autonomía jurisdiccional respecto de los obispos. En este sentido, Inocencio II (1130-1143), el mismo que formalizó la definitiva institución del Temple, fue especialmente generoso. En 1135, eximía a los hermanos del Hospital de las graves consecuencias que se derivaban de la imposición de excomuniones y entredichos por parte del episcopado. Y dos años después, en 1137, los autorizaba a poblar los territorios que les concedieran pudiendo construir en ellos iglesias y cementerios para atender no solo a los propios hospitalarios, sino al resto de los habitantes. También les permitía constituir una cofradía de laicos que, sin necesidad de vivir en las casas de la orden, se comprometían a ingresar en ella en caso de querer profesar; por otra parte, esos cofrades deberían hacer donaciones anuales a la institución a cambio de recibir los beneficios espirituales inherentes a ella. El mismo papa, en fecha incierta entre 1139 y 1143, favorecía con una indulgencia parcial –un séptimo de la penitencia impuesta– a los aludidos cofrades comprometidos con sus anuales donaciones<sup>94</sup>.

Aun sin normativa reglar específica, el papa, un claro representante del reformismo, reconocía en la nueva orden una expresión patente de la nueva religiosidad que el concepto de *Iglesia militante* había potenciado más si cabe; y, al reconocerlo, posibilitaba la vida de la institución reforzando sus lazos con la sociedad a través de una cofradía laical asociada, cuyos miembros, en premio proporcional a su sacrificio económico, recibían ese hallazgo propio de la nueva espiritualidad que fue la indulgencia.

Es verdad, sin embargo, que estos privilegios fueron la respuesta a la petición cursada por Raimundo de Puy (1120-1160), sucesor de Gerardo al frente del Hospital y primer maestre de la orden, que sería precisamente el responsable de la redacción de la regla, de la que enseguida nos ocuparemos, que presenta un primer problema, y es el de su datación. No sabemos exactamente cuándo fue redactada, pero todo apunta a que no sería mucho antes de su confirmación por parte del papa Eugenio IV entre 1145 y 1153. Y, aunque el original latino se perdió en los avatares del reino de Jerusalén, se conservó su tenor en una confirmación papal de Lucio III de 1185. Es verdad que el texto fue objeto de algunos

<sup>93</sup> J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire...*, *op. cit.*, I, doc. 30, pp. 29-30.

<sup>94</sup> *Ibid.*, doc. 113, pp. 95-96; doc. 122, pp. 101-102; y doc. 130, pp. 107-108. H. Nicholson, *The Knights Hospitaller*, The Boydell Press, 2001, pp. 6-7.

pequeños añadidos y modificaciones en el capítulo general celebrado en 1204 o 1206 en Margat bajo la presidencia del maestre Alfonso de Portugal, pero esos añadidos y modificaciones no suponen ningún cambio sustancial del texto que, por otra parte, y despojado de esos cambios, sería finalmente confirmado por Bonifacio VIII en 1300<sup>95</sup>. Es decir, que el texto reglar, más allá de sus primerizas traducciones al francés o al anglo-normando, se ha mantenido intacto a partir de la confirmación de 1185, en la que ya aparecen cuatro artículos añadidos al primitivo núcleo de los quince originales. Estos cuatro añadidos pudieron serlo incluso después de la muerte de Raimundo de Puy<sup>96</sup>.

¿Qué aspectos cabe destacar en el texto reglar y de qué modo son manifestación de la nueva espiritualidad propia del siglo XII? Aunque se trata de un texto confuso, no bien articulado y desde luego nada sistemático<sup>97</sup>, sobre todo nos llama la atención en él su voluntad de conexión con la sociedad. La atención a los pobres y peregrinos es de por sí una vocación de proyección social, pero es que, al menos, tres artículos de la regla –recordemos que, originalmente, de 15– insisten en actividades desarrolladas fuera del ámbito conventual, sobre el que, por otra parte, no se hace especial hincapié. Y esas actividades no se reducen a la petición de limosna, que desde luego está muy presente<sup>98</sup>. Concretamente, el artículo cuarto se refiere a que los hermanos que vayan *per civitates et castella* no lo hagan nunca en solitario y tengan especial cuidado en lo tocante al trato con mujeres<sup>99</sup>; no se especifica el cometido de estas salidas, lo cual resulta ya de por sí llamativo, aunque el artículo séptimo precisa que uno de sus objetivos es el de la predicación<sup>100</sup>, de modo que, a la vocación estrictamente asistencial u hospitalaria, se uniría, al menos en un principio, el carisma de la predicación, como efectivamente lo corrobora una bula de Lucio III de 1183 en la que se instaba a los hospitalarios a no confiar la predicación más que a los hermanos realmente preparados en materia de fe<sup>101</sup>.

<sup>95</sup> A. Luttrell, «The Hospitallers' Early Statutes», *Revue Mabillon*, 14, 2003, p. 14; J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant...*, *op. cit.*, pp. 24-25; A. Demurger, *Les hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 160-161.

<sup>96</sup> En realidad, estos cuatro artículos añadidos aparecían ya en una traducción anglo-normanda de 1181-1185. Por tanto, este sería el momento *ad quem* de la adición. A. Luttrell, «The Hospitallers' Early Statutes», *op. cit.*, p. 14.

<sup>97</sup> J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant...*, *op. cit.*, p. 25; A. Demurger, *Les hospitaliers...*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>98</sup> Artículos 5 y 7. J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire...*, *op. cit.*, I, doc. 70, p. 64.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 63. Precisamente la intensa actividad extraconventual es lo que puede explicar que, en el capítulo correccional, la fornicación se presente con especial relevancia (art. 9). *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>101</sup> «... mandamus atque precipimus quatenus nullis, nisi fratribus vestris qui discreti sint et fidei articulos non ignorent, pre dicationis officium committatis...» J.-M. Roger, «Une bulle inédite du pape Lucius III pour l'ordre de l'Hôpital (4 novembre 1183)», *Bibliothèque de l'école des chartes*, 132, 1974, pp. 97-100.

Es obvio que, si la regla hospitalaria es deudora de algún otro texto normativo, lo es de la regla de san Agustín, de la que, en parte, es adaptación<sup>102</sup>. En esta lógica inherente a la *vita apostolica* en que se inscribe la norma hospitalaria, el mismo papa Lucio III que la confirma establece un significativo paralelo entre los nuevos hermanos y los canónigos regulares de san Agustín<sup>103</sup>.

Y, por supuesto, más allá de otras cuestiones asociadas a la tradición monástico-religiosa en su conjunto –votos, austeridad en la vestimenta, régimen de ayunos, prescripciones culturales y normativa penitencial–, no podía faltar el distintivo de la cruz en el hábito de los nuevos religiosos. La cruz era la seña de identidad de una espiritualidad sufriente y comprometida que imitaba en su seguimiento a la humanidad de Cristo, y esa cruz, ahuyentadora del acecho diabólico, es prescrita para el hábito de los nuevos religiosos en el último artículo de la regla<sup>104</sup>.

Hemos aludido ya a la militarización de la orden, pero ¿cómo fue posible compatibilizar el carisma belicoso que caracterizaba al Temple con la tradicional y más característica vocación asistencial de los hospitalarios? Desde luego, es cierto que en la mentalidad del hombre medieval no resultaba fácil disociar la atención caritativa hacia el peregrino, que indefenso marchaba a Jerusalén, de la necesidad de su defensa armada<sup>105</sup>; pero no es menos cierto que la convergencia de ambas actividades en una misma persona, religiosa para más señas, no era algo fácil de asumir. Si los templarios que provenían del mundo de la caballería contaron con dificultades de aceptación, con mucho más motivo las hubieron de tener unos religiosos que lo eran mucho antes de pensar en la posibilidad de militarizarse. Para empezar, sorprende que el largo mandato del primer maestre, Raimundo de Puy, que obviamente, a diferencia de su antecesor y creador de la orden, asumía un título de resonancias bélicas, concluyera sin que la norma que el creó recogiera el más mínimo asomo de actividad militar. Y también sorprende que, cuando el papa decidió en 1185 solemnizar la aprobación de la regla, esta no se modificara en modo alguno para introducir una faceta militar que ya era una realidad. De hecho, hemos comentado que el proceso de militarización contó con un hito decisivo y ya incontrovertible en el maestrazgo de Gilberto d'Assailly (1162-1170). Pues bien, tal y como ha señalado Demurger, ni siquiera entonces la cuestión quedó del

<sup>102</sup> J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant...*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>103</sup> «Fiduciam quidem habemus per Christum ad Deum ut, quemadmodum canoicis regularibus beati Augustine regula concessa est ad salutem, ita, vestram custodientes regulam, ad eterne beatitudinis premium pertinetis». J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire...*, *op. cit.*, I, doc. 690, p. 458.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>105</sup> D. Carraz, «L'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem...», *op. cit.*, p. 101.

todo zanjada, y no lo fue tampoco para un papa de talante cruzadista como Alejandro III (1159-1181).

En efecto, sabemos que Gilberto d'Assailly, un maestre de vocación claramente militar, acabó dimitiendo de su dignidad como consecuencia de la quiebra económica a la que había llevado a la orden precisamente su política de militarización<sup>106</sup>. Esa dimisión abrió una crisis importante en el seno del capítulo sobre la que, de alguna manera, planeaba la cuestión bélica. Desde luego, el papa Alejandro III sí introdujo este elemento a la hora de intentar reconducir la crisis. En 1172, se oponía a una eventual vuelta del maestre a su dignidad, preconizada por una parte del capítulo, y señalaba que el siguiente maestre elegido debía asumir las «antiquas et rationabiles consuetudines eiudem domus, sequendo vestigia et statute bone memorie Giraldi et Raimundi, quondam magistrorum vestrorum», y, desde luego, renunciar a iniciativas unilaterales y sin acuerdo capitular, de modo particular en lo tocante a la adquisición de ciertas fortalezas «que sunt in confiniis Turcorum»<sup>107</sup>. Pero estas implícitas reticencias hacia las iniciativas del belicoso maestre aún quedan más claras cuando años después, entre 1178 y 1180, en bula dirigida a uno de sus sucesores, Roger des Moulins (1177-1187), exhortaba al cuidado de los pobres siguiendo las directrices de la regla de su predecesor Raimundo –ajena, como sabemos, a cuestiones militares–, y debiendo únicamente contribuir a la defensa del reino cuando el estandarte de la Santa Cruz hubiera sido desplegado o el asedio de alguna ciudad por parte de los paganos lo aconsejara; pero, aun así, la orden debía anteponer su objetivo prioritario, el de la atención a los pobres, sobre cualquier otra consideración que pudiera repercutir en una disminución de esa atención<sup>108</sup>. Finalmente, en 1179, el papa actualizaba significativamente una antigua bula de Inocencio II, en la que se refería al cuerpo de *servientes* o sargentos mercenarios a sus expensas para garantizar la seguridad de los peregrinos y pobres<sup>109</sup>, añadiendo ahora a esos sargentos mercenarios también caballeros<sup>110</sup>. Es como si Alejandro III no acabara de asumir el papel militar de la orden y lo restringiera al máximo, incluso asociándolo a mercenarios ajenos propiamente a la orden religiosa. Es cierto que, ya para entonces, la intervención de hospitalarios en acciones militares resultaba habitual, y la amenaza sobre Jerusalén

<sup>106</sup> A. Demurger, *Les hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 244-245. H. Nicholson, *The Knights Hospitaller...*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>107</sup> J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire...*, *op. cit.*, I, doc. 434, pp. 300-301.

<sup>108</sup> *Ibid.*, doc. 527, pp. 360-361.

<sup>109</sup> *Vid. supra* nota 88.

<sup>110</sup> R. Hiestand, *Papsturkunden für Templer und Johanniter...*, *op. cit.*, II, pp. 159-162. *Vid.* A. Demurger, *Les hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 108-109.



y su ulterior pérdida a manos de Saladino en 1187 acabarían por encuadrar sin condiciones a los hospitalarios como una auténtica orden militar. Y es que, en ese momento, la noción de *Iglesia militante* exigía de sus hijos algo más que actitudes de compromiso estrictamente espiritual.

En cualquier caso, la espiritualidad militar entre los hospitalarios, ajena a su principal texto normativo, tuvo un reconocimiento lento, fluctuante y en ocasiones conflictivo. En este sentido, no deja de ser bastante más que significativo que el papel concedido a los macabeos –modelo veterotestamentario común a las órdenes militares, tal y como ya hemos indicado– tenga en la más antigua narrativa legendaria del Hospital una dimensión no bélica, sino caritativa. En efecto, la versión primitiva de la fundación de la orden, que habría que datar en los primeros años de la década de 1160, sitúa el origen de la institución en la milagrosa intervención divina que convirtió la venganza que el rey ocupante de Jerusalén, Antíoco, iba a descargar contra el sumo sacerdote Melchior en perdón y gracia a través de la construcción de un hospital para pobres; pues bien, ese hospital muy pronto crecería gracias a la generosidad económica de Judas Macabeo, un hombre sensible hacia la situación de los desheredados<sup>111</sup>.

## 9. ESPIRITUALIDAD Y ORDEN TEUTÓNICA

Obviamente, la del Hospital no llegó a constituir un auténtico modelo de orden militar en los siglos centrales de la Edad Media. Ello explica que la tercera de las grandes instituciones religioso-militares nacidas en Tierra Santa, la Casa del Hospital de los Alemanes de Santa María de Jerusalén, la que habitualmente conocemos como Orden Teutónica, no eligiera como modelo a la Orden del Hospital, sino más bien a la del Temple, y ello pese a sus orígenes netamente hospitalarios durante el sitio de Acre en 1189-1190. Antes de finalizar el siglo, en 1198, una asamblea celebrada en Acre, y a la que, además de las autoridades laicas y eclesiásticas del reino, asistió un significativo número de príncipes alemanes, decidió la transformación del primitivo hospital en orden militar, y solo un año después, en 1199, Inocencio III oficializaba la nueva milicia y le

<sup>111</sup> Este milagro, junto a otras narraciones míticas en relación con los orígenes del Hospital, serían recogidas por el intelectual y hermano sanjuanista Guillermo de Santo Stefano muy avanzado el siglo XIII. Vid. A. Calvet (ed.), *Les Légendes de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, 2000. Ha sido Demurger quien ha subrayado la referencia caritativa y no bélica a Judas Macabeo en el relato: A. Demurger, *Les hospitaliers...*, *op. cit.*, p. 40. Cfr. S. Gouguenheim, «Les Maccabées...», *op. cit.*, p. 15.

concedía la regla del Temple para sus actividades militares, y la del Hospital, para sus iniciativas asistenciales<sup>112</sup>.

En realidad, no se trataba más que de una artificiosa y muy provisional fórmula a la espera de la redacción final de una regla propia, un proceso este complejo y no acabado hasta mediados del siglo XIII, concretamente entre 1244 y 1250. El resultado es una estructura normativa muy similar a la templaria, en la que la regla propiamente dicha es, en buena medida, asimilable a la del Temple porque es obvio, por otra parte, que la orden se focalizó más en la actividad militar que en la hospitalaria. Pero si nos atenemos, además, a los desarrollos complementarios como fueron las *institutiones et iudicia* y las *consuetudines*, la inspiración templaria resulta innegable. Solo el régimen penitencial es básicamente deudor de la regla agustiniana de los dominicos<sup>113</sup>.

Estamos, pues, ante otro «producto» de la *vita apostolica* inspirado en normas y estilos de vida asociables a una espiritualidad de compromiso militante, pero, eso sí, en una línea que se aparta ostensiblemente, pese a la originaria vocación hospitalaria de la institución, de la Orden del Hospital, que, por cierto, bregó inútilmente por conseguir su control hasta mediados del siglo XIII<sup>114</sup>. En el caso teutónico, a diferencia del de los hospitalarios, el imaginario mítico sobre sus orígenes, que también se retrotrae a los macabeos, se centra ahora en Juan Hircano, el hijo de Simón Macabeo, y aquí sí se subraya su actividad combativa antes de aludir a su fundación de un hospital para pobres<sup>115</sup>. Pero si hablamos de una especificidad propia de la espiritualidad teutónica, acorde por otra parte con la de su tiempo, tenemos que referirnos a la centralidad que adquiere en ella la devoción a la Virgen María. Si exceptuamos el caso tardío, y por otra parte abortado en poco tiempo, de la orden castellana de Santa María de España, es la Casa del Hospital de los Alemanes de Santa María de Jerusalén la única orden que asume en su propia denominación la figura de la Virgen. La narrativa legitimadora de la de la orden, y en especial la «Crónica de la tierra de Prusia» del teutónico Pedro Dusbourg, compuesta en 1331, es un buen exponente del protagonismo que la institución concedió a la Virgen en su propia memoria histórica. El mismo hábito teutónico, que combinaba la cruz negra de Cristo con el manto blanco de María, venía a simbolizar ese mismo protagonismo en cada uno de los hermanos<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> S. Gouguenheim, *Les chevaliers teutoniques...*, *op. cit.*, pp. 20-22.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 55-58.

<sup>114</sup> A. Demurger, *Caballeros de Cristo...*, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>115</sup> Así se narra en el *Poema de los macabeos*, compuesto entre 1313 y 1322 probablemente por el que sería gran maestre de la orden, Luther de Brunswick, S. Gouguenheim, *Les chevaliers teutoniques...*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

## A MODO DE CONCLUSIÓN: REFORMA ECLESIAÍSTICA, RENOVACIÓN ESPIRITUAL Y ÓRDENES MILITARES HISPÁNICAS

Quizá no haya sido suficientemente subrayada la importancia del papado reformista en la aparición de las órdenes militares hispánicas a partir de mediados del siglo XII. Obviamente, no es el único factor que explica esa aparición, pero sí uno sin el cual no sería fácil entenderla. En concreto, debemos fijarnos en Adriano IV (1154-1159) y Alejandro III (1159-1181). El primero de ellos, Nicholas Breakspear, siendo abad del monasterio canónico-agustiniano de San Rufo de Aviñón, había estado presente junto a algunos de sus canónigos en el sitio de Tortosa de 1148, en el contexto peninsular de la «segunda cruzada»<sup>117</sup>. El segundo, Rolando Bandinelli, canonista y activo miembro de la curia antes de su acceso al pontificado, no tuvo un conocimiento directo de la Península, pero sí suficiente información desde la cancillería papal que desempeñó a lo largo de todo el pontificado de Adriano IV<sup>118</sup>.

Ambos impulsaron de manera decisiva políticas de intervención cruzada en la Península que comenzaron con el desplazamiento a ella en 1154-1155 de un legado, el cardenal Jacinto Bobone, que más adelante sería también papa: Celestino III<sup>119</sup>. Durante su primera legación, presidió dos concilios, el de Valladolid en febrero de 1155 y el de Lérida de mayo de este mismo año, en los que fue directamente abordado el tema de la cruzada. Concretamente, la asamblea presidida en Valladolid por el legado, con asistencia del rey Alfonso VII, dos arzobispos y una veintena de obispos –catorce castellano-leoneses, cuatro portugueses y uno navarro-, fue el marco para la solemne predicación de una auténtica cruzada. Entre las disposiciones de sus treinta y dos cánones, se hallaba la proclamación de la «tregua de Dios» en los períodos de Cuaresma-Pascua y Adviento-Navidad, así como la extensión de la indulgencia propia de Tierra Santa a quienes, clérigos o laicos, participaran entonces en «tam sanctum iter» en defensa de la cristiandad, quedando sus bienes y familias bajo la protección de la Iglesia<sup>120</sup>. Puede que, en

<sup>117</sup> D. J. Smith, «The Abbot-Crusader: Nicholas Breakspear in Catalonia», en B. Bolton y A. J. Duggan (eds.), *Adrian IV. The English Pope (1154-1159). Studies and Texts*, Routledge, 2003, p. 35.

<sup>118</sup> A. J. Duggan, «Alexander ille meus: The Papacy of Alexander III», en P. D. Clarke y A. J. Duggan (eds.), *Pope Alexander III (1159-81): The Art of Survival*, Burlington, 2012, p. 16.

<sup>119</sup> En realidad, su nombramiento había tenido lugar a iniciativa del antecesor de Adriano IV, el efímero Anastasio IV (1153-1154). D. J. Smith, «The Iberian Legations of Cardinal Hyacinth Bobone», en J. Doran y D. J. Smith (eds.), *Pope Celestine III (1191-1198). Diplomat and Pastor*, Ashgate, 2008, pp. 83 y 98.

<sup>120</sup> El texto de los cánones (interesan especialmente 1, 17 y 32), a partir de la copia del siglo XII de la catedral de Tuy, fue publicado por C. Erdman, *Das Papsttum und Portugal in dessen Jahrhundert der portugiesischen Geschichte*, Berlín, 1928. *Vid.* también F. Fita, «Primera legación del Cardenal Jacinto

aquella ocasión, el cardenal quisiera ir más lejos y liderar personalmente una iniciativa cruzada, presentándola como consecuencia de los ruegos a tal efecto cursados por los «reyes y príncipes, clero y pueblo de las Hispanias»<sup>121</sup>. Lo cierto es que, al impulso de esta ofensiva ideológica de signo cruzadista proveniente de Roma, y entre esta primera legación del cardenal Jacinto y la siguiente que se produciría entre 1172 y 1174, es cuando se produce el nacimiento de las dos órdenes militares ibéricas más características, la de Calatrava y la de Santiago, que servirían de referencia modélica, especialmente la primera, para las otras que fueron surgiendo en los años sucesivos.

¿Qué rasgos de la renovada espiritualidad que detectábamos al comienzo de estas líneas vemos encarnados en las milicias de origen peninsular? Obviamente, no nos vamos a encontrar con ninguna gran novedad. La centralidad devocional de la cruz, la idea de la exposición martirial de la vida, la generación de indulgencias y una dimensión solidaria que, más allá del servicio bélico a favor de la sociedad cristiana entendida en clave del propio reino, se plasma en una relativamente importante labor hospitalaria. Pero, antes de repasar sumariamente estos aspectos, sí conviene despejar los interrogantes que pueden generarse como consecuencia de la adscripción regular de la mayoría de estas órdenes nacidas en la Península.

En efecto, y en contra de lo que hemos venido indicando y de la propia realidad de las órdenes nacidas en Tierra Santa, lo cierto es que la mayoría de las surgidas en la península ibérica no se adscribieron normativamente a

---

en España: Bulas inéditas de Anastasio IV. Nuevas luces sobre el Concilio nacional de Valladolid (1155) y otros datos inéditos», *BRAH* 14 (1889), pp. 530-555; *idem*, «Concilios nacionales de Salamanca en 1154 y Valladolid en 1155», *BRAH* 24 (1894), pp. 467-475; J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula...*, *op. cit.*, pp. 87-88; B. F. Reilly, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VII, 1126-1157*, Philadelphia, 1998, pp. 125-126; J. F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002, pp. 47-48.

<sup>121</sup> El documento que contiene esta información está dirigido a arzobispos, obispos, abades y a templarios y hospitalarios. En él el cardenal afirmaba haber asumido formalmente la cruz —«signum crucis pectori nostro apponentes»—, y solicitaba de los destinatarios ayuda para llevar a cabo una operación «contra mazemutos», enemigos de la cruz de Cristo, que él mismo pensaba liderar; para su materialización solicitaba las correspondientes caballerías y sumas de dinero suficientes. D. Mansilla Reoyo, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955, doc. 98, p. 116 (con fecha *c.* 1155); J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula...*, *op. cit.*, p. 643 (con fecha *c.* 1172). El documento, que carece de fecha, presenta problemas de ubicación. Sus dos principales editores no concuerdan en ella, aunque todo parece indicar que sería conveniente situarlo en el contexto del concilio vallisoletano. D. J. Smith, «The Iberian Legations...», *op. cit.*, p. 98. No faltan argumentos que podrían hacer aconsejable retrasar el documento al contexto de la segunda legación, pero quizá la ausencia de los santiaguistas del llamamiento hagan más razonable situarla antes de 1172, que es cuando el propio cardenal Jacinto, como más adelante veremos, aprobó la nueva congregación religioso-militar.

la *vita apostolica* de tradición agustiniana, sino a la regulación propia de la vida contemplativa de tradición benedictino-cisterciense. En efecto, y salvo la Orden de Santiago y alguna otra milicia de menor significación, la inmensa mayoría de las órdenes peninsulares, siguiendo el ejemplo de la de Calatrava, decidió asumir normativa de origen contemplativo. Hemos analizado el problema en otro lugar<sup>122</sup>, y aquí me limitaré a indicar que fueron circunstancias políticas y estrategias propias de la monarquía, y no desde luego exigencias de orden estrictamente religioso y disciplinario, las que determinaron esta mayoritaria orientación normativa<sup>123</sup>. Ello podría explicar incluso las reticencias que durante algún tiempo, entre 1158 y 1186, mostró el propio capítulo de Cîteaux hacia el ingreso de Calatrava en sus filas<sup>124</sup>, y también, por qué no, el que la siguiente orden militar nacida en tierras leonesas y muy pronto implantada en Castilla, la de Santiago, optara por una regulación afín a la *vita apostolica*, más acorde con los planteamientos de una milicia religiosa<sup>125</sup>.

Pero dejemos a un lado estos problemas, que tienen una dimensión más formal para las órdenes que propiamente experiencial para los miembros que

<sup>122</sup> Una panorámica general en C. de Ayala Martínez, «Las reglas de san Benito y san Agustín en las órdenes militares hispánicas», en J. Á. García de Cortázar (ed.), *Las dos vías del monacato occidental: los seguidores de san Benito y los de san Agustín*, Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 2022, pp. 144-169.

<sup>123</sup> El nacimiento de la Orden de Calatrava fue el fruto de una operación política diseñada desde el trono castellano. La milicia nació en 1158, en un momento en que la monarquía había descubierto las posibilidades que ofrecía una espiritualidad militar y cruzadista arraigada en un sector minoritario pero muy activo del movimiento cisterciense, representado por Morimond. Crear una milicia dotada de ese espíritu combativo y sujeta a la obediente y disciplinada estructura de una orden religiosa, podía ser muy útil en la estrategia defensiva de un reino amenazado por los almohades. Sancho III y Alfonso VIII fueron los grandes protagonistas de esta operación. La Orden de Calatrava nació, de este modo, a su servicio, y lo hacía fagocitando otras milicias menores, que como Avis o Alcántara se constituirán en filiales de Calatrava. *Vid.* C. de Ayala Martínez, «Guerra santa y órdenes militares en época de Alfonso VIII», en C. Estepa y M.<sup>a</sup> A. Carmona (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de Las Navas de Tolosa*, Madrid, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales, 5, 2014, pp. 109-144; reed. *idem*, *Órdenes militares, monarquía y espiritualidad militar en los reinos de Castilla y León (siglos XII-XIII)*, Universidad de Granada, 2015, 4, pp. 133-163; *idem*, «En torno a la filiación disciplinaria de la orden militar de Alcántara (siglos XII-XIII)», *Anuario de Estudios Medievales*, 28, 1998, pp. 345-361.

<sup>124</sup> C. de Ayala Martínez, «Los inicios de la Orden de Calatrava y la monarquía castellana», en R. Torres Jiménez y F. Ruiz Gómez (coords.), *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental. Cultura, religiosidad y desarrollo social de los espacios de frontera (siglos XII-XV)*, Madrid, Sílex, Colección Sílex Universidad, 2016, pp. 223-266.

<sup>125</sup> C. de Ayala Martínez, «Ideología, espiritualidad y religiosidad de las órdenes militares en época de Alfonso VIII. El modelo santiaguista», en P. Cressier y V. Salvatierra (eds.), *Las Navas de Tolosa, 1212-2012. Miradas cruzadas*, Jaén, Publicaciones de la Universidad de Jaén, 2014, pp. 331-346; reed. *idem*, *Órdenes militares, monarquía y espiritualidad militar en los reinos de Castilla y León (siglos XII-XIII)*, Universidad de Granada, 2015, 5, pp. 165-211.

las integran. A la hora de la verdad, tanto la normativa de las milicias de filiación cisterciense, difusa en lo que atañe a sus orígenes benedictino-cistercienses, como la de los santiaguistas, que contaban con una regla propia, no resultan del todo fácil de asimilar a ninguna de las tradiciones religiosas anteriores. Lo vimos claramente con los templarios, y es que los nuevos religiosos encarnan un modelo de espiritualidad realmente inclasificable si tomamos como referencia aquellas tradiciones. En cualquier caso, podemos decir que la percepción de las propias órdenes –por no hablar de su práctica litúrgica– y también la mirada de quienes se dirijan a las milicias con autoridad disciplinaria evidencian hasta qué punto resultaba claro que la faceta contemplativa debía estar necesariamente supeditada a la faceta activa propia de la actividad militar. En una bula de Honorio III de enero de 1221, significativamente dirigida a la orden cisterciense de Calatrava, el papa subrayaba a través del binomio evangélico de Marta y María (Lc 10, 38-42) que solo la solícita actividad de la primera hacía posible la quietud contemplativa de la segunda<sup>126</sup>.

Pero volvamos, y ya para terminar, a la pregunta que nos hacíamos un poco más arriba, la de los rasgos de la renovada espiritualidad que, desde finales del siglo XI a comienzos del XIII, caracteriza el Occidente y que son detectables en las órdenes militares peninsulares. Huelga decir que la centralidad de la devoción a la cruz está presente en todas ellas. Han nacido para defenderla de sus enemigos, tal y como reza el documento real que dio paso en 1158 a la constitución de la primera de las milicias hispánicas, la de Calatrava<sup>127</sup>, y la cruz fue también su seña de identidad. Precisamente los santiaguistas, según el *exordium* de su primitiva regla, se erigieron en muro de fidelidad frente a los infieles colocando en sus pechos la cruz en forma de espada<sup>128</sup>. Esa seña de identidad es evidente para un observador como el cronista Jiménez de Rada, que, desde fuera de la orden, al describir la concentración de tropas para combatir en Las Navas, hace de ese signo de salvación el elemento catalizador capaz de reunir en

<sup>126</sup> D. Mansilla Reoyo, *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1965, doc. 360, p. 266. R. Torres Jiménez, «La religiosidad calatrava en sus primeros tiempos», en A. Madrid Medina y L. R. Villegas Díaz (eds.), *El nacimiento de la Orden de Calatrava. Primeros tiempos de expansión: siglos XII y XIII. Actas del I Congreso Internacional «850 aniversario de la fundación de la Orden de Calatrava, 1158-2008» (Almagro, octubre de 2008)*, Ciudad Real, 2009, pp. 272-273.

<sup>127</sup> Sancho III entregaba aquel año la fortaleza de Calatrava a los cistercienses para que «defendatis eam a paganis inimicis crucis Christi, suo ac nostro adiutorio». J. González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid: Escuela de Estudios Medievales, 1960, II, doc. 35, pp. 64-66.

<sup>128</sup> «... et se uelut murum fidelitatis infidelium furori opponerent, crucem in modo ensis, cum signo et inuocatione Beati Iacobi, pectori suo impresserunt...» E. Sastre Santos, *La Orden de Santiago y su Regla*, Universidad Complutense de Madrid, 1982, p. 293.

torno a los freires a fieles comprometidos con la defensa de la religión<sup>129</sup>. Y, por supuesto, no podía faltar el protagonismo de la cruz en el ritual litúrgico de los freires, tal y como lo pone de manifiesto un tardío libro de horas de la Orden de Calatrava fechable en torno a 1400<sup>130</sup>.

Por otra parte, la idea de martirio asociada a la «teología de la cruz», aunque curiosamente sin referencia a los macabeos, se halla de manera determinante en textos normativos de las distintas órdenes peninsulares y también en la documentación que, desde las cancellerías papal o real, se dirigía a ellas<sup>131</sup>. La regla santiaguista resulta especialmente elocuente y no vamos a reproducir aquí las muchas referencias que contiene. Sirva a modo de ejemplo una expresa mención del galardón de la corona que Jesucristo entrega a quienes, como los santiaguistas, se someten al martirio por la defensa de la Iglesia<sup>132</sup>. Y también como ejemplo entre muchos, pero desde luego especialmente significativo, es la reflexión que contiene una concesión real a favor de los santiaguistas en 1185, y que alude a la «ley del martirio» a la que se someten sin titubeo alegrándose de que su vida finalice en la entrega al único Dios<sup>133</sup>.

La indulgencia, su sentido y aplicaciones, es otro de los aspectos esenciales de la renovación espiritual iniciada a finales del siglo XI, y es un tema central en

<sup>129</sup> Así interpretamos el final del capítulo 3.º del libro VIII de la *Historia Gothica* en el que, tras describir a las diversas órdenes participantes en la batalla y cantar las numerosas hazañas que ya habían llevado a cabo en Hispania, se alude a los muchos que se sumaban mediante votos y por celo religioso, «insignati signaculo sancte crucis». R. Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXII, ed. J. Fernández Valverde, Turnhout, Brepols, 1987, lib. VIII, § III, p. 262. Poco antes, el arzobispo se refiere a los templarios como a los primeros que fueron capaces, tomando la cruz de Cristo, de fundir el orgulloso ideal caballeresco y el del caritativo amor cristiano en la era del Nuevo Testamento.

<sup>130</sup> A. Echevarría Arsuaga y J. M. Rodríguez García, «Religiosidad y liturgia combativa de la Orden de Calatrava. Un libro de horas para sus caballeros», *Revista de Órdenes Militares*, 8, 2016, p. 24.

<sup>131</sup> Un trabajo actualmente en prensa recoge los testimonios de que disponemos: C. de Ayala Martínez, «La espiritualidad de las órdenes militares peninsulares: disciplina y martirio».

<sup>132</sup> «... que ayan de Jhesu Christo vuen gualardon e sean coronados en cielo porque ellos dan sus cuerpos a martirio por su esposa sancta ecclesia el nuestro señor Jhesu Christo que da adiutorio ad aquellos que son dados a so seruicio...»: D. W. Lomax, *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid, CSIC, 1965, doc. 1, § 51, p. 227.

<sup>133</sup> «... contemptis mundanis pompis et spreto seculari tumultu, in defensionem christiane religionis et eius dilatationem et inimicorum crucis Christi expugnationem, perfidie sarracenicæ opprimende se muros inexpugnabiles constituunt, et, non immemores agni qui pro nostra occisus est redemptione, Saluatori suo assidue militant, indesinenti desudant certamine, sanguinem suum sub lege martirii effundere non formidant, et sic tandem Deo soli uitam finire letantur...»: J. Gonzalez, *El reino de Castilla...*, op. cit., II, doc. 432, pp. 745-747. Vid. C. de Ayala Martínez, «El discurso de la guerra santa en la cancellería castellana», en C. de Ayala Martínez, P. Henriët y J. S. Palacios Ontalva (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016, pp. 168-169.

la religiosidad de los freires de órdenes militares. Desde luego, en la Península tuvo una significación especial. Hemos aludido a la cita de Jiménez de Rada acerca de los voluntarios que acudían, con la señal de la cruz, a combatir junto con las órdenes militares en la batalla de Las Navas<sup>134</sup>; y es que, efectivamente, combatir bajo sus estandartes reportaba esas indulgencias<sup>135</sup>, y contribuir al sostenimiento económico de su meritoria y expuesta actividad fronteriza podía también implicar su recepción<sup>136</sup>.

Un último aspecto imbuido de la espiritualidad de la época en las órdenes militares hispánicas, el de la dimensión solidaria de una religiosidad activa, tiene, como en el caso de las de proyección más universal, muchos elementos derivados. Lo es la propia consistencia de la gran «familia» laical generada en torno a ellas: *confreires*, donados y colaboradores de muy distinta naturaleza y condición<sup>137</sup>. Por supuesto que no es un fenómeno específico atribuible a las milicias hispánicas; las extrapeninsulares<sup>138</sup>, y en general todas las órdenes religiosas con impronta de *vita apostolica*, contaban con esta proyección social que permitía el intercambio de beneficios espirituales y también materiales, y ello en el seno de una suerte de comunidad religioso-laical que evidenciaba una actividad comprometida de doble dirección. Pero, entre las órdenes militares de origen peninsular, existe una dimensión solidaria bastante característica de

<sup>134</sup> *Vid. supra* nota 130.

<sup>135</sup> En las décadas centrales del siglo XIII, especialmente, los papas se preocuparon de hacer recordar a todos los fieles que combatir junto a los freires y bajo sus estandartes en cualquier iniciativa bélica, suponía asumir, a efectos espirituales, la deseable consideración de cruzados, con las consiguientes remisiones de penas por pecados. De hecho, desde 1220 Honorio III hacía extensiva la indulgencia propia del voto cruzado a quienes combatieran con los freires calatravos en sus fortalezas fronterizas. Privilegios papales posteriores identificaban con un auténtico cruzado a todo aquel que combatiera y muriera junto a los freires. Conocemos bulas pontificias concedidas, en este sentido, a favor de alcantarinos (1238), calatravos (1240) y santiaguistas (1250). D. Mansilla Reoyo, *La documentación de Honorio III...*, *op. cit.*, doc. 339, p. 251; S. Domínguez Sánchez, *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, Universidad de León, 2004, doc. 757, p. 593, doc. 934, pp. 726-727; y A. Quintana Prieto, *La documentación pontificia de Inocencio IV (1243-1254)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1987, doc. 659, pp. 602-603.

<sup>136</sup> Inocencio IV, en 1245, solicitaba de los frailes dominicos de Hispania que no escatimaran concesión de indulgencias a favor de quienes contribuyeran económicamente al mantenimiento de fortalezas santiaguistas tomadas a los musulmanes, no sin grave peligro, con el fin de proteger la fe católica y extender el culto a Dios. A. Quintana Prieto, *La documentación de Inocencio IV...*, *op. cit.*, doc. 172, p. 195.

<sup>137</sup> Dedicamos hace años un trabajo al tema: C. de Ayala Martínez, «Formas de asociación laical en las órdenes militares hispánicas. Reinos de Castilla y León (siglos XII y XIII)», en *Élites et Ordres Militaires au Moyen Âge. Rencontre autor d'Alain Demurger. Études réunies par Ph. Josserand, L. F. Oliveira et D. Carraz*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015, pp. 111-124.

<sup>138</sup> H. Nicholson, *Los templarios...*, *op. cit.*, pp. 37-39 y 187-189; J. Riley-Smith, *The Knights of St. John...*, *op. cit.*, pp. 243-245.



todas ellas, aunque particularmente de la de Santiago: la actividad hospitalaria con todas sus manifestaciones, incluida la redentorista. Aunque no podemos entrar aquí en el tema, sobre el que por otra parte contamos con bibliografía relativamente abundante, sí es cierto que concretamente la Orden de Santiago, no siendo una institución hospitalaria en origen, como las órdenes Hospitalaria y Teutónica, contempla esta actividad específicamente dentro de su normativa reglar<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> La regla santiaguista contemplaba, en efecto, la existencia de casas especializadas para atender a los «freyles viejos y debilitados», pero es que, además, «establido es en la orden ayan casas de los enfermos do les sean aministradas las necessarias cosas segund so uoluntad»: D. W. Lomax, *La Orden de Santiago...*, *op. cit.*, doc. 1, §§ 37 y 38, p. 226.



---

# Entre guerra santa y pragmatismo: las órdenes militares y la sociedad en el Oriente latino

---

Judith Bronstein

University of Haifa (Israel)  
judith\_bronstein@hotmail.com

**H**ay dos casas de religión en la tierra de Jerusalén, el Templo y el Hospital, rebosantes de grandes riquezas, recogiendo rendimientos de toda Europa, y teniendo grandes ingresos y posesiones en esta tierra de promisión. Cuando la Cruz del Señor es llevada a la batalla, se colocan junto a ella, los templarios a la derecha, los hospitalarios a la izquierda. Los templarios son ciertamente caballeros sobresalientes [...] Son los primeros en actuar y buscan a los más feroces entre el enemigo; son los primeros en avanzar y los últimos en retroceder [...] Buscando varonilmente tanto a la vanguardia como al grueso de la batalla, nunca sueñan con ceder, y o bien derrotan al enemigo por completo o perecen [...] Los hospitalarios [...] son buenos caballeros, y junto con sus actividades guerreras cuidan de los pobres y enfermos<sup>1</sup>.

Así es como describió un autor anónimo que visitó Tierra Santa unos años antes de la batalla de Hattin las funciones de las órdenes militares del Temple y del Hospital en su *Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane*<sup>2</sup>. Son muchas las referencias en textos contemporáneos a las funciones de estas órdenes militares, pero he optado por comenzar este estudio con el *Tractatus*, ya que señala la complejidad a la que quisiera referirme: por un lado, una ideología que resaltaba la total dedicación a la defensa de Tierra Santa, la guerra santa contra los enemigos de la fe y el cuidado de peregrinos; por otro lado, el desarrollo de estas órdenes como instituciones que llegaron a tener bajo su control extensos patrimonios urbanos y rurales, y, como consecuencia, población franca e indígena.

La conquista cruzada de las costas orientales del Mediterráneo llevó a casi 200 años de dominio latino sobre una población indígena de cristianos

---

<sup>1</sup> B. Z. Kedar, «The “Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane”», en J. France y W. G. Zajac (eds.), *The Crusades and their Sources: Essays presented to Bernard Hamilton*, Aldershot, Ashgate 1998, pp. 125-126.

<sup>2</sup> Sobre el texto y su autor, *ibid.*, pp. 111-122.

orientales, musulmanes y judíos. La élite gobernante franca, o sea, occidentales, latinos que se asentaron en el Oriente latino, y sus descendientes, constituía una minoría demográfica, y los no latinos eran una minoría política y, al mismo tiempo, una mayoría demográfica. Las características de la sociedad que se creó en el reino de Jerusalén y la posición de la élite franca hacia la población indígena constituyen un debate historiográfico central en el estudio del Oriente latino. Uno de los desarrollos más significativos en la historiografía de los estados francos en las últimas décadas es el desafío al enfoque de segregación colonialista, que alegó el aislamiento geográfico, social y cultural de los latinos de la población indígena. Esta visión, impulsada principalmente por Raymond C. Smail y Joshua Prawer, habla de una sociedad dual donde los cruzados y francos, por un lado, y la población local, principalmente musulmana, pero también cristiana oriental, por otro, existían en esferas culturales definidas y aisladas. Las corrientes historiográficas actuales mantienen que el establecimiento de los estados latinos generó un encuentro en múltiples niveles entre, por un lado, los conquistadores occidentales, sus descendientes y los inmigrantes occidentales que se les unieron, y por otro, los habitantes indígenas, que siguieron siendo el grueso de la población. Aunque los francos habían creado una nueva jerarquía social y étnica basada en la afiliación religiosa, su actitud era más tolerante de lo que previamente se había creído. Desarrollaron una existencia relativamente pacífica con la población local convirtiendo a los estados latinos en puntos de encuentro entre diferentes religiones y culturas: cristianas latinas, ortodoxas griegas y otras denominaciones cristianas, musulmanas y judías<sup>3</sup>. En este estudio, quisiera considerar las maneras a través de las cuales las órdenes militares en Tierra Santa se encuadran dentro de esta corriente historiográfica, centrándome específicamente en la Orden del Hospital y la Orden del Temple en el reino latino de Jerusalén durante los siglos XII y XIII.

El estudio de los aspectos culturales y sociales del Levante franco, así como de la actitud de las órdenes militares hacia la población indígena, presenta muchos desafíos debido principalmente a la escasez de material y a su naturaleza. El colapso de los estados francos supuso la destrucción de la mayoría de los archivos: entre ellos, el archivo templario. Las fuentes narrativas también ofrecen poca información. Los itinerarios de peregrinos se centraron principalmente

---

<sup>3</sup> Para un análisis historiográfico exhaustivo ver, por ejemplo, R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 3-38. C. MacEvitt, «Colonialism and Multicultural Turn in the Study of the Crusades», *Viator*, 50, 3, 2019, pp. 49-78.

en temas religiosos, mientras que los cronistas cruzados y francos se enfocaron en asuntos políticos y militares. Estas fuentes se refrieron al destino de los habitantes musulmanes en el momento de la conquista cruzada, pero tienen muy poco que decir sobre ellos después<sup>4</sup>. Frente a la falta de fuentes documentales específicas relacionadas con las minorías religiosas en el Levante franco y con las actitudes de las órdenes militares hacia ellas, este estudio debe basarse en una variedad de fuentes textuales: narrativas, documentos administrativos y legales. El cartulario hospitalario es de mayor importancia, así como las fuentes documentales de otras instituciones latinas que estaban en constante contacto con las órdenes militares. La evidencia material es también valiosa. La combinación de datos arqueológicos con la evidencia textual permite que surja una imagen más completa de la sociedad franca y sus niveles de integración.

Es importante enfatizar que la evidencia que surge de estas fuentes es fragmentaria y está distribuida de manera desigual en el tiempo, en el espacio y en la temática. Así, por ejemplo, se encuentra mucha más información sobre la relación del Hospital con la población indígena que sobre la del Temple. También, como veremos, existe un desequilibrio en la información que se halla en las fuentes sobre las relaciones de las órdenes con los diferentes grupos sociales que constituían la población indígena no latina. Algunos estudios enfocados en las relaciones de las órdenes militares con las diversas minorías en el Oriente latino se han referido principalmente a temas militares, políticos, diplomáticos y religiosos. Son menos las investigaciones focalizadas en aspectos sociales, quizás

---

<sup>4</sup> Sobre la problemática de las fuentes del Oriente latino ver, por ejemplo, B. Z. Kedar, «The Subjected Muslims of the Frankish Levant», en J. Powell (ed.), *Muslims Under Latin Rule, 1100-1300*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 137. D. Jacoby, «The Economic Function of the Crusader States of the Levant: A New Approach», en S. Cavaciocchi (ed.), *Relazione economiche tra Europa e Mondo Islamico secc. XIII-XVIII, Atti della «Trentottesima Settimana di Studi», 1-5 maggio 2006*, Firenze, Le Monnier, 2007, pp. 161-162. Estas observaciones se refieren principalmente al Oriente latino. Es importante recalcar que, si bien el archivo central templario ya no existe, se encuentra documentación relacionada con la orden en archivos nacionales, provinciales y locales en Europa, que atestan principalmente a la actividad de la orden en este continente. Parte de esta documentación no ha sido aún publicada. Vid. H. J. Nicholson, *The Everyday Life of the Templars: The Knights Templar at Home*, Stroud, Fonthill, 2017, pp. 16-24. K. Toomaspoeg, «The Archives of the Military Orders. Some Introductory Remarks», en I. C. F. Fernandes (ed.), *Entre Deus e o Rei. O mundo das Ordens militares* (Coleção Ordens Militares 8), Palmela, Município de Palmela 2018, I, pp. 29-42. K. Borchardt, «Templar sources and Templar archives»; *ibid.*, pp. 43-55. Sobre los archivos de las órdenes militares y sus destinos después de la caída de San Juan de Acre en 1291, ver, por ejemplo, D. Carraz, «Archives», en N. Bériou y Ph. Josserand (eds.), *Prier et combattre: dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2009, pp. 115-117. A. Luttrell, «The Templars' Archives in Syria and Cyprus», en K. Borchardt et al. (eds.), *The Templars and their Sources*, Abingdon, Oxon, Routledge, 2017, pp. 38-45.

por la falta de documentación específica<sup>5</sup>. Cabe señalar aquí el estudio de Nicholas Morton sobre la actitud de las órdenes hacia el islam y los musulmanes, publicado en 2015. El objetivo de este artículo es, principalmente, presentar un panorama historiográfico sobre estudios que analizaron la relación de los latinos francos con el islam y los musulmanes en el Oriente latino; estudios que no se enfocaron necesariamente en las órdenes militares, pero que se refirieron a ellas en una variedad de temas: militares, políticos, diplomáticos, económicos, sociales, culturales y de historia cotidiana<sup>6</sup>. Las últimas categorías fueron las que me llevaron a mí a reflexionar sobre el tema.

Este es un trabajo en elaboración, que forma parte de estudios que estoy realizando sobre intercambios culturales en el Oriente latino, especialmente en lo que concierne a cultura y alimentación. El objeto de esta investigación es ofrecer algunas observaciones sobre las actitudes de las órdenes militares hacia las minorías religiosas en el reino latino de Jerusalén en los siglos XII y XIII, relacionadas principalmente con aspectos sociales y económicos. Los principales puntos que desarrollaré son: la problemática de las fuentes y la historiografía, los estados latinos desde la guerra santa al pragmatismo, las órdenes y la población urbana, las órdenes y la población rural, y las implicaciones del encuentro

<sup>5</sup> Ver, por ejemplo, A. Forey, «The Participation of the Military Orders in Truces with Muslims in the Holy Land and Spain during the Twelfth and Thirteenth centuries», *Ordines Militares*, 17, 2012, pp. 41-52. Y. Friedman, «The Templars as peacemongers», en I. Shagrir, B. Z. Kedar y M. Barlad (eds.), *Communicating the Middle Ages: Essays in honour of Sophia Menache, Crusades – Subsidia* 11, London-New York, Routledge, 2018, pp. 15-23. B. Binysh, «From Pugnacity to Peace-Mongers: The Military Orders Protecting Property and People in the Latin East; The Military Orders», en N. Morton (ed.), *The Military Orders Volume VII: Piety, Pugnacity and Property*, London and New York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2019, pp. 303-321. Binysh ha estudiado recientemente el tema de las actitudes y percepciones musulmanas hacia las órdenes, ver «Massacre or Mutual Benefit: The Military Orders' Relations with their Muslim Neighbours in the Latin East (1100-1300)», en J. G. Schenk y M. Car (eds.), *The Military Orders VI. Culture and Conflict*, London, Routledge, 2016, pp. 30-43. En este libro se encuentra también el artículo de J. K. Lewis, «Friend or Foe: Islamic Views of the Military Orders in the Latin East as Drawn from Arabic Sources», vol. I, pp. 20-29. Sobre temas religiosos e espirituales ver, por ejemplo, A. Forey, «The Military Orders and the Conversion of Muslims in the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Journal of Medieval History*, 28, 2002, pp. 1-22. Este artículo se enfoca principalmente en Iberia, pero considera la conversión de esclavos en el Oriente latino. Dorothea Weltecke ha estudiado las percepciones y conocimientos de cristianos orientales sobre las órdenes militares, ver D. Weltecke, «Contacts between Syriac Orthodox and the Military Orders», en K. Ciggaar y H. Teule (eds.), *East and West in the Crusader states. Context – Contacts – Confrontations, III. Acta of the congress held at Hemen Castle in September 2000* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 125), Louvain, Peeters Press, 2003, pp. 53-77. Dentro de mi conocimiento no existen estudios específicos sobre las relaciones entre las órdenes militares y las comunidades judías en el Oriente latino.

<sup>6</sup> N. Morton, «Templar and Hospitaller Attitudes Towards Islam in the Holy Land during the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries: Some Historiographical Reflections», *Levant*, 47.3, 2015, pp. 316-326.

entre las órdenes militares y la sociedad indígena, ejemplos de posibles cambios culturales.

Como ha demostrado Benjamin Kedar en su estudio «The Subjected Muslims in Frankish Levant», de 1990, al contrario de la ideología cruzada de guerra santa que llama a una destrucción de los infieles que contaminaron los lugares santos, la actitud hacia las comunidades musulmanas bajo el dominio franco fue cambiante y no permanentemente hostil, factor que permitió la continuidad de la vida musulmana en los estados latinos<sup>7</sup>. La población musulmana y la cristiana oriental, de diversas denominaciones, constituyeron gran parte de la población. Esta última gozaba de una posición privilegiada, en comparación con los otros grupos religiosos, así como de una mayor cercanía con la élite franca. Como veremos, habitaban en ciudades y en zonas rurales. La población indígena estaba compuesta también de un pequeño número de judíos y samaritanos<sup>8</sup>.

La población franca fue siempre una minoría. La consolidación del dominio franco requirió un cambio de una actitud ideológica de guerra santa a una actitud pragmática, que generó encuentros e influencias culturales: por ejemplo, en lo relacionado con la consolidación del dominio latino, el nivel de inserción de sistemas gubernamentales y sociales europeos, o la adaptación a (o adopción de) sistemas locales. Algunos estudios han demostrado que los señores feudales occidentales que permanecieron en el reino de Jerusalén después de la primera cruzada establecieron una monarquía feudal, un sistema social y político europeo, que determinó la jerarquía social y política franca. La afiliación religiosa fue el criterio básico de identidad grupal e individual, y una herramienta de discriminación social y legal. Sin embargo, los gobernantes francos mostraron cierto grado de adaptación al sistema social y a las estructuras gubernamentales administrativas existentes: así, por ejemplo, a las comunidades indígenas cristianas, musulmanas y judías se les permitió libertad de culto y también un cierto grado de autogobierno, regido por sus propias leyes y costumbres<sup>9</sup>. La dependencia de

<sup>7</sup> Esto es especialmente en zonas rurales ya que la elite musulmana urbana escapó o desapareció luego de las primeras fases de la ocupación cruzada, ver B. Z. Kedar, «The Subjected Muslims...», *op. cit.*, pp. 148-150.

<sup>8</sup> A. Murray, «Franks and Indigenous Communities in Palestine and Syria (1099-1187): A Hierarchical Model of Social Interaction in the Principalities of Outremer», en A. Classen (ed.), *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times Transcultural Experiences in the Premodern World* (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 14), Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 291-309.

<sup>9</sup> Sobre estos temas ver, por ejemplo, D. Jacoby, «Intercultural Encounters in a Conquered Land. The Latin Kingdom of Jerusalem in the Twelfth and Thirteenth Centuries», en M. Borgolte *et al.* (eds.), *Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen*, Berlin, Akademie Verlag, 2015, pp. 133-54; A. Jotischky, *Crusading and the Crusader States*, Harlow, Pearson Education Limited, 2004, pp. 133-65.

los distintos grupos en la población no era necesariamente de la Corona, sino también de los señores feudales<sup>10</sup>. Entre la legislación franca relacionada con las minorías religiosas, se encuentran los famosos decretos de Nablus, de 1120, que buscaron crear una completa separación entre latinos y musulmanes<sup>11</sup>. Además de esto, a musulmanes y judíos se les prohibió vivir en Jerusalén después de la conquista de la ciudad en 1099. En 1192, tras la reconquista de la ciudad de San Juan de Acre, se restringió el lugar de residencia de los no francos en el nuevo barrio de Montmusard, al norte de la ciudad. El reino de Jerusalén impuso un impuesto de *capitatio* sobre la población indígena<sup>12</sup>. Al parecer, también se intentó prohibir la transferencia de inmuebles a los no cristianos, como veremos más adelante. Es debatible si estas regulaciones se implementaron o no y de qué manera, y la falta de evidencia hace que la posición legal de la población indígena sea poco clara<sup>13</sup>.

Las órdenes militares formaron parte integral en la jerarquía social como señores de extensos territorios y de múltiples propiedades urbanas. Las ciudades del reino latino estaban formadas por poblaciones religiosas mixtas<sup>14</sup>. Las fuentes proporcionan cierta información sobre la relación de las órdenes con la población indígena urbana, principalmente con la cristiana oriental. En la ciudad de Jerusalén, por ejemplo, el establecimiento del Hospital en la época

<sup>10</sup> J. Riley-Smith, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem, 1174-1277*, London, Macmillan, 1973, pp. 21-61.

<sup>11</sup> B. Z. Kedar, «On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120», *Speculum*, 74, 1999, pp. 310-335. Las *Assises de Jerusalem*, legislación del siglo XIII, prohibió a no latinos dar testimonio en la corte. Sobre estas legislaciones, así como sobre la categorización de la población indígena en fuentes Latinas, A Jotischky, «Ethnic and Religious Categories in the Treatment of Jews and Muslims in the Crusader States», en J. Renton y B. Gidley (eds.), *Antisemitism and Islamophobia in Europe: A Shared Story?* London, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 25-49.

<sup>12</sup> R. B. C. Huygens (ed.), *Willelmi Tyrensis archiepiscopi Chronicon*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 63-63A, Turnhout, Brepols, 1986, vol. 2, II: 27. J. Prawer, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1988, pp. 102-03. J. Prawer, «Serf, Slaves and Bedouin», en *Crusader Institutions*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 200-214. C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 137, 144-156.

<sup>13</sup> La tendencia historiográfica actual argumenta que parte de esta legislación, en especial lo que respecta a la segregación espacial urbana, no fue en general implementada. Así, por ejemplo, en sus numerosos estudios económicos y sociales sobre San Juan de Acre, David Jacoby ha demostrado que, a pesar de la división social y legal entre latinos y no latinos, no se encuentra evidencia de segregación residencial, y había en la ciudad un intercambio social y económico constante entre los miembros de todas las comunidades. D. Jacoby, «Aspects of Everyday Life in Frankish Acre», *Crusades*, 4, 2005, pp. 85-86. *Idem*, «Three Notes on Crusader Acre», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 109.1, 1993, pp. 83-88.

<sup>14</sup> A. Jotischky, *Crusading and the Crusader...*, *op. cit.*, pp. 135-136.



pre-franca y la intensificación de sus actividades caritativas tras la conquista cruzada dieron lugar, seguramente, a muchos puntos de encuentro diarios con la población indígena local, sobre todo con la cristiana<sup>15</sup>. En general, las fuentes no se hacen eco de lo que respecta a estos encuentros diarios, pero la documentación existente nos puede proporcionar cierta información sobre la actitud del Hospital hacia los inquilinos cristianos orientales. En 1186, por ejemplo, el maestre Roger de Moulins permite en nombre de la orden, como propietaria, la transacción de un inmueble entre dos burgueses de Jerusalén. Según los términos de la escritura, estos tenían libertad para enajenar la propiedad a cualquiera, siempre y cuando recibiesen la conformidad de la orden y pagasen el debido impuesto, salvo a eclesiásticos y caballeros, que podrían ser razón de problemas futuros con respecto al pago, así como a cristianos orientales de distintas sectas, denominados *suriani* de una manera inclusiva<sup>16</sup>, y a otras gentes que no obedeciesen a la Iglesia romana «exceptis ecclesiis, militibus, Surianis et aliis gentibus Romane ecclesie non hobodientibus»<sup>17</sup>. Esta, como ha mostrado Marwan Nader en sus estudios sobre la burguesía en el reino latino de Jerusalén, era una fórmula utilizada con el propósito de asegurar que la propiedad quedase en manos cristianas. Sin embargo, parece ser que, aunque la fórmula lo menciona, esta limitación no incluía a cristianos orientales, ya que estos podían prestar el juramento requerido a los compradores en la Corte de Burgueses<sup>18</sup>. Una serie de

<sup>15</sup> Uno de los efectos más dramáticos de la conquista cruzada de la ciudad de Jerusalén fue la transformación étnica y religiosa de su población. Mientras que antes de 1099 la mayoría era cristiana oriental, musulmana y judía, luego de la conquista consistía principalmente en francos y cristianos orientales. A. Murray, «Constructing Jerusalem as a Christian Capital: Topography and Population of the Holy City under Frankish Rule in the Twelfth Century», *The Franks in Outremer. Studies in the Latin Principalities of Palestine and Syria, 1099-1187*, Farham, Ashgate, 2015, essay, XIII, pp. 8-16.

<sup>16</sup> Como ha mostrado Christopher Macevitt las fuentes latinas se refirieron generalmente a cristianos indígenas como *Suriani* (o *Siriani*), *Graeci* y *Armeni*, según una categorización lingüística. C. Macevitt, *The Crusades and the Christian...*, *op. cit.*, pp. 102-106. Esta diferenciación, o una más precisa diferenciación de las diversas denominaciones cristianas que habitaban el Oriente latino, casi no se utilizó en las fuentes hospitalarias y templarias que se refirieron generalmente a cristianos orientales como *Surianus*. Son pocos los documentos que muestran otra clasificación. Así, por ejemplo, un documento hospitalario se refirió a *Suriani vel Armeni* que residían en las afueras de la ciudad de Valenia, en la señoría hospitalaria de Margat. J. Delaville le Roulx (ed.), *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem, 1100-1310*, Paris, E. Leroux (1894-1906), 4 vols (abrev. *Cart. Hosp.*), vol. 1, n.º 941.

<sup>17</sup> *Cart. Hosp.*, vol. 1, n.º 803.

<sup>18</sup> M. Nader, «Urban Muslims, Latin Laws, and Legal Institutions in the Kingdom of Jerusalem», *Medieval Encounters*, 13, 2007, pp. 258-259. M. Nader, *Burgesses and Burgess Law in the Latin Kingdom of Jerusalem and Cyprus (1099-1325)*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 7, 30, 163-164. Sobre el rol de la Orden del Hospital en el desarrollo urbano de la ciudad de Jerusalén, especialmente desde la mitad del siglo XII, ver, por ejemplo A. Gutgarts, «Shaping Society and Urban Fabric in Crusader Jerusalem», *Urban History*, 48, 2021, pp. 2-19.

documentos adicionales testifican transacciones de inmuebles entre cristianos orientales y la Orden del Hospital en la ciudad de Jerusalén. Así, por ejemplo, una lista de inquilinos de la orden, que data de *c.* 1157-1163, incluye datos sobre inquilinos francos, nobleza y burgueses, así como *suriani*, y la renta que estos deben al Hospital<sup>19</sup>. Un documento de 1143 ejemplifica la complejidad de estas transacciones y el encuentro en el espacio urbano entre latinos y cristianos orientales. En esta ocasión, Pedro, el prior de los canónigos del Santo Sepulcro, dio a Arnulfo, el hijo de Bernardo, *surianus*, y a sus herederos casas construidas sobre bóvedas, intercambiadas con el Hospital de San Juan y situadas sobre el horno del Santo Sepulcro, que está en el camino que conduce al monte Sion, así como un negocio junto al horno, por un censo anual. En el caso de que Arnulfo ampliara las casas y deseara venderlas, el Santo Sepulcro tendría derecho de suscripción preferente pagando 1 marco de plata menos del precio. De lo contrario, cualquier comprador «burgensis vel syrianus» estaría sujeto a la misma renta. Este artículo de esta transacción es interesante, ya que muestra el continuo contacto y la dependencia mutua entre el *suriano* y la institución latina: Arnulfo recibió de los canónigos la custodia de la llave de la cisterna con la obligación de proporcionar agua en el caso de que el maestro de obras de los canónigos la requiriese si fuera necesario hacer reparaciones en el horno<sup>20</sup>.

Aunque tras la conquista cruzada estaba prohibida la residencia de los cristianos en la ciudad de Jerusalén, estos la visitaban probablemente con fines religiosos y comerciales, y algunos vivían en ella. El peregrino judío de Navarra Benjamín de Tudela, que visitó Jerusalén a finales de los años 60 del siglo XII, se refirió a tintoreros judíos que habitaban en la ciudad bajo tutelaje real. En su descripción de la ciudad, Tudela hace mención a los cuarteles de la Orden del Hospital y de la del Temple, y al número de caballeros de las órdenes que servían en ellos. Sobre la labor caritativa del Hospital describe que «en él son alojados y atendidos en vida y en muerte todos los enfermos que allí acuden»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> S. Paoli (ed.), *Codice diplomatico del sacro militare ordine Gerosolimitano oggi di Malta*, Lucca, Salvatore e Giandomenico Marescandoli, 1733-7, vol. I, n.º 190, p. 235. D. Pringle, «A Rental of Hospitaller Properties in Twelfth-century Jerusalem», en S. Edgington y H. J. Nicholson (eds.), *Deeds Done Beyond the Sea: Essays on William of Tyre, Cyprus and the Military Orders presented to Peter Edbury*, *Crusades Subsidia*, 6, Ashgate, Farnham, 2014, pp. 183, 190-191.

<sup>20</sup> G. Bresc-Bautier (ed.), *Le Cartulaire du chapitre du Saint-Sépulcre de Jérusalem*, Documents relatifs à l'histoire des Croisades publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 15, Paris, P. Geuthner, 1984, n.º 68.

<sup>21</sup> M. Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, New York, Philipp Feldheim Inc., 1995, p. 35. Es interesante que Tudela tenía conocimiento sobre la práctica y el concepto de los *milites ad terminum* que servían en la Orden del Temple, *ibid.* Sobre la posición legal de los judíos en el reino de Jerusalén, ver J. Praver, *The History of the Jews...*, *op.cit.*, p. 101.

Según el relato de un peregrino anónimo, probablemente un clérigo alemán, que visitó Jerusalén unos años después que Benjamín de Tudela, el Hospital recibía en sus puertas no solo cristianos, sino también paganos, refiriéndose a musulmanes y judíos<sup>22</sup>. Cierta evidencia sobre la visita de musulmanes a la ciudad santa y sus relaciones con miembros de las órdenes militares queda reflejada en el testimonio del emir Sirio, Usāma ibn Munqidh, en los años 30 del siglo XII. Este describió que, cada vez que venía a la ciudad, visitaba la mezquita de al-Aqsa, que en el siglo XII se convirtió en el cuartel general templario. Los templarios le permitían rezar allí y lo protegían de la agresión de peregrinos cristianos al verlo orar según la modalidad islámica. Este famoso relato ha sido interpretado como evidencia del contraste entre la tolerancia templaria hacia los musulmanes y la falta de tolerancia de los cristianos occidentales recién llegados a la región<sup>23</sup>. Por supuesto, hay que tener en cuenta que el relato de ibn Munqidh representa su experiencia propia, que es también la de una minoría de la élite musulmana que tuvo contacto con las órdenes. Sin embargo, como se ha demostrado, esta actitud tolerante era característica de las órdenes militares hacia la población musulmana. Las órdenes no se involucraron en la conversión de musulmanes, y, en general, el uso de la violencia fue de naturaleza política militar, no dirigido hacia la población musulmana local<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> B. Z. Kedar, «A Twelfth-Century Description of the Jerusalem Hospital», en H. J. Nicholson (ed.), *The Military Orders, vol. II: Welfare and Warfare*, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 6-7, 18. El tema de empleo de médicos no latinos en los hospitales de la orden no es concluyente. Ver J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070-1309*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 75-76. P. D. Mitchell, *Medicine in the Crusades: Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 34, 106.

<sup>23</sup> P. M. Cobb (trans.), *Usama ibn Munqidh, The Book of Contemplation: Islam and the Crusades*, London, Penguin, 2008, p. 147. Sobre este y otros ejemplos de lugares de culto compartidos ver J. Riley-Smith, «Government and the Indigenous History in the Latin Kingdom of Jerusalem», en D. Abulafia y N. Berend (eds.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 124-125. N. Morton, «Templar and Hospitaller Attitudes...», *op. cit.*, p. 319. Los templarios estuvieron también involucrados en la promoción del culto mariano en Saydnāyā, en Siria, sitio venerado por cristianos y musulmanes. Ver B. Hamilton, «Our Lady of Saidnāyā: An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades», en R. N. Swanson (ed.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History: Papers Read at the 1998 Summer Meeting and the 1999 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge, Boydell Press 2000, p. 211. B. Z. Kedar, «Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshippers: The Case of Saydnāyā and the Knights Templar», en Z. Hunyadi y J. Laszlovszky (eds.), *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, Budapest, Central European University, 2001, pp. 95-97.

<sup>24</sup> J. K. Lewis, «Friend or Foe...», *op. cit.*, p. 25. N. Morton, «Templar and Hospitaller Attitudes...», *op. cit.*, p. 319.

El contacto diario y los servicios de la sociedad urbana local a las órdenes militares se ejemplifican en un documento de donación que Bohemundo de Antioquía cedió a la Orden del Hospital en 1183. Este documento es un punto de debate historiográfico, ya que refleja la dificultad de definir la posición legal de los habitantes indígenas. En 1183 Bohemundo, príncipe de Antioquía, donó a la casa del Hospital en Laodicea (Latakia), en la costa de Siria, un número de cristianos orientales: griegos, armenios, judíos y un franco. El documento hace referencia a sus profesiones: albañil, tonelero, zapatero, carnicero, panadero, herrero y arquero<sup>25</sup>. Por el tipo de donación en perpetuidad y la inclusión de los hijos de estos artesanos, Joshua Prawer concluyó su estatus servil. Christopher Macevitt, sin embargo, se opone a esta interpretación señalando que la donación nunca se refiere a ellos como *servi* o *sclavi*, y que incluye un latino. Macevitt deduce que este tipo de donaciones o transferencia de individuos, sus familias y propiedades, involucraban probablemente la donación o transferencias de servicios, ingresos e impuestos, y no una posición de esclavitud<sup>26</sup>. La documentación existente sobre donaciones de individuos a las órdenes y otras instituciones religiosas no permite una conclusión definitiva sobre su estatus. El mismo Prawer concluyó, con respecto a la posición de las comunidades judías, que el ejemplo anterior fue inusual, y que los judíos que habitaban en ciudades francas no se encontraban en una situación servil. Es más, es posible incluso que algunos de ellos tuviesen propiedades en las ciudades<sup>27</sup>.

Cristianos orientales, judíos y musulmanes eran un elemento importante en la vida económica y social de las ciudades francas. Así, por ejemplo, entre los judíos que vivían en ciudades portuarias como Tiro o San Juan de Acre, se encontraban médicos, comerciantes, prestamistas, tintoreros, vendedores ambu-

---

<sup>25</sup> *Cart. Hosp.*, 648. Este tipo de donaciones, de individuos y sus familias, a las órdenes militares no eran inusuales. En 1175 Bohemundo III donó a los hospitalarios un *surianus* llamado Bon Mossor y sus hijos, que habitaban en la ciudad de Gibelet y un judío en Laodicea, ver *Cart. Hosp.*, n.º 472. El puerto de Laodicea fue un centro del comercio marítimo importante en la región, y la ciudad estaba habitada de una población mixta: latinos, cristianos orientales, musulmanes y judíos. Benjamín de Tudela que visitó la zona en los finales de los años 60 del siglo XII, mencionó una comunidad judía de cien personas, esta es de las comunidades más grandes que Tudela encontró en el condado de Trípoli y el principado de Antioquía. Vid. M. Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin...*, *op.cit.*, pp. 26-27. Sobre Laodicea ver I. Kherbek, «Latakia in the Middle Ages», en P. Edbury, D. Pringle y B. Major (eds.), *Bridge of Civilizations: The Near East and Europe c. 1100-1300*, Oxford, Archeopress, 2020, pp. 147-164; B. Major, *Medieval Rural Settlements in the Syrian Coastal Region (12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> Centuries)*, Archaeolingua Central European Archaeological Heritage Series 9, Oxford, Archaeopress, 2015, pp. 44, 117-159.

<sup>26</sup> J. Prawer, «Serf, Slaves and Bedouin», *op. cit.*, pp. 212-214; C. Macevitt, *The Crusades and the Christian...*, *op.cit.*, pp. 145-148.

<sup>27</sup> J. Prawer, *The History of the Jews...*, *op.cit.*, pp. 101-102.

lantes y productores de vidrio<sup>28</sup>. Entre la población musulmana también había comerciantes, artesanos, profesionales y peregrinos de residencia permanente o temporaria en las ciudades. La población musulmana urbana y rural incluía, además, un gran número de esclavos<sup>29</sup>.

El encuentro de miembros de las órdenes militares con la población no latina fue diaria y continua. Ciertos sectores de la población indígena estuvieron directamente involucrados en cuestiones de las órdenes tanto a nivel militar como a nivel administrativo. Los *turcopolos*, caballería ligera integrada por mercenarios nativos, probablemente cristianos orientales o musulmanes convertidos, constituían un importante elemento en los ejércitos de las órdenes militares<sup>30</sup>. La relevancia de los *turcopolos*, que, siendo nativos, conocían la lengua árabe y seguramente también la realidad local, no era solo militar. Formaron parte del séquito del maestre y los más altos oficiales de las órdenes. Para facilitar la comunicación con la sociedad local, en estos séquitos se incluían además intérpretes musulmanes<sup>31</sup>. Las órdenes militares recurrieron también a la población local para administrar sus propiedades rurales.

Gran parte de la población indígena de Palestina y Siria en la época franca eran campesinos, que, en los territorios de las órdenes militares, residían en pueblos donde la mayoría de los habitantes eran del mismo origen étnico o en pueblos mixtos: latinos e indígenas cristianos<sup>32</sup>. Es muy escasa la evidencia textual que tenemos sobre poblados no latinos y la relación de las órdenes con sus habitantes. Alguna documentación se refiere, en líneas generales, a la presencia de estos en tierras bajo control de la orden o en tierras que limitan sus propiedades. Un ejemplo es un acuerdo de 1141 entre los hospitalarios y los

<sup>28</sup> B. Goldman, *Arabic Speaking Jews in Crusader Syria: Conquest, Continuity and Adaptation in the Medieval Mediterranean*, PhD diss., Johns Hopkins University, 2018, pp. 219-225.

<sup>29</sup> M. Nader, «Urban Muslims...», *op. cit.*, pp. 245-248. Sobre la actitud de las órdenes hacia los esclavos y sus tareas ver M.-L. Favreau-Lilie, «“Multikulturelle Gesellschaft” oder “persecuting society”? “Franken” und “Einheimische” im Königreich Jerusalem», en D. R. Bauer, K. Herbers, N. Jaspert, *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt y New York, Campus Verlag, 2001, pp. 80-84.

<sup>30</sup> H. de Curzon (ed.), *La règle du Temple*, Paris, Société de l'histoire de France, 1186, n.º 153, 169, 171, 179. J. Upton-Ward (ed.), *The Catalan rule of the Templars. A Critical Edition and English Translation from Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Carta Reales, MS 3344*, Woodbridge, Boydell Press, 2003, n.º 172. Ver también J. Richard, «Turcoples», en N. Bériou y P. Josserand (eds.), *Prier et combattre: dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Paris, Fayard, 2009, pp. 937-938. Y. N. Harari, «The Military Role of the Frankish Turcopoles – a Reassessment», *Mediterranean Historical Review*, 12.1, 1997, pp. 75-116.

<sup>31</sup> H. de Curzon (ed.), *La règle du Temple*, *op. cit.*, n.º 77, 99, 101, 110, 120, 125, *Cart. Hosp.*, n.º 1193. N. Morton, «Templar and Hospitaller attitudes...», *op. cit.*, p. 320.

<sup>32</sup> Para un estudio central sobre este tema, ver R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement...*, *op. cit.*

canónigos del Santo Sepulcro con respecto a censos recibidos de pueblos que los hospitalarios poseían en *Terra Emmaus*, «bien si estas tierras eran trabajadas por cristianos o musulmanes»<sup>33</sup>. Aunque la evidencia es escasa, la mano de obra de la población rural indígena fue de gran importancia para los señores francos y las órdenes militares. Con el propósito de preservarla, los hospitalarios firmaron acuerdos de intercambios de fugitivos, campesinos y esclavos con líderes cristianos y musulmanes. Así, por ejemplo, la tregua firmada por los líderes francos, incluidos los maestros de las órdenes militares en Oriente, con Qalawun en 1283 estipuló que cualquiera que fuera campesino de las tierras musulmanas volviera a su tierra de origen con independencia de su religión, y viceversa, los campesinos francos a las suyas, fueran musulmanes o cristianos<sup>34</sup>.

La evidencia textual sobre poblados cristianos indígenas es poca, pero nos pueden dar una idea de sus características y de la actitud y relación entre las órdenes y la población local, así como apuntar hacia ciertos aspectos de influencia mutua. Un ejemplo de esto es el pueblo hospitalario de Manueth, o Horbat Manot, en las inmediaciones de San Juan de Acre. Estaba habitado principalmente por cristianos orientales, y la orden mantenía allí una casa señorial fortificada<sup>35</sup>. El pueblo se dedicaba principalmente a la producción y elaboración de azúcar, de caña de azúcar, que era una de las producciones agrícolas más rentables de la orden en el Oriente latino<sup>36</sup>. Excavaciones arqueológicas han revelado la existencia de una gran refinería, en la que parece que se produjeron cantidades significativas de azúcar, así como de fragmentos de moldes de azúcar y vasijas de cerámica utilizadas en la etapa de cristalización de la producción de azúcar a nivel industrial<sup>37</sup>. En 1231, la Orden del Hospital compró el pueblo de Manueth

<sup>33</sup> G. Bresc-Bautier (ed.), *Le Cartulaire du chapitre...*, *op. cit.*, n.º 107. *Cart. Hosp.*, n.º 140.

<sup>34</sup> P. M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290)*, Leiden, New York and Cologne, Brill, 1995, pp. 10-11, 54. P. M. Holt, «Qalāwūn's treaty with Acre in 1283», *The English Historical Review*, 91, 361, 1976, pp. 810-811. Para un acuerdo de intercambio de fugitivos entre los hospitalarios y Bohemundo de Antioquía ver *Cart. Hosp.*, n.º 783.

<sup>35</sup> R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement...*, *op. cit.*, pp. 199-204. Sobre los esfuerzos realizados por los hospitalarios en Oriente para continuar con su actividad agrícola casi hasta la caída del reino de Jerusalén en 1291, ver J. Bronstein, «Some Observations on Hospitaller Agricultural Activities in the Latin East Prior to the Fall of Acre in 1291», en H. J. Nicholson y J. Burgdorf (eds.), *The Templars, The Hospitallers and the Crusades. Essays in Homage to Alan J. Forey*, London, Routledge, 2020, pp. 94-102.

<sup>36</sup> J. Bronstein, E. J. Stern y E. Yehuda, «Franks, Locals and Sugar Cane: A Case Study of Cultural Interaction in the Latin Kingdom of Jerusalem», *Journal of Medieval History*, 45, 2019, pp. 316-330; M. Ouerfelli, *Le Sucre. Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leiden, Brill, 2008.

<sup>37</sup> E. J. Stern, S. Y. Waksman y A. Shapiro, «The impact of the Crusades on ceramic production and use in the southern Levant», en S. Y. Waksman (ed.), *Multidisciplinary Approaches to Food and Foodways in the Medieval Eastern Mediterranean*, Lyon, MOM, 2021, pp. 113-147.

a Nicolás, un cristiano oriental que poseía Manueth como feudo con derechos hereditarios<sup>38</sup>. Durante tres generaciones, la misma familia estuvo involucrada en la administración de Manueth, incluida la supervisión de la producción de azúcar. Es posible que los señores francos, entre ellos los hospitalarios, confiaran el manejo de sus pueblos azucareros a familias locales como la de Nicolás, que tenía conocimientos sobre el cultivo y la producción de caña de azúcar. El conocimiento y las habilidades de esta población local parecen haberlos hecho extremadamente valiosos, y, en remuneración, recibieron feudos con derechos hereditarios. En otras palabras, la explotación de la industria azucarera por parte de los señores francos condujo a la mejora del estatus social de ciertas familias locales<sup>39</sup>. El azúcar era un producto sumamente lucrativo, pero no solo se comercializaba: fuentes hospitalarias atestiguan su uso en el Hospital<sup>40</sup>. La expansión territorial hospitalaria y su relación con la población rural estaban conectadas también con la necesidad de proporcionar grandes cantidades de alimentos, que se consumían de forma rutinaria por una enorme y diversa cantidad de gente: miembros de la orden, afiliados, pobres y peregrinos<sup>41</sup>. En Jerusalén, algunos pueblos fueron destinados específicamente a proveer productos alimenticios al Hospital: por ejemplo, los pueblos de Santa María y Capaer, al noroeste de la ciudad. Caphaer era probablemente una población habitada por cristianos orientales. El pueblo fue vendido a la orden en 1175, con excepción de dos *carrucas* de tierra que pertenecían a un *suriانو* llamado Bufez. Los habitantes indígenas de Caphaer debían abastecer al Hospital con el trigo necesario para hornear pan blanco para los enfermos<sup>42</sup>.

La venta de Manueth por parte de Nicolás es significativa no solo porque proporciona una visión de la influencia mutua que trajo consigo la actividad agrícola industrial hospitalaria, sino también porque nos muestra la posición privilegiada de algunos cristianos orientales que eran terratenientes por derecho propio. Otro ejemplo es la donación al Hospital del *ra'is* de Margat, Abdelmessie ('Abd al-Masih), de las tres cuartas partes de los ingresos del pueblo

<sup>38</sup> *Cart. Hosp.*, n.º 1996, «Nicholaus, filius filie Sayt Scribe, feodum suum, quod habebat apud Manuetum».

<sup>39</sup> A. Peled, *Sugar in the Kingdom of Jerusalem. A Crusader Technology between East and West*, Jerusalem, Yad Ben-Zvi, 2009, p. 126 (en Hebreo).

<sup>40</sup> *Cart. Hosp.*, n.º 627; J. Bronstein, *The Hospitallers and the Holy Land, Financing the Latin East, 1187-1274*, Woodbridge, Boydell Press, 2005, pp. 52-53.

<sup>41</sup> J. Bronstein, «Producción alimentaria de la Orden de San Juan en el Este Latino», en R. Torres Jiménez y F. Ruiz Gómez (eds.), *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (siglos XII-XV)*, Madrid, Sílex, 2016, pp. 197-208.

<sup>42</sup> *Cart. Hosp.*, n.º 487. Estudios han mostrado que la zona rural al norte de Jerusalén estaba poblada por cristianos orientales, ver Ellenblum, *Frankish Rural Settlement...*, *op. cit.*, pp. 234-252.

de Meserafe, reteniendo la cuarta parte para su hijo<sup>43</sup>. El *ra'is*, que ayudaba a administrar las propiedades de las órdenes y gobernaba las comunidades locales, tenía una importante función en la administración de las propiedades rurales hospitalarias y era un eslabón central en la relación entre la orden y la población indígena. De hecho, la importancia del *ra'is* se enfatiza si se considera que el interés de las órdenes era el de maximizar las rentas que recibían de estas poblaciones, ya que, conforme a lo que caracterizaba la economía rural en el Oriente latino, las órdenes tenían en sus manos pocas tierras de explotación directa, y de sus campesinos solo se exigió trabajo excedentario mínimo. Es importante señalar que no todos los *ra'ises* eran propietarios y que muchos de ellos estaban atados a la tierra, como el resto de la población rural<sup>44</sup>. La importancia del *ra'is* en la administración de pueblos hospitalarios se puede observar en un documento emitido tras la transferencia a la orden, en 1255, del monasterio del Monte Tabor con todas sus tierras y propiedades. Joscelyn de Tournell, que desde 1259 aparece en los documentos como *castellan* del monte Thabor, tomó posesión corporal de los pueblos situados entre el monte Tabor y el lago de Tiberiades, en la adjudicación a un número de *ra'ises surianos* en distintos pueblos «Quod casale concessit tenendum, custodiendum et laborandum raiciis [...] quamdiu placuerit magistro et fratribus dicte domus»<sup>45</sup>. En este

<sup>43</sup> *Cart. Hosp.*, n.º 457. Según Riley-Smith el cargo de *ra'is* de Margat parece haber sido hereditario y ocupado por una familia nativa cristiana. J. Riley Smith, «Some lesser officials in Latin Syria», *The English Historical Review*, 87,342, 1972, p. 5. Donaciones de propiedad a la orden por terratenientes cristianos orientales, eran, según MacEvitt, inusuales. Generalmente los cristianos orientales vendían la propiedad. Una posible explicación de esta donación era el deseo de una prominente familia local de acercarse a la orden. Ver C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian...*, *op. cit.*, p. 150. Saliba, un cristiano oriental que se convirtió y se afilió a la Orden del Hospital como *confrater*, es otro ejemplo del deseo de parte de la población local de acercarse a las órdenes. Sobre Saliba ver F. Besson, «Les rencontres entre communautés dans l'Acre latine du XIII<sup>e</sup> siècle: l'exemple de Saliba, marchand et bourgeois», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre. BUCEMA*, 20.2, 2016, <<http://journals.openedition.org/cem/14523>; DOI: 10.4000/cem.14523>, pp. 1-17.

<sup>44</sup> J. Riley Smith, «Some lesser officials...», *op. cit.*, pp. 9-15. J. Riley-Smith, *The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem*, *op. cit.*, pp. 40-61. J. Riley Smith, *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050-1310*, London, Macmillan, 1967, pp. 425-427. C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian...*, *op. cit.*, pp. 149-151.

<sup>45</sup> El maestro hospitalario Joscelyn de Tournel atestigua la asignación de pueblos localizados entre el monte Tabor y el lago de Tiberiades a un número de *ra'ises surianos* «Quod casale concessit tenendum, custodiendum et laborandum raiciis Messor, Brahym et Bennor, quamdiu placuerit magistro et fratribus dicte domus», *vid. Cart. Hosp.*, n.º 2747; J. Bronstein, *The Hospitallers and the Holy...*, *op. cit.*, pp. 28-29, 150; J. Riley Smith, *The Knights of St. John ...*, *op. cit.*, pp. 427-428. Un año antes, en 1254, los hospitalarios tomaron posesión del pueblo de Casal Robert (Kafar Kanna), y asignaron allí un *ra'is*. Este es un documento inusual ya que especifica la obligación del último de dar juramento de *homagium* y fidelidad a la orden. *Cart. Hosp.*, n.º 2693. Según



caso, la posesión no era hereditaria y duraba todo el tiempo que convenía a la orden. Un dato interesante que aparece en este documento, y que atestigua la relación y dependencia de la orden con la población indígena, es la presencia como testigos de dos *turcópulos*, que estaban a su servicio y que seguramente hablaban árabe, lo que facilitaba la comunicación con la población local<sup>46</sup>. Como se ha mencionado más arriba, los *turcópulos* formaban parte de los séquitos de los altos oficiales de las órdenes: entre ellos, estaban los castellanos hospitalarios, que comandaban las fortalezas de la orden y que, por sus funciones, controlaban territorios habitados por población local, latina y no latina<sup>47</sup>. Otra estrategia administrativa que las órdenes elaboraron con respecto al control y comunicación con la población indígena fue la introducción de *casaliers*, freires o sargentos, que probablemente sabían árabe y que tenían bajo su control un número de pueblos espacialmente continuos<sup>48</sup>.

La conquista cruzada y el establecimiento de los estados francos trajeron consigo un proceso de colonización franca. Se crearon pueblos francos homogéneos y mixtos: o sea, francos y población indígena, generalmente cristianos orientales. Bethgibelin es un ejemplo de asentamiento rural mixto. Era una fortaleza originalmente donada a la Orden del Hospital en 1136 con el fin de proteger el territorio latino de los ataques de Ascalón, una ciudad bajo control fatimí hasta 1153; se convirtió en un centro de administración territorial dirigido por un *castellan*. Un tratado de 1179 con los templarios atestigua que parte de la guarnición de Bethgibelin estaba compuesta por *turcópulos*, que fueron acusados de haber saqueado a una tribu beduina que probablemente pagaba tributo a la Orden del Temple<sup>49</sup>. En Bethgibelin, los hospitalarios crearon una

---

Riley-Smith esto no significaba una relación feudal, sino un juramento tradicional al señor en términos feudales en lugar de retratar una relación feudal real. Simon Dorso se opone a esta interpretación y afirma que la terminología sí implica una relación feudal, que no incluye, sin embargo, servicio militar o la transmisión hereditaria de la propiedad. J. Riley-Smith, «Some lesser officials...», *op. cit.*, pp. 11-12. S. Dorso, «Templiers et hospitaliers dans la Galilée du XIII<sup>e</sup> siècle Stratégies d'implantation et d'administration dans un territoire en sursis», en M.-A. Chevalier (ed.), *Ordres militaires et territorialité au Moyen Âge: entre Orient et Occident*, Paris, Geuthner, 2020, p. 78.

<sup>46</sup> *Cart. Hosp.*, n.º 2693.

<sup>47</sup> *Cart. Hosp.*, n.º 1193, arts. 10-11.

<sup>48</sup> J. Riley-Smith, «Some lesser officials...», *op. cit.*, p. 16. S. Dorso, «Templiers et hospitaliers...», *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>49</sup> H. E. Mayer (ed.), *Die Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem*, Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum Latinorum Hierosolymitanorum, Hanover, Hahnsche Buchhandlung, 2010, vol. 2, n.º 407. A. Forey, «The Participation of the Military...», *op. cit.*, pp. 46-47. Los beduinos en el reino de Jerusalén eran propiedad de la Corona. Para ejemplos de donaciones de beduinos a las órdenes militares ver H. E. Mayer (ed.), *Die Urkunden der lateinischen...*, *op. cit.*, vol. 1,

colonia a la que otorgaron una carta de población confirmada en 1168. Esta carta no da indicios de presencia no latina en el lugar. Sin embargo, Benjamin de Tudela menciona a tres judíos (probablemente, familias judías) en 'Beit Jibrin', aunque no queda claro si estos judíos se encontraban allí antes de la creación de la colonia o si llegaron después<sup>50</sup>. Una cuestión interesante sobre la presencia judía en Bethgibelin es saber qué permitió a estas tres familias judías mantener el rito y la identidad en una zona rural cristiana, teniendo en cuenta la importancia que la comunidad tenía en la vida judía durante la Edad Media. Una posibilidad era las continuas relaciones que mantenían con la comunidad judía de la cercana ciudad de Ascalón. Esta fue, según documentos de la época, entre ellos la Genizah del Cairo, una importante comunidad, que mantenía lazos comerciales con Egipto. La comunidad permaneció probablemente en la ciudad tras la conquista latina de 1153<sup>51</sup>. Benjamín de Tudela se refirió a una comunidad de cerca de 200 familias judías que habitaban en Ascalón cuando él visitó la ciudad, haciendo hincapié en la importancia comercial de esta ciudad ubicada en el límite con Egipto<sup>52</sup>. Entre los habitantes de Bethgibelin, se encontraban no solo latinos y judíos, sino también cristianos orientales. En 1173, Jobert, el maestro del Hospital, concedió el monasterio de San Jorge en Bethgibelin a Meleto, arzobispo de las comunidades siria y griega en Gaza y Bethgibelin. Podría ser que el monasterio celebrase servicios religiosos para la población cristiana local. El documento, escrito en latín y griego, estipulaba que, tras su muerte, Meletos sería enterrado como *confrater* de la orden, lo que, tal como ya ha señalado Christopher Macevitt, demuestra la cercanía entre estas dos comunidades<sup>53</sup>.

---

n.º 260, vol. 2, n.º 304. Un documento de 1178 contiene una lista de beduinos y sus herederos, que la Orden del Hospital compró junto con el pueblo de Sileta y sus campesinos, del vizconde de Nablus. Este había recibido los beduinos de la reina Melisenda, *ibid.*, vol. 2, n.º 405. En 1180 el rey Balduino IV donó a la Orden del Hospital cien tiendas de beduinos en Bellum Videre (Fassuta), en la Galilea Occidental. Teniendo en cuenta el carácter nómada de estos, la donación estipula que ellos estarán bajo la autoridad de la orden también cuando se encuentren fuera de los límites del reino. *Ibid.*, vol. 2, n.º 420. Según Jochen Schenk, las órdenes podrían haber sido instrumentos para el control de nómadas y beduinos en el reino de Jerusalén, ver J. C. Schenk, «Nomadic Violence in the First Latin Kingdom of Jerusalem and the Military Orders», *Reading Medieval Studies*, 36, 2010, pp. 46-51.

<sup>50</sup> J. Riley-Smith, *The Knights Hospitaller in the Levant...*, *op. cit.*, pp. 175. R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement...*, *op. cit.*, pp. 142-143. M. Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>51</sup> J. Prawer, *The History of the Jews...*, *op. cit.*, pp. 49-50. B. Goldman, *Arabic Speaking Jews...*, *op. cit.*, pp. 42, 76, 163.

<sup>52</sup> M. Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>53</sup> *Cart Hosp.*, n.º 443. R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement...*, *op. cit.*, p. 143. C. Macevitt, *The Crusades and the Christian...*, *op. cit.*, pp. 112-114.

Bethgibelin es un ejemplo interesante, y raro en su grado de especificación, de la diversidad social de ciertos asentamientos hospitalarios. La existencia de pueblos mixtos donde habitaban latinos y no latinos podría haber dado lugar a un grado de influencia recíproca. Un examen de la alimentación y producción alimenticia podría darnos ciertos indicios sobre el grado de integración de los francos. En otras palabras, ¿consumían los francos solo productos alimenticios provistos por el campesinado local no franco, o los campesinos francos también estaban involucrados en el cultivo de estos productos, participando en la producción de productos locales o introduciendo, quizás, productos europeos? En los últimos años se han realizado importantes investigaciones históricas y arqueológicas sobre los asentamientos francos en el Levante latino. Sin embargo, prevalecen dos problemas principales que impiden dar una respuesta definitiva a estas preguntas. El primero de ellos es que muchos asentamientos francos se establecieron en regiones que parecen haber sido pobladas tanto por francos como por cristianos orientales, lo que dificulta la conexión entre la identidad del agricultor y el tipo de cultivo. Hay un documento que se refiere a un acuerdo entre el obispo de Acre y la Orden Teutónica en 1257. La disputa entre ellos fue sobre los diezmos en especie de los pueblos en la zona de Castellum Regis (Mi'ilya) y Monfort, una región habitada por cristianos orientales y francos. La orden exigió una exención de diezmos sobre los productos alimenticios que cultivaban los propios caballeros teutónicos, con su propio dinero y trabajo, o sus agricultores. Los alimentos mencionados incluían aceitunas y aceite, vid y vino, varios tipos de cereales, y legumbres tales como lentejas, habas y garbanzos. En este documento se mencionan también otros alimentos típicos de la región, como los higos y la meliqua (mulukhiyah, también conocida como malva judía o *Corchorus olitorius*), una hierba comúnmente utilizada en la cocina de Oriente Medio para la preparación de una sopa espesa a base de carne, cebolla, ajo, cilantro, alcaravea y sal. El documento también menciona la caña de azúcar, un cultivo típico de la zona que, como se ha dicho anteriormente, se convertiría en uno de los cultivos más rentables de la región. El acuerdo estipula la posibilidad de que la orden plante o haga que otros planten caña de azúcar («plantarent vel plantari facerent canamellas»)<sup>54</sup>. Podemos suponer, con cautela, que estos artículos

<sup>54</sup> E. Strehlke (ed.), *Tabulae ordinis Teutonici: ex tabularii regii Berolinensis codice potissimum*, Berlin, 1869, repr. Toronto: Prelum Academicum Universitatis Torontonensis, 1975, n.º 112. Sobre el asentamiento en Castellum Regis ver R. Ellenblum, *Frankish Rural Settlement...*, *op.cit.*, pp. 41-53, 145-150. Sobre la meliqua (mulukhiyah) ver P. B. Lewicka, *Food and Foodways of Medieval Cairenes. Aspects of Life in an Islamic Metropolis of the Eastern Mediterranean*, Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 88, Leiden y Boston, Brill, 2011, pp. 250-251.

locales fueron cultivados tanto por los campesinos francos como por los cristianos orientales de la orden teutónica. Sin embargo, este tipo de documentos tan detallado es inusual, lo que me lleva a un segundo problema, que es la falta de evidencia textual. La investigación ha demostrado la existencia de un mayor número de pueblos francos de lo que se había estimado anteriormente; pero de muchos de estos pueblos no ha quedado ninguna evidencia textual, como cartas de población o acuerdos entre los aldeanos francos y sus señores, así como las rentas involucradas. Un ejemplo es el caso del castillo y ciudad templaria de Safed. No existen evidencias arqueológicas o textuales de presencia cristiana en el noreste de Galilea durante el período bizantino. Antes de la conquista cruzada, esta región era predominantemente judía y musulmana. Parte de estas comunidades no cristianas de Safed, tanto urbanas como rurales, siguieron existiendo en los siglos XII y XIII<sup>55</sup>. Sin embargo, como demostró Hervé Barbé en un estudio reciente, el establecimiento del dominio franco y la construcción del castillo de Safed generaron un aumento del número de habitantes cristianos, francos y cristianos orientales en la ciudad, así como una colonización en la zona rural en el este de Galilea. No existe evidencia textual de este proceso de colonización, y las excavaciones arqueológicas de la zona rural son escasas, pero la poca evidencia podría ser indicativa de una ocupación cristiana. Así, los estudios de fauna en el poblado de Horvat Shema, que en el pasado era una población judía con una sinagoga, han encontrado evidencias del consumo de cerdos domésticos, lo cual va en contra de las reglas dietéticas de las comunidades judía y musulmana<sup>56</sup>. Lo importante aquí es recalcar la existencia de poblaciones variadas y cambiantes, en las que los colonos francos en los asentamientos de las órdenes militares, como es el caso de Castellum Regis, estuvieron seguramente en contacto frecuente con la población indígena no latina que habitaba en la región.

Las órdenes militares, la Orden del Hospital y la Orden del Temple, creadas en Tierra Santa con el fin de defender los reinos latinos de los enemigos

<sup>55</sup> En su descripción de la construcción del castillo templario de Safed en los años 40 del siglo XIII, Benoît d'Alignan, obispo de Marsella, observa que las tiendas del obispo se elevaron en el sitio donde anteriormente había una sinagoga y una mezquita. Según el obispo, el lugar se eligió intencionalmente, para «indicar clara e inequívocamente que el castillo de Safed se estaba construyendo para ahuyentar a los infieles y para fortalecer y defender la fe de nuestro señor Jesucristo». R. B. C. Huygens (ed.), *De constructione castri Saphet*, Amsterdam and New York, North-Holland Publishing company, 1981, p. 38. Sobre la comunidad judía de Safed en el medioevo ver M. Ehrlich, «The Jewish Communities of Safed and Jerusalem during the Fourteenth century», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 31.4, 2021, pp. 714-716.

<sup>56</sup> H. Barbé, «Crusader Landscapes in the Medieval Levant the Archaeology and History of the Latin East», en M. Sinibaldi *et al.* (eds.), *Crusader Landscapes in the Medieval Levant the Archaeology and History of the Latin East*, Cardiff, University of Wales Press, 2016, pp. 66-67, 55-79.

de la fe cristiana, así como de asistir a enfermos y peregrinos, se convirtieron rápidamente en una de las instituciones más importantes e influyentes en el Oriente latino. El estudio de las actitudes de las órdenes hacia la población indígena no latina es dificultoso debido a la escasez de evidencia específica. El material existente presenta también un panorama no equilibrado en relación con la actitud de las distintas órdenes hacia los diversos grupos que constituían la población indígena. En términos generales, se podría decir que las órdenes militares, que dependían en gran medida de esta población, mantuvieron hacia ella una actitud similar a la de otros señores francos. Las funciones militares, políticas, económicas, religiosas y sociales de las órdenes condujeron a frecuentes encuentros con la población indígena no latina, y, en consecuencia, al desarrollo de una actitud que va de lo ideológico a lo pragmático con respecto a ella. En este estudio, esto ha quedado reflejado en lo referente a la vida diaria, la agricultura y la economía.



---

# ¿Una espiritualidad aristocrática? Los comendadores de la Orden del Hospital en los prioratos del sur de Francia (c. 1250-c. 1330)

---

Damien Carraz

Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès – FRAMESPA  
damien.carraz@univ-tlse2.fr

**E**n un intento de superar la imagen simplista de guerreros y señores asociada a las órdenes militares, los historiadores llevan treinta años multiplicando sus estudios sobre la espiritualidad o la religiosidad de los freires<sup>1</sup>. Las prácticas piadosas y la devoción se han podido analizar desde diferentes puntos de vista. Las reglas y los estatutos han permitido partir de un marco normativo al determinar las obligaciones religiosas y las devociones propias de las distintas instituciones del monacato militar. Otros tipos de fuentes, como inventarios de *ornamenta* y otras *sacralia*, así como los manuscritos litúrgicos, han orientado a los investigadores hacia el culto a los santos y las reliquias. De esta forma, se ha podido considerar la espiritualidad como fermento identitario de una orden determinada, así como precisar las interacciones e influencias recíprocas entre las órdenes militares y otras ramas de la *vita regularis*, en particular el Císter y las órdenes mendicantes. Finalmente, otros materiales (disposiciones funerarias, epigrafía), al cruzarlos con los códigos internos de las órdenes, han permitido el estudio de las prácticas funerarias

---

<sup>1</sup> El coloquio *Ordines Militares* celebrado en Torun en 1991 fue un punto de inflexión, especialmente los ensayos programáticos de K. Elm y H. D. Kahl; *vid.* Z. H. Nowak (ed.), *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter*, Torun, 1993 (*Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica*, VI). Sobre el estado de estos nuevos enfoques, podemos remitirnos a dos balances complementarios: C. de Ayala Martínez, «Espiritualidad y práctica religiosa en las Órdenes Militares. Los orígenes de la espiritualidad militar», en I. C. Ferreira Fernandes (ed.), *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros, VI Encontro sobre Ordens Militares. Palmela, 10 a 14 de março de 2010*, Palmela, Municipio de Palmela/GEOS, 2012, vol. 1, pp. 139-172; K. Toomaspoeg, «The Spirituality of Medieval Religious-Military Orders: the State of Research», en J. Albuquerque Carreiras y C. de Ayala Martínez (eds.), *Cister e as ordens militares na Idade Média. Guerra, Igreja e Vida religiosa*, Tomar, 2015, pp. 23-45.

y conmemorativas de los freires. Ahora bien, como el objetivo mismo de la norma es determinar los comportamientos y las creencias que se esperan de cada miembro de una comunidad espiritual dada, la impresión dominante podría remitir a una religiosidad estereotipada, «mecánica» incluso<sup>2</sup>. Lo mismo ocurre con los trabajos sobre los santorales, la hagiografía o las reliquias que permiten comprender devociones colectivas, a escala de una casa religiosa o incluso de toda una diócesis.

Las diferentes pistas esbozadas dejan poco espacio para la intimidad de las prácticas y los sentimientos religiosos de los freires. De hecho, la espiritualidad de las órdenes militares no se ha abordado demasiado a escala del individuo, salvo en lo que se refiere a las prácticas funerarias, e incluso estas últimas estaban dictadas en gran medida por el *habitus* propio de una comunidad religiosa o de un grupo social. Sin embargo, se ha postulado, y con razón, que los siglos XII y XIII habían estado marcados por la afirmación del individuo<sup>3</sup>. El individuo nace en parte de una necesidad de diferenciación en el seno de la comunidad, dentro del marco de una sociedad medieval, que era en sí misma profundamente holística. Si seguimos este paradigma, las prácticas y creencias religiosas pueden considerarse como estrategias de distinción en el seno de comunidades religiosas basadas, por el contrario, en la uniformidad y el conformismo.

Había empezado a explorar estas estrategias de distinción para algunos dignatarios de la Orden del Hospital a partir del encargo de objetos o de disposiciones litúrgicas<sup>4</sup>. Otra investigación de más largo alcance trató de reconstruir el mundo social de un comendador del Hospital en la Provenza del siglo XIII<sup>5</sup>. El método se basaba en una dinámica biográfica, combinada con microhistoria

<sup>2</sup> «En resumen, la principal obligación religiosa del hermano hospitalario es rezar las horas y asistir a las misas obligatorias. Esto no es el resultado de una fe superficial, sino de una fe sencilla y rutinaria, como lo era entonces para la mayoría de los “simples” fieles». A. Demurger, *Les Hospitaliers. De Jérusalem à Rhodes, 1050-1317*, París, Tallandier, 2013, p. 342.

<sup>3</sup> El paradigma del nacimiento del individuo entre la Edad Media y la modernidad ha sido objeto de un intenso debate. Nos limitaremos a las reflexiones fundacionales de Caroline W. Bynum, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», 1980, reimpresso en *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 82-109.

<sup>4</sup> D. Carraz, «Individualisation et maîtrise d'ouvrage. Autour de quelques dignitaires de l'Hôpital dans le Midi de la France (v. 1250-v. 1350)», *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 111, 2016, pp. 34-59.

<sup>5</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire? Bérenger Monge et le gouvernement des Hospitaliers provençaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2020. Espero que el lector me perdone que me autocite sin demasiada moderación en las próximas notas. El presente artículo me da la ocasión de resumir en lengua española trabajos recientes, al tiempo que oriento los interrogantes que plantea la espiritualidad individual.



y prosopografía. La biografía, considerada un género menor en el momento de la edad de oro de la Escuela de los *Annales*, ha sido rehabilitada en el conjunto de las ciencias sociales. El enfoque individual se considera actualmente una herramienta heurística eficaz, siempre que no olvidemos las advertencias de los sociólogos contra las deficiencias del «relato de vida»<sup>6</sup>.

Propongo aquí partir de este «comendador ordinario» que fue Bérenger Monge para ver, más allá de las normas impuestas a todos los miembros del Hospital, si este freire se diferenciaba por sus acciones o por una «mentalidad» religiosa particular. En primer lugar, se mostrará que este hermano era representativo tanto de su medio social de origen como del grupo de oficiales intermedios del Hospital (grupo que incluía comendadores, bailíos, tesoreros...). Siguiendo los pasos de Bérenger Monge, podremos cuestionar los límites de la biografía para un acercamiento a la religiosidad de un freire del Hospital. Finalmente, enseguida nos daremos cuenta de que esta trayectoria individual, por muy bien documentada que esté, no permite dar respuesta a todas las preguntas. Ejemplos tomados de un contexto social y geográfico idéntico, es decir, los prioratos de Toulouse y Auvernia, permitirán colmar ciertas lagunas<sup>7</sup>.

Estudiaré estos actores durante un largo siglo XIII, pues deseo centrarme en este nivel social y este momento histórico tanto por razones documentales como institucionales. Las fuentes no recogen el nivel de base de la comunidad hospitalaria, a saber, el simple freire. Antes del siglo XIII, los propios comendadores –o incluso el nivel superior de los priores– tampoco dejaron huellas suficientes. En cambio, el giro documentario del siglo XIII permitió, gracias a nuevas prácticas de escritura (contabilidad, actas notariales, inventarios...), percibir por un cierto número de acciones individuales<sup>8</sup>. Sin embargo, no llevaremos el análisis más allá de la década de 1330, que constituye en muchos aspectos una ruptura para el Hospital: las mutaciones que afectan al gobierno y la administración de la orden dieron lugar a nuevas relaciones sociales entre los freires, al tiempo que los fundamentos de la vida en común sufrían una fuerte

<sup>6</sup> F. Dosse, *Le pari biographique. Écrire une vie*, París, La Découverte, 2005.

<sup>7</sup> Aunque fue creado oficialmente en 1317, el priorato de Toulouse existía *de facto* desde mediados del siglo XIII. Vid. D. Carraz, «Administration, délimitation et perception des territoires dans l'ordre de l'Hôpital: le cas du prieuré de Saint-Gilles (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», en M.-A. Chevalier (ed.), *Ordres militaires et territorialité au Moyen Âge entre Orient et Occident*, París, Geuthner, 2020, pp. 313-339, aquí p. 315.

<sup>8</sup> Podemos encontrar algunas reflexiones sobre el vínculo entre el individuo y la escritura en el siglo XIII en P. Bertrand, *Les écritures ordinaires. Sociologie d'un temps de révolution documentaire (1250-1350)*, París, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 305-307.

conmoción<sup>9</sup>. Al concentrarme en este grupo intermedio en el seno de la orden hospitalaria, asumo que me sitúo en un nivel medio de la élite social<sup>10</sup>. Es decir, aquí nos vamos a interesar menos por la élite superior, la de los priores y otros dignatarios cercanos a los maestros, cuyo estudio plantearía cuestiones muy diferentes... En estas condiciones, ¿cremiten las prácticas y creencias observadas en este grupo de oficiales a una espiritualidad aristocrática? (entendiendo por «aristocrática» los comportamientos de clase mediante los cuales la aristocracia se ha podido diferenciar del resto de los fieles).

Si el objetivo, según el postulado inicial, consiste en intentar detectar comportamientos religiosos que se pudieran interpretar como marca de individuación, es evidente que el individuo no puede quedar dissociado de sus campos tanto sociales como institucionales<sup>11</sup>. Por esta razón, en una primera fase nos ocuparemos de reconstruir los marcos y el entorno humano de Bérenger Monge, es decir, las encomiendas de Aix [en-Provence] y Manosque de las que fue comendador. Podremos entonces analizar sus acciones en el campo que nuestras representaciones sociales consideran «religioso» desde el siglo XIX, pero que, al menos en la Edad Media, forma parte de un sistema global de intercambios entre el mundo físico y el más allá<sup>12</sup>. Veremos cómo el comendador debía imponerse como benefactor de la comunidad a su cargo mediante fundaciones piadosas y una obra edilicia que pudiera inscribir su acción en el tiempo. Finalmente, más allá de los comportamientos observables en un marco normativo predefinido, ¿qué podemos advertir de su intimidad espiritual?

<sup>9</sup> Carecemos actualmente de estudios precisos sobre este momento crucial que siguió a la devolución de los bienes del Temple y, luego, a los proyectos de reforma bajo el maestro Helión de Villeneuve (1319-1346). Desde J. Delaville le Roulx, estas décadas se han estudiado principalmente a partir de Rodas y desde un punto de vista institucional y político. Vid. J. Delaville le Roulx, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, Paris, 1913. En mi conocimiento, y a pesar de la obra inmensa de Anthony Luttrell, no hay un estudio de conjunto de las mutaciones administrativas en los prioratos y, sobre todo, en las encomiendas. Una visión de conjunto de este cambio administrativo fue esbozada en el contexto del priorato de Saint-Gilles. Vid. D. Carraz, «Administration, délimitation et perception...», *op. cit.*, en particular pp. 334-336.

<sup>10</sup> Sobre una visión de conjunto de la noción de élite en el mundo de las órdenes militares, *vid.* Ph. Jossierand, L. F. Oliveira y D. Carraz (eds.), *Élites et ordres militaires au Moyen Âge. Rencontre autour d'Alain Demurger*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015.

<sup>11</sup> Tomada de la obra de Pierre Bourdieu, la teoría de los campos se expone de forma exhaustiva en la obra póstuma editada por J. Bourdieu y F. Poupeau: P. Bourdieu, *Microcosmes. Théorie des champs*, Paris, Raisons d'agir, 2021.

<sup>12</sup> A. Guerreau, «Política/derecho/economía/religión: ¿cómo eliminar el obstáculo?», en R. Pastor (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 459-465.

## 1. ÁMBITOS SOCIAL E INSTITUCIONAL

### 1.1. La *militia* del siglo y el perfil aristocrático del Hospital

Si Bérenger Monge, un individuo que hasta ahora había pasado desapercibido para los historiadores, ha podido convertirse en la figura clave de un ensayo histórico, es porque ha dejado huellas relativamente abundantes a lo largo del tiempo. Su trayectoria pudo reconstruirse a partir de una documentación bastante excepcional en este nivel de estratificación social. He podido reunir unas 250 menciones directas del personaje entre 1249 y 1299<sup>13</sup>. Estas señales de vida están recogidas en unas 150 cartas originales, a las que hay que añadir las aportaciones de la época moderna, que ha dejado copias o análisis de documentos medievales. Por supuesto, un corpus de este tipo tiene sus deficiencias y plantea determinados problemas, en los que no voy a entrar aquí<sup>14</sup>. Estas lagunas documentales tienen la ventaja de proteger al investigador de la ilusión de una narración lineal. Más bien, nos invitan a captar la trayectoria del individuo inmerso en diversos campos o redes sociales e institucionales. Para el tema que hoy nos ocupa, cabe señalar una cierta paradoja al intentar abordar la espiritualidad a partir de un perfil documental constituido únicamente por documentos administrativos.

En primer lugar, había que identificar los antecedentes del sujeto. Debemos precisar que «monge» es la traducción provenzal de *monachus*, utilizada en los inventarios y análisis de la época moderna: el comendador del siglo XIII es conocido como Bérenger Monge por los archiveros de la Orden de Malta. Los historiadores ya habían atestiguado la existencia de una familia Monachi, pero nadie le había prestado especial atención. Por ello, comencé a seguir las huellas de los Monachi entre los siglos XII y XIV, un linaje caballeresco establecido en Aix, con ramificaciones por la zona. Abordé la reconstrucción del linaje de la familia de Bérenger Monge intentando rastrear sus orígenes: los rastros más antiguos se remontan a dos miembros de la familia encontrados en Tierra Santa con motivo de la primera cruzada<sup>15</sup>. Es interesante en sí mismo que este

<sup>13</sup> En comparación, N. Offenstadt encontró 80 menciones de Jean de Gascogne, un personaje de origen más bajo que Bérenger Monge, pero que ya se situaba en una época de masificación documental. Vid. N. Offenstadt, *En place publique. Jean de Gascogne, crieur au XV<sup>e</sup> siècle*, París, Stock, 2013, p. 21.

<sup>14</sup> Los sesgos de la documentación se resumen en D. Carraz, «Un hospitalier provençal et ses réseaux au XIII<sup>e</sup> siècle: le commandeur Bérenger Monge», en A. Brogini y G. Butaud (eds.), *Noblesses et ordres militaires. Réseaux, familles, pouvoirs, Cahiers de la Méditerranée*, n.º 104, 2022, pp. 53-67.

<sup>15</sup> Los detalles genealógicos y prosopográficos se encuentran en los apéndices en línea: <[https://brepols.figshare.com/articles/dataset/Un\\_commandeur\\_ordinaire\\_-\\_Annexes/12925040](https://brepols.figshare.com/articles/dataset/Un_commandeur_ordinaire_-_Annexes/12925040)>.

acontecimiento marque los orígenes de la memoria familiar. Aunque el linaje pueda tener raíces más antiguas, la memoria se pierde en la bruma del tiempo<sup>16</sup>.

Los Monachi aparecen como un linaje característico de la caballería urbana en el Midi<sup>17</sup>. En el siglo XIII, su perfil sociológico estaba menos relacionado con la profesión de las armas que con las carreras administrativas o clericales. Aunque los hijos de estas familias emprendían estudios jurídicos, algunos entraron al servicio del principado y otros poblaron los capítulos de los canónigos. Finalmente, algunos se sintieron atraídos por el monacato militar. Aunque algunas familias estaban muy implicadas en las órdenes militares, Bérenger Monge no procedía de un linaje especialmente vinculado a las encomiendas. Ciertamente, antes de él, dos parientes estaban relativamente cerca de los templarios y un tercero era probablemente hospitalario, pero no se puede decir que su ingreso en la Orden del Hospital se deba a una inclinación familiar. Bérenger Monge se hizo hospitalario, al igual que algunos de sus tíos y primos se hicieron canónigos... Por otra parte, a su paso, varios de sus parientes y descendientes se acercaron claramente al Hospital de Aix, eligiendo ser enterrados allí o convirtiéndose en cofrades o freires<sup>18</sup>.

Debemos destacar el sorprendente paréntesis documental que caracteriza su carrera: antes de acceder a las responsabilidades de la encomienda de Aix, a partir de 1246, no se sabe casi nada de su trayectoria. Probablemente nunca viajó a Tierra Santa o, en todo caso, su estancia no dejó ninguna huella. Su ascenso al título de comendador local del Hospital podría deberse más bien a las redes políticas cultivadas por su linaje, es decir, a la fidelidad respecto a la familia condal<sup>19</sup>. Su éxito fue por ello aún más notable: procedente del escalón intermedio de la caballería, Bérenger Monge dirigió al mismo tiempo dos de las encomiendas más prestigiosas del priorato de Saint-Gilles, Aix y Manosque, en un momento en que no era tan habitual la acumulación de cargos. A pesar de todo, por su origen social, es totalmente representativo de esta élite de clase me-

<sup>16</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 69-70. Cabe destacar la brecha existente a lo largo del siglo XII entre estos antepasados cruzados y las primeras figuras realmente bien atestiguadas a principios del siglo XIII. Hay un trabajo pendiente sobre la memoria de la cruzada en los linajes aristocráticos del Midi francés. El libro de Nicholas Paul, aunque abre algunas vías, apenas se interesa por la alta aristocracia y no aborda el Midi. *Vid.* N. L. Paul, *To Follow in Their Footsteps: The Crusades and Family Memory in the High Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2012.

<sup>17</sup> Se puede encontrar una síntesis manejable en M. Aurell, «La chevalerie urbaine en Occitanie (fin X<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle)», en *Les élites urbaines au Moyen Age (XXVII<sup>e</sup> congrès de la SHMES, Rome, mai 1996)*, París-Roma, Publications de la Sorbonne-École française de Rome, 1997, pp. 71-118.

<sup>18</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 77-79.

<sup>19</sup> Cuestión resumida en D. Carraz, «Un hospitalier provençal et ses réseaux...», *op. cit.*

dia de los comendadores que, en el siglo XIII, proceden casi todos de las filas de la caballería. Evidentemente, este estrato social no es mayoritario en el seno de las encomiendas: podemos estimar que cerca de un tercio de los hospitalarios, como los templarios, de cualquier rango, proceden de familias de caballeros. La caballería ejerció un dominio social hasta el punto de que las órdenes militares están impregnadas de un *ethos* aristocrático que quizá no estaba tan afirmado en sus orígenes<sup>20</sup>.

El perfil de Bérenger Monge como administrador del Hospital refleja la evolución de la caballería provenzal en su conjunto. La capacidad de gestión que descubrimos en él al frente de las encomiendas sugiere que pudo haberse preparado para esta función: era capaz de escribir, al menos en lengua vernácula, y manifestó un interés por la promoción de los estudios jurídicos en Manosque<sup>21</sup>. En los predicados que lo designan en las cartas, Bérenger Monge no destaca demasiado su condición de *miles* del Hospital, sino más bien títulos reservados a las gentes de Iglesia (*venerabilis religiosus*). La imagen de Bérenger Monge legada a la posteridad es más bien de una persona de autoridad situada en pie de igualdad con el alto clero local. Efectivamente, Bérenger Monge habría podido presumir de ser uno de los escasos dignatarios del Hospital de este rango para el que disponemos de una imagen, aunque es naturalmente una imagen estereotipada<sup>22</sup>. En la capilla hospitalaria de Saint-Jean d'Aix se encontraba el mausoleo de los condes de Provenza<sup>23</sup>. Este monumento fue objeto de vandalismo durante la Revolución, pero se reconstruyó en el primer tercio del siglo XIX, principalmente a partir de planos anteriores a la destrucción. En la escena de los funerales del conde Alfonso II esculpida en el sarcófago, están representados varios dignatarios eclesiásticos y laicos (fig. 1). Junto a un personaje mitrado en oración, al que volveremos más adelante, se distingue un comendador del Hospital que tiene todas las posibilidades de representar a Bérenger Monge. Sabemos que el comendador de Aix, alrededor de 1277, se hace cargo de la instalación de este monumento funerario y de la reconstrucción total de la capilla de Saint-Jean, a petición del conde Carlos de Anjou<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 103-104 y 120-121.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 226-227 (escritos en lengua vernácula) y pp. 214-215 (acción en favor del *studium* de derecho de Manosque).

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 139-144.

<sup>23</sup> Este tema fue abordado por primera vez por M. Aurell, «Nécropole et donats: les comtes de la maison de Barcelone et l'Hôpital», *Les Hospitaliers du XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, Provence historique*, t. 45, 1995, pp. 7-22.

<sup>24</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 30-32, 38-39, 306-311 y 314-317.



Figura 1. Aix-en-Provence, iglesia de Saint-Jean de Malte: sarcófago de Alfonso II de Provenza. La tercera figura desde la derecha es probablemente Bérenger Monge, y a su derecha, el prelado con mitra es el prior hospitalario de la iglesia de Saint-Jean. (Foto: D. Carraz).

## 1.2. El comendador y la *domus* hospitalaria: una obediencia negociada

Debemos recordar que el término «encomienda» es una simplificación histórica y que la documentación medieval utiliza generalmente la palabra *domus* o, más concretamente para el Hospital, *bajulia*<sup>25</sup>. Una comunidad de freires es, por tanto, ante todo una *domus*, una casa religiosa, pero también un hogar señorial como ya lo entendía Georges Duby<sup>26</sup>. En Manosque, esto representaba una veintena de freires, un número bastante excepcional, ya que una casa no albergaba como media más de diez religiosos<sup>27</sup>. Además de los hermanos profesos, en torno a la casa religiosa gravitaban diversos círculos «socioprofesionales»: miembros de ambos sexos (donados y hermanos o hermanas), empleados de todo tipo necesarios para el buen funcionamiento de la encomienda a nivel material o administrativo. La *domus* se concibe así como una comunidad económica y espiritual.

A este respecto, es necesario tener en cuenta el contexto religioso, cuyas principales funciones han sido a menudo subestimadas por los historiadores<sup>28</sup>. En Manosque, dos o tres capellanes atendían la capilla del palacio del Hospital,

<sup>25</sup> D. Carraz, «Administration, délimitation et perception...», *op. cit.*, pp. 318-321.

<sup>26</sup> G. Duby, «La seigneurie et l'économie paysanne. Alpes du Sud (1338)», 1961, reimpresso en *Hommes et structures du Moyen Âge*, t. 2, *Seigneurs et paysans*, París, Flammarion, 1988, pp. 20-58, aquí p. 26.

<sup>27</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 99-112.

<sup>28</sup> Una síntesis que indica con precisión las lagunas historiográficas: J. Sarnowsky, «The Priests in the Military Orders. A Comparative Approach on Their Standing and Role», en Ph. Jossierand, L. F. Oliveira y D. Carraz (eds.), *Élites et ordres militaires...*, *op. cit.*, pp. 215-224.

mientras que un sacristán estaba adscrito a la iglesia de San Pedro, en la que era responsable tanto de la gestión material como del servicio espiritual<sup>29</sup>. La casa de Aix gozaba de un estatus especial, ya que la iglesia conventual albergaba la necrópolis de los condes de Provenza. La comunidad hospitalaria tenía aquí un perfil mucho más clerical, puesto que se había creado un colegio de capellanes para garantizar el culto a la memoria de los príncipes. El número de freires sacerdotes aumentó constantemente: de cinco a siete freires sacerdotes en el momento de la fundación de la capellanía por parte de Ramón Berenguer V (entre 1235 y 1241); las condesas Beatriz de Saboya y Beatriz de Provenza aumentaron este número, que se estabilizó en dieciocho por una bula de reforma en 1331<sup>30</sup>. Estos capellanes conventuales no se limitaban al servicio funerario de los condes, también asumieron la liturgia de los muertos para los notables de Aix que habían elegido ser enterrados en Saint-Jean. Sometidos a reglas de vida común y de clausura, estos sacerdotes hospitalarios llevaban una existencia muy similar a la de los canónigos regulares. Esta preeminencia clerical explica que la *domus* de Aix estuviera dirigida por un freire prior que, en ausencia frecuente del comendador, era *de facto* el verdadero jefe de la comunidad hospitalaria. Su eminente posición en la vida religiosa de la ciudad de Aix explica que también esté representado en el sarcófago del conde, con la mitra que tuvo el privilegio de llevar (fig. 1).

Una encomienda forma una comunidad estructurada por relaciones tanto jerárquicas como personales. Las tareas administrativas y religiosas se dividían en cargos jerárquicos: además del puesto de comendador, se distinguen el baillío, el prior y algunos capellanes. Estos cargos principales fueron monopolizados por unos pocos hombres reclutados principalmente en linajes de caballeros. En este contexto, la administración de Bérenger Monge está mucho mejor documentada en Manosque que en Aix, donde parece haber estado menos presente<sup>31</sup>. Su gobierno se basaba en lo que he llamado «obediencia negociada», es decir, una forma de autoridad, tal vez carismática, pero sobre todo basada en una cultura de compromiso con los demás freires. Esta administración se fundamentaba principalmente en una lógica de red en la medida en que Bérenger Monge se rodeó de hermanos de confianza<sup>32</sup>. Procedentes de familias locales,

<sup>29</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 129-134.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 320-324; F. de Ferry, *La commanderie et le prieuré de Saint-Jean de Jérusalem à Aix-en-Provence de la fin du XII<sup>e</sup> siècle à 1792*, tesis de la École des chartes, 1939, vol. 1, pp. 56-63. Bula de reforma del priorato: Archivos departamentales de Bouches-du-Rhône, 56 H 4175 (9 de marzo de 1331).

<sup>31</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 159-165.

<sup>32</sup> D. Carraz, «Un hospitalier provençal et ses réseaux...», *op. cit.* Algunos de estos freires, que sirvieron alternativamente en Aix y Manosque, fueron llamados ciertamente por Bérenger Monge.

a menudo ya vinculadas entre sí, estos oficiales realizaron la mayor parte de su carrera en un espacio limitado a la parte provenzal del priorato de Saint-Gilles. El alargamiento de los mandatos fue una tendencia clara a lo largo del siglo XIII. No era infrecuente que los comendadores, baillíos o incluso priores de Aix permanecieran en el mismo puesto durante unos diez años, lo que no podía dejar de repercutir en las relaciones interpersonales y en los modos de gobierno. Esto es lo que trataré de ilustrar situándome finalmente en el ámbito religioso.

## 2. EL COMENDADOR BENEFACTOR

### 2.1. Padre sustentador y guardián de la memoria

La idea de que el dignatario virtuoso debe prodigar beneficios a toda la comunidad se refleja en el discurso epigráfico. Algunos oficiales quisieron ser recordados de esta manera en sus epitafios, como el sacerdote Arnoul (†1239), comendador de Montbrison en Forez, o el prior de Auvernia Chatard de Bulhon (†1282)<sup>33</sup>. El responsable de cada comunidad hospitalaria debía asegurarse de que los hermanos, las hermanas y los donados recibieran una cantidad y una calidad suficientes de alimentos<sup>34</sup>. Esta obligación puede verse, por ejemplo, en un reglamento de 1252 que presenta las obligaciones del comendador de la *domus* de Comps, en la Provenza oriental<sup>35</sup>. Unos estatutos de reforma, promulga-

---

Véase, entre otros ejemplos, el caso del capellán Bertrand Lance. *Vid.* D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 133 y 168.

<sup>33</sup> ANNO: DOMINI M: CC: XXX / IX: V NONAS: MAII: OBIIT: F/RATER: ARNULPHUS: PRESBITER: DOMUS H/OSPITALIS: JERUSALEM: MONTISBRISONIS: IN: FORISI: PRECEPTOR: QUI: MULTA MAGNA: / BONA FECIT: EIDEM: DOMUI: TAM: / IN CAPITE: QUAM: IN: MEMBRIS: CUJUS: / ANIMA: REQUIESCAT: IN [P]ACE: [AMEN]. *Vid.* R. Favreau, J. Michard y B. Mora, *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, t. 18, *Allier, Cantal, Loire, Haute Loire, Puy de Dôme*, Paris-Poitiers, 1995, n.º 20, pp. 72-73. HIC: JACET: FRATER: CHATARDUS: DE: BULLONE: QUI / FUT: PRIOR: SANCTE: DOMUS: HOSPITALIS: SANCTI JOHANNIS / JHEROSOLIMITANI: IN: ARVERNIE: PRIORATU: ET: OBIIT: ANNO: / DOMINI: M:CC: LXXXII: DIE: LUNE: ANTE: FESTUM: / BEATI URBANI: MENSE: MAII: ET: EDIFICAVIT: / ISTAM ECCLESIAM: ET: PLURIMA: ALIA: BONA: FE/CIT: IN PRIORATU: PREDICTO:ANIMA: EJUS: REQUIESCAT: / IN: PACE: AMEN: DICITE: PATER NOSTER, *ibid.*, n.º 58, p. 209.

<sup>34</sup> Esta preocupación aparece en los estatutos promulgados en torno a 1239. *Vid.* J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem (1100-1310)*, Paris, t. 2, 1897, n.º 2213, § 76.

<sup>35</sup> «... quod quicumque Hospitalarius [...] debeat tradere de fructibus ipsi domine Alasatie facta responsione pro ipsa domo Hospitalis de ultra mare quare facere tenetur et factis expensis fratrum, sororum et donatorum et necessarium personarum existentium in illa baiulia...» *Vid.* Archivos departamentales de Bouches-du-Rhône, 56 H 4372; 24 de febrero de 1252.



dos para el priorato de Saint-Gilles en el primer tercio del siglo XIV, recuerdan que el comendador debía proveer al abastecimiento de su casa y que también era responsable del guardarropa de los freires y de los donados<sup>36</sup>. El comendador tenía, pues, una función sustentadora que lo situaba en la continuidad del padre-abad benedictino, heredero a su vez del *pater familias* romano<sup>37</sup>.

Bérenger Monge se distinguió con una fundación solemne que le consagró como líder carismático de la comunidad y logró que perdurara la memoria de su gobierno. El 11 de julio de 1283, el comendador expidió un documento solemne, cuidadosamente redactado, que se encargó de hacer confirmar por el capítulo prioral dos semanas más tarde<sup>38</sup>. Mediante este documento, decidió asignar a la comunidad hospitalaria de Manosque una renta anual de 15,5 libras de azafrán. De los ingresos en metálico, 65 sueldos debían servir para mejorar la pitanza de los hermanos en cuatro fiestas: la de San Blas (3 de febrero), la de los Apóstoles Pedro y Pablo (29 de junio), el cumpleaños del Conde Guilhem II de Forcalquier (7 de octubre) y la fiesta de San Géraud (13 de octubre). Estas cuatro fiestas, como veremos, tenían cada una un significado particular para la *domus* hospitalaria de Manosque. De hecho, esta fundación forma parte de una antigua tradición monástica en la que la ofrenda de pitanzas en fechas importantes del calendario estaba vinculada a la conmemoración de los muertos y servía para unir a la comunidad religiosa en torno a una comida<sup>39</sup>. Este tipo de prácticas son conocidas en otras comunidades hospitalarias, incluida la bastante inusual de Beaulieu en Quercy. El patrón de esta casa femenina, Gisbert de Themines, en su testamento de 1321, legó una comida a todas las hermanas y sacerdotes que acudieran a celebrar una misa de aniversario en esta iglesia que albergaría su tumba<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> M.-R. Bonnet, «Un rappel à l'ordre des commandeurs de Saint-Jean de Jérusalem», *Bulletin de la Société de l'histoire et du patrimoine de l'ordre de Malte*, n.º 16, 2005, pp. 33-51, aquí pp. 36-38.

<sup>37</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>38</sup> La fundación del 11 de julio y su confirmación del 24 de julio de 1283 están escritas en un largo pergamino de 55 cm x 22 cm en el que constan los sellos del prior y del convento de Saint-Gilles. *Vid.* Arch. dép. de Bouches-du-Rhône, 56 H 4675; J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 3, 1899, n.º 3838 y 3839.

<sup>39</sup> C. Caby, «Abstinence, jeûnes et 'pitances' dans le monachisme médiéval», en J. Leclant, A. Vauchez y M. Sartre (eds.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, París, 2008, pp. 271-292, aquí pp. 288-292.

<sup>40</sup> Los estatutos de este convento, emitidos en 1298, también indican que las hermanas participaban en las comidas funerarias. *Vid.* Y. Mattalia, «Beaulieu, une maison féminine de l'ordre de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem dans le diocèse de Cahors (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», *Annales du Midi*, t. 133, 2021, pp. 523 y 528-529.

Prueba del vínculo entre la comensalidad y la preocupación por los muertos, la fundación de Bérenger Monge destinaba 20 sueldos al suministro de cirios y sudarios para los freires difuntos. Sin embargo, más allá del culto a los muertos de la comunidad, esta fundación pretendía inscribir la presencia del Hospital en Manosque en una verdadera continuidad histórica. De hecho, el resto de la renta debía distribuirse de la siguiente manera:

- 20 sueldos repartidos entre los veinte capellanes encargados de conmemorar el cumpleaños del Conde Guilhem II, enterrado en la capilla extramuros de Saint-Pierre, el lugar de culto original del Hospital de Manosque<sup>41</sup>. Sin embargo, aunque Saint-Pierre era el polo conmemorativo del linaje del conde, el comendador decidió trasladar la conmemoración de este príncipe benefactor a la capilla del palacio de Manosque. Es justamente el palacio que los hospitalarios heredaron de Guilhem II en 1209 y donde establecieron la sede de su dominio sobre la ciudad.
- 15 sueldos fueron a la iglesia de Saint-Pierre extramuros, el día de San Pedro (1 de agosto). La capilla de San Pedro no se descuidó durante todo ese tiempo y, tras el documento de 1283, incluso se embelleció, sobre todo con la restauración del relicario de San Pedro<sup>42</sup>.
- 5 sueldos fueron utilizados para proveer de incienso la capilla palaciega donde yacía el cuerpo de San Géraud. Los hospitalarios de Manosque conservaban las reliquias de San Géraud de Aurillac, un aristócrata de Auvernia que murió en olor de santidad en 909. El documento también recuerda que la capilla del palacio estaba dedicada a San Blas, que realizó allí muchos milagros<sup>43</sup>. El culto a San Blas estaba muy extendido entre los templarios y los hospitalarios. Este médico oriental, obispo y mártir, se prestó a usos polimorfos, como en la capilla del hospital de Chauliac, en Auvernia, donde su representación en compañía de animales domésticos parece referirse a las actividades agrícolas de la *domus*<sup>44</sup>.
- el resto de la renta se destinaba a las obras del palacio, es decir, a las obras que mencionaré a continuación.

<sup>41</sup> Sobre la relación entre el Hospital y los condes de Forcalquier, *vid.* D. Carraz, «Aux origines de la commanderie de Manosque. Le dossier des comtes de Forcalquier dans les archives de l'Hôpital (début XII<sup>e</sup>-milieu XIII<sup>e</sup> siècle)», en M. Olivier y Ph. Josserand (eds.), *La mémoire des origines dans les ordres religieux-militaires au Moyen Âge*, Münster, Lit Verlag, 2012, pp. 137-177.

<sup>42</sup> Estos gastos ornamentales están atestiguados por varios asientos contables en 1283-1284. *Vid.* D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, p. 339.

<sup>43</sup> Sobre los cultos de San Géraud y San Blas en Manosque, *vid. ibid.*, pp. 341-345.

<sup>44</sup> M. Charbonnel, «Mémoire christique, mémoire de l'ordre. Les peintures de la chapelle Saint-Jean de la commanderie hospitalière de Chauliac (Puy-de-Dôme)», en D. Carraz y E. Dehoux (eds.), *Images et ornements autour des ordres militaires au Moyen Âge. Culture visuelle et culte des saints (France, Espagne du Nord, Italie)*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2016, pp. 103-113, aquí pp. 111-112.

Las conmemoraciones establecidas por Bérenger Monge marcan, pues, los grandes momentos de la vida litúrgica y de la historia de los hospitalarios en Manosque: su primera instalación en la capilla de Saint-Pierre hacia 1110-1124, el culto a los santos Blas y Géraud en la capilla del palacio, la donación de este mismo palacio por el conde Guilhem II en 1209 y, finalmente, la reforma de este edificio de la que vamos a hablar ahora.

## 2.2. Fundaciones piadosas, distinción y autonomía financiera

Bérenger Monge participó en la reestructuración de dos grandes edificios de la historia de la arquitectura provenzal del siglo XIII: la iglesia conventual de Saint-Jean en Aix y el palacio condal en Manosque. La reconstrucción de Saint-Jean d'Aix, entre 1272 y 1278, se realizó por orden de Carlos de Anjou para albergar la tumba de su esposa Beatriz de Provenza. Bérenger Monge actuó ciertamente aquí como albacea del testamento del príncipe<sup>45</sup>. Sin embargo, para la posteridad, Bérenger Monge no dudó en presentarse como «edificator ecclesie Sancti Johannis Aquensis» en una inscripción pintada en el ábside de la nueva iglesia. Este texto mural flanqueado por su escudo se ha borrado y no se conserva en la actualidad, pero aún era claramente visible en la primera mitad del siglo XVIII, cuando fue copiado por Jean Raybaud, archivero de la Orden de Malta<sup>46</sup>. Esta puesta en escena del dignatario del hospital como constructor de la iglesia no es un caso aislado. Así se presentaba también Châtard de Bulhon, el citado prior de Auvernia (1248-1261), en su epitafio de la iglesia de Montferrand, cuya reconstrucción él mismo había ordenado<sup>47</sup>.

Bérenger Monge volvió a distinguirse como promotor en Manosque al dirigir la profunda reestructuración del antiguo palacio condal que, en el espacio

<sup>45</sup> Después de la fase de construcción de 1272-1278, que probablemente siguió a una primera reconstrucción iniciada por el propio Bérenger Monge, este se encargó de completar su obra levantando un nuevo campanario. Sobre esta cuestión, bien conocida por los historiadores de la arquitectura gótica provenzal, me remito de nuevo y por último a D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 303-311.

<sup>46</sup> FRATER BERENGARIUS MONACHI / PRAECEPTOR MANUSCAE / EDIFICATOR ECCLESIAE SANCTI IOANNIS AQUENSIS / ANNO DOMINI M.CC.LX.IIIII. *Vid.* J. Raybaud (†1752), «Histoire des grands prieurs et du prieuré de Saint-Gilles», Biblioteca municipal de Aix-en-Provence, ms. 339, pp. 109-110. Como prueba del éxito de esta orquestación de la memoria, la acción de Bérenger Monge como *fundator* a finales del siglo XVII todavía se recordaba cuando el prior Viany emprendió obras en la capilla. Todo este asunto (incluida la cuestión de la fecha de 1264 en la inscripción) se analiza en D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 39-41, 150 y 306.

<sup>47</sup> *Vid.* nota 33 y J.-B. de Vaivre, «Les six premiers prieurs d'Auvergne de l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem», *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 141, 1997, pp. 965-996, aquí pp. 985-987.

de dos o tres décadas, se transformó en una imponente fortaleza<sup>48</sup>. Este edificio fue completamente arrasado tras la Revolución, pero los relatos contemporáneos del gobierno de Bérenger Monge han permitido seguir las diversas adiciones y la remodelación de parte de los espacios interiores. Aquí nos centraremos principalmente en la organización de la parte noble del castillo situada en el primer piso: alrededor de la *camera preceptoris*, habitual en las encomiendas, Bérenger Monge creó un espacio reservado con un estudio (*parlatorium*) y otras dos salas con decoraciones pintadas (fig. 2). Ello refleja un modo de vida, entre estos dignatarios hospitalarios, totalmente acorde con las prácticas señoriales. Integrada en este conjunto, la capilla se magnificó en torno al culto a San Géraud.

El documento fundacional de 1283 menciona un relicario de plata que contiene el cuerpo del santo y está engastado con piedras preciosas. No se sabe si Bérenger Monge encargó este relicario o si solo se ocupó de su embellecimiento, como hizo con el relicario de San Pedro antes mencionado. En cambio, parece seguro que el comendador ordenó la construcción de una galería de madera pintada vinculada a San Géraud («amvanno super scalerium sancti Geraldii»). Este sistema de galerías, un elemento frecuentemente atestiguado en las capillas hospitalarias del Midi, permite la comunicación directa entre la capilla y la sala del comendador, aunque no podamos confirmar esta disposición en el palacio de la Manosque. Las que se conservan se remontan a finales de la Edad Media o incluso a la época moderna. Sin embargo, Manosque y algunos otros casos sugieren que este tipo de disposición puede haber existido al menos desde la segunda mitad del siglo XIII<sup>49</sup>. En la capilla de Saint-Jean de Aviñón se construyó una tribuna de piedra en la primera mitad del siglo XIV (fig. 3), para sustituir a una más antigua de madera, que databa de la época en que la iglesia era propiedad de los templarios<sup>50</sup>. En este caso, probablemente se trate de un encargo de Guillaume de Reillanne, prior de Saint-Gilles (1332-1352) y, entre otros, titular de la encomienda de Aviñón desde 1336<sup>51</sup>. De hecho, las armas de este prestigioso linaje aparecen en la clave de bóveda del nivel inferior de la galería.

<sup>48</sup> D. Carraz, «La redécouverte de deux châteaux de l'Hôpital en Haute-Provence: Manosque et Puimoisson exhumés par les sources écrites», en V. Shotten-Hallel y R. Weetch (eds.), *Crusading and Archaeology: Some Archaeological Approaches to the Crusades*, Londres-Nueva York, Routledge, 2020, pp. 64-91.

<sup>49</sup> Esta misma disposición, desgraciadamente imposible de fechar, la encontramos en el palacio fortificado de Puimoisson, cuya arquitectura es muy similar a la de Manosque. Vid. D. Carraz, «La redécouverte de deux châteaux...», *op. cit.*, p. 78.

<sup>50</sup> D. Carraz, «Une commanderie templière et sa chapelle en Avignon: du Temple aux chevaliers de Malte», *Bulletin Monumental*, t. 154-I, 1996, pp. 7-24, aquí pp. 15-16. Se accede a la tribuna por una escalera de caracol en una torreta de esquina que daba acceso a un edificio contiguo a la capilla.

<sup>51</sup> A. Luttrell, «La chapelle de frère Guillaume de Reillanne à Sainte-Eulalie de Larzac», *Bulletin de la Société de l'histoire et du patrimoine de l'ordre de Malte*, 23, 2010, pp. 61-66.

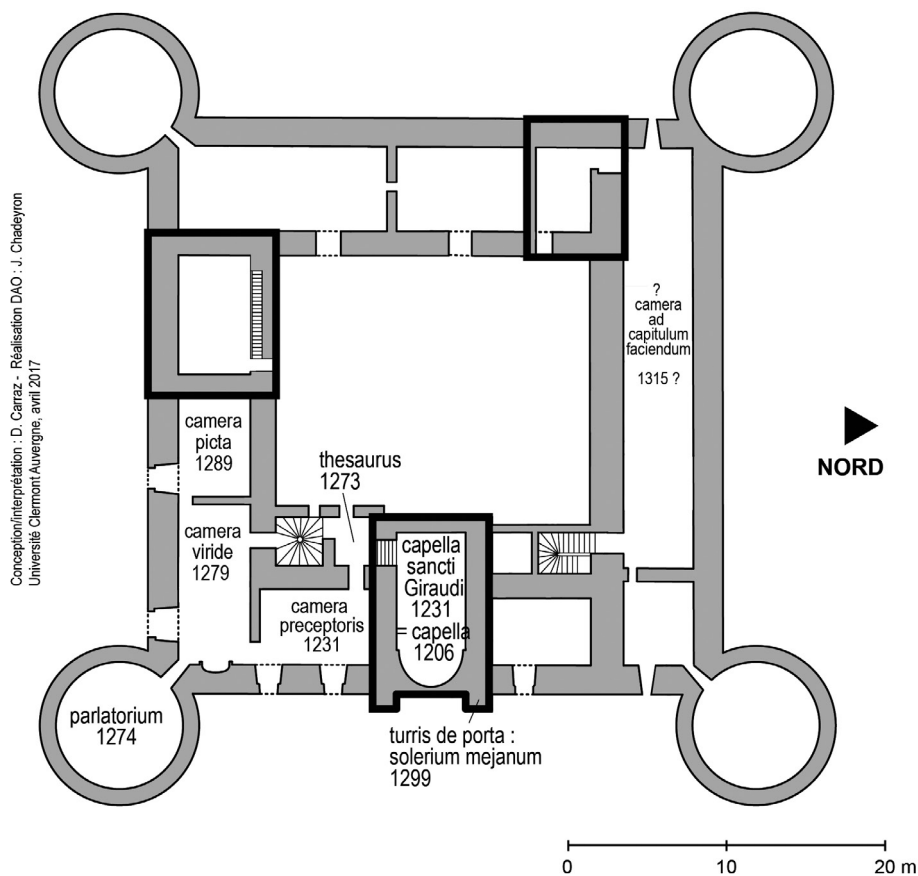


Figura 2. Manosque, palacio del Hospital: reconstrucción de la planta reacondicionada por Bérenger Monge. (Dibujo: D. Carraz, J. Chadeyron).

Estas tribunas hacen pensar en prácticas ya conocidas en el ámbito señorial, donde las familias nobles tenían espacios reservados para su uso en las iglesias que daban servicio a las aldeas bajo su dominio<sup>52</sup>. En el caso de los dignatarios del Hospital, este dispositivo arquitectónico servía exactamente para el mismo fin: proporcionaba un acceso reservado a la habitación y, por tanto, distinguía claramente al comendador del resto de la comunidad. En Manosque,

<sup>52</sup> Estos dispositivos parecen ser más precoces en este contexto señorial, ya que algunas tribunas pueden remontarse a la segunda mitad del siglo XII o principios del XIII. Vid. F. Mazel, «Aristocratie, église et religion au village en Provence (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)», en *L'Église au village. Lieux, formes et enjeux des pratiques religieuses*, Toulouse, Privat, 2006 (Cahiers de Fanjeaux, 40), pp. 163-210, aquí pp. 172-173).



Figura 3. Aviñón, capilla de Saint-Jean: tribuna construida en el primer tramo bajo el mando de Guillaume de Reillanne (1336-1352). (Foto: D. Carraz).

no podemos excluir que la instalación, claramente asociada a San Géraud, tuviera una función litúrgica: quizá la sala superior, a la que se accedía por una escalera, albergara el famoso relicario del santo. En cualquier caso, fue necesaria la participación financiera de varios freires, ya que, entre abril y mayo de 1290, las cuentas registran pagos individuales en apoyo de la empresa<sup>53</sup>. Los freires implicados eran pilares de la comunidad, pues alrededor del bailío se encontraban los *preceptores* de dos casas dependientes (La Tour d'Aigues y Rovera), los dos capellanes, el sacristán y un donado de buena familia. Bérenger Monge fue, sin duda, el promotor del proyecto, pero también se sumaron importantes miembros de la casa del Hospital.

Y ahora debemos detenernos en la financiación de estas instalaciones y otras fundaciones. Hay muchas razones para creer que las contribuciones hechas por estos freires provenían de ingresos, que ciertamente eran generados por la encomienda, pero que estos diversos oficiales podían utilizar para sus propios fines. Aunque las pruebas son tenues para un periodo todavía bastante temprano, he mostrado cómo el comendador e incluso los oficiales inferiores podían hacer uso de ingresos procedentes de la encomienda<sup>54</sup>. Este sistema, similar al de las canonjías, era conocido para los altos dignatarios (maestre y priores de provincia), pero no fue atestiguado hasta el siglo XIV para los comendadores y otros oficiales inferiores. Es crucial captar esta mutación institucional porque es la base del proceso de distinción e individuación de los funcionarios de la orden. La autonomía financiera así adquirida permitió financiar fundaciones piadosas como la orquestada por Bérenger Monge en 1283. En efecto, el comendador de Manosque pudo obtener la renta perpetua necesaria para su fundación a partir de una propiedad personal y gracias a un montaje financiero bastante complejo que no detallaremos aquí. Con el importante documento de 1283 y la ornamentación de las capillas de Saint-Pierre y Saint-Géraud, Bérenger Monge se erigió en benefactor y mecenas de su propia encomienda. En cierto sentido, al igual que los mecenas seculares del patriciado urbano, la fundación piadosa actuaba a la vez como factor de distinción de las élites y como legitimación de su dominio<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Mención de pagos de 5 a 20 sueldos de varios freires nombrados. *Vid.* K. Borhardt, D. Carraz y A. Venturini, *Comptes de la commanderie de l'Hôpital de Manosque pour les années 1283 à 1290*, Paris, CNRS, 2015, p. 140, § 350 y p. 143, § 356.

<sup>54</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 152-159 y 170.

<sup>55</sup> Para una comparación significativa, aunque en un contexto diferente, *vid.* M. Staub, «Eucharistie et bien commun. L'économie d'une nouvelle pratique fondatrice à l'exemple des paroisses de Nuremberg dans la deuxième moitié du XV<sup>e</sup> siècle», en A. Vauchez (ed.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétientés, Islam)*, Roma, École française de Rome, 1995, pp. 445-470.

### 3. LA IMPERCEPTIBLE INTIMIDAD DE LA PIEDAD

#### 3.1. ¿Devociones personales o comunitarias?

Las obligaciones religiosas que correspondían a cada hermano se describían abundantemente a partir de textos normativos, ya fueran estatutos generales o provinciales, o incluso registros de visitas o inventarios de ornamentos<sup>56</sup>. Sin embargo, estas fuentes no permiten comprender a los hermanos en su intimidad religiosa, dado que faltan los documentos que habitualmente permiten sondear la religiosidad laica. Como religiosos, los hospitalarios no tenían derecho a otorgar testamento, aunque ello no les impedía transmitir con cierta libertad los bienes que pudieran poseer<sup>57</sup>. Por tanto, antes de la Baja Edad Media, el historiador solo tiene acceso a retazos de creencias o temores. Así, Bérenger Monge tiene tanto miedo al pecado como cualquier persona religiosa. En el verano de 1288, cuando estaba enfermo y se temía por su salvación, para saldar sus cuentas con Dios y mostrar misericordia, el comendador prefirió renunciar a los atrasos de los censos a favor de un arrendatario<sup>58</sup>. Un comendador de este rango tenía un pequeño séquito de sirvientes y familiares, pero no conocemos ningún clérigo que haya podido servirle de director de conciencia, a diferencia de los priores de Saint-Gilles, que iban acompañados de un capellán personal, al igual que ciertos nobles del siglo<sup>59</sup>. Por último, no sabemos nada sobre la relación de estos freires

<sup>56</sup> A. Demurger, *Les Hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 339-345. Sobre la contribución de los inventarios, por ejemplo S. Dumay, *Le Prieuré et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem à Toulouse de 1271 à 1524*, tesis de máster, Universidad de Toulouse-le Mirail, 2001, t. 1, pp. 32-36.

<sup>57</sup> Los estatutos generales promulgados bajo el maestre Hugues Revel recuerdan la prohibición del testamento. *Vid.* J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 3, 19 de septiembre de 1262, n.º 3039, § 30. Sobre la transmisión de bienes personales a partir del siglo XIII, *vid.* D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 155 y 435.

<sup>58</sup> Tras la concesión en acapte de una vivienda a un vecino de Saint-Pierre-Avès, Bérenger Monge hizo constar la siguiente estipulación: «Et cum dictus dominus preceptor dicit et conteretur quod dictus Guilhermus sibi serviret per triginta annos vel circa unde primum aliquid seu mercedem aliquam non fuerat consequitur. Et dictus dominus preceptor esset infirmitate detentus volens dicto Gilhermo renunciari de servitiis sibi factis nolens decedere cum hujusmodi peccato quin renunciare eidem Guilhermo illud plus quod posset plus precepit de accapto seu pro accapto dicti albergi et etiam eidem per elemosinam et intuitus elemosine illud plus remisit» (Arch. dép. de Bouches du Rhône, 56 H 839 bis, ff. 686-688; 29 de agosto de 1288).

<sup>59</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 141-142 y 394. Muchos de los capellanes que formaban el séquito de la alta y media nobleza se reclutaban entre los frailes mendicantes. *Vid.* F. Mazel, «Aristocratie, église et religion...», *op. cit.*, pp. 178-179. Los más grandes tenían una capilla itinerante que los seguía en sus viajes. *Vid.* F. Mazel, «L'inurbamento de la piété nobiliaire dans la Provence angevine (1245-1343)», en Th. Dutour (ed.), *Les nobles et la ville dans l'espace francophone (XII-XVI siècles)*, París, PUPS, 2010, pp. 103-118, aquí p. 114.



con la confesión, aunque sí sabemos que esta cuestión ocupará a los jueces que están ansiosos por revelar las prácticas desviadas entre los templarios<sup>60</sup>.

A la escala del grupo, los historiadores han destacado el arraigo local de las devociones y la liturgia<sup>61</sup>. El problema consiste en saber hasta qué punto los freires podían asumir en su fuero interno estas devociones compartidas. La relación de Bérenger Monge con el culto a San Géraud en Manosque plantea más preguntas que respuestas. Como hemos visto, era el santo de la comunidad hospitalaria, pero su primacía a costa de San Blas fue sin duda una elección del comendador, que dio realce a sus reliquias<sup>62</sup>. Bérenger Monge, como señor noble, podía identificarse con Géraud d'Aurillac, un *domnus* que ejercía un poder implacable sobre sus tierras y sus hombres, al tiempo que se comportaba como un monje elevado, según su hagiógrafo, al rango de «atleta de la milicia celestial»<sup>63</sup>. Por supuesto, aunque la *Vita sancti Geraldii* circulara por el Midi, ignoramos qué sabía el comendador sobre la vida de este santo que había vivido en Auvernia casi cuatro siglos antes que él<sup>64</sup>. La percepción de este modelo de santidad en los círculos hospitalarios sigue siendo una incógnita. Tal vez esta figura aristocrática fuera en última instancia más familiar que la del beato Gerardo, fundador del Hospital de Jerusalén, pero que nunca llegó a convertirse en el prototipo del hospitalario militarizado<sup>65</sup>. Ciertamente, los testimonios manuscritos de las

<sup>60</sup> Como es sabido, los templarios fueron acusados de recibir la absolución de manos de laicos. Vid. A. Demurger, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, París, Seuil, 2005, pp. 486-487.

<sup>61</sup> La tensión entre la referencia a la Iglesia universal y el arraigo local está bien documentada por los trabajos de C. Dondi a partir de los manuscritos litúrgicos, y aparece igualmente en las imágenes pintadas o esculpidas. Vid. C. Voyer, «Orner la maison de Dieu. Les décors de quelques églises templières et hospitalières de Saint-Jean-de-Jerusalem au XIII<sup>e</sup> siècle», en D. Carraz y E. Dehoux (eds.), *Images et ornements...*, *op. cit.*, pp. 85-101, aquí pp. 93-94. Una referencia a la obra de C. Dondi, «Liturgia», en Ph. Josserand y N. Bériou (eds.), *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, París, Fayard, 2009, pp. 547-551.

<sup>62</sup> Hay que tener en cuenta que San Géraud no era, en sentido estricto, un santo local, aunque su culto estaba bastante extendido por todo el Midi. Se desconocen la fecha y las circunstancias del traslado de las reliquias de Aurillac a Manosque, probablemente después de 1233. Vid. D. Carraz, «Individualisation et maîtrise d'ouvrage...», *op. cit.*, p. 43.

<sup>63</sup> Odon de Cluny, *Vita sancti Geraldii Auriliacensis*, ed. A.-M. Bultot-Verleysen, Bruselas, 2009: *domnus Geraldus (liber primus, § 18, 31, etc.)*; *Christus [...] gloriosus militem (lib. primus, § 36)*; *Atleta celestis milite (lib. secundus, § 1)*.

<sup>64</sup> Sobre la difusión del culto a San Géraud, especialmente en el Midi: A.-M. Bultot-Verleysen, «Saint Géraud d'Aurillac: de la Vita au culte. Jalons d'une recherche», *Revue de la Haute-Auvergne*, 72, 2010, pp. 71-89. Para la Provenza conocemos tres legendarios (dos del siglo XII y uno del siglo XIV) que contienen la Vida de San Géraud, lo que es un número considerable teniendo en cuenta la pobreza de la región en términos de manuscritos conservados (agradezco a Fernand Peloux sus referencias).

<sup>65</sup> Sobre la figura del fundador como prototipo en las órdenes religiosas: C. W. Bynum, «Did the Twelfth Century...», *op. cit.*, pp. 102-106.

leyendas del Hospital atestiguan que la *Vida del Beato Gerardo* circulaba en las comunidades hospitalarias, especialmente en el Midi<sup>66</sup>. Sin embargo, nunca despertó el culto suficiente para ser elevado a los altares. En Manosque, solo en el siglo XVII, gracias a una cuasi homonimia, el hospitalario Gérard sustituyó a Géraud d'Aurillac, a quien una corriente apologética presentaba ahora como un provenzal<sup>67</sup>. Además, como todos los cultos vinculados a un santo, el de Géraud d'Aurillac podía cambiar de significado según el grupo social y la época. De hecho, a finales de la Edad Media y en la época moderna, el santo de Auvernia también era venerado por la población de Manosque: despojado de su dimensión caballeresca, se había convertido en un santo protector<sup>68</sup>.

¿Los hospitalarios de Manosque establecieron un vínculo entre Géraud, *miles* santificado, y la cruzada contra los infieles? Como esta orden tiene sus raíces en Tierra Santa, es legítimo preguntarse por la íntima relación de estos religiosos con la cuna del cristianismo. Al igual que ocurre con el propio Bérenger Monge, no está claro que todos los dignatarios locales del Hospital hayan viajado a Oriente. Esto no impidió que las casas que dirigían contribuyeran al esfuerzo de defensa de los Estados latinos<sup>69</sup>. ¿Qué puede significar esto en términos de fe personal? ¿Una particular devoción a la cruz? Esta es la sensibilidad que se desprende del *Libro de Horas*, conocido como el *Salterio de Burdett*, encargado por un dignatario del hospital en un contexto septentrional<sup>70</sup>. La cuestión de las representaciones de la cruzada y de la lucha contra el infiel en el mundo de las órdenes militares queda, pues, abierta; al menos, para el Midi<sup>71</sup>. ¿Tiene esta piedad personal, escurridiza en muchos aspectos, alguna posibilidad de revelarse en otras huellas materiales?

<sup>66</sup> A. Calvet, *Les légendes de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000.

<sup>67</sup> A. Beltjens, «Trois questions à propos de l'hospitalier Gérard», *Bulletin de la Société de l'histoire et du patrimoine de l'Ordre de Malte*, n.º 19, 2007, pp. 3-59; y n.º 20, 2008, pp. 5-52.

<sup>68</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, p. 345.

<sup>69</sup> D. Carraz, «Echoes of the Latin East among the Hospitallers of the West: the priory of Saint Gilles, c. 1260-c. 1300», en G. Fishhof, J. Bronstein y V. Shotten-Hallel (eds.), *Settlement and Crusade in the Thirteenth Century: Multidisciplinary Studies of the Latin East*, Londres-Nueva York, Routledge, 2021, pp. 241-253.

<sup>70</sup> Este salterio, iluminado en talleres parisinos en la década de 1280, pudo pertenecer a un prior de Clerkenwell, en Londres. El calendario de fiestas incluye la Cruz del Señor (4 de mayo) y la Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre), ambas asociadas a la adquisición de las reliquias de la Santa Cruz por parte de Luis IX (J. Backhouse, «“A very Old Book”: The Burdett Psalter-Hours, made for a Thirteenth-Century Hospitaller», en B. Cassidy y R. M. Wright [eds.], *Studies in the Illustration of the Psalter. Papers presented at a Symposium on the Illumination of the Medieval Psalter held in St. Andrews in May 1997*, Stamford, Shaun Tyas, 2000, pp. 55-66).

<sup>71</sup> Una primera versión de este texto dedicaba unas líneas a los frescos de la Tour Ferrande de Pernes (Vaucluse), que representan, entre otras cosas, la épica batalla entre el héroe Guillermo de

### 3.2. Materialidad de la piedad

Desde al menos mediados del siglo XIII, los dignatarios locales disponían de su propia habitación en la *domus*, lo que es coherente con la intimidad de la esfera privada<sup>72</sup>. Sin embargo, los rasgos domésticos y religiosos apenas se aprecian antes del final de la Edad Media. En el caso de los espacios reservados al comendador de Manosque, se ha mencionado la presencia de decoraciones pintadas. Lamentablemente, en este contexto doméstico, es poco probable que se hayan conservado restos antiguos, y los vestigios de los que disponemos son tardíos<sup>73</sup>. Asimismo, los desarrollos relacionados con la individualización de la piedad no se limitan a las ya mencionadas tribunas. En la casa de Mouret, en Rouergue, se construyó una nueva torre a finales del siglo XIV para albergar la *camera* del comendador. En este espacio se construyó un altar en una ventana del edificio para la devoción personal del freire<sup>74</sup> (fig. 4). Este tipo de testimonios materiales siguen siendo escasos, aunque puedan cruzarse con algunos registros escritos. Entre los objetos que cada oficial del convento central podía

---

Orange y el gigante sarraceno Ysoré. Esta escena sugiere que la cruzada y la lucha contra los infieles, en el mundo de las órdenes militares, remiten más bien a un universo épico y caballeresco. En efecto, se cree que el mecenas de este riquísimo conjunto pintado fue un dignatario del Hospital, Barral II de Baux, en los años 1323-1331 (cfr. D. Carraz y Y. Mattalia, «Images et ornements. Pour une approche de l'environnement visuel des ordres militaires dans le Midi [XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles]», en D. Carraz y E. Dehoux [eds.], *Images et ornements...*, *op. cit.*, pp. 47-68, aquí pp. 49-51, a partir de las investigaciones de T. Le Deschault de Monredon, *Le décor peint de la maison médiévale. Orner pour signifier en France avant 1350*, París, Picard, 2015, pp. 57-103). Sin embargo, un artículo cuestiona esta atribución, probablemente de forma definitiva, así como la hipótesis que identifica la Tour Ferrande con la *domus* que el Hospital poseía efectivamente en Pernes (G. Bultaud, «Recherches sur les peintures de la Tour Ferrande de Pernes-les-Fontaines [c. 1309?]», en R. M. Dessì y D. Méhu [eds.], *Paroles, signes et images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 163-241). Queda por hacer un estudio más general de las representaciones de la guerra santa en el interior de las órdenes militares. Este enfoque debe distinguirse de la implicación de las órdenes militares en la cruzada vista desde el exterior (cfr. entre otros: H. J. Nicholson, *Love, War and the Grail. Templars, Hospitallers and Teutonic Knights in Medieval Epic and Romance, 1150-1500*, Leiden, Brill, 2001, pp. 76-101).

<sup>72</sup> D. Carraz y S. Aspord-Mercier, «Le programme architectural d'un pôle seigneurial: la commanderie de Montfrin (Gard)», *Archéologie du Midi médiéval*, t. 28, 2010, pp. 297-316, aquí p. 301.

<sup>73</sup> Como en Soulomès, en Quercy, donde la iconografía conservada (un *putto*) remite a un repertorio que ya es moderno (V. Czerniak, «Les décors peints de la commanderie hospitalière de Soulomès en Quercy: spécifiques ou conformité?», en D. Carraz y E. Dehoux [dir.], *Images et ornements...*, *op. cit.*, pp. 115-125, aquí p. 125).

<sup>74</sup> Y. Mattalia, «Fortified Architecture of the Hospitallers of Saint John of Jerusalem in Southwest France, from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Century. Current Status of Knowledge», en A. Baud, J.-M. Poisson y D. Carraz (eds.), *The Castle of Belvoir (Israel) and the Fortified Architecture of the Hospital of Saint John of Jerusalem*, *Medievalista*, 33, Janeiro-Julho 2023, pp. 199-227.



Figura 4. Mouret, Torre del Hospital (siglo XIV): oratorio construido en la pared. (Foto: Yoan Mattalia).

tener «en su mano», es decir, para su uso personal, las costumbres siempre mencionan un cáliz de plata<sup>75</sup>. ¿Sugiere esto que los dignatarios podían recibir la Eucaristía, incluso bajo ambas especies, al margen de los oficios celebrados en común?

De hecho, en el oratorio privado del comendador de Mouret hay un elemento que llama la atención: el nicho de la pared, que probablemente estaba destinado a contener la reserva eucarística. Podríamos estar tentados de reducir este detalle a una devoción particular de los religiosos al Cuerpo de Cristo. Algunos objetos sagrados parecen confirmarlo, como la Virgen con el Niño de cobre donada en 1319 a la iglesia conventual de La Sauvetat por Odón de Montaigu, prior de Auvernia (1312-1344). Esta estatua, realizada en Limoges, contiene una reserva eucarística<sup>76</sup>. La Virgen relicario de La Sauvetat remite así al tema de la ofrenda eucarística y a los bienes que se sacrifican a Dios en la tierra para obtener la salvación<sup>77</sup>. Mediante la oblación diaria de la hostia, el donante puede disfrutar de los beneficios del sacrificio eucarístico. El objeto, por intercesión de la Virgen, perpetúa y recuerda la oración que Odón de Montaigu dirigió al Señor. Un enfoque similar, una generación antes, empujó al prior de Saint-Gilles a enriquecer el tesoro de Saint-Jean d'Aix. De hecho, con motivo de la fiesta de Todos los Santos de 1286, Guillaume de Villaret donó varios objetos, imágenes y libros, invocando la intercesión de los santos venerados en esta iglesia y también de «todos los santos de la corte celestial»<sup>78</sup>. Estas ofrendas de objetos relacionados con el ritual litúrgico también forman parte del *ethos* aristocrático de «generosidad necesaria» y redistribución.

<sup>75</sup> J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 2, n.º 2213, Usances, § 111, 113 y 116 (c. 1239). En el estado actual de los conocimientos, no sabemos nada sobre los objetos de piedad que probablemente poseían los freires: reliquias personales, rosarios, incluso talismanes u otros objetos apotropaicos. No contamos con inventarios que arrojen luz sobre el entorno material de las élites seculares (por ejemplo: V. Lamazou-Duplan, «Piété et croyances du privé chez les notables toulousains de la fin du Moyen Âge», en S. Cassagnes-Brouquet y A. Dubreil-Arcin [eds.], *Le ciel sur cette terre. Dévotions, Église et religion au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de Michelle Fournié*, Toulouse, 2008, pp. 323-339).

<sup>76</sup> D. Carraz, «Individualisation et maîtrise d'ouvrage...», *op. cit.*, pp. 44-47 (con referencia a la bibliografía conocida sobre esta obra).

<sup>77</sup> Sobre la asimilación del don a la ofrenda eucarística en el pensamiento cristiano: E. Magnani, «Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle). Le paradigme eucharistique», en N. Bériou, B. Caseau y D. Rigaux (eds.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 2, *Les réceptions*, Paris, 2009, pp. 1021-1042.

<sup>78</sup> «... ad honorem omnipotentis Dei, gloriose virginis Marie, matris ejus, beatorumque Johannis Baptiste et Euvangeliste, beate Katerine virginis, quorum altaria sunt in ecclesia nostra sancti Johannis de Aquis, et in honorem omnium sanctorum sanctarumque celestis curie, quorum hodie sellempnitas celebratur...» (J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 3, n.º 3946; 1 de novembre de 1286).

Al hacerlo, establecieron la distinción y la jerarquía dentro de la institución religiosa, especialmente porque las ofrendas podían ser reguladas por los estatutos promulgados en el capítulo general<sup>79</sup>. De hecho, las donaciones al tesoro eran privilegio de los priores de Saint-Gilles, y, en el priorato de Aix, el comendador estaba obligado a apartarse ante el dignatario provincial<sup>80</sup>. ¿Podemos concluir de estos pocos ejemplos, tomados de Rouergue, Auvernia o Provenza, que los dignatarios del Hospital tenían un «apetito» particular por el Cuerpo de Cristo, casi como ciertas mujeres místicas de la época?<sup>81</sup> ¿No corremos el riesgo de atribuir a un freire en particular lo que en realidad era una devoción común y ampliamente compartida, no solo dentro de la comunidad, sino también entre esta y el resto del cuerpo social? En Toulouse, por ejemplo, los hospitalarios ocupaban ciertamente un lugar importante en las procesiones del *Corpus Christi*<sup>82</sup>. Sin embargo, es bien sabido que esta procesión se había convertido en una fiesta mayor y ampliamente compartida del calendario cristiano.

En cuanto a los soportes materiales de la devoción, una última vía a explorar sería la de los libros litúrgicos. Los inventarios proporcionan información sobre el perfil de las colecciones de libros que conservan las encomiendas para el uso de la comunidad<sup>83</sup>. En cambio, poco se sabe de las obras que poseían personalmente los freires. Los estatutos, aunque prevén que estos religiosos puedan poseer libros, mencionan más bien textos profanos, «novelas y crónicas»<sup>84</sup>. Algunos manuscritos podrían circular también en el entorno familiar. Como parte de su formación, Bérenger Monge pudo recurrir

<sup>79</sup> Los estatutos de 1301, por ejemplo, limitan a dos el número de platos de carne permitidos en el caso de una comida ofrecida por un comendador o un hermano, mientras que no se impone ninguna reserva al maestre (J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 4, 1906, n.º 4549, § 12).

<sup>80</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 319-320.

<sup>81</sup> C. W. Bynum, *Holy Feast, Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 59-62 y 130-132. Hay que señalar que un ascetismo y una devoción eucarística comparables pueden encontrarse entre ciertos hombres (*ibid.*, pp. 94-112).

<sup>82</sup> S. Dumay, *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 34-35. La participación de los freires en la procesión del Corpus Christi se recuerda también en los estatutos de 1332 (A.-M. Legras y J.-L. Lemaître, «La pratique liturgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem», en C. Bourlet y A. Dufour [eds.], *L'écrit dans la société médiévale, divers aspects de sa pratique du XI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, París, CNRS, 1991, pp. 77-137, aquí p. 88).

<sup>83</sup> D. Carraz, «Les collections de livres dans les maisons templières et hospitalières. Premiers jalons pour la France méridionale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)», en I. C. F. Fernandes (ed.), *Entre Deus e o Rei. O mundo das Ordens Militares, VII Encontro Internacional sobre Ordens Militares, Palmela, 14 a 18 outubro de 2015*, Palmela, GESOS-Municipio de Palmela, 2018, vol. 1, pp. 153-176.

<sup>84</sup> «Statutum est quod omnes libri fratrum defunctorum, exceptis breviariis, romanciis seu cronicis et psalteriis planis, poni debeant in thesauro» (J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 3, n.º 3039, § 42; 19 de septiembre de 1262).

a la pequeña biblioteca de derecho civil y canónico que poseía su primo, el canónico Jaufre Monachi<sup>85</sup>. Estas menciones esporádicas parecen confirmar la familiaridad de los freires con una cultura más bien aristocrática, que se refleja, por ejemplo, en su proximidad con la creación poética<sup>86</sup>. Sin embargo, las costumbres se refieren a la posesión de textos dedicados a la devoción personal y, en particular, al rezo de las horas, salterios romanos y breviarios<sup>87</sup>. Aunque estas referencias parecen estar reservadas a los dignatarios del convento central, los estatutos de 1262 confirman que cualquier freire podía tener acceso a estos libros básicos<sup>88</sup>. Más allá de los estatutos, estos libros en manos de los hermanos aparecen sobre todo cuando son una donación. Así, Bernard de Ventajoux, tesorero del priorato de Toulouse en la década de 1330, encargó dos misales para su iglesia<sup>89</sup>. No se han conservado estos libros corrientes, que pueden haber sido propiedad de comendadores, capellanes o incluso simples hermanos. Solo han llegado hasta nosotros algunos ejemplos lujosamente decorados, y por tanto excepcionales, asociados a dignatarios de alto nivel y fuera del ámbito aquí considerado. Es más probable que la producción y circulación de estos manuscritos remita más bien a Acre, París o Londres, pero los inventarios sugieren que algunos dignatarios del sur pudieron poseer obras de similar categoría<sup>90</sup>.

Para terminar, volvamos a Bérenger Monge para hablar de la muerte de estos comendadores. A la edad de casi 90 años, Bérenger Monge dimite de su cargo en Manosque. Se retiró a Aix en los primeros meses de 1299 y murió al año siguiente. Por lo tanto, fue en su ciudad natal donde eligió pasar los últimos meses de su vida y descansar. Aunque se supone que fue enterrado en la iglesia de Saint-Jean, se desconocen las circunstancias de su entierro<sup>91</sup>. ¿Hasta

<sup>85</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>86</sup> D. Carraz, «Ordres militaires, croisades et sentiments politiques chez les troubadours. Le cas de la Provence au XIII<sup>e</sup> siècle», en I. C. Ferreira Fernandes (ed.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares, Palmela, 30 de Janeiro-2 de Fevereiro 2002*, Lisboa, Câmara Municipal de Palmela-Edições Colibri, 2005, pp. 993-1011.

<sup>87</sup> J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 2, n.º 2213, Usances, § 111, 113 y 116 (c. 1239).

<sup>88</sup> J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général...*, *op. cit.*, t. 3, n.º 3039, § 42. En particular, se esperaba que los sacerdotes conventuales poseyeran estas obras de piedad, como en el caso de este capellán de la casa del Temple de Aviñón que, entre sus efectos personales, había confiado a los frailes predicadores un prosario y un libro del Oficio de Difuntos (Arch. dep. de Bouches du Rhône, B 437; 24 de enero de 1308).

<sup>89</sup> Arch. dep. de Haute-Garonne, H Malte 240, ff. 4-4v; S. Dumay, *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, *op. cit.*, t. 1, p. 102, y t. 2, p. 5.

<sup>90</sup> D. Carraz, «Les collections de livres...», *op. cit.*, pp. 170-172.

<sup>91</sup> D. Carraz, *Un commandeur ordinaire...*, *op. cit.*, pp. 433-436.

qué punto encargó sufragios por su alma? En 1331, la reorganización de las capillas de Saint-Jean d'Aix asignó una renta a un capellán encargado de rezar por las almas de Bérenger Monge y Guillaume de Villaret<sup>92</sup>. Sin embargo, no se sabe si esta fundación se creó a petición de Bérenger Monge o si fue una iniciativa del maestre Hélon de Villeneuve, que estaba detrás de la reforma del colegio prioral. No quedan rastros de su sepultura en esta iglesia, cuya reconstrucción había ayudado a supervisar. Sin embargo, a lo largo del siglo XIII ya se produjo una cierta monumentalización de los enterramientos de los comendadores y priores. En efecto, observamos la aparición de lápidas e incluso de arcosolios, como en Saint-Jean de Montbrison o en el claustro de Saint-Jean de Toulouse<sup>93</sup>. Los priores, por su parte, solían encargar tumbas monumentales con un yacente, como la del prior de Auvernia Odón de Montaigu<sup>94</sup>. En este caso, poco a poco fueron cristalizando necrópolis priorales. Aunque la cuestión general de los enterramientos de los priores sigue abierta, conocemos el caso de Saint-Jean de Ségur de Montferrand, donde al menos cuatro priores sucesivos de Auvernia fueron enterrados desde el último tercio del siglo XIII<sup>95</sup>.

Con la conciencia de la propia muerte, la individualización en la muerte se empezó a manifestar con gran aparato. Está claro que las prácticas piadosas eran un medio de distinción y afirmación de un orden jerárquico. En este sentido, las prácticas descritas bien pueden considerarse «aristocráticas», ya que los únicos hermanos de los que se han podido identificar algunos «fragmentos de vida religiosa» pertenecen todos al grupo noble. De hecho, existe una unidad de comportamiento entre estos caballeros del Hospital y sus parientes que permanecieron en el siglo. Esta convergencia parece especialmente evidente en

<sup>92</sup> Archivos Dep. de Bouches du Rhône, 56 H 4175 (9 de marzo de 1331).

<sup>93</sup> En Montbrison, los dos arcosolios pueden ser los de los priores de Auvernia, antes de mediados del siglo XIII, o los de los comendadores (L. D'Agostino, «Espaces funéraires et inhumations dans les maisons de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem: le cas du Prieuré d'Auvergne [XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> ss.]», en A. Baud [ed.], *Espace ecclésial et liturgie au Moyen Âge*, Lyon, Maison de l'Orient, 2010, pp. 253-273, aquí p. 269). En Toulouse, se sabe de cuatro arcosolios en la galería del claustro existente, pero es muy probable que hubiera monumentos similares en las otras galerías destruidas. Estos arcosolios albergaban a importantes difuntos, no todos ellos hospitalarios. S. Dumay, *Le Prieuré et les Hospitaliers...*, *op. cit.*, pp. 41-42; N. Pousthomis-Dalle, «Histoire et archéologie de la commanderie-grand-prieuré des hospitaliers de Saint-Jean à Toulouse: état de la recherche», en *Les ordres religieux militaires dans le Midi (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, Privat, 2006, Cahiers de Fanjeaux, 41, pp. 239-264, aquí pp. 250-259.

<sup>94</sup> J.-B. de Vaivre, «Odon de Montaigu, prieur d'Auvergne de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem au XIV<sup>e</sup> siècle», *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 136, 1992, pp. 577-614.

<sup>95</sup> D. Carraz, «Le tropisme d'une ville neuve: templiers, hospitaliers et antonins à Montferrand (vers 1150-vers 1312)», en D. Carraz, J. Picot y L. Viallet (eds.), *Identités montferrandaises, de la ville neuve au quartier (1120-2020)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, pendiente de publicación.



las ciudades, convertidas desde el siglo XIII en polos de desarrollo<sup>96</sup>. De hecho, probablemente no es casual que la mayoría de los ejemplos documentados se refieran a importantes encomiendas urbanas: Aix, Manosque, Toulouse, Montferrand, Montbrison... Todos estos centros religiosos atraían devociones e incluso entierros, no solo de oficiales del Hospital, sino también de una aristocracia laica ansiosa de beneficiarse de la intercesión de los freires. Si las encomiendas son indicativas de este *«inurbamento de la piedad nobiliaria»*, es porque es también dentro de sus muros donde se desarrollaron formas de espiritualidad y supervisión propias de los siglos XIII-XV: piedad testamentaria, misas de aniversario, capellanías, individualización de las devociones, etc. En la medida en que estos fenómenos eran perceptibles, las prácticas de los comendadores y otros oficiales se inscribían lógicamente en estos mismos marcos...

---

<sup>96</sup> F. Mazel, «L'*inurbamento* de la piété nobiliaire...», *op. cit.*



---

# Las casas templarias y su mobiliario litúrgico

---

Francesca Español i Bertrán

Universitat de Barcelona  
francescaespanol@ub.edu

«**T**uit li frere dou Temple doivent porter grant honor et grant reverence a lor mostier», se afirma en el artículo 362 de la versión francesa de la Regla del Temple<sup>1</sup>. La iglesia del convento era el epicentro de la vida espiritual del freire, y la búsqueda del decoro que emana de los artículos que se consagran al oficio divino en el texto, la prueba de que el párrafo extractado no es retórico. Las iglesias templarias acogieron el rezo diario de las horas canónicas por parte de los miembros de la comunidad, al igual que fueron el escenario de las festividades más relevantes del calendario litúrgico<sup>2</sup>, y el «grant honor et grant reverence» invocado por la Regla, es el mismo que justifica la atención puesta en el mobiliario que decoró el ámbito cultural donde acontecieron<sup>3</sup>.

En las páginas que siguen, vamos a ocuparnos de un conjunto de inventarios de gran fortuna historiográfica<sup>4</sup>, donde se registran los ajuares pertenecientes

---

<sup>1</sup> En nuestro texto nos hemos servido de la antigua edición de: H. de Curzon, *La Regle du Temple*, Paris, Librairie Renouard, 1886. Para el manuscrito que se custodia en el Archivo de la Corona de Aragón, el único vinculado hasta ahora al ámbito peninsular: J. Delaville Le Roulx, «Un nouveau manuscrit de la Règle du Temple», *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, XXVI, 1890, pp. 1-30. J. Upton-Ward, *The catalan Rule of the Templars. A Critical Edition and English Translation from Barcelona. Archivo de la Corona de Aragón, Cartas Reales, Ms. 3344*, «Studies in the History of Medieval Religion», 19, Woodbridge, Boydell & Brewer, 2003 (traducción castellana, Barcelona, Martínez Roca 2000).

<sup>2</sup> A.-M. Legras y J.-L. Lemaître, «La pratique litúrgique des Templiers et des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem», en C. Bourlet, A. Dufour (eds.) *L'écrit dans la Société médiévale. Textes en hommage à Lucie Fossier*, Paris, CNRS, 1991, pp. 99-106. N. Morton (ed.), *The Military Orders VII. Piety, Pugnacity and Property*, London, Routledge, 2019.

<sup>3</sup> Cfr. D. Carraz y E. Dehoux (dir.), *Images et ornements autour des ordres militaires au Moyen Âge. Culture visuelle et culte des saints (France, Espagne du Nord, Italie)*, Toulouse, Tempus, Presses Universitaires du Midi, 2016.

<sup>4</sup> Se publican en: J. Rubió, R. D'Alós y F. Martorell, «Inventaris inèdits de l'Orde del Temple a Catalunya», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, I, 1907, pp. 385-407. J. Miret y Sans, «Inventaris de les Cases del Temple de la Corona d'Aragó», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 6, 1911-1912, pp. 61-75. E. Díaz Manteca, «Uns inventaris de castells templers del Maestrat: Ares, Culla, Peniscola i Xivert (1301-1305)», *Centro de Estudios del Maestrazgo*, 10, 1985, pp. 53-60. M. Vilar Bonet,

a algunas iglesias de las encomiendas templarias establecidas en la Corona de Aragón. Los anteriores, o posteriores al inicio del proceso de disolución de la orden en 1307, corresponden a las iglesias de los castillos de Monzón, Corbins, Peñíscola, Xivert y Ares, las dos últimas en el Maestrazgo castellonense; también a la de Castelló d'Empúries, en el Ampurdán<sup>5</sup>. Los fechados con posterioridad tienen que ver con el destino dado por el rey Jaime II a los objetos requisados. Muchos de ellos se integraron en las capillas de los miembros de la familia real, fueron obsequiados a personalidades relevantes o donados a diversas iglesias. Otros permanecieron o fueron devueltos a sus lugares de origen<sup>6</sup>.

En su conjunto, ofrecen una panorámica muy completa sobre el mobiliario, atesorado en las encomiendas de los reinos de Aragón y Valencia, y del Principado de Cataluña. Los estudios que últimamente han dedicado al tema Sebastià Salvador<sup>7</sup> y Jochen Schenk<sup>8</sup> confirman su interés. Los documentos, amén de determinar la naturaleza de los objetos, los contabilizan e identifican los materiales empleados en su ejecución. Su información atañe a los vasos litúrgicos, los indumentos y los libros (sean o no litúrgicos), incluidas las reliquias. La acción cultural requiere de un ajuar y de un mobiliario básicos, a los que con el tiempo se agregan nuevos elementos, sin que ello suponga, salvo que su mal estado lo aconseje, la

---

*Els béns del Temple a la Corona d'Aragó en suprimir-se l'orde (1300-1319)*, Barcelona, Fundació Noguera, 2000, docs. 2, 4, 6, 8, 10, 16, pp. 114-119, 121, 128-129. M. Pujol i Canyellas, «La casa del Temple de Castelló d'Empúries», *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 28, 1995, pp. 119-180, esp. pp. 173-176. Estos ajuares se analizan en: M. Vilar Bonet, *Els béns del Temple...*, *op. cit.*, pp. 95-110. Para la incidencia de las piezas lemosinas: F. Español, «Los esmaltes de Limoges en España», en *De Limoges a Silos*, <catálogo de exposición>, J. Yarza Luaces (comisario), Madrid, SEACEX, 2001, pp. 87-111, *passim*.

<sup>5</sup> Para no cargar excesivamente el aparato de notas, los objetos y materiales que se analizan en detalle dentro del texto se acompañan del lugar y año del inventario del que procede la información. El trabajo incorpora como apéndice el listado cronológico de todos estos documentos con la correspondiente noticia bibliográfica.

<sup>6</sup> F. Martorell y Trabal, «Inventari dels béns de la Cambra reial en temps de Jaume II», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, IV, 1911-1912, pp. 553-567. J.-E. Martínez Ferrando, «La Cámara Real en el reinado de Jaime II (1291-1327). Relaciones de entradas y salidas de objetos artísticos», *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, XI, 1953-1954, pp. 1-230, *passim*. M. Vilar Bonet, *Els béns del Temple...*, *op. cit.*, docs. 68, 73-77, pp. 185-186, 190-200.

<sup>7</sup> S. Salvadó, «Icons, Crosses and the Liturgical Objects of Templar Chapels in the Crown of Aragon», en J. Burgtorf, P. F. Crawford y H. J. Nicholson (eds.), *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)*, 2010, pp. 183-197. *Idem*, «Templar Liturgy and Devotion in the Crown of Aragon», en H. Nicholson, *On the Margins of Crusading. The Military Orders, the Papacy and the Christian World*, London-New York, Routledge, 2011, pp. 31-44. *Idem*, «The Perception of Byzantine Iconography in the Order of the Knights Templars in Arago-Catalonia» en D. Carraz y E. Dehoux (dirs.) *Images et ornements autour des ordres militaires au Moyen Âge. Culture visuelle et culte des saints (France, Espagne du Nord, Italie)*, Toulouse, Tempus, Presses Universitaires du Midi, 2016, pp. 169-180.

<sup>8</sup> J. Schenk «The documentary evidence for Templar religion», en K. Borchardt *et al.* (eds.), *The Templars and Their Sources*, London & New York, Routledge, 2017, pp. 199-211.

caducidad de los primitivos. En este caso, los objetos más antiguos (investidos del prestigio derivado de su materialidad y procedencia) coexisten armónicamente con los nuevos porque la función predomina por encima de la forma.

No todos estos inventarios son equiparables. Los ajuares se acomodan a la distinta categoría de los ámbitos culturales, y hay que tenerlo en cuenta. Tampoco hay que olvidar que los documentos posteriores a 1307 pueden proporcionar una información sesgada a raíz de la consigna que circuló entre los templarios tras iniciarse el proceso de disolución de la orden: había que intentar vender los bienes muebles o huir con ellos<sup>9</sup>. De ahí que, en ciertos casos, puede que los enseres registrados no se correspondan con lo reunido hasta entonces.

## 1. LOS ESCENARIOS ARQUITECTÓNICOS

Aunque, por regla general, los inventarios no proporcionan información topográfica, pueden hacerlo ocasionalmente, de modo que la alusión a la «bóveda de piedra» del de la encomienda de Castelló d'Empúries (1308) nos descubre un rasgo tipológico de la iglesia desaparecida, al que se suma el dato que documenta sus tres altares, cuya titularidad se indica: el Salvador, el principal, y los de San Miguel y Santa Eufemia.

Otras fábricas se han conservado. Los enclaves templarios que mantiene mejor su arquitectura son de carácter militar: Monzón, Peñíscola, Gardeny y Miravet (fig. 1). En todos estos casos, la disposición de los espacios está condicionada por el carácter defensivo del conjunto (fig. 2) y resulta ajena por completo al *modelo* que, tras concretarse en la abadía de Cluny a finales del siglo XI, fue adoptado por la arquitectura monacal de todo Occidente. Una eventualidad de la que parece hacerse eco la versión francesa de la Regla. Solo así puede entenderse que, al tratar sobre la oración de agradecimiento posterior a la comida, se señale que debe hacerse en el *mostier*, es decir, en la iglesia, «si il est près», y, por el contrario, que se haga en el comedor «si le mostier n'estoit près» (art. 182). De referirse a unas dependencias ordenadas alrededor de un claustro, la observación estaría de más, puesto que el refectorio siempre queda próximo al ámbito cultural. Con todo, aun tratándose de una fortaleza, y partiendo de las imposiciones derivadas de la adaptación al terreno, la necesidad de acomodar en ella a una comunidad conllevó que un convento templario comprendiera, amén de otras habitaciones, un refectorio, la cocina, el dormitorio común, el cillero, una enfermería y, naturalmente, la capilla.

<sup>9</sup> Véanse los documentos que publica: H. Finke, *Papstum und Untergang des Templarordens* (2 vols.), Münster, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1907, doc. 38, pp. 56-58, doc. 124, pp. 228-229.



Figura 1. Castillo de Monzón. Creative Commons.



Figura 2. Castillo de Monzón. Plano general. Fundación Santa María la Real. A. Blanque.



Figura 3. Castillo de Monzón. Capilla de San Nicolás. Creative Commons.

Si la comunidad superaba los cuatro miembros, la Regla prescribía la celebración de reuniones capitulares en las vigiliias de Navidad, Pascua y Pentecostés, amén de todos los domingos, salvo alguna excepción (art. 385). Del texto donde se regula, no se infiere la existencia de un espacio privativo, pero consta su existencia en Monzón, aunque habría que localizar su posible ubicación<sup>10</sup>. Tras la rendición del castillo en 1308, un testigo ocular evaluó los daños causados por el duro asedio en una carta donde enumera los edificios que habían quedado maltrechos: «Lo castel es fort gastat et trancat per les engyns, [...] la obre sobrel celler et la casa del capitol et la emfermeria tota es quaix derrotat et espadelaçat, que dolor es qui o veu!»<sup>11</sup>. Es una observación

<sup>10</sup> Se interroga sobre este punto: L. Mercuri, «Los componentes defensivos de las fortalezas templarias en la Corona de Aragón: encomiendas fortificadas y castillos en la frontera del Ebro (mitad del siglo XII-1294)», *Nuova Antologia Militare* (NAM), 3-9, 2022, pp. 275-326, esp. p. 284s.

<sup>11</sup> H. Finke, *Papsttum und Untergang...*, *op. cit.*, doc. 101, p. 182.

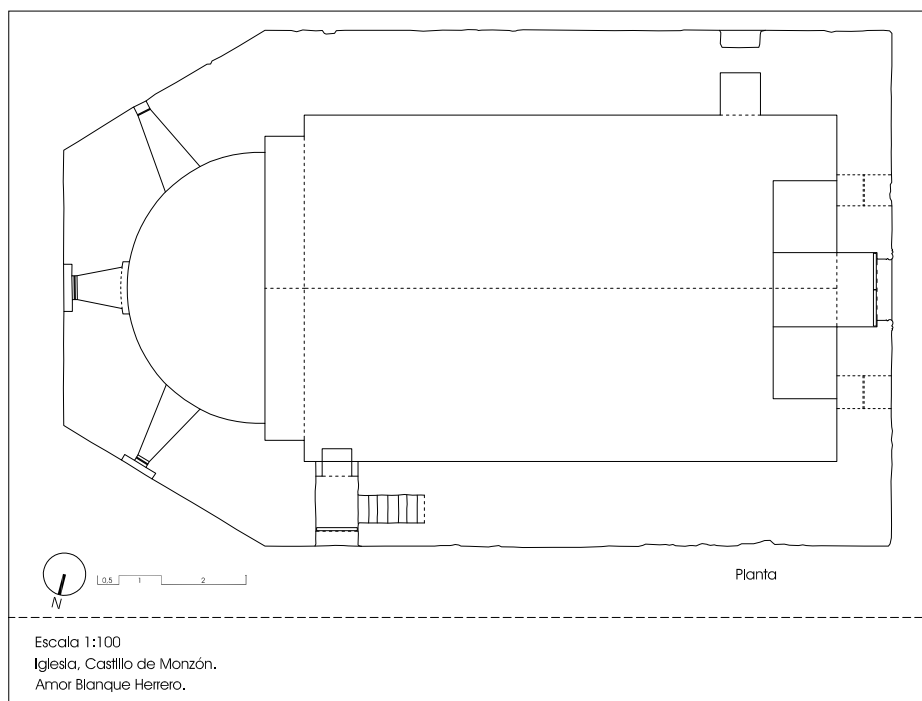


Figura 4. Castillo de Monzón. Planta de la capilla de San Nicolás. Fundación Santa María la Real. A. Blanco.

muy lacónica ciertamente, pero permite recuperar unos espacios sin eco alguno en los estudios sobre la fortaleza. La solución era otra en la encomienda rosellonesa del Masdú. En su respuesta al inquisidor durante el proceso de 1310, uno de sus freires localiza estas asambleas en la iglesia<sup>12</sup>.

En los castillos enumerados, la capilla ocupa una superficie más que suficiente para acomodar a la comunidad que albergaron<sup>13</sup>. Su arquitectura reviste gran simplicidad: nave única, cubierta con bóveda de cañón, rematada con una cabecera plana (Masdú) o con un ábside semicircular (Miravet, Monzón, Peñíscola) (figs. 3-4) que puede estar situado en la base de una de las torres de

<sup>12</sup> J. Michelet, *Procés des Templiers*, 2 vols., Paris, Imprimerie Nationale, 1851, vol. II, pp. 507-508 (deposición núm. XXIII).

<sup>13</sup> La de Miravet mide casi 23 metros de largo por 8 de ancho, la de Gardeny 25,5 por 7,5. Estos datos en: J. Fuguet Sans, *L'arquitectura dels Templers a Catalunya*, Barcelona, Dalmau, 1995, pp. 87, 167. Para la evaluación del número de freires véase: J. M. Sans Travé, «Els ordres militars a Catalunya», *Catalan Historical Review*, 4, 2011, pp. 201-225, esp. 206-207.



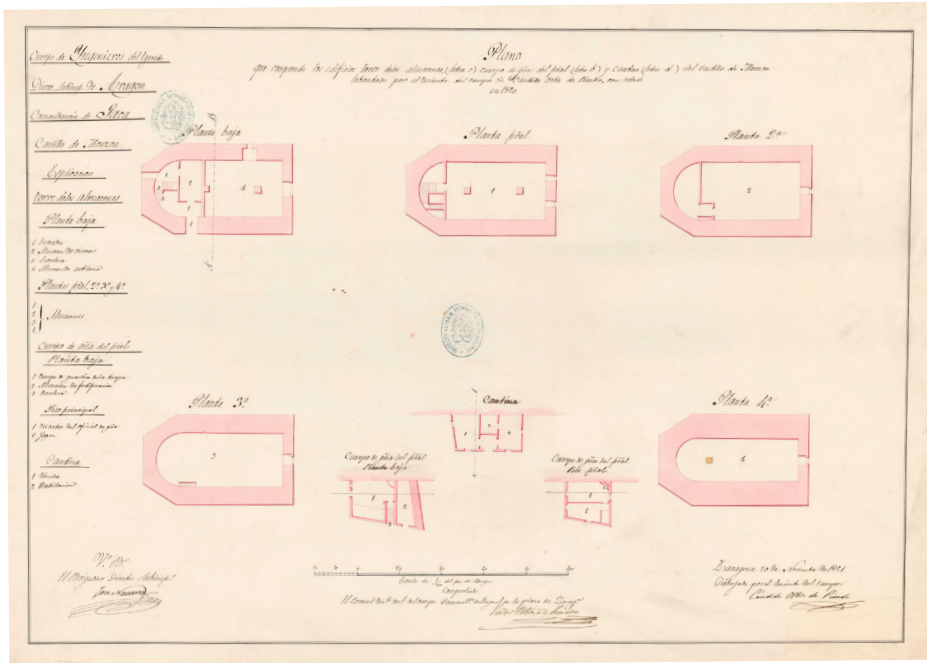


Figura 5. Castillo de Monzón. Planta de los distintos pisos de la torre de la capilla de San Nicolás (s. XIX). Madrid, Archivo del Ejército.

flanqueo de la muralla (fig. 5). También pudo adoptar un formato poligonal, como en Gardeny. Aunque la portada principal incorpore ocasionalmente algún elemento ornamental (Gardeny), se trata de motivos geométricos muy someros y excepcionalmente puede recurrirse al crismón (Monzón) (fig. 6). Si existe una segunda puerta, comunicaba con el cementerio. Por lo general, hubo un solo altar. No obstante, en la nave de la encomienda rosellonesa del Masdáu hay dos capillas abiertas en la zona contigua al presbiterio, lo mismo que en Gardeny (fig. 7). Por su parte, el inventario de Castelló d'Empúries registra tres altares. En este último caso, la desaparición del edificio y la falta de información más allá del documento invocado nos disuaden de especular sobre la posible ordenación de su cabecera.

Amén de ubicarse en enclaves elevados de carácter defensivo, las encomiendas del Temple pudieron instalarse en terreno llano y adoptar un formato más regularizado. Es lo que podría haber ocurrido en el Masdáu, en el Rosellón, pero lo que sobrevive de su arquitectura está a años luz de los estándares adoptados en los prioratos de otras órdenes religiosas adoptados

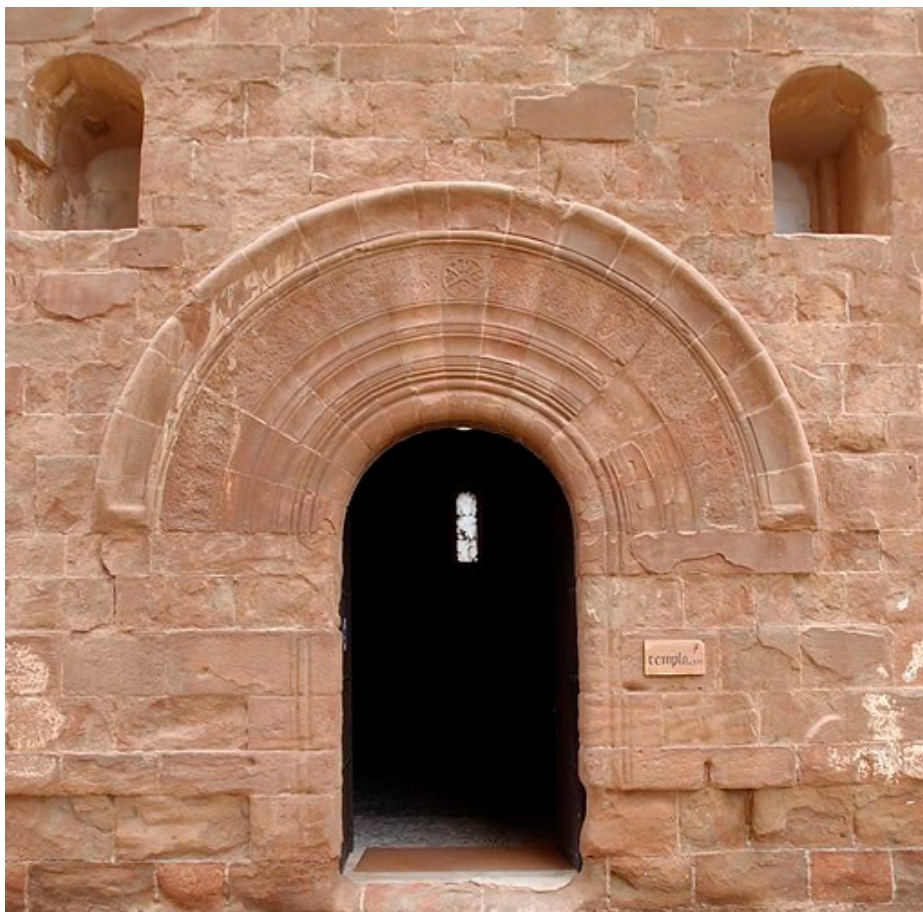


Figura 6. Capilla de San Nicolás. Portada occidental. Castillo de Monzón. Creative commons.

contemporáneamente en los que podrían servir como referente (fig. 8). Por lo que respecta a su iglesia, a la que ya hemos aludido, se ha construido íntegramente en mampostería<sup>14</sup>. La nave cubre una bóveda de cañón seguido, ligeramente apuntado, y su puerta principal se sitúa al occidente. La lateral, que abría al área cementerial al norte<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. R. Treton, *Diplomatari del Masdeu*, 5 vols., Lleida, Pagès, 2010, vol. II, doc. 87, p. 484, doc. 143, p. 599 (fundación de sendas lámparas en el altar de Santa María en 1172 y en 1189). La iglesia aparece de nuevo en 1216 y también su capellán (*ibid.*, doc. 253, p. 847).

<sup>15</sup> En la encomienda hubo enterramientos de calidad. Su cementerio ya se documenta en 1196 cuando eligió enterrarse en él la vizcondesa de Narbona. Cfr. J. Miret y Sans, *El testamento*

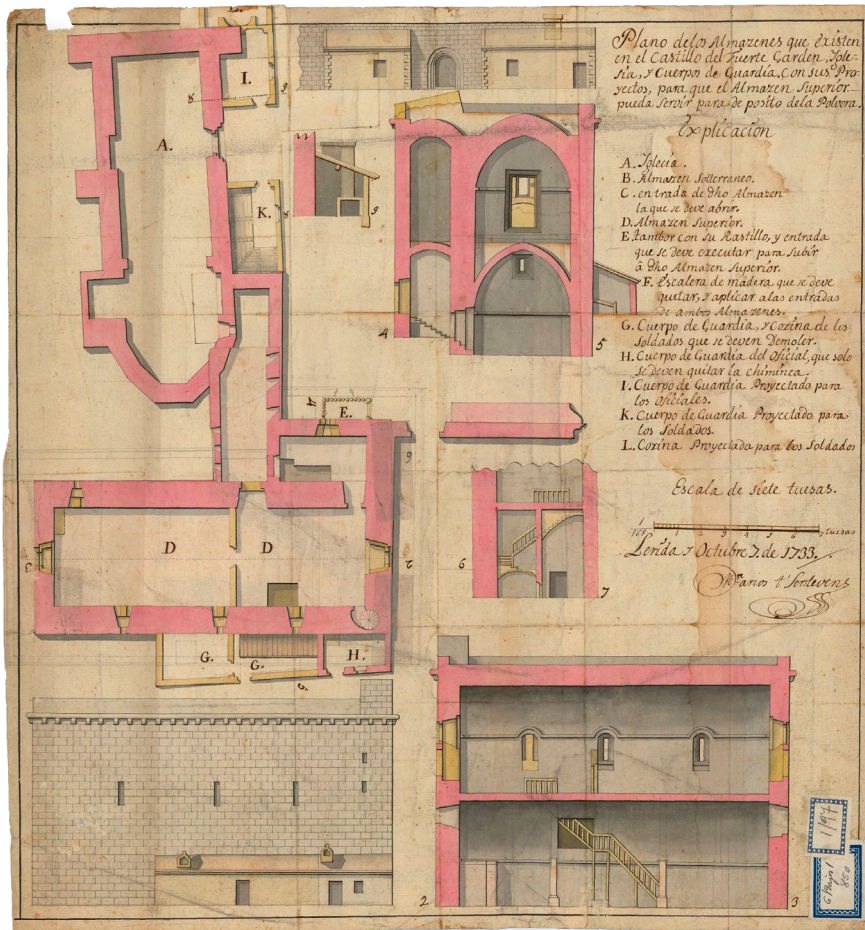


Figura 7. Castillo de Gardeny. Plano del recinto (s. XVIII). Madrid, Archivo del Ejército.

También se había levantado en llano el testimonio más interesante que conocemos de la arquitectura templaria en el oriente peninsular. La iglesia de Santa María del Temple de Zaragoza, lamentablemente desaparecida a comienzos del siglo XX, proclamaba con su planta centralizada una voluntad de forma que la encuadraba entre las réplicas occidentales del Santo Sepulcro de Jerusalén

de Ermengarda de Narbona, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 1-1, 1902, pp. 41-46. Analiza la ordenación arquitectónica de la encomienda y su iglesia: R. Treton, «L'organisation topographique de la commanderie du Masdéu en Roussillon», *Archeologie du Midi médiévale*, 28, 2010, pp. 271-295.

y de otros edificios de Tierra Santa<sup>16</sup>. A excepción del Santo Sepulcro de Torres del Río (fig. 4)<sup>17</sup>, del de Olérdola en Cataluña<sup>18</sup>, y puede que de la Vera Cruz de Segovia<sup>19</sup>, los testimonios de esta modalidad arquitectónica que perviven en la Península no parecen haber estado vinculados a ninguna orden militar<sup>20</sup>. De ahí el interés de la iglesia zaragozana. Las antiguas descripciones aluden a una fábrica de ladrillo «octogonal por fuera y circular por dentro»<sup>21</sup>, extremo que pudo ser corroborado en 1991 tras excavar el solar ocupado por el edificio que la había reemplazado. Los trabajos descubrieron los cimientos de una construcción circular, dotada de un edículo central, que hubo de cubrirse con una bóveda anular<sup>22</sup>. Era una estructura equiparable a la adoptada en la iglesia del Temple de París (desaparecida a comienzos del siglo XIX). La misma que pervive aún en las antiguas casas de la orden en Tomar, en Portugal, y en Londres. Fue construida con posterioridad a 1204, cuando los templarios obtuvieron

<sup>16</sup> G. Bresc-Bautier, «Les Imitations du Saint-Sépulcre de Jerusalem (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle). Archéologie d'une dévotion», *Revue d'histoire de la spiritualité*, 50, 1974, pp. 319-342.

<sup>17</sup> Para la vinculación de Torres del Río a la orden del Santo Sepulcro, véase el estado de la cuestión en: J. Martínez de Aguirre y L. Gil Cornet, *Torres del Río. Iglesia del Santo Sepulcro*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, pp. 17-31. Al respecto de los nexos de la iglesia con una orden militar, los autores se hacen eco de la aportación concluyente de N. Jaspert, «La estructuración de las primeras posesiones del Capítulo del Santo Sepulcro en la Península Ibérica: la génesis del Priorato de Santa Ana en Barcelona y sus dependencias», *Actas de las I Jornadas de Estudio, La Orden del Santo Sepulcro (Calatayud-Zaragoza, 2-5 abril de 1991)*, Madrid, Alpuerto, 1991, pp. 93-108, esp. p. 93.

<sup>18</sup> Véase: J. Vigué, *Les esglésies romàniques catalanes de planta circular y triangular*, Barcelona, Artstudi, 1975, pp. 17-54. La iglesia, enclavada en el área del Penedès, es de planta circular, con un ábside abierto a oriente. Perviven sus pinturas murales originarias. Estuvo vinculada a la orden del Santo Sepulcro desde sus orígenes. La primera noticia corresponde a 1058. Avanzado el siglo XII pasó a depender de Santa Ana de Barcelona, cabeza de la provincia catalana del Santo Sepulcro. N. Jaspert, *La estructuración de las primeras...*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>19</sup> La Vera Cruz de Segovia en su contexto en: J. Castán Lanaspá, «La arquitectura de las Órdenes Militares en Castilla», en *Los monjes soldados. Los templarios y las Órdenes Militares, Codex Aquilarensis*, 12, 2004, pp. 135-151, esp. p. 146s. S. Dathe, *La Vera Cruz in Segovia: dialektische Untersuchung zu Ursprung. Baugeschichte und Funktion eines romanischen Zentralbaus in Alt-Kastilien*, Weimar, VDG, 2001.

<sup>20</sup> Recordemos los testimonios de San Baudelio de Berlanga, Eunate, Salamanca, la desaparecida Redonda de Logroño, más los edificios documentados en área catalana (Lillet, Cervera, Sull, etc.).

<sup>21</sup> Escribe José M. Quadrado: «También dos órdenes militares, la de San Juan y la del Temple, tuvieron en la capital sus respectivas iglesias, de las cuales la una conserva su religioso destino perdida su primitiva forma, la otra conservando su forma respetable se ve degradada de su rango. Abyecto almacén es hoy el sombrío Temple, fábrica de ladrillo octogonal por fuera y circular por dentro, de forma ciertamente bien extraña para los primeros años del siglo XIII en que la construyeron los poderosos Templarios con cementerio adjunto». J. M. Quadrado, *Recuerdos y Bellezas de España. Aragón*, Zaragoza, 1844, p. 290. Reúne otras descripciones inspiradas en la anterior: W. Rincón, «La investigación del patrimonio artístico desaparecido: aproximación a la iglesia de Santa María del Temple de Zaragoza», *Cecel*, 8, 2008, pp. 181-206, esp. p. 188s.

<sup>22</sup> J. F. Casabona Sebastián, «La excavación de la Iglesia del Temple de Zaragoza», *Arqueología Aragonesa 1991*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 1994, pp. 275-278.

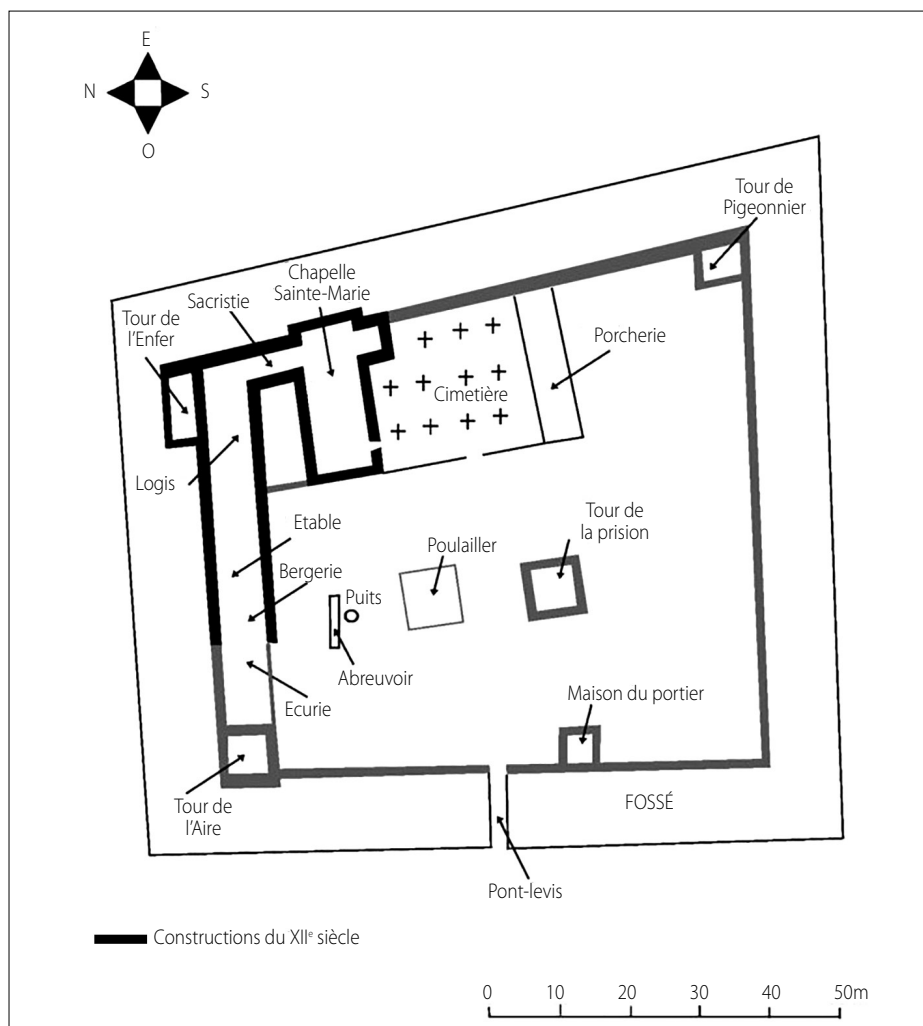


Figura 8. Encomienda del Masdeú. Plano general. Tomado de R. Treton.

la preceptiva autorización del obispo de Zaragoza, que se hizo extensible a su cementerio<sup>23</sup>.

Los objetos registrados en los inventarios que nos sirven de guía se subordinaban al culto en las iglesias que aún podemos visitar y en las que hemos

<sup>23</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *Templarios y Hospitalarios en el reino de Aragón*, Zaragoza, Guara, 1992, p. 141s. Mas recientemente, de la misma autora: *Las Órdenes Militares en Aragón*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1994.

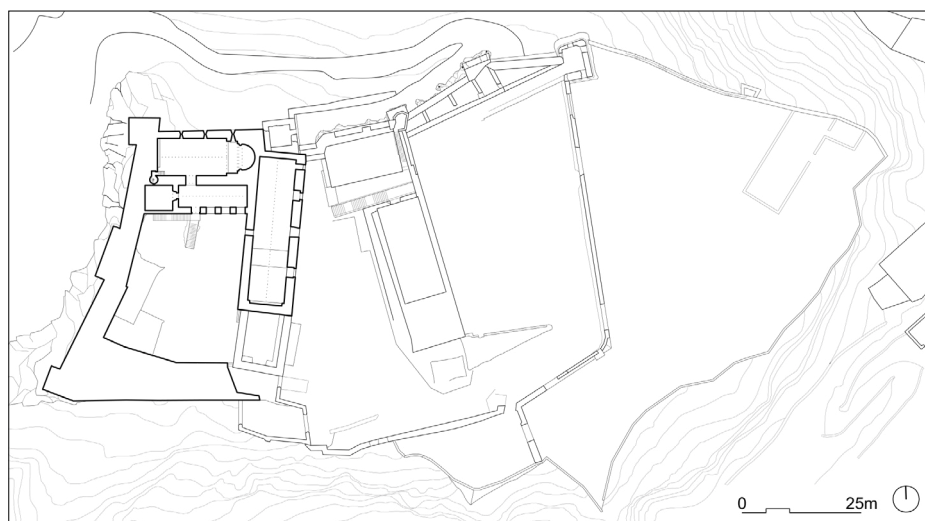


Figura 9. Castillo de Miravet. Plano general. Fundación Santa María la Real. A. J. López.

perdido; pero, en unas y otras, su uso era intermitente. Los vasos se trasladaban al altar cuando iba a iniciarse el ritual, al igual que el capellán se revestía con los indumentos preceptivos para celebrarlo. Entre tanto, ¿dónde permanecían los restantes enseres del ajuar? En la arquitectura religiosa, los problemas de almacenamiento se resolvieron creando espacios con esa función; pero eso, por lo común, se regulariza más allá del siglo XIII. Las iglesias y capillas templarias anteriores a 1307 carecían de sacristía, y los arcos litúrgicos, aunque lo silencien los documentos, pudieron depositarse en arcas, en su interior, como ocurrió contemporáneamente en otros casos. No obstante, dos noticias de 1308, alusivas a la *Torre del tesoro* del castillo de Miravet, permiten ir más allá<sup>24</sup>. No es un apelativo gratuito ni aislado (fig. 9). En su interior se halló gran cantidad de moneda, pero también diversas piezas de vajilla de plata, amén de cálices, navetas y lámparas de este mismo material. El documento es posterior a la rendición del castillo, y lo que sigue allí corresponde a los restos de lo que hubo, pero la existencia de ese espacio, asociado a la función que le da nombre, tiene un gran interés para nosotros. El *tesoro* comprendía la moneda, pero también los enseres del oficio divino y los libros, y en lo que pervive de la arquitectura templaria hay espacios que pueden haber tenido idéntica vocación. Que no se trata de algo aislado lo certifican tanto la *Torre del tesoro* del Palacio Papal de Aviñón, una de

<sup>24</sup> J. Rubió, R. d'Alós y F. Martorell, *Inventaris inèdits de l'Orde del Temple...*, op. cit., doc. II, pp. 391-392. M. Vilar Bonet, *Els béns del Temple...*, op. cit., docs. 50, 52, pp. 166-169.

las más monumentales del edificio<sup>25</sup>, como los espacios homónimos documentados en las catedrales de Santiago de Compostela, el Burgo de Osma, Lugo, Sigüenza o Valencia<sup>26</sup>.

Por lo que respecta a la arquitectura templaria, y a modo de recapitulación, cabe añadir que, aunque menudean los estudios que insisten en buscar características propias en las iglesias del oriente peninsular vinculadas a la orden, por lo común se trata de edificios que siguen los estándares de la arquitectura contemporánea. Y, a juzgar por los monumentos que perviven, no de sus fábricas más ambiciosas.

## 2. EL FASTO LITÚRGICO

Según se constata por la Regla, los freires rezaban sus horas y asistían a la misa diaria, instalados en la nave, teniendo frente a ellos el epicentro de su vida espiritual. La nave era un espacio diáfano, y la cuenca absidal, el elemento envolvente del altar, donde por medio de la eucaristía se conmemoraba la muerte y la resurrección de Cristo (fig. 10). Muchos de los enseres que figuran en los inventarios tenían que ver con el revestimiento de la mesa: manteles de lino y seda, además de frontales de este último material, algunos de ellos labrados con hilo de oro. En ciertos casos, su color podía armonizar con el propio del tiempo litúrgico, según ocurre con el frontal de cuero rojo computado en Corbins en 1299. En los registros que hemos manejado no consta más que un ejemplar de su variante más suntuosa. El inventario de Peñíscola de 1311 computa un frontal de plata de cuatro piezas, con las figuras de los Apóstoles, que había sido patrocinado por el maestro Berenguer de Cardona (1291-†1307), según lo proclamaban los emblemas incorporados en la tabla (los del Temple y los cardos privativos de su linaje). Los mismos que descubrimos, combinados con los del comendador Arnau de Banyuls, en algún sector del castillo construido durante su gobierno (fig. 11)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> R. Lentsch, «La localisation et l'organisation matérielle des services administratifs au palais des Papes», en *Aux origines de l'État moderne. Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon. Actes de la table ronde d'Avignon (23-24 enero 1988)*, Roma, École Française de Rome, 1990, pp. 293-312.

<sup>26</sup> E. Carrero Santamaría, «La capilla de los arzobispos y el Tesoro y la Torre de don Gómez Manrique en la catedral de Santiago de Compostela», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IX-X, 1997-1998, pp. 35-51.

<sup>27</sup> Tras ser requisado, fue fundido por orden del rey y su plata se empleó en una imagen de la Virgen con el Niño, destinada a Montserrat, sin duda una ofrenda votiva que coincide con su matrimonio con María de Chipre. Los documentos fechados entre enero de 1315 y abril de 1316 se publican en: J-E. Martínez Ferrando *La Cámara real...*, *op. cit.*, docs. 77, 80, pp. 105-106, 108-109. M. Vilar Bonet, *Els béns del Temple...*, *op. cit.*, docs. 68, 71, pp. 185-186, 189.



Figura 10. Castillo de Miravet. Ábside de la capilla de Santa María. Fundación Santa María la Real. A. J. López.

Las mismas armas decoraban sendas lámparas de plata documentadas en el mismo registro<sup>28</sup>. Era el medio utilizado para iluminar los espacios culturales, y su existencia (sin excluir otras posibilidades) permite plantear la de los baldaquinos,

---

<sup>28</sup> Habían sido patrocinadas por el maestre Berenguer de Cardona y por Arnau de Banyuls, comendador de Peñíscola (1283-1307) y de Gardeny (1308).





Figura 11. Castillo de Peñíscola. Emblemas heráldicos del maestre Berenguer de Cardona y del comendador Arnau de Banyuls.

unos muebles ignorados a menudo en los inventarios que, además de cobijar el altar, resultaban muy idóneos para sostenerlas. Ese pudo haber sido también el destino de las dos cortinas blancas documentadas en Corbins en 1299, del velo de seda que se registra en Castelló d'Empúries en 1308, y el de las dos «citrares amb senyals de gruius y la citara de seda ab VIII rodes e ab leons d'or» que figuran en el de Xivert en 1302 y 1304. Delicados velos de seda, cuya decoración apunta a los *pallia rotata* que llegaron a territorio cristiano desde el mundo musulmán<sup>29</sup>. Los baldaquinos fueron comúnmente de madera, pero los hubo también de piedra. Los que perviven a ambos lados de la embocadura del ábside de la iglesia hospitalaria de San Juan de Duero, en Soria, acreditan el gusto de las órdenes militares por esta particular microarquitectura que pudo realzar el altar principal, pero también proporcionar mayor capacidad al edificio con vistas a acoger otros más<sup>30</sup>.

Los ábsides de las iglesias templarias que conservamos no son muy espaciosos, y la mesa que los presidía tuvo que armonizar con esas proporciones. No podía ser muy grande, y los objetos que se ubicaron sobre su superficie lo fueron de forma permanente, unos, y de forma intermitente, otros. Respecto a los primeros, la doctrina eclesiástica hasta época gótica fue muy restrictiva<sup>31</sup>. Permitted instalar

<sup>29</sup> Véanse los trabajos reunidos en: G. R. Owen-Crocker *et al.* (dirs.), *Textiles of Medieval Iberia. Cloth and Clothing in a Multi-Cultural Context*, Boydell y Brewer, Woodbridge, Suffolk, 2022. T. Anderlini, «Dressing the Sacred Medaillon Silks and their Use in Western Medieval Europe», *Medieval Clothing and Textiles*, 15, 2019, pp. 101-136. Asimismo: S. Saladrigas Cheng, «Sedes, sants i relíquies: els teixits medievals del Centre de Documentació i Museu Tèxtil», *Terme*, 21, 2006, pp. 35-42.

<sup>30</sup> Para los baldaquinos y sus tipologías, véase: J. E. A. Kroesen, «Ciborios y baldaquinos en las iglesias medievales. Un panorama europeo», *Codex Aquilarensis*, 29, 2013, pp. 189-222.

<sup>31</sup> El *Decretum Gratiani* compila las disposiciones eclesiásticas relativas al altar. Se regularon cuestiones muy diversas: los objetos que podían instalarse sobre él permanentemente o la materia que debía de utilizarse para fabricar los vasos litúrgicos. Para preservar la eucaristía se excluyeron determinados materiales. Ciertos metales para evitar la contaminación del óxido, la madera por su permeabilidad, y el vidrio por su fragilidad. De ahí la elección de la plata para la fabricación de cálices (y en su defecto, si resultaba excesivamente gravosa, el peltre). Por la misma razón se utilizó el *flabellum* durante la consagración, con el fin de proteger el contenido del cáliz de la contaminación resultante de la caída de insectos. También se reguló todo lo referente a las

sobre la mesa solo dos candelabros y una cruz, un extremo que el inventario de Corbins de 1299 parece certificar («I creu d'obra de Limoges. I croeta pocha d'obra de Limoges et estan ab II sobre altar»). Los ajuares templarios que nos guían, además de estas cruces lemosinas de cobre esmaltado, documentan otras de madera, planas, con el crucificado pintado en su cara principal. Unas y otras pudieron destinarse al adorno ordinario del altar.

Junto a ellas se computan ejemplares de otra categoría: las de cristal de roca y las más solemnes, que contenían fragmentos del *Lignum Crucis*, de plata sobredorada, adornadas con gemas. La materialidad de estas últimas reverenciaba la reliquia cristológica. La Regla del Temple dedica diversos artículos al desarrollo de la liturgia pascual, y de su contenido se infiere la solemnidad que revestían las celebraciones que se sucedían durante este ciclo (arts. 342 a 350).

La Vera Cruz tenía un destacado protagonismo en el oficio del Viernes Santo (art. 349). Aunque sea una conmemoración general a toda la Iglesia, la relevancia que se le otorga en el texto que analizamos es indudable. No se atiende similarmente a la Navidad. Naturalmente, los Libros de Costumbres complementaban las disposiciones de la Regla, pero el hecho no es menor. Coincide, además, con lo afirmado por los freires de la encomienda rosellonesa del Masdáu, durante su inquisición en enero de 1310. El texto que sigue corresponde a una de las deposiciones: «ut dixit, ut annis singulis, die Veneris sancta, ob reverenciam Passionis Domini nostri Jhesu Christi die predicta crucifixi, crucem positam ante altare in pane mundo cirico, pedibus discalciatis et depositis sotularibus et nudis pedibus, et cultellis necnon cofis capitum, flexis genibus, cum devotione et humilitate qua possunt majori, singuli fratres ajusdem ordinis adorent crucem predictam, dicendo Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum»<sup>32</sup>. Adoraban la Santa Cruz tres veces al año: en las fiestas privativas (las de su invención y su exaltación, en mayo y septiembre), y el Viernes Santo. A esta última solemnidad, la Regla prescribía que los freires acudieran con los pies descalzos (art. 349). En lo concerniente al Jueves Santo, la Vera Cruz era trasladada temporalmente al refectorio, donde presidía la lectura del evangelio del día por parte del capellán (art. 348).

---

vestiduras del altar y de sus ministros. Muchas de estas ordenaciones hallaron eco en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio. Véase: Alfonso X el Sabio, *Primera Partida (manuscrito Add. 20.787 del British Museum)*, J. A. Arias Bonet (ed.), Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975, Título Cuarto, Ley LIII, pp. 52-53. Ley LXII, pp. 57-58.

<sup>32</sup> En sus respuestas, todos los integrantes de la comunidad (hay 25 declaraciones) insisten en este punto. El proceso de los freires del Masdáu se transcribe íntegro en: J. Michelet, *Procès des Templiers*, *op. cit.*, pp. 425-515, El párrafo extractado corresponde al interrogatorio número XVIII, *ibid.*, p. 491.

Todas las encomiendas atesoraban reliquias de la Vera Cruz<sup>33</sup> y las reverenciaban custodiándolas en cruces de plata dorada, consteladas con gemas. Considerando sus características, los cinco ejemplares que ingresaron en la Cámara real en 1313, debían de proceder de algunas de las casas más importantes de la orden<sup>34</sup>. Desde el paso del siglo XIII al XIV se puede seguir el rastro de las existentes en Corbins (1299, 1300), Castelló d'Empúries (1318) y los dos ejemplares de Peñíscola (1307, 1311). De estos últimos, el primero («cum Crucifixo Ihesu Xristi») incorporaba 48 perlas, 4 esmeraldas, 8 zafiros y 4 rubíes, y su pie, igualmente opulento, 4 piedras de color rojo; también 19 receptáculos con reliquias que no se identifican. En el segundo se habían utilizado diversas gemas y un camafeo con la figura de un león blanco. Se señala que incorporaba la efigie del Crucificado en su cara principal, y en el reverso, el *Agnus Dei*.

El altar pudo adornarse ordinariamente con cruces de cobre esmaltadas y con candelabros de ese mismo origen, pero los inventarios también registran ocasionalmente lo que los redactores designan como *tablas* («II taules d'obra de Limoge que estan sobre l'altar») (Corbins, 1299 y 1300; Peñíscola, 1302; Castelló, 1308). Eran las dos piezas rectangulares, manufacturadas de nuevo en Limoges, que se utilizaron regularmente en la encuadernación del Evangelionario. Desde época carolingia, el libro litúrgico empleado en los juramentos solemnes se revistió con láminas de metales preciosos y se decoró con gemas. Los talleres lemosinos ofrecían con sus esmaltes una alternativa vistosa, pero mucho más económica a la fórmula tradicional. De ahí su éxito<sup>35</sup>. Repiten siempre el mismo patrón: una de las tablas está presidida por el Crucificado, con la Virgen y san Juan a los pies de la cruz; la segunda, por la *Maïestas*, dentro de la mandorla, rodeada por los símbolos de los Evangelistas.

<sup>33</sup> Cfr. J. Schenk, «The cult of the Cross in the Order of the Temple» en *As Ordens Militares: Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro Sobre Ordens Militares (10-17 de marzo de 2010)*, Palmela.

<sup>34</sup> El inventario de 1313 se publicó por primera vez en J. Rubió, R. d'Alós y F. Martorell, *Inventaris inèdits de l'Orde...*, *op. cit.*, doc. VII, pp. 398-399. De nuevo en J.-É. Martínez Ferrando, *La Cámara real...*, *op. cit.*, doc. 53, pp. 76-77. Entre las cruces mencionadas, una se identifica como veneciana: «Item quandam crucem operis Venecie cum stogio et est in una parte figura Domini Ihesu Christi, et in alia parte est figura beati Johannis Baptiste et est cohoperta folio argenti deaurato». En 1315-1316 Jaime II obsequió esta cruz a su nueva esposa, María de Chipre, que la conservó en su capilla hasta su muerte, *ibid.*, doc. 78, pp. 106-108, esp. p. 107. En el registro de 1313 figuran otros tres ejemplares más. Cfr. S. Salvadó, *The Perception of Byzantine...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>35</sup> M.-M. Gauthier, «Les reliures en émail de Limoges conservées en France. Recensement raisonné», en *Humanisme actif. Mélanges d'art et de littérature offerts a Julien Cain*, 2 vols., Paris, Hermann, 1968, vol. I, pp. 271-287. D. Gaborit-Chopin, «Les reliures limousines vers 1200: originaux et copies», *Cahiers archéologiques*, 53, 2009-2010, pp. 89-110. Véase su repertorio en: M.-M. Gauthier, *L'oeuvre de Limoges I. L'époque romane*, «Corpus des Émaux méridionaux», I, Paris, CNRS, 1987, *passim*.

En las grandes solemnidades, también pudo acomodarse sobre el altar de alguna de las encomiendas importantes el díptico veneciano que figura entre los objetos que ingresaron en la Cámara real en 1313<sup>36</sup>. En el documento, su origen exacto se silencia, pero se trata de una de las piezas más sofisticadas de cuantas pertenecieron a la milicia<sup>37</sup>. Lo era tanto por su origen como por su suntuosidad. Conocemos sus características por la descripción que proporcionan de él dos documentos: uno, de 1313, y otro, de 1323<sup>38</sup>. Gracias a ellos podemos seguirle el rastro hasta 1367. En la última fecha estaba en el monasterio de Pedralbes, al que llegó como parte del ajuar de la capilla de la reina Elisenda de Montcada, su fundadora<sup>39</sup>. Las dos tablas del díptico, recubiertas con lámina de plata y adornadas con perlas y gemas, ostentaban en su interior las imágenes pintadas del Salvador y de la Virgen con el Niño. El primero, rodeado por doce profetas; María, por los doce Apóstoles. Por su cronología, las efigies, que estaban protegidas por cristal, obedecerían a la denominada *maniera greca*<sup>40</sup>.

Depositadas sobre el altar, fueran lemosinas o venecianas, las tablas que glosamos funcionaban como retablos incipientes, incorporando información iconográfica al ámbito cultural y puede que complementando la que quizá proporcionaban los frontales pintados. En los documentos que manejamos no hay rastro de ellos, pero cabe señalar, según ocurre con los baldaquinos, que que en los inventarios estos muebles se dejan siempre de lado, salvo que se recubran con metales preciosos. Fue su revestimiento con lámina de plata lo que dio visibilidad al frontal de los Apóstoles de Peñíscola (1311), del que ya nos hemos ocupado. Precisamente, la presencia de este mueble suntuoso hace más que probable la incidencia de su versión más modesta en las casas de la milicia: simples tablas pintadas o piezas homónimas en las que, mediante apliques de yeso, se simulaban acabados metálicos, constelados de gemas ficticias. Una fórmula que, con la particular atmósfera lumínica de las iglesias, podía resultar extremadamente efectiva.

<sup>36</sup> J. Rubió, R. d'Alós y F. Martorell, *Inventaris inèdits de l'Orde...*, *op. cit.*, doc. VII, p. 398. De nuevo en: J.-E. Martínez Ferrando, *La Cámara real...*, *op. cit.*, doc. 53, p. 77.

<sup>37</sup> Cfr. S. Salvadó, *The Perception of Byzantine...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>38</sup> El rey, poco después de la boda, ofreció el díptico con otras preseas a su última esposa, Elisenda de Montcada. El documento en: A. Rubió y Lluch, *Documents per la cultura catalana mig-èval*, 2 vols., Barcelona, Institut d'Estudis Catalans 1908-1921, Rubió y Lluch, Antoni (1908-1921), (reprt. Barcelona, 2000), vol. II, doc. XLV, pp. 39-42. J.-E. Martínez Ferrando, *La Cámara real*, *op. cit.*, doc. 125, p. 173.

<sup>39</sup> E. Anzizu, *Fulles històriques del real monestir de Santa Maria de Pedralbes*, Barcelona, Estampa de F. Xavier Altés, 1897, p. 77: «Item unes taules istoriades de crestayl cubertes de lates d'argent primes ab pedres fines e ab perles grosses». Se registran entre los bienes de la reina, a su muerte.

<sup>40</sup> Cfr. S. Salvadó, *The Perception of Byzantine...*, *op. cit.*, *passim*.

Las directrices restrictivas que hemos invocado por lo que respecta a los objetos situados permanentemente sobre la mesa del altar<sup>41</sup> no siempre se cumplieron, y el inventario de la iglesia canonical de Sant Joan de les Abadesses en Gerona, fechado en 1218, nos ilumina al respecto<sup>42</sup>. Sus dos altares principales, el del titular de la iglesia, situado en el centro de la capilla mayor, y el matutinal, dedicado a la Virgen, localizado en el ábside abierto en la zona central del deambulatorio, se adornaban con candelabros y cruces; pero esta escenografía se complementaba en el primero con una caja de plata destinada a custodiar la reserva eucarística y con el arca-relicario que contenía reliquias de san Valentín. El altar mariano también acogía diversos contenedores<sup>43</sup>.

Este documento puede servir de espejo para resituar los relicarios documentados en las iglesias templarias, para los que no contamos con referencia topográfica alguna. Si se ubicaron sobre el altar, como suponemos, tanto su tipología, como la categoría de los materiales son importantes. Hubo relicarios parlantes, como la mano de plata de Castelló d'Empúries (1308), pero predominan las arquetas. Se registra una de marfil y ébano en Corbins (1299) y cuatro de marfil en Castelló d'Empúries (1308). Las había también de plata, como *el estoig d'argent*, y el *barraletum d'argenti* de Peñíscola (1311).

En este contexto destacan las arcas lemosinas (Castelló, 1307; Peñíscola, sin fecha, 1301, 1302, 1307) que obedecían a unos estándares formales e iconográficos que conocemos<sup>44</sup>. Tienen forma rectangular, una cubierta a dos aguas, y todo su exterior está esmaltado, si bien la figuración se concentra en la fachada principal. Aunque los inventarios templarios no descubren sus peculiaridades iconográficas, de situarse sobre el altar, debieron de contribuir a su decoro, pero también sumaron en la información visual que irradiaba desde él. En unos ámbitos presbiteriales, cuyos muros pueden haber incorporado una máscara pictórica, pero que a lo largo del siglo XIII siguen presididos por un único mueble, dado que el retablo aún no se ha incorporado, todos los objetos que vamos resituando en el altar son significativos.

Por lo que respecta al contenido de los relicarios, la pérdida de las auténticas conlleva que se registre en ocasiones de un modo genérico. No es así en Castelló de Empúries (1308), donde amén del *Lignum Crucis*, constan otros testimonios

<sup>41</sup> Véase la nota 30.

<sup>42</sup> J. Masdeu «Un inventari de l'any 1217 de Sant Joan de les Abadesses», *Butlletí del Centre Excursionista de Vic*, XXI-IV, 1921-1924, pp. 141-146.

<sup>43</sup> Para la reconstrucción de estos escenarios: F. Español, «Sant Joan de les Abadesses durant el segle del romànic», en M. Crispí y M. Montraveta. (eds.), *El monestir de Sant Joan de les Abadesses*, Sant Joan de les Abadesses: Consorci Ripollès Desenvolupament, 2012, pp. 47-82.

<sup>44</sup> Véase su repertorio en: M-M. Gauthier, *L'oeuvre de Limoges I...*, *op. cit.*, *passim*.

cristológicos: una piedra enmarcada en plata con sangre de Cristo y un fragmento del Santo Sepulcro. Junto a ellos, los había vinculados al apóstol san Jaime el Mayor, san Esteban, santa Catalina de Alejandría, san Demetrio, san Teodoro y san Nicolás. También se computa una pequeña ampolla con un licor cuya procedencia y naturaleza se pasan por alto. Debía de tratarse, no obstante, del óleo que rezumaba el icono mariano venerado del santuario de Sardenay, destino de muchos peregrinos en sus periplos por Tierra Santa<sup>45</sup>. Por lo que respecta a la reliquia de María Magdalena, no podemos descartar que tenga relación con la invención de su cuerpo en *Saint Maximin* de Provenza en 1279. Un hallazgo que fue auspiciado por el futuro rey de Nápoles, Carlos de Anjou, y que contribuyó sobremedera a promover su culto<sup>46</sup>.

En Peñíscola (1311) las había también cristológicas (fragmentos del *Lignum Domini*, del Santo Sepulcro y de la camisa de Cristo), de los apóstoles (san Bartolomé y san Lucas), de diversos mártires (un fragmento de la túnica de san Esteban y elementos inidentificados de san Blas<sup>47</sup> y de las santas vírgenes Margarita y Bárbara), así como de san Nicolás<sup>48</sup> y de María Magdalena. Un inventario posterior (1319) registra óleo de Sardenay.

Sin ninguna duda, la reliquia más exótica de este último conjunto era la de san Bevignate. Resulta irrelevante que el redactor pase por alto si era de contacto o corporal, porque lo que tiene interés es constatar su eco en Peñíscola. Su culto fue promovido desde Perugia por un influyente templario (Bonvicino de Asís) que, a pesar de sus esfuerzos, fracasó en su intento de canonizar al enigmático eremita local. Sin embargo, como en otros casos, la indiferencia del papado fue contestada con una santificación espontánea. De ahí la difusión de sus reliquias y su patronazgo sobre la iglesia perugina vinculada a los templarios

<sup>45</sup> Habla de él y recoge la leyenda vinculada al afamado óleo, amén de las virtudes terapéuticas que se le asociaban, uno de los peregrinos catalanes que viajó a Tierra Santa en 1323, en su diario: J. Pijoan, «Un nou viatge a Terra Santa en català (1323)», *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, I, 1907, pp. 370-384, esp. p. 384.

<sup>46</sup> Para la historia de esta reliquia: V. Saxer, «Les ossements dits de sainte Marie-Madelaine conservés à Saint-Maximiza-la-Sainte-Baume», *Provence historique*, XXVII-109, pp. 257-302. V. Saxer, *Le culte de Marie Madelaine en occident. Des origines à la fin du Moyen Âge* (2 vols.), Auxerre-Paris, 1959.

<sup>47</sup> Sobre la veneración del santo en contexto templario, J. Schenk, *The documentary evidence...*, *op. cit.*, pp. 207-208.

<sup>48</sup> Titular de la capilla templaria de Monzón. El de san Nicolás es un culto vinculado a Ultramar, tanto por el origen de sus reliquias, como por la trascendencia que tuvo el santuario de Bari en el itinerario a Tierra Santa. En la costa catalana fue titular de diversas capillas y sus reliquias constan en diversos tesoros del territorio. Cfr. F. Español, «Les sanctuaires maritimes de la côte catalane», en M. Bacci y M. Rodhe (eds.), *The Holy Portolano. Le Portulan sacré: The Sacred Geography of Navigation*, Fribourg Colloquium, 2013, «ScriiniumFriburgense», Fribourg, University, 2014, pp. 257-282, *passim*.

que se erige en el siglo XI, en las pinturas de cuyo ábside aparece Bevignate, nimbado y arrodillado ante un obispo<sup>49</sup>.

La activación del culto requería de los vasos litúrgicos, y los ajuares que analizamos confirman que las iglesias y las capillas templarias estuvieron muy bien equipadas en este campo. Además, ciñéndose escrupulosamente a los dictados eclesiásticos con respecto a los materiales. De ahí que los cálices y las patenas sean siempre de plata<sup>50</sup>. También lo eran las vinajeras, los incensarios y las navetas y sus cucharillas, pero aquí se trata de una elección que desvela la reverencia cultural, porque las disposiciones no se hacían extensibles a estos objetos, de ahí que los hallemos también en cobre esmaltado (las recurrentes *obras lemosinas*) (Corbins, 1299; Peñíscola, sin fecha, 1301 y 1302; Xivert, 1302 y 1304). Solo ocasionalmente se emplea estaño en unas vinajeras (Peñíscola, 1302). Los freires comulgaban tres veces al año, pero si enfermaban, se les administraba la comunión al ingresar en la enfermería, al igual que estando en peligro de muerte. De ahí la presencia de ostiarios para custodiar adecuadamente la reserva eucarística. Salvo en dos casos en los que se apostilla *obra de Limotge*, no se indica su material (Corbins, 1299; Peñíscola, 1302; Xivert, 1302; Xivert, 1304; Peñíscola, 1307; Castelló d'Empúries, 1308)<sup>51</sup>.

El *flabellum*, destinado a ahuyentar del altar toda suerte de insectos durante la celebración eucarística<sup>52</sup>, se encuadra igualmente entre los *ornamenta ecclesiae*. Los hubo muy suntuosos, como el altomedieval de marfil y pergamino pintado que se custodia en el Museo del Bargello de Florencia, procedente de Saint-Philibert de Tournus. El ejemplar de Peñíscola aparece en sucesivos inventarios (1302, 1311 e inventario sin fecha). En uno de ellos es descrito como: «I flabellum cum folio et filo auri et serici coloris ignis et viridis et nigri» (1311); más sucintamente en otros anteriores: «ventayll de ploma de pao».

Dentro de este mismo capítulo destacan los dos peines de marfil documentados en Castelló d'Empúries (1308) y el ara de altar de jaspe, enmarcada en plata, de Peñíscola. Se trataba del ara portátil que posibilitaba la celebración de la eucaristía durante los viajes, o en una iglesia sobre una mesa no consagrada.

<sup>49</sup> C. Frugoni, «In margine a templari e flagellanti», en *'Milites Templi'. Il patrimonio monumentale e artistico dei templari in Europa, Atti del convegno (Perugia, 6-7 mayo 2005)*, S. Merli (ed.), Perugia, Volumnia, 2008, pp. 285-298. S. Merli, «L'insediamento dei Templari a Perugia: da San Giustino d'Arna a San Bevignate», en S. Sammarco (ed.), *Commilitones Christi. Miscellanea di studi, per il Centro Italiano di Documentazione sull'Ordine del Tempio* Roma, Lisanti, 2016, pp. 9-84. S. Cernini, *La passione dei Templari. La Via Crucis dell'ordine*, Milano, Mondadori, 2016.

<sup>50</sup> Véase la nota 30.

<sup>51</sup> En Peñíscola, en 1307, son tres los ostiarios en «que esta el Corpus Christi» de este material, M. Vilar Bonet, *Els béns del Temple...*, *op. cit.*, doc. 16, p. 129.

<sup>52</sup> Véase la nota 30.

El inventario de 1302 alude a ella muy lacónicamente: «ara sagrada», y el de 1311, en unos términos más explícitos: «aram munitam argento in circuito et est lapis de coloribus». Podemos completar su descripción gracias a un documento de la Cámara real fechado en torno a 1315-1316. El rey Jaime II se acababa de casar con María de Chipre y la obsequió con diversos enseres destinados a su capilla privada. Entre ellos, la pieza que comentamos: «item quandam aram de jaspide cum oris argenti deauratis»<sup>53</sup>.

### 3. CALENDARIO LITÚRGICO E INDUMENTOS

En los inventarios que analizamos, cuando se enumera la indumentaria litúrgica, se identifican tipos de vestiduras, no siempre su color y material, y solo ocasionalmente se alude a su ornamentación y a la presencia de emblemas heráldicos<sup>54</sup>. Tanto las formas como los colores obedecen a la sistematización impulsada por la reforma gregoriana en el siglo XI, aunque el paso del tiempo conllevó la incorporación de novedades, particularmente en los diseños<sup>55</sup>. En los inventarios aparecen piezas de color blanco, verde, rojo, negro y morado (este último alternativo del anterior). A veces, se trata de *capillas*, es decir, del conjunto de indumentos de un mismo color litúrgico con los que se reviste el capellán según el período del calendario. Cuando el redactor indica «capa festival ab tot son arnés» o «vestment festival ab tot son arnés» (inventario sin fecha de Peñíscola), parece aludir a ellas. Otras veces, el conjunto está compuesto únicamente por el alba, la casulla, la estola y el manípulo (Corbins, 1299), o por los tres últimos elementos (Peñíscola, 1311).

De los registros utilizados, el que descubre un equipo más rico es el de Peñíscola de 1311. Hay que hacer una salvedad al respecto. Según ya hemos apuntado, la categoría de las iglesias templarias de las que procede la información que manejamos no es equiparable. Las hay de encomiendas importantes, otras corresponden a las casas que estaban en su órbita, y el ajuar atesorado obedece a esa realidad. Entre las vestiduras interiores que se computan hay amitos, albas, cíngulos y estolas; entre las superiores, casullas, dalmáticas, sobrepellices y capas. Su color armonizaba con lo señalado por Inocencio III en su *De sacro altaris misterio*. En Navidad, Epifanía, Jueves Santo, Domingo de Pascua

<sup>53</sup> J.-E. Martínez Ferrando, *La Cámara real...*, *op. cit.*, doc. 78, p. 107.

<sup>54</sup> Ha llamado la atención sobre determinadas piezas S. Salvadó, *The Perception of Byzantine...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>55</sup> Véase: A. Pazos-López, «Culto y vestimenta en la Baja Edad Media», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, VII-14, 2015, pp. 1-26.



y Ascensión, amén de las festividades dedicadas a los ángeles, las vírgenes y los confesores, el color era el blanco. El rojo, alusivo a la muerte martirial, se reservaba para la Pasión de Cristo y para las celebraciones en honor de los apóstoles, los mártires, y las fiestas de la Santa Cruz y Pentecostés.

El negro (o en su caso el morado) era el color empleado en la liturgia de difuntos, el Adviento, y los dos períodos cuaresmales/penitenciales, prescritos por la Regla, que antecedían a los ciclos litúrgicos más importantes del calendario templario. La pequeña Cuaresma comenzaba el día de san Martín y acababa por Navidad, la gran Cuaresma era la común a toda la Iglesia: del Miércoles Santo al Jueves Santo (art. 351). Para estos períodos, la encomienda de Corbins (1299) contaba con una casulla, una estola y un manípulo, más dos frontales de altar negros, porque el color del que se revestía el ministro revestir también la mesa. El verde era el ordinario para los domingos y las ferias que quedan excluidas en la ordenación precedente.

Los materiales, cuando se enumeran, corresponden a tejidos preciosos. Abundan los de seda y los identificados como diaspro (Corbins, 1299) y samit (Peñíscola, sin fecha, 1307 y 1311; Xivert, 1302), que también la incorporaban en su urdimbre<sup>56</sup>. El diaspro generalmente era de color blanco, de samit se registran varios colores: verde, rojo y morado.

La heráldica descubre en ocasiones a los promotores y no hay duda de que es así en determinados casos, pero en otros la cuestión es más dudosa. En Corbins (1299), por ejemplo, se señala la presencia de castillos sobre diversas piezas. Los ostentan dos capas de seda, una casulla, una estola y un manípulo. En Xivert, en 1302, son leones y grifos («Item I vestiment de porpra ab senyals de leons e de grius, ab son aparelament d'aquel mateix senyal»), y en Peñíscola (1311), piñas y águilas las que adornan una casulla y una dalmática de color morado, amén de dos dalmáticas tejidas en oro. Pueden hacernos pensar de nuevo en signos heráldicos, al igual que los castillos y las flores que decoran otros dos elementos indumentarios del mismo registro que no llegan a identificarse, o los leones y flores del *vestment ferial* de Corbins (1299). No obstante, partiendo de la descripción, parece tratarse de elementos integrados en la urdimbre de los tejidos y, por lo tanto, de motivos puramente ornamentales, en lugar de corresponder a emblemas personales. Al menos en este caso.

<sup>56</sup> Por lo que respecta al diaspro, el inventario vaticano de 1295 lo señala como procedente de Antioquia en dos ocasiones (regs. 1262 y 1244) y de Lucca otras dos (regs. 1229, 1245). E. Molinier, «Inventaire du trésor du Saint-Siège sous Boniface VIII (1295)», *Bibliothèque de l'école des chartes*, 47, 1886, pp. 646-667. D. King, «Sur la signification de *diasprum*», *Techniques et culture*, 34, 1999, pp. 17-22.

En el capítulo de los *Panni Hispanicii* del inventario del tesoro del Vaticano de 1295<sup>57</sup>, se constatan significativas analogías con respecto a ellos. Se describen combinaciones de leones y castillos, de leones, castillos y águilas, amén de motivos florales (rosas, concretamente). Este repertorio nos retrotrae a la ornamentación que ostentan los indumentos solemnes en los reinos cristianos peninsulares, ya sea en la esfera religiosa o en la profana, de los que conservamos testimonios significativos. Entre los primeros, la capa del arzobispo de Toledo, Sancho de Aragón (†1275), ahora en el Museo de Tapices y Textiles de la Catedral de Toledo. Entre los segundos, las vestiduras heráldicas que luce Alfonso X el Sabio en numerosas miniaturas de las *Cantigas* (equiparables a las descubiertas en el panteón de la capilla real de Sevilla), amén de las que distinguen al rey Jaime I el Conquistador en el mismo códice. Aquí son motivos heráldicos personales en todos los casos, pero si buceamos de nuevo en el inventario del Vaticano y en documentación análoga<sup>58</sup>, hallamos combinaciones de piñas y pájaros semejantes a lo descrito en los inventarios del Temple.

En la Roma del siglo XIII, la procedencia de estos tejidos no planteaba dudas: eran *Panni Hispanici*. Pero, tras esa certeza, surge la duda: ¿provenían de talleres musulmanes o de talleres cristianos peninsulares a los que se había incorporado mano de obra mudéjar?, ¿se manufacturaron más allá? Los especialistas parecen discrepar en este punto<sup>59</sup>, y ante la duda, lo que prevalece es la certeza de que los templarios instalados en el oriente peninsular incorporaron estos tejidos ricos a los ajuares de sus iglesias y a su fasto cultural. El Museo Episcopal de Vic custodia un fragmento perfectamente homologable a todos ellos (MEV, 9194) y, dada la historia de la colección, parece confirmar, en este caso materialmente, su incidencia en el territorio<sup>60</sup>.

Menos enigmática parece la etiqueta que asigna el redactor del inventario de Peñíscola de 1311 al material empleado en dos de las cinco albas. Lo cataloga como *opere murischo*, y el hecho de que una de estas piezas incorpore, además, *litteris murisichis lividis*, sugiere que se confeccionó a partir de un tiraz, el

<sup>57</sup> E. Molinier, *Inventaire du trésor...*, *op. cit.*, regs. 1204-1206, 1209, 1211-1212, 1215.

<sup>58</sup> Véanse los datos documentales invocados en: cfr. D. King, «Deux termes textiles médiévaux: *draps d'ache* et *draps de l'arrest*», *Bulletin de Liaison du Centre International d'Etude des Textiles Anciens*, 27, 1968, pp. 30-33. Del mismo autor: «Two medieval textile terms; *draps d'ache* et *draps de l'arrest*», *Technique et culture*, 34, 1999, pp. 83-88.

<sup>59</sup> S. Desrosiers, «Draps d'arrest (II). Extension de la clasificación, comparaisons et lieux de fabrication», *Technique et culture*, 34, 1999, pp. 89-119. C. Partearroyo Lacaba, «Estudio histórico-artístico de los Tejidos de Al-Andalus y afines», *Bienes culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 5, 2005, pp. 37-74.

<sup>60</sup> S. Desrosiers, «Soieries médiévales du Museu Episcopal de Vic», *Quaderns del Museu Episcopal de Vic*, 1, 2005, pp. 151-155.

prestigioso tejido musulmán<sup>61</sup>. Junto a ella aparece otra referencia no exenta de interés. Se computan «dues pecias sutas filo auri et serici cum apostolis et sunt sex apostoli in unaquaque pecia et sunt per voras signa castris et floris, et eiusdem operis unum maniple et una stola et unus collar ad opus amiti et punets». La descripción apunta a las cenefas bordadas en oro sobre seda que se aplicaron sobre las vestiduras sacerdotales. Podían proceder tanto de Inglaterra (el afamado *opus anglicanum*)<sup>62</sup> como tratarse de los *orofreses* de Lucca<sup>63</sup>, puesto que durante los siglos XIII y XIV ambas manufacturas llegaron con regularidad a los reinos cristianos peninsulares, y los tesoros sagrados lo confirman.

#### 4. PROCESIONES Y USOS FUNERARIOS

La Regla prescribía la celebración de procesiones privadas en el interior de la iglesia, con la asistencia del capellán, el presbítero y el clérigo, de las que quedaban exentos los miembros de la comunidad (art. 361). Las de carácter general estaban asociadas a las principales fiestas del calendario, y a ellas debían concurrir todos los freires (art. 360). Se señalan para los días de Navidad, de la Aparición y de la Candelaria, el Domingo de Ramos y el de Pascua, amén de la Ascensión, Pentecostés, las festividades marianas (Asunción y Natividad) y la conmemoración de Todos los Santos. Se celebran igualmente el día en que se festeja al titular de la iglesia, y el que corresponde a su dedicación. La Regla no añade nada acerca del desarrollo del ritual, un extremo que ordenaría el *Libro de costumbres* (la *Consuetas*), adaptándolo a las particularidades arquitectónicas y topográficas de cada casa.

Ya hemos subrayado en su momento que los edificios templarios conservados en el oriente peninsular no se subordinan al plano que se generalizó en la arquitectura monacal desde finales del siglo XI. Una ordenación que adivinamos,

<sup>61</sup> L. Golombek y V. Gervers, «Tiraz Fabrics in the Royal Ontario Museum», en V. Gervers (ed.), *Studies in Textile History in Memory of Harold Burnham*, Toronto, Royal Ontario Museum, 1977, pp. 82-125. M. Sánchez Martínez, «La seda a la Catalunya medieval», *El món de la seda i Catalunya*, Terrassa, Museu Textil-Diputació de Barcelona, 1991, pp. 169-188. C. Partearroyo Lacaba, *Estudio histórico-artístico...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>62</sup> *English medieval embroidery. Opus anglicanum*, <catálogo de exposición> C. Browne, G. Davies y M. A. Michel (eds.), New Haven, London, Yale University Press, Victoria & Albert Museum, 2016.

<sup>63</sup> P. Racine, 2004. «Lucques, Gênes et le trafic de la soie (v. 1250-v. 1340)», en D. Coulon (ed.), *Chemins d'Outre-Mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, «Série Byzantina Sorbonensia» 20, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 733-743. Para su incidencia catalana: M. Sánchez Martínez, *La seda a la Catalunya...*, *op. cit.*, *passim*.

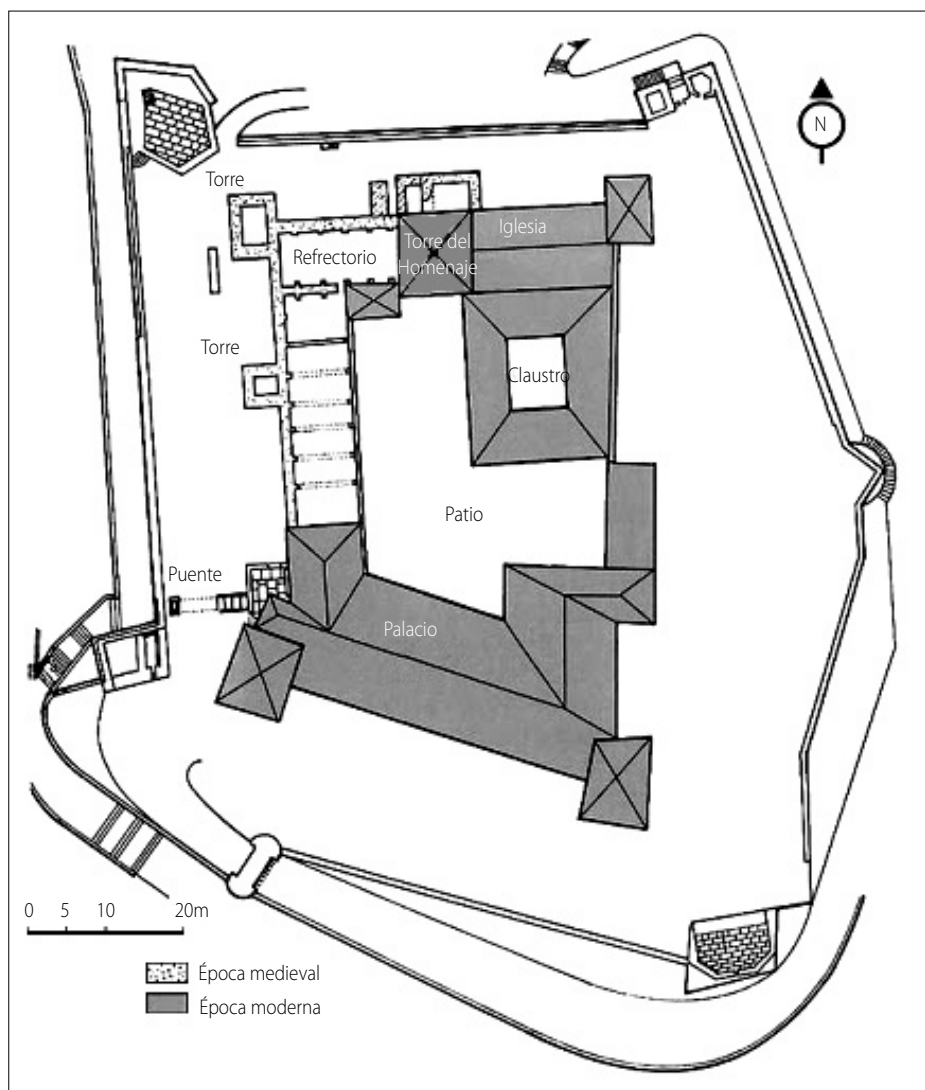


Figura 12. Encomienda calatrava de Alcañiz.

en cambio, en algunas casas de la Orden del Hospital, de Calatrava y de Montesa. Es así en Sigena, en Alcañiz (fig. 12) o en la casa madre de Montesa (fig. 13). Dada la ambición arquitectónica de su iglesia, pudo seguirse también en la encomienda de San Miguel de Foces. En todas estas fábricas, según ocurre en las de otras órdenes, la liturgia procesional se acomodaría en sus claustros. En el caso de Monzón y de Gardeny, la posición de las dependencias que sobreviven sobre un terreno relativamente amplio y llano tuvo que facilitar un itinerario alternati-

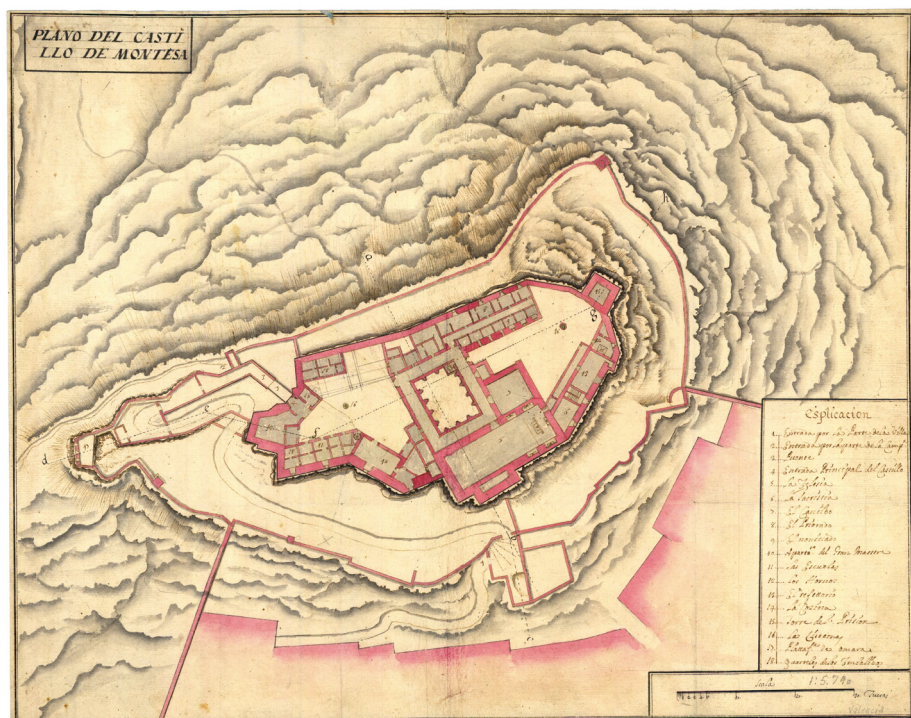


Figura 13. Plano del castillo de Montesa (ante quem 1748).

vo, sin que pueda excluirse la posible existencia de un claustro. En Peñíscola, el patio de armas contiguo a la iglesia pudo favorecerlo igualmente.

En todo caso, la procesión conllevaba el uso de una serie de enseres que han ido apareciendo en las páginas precedentes: la cruz y los candelabros abriendo la comitiva, los indumentos más solemnes (la capa, en particular) revistiendo al capellán, y alguna de las reliquias del tesoro decorando el itinerario.

Aunque con otro espíritu, la liturgia funeraria también comprendía un cortejo procesional una vez concluido el oficio en la iglesia: el que conducía el cadáver del freire, o el del laico que había elegido el convento como última morada, al lugar de inhumación. Se trata sobre los cementerios de la Milicia en la bula *Omne datum optimum* dirigida a la nueva orden por Inocencio II en 1139, poco después de su aprobación en el concilio de Troyes (13 de enero de 1129)<sup>64</sup>. En el texto, el papa, tras vincular a los templarios a su directa autoridad, les concedió

<sup>64</sup> Sobre los usos funerarios en los templarios: J. Schenk, *The documentary evidence...*, *op. cit.*, pp. 208-210.

una serie de prerrogativas. Entre ellas, la de poder erigir oratorios y cementerios en sus posesiones. Estos últimos, destinados inicialmente a los miembros de la comunidad y a los laicos vinculados a ella por la *familiaritas*. Poco después, dos nuevas bulas, ampliaron el derecho a los viajeros y a cualquier laico que lo demandase (Inocencio III, Alejandro III).

Según los usos eclesiásticos, el espacio cementerial se definía y bendecía al consagrar la iglesia a la que se vinculaba<sup>65</sup>. En las casas del Temple, a pesar de depender directamente de la autoridad papal, seguía siendo una competencia episcopal. La documentación oscense es muy ilustrativa al respecto. La presencia de los templarios en la ciudad se remonta a la primera mitad del siglo XII (1148), aunque la primera noticia que acredita la existencia de un comendador corresponde a 1171. En esos primeros tiempos ya existió un oratorio, puesto que en 1180 se documenta al capellán<sup>66</sup>. La iglesia primitiva y el proyectado edificio que iba a sustituirla se mencionan en un instrumento del año 1189<sup>67</sup>. En 1200 el nuevo espacio cultural ya estaba concluido. A causa de un pleito abierto con los templarios, el obispo de Huesca se resistía a consagrarlo y a bendecir el espacio cementerial contiguo, e intervino el papa Inocencio III para resolver el problema. Desde entonces, el cementerio fue elegido por laicos de ambos sexos como lugar de sepultura, y la iglesia se benefició de donaciones diversas<sup>68</sup>. No deja de sorprender que el inventario de bienes del año 1289 pase por alto el ajuar litúrgico que, sin duda, habría atesorado en aquel momento<sup>69</sup>.

La elección de sepultura en las casas de la orden por parte de los laicos fue muy temprana. Sus cementerios no divergían probablemente de los que existieron en las parroquias urbanas, en ciertos hospitales de camino, y en la arquitectura monacal contemporánea, donde los enterramientos se señalaron con sencillas estelas funerarias. Junto a todo ello, la documentación acredita

<sup>65</sup> Cfr. M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.

<sup>66</sup> A. Conte, *La Encomienda del Temple de Huesca*, «Colección de Estudios Altoaragoneses», 7, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1986, *passim*.

<sup>67</sup> «... dono et perpetuo vobis concedo in meo casale de Osca, quod prope vestrum est, locum illum ubi fuerun torcularia, sicuti ecclesia vestra hodie affrontat et etiam abocat locum illum totum, ut vos ab hodie in antea, quacunq; die volueritis, transferatis ibi ecclesia vestra ad opus capella domus Milicie et faciatis ibi altare in vocatione et reverentia beate Marie» A. Gargallo Moya, T. Iranzo Muñio y M. J. Sánchez Uzón, *Cartulario del Temple de Huesca*, Textos Medievales, 70, Zaragoza, Anubar, 1985, doc. 116, pp. 116-117.

<sup>68</sup> *Ibid.*, doc. 149, pp. 157-158 (1205), doc. 161, pp. 172-173 (1213), doc. 166, pp. 178-179 (1215), doc. 169, pp. 182-183 (1217), doc. 170, pp. 184-185 (1219), doc. 181, pp. 201-202 (1228), doc. 215, pp. 253-254 (1258).

<sup>69</sup> J. Miret i Sans, *Inventaris de les cases...*, *op. cit.*, pp. 63-64.

que pudieron reservarse enclaves especiales para los laicos de calidad. La encomienda de Gardeny ofrece datos valiosos en este sentido. Las fuentes escritas y la arqueología confirman la existencia de un espacio cementerial privilegiado que sobrevivió hasta la época moderna. Estaba protegido por un pórtico y era contiguo a la puerta occidental de la iglesia<sup>70</sup>. No obstante, las descripciones que tenemos de él no permiten deducir que se aproximara ni remotamente a la monumentalidad del calatravo de Alcañiz. Recordemos que, a los pies de la iglesia, se levanta la torre que albergó en su planta noble el aula del comendador. El pórtico de la zona baja tuvo función funeraria. Lo acredita su topografía y el programa iconográfico desplegado en las pinturas que decoran sus muros. En realidad este espacio cementerial es uno de los más monumentales de cuantos sobreviven en la Península<sup>71</sup>.

Volviendo a Gardeny, hay constancia de enterramientos laicos anteriores a 1156<sup>72</sup>, solo 17 años después de publicarse la bula *Omne datum optimum*, y el campo santo se menciona expresamente en un instrumento de 1166<sup>73</sup>. Por lo que respecta a los cementerios de Monzón y Chalamera, fueron contemporáneos a los invocados hasta ahora<sup>74</sup>, como también lo fueron los de Tortosa y del Masdú rosellonés<sup>75</sup>. Otros parecen más tardíos, y en algún caso no llegaron ni siquiera a existir (Perpiñán).

Cuando los hubo, fueron el destino de la procesión funeraria, y el de aquellas que tenían lugar el día de la conmemoración de los fieles difuntos. En sus testamentos, los laicos adscritos a la *familiaritas* templaria fundaron misas en sufragio de sus almas y dispusieron legados para adquirir el incienso que debía solemnizarlas<sup>76</sup>. También reclamaron con bella retórica un lugar en sus cementerios: «donamus et reddimus corpora et animas nostras Domino Deo et venerabili loco Sancte Marie Gardeni, ut ad obitum nostri sepeliamur

<sup>70</sup> J. Fuguet i Sans, *L'arquitectura dels Templers...*, p. 171.

<sup>71</sup> Para esta función: F. Español Bertran, «La guerra dibujada. Pintura histórica en la iconografía medieval peninsular», en *La guerra en la Edad Media (XVII Semana de Estudios Medievales. Nájera, julio-agosto de 2006)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2007, pp. 435-479, esp. p. 457s.

<sup>72</sup> R. Sarobe i Huesca, *Col·lecció diplomàtica de la Casa del Temple de Gardeny (1070-1200)*, 2 vols., Barcelona, Fundació Noguera, 1998, vol. I, doc. 69, pp. 162-163.

<sup>73</sup> *Ibid.*, vol. II, doc. 156, pp. 272-273.

<sup>74</sup> Se mencionan en diversas concordias, junto con el de Gardeny, los años 1154, 1192 y 1199, *ibid.*, vol. I, doc. 58, pp. 148-151, vol. II, doc. 597, pp. 872-876, doc. 729, pp. 1047-1049.

<sup>75</sup> Para Tortosa: J. M. Sans i Través, *Els Templers catalans, de la rosa a la creu*, Lleida, Pagès, 1996, pp. 118-119. Para el Masdú: R. Treton, *L'organisation topographique de la commanderie...*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>76</sup> Véanse los documentos de Gardeny de los años 1195 y 1198. R. Sarobe i Huesca, *Col·lecció Diplomàtica...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 656, pp. 958-960, doc. 705, pp. 1020-1021.

ibi»<sup>77</sup>. Los indumentos negros del período cuaresmal que registra el inventario de Corbins pudieron tener su equivalente en las casas de otras encomiendas, aunque no figuren en los registros que hemos manejado, y servir al oficio fúnebre, al igual que la estola *de soterrar* (Xivert, 1302, 1304) y el *scammum mortuorum* documentado en Castelló d'Empúries en 1308.

## 5. LOS LIBROS

En el Cister, se evalúan en 14 los libros imprescindibles para el adecuado desarrollo del culto. Se trata de un repertorio ideal porque muchos monasterios surgidos de la reforma de san Bernardo no llegaron a reunir este elenco en sus bibliotecas<sup>78</sup>. Tenerlo en cuenta permite identificar cuáles son los límites del que documentamos en las casas templarias, lo que sin duda tiene que ver con la espiritualidad que se cultivó en ellas<sup>79</sup>. En nuestros inventarios, su registro es nominal<sup>80</sup>, pero no especialmente escrupuloso. De ahí que, cuando disponemos de una información seriada (los documentos de Peñíscola lo son), ocasionalmente se echan en falta ejemplares que figuran en documentos precedentes y posteriores, sin que detectemos ningún interés por parte del redactor para indagar el motivo. Tampoco se indica ni su incipit ni su éxplicit, y no se alude a su material, salvo excepciones, ni a su encuadernación. Estos datos sí aparecen cuando, tras ser requisados, los documentan los oficiales del rey. Lo advertimos en dos inventarios en particular. El del 28 de octubre de 1308, redactado por Mascaró Garidell, que computa 17 libros<sup>81</sup>, y el del 18 de julio de 1323, que registra el contenido de la Cámara real, de la que formaban parte numerosos objetos procedentes de la extinta orden<sup>82</sup>. Se identifica esta procedencia para sesenta y cinco códices y diversos cuadernos, el rastro de una mínima parte de los cuales (solo de una mínima parte) es posible seguir a través de otros documentos.

<sup>77</sup> *Ibid.*, doc. 708, pp. 1023-1024 (1197).

<sup>78</sup> Los libros eran el Breviario, el Epistolario el Evangeliario, el Misal, el Colectario, el Calendario, la Regla y la Consuetud o Libro de Costumbres, el Salterio, el libro de los Cánticos de Maitines, el Himnario, el Antifonario, el Gradual y la Biblia. Cfr. A. Altisent, *Història de Poblet*, Abadía de Poblet, 1974, pp. 86-90.

<sup>79</sup> Cfr. J. Schenk, *The documentary evidence...*, *op. cit.*, pp. 201-205.

<sup>80</sup> Se detiene en su evaluación: J. M. San Tráve, *Els Templers catalans...*, *op. cit.*, pp. 161-167.

<sup>81</sup> J. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, v, Madrid, Imprenta Real, 1806, pp. 200-202.

<sup>82</sup> F. Martorell y Trabal, *Inventari dels béns de la Cambra...*, *op. cit.*, pp. 553-567. De nuevo en: J.-E. Martínez Ferrando, *La Cámara real...*, *op. cit.*, doc. 134, pp. 182-198, esp. pp. 193-198.



Este último instrumento corrobora lo que hemos podido constatar a lo largo de las páginas precedentes en otros ámbitos: los inventarios conocidos de los que nos estamos sirviendo son la punta del iceberg con respecto al patrimonio mueble atesorado por los templarios, y, puesto que faltan algunos de los más significativos (los de Miravet y Monzón, entre ellos)<sup>83</sup>, es evidente que la restauración virtual del escenario cultural que perseguimos será forzosamente parcial.

Volvamos al punto de partida. En 1299, en Corbins, se contabilizan 16 ejemplares, la mayor parte de los cuales vinculados al oficio divino: el Misal, el Breviario, el Evangelionario, el Epistolario, dos ejemplares del Sermonario y un Santoral. Algunos libros como el Salterio, el Oficiario y los denominados *Responser* y *Proser*, tenían que ver con el canto litúrgico. Había otros dos manuscritos con vidas de santos, y uno de carácter más instrumental: la *Consueta* o *Libro de Costumbres*. En Castelló d'Empúries, en 1308, hay 19, y en el inventario sin datar de Peñíscola, 11, los mismos que en Xivert en 1302.

El Misal y el Salterio figuran en todos los inventarios. Castelló d'Empúries poseía dos ejemplares de este último: uno de ellos, glosado. El Evangelionario también está presente en Corbins, Peñíscola, Castelló d'Empúries y Xivert. Más allá, la distribución es muy desigual. Por lo que respecta a la *Consueta* o *Libro de costumbres* que informaba de la ordenación de los usos litúrgicos, está prácticamente en todos los inventarios. No así la Regla que, aunque era necesaria, no estaba a disposición de los miembros de la comunidad. De ahí que no se registre más que en Peñíscola en 1311. La custodiaba el comendador, y se utilizaba en el juramento solemne que rubricaba la entrada en la orden de los nuevos freires. Entre los códices templarios del inventario de la Cámara real en 1323, ocho corresponden a la Regla: siete de los cuales están escritos en francés, y uno, en catalán<sup>84</sup>.

## 6. LAS CAPILLAS TEMPLARIAS MÁS ALLÁ DE 1307 Y UNAS REFLEXIONES FINALES

Jaime Villanueva aún pudo ver engastada junto a la puerta de la antigua iglesia del Temple en Tortosa una inscripción epigráfica que conmemoraba la fecha en la que el comendador sanjuanista había entrado en posesión de la casa y de

<sup>83</sup> El de Monzón de 1313 es muy parcial, quizá porque ante la inminencia del asedio al castillo muchos de los objetos valiosos se trasladaron a otro lugar. Véase la nota 9 y el texto que la precede.

<sup>84</sup> Podemos confrontar esta realidad con los diez manuscritos: ocho latinos (comprendido el descubierto recientemente en Edimburgo), más tres franceses, y algunos estatutos en latín, entre ellos el de Barcelona que sobreviven en la actualidad de la Regla. Véase también la nota 1.

los bienes templarios<sup>85</sup>. En el oriente peninsular, la Orden del Hospital y la de Montesa fueron las beneficiarias de su desaparición<sup>86</sup>.

Las capillas que custodiaban los ajuares que hemos ido desvelando pervivieron, y sus interiores se adaptaron a los cambios operados en el mobiliario litúrgico y a la nueva espiritualidad de los laicos que traen consigo los siglos del gótico. La iglesia de la encomienda de Gardeny es un ejemplo elocuente, y lo descubre un inventario del año 1373<sup>87</sup>. No tenemos ninguno anterior con el que compararlo, y no es posible determinar qué objetos pueden haberse incorporado después de 1307. Pero hay un dato que lleva a sospechar que pervivían algunos de época templaria porque el redactor identifica varios libros de esa época en su tesoro<sup>88</sup>.

El registro enumera los espacios que se recorren durante su realización. Se identifican la cocina, diversas estancias privadas, el horno, el aula, el pórtico mayor y otras habitaciones etiquetadas como antiguas. En la iglesia se describen elementos muebles y espacios. Respecto a los segundos, hay tres focos culturales: el altar mayor, dedicado a la Virgen, y otros dos, uno al Salvador (localizado en la capilla abierta en el lado sur) y el de santa Ana (en la del lado opuesto). El documento solo menciona este último, pero por otras vías se identifica al tercer titular y se rastrea la historia de estas fundaciones. La capilla del Salvador ya existía en 1247, un dato que interesa a propósito de las pinturas murales descubiertas en ella (fig. 14)<sup>89</sup>, y hay noticias de la de santa Ana desde 1315<sup>90</sup>. Ambas devociones debían de estar vinculadas a los promotores que las auspiciaron porque se trata de espacios privados. No obstante, cabe recordar que el culto al Salvador fue alentado por la propia orden, lo mismo que el de la Virgen. La Madre de Dios es titular de numerosas iglesias templarias (Zaragoza, Huesca, Miravet, el Masdeu, Perpiñán, Peñíscola, etc.), y el Salvador, de la que existió

<sup>85</sup> «En lan de MCCCXVII. II. dies a la entrada del mes de Deembre lo honrat frare Marti Periz Doros, castela Damposta entra en posesio ponament de la casa, dels bens, qui foren del orde del temple en la ciutat de Tortosa; e puys apres de tots los altres bens en Arago, e en Catalunya», J. Villanueva, *Viage literario...*, *op. cit.*, V, pp. 156-157.

<sup>86</sup> C. Barquero Goñi, «La Orden del Hospital y la recepción de los bienes templarios en la Península Ibérica», *Hispania Sacra*, 51, 1999, pp. 531-556. J. M. Sans Travé, «Els béns de l'Orde del Temple durant el procés i després de la seva supresió», *Revista de Dret Històric Català*, 17, 2018, pp. 59-80.

<sup>87</sup> J. Miret y Sans, *Les cases dels Tèmplers...*, *op. cit.*, doc. VI, pp. 555-559.

<sup>88</sup> Se señala: «Una consuetud del temple [...] una consuetud o ordinari del temple; un capitoler o collectari ab ses post del orde del temple», *ibid.*, p. 558.

<sup>89</sup> Lérida, Archivo Capitular, pergamino: LP 02945 (1247), LP 01674 (1352), LP 01966 (1387) Cuando en 1247 dictó su testamento el notario leridano, Pere Sans, y dispuso su enterramiento en ella, ya funcionaba como panteón familiar. Es posible que la capilla se refundara avanzado el siglo XIV.

<sup>90</sup> Lérida, Archivo Capitular, pergamino: LP 01281 (1315), LP 04728 (1349), La capilla está vinculada a los Moliner, un linaje que detentaba un señorío próximo a la ciudad.



Figura 14. Castillo Gardeny. Capilla del Salvador, Pinturas murales, c. 1247. Creative Commons.

en Castelló d'Empúries. En cambio, la capilla de Monzón estaba dedicada a San Nicolás. En este contexto, tanto la capilla de la Santa Cruz de la encomienda de Perpiñán<sup>91</sup> como la de san Jorge de Zaragoza<sup>92</sup>, tienen indudable interés.

La devoción a la Virgen de Gardeny tuvo un importante eco popular, y la presencia de exvotos en las proximidades de la imagen lo corrobora<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Se documenta en el inventario del año 1376 que transcribe J. Miret y Sans, *Les cases dels Templers...*, *op. cit.*, doc. VII, pp. 559-560.

<sup>92</sup> Consta que a comienzos del siglo XIV se enterró ante su altar a un noble zaragozano del linaje de los Tarín y acabó vinculándose en ella la cofradía de caballeros de la ciudad que tenía al mártir por patrono.

<sup>93</sup> El inventario registra unos «anteojos de plata» y un *paternoster* (un rosario) de cristal. También su ajuar, que, amén de doce coronas de oro, comprendía las vestiduras que comenzaban a incorporarse por entonces a las imágenes sagradas. Sobre este uso: R. C. Trexler, «Habiller et deshabler les images. Esquisse d'une analyse», en F. Dunand, J.-M. Speiser y J. Wirth, *L'image et la production du Sacré*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1991, pp. 195-231.

La Virgen titular de la vieja iglesia templaria había penetrado profundamente en la esfera devocional de los ciudadanos y era la interlocutora de una nueva espiritualidad.

Algo de ello hay en todo lo que se enumera en el inventario. El capítulo de las vestiduras es abrumador por su volumen, y una lectura atenta de su contenido nos alerta sobre las numerosas piezas antiguas que incluye. Otras, en cambio, incorporan heráldica, la *cita* de su modernidad. Este dialogo se hacía extensible a los vasos sagrados. Muchas y variadas manufacturas de Limoges, como antaño, y una Vera Cruz, patrocinada ya por los hospitalarios (ostenta su distintivo), en la que se señala la presencia de esmaltes. De tratarse de una obra del siglo XIV, como creemos, sin duda translucidos. Entre los libros, junto a las *Consuetas* templarias, un libro con el *Oficio del Corpus Christi*, una devoción introducida avanzado el siglo XIII, que poco después será celebrada en los entornos urbanos con gran solemnidad por medio de una procesión general. El pasado y el presente dialogando de nuevo. Y por último, la fábrica vetusta de la iglesia de la milicia, *adornada* con dos retablos de madera, el gran mueble del siglo XIV.

Todo este tesoro sagrado se había ido reuniendo por aluvión durante un largo período de tiempo con un solo objetivo: contribuir al decoro del oficio divino en la iglesia, el *grant honor et grant reverence* reclamado por la Regla, con el que hemos comenzado este periplo virtual. El exotismo de ciertas manufacturas llegadas de Ultramar (vidrio de Damasco), las arribadas desde París (tabernáculos de marfil), la buscada exclusividad, en definitiva, de todas ellas, también sumaban en ese camino. Estas mismas reflexiones podrían hacerse extensibles a otros entornos culturales, es cierto, pero no en los términos en que es posible hacerlo en este caso gracias a unos documentos que *fotografian* con meticulosidad notarial unos entornos litúrgicos desaparecidos, y cuyo valor queda acreditado por su reciente fortuna historiográfica.

APÉNDICE<sup>94</sup>**Sin datar: PEÑÍSCOLA**

Rubió, d'Alós, Martorell, 1907: doc. 1, p. 391

**1299, CORBINS**

Miret y Sans, 1911: pp. 70-72

**1300, mayo, 1: CORBINS**

Vilar Bonet, 2000: doc. 2, pp. 114-115

**1302, marzo, 3: PEÑÍSCOLA**

Vilar Bonet, 2000: doc. 4, pp. 116-117

**1302, marzo 3: XIVERT**

Vilar Bonet, 2000: doc. 4, pp. 116-117

**1302, marzo, 3: ARES**

Vilar Bonet, 2000: doc. 4, pp. 116-117

**1302, marzo, 7: PEÑÍSCOLA**

Díaz Manteca, 1985: doc. 2, p. 56

**1302, marzo, 7: XIVERT**

Díaz Manteca, 1985: doc. 2, p. 56

**1302, marzo, 7: ARES**

Díaz Manteca, 1985: doc. 2, p. 56

**1304, junio, 22: XIVERT**

Díaz Manteca, 1985: doc. 4, p. 58

**1304, marzo, 22: CAMANES**

Vilar Bonet, 2000: doc. 6, pp. 118-119

**1304, marzo, 22: ORRIOS**

Vilar Bonet, 2000: doc. 8, p. 119

**1304, junio, 22: XIVERT**

Vilar Bonet, 2000: doc. 10, p. 121

**1307, mayo, 23: PEÑÍSCOLA**

Vilar Bonet, 2000: doc. 16, pp. 128-129

**1307 PEÑÍSCOLA**

Vilar Bonet, 2000: doc. 17, pp. 129-130

**1308, enero, 26 a 27, febrero, 1 a 3: CASTELLÓ D'EMPÚRIES**

Pujol i Canyelles, 1995: pp. 173-176

**1311, abril, 22: PEÑÍSCOLA**

Rubió, d'Alós, Martorell, 1907: doc. IV, pp. 393-396; Martínez Ferrando, 1953-1954: doc. 32, pp. 38-44

**1313, marzo, 5: MONZÓN**

Rubió, d'Alós, Martorell, 1907: doc. V, pp. 396-397

.....  
<sup>94</sup> Para la cita bibliográfica completa remitimos a la nota 4 del trabajo.



---

# El gobierno de los vasallos por una orden militar medieval. La orden de Montesa en los siglos XIV y XV

---

Enric Guinot Rodríguez

Universitat de València  
enric.guinot@uv.es

## 1. INTRODUCCIÓN

La presencia de las órdenes militares en el reino medieval de Valencia tiene su origen en el proceso de conquista y repartimientos de esa parte del Sarq al-Ándalus por parte de la Corona de Aragón durante las décadas centrales del siglo XII. Como es bien sabido, las sucesivas campañas militares encabezadas por el rey Jaime I entre 1233 y 1258 conllevaron el control de las ciudades, la destrucción del Estado andalusí, la expulsión de una parte importante de su población, el repartimiento del territorio y la creación de los señoríos, y una notable migración de colonos cristianos, al mismo tiempo que la monarquía creaba un nuevo reino, el de Valencia. Esto es, la instauración de la sociedad feudal a través de la conquista militar.

En todo este proceso histórico de cambio y transición entre dos modelos de sociedad, las órdenes militares de la Corona de Aragón tuvieron una presencia activa, tanto en las sucesivas guerras de conquista como en los beneficios de los repartimientos dirigidos por la Corona. La participación más relevante fue la de las dos principales órdenes militares internacionales, el Temple y San Juan del Hospital, y ya en un segundo nivel más limitado el de las órdenes de Calatrava y Santiago, si bien hay que recordar que no fueron las principales protagonistas ni mucho menos de todo ese conjunto de cambios<sup>1</sup>.

---

\* Este artículo se incluye en el proyecto «Desigualdad económica y movilidad social en la Europa Mediterránea (siglos XIII-XVI)» (PROMETEO-2019-072), financiado por la Generalitat Valenciana, y en el proyecto PGC2018-099275-B-I00, «¿Crecimiento sin desarrollo? Distribución de la riqueza, movilidad social y acción política en la Europa mediterránea (siglos XIII-XV)», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

<sup>1</sup> R. I. Burns, «Las Ordenes Militares como instituciones de frontera», en *El reino de Valencia en el siglo XIII*, t. II, Valencia, Del Cenía al Segura, 1982, pp. 393-444; J. V. Cabezuelo Pliego, «Las órdenes militares y la frontera valenciana: siglos XIII-XIV», en M. Torres (ed.), *Las órdenes militares: un puntal*

Por su parte, la Orden de Santa María de Montesa y San Jorge de Alfama es una orden militar peculiar respecto a las anteriores y respecto a casi todas las demás de la península ibérica medieval. Junto con la portuguesa *Ordem do Cristo*, ambas fueron creadas bajo el amparo de las respectivas monarquías a raíz de la disolución de la Orden del Temple decretada por el papado en el concilio de Vienne del año 1312. Y, de hecho, ambas aún tardaron unos años en ser creadas; en el caso de Montesa, hasta su bula fundacional de 1317 y su toma de posesión real en 1319, después de arduas negociaciones con dos papas: Clemente V y Juan XXII<sup>2</sup>. Así mismo, se debe tener en cuenta que Montesa no fue una orden militar del conjunto de la Corona de Aragón, sino únicamente del reino de Valencia.

Por su parte, y desde el punto de vista organizativo, la orden sí fue creada sobre los patrones comunes de las anteriores órdenes militares. El papado le asignó la regla del Císter como marco general de funcionamiento, con los habituales votos de obediencia, pobreza y castidad, todo ello bajo un doble patronato institucional y religioso: la dependencia jerárquica de la Orden de Calatrava, y la espiritual, del monasterio de Santes Creus, los cuales asumían las funciones de visita y control<sup>3</sup>. Más allá de otras incidencias políticas e institucionales de aquella época, solo hay que recordar ahora que, en 1400, el rey Martín I le incorporó la muy pequeña orden militar catalana de Sant Jordi d'Alfama<sup>4</sup>. Y que, a diferencia de las otras órdenes militares hispánicas, su maestrazgo no fue incorporado a la monarquía a finales del siglo XV por los Reyes Católicos, sino que se mantuvo independiente hasta la bula del papa Sixto V del 15 de marzo de 1587, un siglo más tarde que el resto de órdenes hispánicas<sup>5</sup>.

---

*de la historia de occidente*, Soria, Cátedra Internacional Alfonso VIII, 2006, pp. 73-106; E. Guinot Rodríguez., «Presencia y patrimonio de las órdenes militares en el reino de Valencia (siglos XIII-XIV)», *Cuadernos CEHIMO*, Centro de Estudios de Monzón y Cinca Medio, 41, 2015, pp. 79-102.

<sup>2</sup> L. García-Guijarro Ramos, «Los orígenes de la Orden de Montesa», en *Las órdenes militares en el Mediterráneo occidental (ss. XII-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez-Instituto de Estudios Manchegos, 1989, pp. 69-84; E. Guinot Rodríguez, «La fundación de la Orden Militar de Santa María de Montesa», *Saitabi*, 35, 1985, pp. 73-86.

<sup>3</sup> J. O'Callaghan, «Las definiciones medievales de la Orden de Montesa, 1325-1468», *Miscelánea de Textos Medievales*, 1, 1972, pp. 213-251; J. Cerdà i Ballester, «Las visitas pastorales y la Orden Militar de Montesa: conflictos jurisdiccionales entre la orden y el ordinario de Valencia en la iglesia parroquial de Montesa (1386-1681)», en *Memoria ecclesiae*, 14, 1999, pp. 111-122.

<sup>4</sup> R. Sáinz de la Maza, «La incorporación de la Orden de San Jorge de Alfama a la de Montesa», *Primeras Jornadas de Historia de las Órdenes Militares*, Madrid, Real Consejo de las Órdenes Militares-Instituto de Estudios Manchegos, 1997, pp. 75-96.

<sup>5</sup> E. Díaz Manteca, «La Orden de Montesa en la Edad Media», *Revista de historia militar*, Extra 1, 2000, pp. 209-222; E. Guinot Rodríguez, «La Orden de Montesa en época medieval», *Revista de Órdenes Militares*, 3, 2005, pp. 113-137; J. Cerdà i Ballester, *Los caballeros y religiosos de la Orden de Montesa en tiempo de los Austrias*, Madrid, CSIC, 2014.



## 2. ORGANIZACIÓN MEDIEVAL DE MONTESA

En cuanto a su organización interna durante la época medieval, sus miembros se dividían en las dos categorías habituales, freires caballeros miembros de la nobleza y freires clérigos, siendo los primeros los que detentaron totalmente el poder interno en la orden entre el siglo XIV y finales del XVI, y nunca incorporaron mujeres a ella. Como es habitual, estaban dirigidos por un maestre vitalicio, elegido por votación entre todos sus miembros a la muerte del anterior mediante elecciones no siempre pacíficas y concordadas<sup>6</sup>. Junto al maestre existían dos cargos específicos: el comendador mayor, segunda persona en jerarquía interna, y el clavero, encargado de la gestión económica del convento montesiano. Por otro lado, la orden dispuso de encomiendas basadas en los diversos castillos y poblaciones de su señorío, en un número que osciló entre 9 y 14 según los momentos, debido tanto a la segregación de localidades para crear una nueva encomienda como por el cambio de alguna villa con la monarquía. De estas cifras, ya se puede deducir que Montesa fue una orden militar pequeña comparada con el resto de las medievales, oscilando sus freires caballeros entre veinte y treinta durante los siglos XIV y XV. Asimismo, de estas cifras se concluye rápidamente que no todos eran comendadores, que no había señorío para sostener económicamente a tantos, y que la orden creció un poco a base de admitir nuevos caballeros como asociados tanto del maestre como de los comendadores: los llamados *companyons*<sup>7</sup>.

Por su parte, los freires religiosos representaban la vida religiosa de la orden y ocupaban tres ámbitos organizativos diferentes. La mayoría de ellos, alrededor de una veintena, se concentraban en el convento del castillo de Montesa, sede espiritual de la orden, aunque no sede político-institucional ya que el palacio maestral estaba en la norteña villa de Sant Mateu<sup>8</sup>. Pero también cinco de estos religiosos montesianos ocupaban los cinco prioratos de la orden radicados en las villas principales: el prior de Montesa, el de Valencia, el de Borriana, el de Cervera y el personal del maestre. Además, a raíz de los acuerdos de mitad del

<sup>6</sup> C. Rabassa Vaquer, «Les eleccions de Mestre de Montesa durant el segle XIV», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XCV, 2019, pp. 393-441.

<sup>7</sup> E. Guinot Rodríguez, «Organització i estructuració del poder al sí d'un Orde militar: el cas de l'Orde de Montesa (segles XIV-XV)», *Anuario de Estudios Medievales*, 25/1, 1995, pp. 179-214.

<sup>8</sup> J. Cerdà i Ballester y J. C. Navarro Fajardo, *El castillo y sacro convento de la Orden de Montesa. Historia y arquitectura*, Valencia, Universitat Politècnica de València, 2017; A. Zaragoza Catalán, «El palacio maestral de la Orden de Montesa en Sant Mateu», en *Actas III Jornadas de Historia, Arte y Tradiciones Populares del Maestrazgo*, Benicarló, Centro de Estudios del Maestrazgo, 1992, pp. 113-132.

siglo XIII entre templarios y hospitalarios con los obispos de Tortosa y Valencia, la orden poseía el patronato y dotación de las parroquias de una decena de los pueblos de su señorío. Todos ellos, caballeros y religiosos, convocados por el maestre periódicamente, se reunían y tomaban acuerdos en las reuniones de su capítulo general, celebrado tanto en el convento de Montesa como en otras poblaciones de su señorío<sup>9</sup>.

En resumen, estamos hablando de una orden militar de reducidas dimensiones humanas, entre cincuenta y sesenta miembros, aunque solo la mitad con capacidad militar, lo que implica que, cuando se piense en su vertiente guerrera, debamos situarla en esos parámetros reales. En cambio, no cabe duda de que su influencia y presencia en la vida política de la Corona de Aragón bajomedieval, especialmente en la interna del reino de Valencia, sí fue importante y muy superior al número estricto de sus miembros<sup>10</sup>.

Por último, debemos observar que la peculiaridad del contexto de su tardía fundación comporta dos cuestiones que la diferencian respecto a la gran mayoría de las otras órdenes militares medievales. Por un lado, que nace heredando un patrimonio y unos señoríos ya acumulados, organizados y *en pleno funcionamiento*. Y por otro, que a principios del siglo XIV el contexto político, feudal y evidentemente religioso europeo, ibérico y de la Corona de Aragón es bastante diferente al del siglo XII. Entre otros aspectos, el reino de Valencia no tenía frontera con ningún país musulmán, y Montesa no tuvo nunca un protagonismo relevante en la guerra con el islam. Sus guerras, y participó en unas cuantas, fueron las de la monarquía feudal de la Corona de Aragón de dicha época<sup>11</sup>.

Es por ello por lo que, frecuentemente, los estudios sobre la Orden de Montesa medieval han hecho más hincapié en su organización interna como organismo señorial bajomedieval y en su participación en la vida política y militar de la Corona de Aragón que en los aspectos de religiosidad y ambiente *cruzado* que son tan usuales en otras líneas de investigación sobre las otras órdenes

<sup>9</sup> Josep Cerdá i Ballester, *Los caballeros y religiosos...*, *op. cit.*; E. Guinot Rodríguez, «Organització i estructuració...», *op. cit.*, pp. 179-214.

<sup>10</sup> E. Guinot Rodríguez, «Las relaciones entre la Orden de Montesa y la monarquía en la Corona de Aragón bajomedieval», en R. Izquierdo y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, t. 1, pp. 437-453.

<sup>11</sup> P. Sanahuja Ferrer, «¿Defensora de la fe o protectora del Reino? La Orden de Santa María de Montesa y la Guerra de los Dos Pedros (1356-1369)», en E. Guinot Rodríguez *et al.* (coords.), *Santa María de Montesa: la orden militar del reino de Valencia (ss. XIV-XIX)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València (PUV), 2019, pp. 139-152; E. Guinot Rodríguez, «L'Orde de Montesa a Itàlia en el segle XV», en *XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Sassari-Alghero 1990*, Sassari, Carlo Delfino (ed.), vol. 3, 1996, pp. 489-502.

militares. Y es en esta *tradición* en la que se enmarca mi aportación en este coloquio. Una puesta al día de lo que sabemos sobre el funcionamiento interno de la Orden de Montesa como organismo de la sociedad feudal, como institución señora de vasallos.

### 3. EL SEÑORÍO DE MONTESA Y SUS VASALLOS

El señorío de la Orden de Montesa, heredero del patrimonio de templarios y hospitalarios en el reino bajomedieval de Valencia, presenta una distribución territorial peculiar en el contexto del territorio valenciano. Lo más llamativo es su concentración en el cuarto norte de aquel reino, en las actuales comarcas del Alt y Baix Maestrat, y la Plana Alta. De hecho, ya en la documentación bajomedieval de la propia orden sobre su organización administrativa aparece dicha expresión de «el Maestrat», en singular, no limitándola a las poblaciones estrictas que pertenecían a la llamada Mesa Maestral<sup>12</sup>. En dicho ámbito se encontraban la mayoría de las más de cuarenta poblaciones que conformaban el señorío montesiano, constituyendo además un espacio territorial homogéneo, pues sus diversas unidades, bailías y/o encomiendas limitaban unas con otras. Además, era la sede de la capital *de facto*, la villa de Sant Mateu, sede del palacio maestral construido a lo largo del siglo XIV y demolido a mitad del XIX<sup>13</sup>.

El resto del señorío lo conformaban siete poblaciones dispersas unas de otras, situadas entre la Plana de Castelló y las montañas del norte de Alicante (Borriana, Onda, Montcada, Silla, Montroi, Sueca y el valle de Perputxent), más propiedades de tierras y casas en la ciudad y Huerta de Valencia. Además, todas estas son de diferentes características: Borriana y Valencia son encomiendas urbanas situadas en ciudades de realengo, por lo que el señorío montesiano son casas o un pequeño barrio, así como tierras en sus entornos de huerta, las cuales incluían alguna antigua pequeña «alquería» entendida como una aldea de colonos cristianos. Otro caso distinto era el de Onda, una villa-mercado capital comarcal en la Plana de Castelló, pero con señorío compartido con la

<sup>12</sup> En enero de 1385 el maestre frey Berenguer March nombraba un notario de Sant Mateu colector del impuesto del morabatí a cobrar ese año para las localidades situadas en el «Maestrat», mientras otro se encargaba de su recaudación en las situadas en el centro y sur del reino. Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares (OOMM), libro 828-C, ff. 33v-34r.

<sup>13</sup> E. Guinot Rodríguez, «El Maestrat de Montesa: els orígens d'un territori històric valencià», en *La llum de les imatges (catàleg d'exposició) Sant Mateu, 2005*, Valencia, Generalitat Valenciana-Bisbat de Tortosa, 2005, pp. 49-77; V. Royo Pérez, *Els orígens del Maestrat històric: identitat, convivència i conflictes en una societat rural de frontera (ss. XIII-XV)*, Benicarló, Onada Edicions, 2017.

Corona: la jurisdicción civil y mixto imperio, así como los monopolios y las tierras yermas, eran señorío montesiano, pero la jurisdicción criminal y mero imperio fueron casi siempre de la monarquía. Además, como antigua villa real de repoblación del siglo XII, la tierra era en su gran mayoría propiedad alodial de los vecinos. El resto de las localidades eran lugares rurales, con términos municipales pequeños, incluso tres de ellos situados dentro de términos de villas de realengo (Montcada, Silla y Sueca), lo que implicaba un señorío de nuevo compartido o mediatizado tanto por el poder real como por el poder municipal de la ciudad de Valencia en los dos primeros casos, si bien estos tres casos son de mayor importancia económica por ser amplios espacios de regadío en grandes huertas<sup>14</sup>.

En conjunto, este estado señorial se extendía por una superficie aproximada de 2500 km<sup>2</sup>, lo que representaba alrededor del 12 % del territorio del reino medieval de Valencia. Y ello lo convertía en el de mayor extensión, tanto laica como eclesiástica, y el más poblado en número. Como es evidente, no disponemos de estadísticas de ningún tipo, y las aproximaciones a este tipo de cifras son siempre muy indirectas y tan solo indicativas. De todas formas, como consecuencia de la toma de posesión del señorío a raíz de su fundación en 1319, la orden llevó a cabo un inventario de los bienes patrimoniales que recibía, el cual incluía el dato de población de la mayoría de las localidades con cifras muy redondeadas, como era habitual<sup>15</sup>. Dicho inventario sitúa la población a principios del XIV en algo menos de 4500 casas o fuegos, con una tendencia a la baja hacia el 1400 y una recuperación bastante limitada hacia principios del siglo XVI, que cifra su población en el censo de las cortes de 1510 en unas 4100 casas o fuegos. De todos ellos, también de forma aproximada, el 94 % eran cristianos y el 6 % mudéjares, ya que tan solo había algunas familias judías hasta 1391 en Onda y Sant Mateu, las dos villas mercado más relevantes de este señorío<sup>16</sup>.

Por otro lado, estas poblaciones del señorío de la orden ofrecían una diversidad organizativa político-administrativa entre ellas, si bien similar a la existente en el resto del reino valenciano de la época. Básicamente podemos hablar de tres categorías de entidades: *les viles*, *els llocs* y las aljamas. Las villas eran las capitales comarcales creadas en el marco de la colonización feudal de los siglos XII y XIII en el sur de la Corona de Aragón. Responden a la conti-

<sup>14</sup> E. Guinot Rodríguez, «Organització i estructuració del poder...», *op. cit.*, pp. 179-214.

<sup>15</sup> E. Díaz Manteca, «Notas para el estudio de los antecedentes históricos de Montesa», *Estudis Castellonencs*, 2, 1984-85, pp. 235-306.

<sup>16</sup> E. Guinot Rodríguez, «Breu aproximació a l'orde de Montesa en la baixa edat mitjana: línies obertes d'investigació», en E. Guinot Rodríguez *et al.* (coords.), *Santa María de Montesa...*, *op. cit.*, pp. 107-124.

nidad de las pequeñas urbes andalusíes o, en otros casos, a la fundación por la Corona o la nobleza de una puebla central del nuevo señorío, muy frecuentemente ligado a la creación de un mercado comarcal y, en parte de los casos, de una feria anual<sup>17</sup>.

Pero, a su vez, en el marco de la repoblación de esos nuevos distritos, reales o señoriales, se fueron poblando otras localidades menores y, en general, de total entidad rural, agrícola y ganadera. Son los *llocs*, en una dualidad, *vila* y *lloc*, que, en el caso valenciano, en el mismo siglo XII adquirió un valor administrativo y jurídico al irse creando los municipios. Y, con ello, se fue estableciendo una dependencia entre el poder municipal de la villa y los de los lugares de su término general, en un modelo que recuerda mucho al de los concejos de la Corona castellana: la villa y su tierra<sup>18</sup>.

Por último, aunque escasas, existieron hasta cinco comunidades mudéjares en el territorio montesiano, si bien una, el Molinell, en término de Culla, se limitó a menos de diez familias y desapareció en la década de 1380. Las otras, la morería urbana de Onda con sus alquerías de Tales y Artesa, y las comunidades rurales de Xivert, Montroi y el Valle de Pertputxent, sí tuvieron mayor relevancia y estuvieron organizadas en aljamas con su propio sistema administrativo, fiscal, etc., como fue general en la Valencia bajomedieval<sup>19</sup>.

Por otro lado, corresponde hacer algunas precisiones sobre quienes fueron, socialmente hablando, estos vasallos bajomedievales de Montesa. El estatuto mudéjar es el que ofrece mayor homogeneidad y es bien conocido: campesinado enfiteuta sometido al control político de la sociedad feudal, si bien mantiene su estatus de relativa autonomía social y religiosa a nivel interno de familia y comunidad, más allá de la progresiva y creciente presión contra todos ellos a lo largo del siglo XV<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> E. Guinot Rodríguez, «*Viles i llocs*. La organización del poder municipal en las comunidades rurales del reino de Valencia (siglos XIII-XIV)», en J. V. Cabezuolo Pliego, J. A. Barrio Barrio y J. L. Soler Milla (eds.), *Entre el Mediterráneo y el Atlántico. José Hinojosa Montalvo y el mundo medieval*, Alicante, Universidad de Alicante, 2021, pp. 281-296.

<sup>18</sup> V. Royo Pérez, *Els orígens del Maestrat històric: identitat, convivència i conflictes en una societat rural de frontera (ss. XIII-XV)*, Benicarló, Onada Edicions, 2017.

<sup>19</sup> Sobre el caso de Onda, véase V. García Edo, «Aproximación al marco económico-social de las morerías del castillo de Onda durante los siglos XIII al XV», en *IV Simposio Internacional de Mudéjarismo: Economía: actas*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1993, pp. 339-350. Sobre el de Xivert, ya en época morisca, J. Hernández Ruano, *Historia de los moriscos valencianos de Xivert. Desarrollo económico y aculturación*, Benicarló, Centre d'Estudis del Maestrat, 2003.

<sup>20</sup> J. Torró, «Els camperols musulmans del regne de València. De la conquesta a la conversió», *La Rella: anuari de L'Institut d'Estudis Comarcals del Baix Vinalopó*, 23, 2010, pp. 201-212; V. Baydal y F. Esquilache, «Exploitation and differentiation: economic and Social stratification in the rural muslim communities of the kingdom of Valencia, 13<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries», en *Beyond lords and*

En cuanto a los vasallos cristianos, su diversidad social viene a ser en buena medida la habitual y conocida del conjunto de la sociedad valenciana bajomedieval, con la única peculiaridad de la práctica ausencia de caballeros, en alguna de sus categorías, como familias asentadas en estas localidades. Solo al final del siglo XV se encuentra alguna familia con estatuto de generosos, la capa inferior de la nobleza valenciana, en alguna de las villas más grandes: Sant Mateu, por ejemplo.

Como es también lógico, la gran mayoría de todos esos vasallos fueron campesinos y minoritariamente ganaderos, con la habitual escala y diferencia interna de posición económica, de pobres a saneados (más que ricos), formando parte de comunidades rurales. La diferencia viene dada por las villas-mercado (Sant Mateu y Onda especialmente, y a menor escala Traiguera, Cervera, Benicarló y Sueca), en las cuales se constata una diversificación entre sus habitantes: mercaderes, artesanos, eclesiásticos en mayor número, notarios e incluso, en el caso de la *capital* Sant Mateu, la presencia de profesionales juristas, médicos, etc.<sup>21</sup>.

En todo caso, todos ellos eran vasallos de Montesa, pues esta tenía el señorío territorial pero también de forma generalizada el señorío jurisdiccional. El primero de ellos procedía de los repartimientos y creación de señoríos de los años de la conquista, de tal manera que todas las tierras, así como casas, monopolios, recursos naturales, etc., eran señoriales, si bien habitualmente establecidos enfiteúticamente a los vecinos o comunidades<sup>22</sup>. La única excepción es el caso de la villa de Onda, por sus orígenes del siglo XII (hasta 1280) como villa real, donde el repartimiento de la primera generación de pobladores se produjo en propiedad alodial. Y ello no podía ni pudo ser abolido o modificado posteriormente<sup>23</sup>.

---

*peasants: rural elites and economic differentiation in pre-modern Europe*, Valencia, PUV, 2014, pp. 37-67; E. Guinot Rodríguez, «El campesinado mudéjar de la Valencia bajomedieval. De la libertad a la servidumbre (siglos XIII-XV)», en *Campo y ciudad. Mundos en tensión (siglos XII-XV)*, XLIV Semana de Estudios de Estella 2017, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2018, pp. 147-170.

<sup>21</sup> V. Royo, *Les Arrels històriques de la comarca dels Ports: societat, poder i identitat en una terra de frontera durant la Baixa Edat Mitjana*, Benicarló, Onada Edicions, 2018; A. Furió, *Camperols del País Valencià*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1982; P. Viciano, *Els peus que caliguen la terra. Els llauradors del País Valencià a la fi de l'Edat Mitjana*, València, PUV, 2012; V. Royo, «Elits rurals i xarxes mercantils al nord del País Valencià baixmedieval. El comerç i la manufactura de la llana a Vilafranca (1393-1412)», *Recerques: Història, economia i cultura*, 60, 2010, pp. 25-56.

<sup>22</sup> F. García-Oliver, *Terra de feudals. El País Valencià en la tardor de l'Edat Mitjana*, València, IVEI, 1991; E. Guinot Rodríguez, «La implantació de la societat feudal al País Valencià del segle XIII: la gènesi de les senyories i l'establiment de les terres», en F. Sabaté y J. Farré (coords.), *El temps i l'espai del feudalisme*, Lleida, Pagès ed., 2004, pp. 421-442.

<sup>23</sup> V. García Edo, *Onda en el siglo XIII. (Notas para su estudio)*, Castelló, Ajuntament d'Onda, 1988; J. A. del Pozo Chacón, «Conflictos campesinos en Onda a principios del siglo XV», *Centre Estudis Municipals d'Onda*, 1, 1988, pp. 65-77.

Así mismo, Montesa fue señora jurisdiccional de todas estas poblaciones durante los siglos XIV y XV, con jurisdicción civil y criminal, mero y mixto imperio, según la terminología de los Fueros de Valencia. Solo hubo la excepción de las villas de Onda, Vilafamés, Silla y Sueca debido a sus orígenes, aunque breves, de realengo. Incluso en estos casos, a mitad y finales del siglo XIV la orden llegó a comprar también el mero imperio de estas poblaciones y lo retuvo en parte del siglo XV<sup>24</sup>.

#### 4. EL GOBIERNO DE LA ORDEN SOBRE SUS VASALLOS

De entrada, es posible que pensemos sin pararnos mucho en ello que los dominios de un señorío bajomedieval como el de la Orden de Montesa estaban en manos de su maestre y de sus caballeros al frente de las diversas encomiendas. Y, efectivamente, esto es así. Pero, como veremos a continuación, el estudio documental del archivo montesiano nos evidencia un sistema bastante más complejo, con diversos cargos y oficiales laicos al servicio de su administración en los diversos ámbitos: fiscal, económico, gubernativo, judicial, etc. Y, en ese aparato, en cierta manera piramidal hasta llegar a la autoridad del maestre, los vasallos estaban a su vez presentes, no solo como beneficiarios de las decisiones y órdenes de gobierno de dicha *máquina* administrativa de la orden, sino también, algunos de ellos, de sus élites locales, como necesarios participantes del gobierno del señorío.

Sin embargo, y al mismo tiempo, existía otro ámbito en el cual se desarrollaban esas relaciones de poder, vasallos de la orden-freires de Montesa, y era el de la organización de las respectivas comunidades locales, no todas estrictamente campesinas como hemos dicho antes, a través de sus respectivos municipios. Existía, pues, un *contrapoder* institucional con el que se gobernaban dichos vasallos. Y lógicamente chocaban y chocaron en muchos momentos y de muy diversas maneras, tal como vamos a ver a continuación.

En cuanto a las fuentes básicas para conocer estas cuestiones, aunque son útiles algunas sentencias judiciales y privilegios o franquicias locales, sin duda el gran aporte lo suministran los registros de los maestros de los siglos XIV y XV. Aunque conservados tan solo parcialmente, han llegado al presente más de

<sup>24</sup> V. García Edo, «La sentència dels cinc jutges. De la jurisdicció i altres drets de la vila d'Onda», *Estudis Castellonencs*, 3, 1986, pp. 409-448; E. Guinot Rodríguez, «La resistència camperola en el marc de la senyoria valenciana: el cas d'Onda al segle XV», *Saitabi*, 41, 1991, pp. 217-230.

cuarenta libros registros de lo que podemos llamar la «cancillería maestra» de dichos dos siglos. Actualmente se encuentran repartidos, a veces en fragmentos o cuadernos incompletos, entre el Archivo del Reino de Valencia, sección Clero, legajos de Montesa, y el Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección órdenes militares, libros. Y hasta ahora no existe un catálogo detallado de su contenido, por lo que han sido muy poco utilizados. En nuestro caso, vamos a basarnos en la información de tres registros: concretamente, los de los maestros frey Pere de Tous y frey Berenguer March, de finales del siglo XIV, y otro de frey Romeu de Corbera, de principios del XV<sup>25</sup>.

#### 4.1. Punto de partida: año 1330: reparto detallado de competencias, gobierno y rentas entre maestre y comendadores

Como en otras órdenes militares, el ámbito superior de gobierno de su señorío era el de los freires caballeros a través de la figura jerárquica del maestre, el cual tenía capacidad política tanto sobre el conjunto de sus vasallos como sobre los miembros de la orden a nivel de personas y sobre los bienes patrimoniales de ella, aunque esto último con limitaciones a través del capítulo general<sup>26</sup>. A su vez, los dominios territoriales estaban distribuidos entre los de la Mesa Maestra (la bailía de Cervera y la villa de Sant Mateu) y las encomiendas, de diversa entidad, población y rentas. En estas actuaba como poder local en nombre de la orden el freire comendador, pero, tal como veremos más abajo, los maestros intervenían frecuentemente en bastantes cuestiones de todo tipo, tanto sobre los vasallos como sobre los municipios existentes dentro de dichas encomiendas.

El reparto de poder y competencias entre ellos, maestre y comendadores, se pactó al poco de la fundación de la orden, en el año 1330, asignando poblaciones, rentas, etc., a cada uno de ellos. Y, colectivamente, la orden se gobernaba a su vez en diversas cuestiones a través de sus capítulos generales, si bien su convocatoria debía hacerse por decisión maestra excepto en algunos casos en que era obligada según los estatutos montesianos<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Este último regestado por J. Aparici Martí, «La correspondència de fra Romeu de Corbera, mestre de Montesa, a través del seu llibre de registre (1414-1415)», en E. Guinot Rodríguez *et al.* (coords.), *Santa María de Montesa...*, *op. cit.*, pp. 165-182.

<sup>26</sup> V. Ferrán y Salvador, «Los maestros de la Orden militar de Santa María de Montesa en la historia valenciana», *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, 15, 1954, pp. 115-138.

<sup>27</sup> E. Guinot Rodríguez, «Organització i estructuració del poder...», *op. cit.*, pp. 179-214.



## 4.2. El gobierno directo de los maestros sobre sus vasallos

En el marco de la sociedad feudal en la cual se desenvolvía la Orden de Montesa, la pirámide de poder feudal estaba claramente presidida por sus maestros. Así pues, sus competencias eran realmente diversas, amplias y llegaban hasta la última localidad de su señorío, en una realidad alejada de la imagen de unos maestros distantes y al margen de la vida cotidiana de sus vasallos. Y es que el maestro gobernaba los pueblos de su señorío en muchos aspectos, no solo en el territorio de la Mesa Maestral, sino también dentro de las encomiendas y pasando por encima de los comendadores.

Estas intervenciones de gobierno sobre sus vasallos eran bastante diversas y amplias, por lo que vamos a poner algunos ejemplos de las principales que hemos documentado. Así, los encontramos reconociendo y confirmando las franquicias locales de una población, caso de la villa de Benassal, en la encomienda de Culla, en 1374<sup>28</sup>. De la misma manera, otorgando un perdón general a una de las localidades, caso del concedido por el maestro frey Pere de Tous en octubre de 1360 a los vasallos de la villa de Culla (y encomienda de dicho nombre) y también a los vecinos de Molinell, una pequeña aldea de mudéjares situada dentro su término y que quedó despoblada a finales de dicho siglo<sup>29</sup>. En este sentido, nos parece muy ilustrativa la frase del maestro frey Albert de Tous en abril de 1378, en el marco de la concordia que estableció entre la villa de Peníscola y el vecino lugar de Càlig sobre uso de pastos entre ellos, cuando declaraba en el preámbulo que «era función de los señores ayudar a sus vasallos...»<sup>30</sup>.

Así mismo, documentamos cómo los maestros intervienen entre comunidades de sus vasallos para que lleguen a concordias, las cuales aprueban, ratifican y publican. Por ejemplo, en octubre de 1360 el maestro frey Pere de Tous aprobaba y confirmaba una concordia pactada entre los consejos municipales de la villa de Sant Mateu y los siete *llocs* de su término general. Su contenido hacía referencia detallada a las competencias respectivas en cuanto al ejercicio de la jurisdicción criminal y mero imperio en primera instancia entre dichos municipios. Era este un tipo de conflicto que fue habitual en la Valencia de los siglos XIV y XV en los casos de una ciudad o villa que incluía otras poblaciones de menor rango jurídico y político dentro de su territorio. Los municipios chocaban entre sí por la frecuente

<sup>28</sup> Archivo Municipal de Benassal, pergamino 16.

<sup>29</sup> Archivo Municipal de Culla, pergamino sin numerar.

<sup>30</sup> AHN, OOMM, Libro 542-C, ff. 157r-159v; ARV, Clero, Montesa, leg. 948, caja 2511-12; AHN, OOMM, Libro 575-C, pp. 212-213 y pp. 221-222. Publica: E. Díaz Manteca, *El «Libro de poblaciones y privilegios» de la Orden de Santa María de Montesa (1234-1429)*, Castelló, Diputación de Castelló, 1987, pp. 387-391.

intromisión de los cargos municipales de la población más importante en actuaciones de justicia superior, y fueron usuales este tipo de concordias tuteladas por el poder feudal, señor o monarquía<sup>31</sup>. En este caso, el maestre indicaba que llevaban años de conflicto y, ahora, los había obligado a aceptar una concordia en la cual se definía qué autoridad municipal debía intervenir en casos de muertes y heridas, pero también en hacer guardias, desarmar personas, penas de destierro, injurias e incluso nombramiento de tutores para menores. Derecho civil y criminal<sup>32</sup>.

Se puede corroborar también documentalmente esta capacidad de gobierno de los maestros de Montesa en su intervención en las cuestiones de agregación y separación de términos municipales, como es el caso del largo proceso mantenido durante buena parte del siglo XIV entre la villa de Peñíscola y los dos lugares de su término general: Benicarló y Vinaròs. A raíz de su crecimiento demográfico durante el 1300, estas dos poblaciones obtuvieron privilegio maestral para convertirse a su vez en villas, librándose así del control municipal de Peñíscola, pero ello comportó el pago de un censo anual a Montesa que superaba los 1 000 sueldos cada una. Por ello, décadas después, ambas nuevas villas renunciaron sucesivamente a dicho privilegio para dejar de pagar el censo anual, tal como sucedió en 1363 con Vinaròs, que obtuvo del maestre frey Pere de Tous la anulación de su segregación<sup>33</sup>.

Por otro lado, se evidencia la actuación de los maestros en los aspectos de defensa y gestión del patrimonio económico, rentas y derechos de la orden, y, derivado de ello, el control de la gestión económica de los municipios de sus vasallos. Esto se concreta en diversos ámbitos. Para empezar, los maestros eran los que tenían la capacidad legal de comprar y vender bienes situados en su señorío, y de dar o establecer a particulares, e incluso a municipios, tierras, casas y monopolios feudales situados en él. Esta competencia pasaba por un previo acuerdo del capítulo de la orden en el caso de derechos y bienes «feudales», caso de las modificaciones de las rentas que pagaban los vasallos, de la cesión o venta de monopolios, y también en el caso de endeudamiento de la orden por venta de censales para conseguir capital de forma rápida<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> E. Guinot Rodríguez, «*Viles i llocs. La organización...*», *op. cit.*, pp. 281-296.

<sup>32</sup> AHN, OOMM, Libro 542-C, ff. 120r-123r. Publica: E. Sánchez Almela, *El Llibre de Privilegis de la villa de Sant Mateu (1157-1512)*, Castelló, Caja de Ahorros de Castellón, 1986, pp. 574-595; E. Díaz Manteca, *El «Libro de poblaciones y privilegios» de la Orden de Santa María de Montesa (1234-1429)*, Castelló, Diputació de Castelló, 1987, pp. 342-344.

<sup>33</sup> AHN, OOMM, Libro 542-C, ff. 130r-131v. E. Guinot Rodríguez, «La lluita per la creació dels municipis medievals al Maestrat de Castelló. El cas de Peñíscola, Benicarló i Vinaròs», en *I Congrés d'Història del Maestrat, Vinaròs, Ajuntament de Vinaròs*, 1986, pp. 181-196.

<sup>34</sup> L. García-Guijarro Ramos, *Datos para el estudio de la renta feudal maestral de la Orden de Montesa en el siglo XV*, Valencia, Institución Alfonso el Magnánimo, 1978.

Por ejemplo, en diciembre de 1362 el maestre frey Pere de Tous, después de repetidas peticiones de los vecinos de la villa de Cervera, situada en el ámbito de la Mesa Maestral, les cambió el pago individual del diezmo de algunos productos agrícolas (algarrobas, higos y otras frutas) y de animales domésticos, así como la tasa por el monopolio de la herrería local, por un censo anual en dinero de 500 sueldos reales, a pagar de forma colectiva por el municipio. Quien firmaba el cambio era el maestre, pero iba acompañado de la aprobación por parte de otros freires, entre ellos el comendador Mayor de la orden, reunidos en el castillo de Cervera para la ocasión<sup>35</sup>.

De igual forma, era el mismo maestre quien en febrero de 1373 establecía a un vecino de la villa de Onda el obrador de la tintorería de la localidad, con sus calderas y dependencias anexas, a cambio de un censo anual. Lo que ahora destacamos es que dicha población era una de las encomiendas de la orden; pero, en este caso, constatamos que su comendador no tenía capacidad de actuar en este nivel de gestión del patrimonio<sup>36</sup>.

También sucedía esto en cuanto al establecimiento de casas y, sobre todo, nuevas parcelas de tierra en su señorío, lo cual estaba en manos del maestre tanto en los pueblos de la Mesa como en las encomiendas. Respecto a la primera, encontramos ejemplos como el establecimiento de unas tierras que llevó a cabo en octubre de 1362 el maestre frey Pere de Tous en el término de Silla, una localidad de la Huerta de Valencia que estaba adscrita administrativamente al clavero de la orden para que, con sus ingresos, se pagasen las necesidades económicas del convento de la villa de Montesa<sup>37</sup>. Pero, por otros ejemplos, podemos constatar que dicha capacidad de establecer tierras y bienes rurales también se llevaba a cabo dentro de las encomiendas. Así, en noviembre de 1373 el maestre Tous establecía a un vecino de Benassal, villa dentro de la encomienda de Culla, una masía con sus tierras, pero con un censo anual que recibiría su comendador<sup>38</sup>.

Igualmente, eran los maestros los que gestionaban los contratos de arrendamiento de las rentas señoriales, si bien podían delegar dicha actividad. Por ejemplo, en octubre de 1373 el maestre frey Pere de Tous arrendaba las rentas señoriales de la localidad de la Torre de Vinrobí (actual Torre d'en Besora), situada dentro de la encomienda de Culla, a un vecino del lugar y durante tres

<sup>35</sup> AHN, OOMM, Libro 543-C, ff. 52r-57r; ARV, Clero, Montesa, leg. 896, caja 2358-59.

<sup>36</sup> Archivo del Patriarca del Colegio del Corpus Christi (Valencia) (APPV), notal 3, s.f.

<sup>37</sup> Real Academia de la Historia (RAH), Colección Salazar y Castro, ff. 109v-111r.

<sup>38</sup> APPV, notal 3, s. f. El valor de la entrada era elevado, de 2300 sueldos reales, y el censo anual de 2 cahices valencianos de trigo en Navidad, que en esa época podían valer unos 80 sueldos.

años por un precio anual de 2000 sueldos reales. Unos pocos meses antes, en febrero, el mismo maestre había otorgado una época a Pere Sarsoll reconociendo que le había pagado el tercio del arrendamiento de la encomienda de Les Coves de Vinromà<sup>39</sup>. En ambos casos, llamamos la atención sobre el hecho de que no era el comendador quien controlaba esa gestión de las rentas señoriales y su cobro. De hecho, en la contabilidad del siglo XV estudiada por L. García-Guijarro se constataba cómo los comendadores tenían asignada una cantidad anual determinada del global de las rentas de la encomienda, y que eran los arrendadores externos los que les abonaban dicha cantidad, siendo el resto, si había, para la Mesa Maestral<sup>40</sup>.

Otro aspecto en el cual interviene la autoridad del maestre sobre sus vasallos es el de los asuntos económicos de fiscalidad y endeudamiento de los municipios. Uno de los casos más claros es la cuestión del impuesto de la sisa, impuesto local que gravaba el mercado al por menor de consumo cotidiano en una población<sup>41</sup>. Por ejemplo, en febrero de 1373 el maestre frey Pere de Tous, a petición del municipio de Sant Mateu, les otorgó permiso para solicitar al rey Pedro IV el Ceremonioso la concesión del derecho a establecerlo durante cuatro años. Las razones esgrimidas eran la grave deuda de la hacienda municipal, no casualmente en los años inmediatos al fin de la grave guerra de los Dos Pedros (1356-1365), que comportó un aumento general de la fiscalidad en toda la Corona de Aragón<sup>42</sup>.

Poco después, en el mes de julio, dicho maestre confirmaba a los municipios de las villas de Onda y Peñíscola el permiso para cobrar sisas a sus vecinos durante cinco años<sup>43</sup>. Como vemos a través de este caso, dicha fiscalidad, que iba a ser gestionada por el municipio, era temporal, pero sobre todo implicaba una doble *llave* de permiso feudal: primero, el maestre daba su visto bueno, y a continuación era la Corona la que otorgaba el permiso, generalmente a cambio de un pago económico. Esta doble intervención también podía darse por iniciativa del propio maestre de la orden, seguramente a petición de los vasallos, tal como refleja la orden de julio de 1388 cuando frey Berenguer March reclamaba a la villa de Sueca y a las que formaban parte de su unidad fiscal señorial (la setena de Sueca), que pagasen a la orden su parte de los 4.000 florines de oro

<sup>39</sup> Ambos documentos en APPV, notal 3, s.f.

<sup>40</sup> L. García-Guijarro, *Datos para el estudio...*, *op. cit.*

<sup>41</sup> J. Hinojosa y J. A. Barrio Barrio, «Las sisas en la Gobernación de Orihuela durante la Baja Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 22, 1992, pp. 535-580.

<sup>42</sup> A. Furió, «L'impôt direct dans les villes du royaume de Valence», en *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 2. *Les systèmes fiscaux*, Toulouse, Privat, 1999, pp. 169-199.

<sup>43</sup> AHN, OOMM, Pergaminos, carp. 545, n. 1135-P, y n. 1136-P, respectivamente.

que Montesa había abonado al rey por conseguir el permiso para cobrar sisas en todas las villas y lugares de Montesa durante seis años<sup>44</sup>.

Este y otros casos similares que nos hablan de las «setenas» conformadas por las poblaciones del señorío montesiano nos muestran un nuevo aspecto de su organización interna ya en la segunda mitad del siglo XIV. Con la nueva fiscalidad de Estado de dicha época, así como con los pagos intermediados por la orden con la Corona, que iban más dirigidos a las comunidades colectivamente y no al pago individual, como era el caso que acabamos de citar, Montesa estableció una organización de dichas localidades en grupos aproximados de siete (de ahí el nombre) en los cuales se compensaban más o menos entre sí con su demografía aproximada. La razón era mejorar la recaudación fiscal, diríamos que su eficiencia, de manera que la orden reclamaba el pago a cada «setena», y eran sus cargos municipales los que debían responder colectivamente. Por otros documentos de esta época sabemos que el señorío montesiano estaba dividido, a estos efectos fiscales, en las setenas de Sueca, Onda, Peníscola, *batlia* de Cervera, *tinença* de Les Coves, *tinença de Culla* y, ya sola, la villa de Sant Mateu<sup>45</sup>.

Este control y supervisión económicos de los municipios de las poblaciones del señorío de la Orden de Montesa, encabezados por los propios maestros, también se extendía a su capacidad para endeudarse, para emitir lo que llamamos en términos contemporáneos deuda pública. Me refiero a que los municipios pudiesen vender censales para obtener capital rápidamente. Es una cuestión bien investigada y conocida actualmente, la de la fiscalidad y el endeudamiento público en la Corona de Aragón bajomedieval, y todo ello se reproduce en el señorío montesiano<sup>46</sup>. En este caso, lo que constatamos es que era el maestro respectivo quien debía dar permiso a sus municipios para endeudarse por dicha vía censalista, tal como sucede en febrero de 1388 cuando frey Berenguer March daba permiso a la villa de Vilafamés para vender uno o más censales por valor de 18.000 sueldos reales a Antoni Mascarós, especiero y ciudadano de Valencia<sup>47</sup>.

Por su parte, los Maestres intervenían de forma directa y habitual en el funcionamiento de las comunidades rurales y sus municipios en cuanto a las decisiones de gobierno que tomaban estos y en múltiples aspectos de la vida

<sup>44</sup> AHN, OOMM, Libre 828-C, ff. 140v-141v.

<sup>45</sup> AHN, OOMM, Libre 828-C, ff. 132r-v.

<sup>46</sup> A. Furió, «Deuda pública e intereses privados. Finanzas y fiscalidad municipales en la Corona de Aragón», *Edad Media*, 2, 1999, pp. 35-79; P. Viciano, «Fiscalitat local i deute públic al País Valencià. L'administració de la vila de Borriana a mitjan segle XV», *Anuario de Estudios Medievales*, 22, 1992, pp. 513-534.

<sup>47</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, f. 130v.

cotidiana: agrícolas, ganados, mercados, caminos, bosques, pastos, etc., así como en los conflictos entre poblaciones del señorío. Por ejemplo, constatamos como los maestros intervenían en el control de la gestión de los recursos naturales de los términos de su señorío, especialmente en el caso del acceso a los bosques, y su madera, y en el de los pastos para el ganado trashumante. Así, en abril de 1365 el maestre frey Pere de Tous concedió a la villa de Alcalà de Xivert un privilegio para que nadie pudiese cortar madera y leña en el bosque de pinos de su término, sin un previo permiso concedido por su consejo municipal, con una serie de condiciones y pagos<sup>48</sup>.

En otro caso de esos años, en noviembre de 1373 el maestre intervino en un conflicto entre los municipios de la villa de Cervera y el vecino lugar de Càlig. La razón fue la disputa por el acceso del ganado de la segunda localidad a unas balsas de agua situadas en el término de la primera, pero aledañas al de Càlig<sup>49</sup>. La decisión favorable a esta última puede ser vista casi como acorde al bien común, pero es evidente que, en la vida cotidiana bajomedieval, las comunidades rurales defendían muy enérgicamente su territorio y sus recursos propios.

Y esta intervención en la vida local de los vasallos parece ampliarse a los más diversos aspectos, aunque se detecta mayor relación con lo que son los asuntos colectivos de dichas comunidades y, quizá, una cierta perspectiva de buscar el *bien común*. Por ejemplo, en octubre de 1384 el maestre frey Berenguer March ordenaba a los jurados de la villa de Sant Mateu que buscasen y contratasen un médico para la población porque eran tiempos de peste<sup>50</sup>. O que, en 1374, el maestre Tous autorizase al consejo municipal de Traiguera, y a petición de este, para embargar una casa del pueblo a fin de ampliar con una nueva arcada la iglesia parroquial, dado el crecimiento de la localidad<sup>51</sup>.

Por último, la figura de los maestros, con respecto a sus vasallos, ejercía una función de corte judicial de reclamaciones, apelaciones, etc., así como también una autoridad superior que impone pactos y concordias a las poblaciones de su señorío, sin olvidar que también actúa de oficio sobre los vasallos y cargos municipales.

Por ejemplo, en agosto de 1384 el maestre frey Berenguer March revisaba el recurso judicial que le habían presentado unos mudéjares de la encomienda de la Vall de Perputxent. Se trataba de problemas entre ellos por las ventas de

48 AHN, OOMM, Libro 542-C, ff. 93v-94v.

49 ARV, Clero, Montesa, Legajo 948, caja 2511-12.

50 AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 12r-v.

51 APPV, notal 3, s.f.

unas tierras, pleito resuelto inicialmente por el *alamí* de la aljama como correspondía legalmente, el cual había aplicado la legislación propia de la *suma e xara*. Pero el comendador había intervenido a continuación, no respetando dicha sentencia, y había embargado las tierras en su beneficio, y se supone que en el de la orden. Ante la apelación, el maestre ordenaba que se respetase la decisión judicial del *alamín* y, con ello, desautorizaba al comendador<sup>52</sup>.

Por último, y al igual que en otras órdenes militares bajomedievales, los maestros disponían de un lugarteniente (*lloctinent del mestre*), una figura regulada por las ordenaciones para su gobierno desde el mismo siglo XIV. La razón era simple: el maestre podía, y de hecho lo hacía frecuentemente, viajar fuera de las fronteras del reino de Valencia, aunque fuese dentro de la misma Corona de Aragón. Para dichos casos, se había establecido que debía nombrar con auto notarial un lugarteniente durante dicha ausencia. Por ejemplo, en septiembre de 1373 el maestre frey Pere de Tous nombró como lugarteniente a su hermano frey Albert de Tous (su sucesor en el Maestrazgo de la orden), el cual era en ese momento el comendador mayor de Montesa<sup>53</sup>. Por lo que hemos podido identificar a través de actuaciones concretas en los siglos XIV y XV, sus competencias eran las mismas que las del maestre, y, cuando este retornaba al territorio valenciano, recuperaba inmediatamente sus funciones y cesaba el otro.

#### 4.3. Segundo nivel de gobierno: los laicos al servicio de la gestión de la orden: poder judicial y gestión económica de las rentas señoriales

Aunque el gobierno señorial de la Orden de Montesa estaba en manos de su maestre y los comendadores, en la práctica era necesario disponer de una pirámide de lugartenientes, delegados y oficiales locales que gestionaran el día a día de la máquina señorial.

La más directa como delegación personal del maestre eran los lugartenientes para ámbitos concretos, que no debemos confundir con el lugarteniente del maestre que acabamos de citar. Básicamente, los hemos identificado en el ámbito del territorio de la Mesa Maestral y, llamativamente, quienes los ocupan, a veces durante años, son en parte de los casos, familiares directos del maestre de turno. Así, en junio de 1387 el maestre frey Berenguer March nombraba a su hermano Lleó March lugarteniente suyo en la villa de Sant Mateu y la bailía de Cervera (los dominios de la Mesa Maestral), así como administrador

<sup>52</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 1r-2v.

<sup>53</sup> AHN, OOMM, Pergaminos, carp. 545, n. 1137-P.

de sus rentas, gestor de los derechos enfitéuticos de luismo y fadiga sobre los bienes de dominio directo de la orden, y supervisor de la contabilidad de dicha Mesa. Además, le otorgaba poderes judiciales para que nombrase jueces, y jueces de apelación, en juicios relacionados con los vasallos montesianos de dichas localidades<sup>54</sup>. Pero este no es un caso único. El siguiente maestre, frey Romeu de Corbera, hacía lo mismo en 1413 al nombrar a Gabriel Moragues, un *prohom* o notable de la vila de Sant Mateu, para una *lloctinència* y administración similar para todo el Maestrat de Montesa. Además, no acababa en este nivel la delegación de poderes de los maestros, ya que, para este segundo caso, hemos localizado el nombramiento de un *surrogat*, sustituto de dicho Gabriel, en la persona de su hermano, Ramón Moragues. De hecho, en el mismo año, el propio maestre Corbera nombró a su hermano, el caballero Hug de Corbera, *surrogat* del clavero frey Antoni de Tolosana<sup>55</sup>. Y en 1415 lo volvía a hacer a raíz de viajar el maestre Corbera a Valencia para acompañar al papa Luna a las cortes del reino, si bien en este caso el lugarteniente elegido para las villas del Maestrat fue frey Berenguer Domenge, comendador mayor de la orden y de la tenencia de Culla<sup>56</sup>.

#### 4.4. El aparato judicial en manos de laicos

Otro de los cargos que existían para hacer funcionar la gestión administrativa y política del señorío era la figura del procurador fiscal de la orden. En este sentido, y ya para la segunda mitad del siglo XIV y principios del XV, era un cargo similar a los que tenía la monarquía, al menos en el reino de Valencia, y su función era actuar de oficio en defensa de los derechos económicos, judiciales y de gobierno de la orden frente a sus vasallos<sup>57</sup>. De hecho, uno de los ámbitos más frecuentes en el que encontramos su actuación es el de la gestión de los cargos municipales, y así lo dice el maestre frey Berenguer March en 1391: «que puede y debe llevar a cabo *inquisicions de mer ofici* sobre los oficiales municipales de sus señoríos»<sup>58</sup>.

Por ejemplo, en 1386, el maestre March intervenía en el proceso judicial abierto por el procurador fiscal de la Orden de Montesa contra el justicia del

<sup>54</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 111r-v.

<sup>55</sup> AHN, OOMM, Libro 833-C, f. 65r.

<sup>56</sup> AHN, OOMM, Libro 833-C, f. 96r.

<sup>57</sup> J. Hernández Ruano, *Poderosos pleitos. Conflictividad, litigantes y estrategias judiciales en el señorío de la Orden de Montesa (siglos XVI-XVII)*, Castelló, Universitat Jaume I, 2014.

<sup>58</sup> AHN, OOMM, Libro 832-C, ff. 31r-v.



municipio de Benicarló porque este no había querido entregar un preso al justicia de la villa de Peníscola, tal como estaba establecido en los estatutos que regulaban las relaciones entre el poder municipal de dicha villa y los de los lugares de su término general. En dicho pleito, había intervenido también el comendador mayor de la orden, pues era el comendador de Peníscola, el cual había nombrado un juez, pero, como vemos, acabó interviniendo el propio maestre<sup>59</sup>.

Hay que tener en cuenta que el procurador fiscal no era un juez, sino lo que su nombre indica, un fiscal, que acusaba ante un juez que, en unos casos, era nombrado por el comendador respectivo, pero también frecuentemente por el maestre. Así, en 1385 frey Berenguer March nombró a un vecino de la villa de Onda juez del pleito entablado por el procurador fiscal de la orden contra un matrimonio de la población acusados de haber robado trigo y diversos bienes del castillo donde residía el comendador<sup>60</sup>.

No disponemos por ahora de un listado de estos procuradores fiscales, pero una aproximación a los datos de alrededor de 1400 nos indican que eran notarios o juristas, caso de Jaume Saltó, notario de Sant Mateu al menos entre 1391 y 1393, y de Bernat Escrivà, notario en 1424<sup>61</sup>. Como hemos dicho, documentamos que en ocasiones los maestros nombraban jueces para causas concretas<sup>62</sup>; pero, en enero de 1389, el maestre March nombró un jurista de fuera de su señorío, Pere Doménech, vecino de Morella, juez de todos los procesos que el procurador fiscal de la orden presentase contra los oficiales municipales de las villas y lugares del Maestrat de Montesa (justicias, *mostassafs*, notarios de las cortes, alguaciles *-saigs-* y corredores de comercio), y en 1393 hacía lo mismo en la persona de Francesc Esteve, notario de la villa de Cervera<sup>63</sup>. En todo caso, un vaciado de casos de los años finales del siglo XIV y principios del XV nos muestra que lo más habitual fue nombrar como jueces de los pleitos abiertos por el procurador fiscal a notarios o juristas, diversos, muy mayoritariamente vecinos de la capital de la orden, la villa de Sant Mateu.

Por otro lado, los maestros eran también los jueces de apelación de los procesos desarrollados en los municipios de su señorío por los justicias de cada localidad, lo que no quiere decir que actuaran de jueces personalmente, sino

<sup>59</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 95r-v.

<sup>60</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 29v-30r.

<sup>61</sup> AHN, OOMM, Libro 832-C, f. 28v; AHN, OOMM, Libro 829-C, ff. 73r-v.

<sup>62</sup> Por ejemplo, en 1389 el maestre March nombraba a Arnau Avellà, notario de Sant Mateu, juez del pleito del procurador fiscal de la orden contra unos vecinos que sin ningún permiso habían descolgado de las horcas señoriales un castellano ajusticiado, para enterrarlo. AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 191r-v.

<sup>63</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 170r-v; AHN, OOMM, Libro 832-C, ff. 87r-v.

que habitualmente delegaban. Por ejemplo, en septiembre de 1383, el maestre frey Berenguer March encargaba al lugarteniente de baile de la encomienda de Les Coves de Vinromà que sentenciara la apelación de un vecino de dicha localidad contra una sentencia anterior del justicia municipal en un conflicto por haber entrado un pastor su ganado en una dehesa o zona acotada. El maestre, además, declaraba que en la alegación el pastor argumentaba que no había podido parar el rebaño, lo cual considera factible, y por eso encargaba que fuese comprobado en el juicio de apelación que delegaba<sup>64</sup>. Otro caso de estas apelaciones que llegaban al maestre es el nombramiento de Antoni Taix, notario de Sant Mateu, como juez de apelación de la sentencia emitida por el juez Ferrer Gironés en el pleito entre el procurador fiscal de la Corona contra Bertomeu Cogoma, jurista de dicha villa, con motivo de una *inquisició de mer ofici*<sup>65</sup>.

También es significativa de estos procedimientos judiciales la orden que dio el maestre March en 1392 al jurista de Sant Mateu Ferrer Gironés para que, cuando actuase como juez en los pleitos entre la orden y su procurador fiscal, y el abogado de la otra parte fuese el jurista Bertomeu Cogoma, no le admitiese ni una alegación y negase la validez de sus argumentos, fuesen cuales fuesen, pues se había dedicado a atacar y calumniar a la Orden de Montesa en los últimos pleitos en los que había intervenido<sup>66</sup>. Justicia para los vasallos, pero hasta un límite.

#### 4.5. Los laicos en la gestión de las rentas señoriales de la orden, y otros cargos

Esta función era llevada a cabo por los bailes (*batles*), exactamente igual que en las poblaciones de realengo y otros señoríos del sur de la Corona de Aragón. Cada localidad tenía un baile, que durante el siglo XIV era habitualmente un vecino, evidentemente perteneciente a la oligarquía local y en ocasiones con tendencia a mantener a miembros de la misma familia en el cargo. Esto es lo que sucede en julio de 1388 cuando el maestre frey Berenguer March confirmaba en el cargo de baile de la villa y encomienda de Ares al vecino Arnau Cerdà, motivado por haber cumplido veinte años. La razón era que, tiempo antes, el comendador de la época le había prometido el cargo a su padre homónimo

<sup>64</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 8v-9r.

<sup>65</sup> AHN, OOMM, Libro 832-C, f. 64v.

<sup>66</sup> AHN, OOMM, Libro 832-C, ff. 79r-v.

cuando el hijo aún era niño<sup>67</sup>. Este caso, además, nos indica que el nombramiento de dichos cargos sí estaba en manos del comendador respectivo; aunque, como vemos una vez más, puede intervenir el maestre en ello, bien sea para ratificar, pero también puede ser para cambiar la decisión.

En otros casos, los bailes eran nombrados directamente por el maestre de la orden, pasando por encima del comendador respectivo, e incluso nombrado a familiares o allegados suyos. Este es el caso del nombramiento de Joan March, sobrino del maestre frey Berenguer March, como baile de la tinença de Les Coves de Vinromà en octubre de 1387, y dicha decisión la comunicaba a su comendador como orden a cumplir y respetar. Además, este caso nos permite constatar que no era un caso aislado: substituía al fallecido mossén Pere de Tous, familiar de los dos anteriores maestros de la orden<sup>68</sup>.

Con todo, conviene matizar las reales funciones que desarrollaban estos bailes señoriales. Desde finales del siglo XIII, ya en tiempos de la Orden del Temple y del Hospital, fue general el arrendamiento para períodos de dos o tres años de la mayoría de las rentas señoriales de estas localidades de órdenes militares del Maestrat de Castelló<sup>69</sup>. Y ello es lo que continuó haciendo la Orden de Montesa desde sus inicios<sup>70</sup>. Mercaderes de las ciudades más cercanas (Tortosa y también Valencia) y vecinos ricos (*prohoms* y mercaderes) locales, frecuentemente en sociedad de dos o tres personas, ganaban en subasta pública al mejor postor la recaudación de rentas agrícolas, censos, el tercio o mitad del diezmo, monopolios, pagos en moneda, etc. Generalmente, solo quedaban fuera los impuestos reales, si estaban cedidos a la orden militar, y las multas de los justicias municipales y poco más. Además, constatamos en la documentación de Montesa que dichos arrendadores pagaban al Maestre, por lo que, en la práctica, los bailes locales tenían poca actividad: supervisar en caso de denuncias, intervenir en reparaciones puntuales de las instalaciones de los monopolios banales si eran propiedad eminente de la orden, etc., y cobrar su salario anual. Al final, da la impresión de que estos bailes locales se habían convertido más en una fuente de ingresos para ciertas élites locales o familiares de los principales miembros de la orden que en un real aparato de gestión de las rentas señoriales.

<sup>67</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, ff. 140r-v.

<sup>68</sup> AHN, OOMM, Libro 828-C, f. 117r.

<sup>69</sup> Por ejemplo, el 6 de noviembre de 1313 el castellán de Amposta de la Orden del Hospital arrendaba las rentas de la bailía de Cervara a Simó Negre, ciudadano de Tortosa, por un valor de 18 000 sueldos reales al año. AHN, OOMM, Pergaminos, carp. 528, n. 674-P.

<sup>70</sup> El 10 de marzo de 1322 frey Arnau de Soler, maestre de Montesa, arrendaba a Simó Negre, ciudadano de Tortosa, y a otras dos personas, las rentas señoriales de la población de Traiguera. ARV, Clero, Montesa, leg. 895, caja 2357, libro registro ff. 202r-203r.

En la documentación aún aparecen algunos otros cargos puntuales que estaban bajo el control de la orden. Uno de ellos es el guardián del cargador de mercancías en la pequeña localidad costera de Alcossebre, nombrado por el maestre en abril de 1362 y comunicado dicho nombramiento de un vecino de la villa de Alcalá de Xivert al baile general del reino de Valencia<sup>71</sup>. Un *carregador* era el nombre usado para identificar los puntos de la costa que, careciendo de puerto, podían ser usados por la gente para cargar y descargar mercancías en su playa. Dicha actividad estaba bajo control de la monarquía, la cual cobraba tasas por ello; pero, desde finales del siglo XIII, la Corona cedió dicho control, y rentas, a algunos señores valencianos que tenían poblaciones costeras, como es este caso de Montesa y Alcossebre, así como en las cercanas localidades de Peníscola, Benicarló y Vinaròs.

Así mismo, en el territorio de la Orden de Montesa podían actuar y actuaban los notarios nombrados con dicho oficio por la monarquía, los llamados *notaris publics per tota la terra del rei*; pero, al mismo tiempo, los maestros podían nombrar notarios específicos que podían actuar en las poblaciones de su señorío. Por ejemplo, en febrero de 1373 el maestre frey Pere de Tous nombraba a Bernat Sanxo, vecino de Sant Mateu, como notario público por todo el señorío del Maestrat, y en julio de ese mismo año ratificaba a Guillem Baldoví el establecimiento enfiteúutico de la escribanía de la corte judicial de la villa de Sueca<sup>72</sup>.

## 5. EL GOBIERNO PROPIO DE LOS VASALLOS BAJO EL MANTO SEÑORIAL DE LA ORDEN

En buena parte de la Corona de Aragón bajomedieval, con la excepción de algunas zonas remensas de la Catalunya Vella y de los grupos etnoreligiosos (mudéjares y judíos), las comunidades rurales se organizaron en consejos municipales, con ciertas peculiaridades según los diversos reinos. En el sur de la Corona (Catalunya Nova, sur de Aragón, Mallorca y Valencia), durante la segunda mitad del siglo XIII se generalizó la creación de municipios a partir de mediados del reinado de Jaime I. En el caso valenciano, una de las concesiones del rey Pedro III el Grande en las Cortes valencianas de diciembre de 1283, incluida en el llamado *Privilegium Magnum*, comportaba el derecho a crear un municipio a toda población de cristianos en el nuevo reino, siempre que no lo

<sup>71</sup> ARV, Real Cancillería, registro 630, f. 273. Publica R. Ferrer, «Los puertos del RV durante el siglo XIV», *Saitabi*, XXV, 1975, pp. 114-115.

<sup>72</sup> Ambos en APPV, notal 3, s.f.

tuviese todavía y estuviese poblada según el Fuero de Valencia, como lo eran la gran mayoría de ellas<sup>73</sup>.

La consecuencia es que muy rápidamente, en realengo y señorío, los municipios se extendieron hasta las más pequeñas comunidades de unas pocas casas, lo que en Castilla se llaman aldeas. En cuanto a su régimen organizativo, era el regulado en los privilegios y normas de las Cortes incluidos en los textos del Fuero de Valencia. Por tanto, cualquier población tenía un consejo municipal con consejeros, dos o tres jurados, un juez de primera instancia llamado justicia, un vigilante del mercado y obra pública (el *mostassaf* o almotacén), un *clavari* o tesorero, y ya, según su tamaño y posibilidades demográficas, otros cargos como acequero, notario del concejo y de la corte del justicia, procurador o síndico, etc. Todos ellos elegidos anualmente entre los vecinos por votación entre ellos<sup>74</sup>.

Es decir, las incipientes comunidades rurales (y urbanas, claro) pasaron a tener una forma de organización colectiva que les otorgó una fuerza de acción relevante ante los poderes feudales de la sociedad. En su caso, la monarquía y en su caso el respectivo noble o institución eclesiástica señora de cada una de las poblaciones. Además, desde finales del siglo XIII constatamos a través de ejemplos, situaciones, pleitos, etc., cómo dichos municipios fueron organizando la vida de los vecinos en múltiples facetas de la vida cotidiana<sup>75</sup>. También cómo asumieron rápidamente competencias económicas y fiscales: unas veces, por disponer de algunos bienes colectivos (horno o molino o dehesa, etc.), y en otras más habituales, porque el municipio valenciano bajomedieval se convirtió en el instrumento fiscal intermediario entre monarquía y señor, de un lado, y el conjunto de vecinos, del otro. Nacieron así las haciendas municipales<sup>76</sup>. Y, por último, la figura del justicia, el juez de primera instancia, que, al margen del poder señorial o real, aplicaba la legislación pública del Fuero de Valencia en todos los ámbitos del derecho civil y criminal. Unos justicias que, ya hemos

<sup>73</sup> E. Guinot Rodríguez, «La creación de las comunidades campesinas y las parroquias rurales en una sociedad feudal de conquista: el sur de la Corona de Aragón (mitad del siglo XII-mitad del siglo XIII)», en *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al prof. J. A. García de Cortázar*, t. 1, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, pp. 583-598.

<sup>74</sup> R. Narbona, «La configuración del perfil municipal a la xarxa urbana del regne de Valencia, 1238-1329», en M.<sup>a</sup> T. Ferrer i Mallol (edit.), *Jaume I. Commemoració del VIII Centenari del naixement de Jaume I*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2012, pp. 579-588.

<sup>75</sup> R. Narbona, «Inicios de la organización político-institucional en los municipios valencianos del siglo XIII», en *III Congrés d'Estudis de la Marina Alta*, Alicante, Institut d'Estudis Comarcals de la Marina Alta, 1990, pp. 199-207.

<sup>76</sup> A. Furió, «Estructures fiscals, pressió impositiva i reproducció econòmica al País Valencià en la baixa Edat Mitjana», en *Corona, Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edat Mitjana*, Lleida, Institut d'Estudis Ilerdencs, 1997, pp. 495-525.

dicho, eran uno de los vecinos, elegido entre ellos anualmente. Las apelaciones eran las que, en su caso, pasaban ya ante el juez señorial o real, según el caso, tal como hemos explicado anteriormente<sup>77</sup>.

Pero, si hablamos de los concejos municipales del señorío de Montesa como una entidad colectiva representativa del conjunto de su población, tal como sucede en el resto de la sociedad bajomedieval de la Corona de Aragón y europea, dichas comunidades no eran en absoluto homogéneas y, desde sus orígenes, en este caso en el siglo XIII, se había producido una rápida diferenciación interna, inicialmente económica, pero siempre con una derivada política y de control del poder. Esto es, existían élites locales (campesinas y, puntalmente, incluyendo profesiones liberales, algunos mercaderes y artesanos) en los casos de poblaciones un poco más grandes como Sant Mateu, Traiguera, Onda, etc.<sup>78</sup>.

Tal como se ha estudiado para otros casos, estas élites locales actuaron con una doble cara. Por un lado, al servicio de la Orden de Montesa, ocupando algunos de ellos esos cargos de laicos al servicio del funcionamiento de la maquinaria señorial de la orden. Estos *colaboradores del sistema feudal* eran imprescindibles para que la *máquina* señorial funcionase, o sea, para que, en cada localidad, por pequeña que fuese, se cumpliese el pago de las rentas y se acatase la jurisdicción y el poder de gobierno de la orden militar. Pero, al mismo tiempo, dichas familias actuaron claramente, y lógicamente, buscando su propio interés y beneficio. Estamos hablando del aprovechamiento particular de los cargos locales y de la gestión de los derechos señoriales. Beneficio económico, pero en absoluto debemos menospreciar el beneficio más intangible de formar parte de la *pirámide feudal* a los ojos de sus convecinos<sup>79</sup>.

Lógicamente, todo ello no se produjo tampoco de una forma lineal. Al contrario, el cruce de intereses y los comportamientos en favor o en contra de los señores fueron oscilantes según situaciones, momentos y conflictos. Entre otras cosas porque tampoco dichas élites locales eran homogéneas. Al contrario. Al menos desde principios del siglo XIV tenemos documentado en poblaciones del señorío de Montesa la división de los vecinos en dos bandos que vertebra-

<sup>77</sup> R. Narbona, «El Justicia Criminal. Una corte medieval valenciana, un procedimiento judicial», *Estudis Castellonencs*, 3, 1986, pp. 287-310; E. Guinot Rodríguez, «Sobre l'activitat de la justícia a un menut poble valencià d'inicis del segle XV: Xixona (1413)», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 10, 1994-95, pp. 63-80.

<sup>78</sup> V. Royo Pérez, *Els orígens del Maestrat...*, *op. cit.*; *idem*, «Árbitros y mediadores en el mundo rural valenciano durante la Baja Edad Media: Els Ports y El Maestrat (ss. XIII-XIV)», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 32, 2019, pp. 379-412.

<sup>79</sup> V. Royo Pérez, *Vilafraanca (1239-1412): conflictes, mediacions de pau i arbitratges en una comunitat rural valenciana*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2016.

ban probablemente a casi toda la población, aunque fuesen solo unas pocas decenas de familias las que la conformaban. Y en dichas luchas de bandos locales intervenía el poder señorial de la orden, cuándo y cómo le podía convenir lógicamente, tal como ha estudiado V. Royo para la zona del Maestrat y els Ports de Morella<sup>80</sup>.

Así mismo, todo esto que acabamos de enumerar es importante para comprender mejor los casos de resistencias ante el poder de la orden militar, que fueron habituales en aquella sociedad feudal<sup>81</sup>.

Por un lado, las resistencias *pasivas* de los vasallos en cuanto al día a día del sistema feudal: fraudes en las particiones de las cosechas, ocultamientos de la producción, inventarios incompletos de bienes y vecinos, etc. Por ejemplo, en agosto de 1382 el maestre frey Albert de Tous perdonaba a unos vecinos del lugar de Silla, en la Huerta de Valencia, porque no habían pagado a la orden la partición de frutos de algunas tierras que tenían establecidas en dicho término<sup>82</sup>.

Por otro lado, las resistencias colectivas, que no quieren decir ni mucho menos enfrentamiento violento o armado. Hay algunos casos excepcionales de esto por lo que sabemos, como la participación de parte de las poblaciones de la orden en la Guerra de la Unión de 1347-1348. En el Maestrat de Castelló tuvo un componente local de revuelta contra Montesa, con el saqueo y algún incendio del granero señorial, como en Albocàsser, pero en absoluto fue una *guerra campesina*<sup>83</sup>.

Lo cierto es que la forma de *resistencia* colectiva habitual fue el plantear quejas y buscar la negociación con los maestros. Así, las negociaciones para el pago de impuestos, rentas, censales, nueva fiscalidad, etc., fueron habituales. Casi diríamos que, a lo largo del XIV y XV, cualquier petición extraordinaria de un pago por Montesa conllevó una contraoferta de los municipios de los vasallos y el intentar una negociación, con resultados diversos en cuanto a la rebaja de las cantidades solicitadas.

También debemos considerar un claro mecanismo de ‘resistencia’ anti-señorial los repetidos intentos de algunas de las poblaciones del señorío de

<sup>80</sup> V. Royo Pérez, «Manifestations of difference: conflicts of interest in rural Valencia during the late middle ages», en *Beyond lords and peasants...*, *op. cit.*, pp. 87-110.

<sup>81</sup> V. Royo Pérez, «La conflictivitat social a les comarques septentrionals del País Valencià (ss. XIII-XVI): Noves perspectives d’anàlisi», en J. Méndez y D. Reinaldos (eds.), *Nuevos estudios multidisciplinarios sobre historia y cultura medieval: Fuentes, metodología y problemas*, Murcia, Editum-Universidad de Murcia, 2012, pp. 139-143.

<sup>82</sup> AHN, OOMM, Pergaminos, carp. 546, n. 1168-P.

<sup>83</sup> E. Díaz Manteca, «Notes documentals per a l’estudi de la Unió al Maestrat de Montesa (s. XIV)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LXI, 1985, pp. 93-141.

Montesa por salir de su jurisdicción y pasar a la del rey. En el marco del Fuero de Valencia, la jurisdicción civil o mixto imperio siempre fue de los señores, pero la jurisdicción criminal o mero imperio, aunque muy mayoritariamente señorial a partir de las ventas y donaciones reales de tiempos de Pedro IV el Ceremonioso, Juan I y Martín I en la segunda mitad del XIV, fue objeto de repetidos intentos por escapar de ella. En concreto, los casos citados antes de Onda, Vilafamés y Sueca. Las razones tenían que ver básicamente con dos aspectos: por un lado, que con plena jurisdicción señorial no era posible apelar de las sentencias de los jueces de Montesa a los jueces reales. No tenían escapatoria en casos de ser usados los procesos judiciales como forma de coerción contra los vasallos, especialmente las citadas élites locales<sup>84</sup>.

Por último, debemos citar la tendencia creciente desde finales del siglo XIV por parte de los señores laicos y eclesiásticos de la Corona de Aragón de pedir préstamos y vender censales para su beneficio propio, pero con la garantía de los bienes y patrimonio de sus vasallos. La negociación de ello solía incluir la asignación de rentas señoriales para ir cobrando los vasallos la deuda, pero este comportamiento, en muchos casos bastante arbitrario en cuanto a peticiones y cantidades, implicó una clara resistencia de la población afectada. Por ejemplo, en octubre de 1423 frey Romeu de Corbera escribía a los justicias y jurados de las encomiendas de Culla y Ares sobre cómo recobrar los 14 100 sueldos reales que le habían prestado, ya que la asignación de las rentas maestras sobre las localidades de Xert y Canet lo Roig era bastante baja en valor anual y los vecinos reclamaban una forma de pago más rápida<sup>85</sup>. Y sobre la resistencia de los vasallos puede servir de ejemplo el perdón que otorgó este mismo maestre en octubre de 1419 a unos vecinos de la localidad de Vistabella por la multa impuesta por no haber acudido al consejo general de la villa para aprobar la venta de un censal por parte del municipio, a fin de prestar los 5 000 sueldos reales solicitados por dicho maestre anteriormente para pagar su viaje a Sicilia<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> V. Garcia Edo, «La sentència dels cinc jutges. De la jurisdicció i altres drets de la vila d'Onda», *Estudis Castellonencs*, 3, 1986, pp. 409-448; E. Guinot Rodríguez, «Un precedent en la recuperació del Patrimoni Reial al País Valencià: la jurisdicció d'Onda, 1393», *Saitabi*, 36, 1986, pp. 137-153.; S. Vercher i Lletí, «Problemes en l'exercici de la jurisdicció en la comanda de Sueca de part del mestre de Montesa en el segle XIV», en E. Guinot Rodríguez *et al.* (coords.), *Santa Maria de Montesa...*, *op. cit.*, pp. 153-164; P. E. Barreda i Edo, «Pere II de València, el Maestre de Montesa, la Tinença de Culla i les apel·lacions», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LXIII, 1987, pp. 565-580.

<sup>85</sup> AHN, OOMM, Libro 829-C, ff. 38r-v.

<sup>86</sup> ARV, Clero, Montesa, leg. 885, caja 2329, libro registro f. 162r.



## 6. BREVES CONCLUSIONES

Organizada administrativamente en un Maestrazgo y una docena de encomiendas, sus lugares de señorío y las respectivas rentas estaban distribuidos a uno y otras desde un acuerdo de su capítulo en el año 1336. Por ello, su gestión estaba repartida entre ambos ámbitos y, como suele pasar, la información documental que se ha conservado sobre la gestión de las encomiendas es muy limitada. En cambio, sobre la gestión de los maestros se ha conservado una importante colección de registros de sus respectivas cancillerías desde 1319, aún no catalogado su contenido y todavía poco consultadas hasta ahora.

Aunque bastante diversos, su contenido hace referencia de forma importante a la gestión del señorío perteneciente a la llamada Mesa Maestral, los lugares asignados a sus maestros. Y ello nos permite ver el funcionamiento de la *maquinaria* señorial con respecto a los vasallos de esas poblaciones. De entrada, la diversidad social y étnico-religiosa de sus componentes, campesinos en gran medida, pero también artesanos, mercaderes, ganaderos etc., frecuentemente con sus intereses diferentes e incluso enfrentados entre sí respecto al gobierno señorial de la orden. Y la peculiaridad de gobernar aljamas mudéjares, con el respeto a su diferencia religiosa.

En segundo lugar, el funcionamiento ordinario de un señorío feudal: la gestión, a veces compleja, del cobro de las rentas y su aparato burocrático, los *batles*, pero que en buena medida estaba arrendado. En cambio, el mayor protagonismo del gobierno jurisdiccional sobre dichos vasallos: es mucho más frecuente la intervención del maestre y la orden en los procesos judiciales que les afectaban, casi siempre a través del nombramiento de jueces. Y es en este ámbito donde más claramente se constata el protagonismo de la comunidad local organizada desde el siglo XIII en municipios regulados por el Fuero de Valencia. Las relaciones de todo tipo entre la orden y sus vasallos pasaban mayoritariamente por dicha dualidad: maestre y municipio.

E inevitablemente, la constatación de las tensiones de dicho gobierno señorial a través de una diversidad de conflictos, de los que sabemos, hay que recordar, por la fuente señorial, no por la de los vasallos. Resistencias locales al pago de rentas, de particiones de cosechas, negociaciones para la rebaja de impuestos, confrontaciones por la aplicación de la jurisdicción señorial civil y criminal. La habitual presentación de recursos legales y jurídicos, el ocasional recurso a la violencia. Todo ello nos reconstruye el día a día de un señorío bajomedieval bastante alejado de los conceptos de «reconquista» y «lucha de religiones», y que en cambio nos pone los pies en la tierra sobre una realidad mucho más cotidiana sobre ese mundo de las órdenes militares.



---

# Ambición arquitectónica y componente funerario en iglesias románicas sanjuanistas de León, Castilla y Navarra

---

Javier Martínez de Aguirre

Universidad Complutense de Madrid  
jmtzagui@ucm.es

La contribución de las órdenes religiosas a la difusión y evolución de la arquitectura románica en la península ibérica fue desigual, como también lo ha sido el interés que ha despertado esta cuestión entre los estudiosos. Se ha escrito abundantemente acerca de las más importantes abadías benedictinas y de los principales prioratos cluniacenses, pero es mucho lo que queda por investigar sobre monasterios de esta orden de segundo nivel que, sin embargo, en ocasiones marcaron el devenir de focos arquitectónicos comarcales. Y faltan por abordar de manera metódica las iglesias que formaron parte de sus respectivos señoríos monásticos: ¿es posible reconocer en ellas pautas comunes?, ¿acometieron los benedictinos de manera puntual o sistemática mejoras en las parroquias rurales una vez que pasaron a formar parte de sus dominios?, ¿acaso lo hicieron cuando fueron constituidas en sedes priorales?, ¿adoptaron formas arquitectónicas peculiares las iglesias urbanas propiedad de abadías importantes?

Como es bien sabido, los cistercienses jugaron un papel fundamental en la aceptación de soluciones constructivas y repertorios ornamentales llamados a transformar los modos de construir en la segunda mitad del siglo XII, así como en el cambio de escala de los edificios. Se ha podido comprobar que los procesos de monumentalización de sus abadías habitualmente siguieron las mismas fases. Una vez elegido el emplazamiento, iniciaban construcciones de madera, perfectamente documentadas en Francia (Molesme, Cîteaux, etc.), pero de las cuales tenemos pocas noticias a este lado de los Pirineos<sup>1</sup>. Bastaba aproximadamente una década para confirmar la idoneidad de la localización y su capacidad para que la fundación se sostuviera económicamente. Daba comienzo entonces la edificación en piedra de complejos ambiciosos que

---

<sup>1</sup> V. Mortet, *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Âge, XI-XII siècles*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1911: Cîteaux, pp. 295-296, Molesme: p. 301 y Notre-Dame des Châtelliers, pp. 362-363.

manifestaban mediante su materialidad el carisma de la orden. Las variantes en cuanto a organización de la cabecera, localización de puertas, austeridad ornamental o distribución de las dependencias eran limitadas. Solían seguir un mismo orden de construcción: antes de terminar las naves de la iglesia, iniciaban las dependencias cuya monumentalización era para ellos más urgente, como la sala capitular y el refectorio, mientras que la ejecución en piedra de las galerías claustrales solía retrasarse. Otra constante fue el decidido impulso inicial, que llevó a la ejecución de buen número de edificios en los siglos XII y XIII, y la aceptación de lo local en repertorios ornamentales y técnicas constructivas. En ámbito ibérico, ninguna orden cuenta con un número tan elevado de estudios de las fábricas románicas como el Císter<sup>2</sup>. A escala muy inferior, han sido objeto de atención las contribuciones arquitectónicas de comunidades de expansión más limitada, como los premonstratenses, o de menor caracterización monumental, como las órdenes militares<sup>3</sup>.

Debido al predominio de la historia de los estilos en cuanto enfoque prioritario de la historia del arte, durante décadas parece haber sido objetivo principal dar respuesta al interrogante de si cada orden llegó o no a conformar un «estilo propio», reconocible en planimetrías y repertorio de elementos constructivos y ornamentales. También en esta parcela ha recibido atención preferente el Císter, puesto que la monumentalidad de sus edificaciones, el abundante uso de determinadas bóvedas y soportes, así como su peculiar carácter desornamentado, favorecieron la creación de la etiqueta *estilo cisterciense*, que durante décadas gozó de aceptación entre especialistas e interesados, llegándose a aplicar en España, a mi juicio de manera a menudo discutible, a edificios que nada tenían que ver con los monjes blancos, y con cuyas abadías apenas compartieron lo elemental del repertorio decorativo. El mismo interrogante se ha trasladado a otras órdenes. La pregunta «¿Existió una arquitectura templaria?» encabeza las conclusio-

<sup>2</sup> Siendo la bibliografía tan abundante, citaré exclusivamente cuatro obras de referencia para sus respectivos territorios: J. C. Valle Pérez, *La arquitectura cisterciense en Galicia*, Pontevedra, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1982; I. G. Bango Torviso (dir.), *Monjes y monasterios. El Císter en el medievo de Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990; I. Martínez Buenaga, *Arquitectura cisterciense en Aragón (1150-1350)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1998; y C. J. Martínez Álava, *Del románico al gótico en la arquitectura de Navarra. Monasterios, iglesias y palacios*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2007.

<sup>3</sup> M. López de Guereño, *Monasterios medievales premonstratenses. Reinos de Castilla y León*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997. La bibliografía de interés para esta contribución sobre órdenes militares será citada en las correspondientes notas. Cuenta con amplia bibliografía y un planteamiento actualizado W. Rincón García, «Patrimonio artístico de la Orden de San Juan de Jerusalén en España: una aproximación y algunos ejemplos», en J. Alvarado Planas y J. de Salazar Acha (coords.), *La Orden de Malta en España (1113-2013)*, Madrid, Sanz y Torres, 2015, pp. 859-928.

nes de Javier Castán Lanaspá acerca de la arquitectura del Temple en Castilla y León<sup>4</sup>.

Centrándonos en lo que aquí interesa, la Orden de San Juan de Jerusalén, la pregunta fue formulada de manera directa por Olga Pérez Monzón: «¿Desarrolló la Orden de San Juan un planteamiento artístico singular?», a lo que respondió con una rotunda negativa, aduciendo que «los edificios de la Orden se aclimatan a la realidad de la zona»<sup>5</sup>. Opinión similar había expresado años antes Castán, para quien los hospitalarios compartieron con las restantes órdenes militares una arquitectura que «ni en sus formas ni en sus repertorios ornamentales presenta rasgos de originalidad», siendo «apreciable, en cambio, la integración plena de cada una de estas iglesias con las de su entorno cronológico y geográfico»<sup>6</sup>. A nivel internacional, la ausencia de rasgos comunes ha llevado a cuestionar si realmente hubo coherencia en la arquitectura y cultura material de las órdenes militares de Tierra Santa, asunto abierto a debate permanente<sup>7</sup>.

Así que, en contraste con la cisterciense, la arquitectura sanjuanista comparte con la cluniacense la inexistencia de rasgos comunes cuyo agrupamiento haya llevado a diferenciar un *estilo*. Hospitalarios y cluniacenses coinciden igualmente en la modestia de muchos templos en cuanto a dimensiones y complementos figurativos, y en el recurso generalizado a fórmulas constructivas y ornamentales propias de cada comarca. Por otra parte, la Orden de San Juan se asemejó a los benedictinos en el carácter ante todo económico de la propiedad de buen número de iglesias. A la hora de invertir en construcciones, no trataron del mismo modo a las sedes de las encomiendas que a los templos de los que fueron propietarios en localidades donde no fue su objetivo vivir conforme a su carisma, sino obtener recursos destinados a sufragar los grandes gastos de la orden en Tierra Santa. En consecuencia, la significación arquitectónica del románico vinculado tanto a los prioratos cluniacenses de segundo orden como a los sanjuanistas ha quedado subsumida en aproximaciones territoriales generalistas. Sin embargo, el cruce de informaciones y las comparaciones en términos apropiados permitirían reevaluar edificio a edificio la significación

<sup>4</sup> J. Castán Lanaspá, *Arquitectura Templaria Castellano-Leonesa*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1983, p. 87.

<sup>5</sup> O. Pérez Monzón, *Arte sanjuanista en Castilla y León. Las encomiendas de la Guareña y su entorno geohistórico*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, p. 31.

<sup>6</sup> J. Castán Lanaspá, «La arquitectura de las órdenes militares en Castilla», *Codex Aquilarensis*, 12, 1996, pp. 137 y 143.

<sup>7</sup> Entre los cuestionamientos recientes: A. Luttrell, «Introduction: History and Archaeology», en M. Piana y C. Carlsson (eds.), *Archaeology and Architecture of the Military Orders*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 4; T. Borowski y C. Gerrard, «Constructing Identity in the Middle Ages: Relics, Religiosity, and the Military Orders», *Speculum*, 92.4, 2017, p. 1057.

arquitectónica de cada construcción. Lo ejemplificaré con San Jorge de Azuelo (Navarra), templo cluniacense de nave única y cabecera absidal, como varias decenas de iglesias románicas del mismo reino y muchos centenares, si no miles, a nivel peninsular. Los elementos constructivos y el complemento escultórico lo sitúan en el marco del románico pleno que se extiende por Languedoc y el norte de la península ibérica. La cúpula elevada sobre el tramo inmediato a la cabecera lo relaciona con un grupo selecto de construcciones navarras, castellanas y aragonesas del siglo XII, que forman parte del contingente de edificaciones rurales de mayor ambición en sus respectivos marcos geográficos. A este grupo pertenecen, entre otras, Olleta y Yarte en Navarra; Loarre en Aragón, y San Quirce de los Ausines, San Pedro de Tejada, el Monasterio de Rodilla, Siones, etc., en Castilla. Algunas de estas iglesias fueron puestas en relación entre sí por los historiadores de la arquitectura interesados en las tipologías constructivas<sup>8</sup>. He seleccionado estos edificios porque responden a distinta condición: hay abadías y prioratos benedictinos (San Quirce de los Ausines, Azuelo, Yarte y San Pedro de Tejada; en cuanto a Santa María del Valle de Monasterio de Rodilla, figura en la documentación como «casa» con capellán vinculada a la abadía de Oña), una abadía canonical (Loarre), una iglesia sanjuanista (Olleta) y una abadía laica (Siones). El complemento ornamental y figurativo, la temática, la composición y el estilo de los capiteles de Azuelo, como vio Carlos Martínez Álava, resultan muy cercanos a los de San Pedro de las Dueñas (León), priorato femenino dependiente de Sahagún, que perteneció a Cluny<sup>9</sup>. Estos vínculos sitúan a San Jorge de Azuelo en la estela cluniacense, con características unas compartidas y otras diferenciadas respecto del resto de la arquitectura de la orden y de su entorno. Al poner sobre la mesa un elemento de análisis tan elemental como son las dimensiones y el complemento figurativo, se evidencia que San Jorge, siendo un edificio

<sup>8</sup> Un estudio inicial la puso en relación con Jaca y León: J. E. Uranga, «La Iglesia Parroquial de San Jorge de Azuelo», *Príncipe de Viana*, 2, 1941, pp. 9-12. Años más tarde fueron observados sus nexos con Loarre y las iglesias burgalesas: J. E. Uranga Galdiano y F. Íñiguez Almech, *Arte medieval navarro. II. Arte románico*, Pamplona, Aranzadi, 1973, pp. 209-210.

<sup>9</sup> C. Martínez Álava, «Azuelo», en M. A. García Guinea y J. M. Pérez González (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Navarra*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2008, I, p. 318. Sobre San Pedro de las Dueñas: J. L. Senra Gabriel y Galán, «San Pedro de las Dueñas», en M. A. García Guinea y J. M. Pérez González, *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. León*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2002, pp. 727-738; M. Valdés Fernández, «La escultura románica del Monasterio de San Pedro de las Dueñas (León)», en *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés. XV Centenario del nacimiento de San Benito. Monasterio de San Pelayo de Oviedo*, Gijón, 1982, pp. 377-386; M. Carriedo Tejedo, «Los orígenes del Monasterio Benedictino de San Pedro de Dueñas», *Tierras de León*, 37, 1998, pp. 7-52.

no sobresaliente en el panorama de la arquitectura cluniacense hispana, es, en cambio, el templo de mayor tamaño entre todas las iglesias de nave única del románico pleno conservadas en Navarra y presenta un destacable conjunto de capiteles historiados de temas reconocibles, lo que nos hace ver con otros ojos tanto este concreto edificio como el románico rural del reino navarro, e igualmente permite redimensionar la relevancia de la estela de Cluny con respecto a la monumentalización de ámbitos rurales, incluso en fundaciones de carácter secundario (Azuelo fue entregado en 1052 a Santa María de Nájera, donada a Cluny por Alfonso VI entre 1076 y 1079<sup>10</sup>). Un estudio todavía por hacer, consistente en comparar las iglesias de los prioratos cluniacenses ibéricos de segundo grado con las restantes construcciones de su entorno, podría alcanzar conclusiones muy ilustrativas en lo que corresponde al fenómeno de la monumentalización del paisaje ibérico en el siglo XII.

En esta línea, las comparaciones basadas en las dimensiones y ambición arquitectónicas se revelan como herramienta capaz de proporcionar información valiosa. Las páginas que siguen explorarán algunas de estas cuestiones, buscando dar respuesta al interrogante que plantea la excepcionalidad de ciertas iglesias dentro del ya de por sí desigual panorama de la arquitectura románica de la Orden de San Juan de Jerusalén en los reinos de León, Castilla y Navarra.

Como expuso Javier Castán, es preciso considerar de partida si una determinada iglesia, cuyos vínculos con los sanjuanistas están documentados (aunque en muchas ocasiones con décadas de retraso con respecto a la fecha de construcción deducible de las características del edificio), fue erigida por iniciativa y con los fondos de la propia orden, o bien fue recibida por ella después de edificada<sup>11</sup>. En el caso de que haya sido una donación, conviene dirimir si quien la impulsó lo hizo como parte de una promoción generalizada de iglesias (frecuente entre monarcas y prelados<sup>12</sup>), o bien estamos ante su única empresa constructiva, y, en tal caso, si fue llevada a cabo desde el inicio con la voluntad de entregarla a la orden y si su ejecución estuvo presidida por una intención específica que haya dejado memoria en la documentación o huella

<sup>10</sup> M. Cantera Montenegro, «Santa María la Real de Nájera: fundación y primeros tiempos», en *Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1982, vol. I, pp. 253-273.

<sup>11</sup> J. Castán, «La arquitectura de las órdenes...», *op. cit.*, p. 139.

<sup>12</sup> Como ejemplo relacionado con lo aquí tratado, es de interés la noticia de que el obispo de Salamanca, cuando se pobló la villa de Castronuño en el siglo XII, había ayudado a edificar los templos y a proveerlos de libros y vestimentas. A finales del reinado de Alfonso VII la villa pasó a integrarse en el señorío sanjuanista: C. Barquero Goñi, *Los Hospitalarios en el reino de León (siglos XII y XIII)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1997, pp. 511-512.

en su materialidad<sup>13</sup>. En principio, cabe suponer que la situación documentada en 1181 en la iglesia hospitalaria de Santa María de la Vega, en Olmedo, pudo haber sido común a otros templos: «El obispo de Ávila estableció una división de su diezmo reservándose él un tercio, correspondiendo otro tercio a los propios feligreses para las necesidades de la fábrica del templo y quedando tan solo el tercio restante a la Orden»<sup>14</sup>. En este caso, parece que la responsabilidad del resultado final del edificio quedó en manos de los feligreses, no de los freires sanjuanistas. No obstante, no es posible verificar que siempre haya sido así. La casuística es variada. Una mirada a los templos del siglo XII vinculados como sedes o como posesiones de las encomiendas sanjuanistas en el reino de León y particularmente en Galicia, estudiados por Carlos Barquero Goñi e Isidro García Tato, revela todo tipo de situaciones: iglesias construidas total o parcialmente con el dinero de los hospitalarios frente a iglesias recibidas en donación estando ya concluidas; iglesias de las que los hospitalarios fueron propietarios durante escasos años frente a iglesias cuyo vínculo con la orden perduró a lo largo de siglos; iglesias situadas en localidades propiedad de la orden, cuya titularidad por parte de los sanjuanistas puede estar verificada (o desmentida), frente a otras de las que fueron copropietarios, o cuyo porcentaje de propiedad fueron incrementando en fases sucesivas hasta alcanzar la totalidad; localidades donde era preciso el permiso de la Orden de San Juan para que los habitantes pudieran edificar iglesias, etc.<sup>15</sup>.

En el románico de los reinos de León, Castilla y Navarra, pocas sedes de encomiendas sanjuanistas destacaron por la ambición arquitectónica de sus iglesias<sup>16</sup>. La mayor parte son de nave única con escasa ornamentación. Ya se ha di-

<sup>13</sup> No siempre es posible saber qué hay detrás de una donación de este tipo y ni siquiera si lo que nos cuenta un concreto diploma se corresponde con la realidad. Así sucede, por ejemplo, con la iglesia de San Pedro de Bugallido, donada en 1188 junto con su propia persona por el presbítero Pedro Gudesindo a la Orden de San Juan tras haberla reedificado *a primis fundamentis*. El problema radica en que un documento anterior (1172) parece atestiguar que fueron el rey Fernando II y su hijo Alfonso quienes dieron a la Orden del Hospital esa iglesia con todas sus pertenencias. Lamentablemente, la iglesia no se conserva. I. García Tato, *Las encomiendas gallegas de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén. Estudio y edición documental*, Santiago de Compostela, CSIC-Xunta de Galicia, 2004, pp. 30-31.

<sup>14</sup> C. Barquero Goñi, *Los Hospitalarios en el reino de León (siglos XII y XIII)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1997, p. 431.

<sup>15</sup> C. Barquero, *Los Hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, capítulos tercero y cuarto (hay más noticias en otras partes del libro); I. García Tato, *Las encomiendas gallegas...*, *op. cit.*, pp. 12-39. El caso de la necesidad del permiso para edificar iglesias corresponde a Paradinas: *ibid.*, p. 492.

<sup>16</sup> Las encomiendas incluían varias edificaciones, entre las cuales las iglesias eran habitualmente las más cuidadas. Sobre recintos sanjuanistas de época románica que todavía conservan varias construcciones en torno a un patio: J. Baldó Alcoz, «La arquitectura religiosa de la Orden de San Juan



cho que en su construcción se emplearon normalmente soluciones corrientes en sus respectivas comarcas, como verificó Olga Pérez Monzón para el caso de La Guareña<sup>17</sup>. La mayor o menor monumentalización no se corresponde necesariamente ni con la antigüedad ni con la riqueza de la fundación. Carlos Barquero Goñi, a partir de las avenencias de la orden con el episcopado leonés, afirma que las iglesias sanjuanistas pueden ser englobadas en dos categorías muy diferentes: simples oratorios y verdaderas parroquias, pero no se ha comprobado en qué medida esta diferenciación tuvo consecuencias en la materialidad de los edificios<sup>18</sup>. El carisma de la orden, su función asistencial en Tierra Santa, hizo de cada asentamiento en Europa occidental un «explotador de bienes para sostener económicamente el magnífico Hospital de Jerusalén, donde ponen su corazón en la empresa hospitalaria», como resumió Santos García Larragueta<sup>19</sup>. A través del sistema de responsiones, una parte sustancial de los recursos obtenidos se enviaba a Tierra Santa, por lo que no convenía distraer fondos para construir edificios ambiciosos<sup>20</sup>. Y, sin embargo, también hay construcciones sobresalientes, aunque ninguna alcanzó las dimensiones y ambición arquitectónicas de las más importantes abadías benedictinas<sup>21</sup>. Por ejemplo, entre los templos de tres naves, Santa María de Sangüesa (Navarra) y San Juan del Mercado de Benavente (Zamora) muestran una arquitectura digna de mención y un rico complemento figurativo en portadas y capiteles de interior. No estamos suficientemente informados como para saber si estas excepciones tuvieron que ver con acuerdos singulares concertados con los feligreses ya en época románica, en la línea de los conocidos de época más tardía, conforme a los cuales se establecía un reparto

---

de Jerusalén en la Navarra medieval: templos con recinto anexo», en J. Pavón Benito y M. Bonet Donato (eds.), *La Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén. Contextos y trayectorias del Priorato de Navarra medieval*, Pamplona, Eunsa, 2013, pp. 339-479. Olga Pérez Monzón ha estudiado varios casos de conjuntos de edificaciones de distintas épocas: O. Pérez Monzón, *Arte sanjuanista en Castilla...*, *op. cit.*

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> C. Barquero, *Los Hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, pp. 316-317.

<sup>19</sup> S. García Larragueta, «La Orden de San Juan en la crisis del Imperio Hispánico del siglo XII», *Hispania*, 12-49, 1952, p. 489.

<sup>20</sup> La situación guarda ciertas semejanzas con los prioratos respecto de las abadías benedictinas. Aunque no tenemos testimonios directos del siglo XII, en principio los prioratos servían para centralizar rentas que luego eran enviadas a la abadía. Gastar en la arquitectura del priorato significaba disminuir las cantidades destinadas a ese fin. Siglos más tarde, una relación del priorato de Yarte (Navarra), perteneciente a la abadía de Irache, expone con rotundidad la cuestión. Se trata del *Libro Manual de Yarte*, redactado por el prior Soldevilla a finales del siglo XVIII: Archivo General de Navarra (AGN), Clero, Irache, leg. 43, n.º 599. El prior deseaba reparar la iglesia prioral, pero los abades de Irache le decían que no podía gastar la renta de Yarte en las obras sin enviar nada a la abadía.

<sup>21</sup> Es posible que el voto de *stabilitas loci* propio de los benedictinos jugara a favor de la mayor monumentalización de sus monasterios frente a los de otras órdenes.

de obligaciones económicas en la edificación y mantenimiento de determinados templos sanjuanistas<sup>22</sup>.

En el caso de San Juan del Mercado de Benavente, Carlos Barquero Goñi informa de la participación de una promotora externa, doña Aldonza, hija de los condes Osorio y Teresa, que en 1181 estaba construyendo la iglesia de San Juan para la orden en la localidad<sup>23</sup>. Pero consta igualmente que, ese mismo año, el prior sanjuanista destinó la renta de varias posesiones para la construcción de un templo en Benavente. Los freires disponían de varias propiedades en la localidad, así como en poblaciones próximas (siguieron recibiendo heredades en la comarca en 1161, 1190, 1201, 1224 y 1227)<sup>24</sup>. Muy posiblemente, también colaboraron los feligreses de la localidad. Todo ello explica razonablemente la excepcionalidad del templo en el panorama sanjuanista.

No disponemos de información tan concreta sobre Santa María de Sangüesa. Poco después de que Alfonso I la donara a la Orden de San Juan (1131), alguien tomó la decisión de emprender un edificio de tres naves inspirado en las novedades arquitectónicas de la catedral de Pamplona<sup>25</sup>. Concluida la cabecera e iniciadas las naves, alguien decidió dotarla de una portada monumental, que merece ser valorada entre más destacadas del románico ibérico. En ella intervinieron, entre otros artistas, un maestro borgoñón, Leodegario, y un equipo de escultores de formación altoaragonesa. En un tercer momento, ya en época gótica, alguien impulsó la elevación de una magnífica torre sobre el crucero<sup>26</sup>. Las tres decisiones implicaron gastos innecesarios e inusuales en encomiendas sanjuanistas, que, en cambio, encuentran paralelos en otras iglesias de núcleos urbanos navarros de la época, tanto en Estella (San Pedro de la Rúa, San Mi-

<sup>22</sup> Por ejemplo, Olga Pérez Monzón explica cómo en el siglo XVI el concejo de Fuentelapeña quiso llevar a cabo «una fabrica vasta que suscitara la admiración de todo el entorno, mientras que el comendador buscaba un edificio adecuado a su función, sin otra particular connotación. Finalmente, se decidió que la dignidad sanjuanista pagaría una cantidad fija anual durante la construcción de la iglesia. Una solución similar se adoptó en Cañizal. Las autoridades concejiles de la villa cifraron en 12 000 reales la colaboración económica comendataria en la reedificación de Nuestra Señora de la Visitación»: O. Pérez Monzón, *Arte sanjuanista en Castilla...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>23</sup> C. Barquero, *Los hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, pp. 470-471.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>25</sup> J. Martínez de Aguirre, «El segundo tercio del siglo XI», en C. Fernández-Ladreda (dir.), J. Martínez de Aguirre y C. J. Martínez Álava, *El arte románico en Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, pp. 134-139.

<sup>26</sup> Sobre la iglesia y su portada: C. Fernández-Ladreda, «Sangüesa. Iglesia de Santa María la Real», en M. A. García Guinea y J. M. Pérez González (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Navarra*, *op. cit.*, III, pp. 1258-1280; y A. Ancho Villanueva y C. Fernández-Ladreda Agudé, *Portada de Santa María de Sangüesa. Imaginario románico en piedra*, Pamplona, Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra, 2010.

guel) como en Tudela (Santa María). De ahí la sospecha de que hubieran sido los feligreses sangüesinos quienes una y otra vez fomentaron la magnificencia de su iglesia parroquial.

En cuanto a las iglesias hospitalarias de nave única, también algunas sobresalen en sus respectivas comarcas por sus dimensiones, su ambición arquitectónica y su complemento escultórico. La más grande con diferencia, San Juan de Portomarín, coincide con las de Sangüesa y Benavente en corresponder a un núcleo parroquial de conocida prosperidad en los siglos XII y XIII. En 1158, Fernando II donó a los sanjuanistas el monasterio de Portomarín a orillas del Miño, con un realengo que se añadió a lo que los freires ya poseían en la localidad. El núcleo de población vivió años de crecimiento. En 1212, los hospitalarios otorgaron fuero a todo el concejo que habitaba en la parte del Hospital, denominado «burgo» en las fuentes. Como señala Barquero Goñi, solo en Portomarín, entre todas las villas de señorío hospitalario de Castilla y León durante los siglos XII y XIII, se denomina a los habitantes de la localidad «burgueses»<sup>27</sup>. Para satisfacer sus necesidades espirituales se habría edificado este templo que, como hemos dicho, sobrepasa claramente en dimensiones lo habitual en la orden. Sus 30,70 m de longitud, 10,40 de anchura y 16,50 de altura lo hacen verdaderamente excepcional, condición predicable igualmente de sus portadas<sup>28</sup>. Resulta verosímil que también aquí los feligreses promovieran un edificio mayor que lo normal y asumieran parte importante de los gastos.

Muy próxima a la ciudad de Soria, pero extramuros y al otro lado del río, los hospitalarios poseyeron la iglesia que hoy llamamos de San Juan de Duero, aunque su dedicación originaria era el Santo Sepulcro. Lo más vistoso dentro del templo son los baldaquinos que cobijan los altares colaterales. Todavía más extraordinario resulta su claustro, del que hablaremos con más detenimiento. Otras tres iglesias hospitalarias de nave única destacan en sus correspondientes comarcas. La primera, la Magdalena de Zamora, está en una ciudad, pero se da la circunstancia de que en los siglos XII y XIII –como veremos– ni era parroquia, con lo que no recibía los beneficios económicos derivados de ello, ni era la iglesia sanjuanista más importante de la localidad, condición que correspondía a Santa María de la Horta. Las otras dos son rurales: San Lorenzo de Vallejo de Mena está en un pueblo que siempre ha tenido escaso número de habitantes,

<sup>27</sup> C. Barquero, *Los hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, p. 448.

<sup>28</sup> Medidas tomadas de V. Nodar Fernández, «Portomarín. Iglesia de San Nicolao», en J. M. Pérez González (dir.), *Enciclopedia del Románico en Galicia. Lugo*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2018, II, p. 1070.

y San Juan de Acre de Navarrete era la iglesia aneja a un hospital apartado del centro de la población. En este artículo exploraré evidencias que llevan a pensar que fue el componente funerario, concretamente el hecho de haber sido promovidas como lugar de enterramiento por personajes con recursos, el que pudo determinar la peculiar monumentalización de estas cuatro obras<sup>29</sup>.

Un paseo por la ciudad de Estella, donde fue presentado inicialmente el texto aquí publicado, ilustra la importancia que el factor funerario tuvo en la monumentalización de iglesias durante la segunda mitad del siglo XII. La más destacada, San Pedro de la Rúa, se singulariza por disponer de un gran claustro no concebido para comunicar dependencias monásticas (no las hay), sino como lugar de enterramiento de especial dignidad para vecinos y peregrinos<sup>30</sup>. Además de su impactante presencia arquitectónica, el componente funerario pudo haber guiado la selección de un porcentaje elevado de escenas en sus ocho capiteles historiados: la muerte y resurrección de Jesucristo, la muerte de los santos inocentes (con la inusual escena de la presentación de las cabezas de los niños masacrados ante Herodes), la de san Andrés (cuya alma es llevada al cielo por ángeles, en comparación con la de quien le condenó, Egeas, despeñado por los diablos) y la de san Lorenzo (igualmente, su espíritu es transportado hacia lo alto por ángeles). El premio más allá de la muerte cobró forma concreta en estas imágenes. Además, el claustro de San Pedro y otras iglesias de la localidad (San Miguel y el Santo Sepulcro) conservan en sus muros lucillos sepulcrales románicos. En paralelo, las escenas de la monumental portada de San Miguel, de mayor tamaño y cercanía al espectador, representan temas vinculados con la muerte y el más allá (San Miguel pesando las almas y la visita de las tres Marías al sepulcro).

Desde el punto de vista documental, merece la pena señalar la concesión en 1174 a los cofrades de Santiago de Estella, por el obispo de Pamplona Pedro de Artajona, de la iglesia de Santa María para que la edificaran y mejoraran, con el privilegio de que en ella pudiera enterrarse todo aquel que quisiera<sup>31</sup>. La

<sup>29</sup> Sobre la importancia del componente funerario en el arte de las órdenes militares en general y no solo en época románica: M. Cortés Arrese, *El espacio de la muerte y el arte de las Órdenes Militares*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 1999.

<sup>30</sup> Las narraciones más antiguas relativas al hallazgo milagroso de las reliquias de san Andrés en 1270 dan testimonio del entierro de viajeros jacobeos: por ejemplo, B. de Lezáun y Andía, *Memoarias Históricas de la Ciudad de Estella (1698)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1990, 107-111. Sobre el claustro: C. Fernández-Ladreda Aguadé, «Escultura monumental: templo y claustro», en *San Pedro de la Rúa de Estella*, Pamplona, Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra, 2012, pp. 130-153.

<sup>31</sup> J. Goñi Gaztambide, *Colección diplomática de la Catedral de Pamplona. Tomo 1 (829-1243)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1997, Serie Fuentes para la Historia de Navarra, 68, p. 300 (doc. 345).

libertad de elegir iglesia donde ser enterrado es una cuestión crucial para lo que aquí tratamos. Entre otros casos, las consecuencias de que nobles y ricos campesinos eligieran para su eterno descanso una iglesia sanjuanista merecieron en Navarra la atención del monarca, del obispo, de los nobles y de los hacendados. Según un diploma de 1170, que José María Lacarra puso en relación con la iglesia funeraria de Santa María de Eunate, Sancho VI el Sabio, en acto solemne celebrado en la catedral de Pamplona ante el obispo y los canónigos, y ante sus barones, alcaldes y *militēs*, prohibió que los infanzones del reino fueran sepultados en la Casa Nova que había construido doña María de Leet junto al río Ebro, en el lugar que se llamaba Cofín, a causa de «los muchos daños que de ello resultaban a la Santa Iglesia de Pamplona, sede mía y sepultura de mi padre y de mi madre y de toda mi generación, y también a otros monasterios»<sup>32</sup>. La pena para quien lo incumpliera era grave:

Si tras esta prohibición de este día en adelante alguno de los infanzones de mi reino, sea hermano hospitalario o no, fuera sepultado en dicha casa de Cofín, ningún hijo suyo, ni hija, ni sobrino, ni sobrina tendrá honor de mi parte ni beneficio de alguna potestad mía, esto es, de cualquiera de mis barones, y si la tuviere, la perderá. En cuanto a mis campesinos, mando que ninguno desde el presente día en adelante sea enterrado en dicha casa de Cofín, y si es enterrado, será desheredado su hijo e hija, sobrino y sobrina. Sin embargo, si el padre o la madre son apartados de aquel lugar –me refiero a aquellos que ya están sepultados allí hasta el día de hoy, esto es, el 23 de julio– y fueran trasladados a sus sepulturas o a otros lugares, digo que podrán, si son infanzones, tener honor o beneficio de mí o de alguno de mis barones, y si son campesinos, podrán recuperar la herencia.

La mención expresa de que la prohibición afectaba tanto a quienes eran hermanos hospitalarios como a quienes no lo eran es un sólido indicio de que esa *noua casa*, construida por una dama, fue donada a la Orden de San Juan del Hospital<sup>33</sup>. Sin duda estamos hablando de la encomienda de Casanueva, que García Larragueta situó en Aldeanueva de Ebro (La Rioja), muy cerca de Milagro (Navarra), al otro lado del río Ebro<sup>34</sup>.

El problema generado por quienes en la segunda mitad del siglo XII escogían como lugar de sepultura las encomiendas de la Orden de San Juan fue

<sup>32</sup> J. M.<sup>a</sup> Lacarra, «Eunate», *Príncipe de Viana*, 5, 1941, pp. 39-41; J. Goni Gaztambide, *Colección diplomática de la Catedral...*, *op. cit.*, pp. 290-291 (doc. 330).

<sup>33</sup> *Ibid.*: «aliquis de infanzonibus regni mei, siue sit frater hospitalarius siue non, in predicta domo de Cophin sepultus fuerit».

<sup>34</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén: siglos XII-XIII*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, 1957, pp. 162-163.

grave y afectó a otras localidades del reino navarro. Lo evidencian dos diplomas de 1173. Por el primero, el obispo de Pamplona Pedro de París, con el consentimiento del prior y de todo el cabildo catedralicio, donó al Hospital de San Juan de Jerusalén, representado por Pedro de Areis, maestre en *Yspania*, y García Ramírez, prior en Navarra y Aragón, la casa o cofradía llamada de Barañáin, que estaba junto al camino entre el burgo de Pamplona, Barañáin y Acella<sup>35</sup>. Para evitar cualquier escándalo de discordia con los canónigos pamploneses, los hospitalarios aceptaron no hacer población, ni casa, ni oratorio distinto del de Barañáin en dos millas alrededor de la ciudad de Pamplona y se comprometieron a enterrar allí únicamente a quienes hubieran tomado el signo de la cruz en la orden hospitalaria o a sus sirvientes, o bien a los peregrinos que allí murieran. El segundo diploma atestigua el acuerdo entre el prior de Santa María de Tudela y el prior del Hospital acerca de cómo actuar con respecto a los diezmos de la iglesia de la localidad de Calchetas, muy próxima a Tudela, que incluía la prohibición de sepultar en dicha iglesia a alguien distinto de los pobladores habituales. Se especifica, por el contrario, que los hospitalarios no pondrían impedimento a cualquier morador de Calchetas que deseara ser enterrado en las iglesias de Tudela<sup>36</sup>.

Fuera del reino navarro se documentan igualmente acuerdos de este tipo, como el suscrito en 1195 por el obispo y el cabildo de Ciudad Rodrigo con relación a los derechos eclesiásticos de las iglesias de los hospitalarios en la diócesis, incluyendo los derivados de la elección de sepulturas<sup>37</sup>. Este tipo de cartas evidencian que, en determinados territorios, las fundaciones sanjuanistas resultaban muy atractivas como lugar de enterramiento y suponían una amenaza para el sostenimiento económico de iglesias grandes y pequeñas. Y digo en determinados porque en Castilla también se acordaron avenencias entre obispos y hospitalarios en la segunda mitad del siglo XII sin que en ellas se aluda a la cuestión de los enterramientos<sup>38</sup>. Eso no significa que el reino castellano quedara siempre al margen del deseo de los notables de ser enterrados en iglesias vinculadas a la Orden de San Juan. Al contrario, tenemos testimonios de iglesias financiadas por particulares para ser su lugar de enterramiento y el de sus familias, a las que dotaron con elevadas rentas capaces de garantizar el cumplimiento de las obligaciones de culto. Excepcionalmente elocuente es la donación a la orden hecha

<sup>35</sup> J. Goni Gaztambide, *Colección diplomática de la Catedral...*, *op. cit.*, pp. 296-297 (doc. 339).

<sup>36</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, p. 47 (doc. 45).

<sup>37</sup> Más noticias sobre conflictos por razón de jurisdicción eclesiástica con los obispos de Ávila y Zamora en C. de Ayala Martínez (comp.), *Libro de privilegios de la Orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid, Complutense, 1995, p. 20.

<sup>38</sup> C. Barquero, *Los hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, pp. 302-317.

por Gutierre Pérez de la casa y la iglesia que él había edificado («domum illam cum ecclesia Beate Marie quam hedificavimus ad capud pontis de Rinoso») y dieciséis heredades en diversos lugares. En la iglesia ya estaban enterrados su mujer y su hijo, y él mismo la escogió como lugar de sepultura. Especifica que debería haber siempre allí cinco sacerdotes, más diáconos, subdiáconos y *dericullos*, en total doce, para celebrar el oficio divino y la procesión de manera honorífica; y da normas detalladas sobre qué tipo de luminaria (lámparas de aceite, candelas de cera) ardería en las festividades y cómo se incensarían las misas y los altares<sup>39</sup>. Caso semejante, en el reino de León, es el de Gutierre Rodríguez de Castro, quien en compañía de su mujer e hijos

pusieron como una de las condiciones para que sus cuerpos fueran enterrados en *Castrum Sancti Felicis de Unicio*, lugar que acaba de donar a la Orden, el que los hospitalarios establecieran allí tres presbíteros, de los cuales uno habría de ser freire sanjuanista, y otros tres clérigos<sup>40</sup>.

El tipo de personas que desearon ser enterrados en estas iglesias, que en varios casos perfectamente documentados fueron mujeres de situación acomodada, lleva a pensar que la orden ejercía atractivo fundamentalmente por su faceta hospitalaria, muy por encima de la militar. Al fin y al cabo, la función asistencial constituía el carisma fundamental de la orden y ponía en práctica las obras de misericordia<sup>41</sup>. La portada de la iglesia benedictina de Saint-Denis, cerca de París, y numerosos preámbulos de donaciones del siglo XII, recordaban a sus coetáneos que el mejor camino hacia la salvación para los cristianos consistía en llevar a cabo ese tipo obras, como el propio Jesucristo había predicado en su anuncio del juicio final (Mt 25, 31-46)<sup>42</sup>.

En los años aquí contemplados, la segunda mitad del siglo XII y primeras décadas del XIII, se vivió una radical transformación del paisaje arquitectónico rural en la mitad septentrional de la península ibérica. En gran número de localidades, los templos previos, pequeños y edificados con materiales deleznable, fueron sustituidos por fábricas de sillar, mampostería o ladrillo lo suficientemente amplias para acoger a la comunidad de fieles, en muchos casos

<sup>39</sup> C. de Ayala Martínez (comp.), *Libro de privilegios...*, *op. cit.*, pp. 328-330 (doc. 148).

<sup>40</sup> C. Barquero, *Los hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, p. 409.

<sup>41</sup> P. Guerrero Ventas, «La acción caritativo-social, carisma específico de la Orden de San Juan», en *I Simposio Histórico sobre la Orden de San Juan*, Toledo, Diputación Provincial, 2003, pp. 201-203.

<sup>42</sup> J. Martínez de Aguirre, «Espiritualidad laica, arquitectura funeraria y hospitalidad en la Península Ibérica en tiempos de Alfonso VIII», en M. Poza Yagüe y D. Olivares Martínez (eds.), *Alfonso VIII y Leonor de Inglaterra: influencias artísticas en un entorno de 1200*, Madrid, Complutense, pp. 462-463.

con complemento ornamental de cierta calidad. Por esos mismos años, mujeres y hombres con recursos económicos, por iniciativa propia o cumpliendo el encargo de un superior, edificaron hospitales, con el convencimiento de que tal acción resultaría beneficiosa cara a la otra vida<sup>43</sup>. A veces, estos hospitales estaban asociados a iglesias donde los promotores escogieron sepultura. El propio Alfonso VIII de Castilla y su mujer Leonor de Inglaterra vincularon su lugar de enterramiento a una institución asistencial, el Hospital del Rey de Burgos, que quedó a cargo del cercano monasterio cisterciense de Las Huelgas, donde eligieron ser inhumados. Por las mismas fechas, Sancho VII el Fuerte de Navarra financió la iglesia canonical de Roncesvalles, donde fue finalmente enterrado, y proporcionó rentas sustanciosas al hospital pirenaico<sup>44</sup>.

La construcción de hospitales e iglesias fue favorecida por las autoridades eclesiásticas. En 1174, Pedro de París, obispo de Pamplona, concedió cuarenta días de indulgencia a quienes ayudaran con sus limosnas en la edificación de la iglesia iniciada en Uncastillo en honor de Dios, santa María y san Cristóbal. El preámbulo siempre me ha parecido singularmente clarificador con respecto a las motivaciones que impulsaban a los fieles a sufragar los gastos de erección de templos:

Inter ea que Deo spontanee a fidelibus offeruntur siue in vsu pauperum siue in aliis operibus misericordie, no dubium oblationes illas locum precipuum obtinere, non prodesse plurimum que in edificiis ecclesiarum deuote et fideliter erogantur. Sibi enim thesaurizans, lucidissimam in celis preparat mansionem qui de transitoriis sumptibus, ymmo, eternorum respectu, mementaneis, filio hominis Christo Ihesu domino nostro vel sanctis eius in terra fabricat vbi caput reclamare dignetur<sup>45</sup>.

En fechas cercanas, determinadas instituciones religiosas hacían propaganda de su idoneidad como lugar de enterramiento. El llamado *Ritmo de Roncesva-*

<sup>43</sup> Recopilando solamente los encargos de edificación de hospitales a particulares o erigidos por su propia iniciativa en Galicia, relacionados con la Orden de San Juan a lo largo del siglo XII, García Tato da cuenta de los siguientes: Portomarín (1126), Portela de Samuel (1142), Monte de Padrón (1143) y Seixas 81171): I. García Tato, *Las encomiendas gallegas...*, *op. cit.*, pp. 39-52. En Castilla también se documentan casos, como la alberguería construida por Eldonza Pérez y su hermana Velasquita en Almaraz de la Mota (Valladolid), que pasaría a la Orden de San Juan a su muerte: Barquero, p. 527. Sobre hospitales en esta época en el Camino de Santiago: J. Martínez de Aguirre, «Una arquitectura del Camino de Santiago: los binomios hospital-iglesia funeraria entre los Pirineos y la Meseta (11501220)», en J. A. García de Cortázar y R. Teja, *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, 2016, pp. 175-211.

<sup>44</sup> J. Martínez de Aguirre, «Espiritualidad laica, arquitectura funeraria...», *op. cit.*, pp. 447-502.

<sup>45</sup> J. Goni Gaztambide, *Colección diplomática de la Catedral...*, *op. cit.*, p. 297 (doc. 340).



*lles*, poema de alabanza del hospital pirenaico, comenta expresamente la idoneidad de la hoy llamada Capilla del Espíritu Santo, a la que acudía «a menudo» una legión de ángeles:

Cuando alguno de ellos [los peregrinos] fallece, se le da sepultura como mandan las leyes y las Escrituras. Allí hay una capilla donde los que han pagado su tributo a la naturaleza descansan eternamente. Como está destinada a recibir las carnes de los muertos se le llama con razón ‘carnario’, de la palabra carne. Es visitada a menudo por una legión de ángeles, esto es probado por los testimonios de aquellos que los han oído<sup>46</sup>.

Ahora bien, la predilección de la población en general por un lugar concreto de enterramiento no tenía necesariamente consecuencias en el tamaño y la ambición arquitectónica de la correspondiente iglesia. En el caso concreto de las órdenes militares, las escasas evidencias documentales y materiales llevan a pensar que la monumentalización extraordinaria de ciertas iglesias estuvo motivada por haber sido elegidas como lugar de enterramiento. Dicha monumentalización puede medirse mediante cuatro parámetros: la adopción de una planta inusual con connotaciones funerarias, las dimensiones o el esmero arquitectónico atípicos con relación a lo corriente en edificios que compartieron las mismas circunstancias, la presencia de sepulcros monumentales relacionables con la construcción del edificio y la inclusión de complementos figurativos que, de un modo u otro, aludieran al destino funerario. Estos parámetros pueden encontrarse por separado o de manera conjunta en un mismo edificio.

Con relación a la adopción de plantas arquitectónicas inusuales con connotaciones funerarias, ni los hospitalarios ni los templarios se caracterizaron por promover o aceptar en Castilla, León o Navarra iglesias románicas especialmente significadas por este rasgo, a diferencia de la tercera de las órdenes hierosolimitanas, los canónigos del Santo Sepulcro. Los dos edificios más destacados al respecto, la Vera Cruz de Segovia y el Santo Sepulcro de Torres del Río (Navarra), pertenecieron a los sepulcristas, aunque no tenemos la certeza de que fueran los propios canónigos quienes decidieron la adopción de sus plantas centralizadas.

En el caso segoviano, la bula de confirmación de posesiones expedida por Honorio II en 1128 atestigua que ya entonces el Capítulo del Santo Sepulcro era propietario en el obispado de Segovia de la iglesia del Santo Sepulcro. El epígrafe de la dedicación en 1208 del templo hoy conocido como de la Vera Cruz diferencia entre fundadores y gobernantes: «Los fundadores de estos lugares

<sup>46</sup> A. Peris, «El *Ritmo de Roncesvalles*: estudio y edición», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 11, 1996, pp. 203-205.

sagrados sean llevados a la mansión celeste y los gobernantes sean asociados en ella. Dedicación de la iglesia del Santo Sepulcro en el día de los idus de abril de la era 1246 [13 de abril de 1208]»<sup>47</sup>. La distinción lleva a plantear dos posibilidades: o bien quisieron distinguir entre los fundadores antes de 1128 y quienes regían la institución a comienzos del siglo XII, o bien al hablar de los fundadores se refieren a los impulsores del nuevo templo en el entorno de 1200, quizá laicos, distintos de los gobernantes miembros de la orden en esas fechas. Tanto la planta, con cabecera formada por tres ábsides escalonados, nave poligonal de dieciséis lados y edículo interior octogonal, como la elevación, en la que llaman especialmente la atención los dos niveles del edículo cubiertos mediante bóvedas de crucería (el superior dibuja una cruz trazada por arcos paralelos que dejan un cuadrado vacío en el centro), llevan a pensar que hubo una decidida intención de evocar el Santo Sepulcro de Jerusalén (que incluía el espacio del Calvario y una capilla dedicada a la Santa Cruz)<sup>48</sup>.

En cuanto al Santo Sepulcro de Torres del Río, comparte con la Vera Cruz segoviana su organización mediante cabecera absidal (en este caso, única) y una nave centralizada (que en la navarra es octogonal, mucho más pequeña y sin edículo interior). En su elevación se reconocen elementos que inciden en la evocación del Santo Sepulcro de Jerusalén: los temas de los capiteles, los cuerpos decrecientes con arcos, la bóveda de entrecruzamiento periférico, los nombres de los apóstoles escritos en los nervios y el hecho de que un crucificado pétreo hubiera sido enterrado bajo el pavimento casi en el centro de la nave<sup>49</sup>. Un testimonio del siglo XIV que rememora las circunstancias de construcción de San Juan de Acre en Navarrete, edificio del que hablaremos enseguida, ha proporcionado un indicio para suponer que la iglesita de Torres del Río fue edificada en conjunción con un hospital a instancias de una noble navarra, Teresa Ramírez, que habría confiado ambos edificios a la Orden del Santo Sepulcro:

Martin Lopez veç(in)o de Entrena jurado y preguntado en la raçon sobre dicha para la jura que xuro dixo que doña María Remirez y Eluira Remirez y Theresa Ramirez que fueron hermanas y que fiçieron sendos hospitales y la doña Maria Remirez que fiço en su heredad el dicho hospital y las otras que fiço la una el hospital de Bargota y la otra el ospital de Torres y que la dicha

<sup>47</sup> HEC SACRA FUNDANTES / CELESTI SEDE LOCENTUR / ATQUE GUBERNANTES IN EADEM / CONSOCIENTUR DEDICATIO / ECCLESIE BEATI SEPULCRI IDUS / APRILIS ERA M CC XL VI / †.

<sup>48</sup> H. Sutter, *Form und Ikonologie spanischer Zentralbauten. Torres del Río, Segovia, Eunate, Weimar*, VDG, 1997.

<sup>49</sup> Las evocaciones sistemáticas del Santo Sepulcro de Jerusalén en Torres del Río fueron analizadas en detalle por J. Martínez de Aguirre y L. Gil Cornet, *Torres del Río. Iglesia del Santo Sepulcro*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2004, Serie Panorama, 34.

Maria Ramirez que ouo comparacion con el prior mayor de Cast(ill)a porque no ouiese responsión ninguna en el dicho ospital y que le dio todo lo que auia en Logroño y en Lardero y en Barea y que todo los naturales que proueyan el dicho hospital y pusiesen comendadores lo sacasen<sup>50</sup>.

De ser así, la iniciativa de llevar a cabo una arquitectura atípica y también su financiación habrían correspondido a una seglar. Las noticias históricas acerca de la existencia de enterramientos de personajes de alto nivel en Torres del Río llevan a pensar que la iglesia fue promovida con finalidad funeraria.

En el conjunto de edificios sanjuanistas hispanos sobresale por su planta centralizada San Juan de Acre de Navarrete (La Rioja), obra de especial importancia para el asunto que estamos tratando (fig. 1). El libro que le dedicaron en 2013 Sergio Larrauri y Silvia Losantos renovó completamente lo que se sabía de este templo<sup>51</sup>. En su planta se reconocen soluciones de indudables connotaciones funerarias<sup>52</sup>. Su forma general, en cruz griega, fue empleada desde la Antigüedad en edificios funerarios, siendo el ejemplo temprano más conocido el llamado Mausoleo de Gala Placidia en Rávena. La cabecera es asimismo atípica, puesto que tanto al exterior como al interior consta de cuatro lados. No debe confundirse con una cabecera poligonal, tan usual en la arquitectura gótica rural, de un número impar de lados (raras veces tres, con mucha frecuencia cinco), que daba importancia al paño oriental que servía de fondo al espacio celebrativo. Una cabecera de cuatro paños corresponde a un semioctógono, con lo que ello implica desde el punto de vista simbólico (las connotaciones funerarias del octógono en la arquitectura medieval son bien conocidas<sup>53</sup>). También tenían sentido funerario varios temas de los relieves de la portada y ventanas (ángeles trompeteros, victoria de san Miguel sobre el dragón, luchas con fieras y monstruos) que figuraban el combate espiritual.

<sup>50</sup> S. Larrauri Redondo y S. Losantos Blanco, *San Juan de Acre de Navarrete. El legado de una dama en el Camino de Santiago*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2013, p. 205.

<sup>51</sup> S. Larrauri y S. Losantos, *San Juan de Acre...*, *op. cit.* En años anteriores se habían publicado resultados de las excavaciones (P. Pascual Mayoral, «La iglesia del Hospital de San Juan Acre [Navarrete]», en J. I. de la Iglesia Duarte, *II Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992, pp. 275-278), que habían demostrado la equivocada suposición de que edificio inicial era de tres naves (M. A. de las Heras y Núñez, *Estructuras arquitectónicas riojanas: siglos X al XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1986, basándose en N. Hergueta y Martín, «Rodrigo Alfonso y sus hijos Juan de Cardona, arzobispo de Arles, Alfonso de Robles, obispo de Ciudad Rodrigo, y Rodrigo Alfonso, comendador de la Orden de San Juan en Navarrete, Vallejo e Irunia», *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, 11, 1904, pp. 51-54, 361-368 y 438-445).

<sup>52</sup> S. Larrauri y S. Losantos, *San Juan de Acre...*, *op. cit.*, pp. 132-140.

<sup>53</sup> Fueron expuestas en el conocido artículo de R. Krautheimer, «Introduction to an Iconography of Medieval Architecture», *Journal of the Courtauld and Warburg Institutes*, 5, 1942, pp. 1-33.



Figura 1. San Juan de Acre de Navarrete (La Rioja). (Foto del autor).

Como acabamos de ver, existe un vínculo familiar entre San Juan de Acre de Navarrete y el Santo Sepulcro de Torres del Río, puesto que la promotora del templo riojano fue María Ramírez, casada con el noble navarro Fortún Baztán y hermana de Teresa, la impulsora de Torres. Los documentos y la memoria interna de la fundación prueban que María Ramírez construyó el hospital riojano que, en 1212, su hijo Rodrigo donó a la Orden de San Juan de Jerusalén. La mención más antigua, en un diploma dirigido al obispo de Osma Martín Baztán, hijo de María Ramírez, deja claro que el hospital era el que su madre había edificado en el Camino de Santiago junto a Navarrete<sup>54</sup> (durante siglos fue identificado por los lugareños como «Hospital de María Ramírez»). Un memorial del siglo XVIII, que recoge la información disponible en el propio hospital, menciona que Rodrigo hizo la donación a la Orden de San Juan en 1212 «cumpliendo el mandato de su madre y hermano el Obispo de Osma» y que dicha donación incluía el lugar donde ella yacía, muy probablemente la iglesia

<sup>54</sup> I. Rodríguez y Rodríguez de Lama, *Colección Diplomática Medieval de La Rioja. Tomo III. Documentos (1168-1225)*, Logroño, Servicio de Cultura de la Excm. Diputación Provincial, 1979, p. 176 (doc. 399): «hospitalis quod mater vestra hedificavit in strata beati Iacobi prope Nauarret».

de cruz griega<sup>55</sup>. Se ha supuesto sin argumentos concluyentes que la sepultura doble emplazada en el centro del templo habría sido destinada a la fundadora y su esposo. El templo siguió siendo utilizado como lugar de enterramiento de sus descendientes<sup>56</sup>. No hay referencias documentales firmes respecto de la cronología de la iglesia. Aunque Larrauri y Losantos piensan en una obra realizada tras la donación de 1212, la singularidad del edificio y la inclusión de buen número de relieves propios de ámbitos funerarios hacen atractiva la hipótesis de una ejecución en vida de la propia María. Aunque el testimonio es muy tardío (1373), hay noticia de que María Ramírez acordó con el prior de Castilla que, de las rentas del hospital de Navarrete, no se exigiese responsión<sup>57</sup>.

La tercera de las hermanas Ramírez, Elvira, según el testimonio del siglo XIV también impulsó la edificación de un hospital que confió a la Orden de San Juan, en su caso en Bargota, actual despoblado en el Camino de Santiago entre Puente la Reina y Mañeru donde existía un hospital de la orden en 1197<sup>58</sup>. Desde hace años se están llevando a cabo excavaciones prometedoras, aunque todavía no se ha identificado la iglesia. Cuando esto suceda, sabremos si adoptó la forma esperable en cualquier templo rural navarro de la segunda mitad del siglo XII (nave única de dimensiones reducidas –anchura inferior a 8 m– y cabecera absidal), o bien presenta algún rasgo peculiar que acuse una intencionalidad de carácter funerario.

Las tumbas de damas del entorno de 1200 nos llevan a otra iglesia singular entre las sanjuanistas, la Magdalena de Zamora, edificio renombrado especialmente por la calidad del sepulcro anejo al muro septentrional, junto al altar con baldaquino del lado del evangelio. Son igualmente dignas de reseñar sus dimensiones (unos 30 m de longitud por 7,5 de anchura), la calidad de su sillería, los baldaquinos y la ornamentación de puertas e interior. Los tres tramos de su nave única están marcados por columnas que originalmente culminaron en bóveda (la actual techumbre de madera es producto de una intervención motivada

<sup>55</sup> S. Larrauri y S. Losantos, *San Juan de Acre...*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 133. No podría ser así en caso de admitirse que las laudas conservadas en el Museo de la Rioja corresponden a esta sepultura doble.

<sup>57</sup> «Y que la dicha Maria Ramirez que ouo comparación con el prior mayor de Cast(ill)a porque no ouiese responsión ninguna en el dicho ospital y que le dio todo lo que auia en Logroño y en Lardero y en Barea y que todos los naturales que proueyan el dicho hospital y pusiesen comendadores lo sacasen», *ibid.*, p. 205.

<sup>58</sup> J. Pavón Benito, «El convento de Bargota: despoblado de Bargota (Mañeru)», en J. Pavón, A. K. Dulcka y A. García de la Borbolla, *Silencio tengan en clausura. Monacato femenino en la Navarra medieval*, Pamplona, Eunat, 2017, pp. 85-93; M. Bonet Donato y J. Pavón Benito, «Las hospitalarias en Bargota. Identidad y memoria (siglos XIV-XV)», *Príncipe de Viana*, LXXX-273, 2019, pp. 115-132.



Figura 2. La Magdalena de Zamora, fachada meridional. (Foto del autor).

por el hundimiento de la bóveda). En el extremo oriental, en las esquinas del estrechamiento que da paso al anteábside, se disponen hermosos baldaquinos que en su día cobijaron altares. El ábside resulta extraordinario, dividido en tres segmentos mediante columnas que sostienen arcos convergentes en una clave pinjante. En altura se eleva en dos niveles: en el superior, el arco sobre columnillas del paño central, flanqueado por otros dos ciegos, aloja una ventana abocinada; en el inferior, el más sorprendente, en cada paño se disponen parejas de nichos de planta semicircular que, en vez de rematar en la típica bovedilla de cuarto de esfera, lo hacen en dinteles apeados en piezas semicirculares molduradas. De las tres puertas decoradas de la iglesia, la más llamativa es la meridional (fig. 2), formada por un arco interior lobulado y cuatro arquivoltas, cada una de las cuales presenta repetidos motivos vegetales de marcada volumetría, entre los cuales pasan casi desapercibidos una cabeza juvenil y un obispo con mitra, báculo y palio, y una cabeza leonina. La chambrana está repleta de cabecitas humanas separadas por tallos sinuosos. En los ocho capiteles y culminando los pies derechos, se despliegan más vegetales y animales fantásticos.

Me he detenido en la descripción del templo para dejar constancia de la vistosidad y esmero de sus elementos constructivos y ornamentales, que lleva-

ron a Francisco Antón y Casaseca, el primero en dedicarle una monografía, a ponderar «su armonía y su gallarda esbeltez» y al académico José Ramón Mélida a alabar la «lujosa y peregrina decoración de sus molduras, capiteles, arquivoltas de sus portadas, etc.»<sup>59</sup>. Es fácil coincidir con su apreciación. Al compararlo con el resto del románico zamorano, solo la portada meridional de la catedral y su excepcional cimborrio presentan un cuidado comparable. Ninguna de las ocho iglesias románicas zamoranas con cabecera triple (que en seis ocasiones adoptan una muy particular disposición de testero recto escalonado, evidente vestigio de la tradición del reino asturleonés), pese a tener mayor tamaño que la Magdalena, ofrece a la vista un refinamiento semejante. La ornamentación de la puerta y los baldaquinos cuenta con paralelos leoneses o gallegos: los más, en la estela de Santiago de Compostela; los menos, inequívocamente salmantinos<sup>60</sup>. En cambio, la solución adoptada para el interior del ábside resulta única y, por así decir, perfectamente prescindible (fig. 3). Es cierto que disponer hornacinas en las capillas mayores tenía antecedentes en el románico hispano, fundamentalmente en el primer románico meridional catalán. Pero allí fueron edificadas normalmente con sillarejo y rematan en bovedillas de cuarto de esfera, lo que les otorga una apariencia muy distinta a los dinteles que vemos en la Magdalena. Por su parte, no fue raro en tierras leonesas el despliegue de arcos ciegos en las capillas de cabecera, heredados de la arquitectura asturiana. Pero esas series de arcos se diferencian claramente de los nichos cóncavos de la Magdalena (concavidades que, por cierto, caracterizan el intradós del cimborrio catedralicio zamorano, pero allí sin remates adintelados). Aunque se desconozca su finalidad y uso, de lo que no hay duda es de que los hicieron con toda intención y que su ejecución encareció la obra y la dotó de una delicadeza arquitectónica por encima de lo habitual. En cambio, los arcos ciegos que enmarcan la ventana en el nivel superior son frecuentes en interiores y exteriores, con alguna muestra también en el románico zamorano. En caso de extender la comparación a las iglesias románicas de nave única, la excepcionalidad de la Magdalena en el panorama zamorano todavía resulta más acusada. En cuanto a distribución de

<sup>59</sup> «Es de un conjunto tan perfecto, de una traza tan elegante y de una belleza tan graciosa y animada, es de partes tan ricas y propias, justas y primorosas, que bien podemos llamar notabilísima á esta iglesia zamorana y considerarla como uno de los monumentos más interesantes en el románico de la región [...]. Y, aunque dentro del románico regional, la Magdalena tiene elementos que la singularizan hasta en el románico español», F. Antón y Casaseca, *El templo de Santa María Magdalena de Zamora*, Zamora, Establecimiento tipográfico de San José, 1910, pp. 5 y 30; J. R. Mélida, «La iglesia de Santa María Magdalena de Zamora», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 57, 1910, p. 103.

<sup>60</sup> J. M. Rodríguez Montañés, «Zamora. Iglesia de Santa María Magdalena», en M. A. García Guinea y J. M. Pérez González (dirs.), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León. Zamora*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2002, pp. 485-498.



Figura 3. La Magdalena de Zamora, capilla mayor. (Foto del autor).



espacios y elementos constructivos, las mayores semejanzas se encuentran con Santa María de la Horta, iglesia matriz de los sanjuanistas en la ciudad<sup>61</sup>. Coincide también su nave de tres tramos, anteábside diferenciado, ábside y torre a los pies; pero, sin tomar en consideración la presencia de una colateral en el lado sur, que desfigura y dificulta la percepción de la distribución de volúmenes, lo cierto es que Santa María de la Horta no alcanza las cotas de calidad de la Magdalena. Varios templos zamoranos de nave única tienen testero recto y si bien San Claudio de Olivares, que ha sido estimada como fundamental en la introducción del románico en la ciudad, aventaja a la Magdalena en cuanto a discurso figurativo (especialmente por el mensario de su portada) y muestra arquillos ciegos en el anteábside, sin embargo, carece del primor del aparejo y de los complementos mencionados.

La escultura del sepulcro (fig. 4), desde el punto de vista estilístico, resulta muy cercana al resto del complemento ornamental de la Magdalena, y el plinto sobre el que apoya muestra una perfecta continuidad en la moldura con la que recorre la parte baja de la nave, lo que lleva a pensar que no se trata de un añadido, sino de un elemento concebido a la vez que se estaba construyendo el templo. Las conexiones estilísticas entre el sepulcro y la escultura compostelana que suele asociarse a Maestro Mateo han sido puestas de manifiesto por diversos estudiosos. No hay duda de que el lugar preferente, la suntuosidad del sepulcro y el modo como está trabado con la fábrica son argumentos de peso para atribuir a la difunta o a los promotores de su sepulcro el impulso de la edificación de la iglesia. Se ha planteado que la dama sea Urraca de Portugal, primera esposa de Fernando II de León y madre de Alfonso IX<sup>62</sup>. Guadalupe Ramos de Castro pensó, a partir de la presencia destacada de la imagen de un obispo en la portada, que la Magdalena era una iglesia «de construcción episcopal», lo que no explicaría la presencia tan destacada de un sepulcro femenino, y la vinculó con un artista conocido que, procedente de Ávila, trabajó en Zamora: el Maestro Fruchel<sup>63</sup>. Lo que parece descartable, a la vista de las circunstancias, es que las

<sup>61</sup> C. Barquero, *Los hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, pp. 478-479.

<sup>62</sup> A. Ávila de la Torre, *Escultura románica en la ciudad de Zamora*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos «Florián de Ocampo», Zamora, 2000, pp. 151-168. Urraca, tras ser declarado nulo su matrimonio por causa de consanguinidad, se retiró a vivir como profesa de la Orden de San Juan de Jerusalén. Según otros autores habría sido enterrada en Santa María de Wamba (Valladolid).

<sup>63</sup> G. Ramos de Castro, «En torno a Fruchel», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLI, 1975, p. 195. No es posible confirmar que el templo zamorano fuese obra del propio Fruchel, pues hay distintas interpretaciones acerca de su personalidad artística. Insiste en la idea, sin tomar en consideración las advertencias cronológicas, F. Ferrero Ferrero, «Testamento de don Giral Fruchel», en *Civitas. MC Aniversario de la ciudad de Zamora*, Zamora, Junta de Castilla y León y Caja España, 1993, p. 131.

grandes dimensiones y el esmero constructivo sean debidos exclusivamente a la iniciativa de los freires hospitalarios, puesto que, como dice Barquero, esta iglesia fue secundaria en la jerarquía de la orden, la más joven y menos importante de las encomiendas zamoranas<sup>64</sup>. En el tramo de los pies del muro meridional de la Magdalena hay lucillos sepulcrales en arco apuntado que parecen contruoidos a la vez que dicho muro, por lo que posiblemente los sanjuanistas siguieron recibiendo financiación por parte de quienes eligieron este templo singular como lugar para su descanso eterno.



Figura 4. La Magdalena de Zamora, sepulcro. (Foto del autor).

Si la Magdalena supera lo habitual entre las iglesias románicas zamoranas, todavía es más llamativo el claustro de San Juan de Duero de Soria con relación al resto del románico soriano. En este caso no hubo interés por el aparejo de la iglesia ni por portadas aparatosas. San Juan de Duero consta de nave única de dimensiones considerables (28,65 x 8,45 m)<sup>65</sup> erigida mediante muros de mampostería con cadenas de sillares en las esquinas. Como en la Magdalena zamorana, pero con mayor presencia visual debido a la modestia del resto del

<sup>64</sup> C. Barquero, *Los hospitalarios en el reino...*, *op. cit.*, pp. 384-386.

<sup>65</sup> Medidas tomadas de L. M. de Lojendio y A. Rodríguez, *Castille romane\*\**, La Pierre-qui-vire, 1966, pp. 202-203.

edificio, flanquean el acceso al anteábside dos baldaquinos sobre cuatro columnas. El del lado del evangelio se cubre con bóveda de interior esquinado, con gruesos toros en los ángulos, y trasdós tendente al hemisferio; la cubierta del de la epístola es más bien apiramidada en el interior y el exterior, también con toros en los encuentros internos.

El claustro se inició por el ángulo noroeste con dos tramos de arcos semicirculares sobre columnas pareadas: uno constituía la primera parte de la galería occidental, y el otro, la primera parte de la septentrional. A partir de ahí todo cambió (fig. 5). La galería norte se completó con seis arcos apuntados sobre haces de cuatro columnas que llegan hasta el chaflán, porque justamente una de las excentricidades del claustro soriano consiste en que tres de sus esquinas no están conformadas por pilares o machones, sino por arcos algo mayores que el resto, a manera de puertas monumentales, dispuestos en ángulo de 45° con respecto a las galerías. Otra de las rarezas es que, a partir de este tramo, no existe zócalo de separación entre galerías y patio, de modo que las galerías devienen pórticos abiertos al espacio central, lo que se traduce en una circulación sin obstáculos entre el espacio inicialmente cubierto y el dispuesto a cielo abierto. La serie se prolonga a lo largo de cuatro arcos de la galería oriental hasta un machón de separación, a partir del cual continúa mediante arcos de tipología singular (apuntados entrecruzados y entrelazados) que no descansan sobre soportes columnados, con sus habituales componentes de basa, fuste y capitel, sino sobre pilares acanalados de sección cuadrada. En la esquina suroriental volvemos a ver un arco en chaflán a manera de puerta y, a continuación, otra serie de arcos entrecruzados como los ya descritos, que ocupan la mitad de la galería meridional. En medio de dicha galería sur se abre un arco algo mayor, llamativo por quedar pinjante la base del entrecruzamiento. El tramo que falta de la galería meridional presenta una nueva secuencia de arcos entrecruzados, esta vez sobre haces de columnas (pero, a diferencia de la secuencia anterior, no están entrelazados). Más allá del arco en chaflán del ángulo prosigue a lo largo de la mitad meridional de la galería occidental, hasta encontrarse con los arcos semicirculares descritos al principio. El estudio de estas series de arcos se había centrado tradicionalmente en su deuda formal con respecto a la tradición de entrecruzamientos iniciada en la mezquita de Córdoba en el siglo X y desarrollada con buen número de variantes (arquerías de edificios religiosos y palaciegos, cúpulas, arcos ciegos en paramentos de ladrillo y un largo etcétera), así como en los paralelismos con arquerías de Amalfi, de donde procedían los fundadores del Hospital de San Juan de Jerusalén<sup>66</sup>. A menudo, se había

<sup>66</sup> C. Ewert, «Sistemas hispano-islámicos de arcos entrecruzados de San Juan de Duero en Soria: las arquerías del claustro», *Cuadernos de la Alhambra*, 10-11, 1974-1975, pp. 27-84.



Figura 5. San Juan de Duero de Soria, arquerías del claustro. (Foto del autor).

invocado la intervención de «mano mudéjar»<sup>67</sup>. En mi opinión, la elección de estas formas tan peculiares en sí mismas y en su distribución tuvo que ver posiblemente con la dedicación original de la iglesia de San Juan de Duero, que en los documentos más antiguos aparece como el Santo Sepulcro de Soria, y con el destino funerario del claustro, del que hay numerosas pruebas: unas, arqueológicas, y otras, a la vista (arcosolios, cruces grabadas en los soportes)<sup>68</sup>. Evocaría de algún modo el Santo Sepulcro de Jerusalén. La finalidad preferentemente funeraria, como sucedía en San Pedro de la Rúa de Estella, podría constituir la razón de ser de la monumentalización de este espacio, puesto que es bien conocida la rareza de los claustros con arquerías en las fundaciones sanjuanistas

<sup>67</sup> J. A. Gaya Nuño, *El románico en la provincia de Soria (Facsimil de la edición de 1946)*, Madrid, CSIC-Centro de Estudios Sorianos, 2003, p. 166.

<sup>68</sup> J. Martínez de Aguirre, «San Juan de Duero y el *Sepulcrum Domini* de Jerusalén», en P. L. Huerta (coord.), *Siete maravillas del románico español*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2009, pp. 109-148. Dan que pensar en esta línea el propio entrecruzamiento de arcos (en varias representaciones miniaturísticas románicas hispanas de Jerusalén o su templo aparecen con arcos entrecruzados), el hecho de que las esquinas se achaflanen y también lo haga así el recinto que envuelve el patio, el número ocho que suman los tramos de arcos que ocupan media galería, los cuatro grandes arcos de acceso al patio central, etc.

hispanas (en cambio, fueron habituales los complejos en los que iglesia y dependencias se articulaban en torno a un patio más o menos regular, algunos de los cuales estudió Julia Baldó en Navarra y su entorno)<sup>69</sup>. Los escasos capiteles historiados del claustro parecen confirmar esta intención, puesto que muestran temas directamente ligados al mundo funerario: la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro, la visita de las tres Marías al sepulcro vacío y la victoria del arcángel Miguel que alancea al demonio en forma de dragón.

El tercer edificio que centra nuestro interés es la iglesia de San Lorenzo de Vallejo de Mena (Burgos), obra que destaca por la ambición de su arquitectura y su complemento figurativo, no exentos de cierta rudeza, tanto entre el románico de su entorno como entre las encomiendas sanjuanistas burgalesas conservadas. Se trata de un templo de nave única con cabecera poligonal al exterior y semicircular al interior, anteábside y tres tramos de nave cubiertos por bóvedas nervadas. Sus dimensiones, con 28,50 m de longitud total y 9,50 m de anchura, resultan muy superiores a cualquier otra iglesia románica del Valle de Mena, incluida la abadía de Siones (de 23 m de longitud y 6 m de anchura de nave)<sup>70</sup>. Su complemento figurativo es realmente abundante, aunque su calidad no sea extraordinaria. Cuenta con tres puertas, como es normal en las iglesias sanjuanistas de cierto empaque, las tres ornamentadas, siendo especialmente destacable la occidental. Además, lucen relieves los capiteles de las ventanas, los canecillos de las dos cornisas situadas a distintas alturas y los remates de los haces de columnas del interior y el exterior, en una reiteración de elementos constructivos que diversos autores han puesto acertadamente en relación con otros edificios tardorrománicos no muy alejados (San Juan de Ortega, San Vicentejo de Treviño).

Varios estudios de la iglesia de Vallejo han señalado la importancia de una lauda sepulcral en albardilla, cuyo eje longitudinal está decorado con trenzado, flanqueado por dos molduras a manera de medias cañas rebajadas, en las que se disponen florones secuenciados con simetría (fig. 6). En una de estas molduras fue añadida la inscripción DONNA: ENDREQUINA: DE MENA: DIO ESTA CASA A HIE/RVSSALEM, que ha sido tomada como indicación retrospectiva de la intervención de una dama con recursos en la fundación o en la construcción del edificio. Luis María de Lojendio informa de que «durante más de cuatrocientos años el clero del Valle de Mena se reunía anualmente en esta iglesia de Vallejo, el martes que seguía a la fiesta de San Miguel, a fin de celebrar el servicio solemne de aniversario de Doña Endrequina», costumbre que se mantuvo hasta comienzos del siglo XIX.

<sup>69</sup> J. Baldó, «La arquitectura religiosa...», *op. cit.*

<sup>70</sup> L. M de Lojendio, *Castille romane, op. cit.*, pp. 145 y 196.

No parece dudosa la identificación de esta Endrequina con la Andrequiña Díaz citada por Lope García de Salazar en sus *Bienandanzas e fortunas*, «fija de Diego Sanz de Mena e nieta de don Sant Velázquez de Ayala», casada con Sancho Pérez de Gamboa, «el primero que tomó ese nombre porque pobló en Ulibarri Ganboa»<sup>71</sup>. Este Sancho Pérez habría sido nieto de Sant García de Salcedo, señor de Ayala que murió en la batalla de Alarcos (1195), lo que proporciona un valioso referente cronológico para situar a la dama en la primera mitad del siglo XIII.



Figura 6. San Lorenzo de Vallejo de Mena (Burgos), sepulcro de doña Endrequina. (Foto del autor).

Las breves pinceladas biográficas de García de Salazar han dado pie a explicar las diferencias de aparejo y ciertas particularidades de los elementos constructivos presentes en San Lorenzo de Vallejo a partir de las circunstancias vitales de doña Endrequina: se ha dicho que habría iniciado la iglesia, pero, debido a su traslado a Álava, no la habría terminado conforme al plan inicial. P. Rodríguez-Escudero lo interpretó así: «El desplazamiento de su marido provocó, seguramente, el de la dama quien quizá por esa razón donó la iglesia,

<sup>71</sup> L. García de Salazar, *Bienandanzas e fortunas*, ed. A.<sup>a</sup> M.<sup>a</sup> Marín Sánchez, <<https://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/bienandanzas/Menu.htm>>, libro XX. La identificación de Endrequina con la Andrequiña citada por Lope de Salazar ha sido aceptada por diversos estudiosos de esta iglesia, entre otros L. M. de Lojendio, *Castille romane\**, La Pierre-qui-vire, 1966, p. 143, y la más importante monografía dedicada al románico del Valle de Mena: P. Rodríguez-Escudero, *Arquitectura y escultura románicas en el Valle de Mena*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987, pp. 53-54.

comenzada o apenas concluida a la Orden de San Juan de Jerusalén»<sup>72</sup>. Aunque líneas más adelante propuso una segunda explicación, en función de la diferencia entre la cabecera y el «cuerpo de iglesia bastante más sencillo e incluso rudo, resultante al parecer de una muy distinta capacidad, o voluntad, constructiva», que llega a justificar en «un cambio de situación de la Encomienda, que atravesara por un período de menguadas disponibilidades económicas y no pudiera afrontar una construcción compleja y costosa» (menciona igualmente la posibilidad de un simple cambio de constructores)<sup>73</sup>.



Figura 7. San Lorenzo de Vallejo de Mena (Burgos), capitel con escena funeraria. (Foto del autor).

Para lo que aquí interesa resulta muy elocuente un capitel del interior, ubicado en un emplazamiento destacado, puesto que corona el fuste central del soporte de separación entre ábside y anteábside, en el muro septentrional. En él aparecen varios personajes en torno a un sepulcro, en cuyo interior se ve una figura tumbada de lado con las palmas unidas en signo de oración (fig. 7). Se han barajado diversas hipótesis con relación al tema: la visita de las tres Marías al sepulcro, la resurrección de Lázaro y el descubrimiento del sepulcro del apóstol Santiago<sup>74</sup>. Es sencillo rechazar las basadas en temas

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>74</sup> Propusieron con interrogante la identificación con la resurrección de Lázaro A. Rodríguez y L. M. Lojendio, *Castille romane\**, *op. cit.*, p. 188; con la *Visitatio sepulcri*: P. Rodríguez-Escudero, *Arquitectura y escultura románicas...*, *op. cit.*, p. 138.

evangélicos: evidentemente, no puede ser la *Visitatio sepulcri* porque el sepulcro de Jesús estaba vacío cuando llegaron las mujeres y este de Vallejo tiene una persona en su interior; tampoco es probable que figure la resurrección de Lázaro, porque ninguno de los asistentes lleva el nimbo crucífero que frecuentemente identifica a Jesucristo, autor del milagro; en cuanto al hallazgo del sepulcro de Santiago, el protagonismo de tres mujeres con toca a ambos lados del sepulcro del capitel, acompañando a dos personajes barbados situados detrás del sepulcro, ninguno de ellos mitrado, no se corresponde con la ilustración de la época del descubrimiento del cuerpo del apóstol, en el Tumbo A de Santiago de Compostela, donde figuran el obispo Teodomiro de Iría Flavia y un ángel flanqueando los sepulcros de Santiago y sus discípulos. Aunque no podamos concretar quiénes son los representados en el capitel, de lo que no hay duda es de que estamos ante una escena de carácter funerario. La hipótesis de que figure el sepulcro de la propia Endrequina resulta atractiva. La lamentación de las mujeres que la acompañan es acorde con las costumbres fúnebres de la época. Sin embargo, esta posibilidad contrasta con la idea generalmente asumida acerca de lo inusual de la figuración en capiteles románicos de temas y personajes coetáneos. Quizá convenga reevaluar este principio general, porque imágenes como la de Arnau Catell en San Cugat, el Maestro Miguel en Revilla de Santullán o Sancho III en el sepulcro de doña Blanca de Nájera, entre otras, prueban que en la segunda mitad del siglo XII no sería un *unicum*. En otro capitel del interior, un personaje parece dispuesto a partir una tela con su espada, mientras otro espera a su lado. Aunque no se corresponde con la iconografía más habitual de la caridad de San Martín, puesto que ni monta ni va acompañado de un caballo, no es descartable que nos encontremos ante la figuración del santo o, al menos, de un acto caritativo, quizá relacionada con otros temas de buenas acciones propias de los laicos repartidos por la iglesia, como la peregrinación a Santiago representada en dos personajes de la portada occidental.

En cuanto a los relieves del exterior, solamente un capitel muestra acciones cuyo sentido es reconocible. Resulta muy llamativo el lugar que en él ocupa una mujer, situada justo en el centro (fig. 8). Viste ropajes amplios y largos, hasta el suelo, con mangas colgantes, y lleva toca en la cabeza. Pese a su deterioro, no hay duda de que en su mano izquierda porta un ave de presa. Está en el centro del haz de columnas que separa el ábside del anteábside en la fachada meridional, es decir, alineado en planta con la escena sepulcral del interior<sup>75</sup>. Al lado derecho de la dama, izquierdo del espectador, un personaje en pie estira con sus

<sup>75</sup> La toca y los largos remates de las mangas prueban que no es un hombre, un simple cazador como interpretaron A. Rodríguez y L. M. Lojendio, *Castille romane\**, op. cit., p. 185.



manos las comisuras de la boca de una fiera que no tiene demasiado aspecto de león, puesto que carece de melena, aunque probablemente fue ese animal el que quisieron representar. Algunos autores entienden que se trata de Sansón, si bien el modo como agarra la fiera no coincide con la más cercana representación de ese pasaje bíblico con inscripción, la de San Quirce de los Ausines, también en la provincia de Burgos<sup>76</sup>. A mi modo de ver, esta escena de Vallejo corresponde a un tema muy habitual en el románico hispano y languedociano: la figuración del combate espiritual conforme a una iconografía ligada en origen a la espiritualidad cluniacense, pero que fue adoptada en muchas otras iglesias. El personaje que abre las fauces de una fiera ilustraría la intercesión de quien es capaz de «salvar de la boca del león», tal y como se invoca en el salmo 22<sup>77</sup>. Al otro lado de la dama, en el mismo capitel, un caballero victorioso pisotea una figura humana de cabello largo. La figuración del caballero con iconografía semejante a la del supuesto Constantino que, en época medieval, se encontraba en las inmediaciones de San Juan de Letrán (la estatua de Marco Aurelio) llevó a Arthur Kingsley Porter a identificar a la dama del centro del capitel con la alegoría de la Iglesia<sup>78</sup>. En mi opinión, es más verosímil ver en el caballero una alegoría de la victoria frente al mal, sin personificarla en un protagonista histórico. El relieve del edículo meridional de la cercana iglesia de Siones demuestra que, en la cultura visual de los habitantes del Valle de Mena del siglo XII, la imagen de los demonios estaba ligada a seres de largos cabellos derrotados por los santos<sup>79</sup>. También tiene el pelo muy largo el personaje con cadenas al cuello de la

<sup>76</sup> A. Rodríguez y L. M. Lojendio, *Castille romane\**, *op. cit.*, p. 185; P. Rodríguez-Escudero, *Arquitectura y escultura románicas...*, *op. cit.*, p. 138. I. Monteiro Arias, *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2012, p. 579, ha interpretado tanto el combate contra el león como el caballero victorioso situado al otro lado del capitel de Vallejo en clave antiislámica.

<sup>77</sup> J. Martínez de Aguirre, «Sálvame de la boca del león: imágenes de combate espiritual e intercesión en monasterios románicos hispanos», en J. A. García de Cortázar y R. Teja, *Conflicto y violencia en los monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, 2021, pp. 53-89. En un capitel cercano del mismo haz de columnas del ábside de San Lorenzo de Vallejo de Mena, el cuarto contando hacia el este, está representada la escena contraria, en la que una fiera devora la cabeza de un hombre, que cae así víctima del mal. P. Rodríguez-Escudero, *Arquitectura y escultura románicas...*, *op. cit.*, p. 63, cree que es una persona con cabeza de animal, pero en mi opinión se ve con claridad el torso de la fiera, distinto del cuerpo del ser humano devorado.

<sup>78</sup> Acepta esta interpretación P. Rodríguez Escudero, *Arquitectura y escultura románicas...*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>79</sup> Los estudiosos del relieve de Siones han propuesto identificar a la mujer que sujeta a la criatura demoníaca por los cabellos bien con santa Juliana (basándose en el relato sobre su vida recogido en la *Leyenda Dorada*), bien con la Virgen María, vencedora del Maligno: P. Rodríguez-Escudero, *Arquitectura y escultura románicas...*, *op. cit.*, p. 136. La hipótesis de santa Juliana parece mucho más ajustada a las circunstancias de esta iglesia burgalesa, situada a menos de ochenta kilómetros en línea recta de Santillana del Mar, donde se venera el sepulcro de Santa Juliana.



Figura 8. San Lorenzo de Vallejo de Mena (Burgos), capitel con dama y escenas de combate. (Foto del autor).

portada occidental de esta iglesia de Vallejo. Volviendo a la dama que ocupa el centro del capitel, está caracterizada como noble por portar en su mano un ave de presa, de modo que carece de los atributos habituales en las representaciones románicas en las que la Iglesia era figurada con aspecto humano (por ejemplo, en el relieve de Benedetto Antelami de Padua, *Ecclesia* aparece como una joven de largo cabello sin toca, vestida con dalmática y alba, portadora de un cáliz en su mano derecha y sujetando un estandarte con una cruz que ondea en señal de victoria –*exaltatur*–). Margarita Ruiz Maldonado señaló con acierto que «hay un deseo evidente de destacar la condición distinguida de la dama a través del vestido y de la pose. La mayor o menor finura de labra no debe confundir sobre la elevada condición social que se le otorga»<sup>80</sup>. Puesto que en Vallejo la dama está acompañada por dos escenas a las que a menudo se recurría en época románica para figurar la victoria contra el mal en un combate de naturaleza espiritual, ¿pudieron haber deseado representar la deseada victoria espiritual final de doña Endrequina, que seguiría siendo solicitada por medio de oraciones a lo largo de los siglos?

La abundante ornamentación vegetal, animalística o historiada, pese a su rudeza, evidencia el deseo de que la iglesia de San Lorenzo de Vallejo sobresa-

<sup>80</sup> M. Ruiz Maldonado, «El “caballero victorioso” en la escultura románica española. Algunas consideraciones y nuevos ejemplos», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 45, 1979, p. 282. No coincido en apreciar gesto de saludo entre la dama y el caballero (p. 283).

liese por su riqueza. El adorno interior de las ventanas, la portada occidental con dovelas figurativas en dos de sus arquivoltas, el exorno de la portada meridional, la sobreabundancia de fustes en interior y exterior, la doble secuencia de arquillos, unos bajo la cornisa y otros a media altura entre esta y las ventanas, las bóvedas nervadas, todo habla de la voluntad de magnificencia atribuible a una noble con recursos.

A mi juicio, el cambio de material pétreo visible en el exterior, que se verifica en las fachadas meridional y occidental por encima de las portadas, podría obedecer no a una interrupción, sino a la preferencia por un material que los constructores juzgaron más apropiado para las partes altas, quizá por su menor peso (el mismo tipo de piedra parece haberse empleado en las bóvedas). El diferente esmero arquitectónico entre la cabecera y la nave es muy habitual en las iglesias románicas, donde tantas veces encontramos cabeceras abovedadas seguidas por naves con cubierta de madera, o bien cabeceras con amplios ventanales y rico complemento escultórico seguidas de naves con aspilleras y escasa ornamentación, por lo que no es achacable a un cambio de planes o de constructores. Puesto que algunas encomiendas sanjuanistas fueron denominadas *casa* en el siglo XII, como hemos tenido oportunidad de comprobar en la Casanueva de Cofín (Navarra), parece admisible que el término «CASA» de la inscripción haya de identificarse con la iglesia y dependencias anejas de San Lorenzo de Vallejo que conformaron la encomienda sanjuanista. Sus comendadores no aparecen entre los más destacados de Castilla y León, por lo que resulta verosímil atribuir las dimensiones y ambición arquitectónicas extraordinarias de este templo a una intención particular ligada con la elección de lugar de enterramiento.

En resumen, parecen existir argumentos suficientes para concluir que la ambición extraordinaria de la arquitectura y el complemento figurativo de estas cuatro fundaciones (la Magdalena de Zamora, San Juan de Duero de Soria, San Juan de Acre de Navarrete y San Lorenzo de Vallejo de Mena) pudieron tener su razón de ser en su destino funerario, de modo que tanto la iniciativa como la financiación no habrían correspondido a los freires hospitalarios, sino a particulares que las eligieron como lugar de enterramiento. Es más, hay indicios suficientes para pensar que las iglesias de Zamora, Navarrete y Vallejo fueron donadas a la orden después de construidas, con lo que la Orden de San Juan no habría gastado en ellas sus propios fondos, cuyo destino prioritario habrían de ser las labores asistenciales acordes con su carisma. Algunas de las más significativas contribuciones de la orden al románico hispano no se habría debido a su propia actividad, sino a la voluntad de quienes quisieron ver favorecido su destino en el más allá mediante su participación en dicho carisma.



---

# Tramas sociales y religiosas del Temple y el Hospital en Navarra, Aragón y Cataluña (ss. XII-XIII)\*

---

**Julia Pavón Benito**

Universidad de Navarra  
jpavon@unav.es

**María Bonet Donato**

Universidad Rovira i Virgili  
maria.bonet@urv.cat

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**l análisis de las confraternidades y fórmulas de asociación con relación al Temple y al Hospital define un complejo entramado social y determinadas vinculaciones religiosas en los ámbitos de la Corona de Aragón, sobre todo Aragón y Cataluña, y del reino de Navarra en los siglos XII y XIII. Las particularidades de estas tramas y organizaciones regionales enriquecidas a partir de su proyección y conexión internacional con Tierra Santa, así como su correlación con los principios de reforma eclesiástica habilitaron las condiciones y el contexto idóneo para su extraordinaria recepción en las sociedades occidentales. Un nexo establecido entre los miembros más destacados de los círculos de poder, significativamente regios, condales y eclesiásticos que fue extendiéndose, avanzada la decimosegunda centuria y durante la subsiguiente, entre los grupos nobiliarios regionales y locales.

Ambas órdenes contribuyeron a la reorganización y renovación de ciertos grupos sociales, inicialmente afectados por el dinamismo y las alteraciones del momento, tejiendo solidaridades materiales y espirituales. Este fenómeno no se correspondió a una mera reordenación social, sino que se explicaba, a su vez, por

---

\* Esta publicación forma parte del proyecto de investigación: «El Hospital y el Temple en la Corona de Aragón y reino de Navarra (siglos XII-XIII): unas instituciones europeas como motor de transformación de las redes sociales y la religiosidad» (PID2020-117519GB-I00), Julia Pavón Benito, U. de Navarra (dir.). Equipo investigador: María Bonet (U. Rovira i Virgili) y Carlos Barquero (UNED). Equipo de trabajo: Paula Pinto (U. Oporto), Joana Lencart (U. Oporto), Luis García-Guijarro (Investigador), Miguel Ángel Arrondo (doctorando, U. Navarra), Carlos López (doctorando, UNED) y Javier Ilundáin (UNED).

una nueva cultura, consonante y expresiva del *Zeitgeist* y con unas manifestaciones piadosas específicas. Las relaciones de estos amplios colectivos sociales con los institutos militares permiten fijar la atención en los vínculos a través de los cuales se esperaba que los templarios y los hospitalarios fuesen garantes o protectores de determinadas familias y sus entornos. Estos mecanismos de cohesión y de pulsión, abrazados a una ideología renovadora de las tradicionales formas devocionales, permitieron, por otro lado, que dichas instituciones afianzaran su condición nuclear en la dominación de algunas de esas clases o segmentos sociales, caso de comunidades campesinas dependientes y mudéjares, si bien esta última cuestión ya ha merecido atención en otros foros de debate.

Procede advertir, no obstante, que el estudio de la rica y amplia retícula de garantías corporativas proporcionadas por estas instituciones merece unas reflexiones metodológicas previas.

En primer término, y tal y como se señala en el título, la propuesta abarca regiones históricas con características diferentes, influidas por fenómenos de distinta índole, pero inicialmente circunscritas a una serie de denominadores comunes a partir del incremento de la inestabilidad en las relaciones de los miembros de la aristocracia, sobre todo laica, caracterizada por las nuevas condiciones causadas por los procesos expansivos y las transformaciones políticas de los siglos XII y XIII.

La segunda refiere la sociología de los colectivos e individuos próximos y sujetos a ambas órdenes, que definió unos modelos culturales y una visión del mundo. Para ello, no hay que perder de vista el escenario de los nuevos paradigmas de religiosidad renovada a raíz de las reformas y dinámicas dirigidas por el papado desde el último tercio del siglo XI, abiertas a la participación devocional de los laicos y centradas en una nueva semántica y ética de la idea de *militia Christi*: una orientación religiosa fundada en un ambicioso programa espiritual y místico de reformulación de la violencia y de la defensa de los pobres<sup>1</sup>. No puede obviarse que, en este entorno e inicialmente, las sociedades nobiliarias del valle medio del Ebro dieron cabida a la llegada y asentamiento de las órdenes militares, buscando el amparo de unas instituciones que les proporcionaron, mediante complejas redes, como la de las confraternidades y otros mecanismos de asociación, unos posicionamientos sociales tejidos por vínculos religiosos<sup>2</sup>. Estas

<sup>1</sup> A. Vauchez, «La notion de *Miles Christi* dans la spiritualité occidentale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles», en M. Aurell y C. Girbea (dirs.), *Chevalerie et Christianisme aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 67-75.

<sup>2</sup> J. Pavón y M.<sup>a</sup> Bonet, «Las órdenes militares en las sociedades fronterizas del valle medio del Ebro (siglo XII)», en *Actes colloque transpyrenalia. Échanges et confrontations. Chrétiens et musulmans a l'époque du*

relaciones fueron valoradas y proyectadas como una situación beneficiosa para ambas partes, conllevando a corto y medio plazo la consolidación de las órdenes como nuevos poderes políticos, militares y religiosos. Unas organizaciones nacidas a expensas de la nueva sensibilidad moral y piadosa que legitimaba la condición guerrera, especialmente en el caso del Temple, y permitía un programa de *vita apostólica* para los laicos que vivían en el mundo con prácticas de atención a los más necesitados, propia de la naturaleza del Hospital. En este sentido, lógicamente, se señalarán algunas diferencias entre quienes se acercaron a una u otra, y más a la luz del amplio lapso cronológico objeto de este análisis: una línea temporal que, conforme a su discurrir, evidencia carismas y signos de compromisos particulares que obedecieron a motivaciones y aspiraciones espirituales a muy distintos niveles.

A la vista de estas premisas, el presente análisis centrará su atención, en una primera parte, en los vínculos y fórmulas de asociación que implicaron una adscripción confraternal, a pesar de la existencia de otras fórmulas o denominaciones en estas instituciones, como la de los donados, que en términos prácticos se asimilaba a la de cofrades en el período estudiado<sup>3</sup>, pese a alguna evolución o preferencia nominal coyuntural<sup>4</sup>. Se identificará con la categoría confraternal aquella que establecieron básicamente en el siglo XII y primeras décadas del XIII algunos grupos de magnates, nobles de primera y segunda fila, que supusieron su incorporación a las órdenes en cuerpo y alma, conforme a las fórmulas recogidas en una buena parte de estas donaciones personales, familiares y colectivas. La dádiva del caballo y armas era prácticamente un requisito, o al menos se dio en una parte característica de tales vinculaciones en relación, por ejemplo, con el Temple. Además de las necesidades de disponer de arsenales y caballos en tiempos de intensa actividad militar, la simbología de adhesión factual a *la nueva caballería* quedaba ratificada con este tipo de dotaciones, pues se cedía aquello que había sido identitario del caballero durante su biografía como

---

*vicompte de Béarn Gaston IV et du roi d'Aragón Alphonse 1<sup>er</sup> fin XI<sup>e</sup> siècle-XI<sup>e</sup> siècle*, Oloron-Sainte Marie, Maison du Patrimoine. Association Trait d'Union, 2021, pp. 92-109.

<sup>3</sup> Tal era la identificación que ambos términos se usaron como sinónimos en un documento de donación como cofrade, como afirmó Ermengol Adobador al entregarse al Temple: «trado me ipsum in confraternitatem et donatum», L. Pagarolas i Sabaté, *Els templers de les Terres de l'Ebre (Tortosa). De Jaume I a l'abolició de l'Orde (1213-1312)*, Tarragona, Diputació de Tarragona, 1999, n. 15 (1219).

<sup>4</sup> En la línea que sugiere, D. Carraz, «L'affiliation des laïcs aux commanderies templières et hospitalières de la basse vallée du Rhône (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)», A. Luttrell y F. Tommasi (eds.), *Religiones Militares. Contributi allá storia degli ordini religioso-militari nel Medioevo*, Città di Castello, Selecta, 2008, pp. 171-190; y sobre la identificación efectiva de cofrade o donado, a pesar de la diferenciación y evolución distintiva de los términos, pp. 176-177. También cabe referir sobre esta temática a J. Shenk, «Forms of Lay Association with the Order of the Temple», *Journal of Medieval History*, 34, 2008, pp. 79-103.

*miles* laico. El interés por la admisión confraternal quedaba igualmente ratificado con el pago de una suma anual, que aparecía definida como el reconocimiento contractual y que era complementaria a la del armamento<sup>5</sup>.

Quienes buscaron establecer lazos confraternales mantuvieron altas expectativas religiosas, que se estudiarán más a fondo en la segunda parte de este estudio, configurando comportamientos devocionales donde primaron formas piadosas protagonizadas por los propios benefactores, destacando el acto de la elección de sepultura en la orden o en alguno de los cementerios de sus encomiendas, e incluso ocasionalmente en sus iglesias. La atracción de estos cuadros asociativos implicó la adhesión a unos ritos comunitarios, de ahí que la documentación recoja a quienes se identificaron con la pedagogía religiosa de las órdenes y buscaron un progreso espiritual, a diferencia de quienes tan solo entregaron bienes por vía votiva o testamentaria<sup>6</sup>.

## 2. PROTECCIÓN Y GARANTÍAS A LAS CONFRATERNIDADES DEL TEMPLE Y DEL HOSPITAL EN EL CONTEXTO DE EXPANSIÓN FEUDAL Y DE RENOVACIÓN IDEOLÓGICA

La conquista feudal del valle del Ebro, acompañada por el crecimiento y renovación de la *Christianitas* y según se ha mencionado, generó profundos cambios sociales que dieron lugar a la transformación de las redes aristocráticas en los reinos de Navarra y Aragón, así como de los condados catalanes, durante el siglo XII, prolongándose la centuria siguiente. Las órdenes militares tuvieron inicialmente un papel destacado en esta reordenación de los cuadros y las relaciones nobiliarias con los poderes principales, laicos y eclesiásticos –o si se quiere, regios, condales y episcopales–, cuyas corrientes de pensamiento es posible retrotraer mucho antes del icónico testamento del Batallador redactado en el otoño de 1131.

Conviene recordar cómo la amalgama de acciones políticas e ideología eclesiológica que impulsó las cruzadas tuvo un notable arraigo en los procesos

<sup>5</sup> R. Sarobe, *Col·lecció diplomàtica de la casa del Temple de Gardeny (1070-1200)*, Barcelona, Fundació Noguera, 1998, vol. I, n. 82, 100, 120, 293, 294, etc.

<sup>6</sup> En algunas vinculaciones confraternales se especificaba que las condiciones del postulante se aproximaban a las de un freire, señalando las posibilidades de una vida semireligiosa. Sucedió con Guille d'Aragó, quien se entregaría en calidad de siervo en el momento que quisiera abandonar «el siglo». Solicitaba que hiciesen con él lo que estaba previsto para un freire en caso de morir, R. Sarobe, *Col·lecció diplomàtica de la casa... op. cit.*, vol. I, n. 120 (1162). Otros ejemplos de vínculo confraternal, *ibid.*, 142 (1165), S. García Larragueta, *El gran priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén: siglos XII-XIII*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1957, vol. 2, n. 34 (1167); este repertorio documental se citará como *PSJ*.



expansivos militares liderados por las oligarquías navarro-aragonesas que consolidaron las empresas bélicas de Alfonso I<sup>7</sup>. A partir de entonces, y en estrecha vinculación con las acciones dirigidas por la monarquía con la finalidad de diseñar políticas de consolidación de espacios y definir pautas de acción regias, se fueron afianzando lazos de fidelidad con aquellos notables que mantuvieron y/o buscaron un papel destacado en dichas empresas. Un escenario geográfico amplio, el del nordeste peninsular, marcado por distintas vicisitudes políticas tanto en la vertiente aragonesa como en la navarra y de manera semejante en la catalana, en las que tuvo cabida un decidido ascenso de la urdimbre de intereses de las órdenes militares del Temple y del Hospital; una palanca de dinamismo político y social que apenas ha suscitado el suficiente interés hasta la fecha.

Interesa mencionar siquiera el referente ideológico, puesto que se analizarán las motivaciones que argumentaron los promotores y benefactores a la hora de vincularse a las órdenes. No es baladí que, a diferencia de otras instituciones religiosas, el Temple y el Hospital fueran reconocidos a menudo como organizaciones vinculadas a los Santos Lugares, a Jerusalén, así como, por sus funciones diferenciales, con obras específicas en la defensa de Tierra Santa y con la misión asistencial o de cuidado de pobres en el caso del Hospital<sup>8</sup>. Sirva de ejemplo los préstamos e incluso el acompañamiento que los freires hicieron a personas o matrimonios que iban a Tierra Santa<sup>9</sup>. Todo ello, rescatando el interés de estas instituciones por construir una imagen propia asociada a su conexión con el papado, valor añadido para su prestigio local y regional, y proyección mutua.

<sup>7</sup> C. Laliena, «Guerra santa, cruzada y reconquista en la reciente historiografía angloamericana sobre la Península Ibérica», *Imago Temporis. Medium Aevum*, 9, 2015, pp. 413-424 y «Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal, cruzada y reforma en el siglo XI hispánico», en *XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella (18-22 de julio 2005). La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2006, pp. 289-334.

<sup>8</sup> La identificación de las funciones reconocidas al Hospital, M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «The Identity of Hospitallers in the Crown of Aragon and Economics (XII-XIII Centuries)», en H. J. Nicholson y J. Burgtorf (eds.), *The Templars, The Hospitallers and the Crusades*, London, New York, Routledge, 2020, pp. 42-57.

<sup>9</sup> Ramon de Castellar y su esposa Ponça obtuvieron cien morabetinos de los templarios de Gardeny antes de emprender su peregrinaje a los Santos Lugares a cambio de empeñar una finca, R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. I, n. 188 (1168). Los hospitalarios habían acompañado y habían cubierto los gastos de Guillem de Gas y su hermano, correspondiéndoles con una importante donación, M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars i a l'Urgell (segles XII-XIII). Diplomatar. Comandes i societat*, Lleida, Universitat de Lleida, 2018, n. 80 (1188). La atracción de estas órdenes por su condición jerosolimitana explica donativos como el que efectuaron Guillem de Ponts y esposa Estefania, de camino hacia Jerusalén, que hicieron por sus almas y la de su hijo enterrado en Gardeny, R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. I, n. 69 (1156).

La imagen historiográfica sobre los procesos y cambios sociales de la primera mitad del siglo XII en el segmento territorial objeto del presente análisis ha perfilado hasta la fecha los movimientos militares e intereses políticos de las élites que, en primera y segunda generación, se unieron a los intereses monárquicos. José María Lacarra y Carlos Laliena, principalmente, han estudiado la trama de aquellos grupos que, alentados por el ideal de guerra santa, tomaron parte activamente en las transformaciones que trajeron consigo las actividades guerreras y en la participación en los beneficios de la ocupación<sup>10</sup>. Tras 1134, en el caso navarro, Ángel Martín Duque ha analizado la tensión dirigida por los magnates que, como los Oteiza, Almoravid, Rada, Lehet o Vela, hicieron valer su prestigio para desestabilizar el proyecto de restauración *ilegal* de los Jimeno, sacudido en el campo de batalla y desestabilizado en las mesas de negociación diplomáticas<sup>11</sup>.

Los clásicos trabajos dedicados a los primeros tiempos del Hospital y del Temple, de igual forma, han estado especialmente atentos a su incorporación en los proyectos y desarrollos políticos de la conquista feudal, teniendo en cuenta su implicación en dichos procesos y explicando las consecuentes organizaciones dominiales e institucionales<sup>12</sup>. Pero una mayor integración de los actores en relación con el fenómeno analizado permite considerar que las órdenes militares generaron entornos sociales donde notables involucrados por el dinamismo consiguiente a la expansión territorial y dominical acabaron tejiendo *solidaridades* relevantes en el plano económico, social y espiritual. De hecho, uno de los primeros asuntos que se pone de relieve en la documentación es que, en las fases iniciales de recepción y promoción de dichas organizaciones, durante las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XII, se generaron muchas adhesiones personales y familiares, principalmente en calidad de cofrades.

<sup>10</sup> Cabe citar, por ejemplo y entre otros, C. Laliena Corbera, «*Larga stipendia et optima praedia*: les nobles *francos* en Aragón au service d'Alphonse le Batailleur», *Annales du Midi*, 230, 2000, pp. 159-164 y «Tradiciones familiares de guerra santa. Linajes aristocráticos y conquista feudal en los siglos XI y XII en Cataluña, Aragón y Castilla», en *Estudios en Homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2015, pp. 279-292; J. M.<sup>a</sup> Lacarra, «Los franceses en la reconquista y repoblación del valle del Ebro en tiempos de Alfonso el Batallador», *Hispania*, n.º extra 2, 1968, pp. 65-80.

<sup>11</sup> Á. J. Martín Duque, «Sancho el Sabio y el fuero de Vitoria», en *Vitoria en la Edad Media*, Vitoria, Ayuntamiento de Vitoria, 1982, pp. 3-25.

<sup>12</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén (siglos XII-XIII)*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1957; A. Forey, *The Templars in the Corona de Aragón*, London, Oxford University Press, 1973; M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *La encomienda de Zaragoza de la Orden de San Juan de Jerusalén en los siglos XII y XIII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1967; *Templarios y Hospitalarios en el reino de Aragón*, Zaragoza, Guara, 1982 y Á. J. Martín Duque, «La restauración de la monarquía navarra y las órdenes militares (1134-1194)», *Anuario de Estudios Medievales*, 11, 1981, pp. 59-71.

Otra cuestión que permite comprender estos mecanismos de promoción e implicación social es el significado de los compromisos políticos de un monarca como Alfonso I, comenzando por conocer a fondo la intencionalidad de su testamento. La explicación de Elen Lourie sobre la función de estas voluntades *post mortem* conecta la iniciativa regia con las intensas luchas aristocráticas, sin olvidar el contexto de la separación entre los reinos de Pamplona y Aragón<sup>13</sup>. Su artículo, ya considerado clásico, arrojó luz sobre las lógicas de la última voluntad del rey, asimilada como una solución a ciertas tendencias sociales y políticas. Así, la autora, entre otras cosas, atribuía a los institutos militares jerosolimitanos la condición de garantes del reino, convirtiendo este *modus operandi* en un exponente, si se quiere excepcional, del reconocimiento de una serie de avales económicos, sociales y también espirituales que demandaban, entre otros, los promotores de estas organizaciones y que, en cierto modo, acabarían obteniendo. De hecho, Alfonso se movió en una trama en la que las nuevas manifestaciones de religiosidad de los nobles, impelidos por los ideales de cruzada, se identificaron, patrocinaron y se aliaron con estas instituciones<sup>14</sup>. Y aquí es donde cabe recordar otros de los compromisos monárquicos con la promoción de las primeras cofradías aragonesas, que seguro que tuvieron incidencia en el despliegue, poco tiempo después, del Temple en el valle medio del Ebro y, en concreto, alrededor de la encomienda de Novillas<sup>15</sup>.

## 2.1. Las confraternidades del Temple en el valle medio del Ebro (Novillas) y en Cataluña (décadas centrales del siglo XII)

Los valores de la *militia Christi* representados por la Orden del Temple, y favorecidos por la política del Batallador, habían sido ya previamente encarnados en la aristocracia guerrera de primera fila, como Lope Garcés (c. 1121)<sup>16</sup> y Fortún Garcés Cajal (c. 1133), debido a la atracción que motivaron los ideales de

<sup>13</sup> E. Lourie, «The Will of Alfonso I “el Batallador”, King of Aragon and Navarre: a Reassessment», *Crusade and Colonisation: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Aragon*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1991, pp. 631-651.

<sup>14</sup> Además, esta religiosidad se remontaba al siglo XI, C. Laliena (*vid.* nota 7) y A. Isla, «Rhythms in the Process of Drawing up Crusading Proposals in the Península», *Imago Temporis. Medium Aevum*, 9, 2015, pp. 145-161.

<sup>15</sup> J. M.<sup>a</sup> Lacarra, *Alfonso el Batallador*, Zaragoza, Guara, 1978, pp. 75-77 y 98-99; y J. A. Lema Pueyo, «Las cofradías y la introducción del Temple en los reinos de Aragón y Pamplona: guerras, intereses y piedad religiosa», *Anuario de estudios medievales*, 28, 1998, pp. 311-332.

<sup>16</sup> Lope Garcés, uno de los más destacados tenentes del reinado de Alfonso I, y su esposa María entregaron parte de sus bienes al Hospital, *PSJ*, n. 5.

cruzada y protección de los Santos Lugares, reafirmando el liderazgo del poder regio al tiempo que dotando de revulsivos en los cuadros sociales<sup>17</sup>. Este último fenómeno se recoge nítidamente en la conformación de los repertorios de cofrades templarios inscritos en los Cartularios de Novillas del siglo XII, conservados en el Archivo Histórico Nacional<sup>18</sup> y unos de los más antiguos de esta institución en Europa occidental<sup>19</sup>, que requerirán una atención monográfica en breve.

Los planos militar y religioso de esta visión caballeresca de las acciones bélicas convergieron en la iniciativa para la fundación de la cofradía militar de Belchite por parte del rey Alfonso en 1122, cuyos miembros fueron beneficiados con las indulgencias de quienes servían militarmente en Tierra Santa<sup>20</sup>. Pocos años más tarde, el monarca estableció otra cofradía militar en Monreal (Teruel)<sup>21</sup>, siendo favorecida igualmente con privilegios espirituales propios de otros movimientos corporativos que iban surgiendo en Occidente y en Cataluña, como la cofradía impulsada por el arzobispo de Tarragona, Oleguer Bonestruga (1126-1129)<sup>22</sup>. Este modelo de asociacionismo sería igualmente acreditado para el Temple por los pontífices romanos tanto a iniciativa de Eugenio III (c. 1145-1146)<sup>23</sup> como de Alejandro III (1159-1181), así como de una forma tangencial por parte de Lucio III (c. 1181-1182), Inocencio III (1199) y Honorio III (1220)<sup>24</sup>. Todos ellos, compartiendo ideas principales del cuerpo textual y siguiendo la memoria documental recogida en estos territorios, estimularon con sus bulas la cultura confraternal del Temple en el amplio contexto de defensa de la cristiandad y

<sup>17</sup> J. M.<sup>a</sup> Lacarra, «Los franceses en la Reconquista y repoblación del Valle del Ebro en tiempos de Alfonso El Batallador», y también los documentos editados en el libro de M.<sup>a</sup> Bonet y J. Pavón, *Los templarios en Navarra* (en prensa).

<sup>18</sup> AHN, Códices, L. 595, antiguo 691; y L. 665, antiguo 1311.

<sup>19</sup> J. Pavón, «El Cartulario del Temple de la encomienda de Novillas (siglo XII). Cuestiones sobre la primera andadura de la Orden en el valle medio del Ebro», *Hispania Sacra*, 142, 2018, pp. 433-443.

<sup>20</sup> P. Rassow, «La cofradía de Belchite», *Anuario de Historia del Derecho español*, 3, 1926, pp. 200-226.

<sup>21</sup> E. Lourie, «The confraternity of Belchite» y J. M.<sup>a</sup> Lacarra, «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2.<sup>a</sup> serie, 1947-1948, pp. 499-727 y 546-547.

<sup>22</sup> L. J. Mc Crank, «The Foundation of the Confraternity of Tarragona by Archbishop Oleguer Bonestruga, 1126-1129», *Viator*, 9, 1978, pp. 157-177.

<sup>23</sup> Archivo General de Navarra o AGN, Clero, Desamortizados, Convento de sanjuanistas de Puente la Reina, n.º 36, ff. 31v-32r. Copia simple del s. XVI. El papa Eugenio III, «exhorta a la cristiandad a socorrer a los templarios e integrarse en sus cofradías. A cambio se les perdona anualmente la séptima parte de sus penitencias pudiendo recibir sepultura eclesiástica los no excomulgados».

<sup>24</sup> AGN, Clero, Desamortizados, Convento de sanjuanistas de Puente la Reina, n.º 36, f. 13; AHN, Órdenes Militares, San Juan de Jerusalén, carp. 851, n.º 5; AGN, Clero, Desamortizados, Convento sanjuanistas de Puente la Reina, n.º 36, ff. 32 r-v y AHN, L. 649, ff. 4-5, n.º 6.

Tierra Santa<sup>25</sup>. Estas adhesiones, entendidas desde el papado como propias de las expresiones de fe de algunos de los grupos de laicos, se premiaban canónicamente con privilegios espirituales dirigidos a los asociados y a la orden como protectora.

La encomienda de Novillas, hoy en territorio aragonés, cuya villa y castillo habían sido reconquistados supuestamente por García Ramírez, fue donada conjuntamente al Temple y al Hospital por el monarca pamplonés (1135). Esta dotación fue estratégica en todos los sentidos, político, militar y de relaciones con las órdenes, como se advierte en los movimientos relacionales con ambas. Con posterioridad y hasta la década de los años setenta, se convirtió en el centro neurálgico de la orden templaria en el valle medio del Ebro, conformando un sólido entramado patrimonial sobre las riberas meridionales y septentrionales de la cinta del valle medio del Ebro entre Zaragoza y Calahorra<sup>26</sup>. El legado documental así lo ratifica, parte del cual se conoce gracias a Marqués d'Albon, José M.<sup>a</sup> Lacarra, Agustín Ubieto y Ana Isabel Lapeña<sup>27</sup>, siendo concretamente los listados de cofrades insertos en dos de sus cartularios una parte reveladora de su memoria institucional.

Gracias al estudio inicial de Agustín Ubieto, es posible saber que los cartularios L. 595 y L. 665 del Archivo Histórico Nacional presentan varios cuadros de cofrades de la milicia templaria integrada por caballeros de distintas procedencias, aunque no se llegó a precisar, a pesar del estudio codicológico y cronológico de los textos y sus contextos, que los libros copian un total de siete listados de autoría independiente que incluyen a las cofradías locales de Novillas y Tarazona. La suma de sus integrantes recoge un total de 807 nombres (de ellos, 671 varones y 136 mujeres), si bien el número de individuos del conjunto de los repertorios, al descontar las repeticiones, asciende a 526 (461 hombres y 65 mujeres)<sup>28</sup>, cifra elevada que remite a la pluralidad y variedad sociales de quienes se coligaron a la institución en distintos momentos. Queremos

<sup>25</sup> Por ejemplo, en la bula de Lucio III se les exorta: «tollentes cruceam suam, secuti sunt Christum. Ipsi sunt, per quos dominus orientalem ecclesiam, a paganorum spurritia liberat, et christiani nominis inimicos expugnat» (*vid.* nota anterior).

<sup>26</sup> A. I. Lapeña, «La encomienda de la Orden del Temple en Novillas (siglo XII)», *Cuadernos de Estudios Borjanos*, 3, 1978, pp. 116-117.

<sup>27</sup> Marquis de Albon, *Cartulaire Général de l'ordre du Temple (1119?-1150)*, Paris, Librairie Ancienne. Honoré Champion éditeur, 1913; J. M.<sup>a</sup> Lacarra (1947-1948), «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 3, 1946, 1.<sup>a</sup> serie, pp. 469-574; 3, 1947-1948, 2.<sup>a</sup> serie, pp. 499-727; 5, 1952, 3.<sup>a</sup> serie, 511-668; A. I. Lapeña, «La encomienda de la Orden...», *op. cit.*, y Ag. Ubieto, «Cofrades aragoneses y navarros de la milicia del Temple (siglo XII). Aspectos socio-económicos», *Aragón en la Edad Media*, 3, 1980.

<sup>28</sup> Ag. Ubieto Arteta, «Cofrades aragoneses y navarros...», *op. cit.*, p. 36.

**Tabla. Cofradías del templo** registradas en los Cartularios de Novillas

Cofradía	Fechas	Fondo documental	Número de miembros (con repeticiones)
1	c. 1134-1142	AHN, L. 595, n. 421, f. 166r.-167v.	21 cofrades 16 varones 5 mujeres
2	c. 1135-1141	AHN, L. 595, n. 422, f. 168r.-171r.	73 cofrades 63 varones 10 mujeres
3	c. 1143-1149	AHN, L. 595, n. 422, f. 171v.-179v.	107 cofrades 78 varones 29 mujeres
4	c. 1143-1149	AHN, L. 595, n. 422, f. 179v.-182r. <b>Cofradía de Tarazona</b>	57 cofrades 55 varones 2 mujeres
5	(1145-1162)	AHN, L. 595, f. 196r.-198r. <b>Cofradía de la villa de Novillas</b>	90 cofrades 49 varones 41 mujeres
6	(1157-1160)	AHN, L. 665, f. a-n. (asientos n. 1-374)	372 cofrades 326 varones 46 mujeres
7	(1167-1183)	AHN, L. 665, f. n-s. (asientos n. 375-448)	79 cofrades 77 varones 2 mujeres
8	(1205-1219)	AHN, L. 665, f. s-t. (asientos n. 449-455)	6 cofrades 7 varones 1 mujer

detenernos en estas cifras, que reflejan fenómenos sociales que desbordaron en número y también conceptualmente las fórmulas de la familiaridad monástica de la tradición benedictina<sup>29</sup>.

Las dos primeras relaciones de cofrades se conformaron entre 1135 y 1142<sup>30</sup>, mostrando un movimiento de adhesión hacia la orden muy poco des-

<sup>29</sup> Semejantemente las confraternidades de las órdenes militares tuvieron un desarrollo remarcable en Provenza en contraste con aquellas monásticas tardías y tímidas, D. Carraz, «L'affiliation des laïcs...», *op. cit.*, p. 171.

<sup>30</sup> Se trata de dos documentos del Códice L.595, habiéndose registrado como escritura n. 421 y 422, que fueron objeto de estudio en la tesis de licenciatura de A. I. Lapeña Paúl, *Documentos de la encomienda templaria de Novillas*, Zaragoza, 1978, n. 10 (pp. 20-27) y n. 11 (pp. 45-47), tesis de licenciatura inédita (agradecemos a la autora la cesión de la misma para su consulta); y que fecha Ag. Ubieto con argumentos, Ag. Ubieto Arteta, «Cofrades aragoneses y navarros...»,

pués de la muerte del rey Alfonso el Batallador<sup>31</sup>. Así, hacia 1134-1142, se promovió una temprana agrupación con claros tintes militares bajo patrocinio del obispo de Pamplona, el aragonés Sancho de Larrosa (1122-1142), y del conde Ladrón y su familia (su esposa, hijo y yerno), destacados *seniores* de la curia pamplonesa. No es extraño que el primer cuadro asociativo de esta primigenia corporación templaria, compuesta por veintiún individuos, estuviera capitaneada por el obispo y los Ladrón, claves para la supervivencia del restaurado reino pamplonés entre 1135 y 1137<sup>32</sup>. El resto de los notables, procedentes del alto Aragón (Osso, Castellazuelo), Castilla (Valladolid), frontera soriana y turolense, y Francia (Roberto de Matalón), compondrían uno de los círculos más próximos al monarca García Ramírez, al tiempo que destacarían por sus compromisos políticos como garantes de la estabilidad de la nueva obra restauradora pamplonesa. Es por ello por lo que esta relación es una de las más interesantes de la colección completa de los cofrades, ya que, además de retrotraer a unas fechas muy iniciales la implantación del Temple en estos territorios, avala la temprana implicación de la orden con el proyecto de refuerzo y reordenación territoriales en una zona de disputas fronterizas, y más para el reino de Pamplona. El elenco de cofrades refleja igualmente el alto grado de vinculación de personajes de la talla de Pedro de Oso, Roberto de Matalón y su esposa, así como María de Soria, quienes de esta forma se convertían también en protegidos de la orden a todos los niveles.

Con relación a las primeras asociaciones de nobles de la alta aristocracia navarra y aragonesa, cabe destacar que se dieron situaciones paralelas en Cataluña en los entornos condales, aunque procede diferenciar la temprana cronología de Barcelona de otras situaciones de Pallars y Urgell, en estos casos en relación con el Hospital. En fechas a lo mejor cercanas y seguramente posteriores a 1134, algunos nobles catalanes se asociaron temporalmente al Temple en un contexto marcado por la introducción de la orden y el impacto del testamento del rey aragonés. Esto se registró formalmente tras el documento que procuraba la tregua de Dios concedida por el arzobispo de Tarragona y el conde de Barcelona; instrumento avalado por otros preladados, el conde de Urgell

---

*op. cit.*, pp. 29-93, y concretamente pp. 33-34. A. Forey también menciona estos documentos, *The Templars*, p. 36.

<sup>31</sup> A. I. Lapeña había fechado los dos registros referidos en 1135-1142 y además sugiere que posiblemente se empezó a confeccionar entre finales de 1134 y 1135, A. I. Lapeña, «La encomienda de la Orden del Temple en Novillas (siglo XII)», pp. 116-117.

<sup>32</sup> J. Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona, Universidad de Navarra-Diputación Foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana, 1979, pp. 160-227, que dedica al obispo Sancho Larrosa (1124-1152).

y algunos miembros destacados del séquito del conde de Barcelona. Si se presta atención detallada a este momento y episodio, se subraya la importancia de los obispos y máximas autoridades de la Iglesia en la introducción y asentamiento de ambas órdenes<sup>33</sup>: por ejemplo, el mencionado obispo de Pamplona; ahora, el arzobispo de Tarragona, así como los arzobispos de Gerona y Osona, e incluso la introducción temprana del Hospital por parte del obispo de la Seu de Urgell en 1122<sup>34</sup>. Estas dinámicas eclesiásticas iban de la mano de las político-militares en la medida de propiciar la entrada y asentamiento de las órdenes con unos fines específicos, según se observará en un segundo momento, y más tardíamente para Navarra, en la década de los años setenta, cuando el Hospital fue protegido por el episcopado e instalado a las afueras del burgo de Pamplona<sup>35</sup>. Una acción en clara sintonía con los procesos de vertebración social y territorial dirigidos por Sancho VI el Sabio que también afectaron al Temple<sup>36</sup>.

Retomando el asunto y contenidos de la mencionada tregua de Dios, tras las signaturas y con anterioridad a la firma notarial, el conde de Barcelona se comprometía a entregar los aperos militares tras su muerte y 20 morabetinos anuales para el sostenimiento de la orden. Formalmente, fuera del documento de la asamblea de tregua, Ramón Berenguer IV se comprometía a estar en la milicia un año bajo la autoridad del maestre y procurar el utillaje militar *-garnimenta-* para diez caballeros, así como también un lugar para su estancia. Le seguían el deber de estar un año en Grañena por parte del Senescal, Guillem Ramón de Montcada y de su hermano Ot, entregando el primero el equipo militar para un caballero, a saber, armas y caballo, además de lo que fuese necesario para el mantenimiento permanente allí de un caballero. Siendo este un destacadísimo miembro del séquito condal, procede siquiera mencionar que no suscribió el texto primero de la asamblea y, por tanto, su adscripción personal

<sup>33</sup> G. Gonzalvo Bou, *Les constitucions de Pau i Treva de Catalunya (segles XI-XIII)*, Barcelona, Departament de Justícia, 1994, pp. 49-52 y el añadido fuera del documento de tregua en la edición de R. Sarobe, *Col·lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. I, n. 6. Sobre las peculiaridades de este añadido y fecha, A. Forey planteó que se llevó a cabo durante la celebración de la misma asamblea en *The Templars*, pp. 16 y 63, y otras consideraciones, M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Consideracions sobre el patrimoni dels ordres militars a Catalunya en temps de Ramon Berenguer IV», *Anuario de Estudios Medievales*, 28, 1998, p. 17. La asociación de los caballeros fue un acto jurídico distinto y solo dos miembros del séquito del conde se asociaron al Temple en el segundo de los documentos, Guillermo Ramón de Montcada, el Senescal y Pere Bertrà de Belloc, donde en cambio figuraba Guerau de Jorba, quien no confirmó el primero y principal relativo a la tregua de Dios.

<sup>34</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 13.

<sup>35</sup> *PSJ*, n. 44.

<sup>36</sup> L. J. Fortún Pérez de Ciriza, «Del reino de Pamplona al reino de Navarra (1134-1217)», en *Historia de España Ramón Menéndez Pidal. IX. La reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217)*, Madrid, 1998, pp. 639-641.



tendría lugar en un segundo momento, cuyo estudio requeriría más detalle y en otro momento.

Al acto jurídico se sumaron otros nobles, quienes se comprometían también a un año de servicio y la entrega del caballo con armas. De este acto y otros posteriores convendría destacar un par de aspectos que van a marcar las relaciones de confraternidad. Por una parte, procede observar cómo algunas vinculaciones, como la presente, sin fecha ni firmas, se produjeron de forma colectiva, es decir, con el concurso de veintisiete nobles que se unieron siguiendo los pasos del conde de Barcelona. Por otra parte, destaca el peso de las acciones o compromisos militares, la transferencia de equipos militares o la promesa de prestación de servicio militar. La elección de Grañena, de la misma forma, respondía a la intención de afianzar un ámbito fronterizo, recortando las líneas de proyección del condado de Urgell<sup>37</sup>. En relación con las acciones grupales nobiliarias, huelga mencionar la concesión al Temple del uso de uno o dos días de los molinos en el río Sió a iniciativa de veintitrés nobles que intervienen en pequeños grupos familiares, siendo linajes destacados de la zona. La medida estaba inspirada por el conde de Urgell<sup>38</sup>. Conviene observar que estos compromisos no se realizaron el mismo día, ni siquiera en el mismo año, pero fueron registrados en un mismo y único documento con el que la orden podía afirmar sus derechos. Como en la tregua de Dios, se proveían garantías al Temple, pero seguramente la decisión comportaba las expectativas de una reciprocidad.

La importancia de estas formaciones aristocráticas en torno ambas órdenes fue especialmente relevante en algunos ámbitos en los que los cofrades configuraron las primeras comunidades conventuales. Así se deduce de los primeros documentos de promoción de la Orden del Hospital en los condados de Pallars, donde figuraba el hospitalario y los cofrades como beneficiados en diversas donaciones<sup>39</sup>.

De manera coetánea, y volviendo al ámbito meridional navarro, tendría lugar una ampliación de la primigenia cofradía de Novillas alrededor de

<sup>37</sup> En 1131, Ramón Berenguer III habría hecho una primera donación de Granyena e incluso habría profesado en el Temple, J. M.<sup>a</sup> Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa del Temple de Barberà (945-1212)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1997, n. 26, con tradición documental de sendas copias de finales del XII y del XIII. La profesión fue cuestionada por J. Miret i Sans (*Les cases de Templers y Hospitalers en Catalunya. Aplech de noves y documents històrics*, Barcelona, Casa de la Caritat, 1910, p. 24) y plantea dudas sobre su autenticidad parcial o total. Esta intervención, sobre todo su confección documental, pudo haber sido elaborada o participada por su propio hijo Ramón Berenguer IV: M.<sup>a</sup> Bonet Donato «Consideracions sobre el patrimoni...», *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>38</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. I, n. 5. Nos inclinamos por las fechas propuestas por R. Sarobe en vez de la de J. Miret i Sans, *Les cases de Templers...*, *op. cit.*, pp. 258-269.

<sup>39</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 12, 14, 15, 16 y 17.

1135-1141 reuniéndose esta vez, y a partir del contingente inicial, un grupo más numeroso que asciende a setenta y tres integrantes (de ellos, diez mujeres), donde nuevamente figura como cabeza el obispo pamplonés y el magnate, el conde Ladrón, con su familia. No se pueden precisar todos los detalles que dan razón a este segundo repertorio, pero es interesante señalar, por ejemplo, que el yerno del conde, Diego Sanz, uno de los tenentes del rey Alfonso, indique explícitamente que su incardinación a la orden tuvo lugar durante el asedio de Bayona de 1131<sup>40</sup>. Igualmente, en esta ocasión se incluye, avanzando los asientos del código, al rey de Pamplona, García Ramírez, confundido entre oligarcas de la talla de Rodrigo de Azagra, Martín de Lehet o Marco de Rada, así como a otros notables de segundo rango, pero emergentes en el panorama social y los círculos políticos del siglo XII, como es el caso de Lope López de Oriz y Martín López de Estella<sup>41</sup>. En este sentido, la lista refiere también en puestos preeminentes a caballeros de procedencia ultrapirenaica, caso de Rodolfo, hermano de Odardo de Calatayud, Brun o Cecodinus, ilustrando el asentamiento de contingente franco en los reinos de Aragón y Pamplona<sup>42</sup>. La presencia del monarca, que, además de una renta anual, entregaba sus armas y caballos, puso en manos del Temple el diezmo del quinto de sus conquistas, así como la mitad de lo obtenido ante los sarracenos por dos años, compromisos adquiridos que, según refiere la documentación, fueron efectivos.

Entrada la década de los cuarenta, entre 1143 y 1149, se realizó un nuevo registro mucho más amplio con un elenco nominal de 107 personajes, integrando figuras con las mismas características de variedad de origen al proceder de los ámbitos castellano, aragonés, navarro y ultrapirenaico, y una amplia base social, y donde una aristocracia de primer orden compuesta por el linaje de los Almoravid, Azagra, Cortes, Luna y Taresa lideró el listado. A esta relación se añadieron 57 cofrades correspondientes a señores locales del territorio de Tarazona<sup>43</sup>, plaza en la cuenca del río Queiles, arteria fluvial de gran trascendencia fronteriza por aquellas fechas, dado el avispero de la política territorial en la confluencia de los tres reinos hispánicos. La relación nominal, además de incluir personajes con destacadas prerrogativas territoriales como Pedro Tizón o Bonet de Estercuel, también incorporó a algunos notables colaboradores del Hospital

<sup>40</sup> «Didag Sanz, gendre de Latron. V. solidos annuatim; et in fine suo armas et caualum. Et hoc stabiliuit quando rez Adefonsus erat in Baiona», Ag. Ubioto, «Cofrades aragoneses y navarros...», *op. cit.*, asiento 39, p. 56.

<sup>41</sup> S. Remírez Vallejo, «Martín López de Estella: un caballero navarro de la Orden del Temple perteneciente al linaje de los Azagra», *Príncipe de Viana*, 75, 2014, pp. 435-470.

<sup>42</sup> AHN, L. 595, n. 422, ff. 168r-171r.

<sup>43</sup> AHN, L. 595, n. 422, ff. 171v-182r.

en Navarra: los Belmes y los Azagra. Se consumaba así la concepción de las cofradías como un lugar para encuadrar una trama que combinaba las garantías para conferir altos grados de asistencia mutua en un entorno político altamente difícil y lleno de oportunidades de movimientos ascendentes en el cuadro social.

## 2.2. La alteridad política de los hospitalarios y la búsqueda de estabildades personales, familiares y patrimoniales. Los ejemplos del Pallars y Urgell

Como en el caso del Temple, la etapa de instalación y de formación del patrimonio del Hospital en el Pallars y Urgell estuvo marcada por la proliferación de vinculaciones personales. En términos generales, se puede afirmar que, desde las décadas centrales del siglo XII, la expansión de los hospitalarios en las regiones noroccidentales catalanas respondió a los intereses de las familias nobiliarias y de los poderes territoriales. Estos buscaban estabilidad patrimonial, familiar y política, y, por eso, establecieron vínculos personales con la organización sanjuanista. De este modo, algunos de los miembros de las estirpes regionales quedaron asociados en las confraternidades como freires o simplemente bajo su protección espiritual<sup>44</sup>. Ciertos promotores persiguieron la seguridad de sus últimos días y procuraron donaciones que se hicieron efectivas al morir o al hacerlo sin descendientes<sup>45</sup>. En este caso, se ha podido estudiar cuál era el retorno que los sanjuanistas ofrecieron a los benefactores, que al igual que las asociaciones personales o familiares se tradujeron en una variedad significativa de beneficios, muchos de naturaleza espiritual y otros de carácter terrenal, como las concesiones a censo de los bienes transferidos, las protecciones o los acuerdos con las familias.

Mediante las nuevas redes, los freires protegieron a los bienhechores y a sus estirpes, garantizando su posición social dominante, como sucedió en los condados del Pallars con los linajes de Erill, Siscar, Miralles y Galliner, otros principales como los Cabdella, Giró, Eramont y Montañana, así como los condales<sup>46</sup>. En los condados de Urgell y Pallars también se dieron asociaciones de las máximas dignidades de carácter político-militar en relación con el Hospital, cuya finalidad era alcanzar la protección de la institución, que se sellaba

<sup>44</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, pp. 27-32 y 107.

<sup>45</sup> *Ibid.*, nn. 28, 62 y 63.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 19-24, casos de las familias Miralles, nn. 72 y 92; Galliner n. 122, 139 o Cabdella, nn. 111 y 114; por mencionar algunos ejemplos.

con una plena adhesión como cofrade. La vinculación de Ermengol VII y su esposa Dolça en 1159 tuvo este cometido. Ella manifestó su voluntad de ser enterrada, y él entregó las armas, haciendo ambos sendos compromisos de pago anuales<sup>47</sup>. De manera semejante, el conde del Pallars Jussà, Arnau Mir, en 1164, se entregó a la orden para ser enterrado en sus cementerios, dando su cama, caballo y armas conforme también a las fórmulas de confraternidad. Obligaba a su hijo a seguir los mismos pasos, y su esposa, su hijo y el conde de Urgell firmaban la entrega, dando muestra de la dimensión política de la vinculación<sup>48</sup>. Este acto enlazaba con otro anterior de 1157 del mismo conde que situaba el condado y a su hijo bajo la tutela de la orden, como sucedió mucho después en 1208 con el conde de Urgell. También Ermengol VIII formalizó una relación confraternal, escogiendo ser enterrado en la lejana sede de la orden en Amposta, cediendo armas y caballo y la importante suma de 1500 morabetinos<sup>49</sup>. Con todo, el conde también hizo donativo de armamento a los templarios en esta ocasión. No podemos dejar de mencionar que el rey Pedro II el Católico se había librado como cofrade al Hospital en 1200<sup>50</sup>, previendo también ser enterrado en la orden y en un momento de gran desarrollo de Sigena bajo el priorato de su madre. Estas condiciones de prestigio y las especiales relaciones de la casa reinante con la institución debieron incidir en la decisión de Ermengol VIII.

Con relación a las vinculaciones condales del Pallars y del Urgell, todo apunta a que los hospitalarios debían garantizar la continuidad de los condados en momentos distintos mediante una fórmula cercana que, en cierto modo, había previsto Alfonso I con el reino de Aragón. Por tanto, la confraternidad de estos dignatarios encajaba y era la plena expresión de un programa de relaciones de reciprocidad, en tanto que donadores/promotores aspiraban a integrarse de alguna manera como miembros, reforzando el amparo a su linaje y, en definitiva, asegurando la continuidad de los condados, y de sus estirpes al frente. Esta alteridad reconocida desde entidades políticas destacadas nos aproxima a las concepciones que circulaban sobre los freires, cuyas acciones se entendían como alternativas a las de otros grupos de poder emergentes.

<sup>47</sup> P. Bertran i Roigé, «Per a un diplomatarí d'Ermengol VII (1154-1184). Els ordes militars al comtat d'Urgell», *Ilerda*, 45, 1984, pp. 151 y 158-159.

<sup>48</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 33.

<sup>49</sup> D. Domingo, *A la recerca d'Aurembaix d'Urgell*, Lleida, Universitat de Lleida, 2007, pp. 145-148, n. 5.

<sup>50</sup> J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jerusalem (1100-1310)*, Paris, 1894-1906, vol. 1, p. 690. La asociación se produjo ante a la comunidad de Amposta, seguramente en la sede de Amposta y junto a su hermano Alfonso, conde de Provenza, aspectos que reflejan la importancia de la vinculación confraternal.

### 2.3. La extensión de los paradigmas religiosos y de las garantías a las redes nobiliarias regionales

En la segunda mitad del siglo XII (c. 1157-1160), la retícula cofrade del foco novillano se amplió con especial eco numérico, fenómeno con réplica local, al constituirse una agrupación en la misma villa de Novillas (c. 1145-1162)<sup>51</sup> dando entrada, como sucedería años después, incluso avanzado el siglo XIII, a esos grupos de nobleza local interesados en adscribirse a los círculos de avales sociales de la Orden del Temple. No obstante, procedería analizar a qué tipo de intereses obedeció la conformación de estas cofradías locales, como la de Novillas o Tarazona, pues cabe pensar que confluyeran iniciativas militares, modas religiosas o formas corporativas que imitaban tendencias de la alta aristocracia, facilitando, por otro lado, las bases sociales de recambios y alternativas sociales en el plano nobiliario.

El porcentaje de cofrades masculinos de estas asociaciones, por otro lado, fue superior al femenino, si bien la presencia notable de mujeres refleja y evidencia la transmisión y el encaje de estos modelos novedosos de religiosidad y espiritualidad en los entornos sociales navarro-aragoneses del segundo tercio del siglo XII. Aunque la regla templaria no dio cabida a las mujeres en sus conventos y encomiendas, aquellas articularon distintos medios para vincularse en calidad laical o *quasi* religiosa, estrechando no solo lazos y prácticas devocionales, sino tomando y ampliando igualmente las relaciones económicas que la documentación conservada evidencia para el ramal masculino. En suma, cabe observar que la actividad benefactora surtiría efectos de proyección propagandística y de prestigio de la orden en los espacios de dinámica social.

Entre las varias modalidades de vinculación de cuadros de las clases aristocráticas, destacaríamos varios ejemplos. En primera instancia, cabe detenerse sobre uno de los más paradigmáticos personajes relacionados con el Temple, Raimundo de Cortes, su esposa Urraca, así como su hija María y el marido de esta última, Pedro de Cintruénigo, quienes facilitaron la presencia de la orden en las tierras fronterizas navarras a través de generosas donaciones en las vegas ribereñas entre Cortes (desde los años cuarenta) y Cintruénigo (década de los sesenta), y promovieron la creación de la encomienda de Cintruénigo a finales del siglo XII<sup>52</sup>. Este linaje, nacido y consolidado a partir de las empresas

<sup>51</sup> AHN, L. 595, ff. 196r-198r.

<sup>52</sup> S. Remírez Vallejo, «Los señores de Cortes. Una familia nobiliaria de cofrades y benefactores de la Orden del Temple en la Ribera de Navarra», *Revista de Centro de Estudios Merinidad de Tudela*, 17, 2009, pp. 97-127.

reconquistadoras navarro-aragonesas, fue uno de los más importantes apoyos del rey de Pamplona para asegurar la frontera ante Castilla y Aragón, aunque entrado el siglo XII perdería el papel desempeñado décadas atrás debido al giro político del reino navarro<sup>53</sup>.

En relación con la atracción sobre las noblezas regionales o locales, cabe mencionar también la confraternidad de Gardeny en Lérida. Esta importantísima encomienda del Temple atrajo vinculaciones confraternales desde temprano<sup>54</sup>, pero a partir de los años setenta aumentaron de forma notable aquellas colectivas por parte de destacados miembros de la nobleza regional. Estas vinculaciones propiciadas por nobles de ciertos linajes de forma conjunta proliferaron desde esas fechas, en las que vemos aflorar relaciones de esta naturaleza en otros ámbitos. Procede relacionar este renovado auge de la confraternidad con otro momento de dinamismo y tensiones militares, especialmente con al-Andalus y también con los inicios de las acciones dirigidas a tierras occitanas. Así, miembros de los linajes Aguda y Santafé, juntamente con otros dos caballeros Sallent y Alentorn, en total nueve del condado de Urgell, se unían a la milicia en 1176-1177<sup>55</sup>. Desde entonces, otras adhesiones individuales<sup>56</sup> y grupales<sup>57</sup> en calidad de cofrades marcaron el ritmo de las adhesiones a Gardeny. Las acciones colectivas fueron también notables a finales del siglo XII e inicios del XIII. Dada la recurrencia en la documentación de la institución, cabe señalar que este tipo de asociaciones fueron objeto de memoria con la intención de recordar que personas, familias y linajes formaban parte del entramado social de la organización. El análisis de los documentos grupales refleja que no siempre los inscritos lo hicieron en la misma fecha; por tanto, estaríamos sobre todo frente a una necesidad de registro por parte de la administración de la orden.

Prim Bertrán señaló la importancia numérica de los asociados, alrededor de un centenar en la segunda mitad del XII y fechas un tanto posteriores, así como su procedencia de la baja y mediana nobleza de las tierras occidentales catalanas y de tierras de los Pirineos<sup>58</sup>. En general, pedían ser enterrados en la milicia del Temple, sin especificar la encomienda, y ocasionalmente en el cementerio de Gardeny o

<sup>53</sup> J. M.<sup>a</sup> Lacarra, *Historia política del reino de Navarra desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*, Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, 1972, vol. 2, pp. 98-104.

<sup>54</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa..., op. cit.*, vol. I, nn. 16, 26, 55, 69, 71, 82, etc.

<sup>55</sup> *Ibid.*, vol. I, n. 292.

<sup>56</sup> *Ibid.*, vol. I, nn. 115, 120, 293, 294, 304, 309, 336, 341, 346, 350, 356, 362; vol. II, n. 406, 418, 422, 429, 505, 654, 670, etc.

<sup>57</sup> *Ibid.*, vol. I, n. 100 (1160); 292 (1176); 311 (1177); 313 (1177-1185); vol. II, n. 598 (1192-1193); 622 (1193-1194).

<sup>58</sup> P. Bertran, «Gardeny: Els templers de Lleida», en *Lleida, la ciutat dels dos turons*, Lleida, Ateneu popular de Ponent, 1992, pp. 26-29.

incluso en la iglesia de Santa Maria de Gardeny<sup>59</sup>. Además, algunas vinculaciones explicitaban que eran acogidos por el maestre de la orden y los freires<sup>60</sup>, como sería el caso del acto que se hizo en la iglesia de Santa Maria de Gardeny al recibir a Pere d'Alcalà. Se indicaba que los freires le tendrían seguro en vida y muerte, aludiendo a la importancia de la protección que implicaban estos vínculos<sup>61</sup>. Además, destaca la solemnidad, el prestigio y la importancia que el acto de entrega tenía, y que, en múltiples ocasiones, los benefactores fueron acogidos por las máximas autoridades de ambas órdenes<sup>62</sup>. Como en Novillas y Gardeny, en la segunda mitad del siglo XII, en especial desde los años setenta, proliferaron asociaciones personales y familiares con el Hospital en los espacios comentados del Pallars, con muchas analogías, según se ha visto, en términos de entrega de cuerpo y alma, donativos, armamento y enterramiento en cementerios e iglesias de la orden según las fórmulas de la confraternidad<sup>63</sup>. Cabe observar el reconocimiento explícito a que algunas donaciones se identificaban o servían como limosnas, e incluso se recordaban las escrituras que «Dominum considerans [...] Date elemosina et ecce omnia munda sunt vobis» (Lucas 11, 41)<sup>64</sup>. También en algunas vinculaciones confraternales con el Temple el pago anual era descrito como limosna<sup>65</sup>.

La posibilidad de colaborar militarmente era un elemento importante, pero también la necesidad de amparo para el linaje, cuestión que explicaría que en el listado se adhiriese la extensa progenie familiar: el hermano, la hermana, la esposa, el hijo, el otro hijo, el yerno. La inclusión de una parte o del total de los miembros de una casa cerraba, por así decirlo, el círculo de salvaguarda familiar sobre stirpes que participaban en la guerra y que buscaban una contraprestación social que no encontraban ni en el honor ni en las posibles ganancias<sup>66</sup>. Los linajes estaban a su vez conectados entre sí y con los círculos del poder, formando parte algunos de sus miembros del mismo entorno regio u ocupando cargos como alcaldes, justicia o merino.

<sup>59</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. I, en el cementerio nn. 356, 362 y en la iglesia nn. 69 o 116.

<sup>60</sup> Gombau de Ribelles se entregó en manos del maestre en Hispania, Provenza y seis freires (1179), *ibid.*, vol. I, n. 341, y otras recepciones de cofrades por parte del maestre o el comendador de Hispania, nn. 120, 142, 341, 418; vol. II, n. 598, etc.

<sup>61</sup> *Ibid.*, vol. I, n. 294 (1176).

<sup>62</sup> Por ejemplo, en la encomienda de Barberà por el maestre y comendador, J. M.<sup>a</sup> Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, nn. 88 y 94.

<sup>63</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 45 (1173); n. 61 (1178); n. 62 (1178); n. 71 (1184); n. 72 (1184); n. 74 (1185); n. 79 (1187) etc.

<sup>64</sup> *Ibid.*, n. 72 (1184); n. 61 (1178); n. 97 (1204).

<sup>65</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. II, n. 622.

<sup>66</sup> AHN, L. 595, n. 422 y Ag. Ubieto, «Cofrades aragoneses y navarros de la milicia del Temple (siglo XII)», por ejemplo, en los asientos 24, 39, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, p. 54-55.

Las cofradías templarias en el curso medio del Ebro son especialmente llamativas a tenor del número, las derivadas sociopolíticas, la riqueza de la información en los listados y, finalmente, también por el impacto que tuvieron en la misma organización. Sin embargo, no estamos frente a una realidad singular, sino que coincide con un período y un espacio en el que se produjeron otras relaciones de confraternidad o asociación respecto a ambas órdenes en la región. Se dieron vinculaciones personales y familiares con el Hospital en la zona de Zaragoza: por ejemplo, Juan de Liñán recibido como *frater* en 1165<sup>67</sup>; algunos recibidos formalmente por la máxima autoridad del Hospital, como Renal de Tudela en 1168<sup>68</sup>; otros, como Felicia viuda, reconociendo a los pobres como destinatarios de su encomendación al Hospital en 1170<sup>69</sup>; y, finalmente, quienes buscaron la acogida de los hijos<sup>70</sup>. Unos pocos aportaban también las armas y caballo<sup>71</sup>. Vamos a fijarnos en otro ámbito en la misma región amplia del valle del Ebro, en La Almunia de doña Godina, donde, como en Novillas, se combinaron los intereses familiares y patrimoniales con las previsiones político-territoriales: en este caso, aragonesas. Doña Godina, quedó viuda y optó por prescindir del patrimonio a cambio de protección vitalicia. Su esposo, Blasco Blázquez, había entregado al Hospital sus tierras o una almunia, cerca de donde la orden ya tenía alguna presencia en la localidad de Cabañas, y reservó el usufructo a su esposa mientras viviera<sup>72</sup>. Este personaje fue el principal señor de la comarca y de La Almunia. Cabe destacar que Blasco Blázquez construyó una iglesia dedicada a santa María y a san Juan, que fue concedida a los sanjuanistas por su viuda en 1176<sup>73</sup>. Las advocaciones sugieren que era un templo cuyos destinatarios terminarían siendo los freires del Hospital. Además, doña Godina exigía que, una vez recibida la iglesia, debían cantar e iluminarla para la salvación de su alma, de sus difuntos y de todos los cristianos. La institución era percibida en su función de defensa de los cristianos, como manifestó doña Godina, siendo esta reivindicación fuente de devoción laica<sup>74</sup>. A partir de estas donaciones se formaría la encomienda de La Almunia de doña Godina.

<sup>67</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *La encomienda de Zaragoza*, n. 8.

<sup>68</sup> *Ibid.*, n. 12.

<sup>69</sup> *Ibid.*, n. 13.

<sup>70</sup> *Ibid.*, nn. 21 y 30.

<sup>71</sup> *Ibid.*, n. 22.

<sup>72</sup> A. Canellas, *Colección diplomática de la Almunia de doña Godina*, Zaragoza, Institución Fernando Católico, 1962, p. 9.

<sup>73</sup> *Ibid.*, n. 1.

<sup>74</sup> En otras donaciones votivas de otras encomiendas hospitalarias se mencionaron los cristianos, aunque no era una fórmula muy extendida: donación de la masía de Biosca por parte de María, viuda, para la salvación de las almas de todos sus parientes y los fideles cristianos, Archivo de la Corona de Aragón, Gran Priorato de Cataluña, o ACA, GPC, carp. 12, n. 71 (1164); a veces se mencionaban todos los fieles difuntos ACA, GPC, carp. 125, n. 142; ACA, GPC, carp. 6, n. 70 (1229). Igualmente, para la Orden del Temple, R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa..., op. cit.*, vol. I, n. 10 (1144).



Las motivaciones religiosas del matrimonio de Blasco Blázquez y Godina eran manifiestas, aunque de hecho sus actuaciones y las de sus parientes<sup>75</sup> coincidieron con el programa político-territorial del rey Alfonso II en la zona de La Almunia en sintonía con acciones de los dignatarios del Hospital<sup>76</sup>. Cuando el rey confirmó La Almunia y Alpartir a la orden en 1180, otorgó a los hospitalarios la importantísima fortificación de la zuda de Zaragoza, que definió como la cabeza de todas las zudas del río Ebro<sup>77</sup>. Cabe destacar la capitalidad política y la función militar prevista en esta donación/confirmación que el monarca aragonés confirió al Hospital, acorde con el rol de protección o de garante del poder reconocido y ejercido por las órdenes en el plano de las dinámicas sociales y políticas. La donación de La Almunia por parte de Blasco Blázquez debe interpretarse como parte de un proyecto más amplio de proyección política aragonesa en una zona de cierta permeabilidad fronteriza, que se relacionó con Zaragoza, destacadísimo centro de poder del Hospital. Sin embargo, es importante observar el plano religioso en tanto que Blasco había concebido su donación para la salvación de su alma, como advirtió el mismo rey, que esperaba también sufragios por su alma en la iglesia que terminarían construyendo en la Zuda: «rezasen especialmente a Dios por su alma».

La expansión de la orden en la región propició la vinculación de otros nobles como cofrades y freires, e incluso unos pocos llegaron a ser dignatarios. Pedro López de Luna, miembro de un linaje aragonés importante y activo en el círculo de Ramón Berenguer IV fue maestre de Amposta en 1177, solo meses después de haber ingresado como freire<sup>78</sup>. Su ascenso refleja la convergencia de intereses políticos, familiares, e institucionales al más alto nivel. En 1175, había obtenido un préstamo de 2300 morabetinos y aseguró una contrapartida por *reverencia pauperum Hospitalis* de la salvación de las almas de sus familiares, la suya y la de todos los fieles difuntos por la redención de sus pecados. La declarada devoción y una primera vinculación como *caballero* del Hospital, seguramente en Oriente, le proporcionaron un elevado empréstito a su favor y, finalmente, el cargo más importante en el priorato catalanoaragonés, desde

<sup>75</sup> Sus descendientes contribuyeron a la consolidación y ampliación patrimonial del Hospital en el lugar, A. Canellas, *Colección diplomática de la Almunia...*, *op. cit.*, p. 9, nn. 6, 12, y 34 y M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *La encomienda de Zaragoza*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>76</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales en torno del Hospital en reino de Aragón y condados catalanes (siglos XII-XIII)», en I. C. Fernandes (coord.), *Ordenes militares. Identidade e mudança*, Palmela, Município Palmela, 2021, vol. II, p. 583.

<sup>77</sup> A. Canellas, *Colección diplomática de la Almunia...*, *op. cit.*, n. 4: «... ipsis zutis apud Cesaraugustam, que zuda est proprior aliis zudiis flumini de Ibero».

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 8-10 y 17.

el cual impulsó el control de una comarca afectada por inestabilidades políticas y dominicales<sup>79</sup>.

En fechas posteriores, y en períodos todavía marcados por la conflictividad en la región, los nobles, *militēs et dominās*, favorecieron la presencia de los hospitalarios en el castillo de Cabañas con el fin de gozar de su protección en caso de guerra con Castilla o Navarra, según especificaban en el documento<sup>80</sup>. Los concedentes se reservaban el derecho de entrar en el castillo con sus posesiones para defenderse de sus enemigos bajo el auxilio de los freires. Esta noticia nos parece especialmente relevante del rol protector que durante décadas hombres y mujeres de esta región reconocieron en los freires, especialmente aquellos con mayores intereses familiares y patrimoniales.

### 3. TRANSFORMACIONES DE LAS REDES SOCIALES Y COMPORTAMIENTOS DEVOCIONALES EN NAVARRA, ARAGÓN Y CATALUÑA (SS. XII-XIII)

La constatación objetiva de los particulares vínculos establecidos entre los individuos y grupos familiares con las órdenes militares dentro de un círculo asociativo como las confraternidades sitúa al conjunto de estos personajes en un ámbito cultural y religioso distinto al irradiado por el monasticismo benedictino. Procede, por tanto, interrogarse sobre los contenidos de las prácticas y vivencias cristianas que los textos escasamente identifican, pero que, a partir de la observación detallada de las actitudes piadosas constatadas, nos sitúan en el contexto mental de quienes se sintieron fascinados y atraídos por la idea de la peregrinación a los Santos Lugares<sup>81</sup> y por dar proyección a una serie de signos exteriores focalizados en las actividades caritativas del mensaje bíblico. En este contexto, y según afirma A. Vauchez, «l'histoire des croyances religieuses ne devient pertinente que si elle s'insère dans le cadre plus large de l'histoire des mentalités»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, «Pedro López de Luna, maestre de la Orden del Hospital en Aragón y Cataluña», *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, VIII, Zaragoza, 1967, pp. 417-427 y M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, p. 384.

<sup>80</sup> A. Canellas, *Colección diplomática de la Almunia...*, *op. cit.*, n. 31 (1212).

<sup>81</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y J. Pavón, «Thinking about the Holy Land and Crusading in the Crowns of Aragon and Navarre (thirteenth century)», en G. Fishhof, J. Bronstein y V.R. Shotten-Halle (eds.), *Settlement and crusade in the Thirteenth Century: Multidisciplinary studies of the Latin East*, London, Taylor and Francis, 2021, pp. 254-269.

<sup>82</sup> A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, París, Cerf, 1987, p. 132.

Estas cofradías laicas, contrariamente a los modelos de vida contemplativa, priorizaron particularmente las obras de misericordia, proveyendo de una singularidad espiritual a quienes se asociaron a ellas, ya que a nivel institucional no se les demandó un estado de perfección mística. Las actitudes religiosas de los miembros de estos cuadros sociales permitieron abrir así grandes brechas entre las jerarquías aristocráticas favorecedoras y favorecidas de los círculos de poder laico y eclesiástico tradicionales, dotando de novedad al fenómeno de la vida apostólica difundida en el conjunto de la cristiandad, y más a partir de las reglas y estatutos que dieron cobertura a estos institutos militar-asistenciales. Unos modelos de comportamiento acompañados por el movimiento reformista de los siglos XII y XIII, cuyo mayor exponente se brindaría tanto desde el fenómeno ideológico de la lucha armada cruzada penitencial como desde la pastoral de atender a los pobres y necesitados en lo material y espiritual representada por las órdenes mendicantes.

Según se ha valorado en el capítulo precedente, las personas y núcleos familiares vinculados como cofrades en las décadas iniciales de irradiación sanjuanista y templaria en los territorios hispánicos, y más propiamente navarro-aragoneses y catalanes, efectuaron donaciones notables a las instituciones, destacando las de los equipos militares compuestos por caballos y armamento<sup>83</sup>. La importancia de la concesión de propiedades para ser cofrade era tal que los otorgantes se comprometían a no reclamarlas, ya que las ofrendas eran consideradas como reconocimiento legal de ser parte de la cofradía, según recogen las disposiciones sanjuanistas<sup>84</sup>. Sirva para ilustrar esta trascendente relación el caso de María de Narbona, cofradesa en el monasterio de Sigena, que juró ante el crucifijo de Sigena en 1220 que no usurparía los bienes dados al convento en beneficio de su hija<sup>85</sup>. O el voto y juramento de los navarros Juan Martínez de Mañeru y su hija Urraca al entregarse como donados al convento de Bargota (c. 1230), manifestando su compromiso de evitar demandas por lo entregado con cláusulas de responsabilidad civil<sup>86</sup>. También se pueden considerar las fórmulas para sellar litigios patrimoniales entre el Hospital o el Temple y señores de su vecindad que comportaron la integración en la confraternidad de la persona

<sup>83</sup> Algunos nobles se entregaron como cofrades y libraron sus armas y el caballo, M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitals al Pallars...*, *op. cit.*, pp. 46 y 47. Algún benefactor que se acompañó de su equipo militar terminó como freire, *ibid.*, n. 163. *Vid supra* sobre las confraternidades templarias del valle medio del Ebro y la entrega de armamento.

<sup>84</sup> *De cómo se debe hacer cofrade del Hospital*, R. Cierbide, *Estatutos Antiguos de la Orden de San Juan*, Pamplona, Gobierno de Navarra, n. 5, pp. 144-145; y p. 218 para la traducción en castellano.

<sup>85</sup> Ag. Ubieto Arteta, *Documentos de Sigena*, I, Valencia, Anubar, 1972, n. 94.

<sup>86</sup> *PSJ*, n. 232 (1215).

implicada en la querrela. Así, Martí de Almacelles se integró a la comunidad de Alguaire como cofrade, renunciando explícitamente a la reclamación de los derechos sobre la torre de Llitera o a lo que le debían los freires en 1216<sup>87</sup>.

### 3.1. Actuaciones piadosas: un *ethos* propio de los cofrades

Las aspiraciones espirituales de los cofrades o donados y los asociados de las órdenes militares se articularon en una amplia gama de actuaciones religiosas. Los textos analizados, más de dos millares, en Aragón, Cataluña y Navarra dentro del segmento cronológico propuesto, evidencian un alto número de expresiones de interés bajo un denominador común similar, a partir de las donaciones votivas y de las múltiples fórmulas de asociación personal y familiar. Las conductas piadosas de estos individuos procuraron el seguimiento de unos programas de vida en cuyo vértice estaban los freires, cuyos modelos de comportamiento debían ser parte del ideal evangélico de atención caritativa de los enfermos y necesitados, caso del Hospital, o de implicación en la lucha ante los infieles, caso del Temple. En un segundo nivel se situaron los cofrades, ampliando la red tejida alrededor del núcleo de las órdenes y facilitando la construcción de identidades sociopolíticas con unas manifestaciones gestuales devocionales propias<sup>88</sup>. Y en último término figuran todos aquellos que, de una forma u otra, quisieron ser partícipes, sin compromiso jurídico, de los espacios de prestigio de las organizaciones, cuyo crédito habilitaba un carácter exclusivo para linajes locales o regionales en una sociedad coyunturalmente marcada por las oportunidades de ascenso al protagonismo político.

El soporte legal y conceptual para esta amplia y compleja realidad de vinculaciones entre los distintos linajes y las órdenes quedó reconocido tempranamente a partir de la creación de las cofradías, según ya se ha analizado con anterioridad, unas comunidades que, al igual que lo visto para el Temple, fueron sancionadas por el papado. Por ejemplo, ya en 1155, Adriano IV exhortó a los prelados de la cristiandad, mediante una bula, a socorrer al Hospital de san Juan de Jerusalén e integrarse en sus cofradías, con especial atención a los pobres<sup>89</sup>. En una misiva posterior de Alejandro III (1159-1181) se reivindicaba la función asistencial que sus miembros ejercían al demandar la promoción de las confra-

<sup>87</sup> J. Alturo i Perucho (ed.), *Diplomatari d'Alguaire i del seu monestir santjoanista (1076-1244)*, Barcelona, 1999, vol. I, n. 203.

<sup>88</sup> Según ha estudiado D. Carraz en el ya mencionado trabajo sobre «L'affiliation des laïcs aux commanderies templières et hospitalières».

<sup>89</sup> AGN, Clero, Desamortizados, Convento de sanjuanistas de Puente la Reina, n.º 36, f. 15r.

ternidades a los cargos eclesiásticos<sup>90</sup>. En este sentido, los pontífices, respondiendo seguramente a las peticiones de ambas órdenes, aprobaron e impulsaron a las cofradías validando la oportunidad y la necesidad de las contribuciones de los miembros de estas redes sociales.

La confraternidad templaria y la hospitalaria reflejaron la evolución de la religiosidad laica y de los vínculos interpersonales tradicionales, especialmente entre los nobles, como los más clásicos feudovasalláticos. Cabe señalar el hecho de que se formalizara como realidad contractual, conforme a fórmulas de don-contradón, mediante las que el postulante se entregaba y era recibido formalmente por la orden, estableciendo un intercambio de bienes materiales por beneficios espirituales. Esta pauta estaba definida en las costumbres del Hospital<sup>91</sup>. Cuestiones tan significativas como la promesa sobre los evangelios, el compromiso de los postulantes de defender los bienes de la orden, la escenificación de relación contractual entre los benefactores y los miembros de la orden, el reconocimiento de la obtención de las almas y bienes de los postulantes, así como el registro institucional, muestran una mayor expresividad religiosa y definición explícita de los vínculos sociales. En la versión catalana, a diferencia de la occitana, se hacen más patentes los compromisos espirituales que los hospitalarios adquirirían con los cofrades, quienes serían enterrados en sus cementerios y estarían presentes con sus padres y familiares en las oraciones de maitines y vísperas, ayunos, limosnas y en todos los beneficios que diariamente se llevaban a cabo en la casa del Hospital. Los estatutos sanjuanistas reflejan detalladamente el protocolo de vinculación confraternal:

## XII. ESGARTZ E COSTUMES

### 4. Cum hom deu far cofrayre

Quant alcun prodome requier esser frayre de la mayzo, aquel qui lo recebra deu aiustar los frayres essemps. Et lo prodome deu tener lo missal las mas de sobre, et deu prometre que dayssi enant es so poder la Mayzo del Hospital et los frayres amara et los mal faytos el defendra et los bes de la mayzo gardara. Et si en religió no volria intrar en sa vida, a sa mort el sementeri de la mayzo mes será. Et cascun an per so cofrayratge alcuna causa a la festa de Sant Johan el donara. Et cant la cofrayre aura promes ayso, lo frayre li deu dire la promessio que vos nostres senhors malautes. Et nos vos recebrem et l'arma

<sup>90</sup> AGN, Clero, Desamortizados, Convento de sanjuanistas de Puente la Reina, n.º 36, ff. 13r-v.

<sup>91</sup> Para las versiones catalanas *vid.* R. Cierbide, *Edició crítica dels manuscrits catalans inédits de l'orde de Sant Joan de Jerusalem (segles XIV-XV)*, Barcelona, Pagès, 2002, p. 445, CLXXIII: «com se deu fer lo comfrare».

de vostre payre et de vostra mayre et dels vostres parens et totz los bes del Orde. Et qpres sia escrig el libre dels cofrayre et aco que permetra adonar per son confrayratge.

R. Cierbide, *Estatutos antiguos de la Orden de San Juan de Jerusalén*, pp. 144-145.

Las fórmulas de la admisión sanjuanista del manuscrito en occitano procedente de los fondos navarros, *Libro de los Statutos de la Religion de San Juan*, recogen en detalle el ritual que tendría su réplica en la orden templaria, según refiere, por ejemplo, el singular testimonio del ingreso de ocho cofrades copiado en uno de los dos cartularios mencionados adscritos a la encomienda de Novillas, en concreto el L. 665, fechado entre 1194 y 1219. En él, estos hombres y mujeres narran el pormenor de su acogida indicando los elementos nucleares de esa nueva participación en la corporación cofrade, a saber: la recepción inicial del candidato por parte del Capítulo, el juramento personal sobre los santos evangelios, el establecimiento de una promesa o pacto vinculante entre ambas partes, la oblación comprometida de unos bienes materiales en el momento de la alianza y de forma periódica, la disposición de la entrega de su cuerpo para sepultura en sus cementerios y la participación en los bienes espirituales de la orden tanto a nivel personal como familiar. En última instancia, el contrato se cerraba con la inscripción en el libro de los cofrades, acto recogido con la fecha preceptiva de la incorporación<sup>92</sup>.

#### INGRESO DE UNA COFRADE EN ENCOMIENDA TEMPLARIA DE NOVILLAS

In Dei nomine. Notificetur cunctis, quod ego dompna Maria d'Agon et filius meus Martinus Lopeç, donamus nos in uita et in norte Deo beate Marie domuique Templi Salomonis. Ita quod si Martinus Lopeç non habuerint filios de uxore sua, omnes hereditates quas habet et omne quod habebit sit de domo Templi post dies suos et meos, et si habuerit filios habeant fratres Templi totam illam hereditatem de Petra Alta, quam ad ipsum pertinet, et de hodie in antea teneat Martinus Lopeç hereditatem de Petra Alta, et donet annuatim. III. solidos per çensum fratribus Nouellas, et post dies suos remaneat dictam hereditatem fratribus Templi. Et hoc promitto, ego dictus Martinus

<sup>92</sup> AHN, Códices, L. 665, f. s-t. Se trata del ingreso, ante el capítulo de Novillas, de Portolés, María de Agón y su hijo Martín López (Zaragoza), García de Arboniés (Sangüesa), Pedro Ruiz de Gallur (Zaragoza), Juan de Albes, Juan de la Montaña de Gallur (Zaragoza) y Aznar de Villava (Navarra).

Lopeç, una cum matre mea supradicta, iurando super sancti evangelia in manu fratris Guillem Amig, preceptoris Nouellas, intus capitulum Nouellas, in presencia fratris Petri de Uarellas, preceptoris Ripeforate, et fratris Arnardi Medici, preceptoris Ambelli et Alberiti, et fratris Martini, camerarii Nouellas et fratris Garsie de Tamarto, et fratris Uitalis, capellani. Et promitto in finem meum me sepelire in cimiterio Templi ubicumque obiere donando pro mea anima et parentum meorum equum et arma mea ferrea et lignea. Actum est hoc, era. M.<sup>a</sup>CC<sup>o</sup>.XL<sup>a</sup>III<sup>a</sup>.

AHN, Códices, L. 665, f. s-t (asiento 2).

La ceremonia escenificaba, con un ritual pleno de significado y cargado de contenidos, los principios medulares o carismas del Hospital y del Temple, respectivamente. Los vínculos que se establecían crearon un espacio de «solidaridades terrenales y espirituales», según se ha estudiado recientemente, dotando de un *ethos* o forma de vida a estos promotores y benefactores, caracterizada por forjar una cobertura de costumbres religiosas propias y algunas parcialmente compartidas<sup>93</sup>. Estas, quedaron definidas a partir de un lenguaje que definía, a modo de fracción, y bajo el denominador de garantías y protección material y de sufragios litúrgicos, un numerador conformado por las limosnas, la cobertura funeraria o recepción y la memoria perdurable para el conjunto de la *familia* de los afiliados.

### 3.2. Las costumbres y carismas religiosos propios: limosnas, sepulturas y beneficios espirituales

Las donaciones votivas tenían la finalidad de favorecer el papel intercesor y de protección que templarios y hospitalarios podían ofrecer a los benefactores, a veces concretados en la exigencia de recibir sepultura en sus cementerios y de obtener beneficios espirituales<sup>94</sup>. Un número reducido de quienes hicieron estas dádivas para la salvación de sus almas fueron admitidos como miembros de las familias de las órdenes, mientras que otros quedaron sujetos al amparo de

<sup>93</sup> J. Pavón y M.<sup>a</sup> Bonet, «Religiosidad laica en torno al Hospital. Corona de Aragón y Navarra (1130-1230)», en R. Torres y J. M. Molero, *Órdenes Militares y religiosidad en el Occidente medieval y el Oriente latino (siglos XII-1/2 XVI). Ideología, memoria y cultura material*, Madrid (en prensa).

<sup>94</sup> Sirvan los ejemplos del Hospital, L. E. Mateo, *Cartulario de la encomienda de Aliaga*, Zaragoza, Anubar ediciones, 1979, n. 20, 30, 53, etc.; A. Canellas, *Colección diplomática de la Almunia...*, *op. cit.*, n. n. 28, 34; M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 124, 129, 131. Los monasterios femeninos fueron muy atractivos para este propósito, como Sigena, Ag. Ubieta, *Documentos de Sigena*, n. 16, 31, 64, 83, 118, 145, 146, etc.

sendas instituciones. Hubo, por tanto, una variedad de lazos personales, basados en la protección espiritual e incluso económica de los freires, que a veces recibían denominaciones distintas, ya fuese beneficiados, donados, entregados en cuerpo y alma –fórmula a menudo correspondiente a cofrades o donados–<sup>95</sup>, *confratres*, *fratres speciales*, bajo la custodia de la orden e incluso en algún caso se dio la previsión de ser *fratres*<sup>96</sup>. Con todo, estas categorías no eran cerradas, siendo coincidentes en muchos casos e incluso materializándose asociaciones que, en su formulación documental, manifestaban solo algunos elementos confraternales, pero que se aproximaban a dicha vinculación. Estas se concretan en legados testamentarios en los que el benefactor donaba el cuerpo para ser enterrado en el Temple y un caballo, siendo estos dos elementos típicos de la confraternidad. Siguiendo una de estas modalidades Berenguer de Mont o de Su se entregó al Temple en 1170 e hizo carrera en la orden, convirtiéndose en comendador de Barbera en 1175<sup>97</sup>. Su hermano, Ferrer de Su, que se resistió a la donación mencionada, acabó vinculado precisamente en el mismo año 1175, conforme a esta solución testamentaria un tanto *sui generis*<sup>98</sup>, que encontró otros ejemplos en la zona<sup>99</sup> y que entendemos que podría ser un testimonio de una adaptación local, ya fuese en los modos institucionales o tal vez conforme la tradición documental.

En general, los postulantes aspiraban a integrarse, a veces, en un futuro impreciso y también declaraban que podían terminar sus días como laicos adscritos. Es posible advertir diferencias en términos de las obligaciones y beneficios espirituales relacionados en la documentación, que dependían en gran medida de las características de los bienes concedidos y de la categoría social de los bienhechores; aunque según se ha apuntado, las condiciones tendían a ser parecidas, pese a la variedad de detalles reunidos en las fórmulas e incluso en

<sup>95</sup> Según señaló A. Forey la frase sobre la entrega de cuerpo y alma se usó en una variedad de contextos y *per se* no implica una relación confraternal, *The Templars in the Corona...*, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>96</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, pp. 586-587. Para el Temple, algunos testimonios como la donación en cuerpo y alma de Fortún Garcés Cajal, se producía al ratificar una concesión hecha por su sobrino, Lope Cajal, quien junto a su esposa eran incluidos en la entrega del alma, AHN, L. 595, f. 93v, n. 267 (1134 c.) y otros AHN, L. 595, f. 45v, n. 136 (1154); o semejantemente en la entrega como donado: AHN, OSJ, carp. 891, n. 1. Sobre la condición de personas sujetas a la custodia y defensa de los freires mencionamos el testamento de Arnau Carnisser, quien dejó a su esposa, hijos y propiedades bajo su custodia, dejándoles diversos bienes, y tras manifestar su deseo de ser enterrado en el cementerio de Gardeny y proporcionar a su capellán 50 sueldos para misas, R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. II, 656 (1195).

<sup>97</sup> J. M. Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, p. 10 y nn. 58 y 75.

<sup>98</sup> *Ibid.*, n. 73.

<sup>99</sup> *Ibid.*, n. 55 (1168); n. 58 (1170); n. 73 (1175); n. 76 (1175), n. 94 (1178), etc.



la distinción nominal<sup>100</sup>. De hecho, en alguna de las vinculaciones al Hospital identificadas como confraternales en las encomiendas del Pallars, los postulantes afirmaron entregarse a o ser recibidos en la sociedad y beneficios de la orden, a veces especificando también en las limosnas u oraciones<sup>101</sup>. En otras asociaciones efectuadas en el Penedés, la comunidad de Cervera precisaba que los acogía en las limosnas, beneficios y caridad de la organización<sup>102</sup>. Se trataba de otras maneras de explicar la entrada en esa familia, ahora llamada sociedad o bajo la locución verbal *colligimus* en el caso de los hospitalarios de Cervera, que por otra parte explicitaba el alcance de la protección espiritual.

Una persona vinculada a estas instituciones, según unas previsiones, podía terminar en otro nivel de dependencia más estrecho. En este sentido, se podía dar el paso a la condición de freire, aunque sucedió más ocasionalmente y sobre todo en relación con promotores o promotoras destacados como Estefanía de Guardia y su nieta, que se reservaron la posibilidad tras librar el castillo de Guardia, siendo precisamente priora del monasterio sanjuanista de Alguaire su familiar Maria de Guardia<sup>103</sup>. También el cofrade Bernat de Sió terminó como comendador de Gardeny<sup>104</sup>. Y un caso parecido es el de los navarros Fortunio de Gorráiz (1213), Lope Pérez de Igúzquiza (1274) o doña Elvira Íñiguez de Sada (1290), quienes tendrían la oportunidad de recibir el hábito del Hospital, si así lo demandasen<sup>105</sup>. Existió, por tanto, una suerte de hibridación y dinamismo en las fórmulas con las que el Hospital y el Temple propiciaron una serie de redes sociales basadas en el acogimiento de quienes contribuyeron al crecimiento y consolidación de su patrimonio, así como a la valorización de sus ideales. Al igual que con Estefanía de Guardia y su nieta o los matrimonios de Pere Arnall y Ermessen, entregados como cofrades al Hospital en 1173, y Guillem de Salvneç y Jordana al Temple en 1184, o Ramon Guerau y Alaiz en 1186<sup>106</sup>, tales vinculaciones respondían a las necesidades

<sup>100</sup> D. Carraz, «L'affiliation des laïcs...», *op. cit.*, pp. 176-181; y J. G. Schenk, «Forms of lay association...», *op. cit.*, pp. 80-86.

<sup>101</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 39 (1171); n. 45 (1173); n. 102 (1206); n. 122 (1219); n. 125 (1220); n. 129 (1221); n. 131 (1221); n. 163 (c. 1250).

<sup>102</sup> ACA, GPC, carp. 17, n. 310 y 323; carp. 16, n. 255; carp. 18, n. 399, etc.

<sup>103</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, p. 587.

<sup>104</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. II, nn. 622 (1193-1194) y 670 o 678.

<sup>105</sup> *PSJ*, n. 90; n. 429 «... io prior devandito con aitorgamiento de los comendadores devanditos aitorgo e prometo a vos don Lope Peric devandito que el habit de nostra orden quoualque hora vos lo querades regebir que io o quoualquiere que fuere prior»; n. 515, «que si io quisiere recibir nuilla orden que reça el habit del Hospital et non otro».

<sup>106</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 45 (1173), L. Pagarolas i Sabaté, *La comanda del Temple de Tortosa: primer període (1148-1213)*, Tortosa, Dertosa, 1984, n. 82 y J. M.<sup>a</sup> Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, n. 126.

o estrategias familiares. Este tipo de proyección e intereses se observan en la segunda mitad del siglo XIII en el territorio navarro con el linaje de los Oriz y de los Lerat o Lerate, promovidos socialmente en los tiempos de Sancho el Sabio. Los primeros acabaron vendiendo la villa de su titularidad a la Orden de San Juan en 1290 por una importante suma de 60 000 sueldos<sup>107</sup>. Los segundos, probablemente oriundos de Tierra Estella, aparecen estrechamente vinculados con el Hospital, a quien beneficiaron sustancialmente en dicho espacio regional<sup>108</sup>, e incluso alguno de sus miembros ingresaría en la orden en calidad de freire ya entrado el siglo XIV<sup>109</sup>.

Un grado de vinculación, aparentemente más laxo, fue el de los beneficiados, que eran recibidos con sus pertenencias y quedaban sujetos a un estatuto de protección, aunque no formaban parte de la comunidad conventual. En ocasiones recibieron ropa y comida, según se ha visto para los hospitalarios; e incluso servían a la organización hospitalaria o debían aportar alguna renta, significativamente de las tierras de las que antes eran propietarios y terminaban como tenentes<sup>110</sup>. En algunos casos, los beneficiados o donados, como el matrimonio de donados de Domingo Lozano y España, vivieron en la casa del Hospital de Biera<sup>111</sup>; o el ya citado caso de doña Elvira Íñiguez de Sada, recibida por el Hospital en Bargota, convertida en paniaguada y comprometida mediante juramento a su vinculación con la comunidad sanjuanista<sup>112</sup>.

Cabe señalar que, en estos procesos de integración, caso del Hospital, los postulantes se aproximaban a la pobreza de la comunidad, pues los que fueran recibidos vestirían y comerían de forma humilde, conforme hacían los freires, según se recoge explícitamente en algunas de las donaciones<sup>113</sup>. Por otra parte, en la aceptación de algunos cofrades se hacía patente la coparticipación en las oraciones de los miembros de la orden, en sintonía con el acceso más directo a la función intercesora; una memoria funeraria bastante extendida entre los documentos analizados y que, en algunas circunstancias, fue objeto exclusivo de un acto jurídico,

<sup>107</sup> *PSJ*, nn. 52, 522, 523 y 526.

<sup>108</sup> *PSJ*, nn. 162, 330, 422, 462; y AHN, Ordenes Militares, San Juan de Jerusalén, carp. 901/3, n. 53. Miguel de Lerat o Lerate, fue tenente de Ailucea (Álava); y su hijo lo fue en Estella, Á. J. Martín Duque, «Sancho el Sabio y el fuero de Vitoria», p. 25 y se documenta en D. Alegría, G. Lopetegui y A. Pescador, *Archivo General de Navarra (1134-1194)*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, 1997, nn. 96, 97, 98, 99, 102, 107, 110, 113, 114, 119, 120, 121, 123, 124, etc.

<sup>109</sup> AHN, Ordenes Militares, San Juan de Jerusalén, carp. 939, n. 32 (1323), se trata de frey Miguel Ferrandiz de Lerat.

<sup>110</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, pp. 587-588.

<sup>111</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma, *La encomienda de Zaragoza...*, *op. cit.*, p. 137 y n. 100.

<sup>112</sup> *PSJ*, n. 515.

<sup>113</sup> *Vid.* nota 93. También *PSJ*, n. 164.

según lo observado para la encomienda de Echávarri (1298)<sup>114</sup>. Con este fin, en determinados momentos, quienes eran acogidos estaban abrigados bajo las limosnas y sacrificios presentes y futuros de la «santa casa del Hospital», direccionando explícitamente a la sede central de la organización<sup>115</sup>. De la misma forma, en actos de asociación confraternal en relación con los templarios se proclamaba el deseo de participar de las limosnas y oraciones de su casa, así como de ser enterrados en su cementerio<sup>116</sup>. A veces, la acogida en las oraciones y los beneficios fueron explicitados por los dignatarios de la institución, como Pere Auxor, comendador de Tortosa y el camarero, quienes lo expresaron en relación con los cofrades Guillem de Salvneq y su esposa Jordana, o Bernat de Claret, comendador de Gardeny, llamado maestre, al recibir como donado a Pere de l'Ametlla<sup>117</sup>.

Quienes se consagraron al servicio de las órdenes, también consideraron su entierro en los cementerios, como en el caso de los hospitalarios de Santa María de Susterris, San Miguel de Cizur, el convento de Bargota o Echávarri; estos tres últimos en la vía jacobea navarra<sup>118</sup>. En última instancia, se podría destacar la atracción especial que ejercieron ciertas comunidades, algunas femeninas o con su presencia, para atraer enterramientos en Alguaire y Sigena, en Cataluña y Aragón<sup>119</sup>, u otras encomiendas como la ya mencionada de Bargota en el Camino de Santiago<sup>120</sup>.

A veces, la acogida temporal se convirtió en un período de espera antes de que el benefactor tomase el hábito, dejándose a menudo la decisión a criterio de los postulantes; e incluso se estipuló el tiempo hasta la incorporación definitiva

<sup>114</sup> *PSJ*, n. 547, «avemos entendido que la nostra casa de Echaverri es tenuta de tener un misacantano todos los tiempos por las almas de don Guillem Savio e de su hermana dona Sancha e por la sua muyller dona Jordana e por almosna que dexaron a la nostra casa de Echaverri».

<sup>115</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y M. Sanmartí, *Els hospitalers al Pallars...*, *op. cit.*, n. 39 (1171) y n. 45 (1173) y ACA, GPC, carp. 125, n. 113 (1174): «... Guilelm de Ofegad, magister domus Cervarie et Petrus de Ferran frater Ospitali et nos fratres ospitalii collimus uos in sacrificiis et in elemosinis quos sum facti in Ospitali Iherusalem».

<sup>116</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. II, n. 622 (1194). En una de las diversas asociaciones de cofrades, y entre la docena de asociados, Alegret de Rufeá y su esposa Bernarda al entregarse explicitaban: «Et ad obitum nostrum quisque nostri honorifice in cementerio Gardeni sepeliatur. Et sumus particeps in helemosinas et in oracionibus iamdicte domui».

<sup>117</sup> L. Pagarolas i Sabaté, *La comanda del Temple...*, *op. cit.*, n. 82 (1184) y R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. I, n. 636 (1194): «nos recipimus te Petro de Menlla pro nostro donato et ut sis particeps in omnibus beneficiis nostris pro orationibus et in helemosinis sicut unus ex nostris donatis» y también se expresó así otro preceptor de Gardeny al recibir a Ramón de Parets, n. 654 (1195).

<sup>118</sup> *Vid.* nota 93.

<sup>119</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Identidad de las hospitalarias en la Corona de Aragón (siglos XII-XIII)», *Memoria y civilización*, 17, 2014, pp. 43-87, esp. 56.

<sup>120</sup> *PSJ*, n. 201 (1227), n. 202 (1227) y n. 214 (1229).

a la orden<sup>121</sup>. Procede tener en cuenta que, parte de los personajes que figuran en la documentación, ajenos a los cuadros aristocráticos, también hicieron donaciones a los hospitalarios y templarios, significándoles la pérdida de sus derechos de propiedad o de tenencia. Algunos de estos hombres y mujeres quedaron asociados a las órdenes, y otros recibieron pagos, tierras para explotar como dependientes u obtuvieron otras fórmulas de seguridad material, que eran compensaciones por sus donativos. De esta manera, las relaciones personales e incluso económicas establecidas con los donadores atenuaron las consecuencias derivadas de haberse desprendido del patrimonio, ofreciéndoles una suerte de protección transitoria. Las nuevas situaciones conllevaban un cambio social, pese a que los vínculos o resarcimientos procurados por la orden servían para amortiguar, al menos temporalmente, los efectos de la pérdida de parte de la riqueza de los donantes. Por ello, algunos benefactores fueron compensados con una indemnización monetaria o con tierras en usufructo, que, elocuentemente, fue denominada «limosna» o «caridad»<sup>122</sup>. Como en estas situaciones, la pérdida de derechos de propiedad fue compensada con pagos por hospitalarios y templarios, por donación y, sobre todo, por venta más o menos forzada<sup>123</sup>. Cabe mencionar que, en algunos casos, la solución de la venta o donación con contraprestación denominada limosna resultó de la intervención de autoridades eclesiásticas, según lo ocurrido con Elisenda, viuda de Bernat d'Anglesola, aconsejada por el obispo de Vic, o bien Ferrer de Su, por el arzobispo de Tarragona<sup>124</sup>. Aspecto que corrobora la importancia del apoyo y patrocinio de los poderes diocesanos en la ampliación de los derechos de estas instituciones.

Las oraciones, limosnas y beneficios espirituales en torno a las órdenes crearon un flujo en un doble sentido: por un lado, despertando así el interés de quienes buscaron ser favorecidos por el patrocinio de estos centros de vida religiosa, y por otro, proyectando el modelo de vida de estas instituciones. Las situaciones recogidas por los diplomas con esta doble connotación son numerosos, ampliando el significado práctico de lo que se entiende por *helemosinis*, identificables en

<sup>121</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, p. 588.

<sup>122</sup> M.<sup>a</sup> Bonet y J. Pavón, «Los hospitalarios en la Corona de Aragón y Navarra. Patrimonio y sistema comendaticio (siglo XII y XIII)», *Aragón en la Edad Media*, 24, 2013, p. 35.

<sup>123</sup> En el caso del Hospital y reflejando una variedad significativa de situaciones, M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, p. 585; y para el Temple, R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. II, nn. 405, 418, 422, 439; J. M.<sup>a</sup> Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, nn. 67, 81, etc. También la contraprestación de *caritate de elemosinis* en pagó afectó a personas vinculadas como cofrades, *ibid.*, n. 94 (1178).

<sup>124</sup> R. Sarobe, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, vol. II, n. 405 (1182); y J. M.<sup>a</sup> Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, n. 67 (1173). Por otros indicios, conocemos que los benefactores fueron reticentes a estos donativos.

el sentido de mediaciones salvíficas tanto en calidad de ofrendas como de dádivas materiales efectuadas al Hospital, abiertas a la participación de la liturgia y oraciones de la comunidad<sup>125</sup>. Todo ello, en definitiva, procuraba los anhelados beneficios espirituales y fomentaba la idea de un cuerpo social próximo a las órdenes<sup>126</sup>. Además, el término «limosnas» se aplicó a la hora de indicar los beneficios y la sujeción de los asociados a la orden sanjuanista, especificándose en alguna ocasión que quedaban acogidos «en las limosnas, sacrificios, oraciones y beneficios que la santa Orden del Hospital procuraba en Ultramar y Citramar»<sup>127</sup>. Incluso la recepción de cofrades en las filas templarias significaba que los aceptados gozaban de «omnibus beneficiis Domus Milicie Templi ultra mare et citra mare»<sup>128</sup>. Ello implica la asunción de la misión hospitalaria cruzada y ultramarina como parte de los ingredientes de atracción espiritual de ambas órdenes. Dentro de estas coordenadas, cabe destacar que el papado impulsó el pago de limosnas al ofrecer exenciones a quienes las satisfacían o se aproximaban como cofrades, reivindicando directamente el rol cruzado y la función hospitalaria de San Juan<sup>129</sup>.

La actividad asistencial u hospitalaria fue reconocida en la mayoría de las órdenes. Sin embargo, la historiografía ha resaltado la función militar, que ha sido objeto de una mayor atención y atracción, según Helen Nicholson, debido a que está apoyada en una amplia variedad de fuentes<sup>130</sup>. Justamente, la información sobre la caridad y hospitalidad remite nuevamente a formas de compromiso entre las instituciones y sus allegados, quienes ya desde su origen descubrieron estos principios evangélicos en la institución de Hospital. De ahí surgieron iniciativas como las de Sancho Jordán, que donó un solar en la villa de Santa Eulalia (hoy, los casales de Santa Eulalia, cerca del burgo nuevo de Sangüesa) para la construcción de un hospital, *ad servicium pauperum*, junto al hospital de Santa Eufemia en la vía jacobea, igual que el fundado por Gascón de Murel y su esposa Estefanía entre Lorca y Villatuerta, a las puertas de Estella (1120), en el que tuvo parte la orden<sup>131</sup>.

<sup>125</sup> *PSJ*, nn. 89 y 158; J. Alturo i Perucho (ed.), *Diplomatari d'Alguaire...*, *op. cit.*, I, n. 9 (1157); L. E. Mateo, *Cartulario de la encomienda...*, *op. cit.*, n. 23 (1205), etc.

<sup>126</sup> *Vid.* nota 93.

<sup>127</sup> M.<sup>a</sup> Bonet Donato, «Dinámicas y entramados sociales...», *op. cit.*, p. 585 y ejemplos referidos de la encomienda de Cervera, aunque sin mención a la relación con Tierra Santa, *vid. supra*.

<sup>128</sup> J. M.<sup>a</sup> Sans Travé, *Col.lecció diplomàtica de la casa...*, *op. cit.*, n. 126 (1186).

<sup>129</sup> AHN, L. 649, ff. 18-19, n. 27 y L. 649B, ff. 28-29, n. 39 bulas de Alejandro III y AHN, L. 649, ff. 4-5, n. 6 de Honorio III.

<sup>130</sup> H. Nicholson, «Charity and Hospitality in Military Orders», en I. C. Ferreira (ed.), *As Ordens Militares. Freires, Guerretiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, I, Palmela, Municipio de Palmela, 2012, pp. 193-206.

<sup>131</sup> *PSJ*, nn. 4 y 47.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Mientras el acopio de información ha venido desvelando con pequeños detalles el carácter del cuerpo social de primera y segunda fila vinculado en sus distintas categorías a las órdenes del Temple y del Hospital, en los siglos XII y XIII y en el marco geográfico propuesto, surgen una serie de cuestiones que, más que soluciones, siguen planteando problemáticas. La trama de garantías acreditadas por el poco más de dos millares de textos analizados sitúa realidades complejas y singulares en el contexto de la familiaridad monástica de vinculaciones y pactos, que dotaron a estos notables y a los freires de unos vínculos operativos inquebrantables que evolucionaron con el tiempo, pasando de una dimensión más político-militar y de la reordenación de la alta aristocracia de entornos regio o condales durante los años treinta de la duodécima centuria, a otra dimensión que fue más de dinámicas nobiliarias regionales y locales a partir de los años setenta del mismo siglo.

Pero, suponiendo que esta constatación objetiva de que los particulares vínculos establecidos entre los individuos y grupos familiares dentro de un círculo asociativo como las confraternidades proyectaron comportamientos corporativos sociales y religiosos singulares, ¿cómo permearon esa gestualidad y esos sentimientos privativos de protección individual y colectiva?, ¿en qué grado la filiación espiritual y la participación en las garantías mutuas conformaron un modelo identitario «de solidaridades terrenas y eternas»?

Qué duda cabe de que el léxico referido a las categorías personales y contractuales implican una distancia, en un primer momento, para conocer y definir las variadas y extensas actuaciones que constituyeron templarios y hospitalarios en un entorno donde algunas estirpes y familias acogieron inicialmente con entusiasmo las implicaciones y derivaciones hospitalarias y militares, convirtiéndose en los mejores representantes de ambas órdenes. Personificados en los linajes navarros del siglo XII de Cortes, Cintruénigo, Ladrón o Azagra, o los catalanes del Pallars de Erill, Siscar, Miralles, Galliner y otros, su impronta trascendería al siglo XIII con los Oriz o Lerate respectivamente. Su huella y su recuerdo corporativos quedarían fijados en la memoria de los representantes de las instituciones y en sus archivos; pero los desarrollos y el interés de estas tramas, acogidas en una especie de costumbres privativas religiosas y piadosas, acabarían conformando, en un segundo momento, corrientes y dinámicas de trascendente sintonía grupal que apenas han recibido interés historiográfico. Un círculo de amparo y promoción social híbrido, enlazado con las nuevas formas y prácticas devocionales derivadas de los cambios reformistas eclesiásticos, y presto para conformar una identidad o autonomía funcional lo suficientemente cercana y lejana de los ámbitos y expresiones dirigidas por los principales poderes laicos y eclesiásticos en una etapa marcada por grandes transformaciones en todos los planos históricos.

---

# Le città dei Cavalieri nel Mezzogiorno d'Italia

---

Antonella Pellettieri

Research Director at Institute of Culturale Heritage CNR, Italia  
antonietta.pellettieri@cnr.it

**L**a ricerca e lo studio sull'Ordine dei Cavalieri di San Giovanni di Gerusalemme, per l'Età medioevale, può essere condotto attraverso una vasta gamma di tipologie di fonti sia dirette sia indirette. Anche la produzione documentaria successiva al Medioevo, le cosiddette fonti retrospettive, può essere usata, seppure con molta cautela, poiché in molti casi fornisce informazioni di notevole interesse per la ricostruzione delle vicende dell'Ordine fino al XIX secolo. In particolare, il riferimento è ai registri patrimoniali, o Cabrei, che i Giovanniti produssero dal XVI secolo in poi: ogni venticinque anni, il Commendatore, il Balì o il Priore dovevano compilare un elenco ben preciso e particolare di tutti i beni che l'Ordine deteneva in quello specifico possedimento. Solitamente, il Cabreo veniva redatto in due o tre copie: una di essa rimaneva nel luogo di produzione, l'altra veniva inviata al Convento, prima in Oriente e poi a Malta. Per l'Italia Meridionale, si sono conservati molti Cabrei presso la National Library of Malta, presso l'archivio del Gran Magistero di Roma e in molti archivi di Stato, o ecclesiastici, o privati. L'importanza di questo tipo di fonte prodotta direttamente dai Cavalieri, non è solo di tipo economico: in essa si possono trovare descrizioni minuziose delle architetture, religiose, ospedaliere, gentilizie e produttive come masserie, frantoi, mulini. Ci sono descrizioni sul tipo di produzione che veniva effettuata all'interno di ogni masseria, i capi di bestiame o il tipo di colture oppure elencazioni di beni situati all'interno delle chiese e dei palazzi commendali e priorali. In alcuni casi, c'è la descrizione di intere cittadine o piccoli villaggi che erano infeudate all'Ordine o addirittura fondate dagli stessi Cavalieri<sup>1</sup>. Nella maggior parte dei casi, il compilatore del

---

<sup>1</sup> A. Pellettieri, «Le città dei Cavalieri», in *La Puglia dei Cavalieri. Il territorio pugliese nelle fonti cartografiche del Sovrano Militare Ordine di Malta*, Catalogo della mostra Internazionale di Cartografia Storica, a cura di A. Pellettieri ed E. Ricciardi, Viterbo, 2009, pp. 67-74; A. Pellettieri, *Territori e insediamenti: le città dei Cavalieri nel Regno di Napoli*, in AA.VV., *Il dialogo dei saperi. Metodologie integrate per i Beni Culturali*, Napoli-Roma, 2010, pp. 871-884.

Cabreo riferisce e riporta informazioni sul passato e così, si riesce a individuare quali fossero le strutture che appartenevano all'età precedente. Il confronto di queste informazioni con quelle delle fonti di Età Medievale, ci consente di ricostruire l'intera vicenda di queste istituzioni e la loro importanza e influenza nei territori che li ospitavano. Di particolare pregio sono i Cabrei al cui interno ci sono disegni acquerellati dei beni sia fondiari sia immobiliari: vi si trovano disegni coloratissimi e di buon valore artistico di chiese, palazzi, masserie, intere città e di terreni con il tipo di produzione. Alcuni regi compassatori e ingegneri riproducevano in scala precisa ogni particolare; fra costoro, ci sono disegnatori che sono veri e propri artisti e così, queste miniature diventano anche descrizioni di vita quotidiana con scene di pesca e caccia abbellite da particolari molto eleganti. La lettura e lo studio attento di questi Cabrei ha consentito di collocare in maniera precisa e sul territorio chiese scomparse; ha permesso di comprendere l'originaria destinazione d'uso di molta edilizia gentilizia, e addirittura, la forma *urbis medioevale* di alcune cittadine.

La nascita di borghi intorno ad una chiesa o un monastero o, anche, ad una fortificazione, è un fenomeno molto diffuso in tutta l'Età medioevale e queste aggregazioni spontanee di popolazione subiscono sia la floridezza sia il decadimento delle stesse strutture aggreganti<sup>2</sup>. Il lavoro e il dissodamento di nuove porzioni territoriali garantiva la sopravvivenza ma è anche noto e, molto frequente, che se questo centro propulsore decadeva, irrimediabilmente gli abitanti del borgo circostante seguivano lo stesso destino. Ebbene, durante il XIII secolo, la crisi dell'Ordine benedettino causò la decadenza di molti monasteri e borghi nati intorno ad essi: la politica papale di recupero dei grandi insediamenti benedettini segnati da un profondo stato di crisi e, sovente, di abbandono, portò la Santa

---

<sup>2</sup> G. Vitolo, «La conquista normanna nel contesto economico del Mezzogiorno», in *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, Atti del Convegno internazionale di studio (Potenza-Melfi-Venosa, 19-23 ottobre 1985), Galatina, 1990, pp. 83-94. «Una prova del ripopolamento delle campagne è fornita, già per il X secolo, anche dal sorgere di un gran numero di chiese, per lo più di fondazione laicale, che, oltre a fornire ai contadini una forma di inquadramento religioso, inducendoli così a fissare la loro residenza nelle vicinanze delle terre messe a coltura, erano esse stesse inserite nel processo di colonizzazione perché non di rado i chierici ufficiali si assumevano nei riguardi delle terre che ne costituivano il beneficio gli stessi obblighi di bonifica e di miglioria in uso per i normali contratti agrari. Non sempre però erano le chiese a richiamare i contadini in zone poco popolate; anzi ho l'impressione che nella maggioranza dei casi avvenne il contrario, come è dimostrato dal fatto che non poche volte sono i coltivatori stessi a formare consorzi per la fondazione di chiese rurali... La messa a coltura di nuove terre e la nascita di numerose comunità di liberi contadini andava di pari passo con il sorgere di chiese e di monasteri, nel senso che o l'attività dissodatrice di un monaco faceva da richiamo; per contro erano i proprietari laici delle terre a promuovere la fondazione di monasteri, di cui non di rado essi stessi assumevano la direzione, conservandone così, in qualità di igumeni-proprietari, la piena disponibilità».



Sede ad optare per il passaggio di alcuni monasteri ai Giovanniti, operazione che, al tempo stesso, forniva nuova linfa finanziaria all'Ordine di San Giovanni<sup>3</sup>.

Proprio questo successe nel primo decennio del XIV secolo al monastero di Santo Stefano di Fasano dove i monaci di Santo Stefano erano divisi tra loro da gravi discordie sul possesso del monastero e –dice una fonte–

i più faziosi di quei monaci, fidando sull'aiuto di alcuni Ospedalieri Gerosolimitani, i quali per caso erano approdati su d'un navilio nella sottoposta cala, li introdussero di notte nel monastero, e decisi al misfatto, ne chiesero il concorso. Gli Ospedalieri per contrario li presero tutti, li consegnarono a giudici ecclesiastici, e senza perder tempo si appropriarono e si misero in possesso del monastero, e di tutti i possedimenti. Santo Stefano quindi che sino al 1314 fu una badia di monaci benedettini, da quell'anno in poi fu un ospedale dell'Ordine di San Giovanni Gerosolimitano<sup>4</sup>.

La morte di Clemente V, proprio nel 1314, e la successiva *vacatio* della *cathedra Petri* per quasi due anni, non permise ai Giovanniti di ricevere la conferma papale dell'avvenuta occupazione. Presa d'atto che fu redatta ad Avignone il 13 giugno 1317 dal nuovo pontefice, Giovanni XXII, ed indirizzata al Gran Maestro Folco di Villaret<sup>5</sup>. Dalla lettura della missiva si evince come le motivazioni per la conferma ai Giovanniti del monastero benedettino di Santo Stefano sono pressappoco identiche a quelle di papa Bonifacio di vent'anni prima per il passaggio del monastero venosino e di Sant'Angelo in Palazzo. Ma andiamo per ordine: la nascita del monastero benedettino di Santo Stefano nel 1085 rappresentò un momento decisivo per la formazione e la riorganizzazione di alcuni casali che erano di proprietà di questo insediamento monastico<sup>6</sup>. Inizialmente i casali che appartenevano a Santo Stefano erano Casaboli, Santa Maria di Fasano e Castrum Mignaniae. In un documento del 16 dicembre 1175 emanato

<sup>3</sup> A. Pellettieri, «I Giovanniti nell'Italia Meridionale», in *Alle origini dell'Europa Mediterranea: l'Ordine dei Cavalieri giovanniti*, Atti del Convegno Internazionale (Castello di Lagopesole 25-26 giugno 2005), a cura di A. Pellettieri, Firenze, 2007, pp. 67-91.

<sup>4</sup> G. Sampietro, *Fasano. Indagini storiche*, Trani, 1922 (rist. anast. 1979).

<sup>5</sup> A. Pellettieri, *I Giovanniti nell'Italia...*, *op. cit.*, e in particolare pp. 82-83.

<sup>6</sup> Le notizie su Fasano e il monastero di Santo Stefano sono tratte da G. Sampietro, *Fasano. Indagini storiche, op. cit.*, il volume è arricchito da una importante appendice documentaria. Si segnala, inoltre, l'importante raccolta di scritti «Fasano nella storia dei Cavalieri di Malta in Puglia», in *Atti del II Convegno Internazionale di Studi Melitensi* (Fasano, 14-16 maggio 1998), Melitensia, a cura di C. D'Angela e A. S. Trisciuzzi, Bari, 2001, in particolare gli scritti di A. D'Itollo, «Santo Stefano: dall'abazia benedettina al baliaggio», pp. 165-180; A. Pellettieri, «Borghi nuovi e centri scomparsi fra Terra d'Otranto e Terra di Bari», in *II Convegno Internazionale sulla Civiltà Rupestre in Puglia tra grotte e borghi. Insediamenti rupestri e insediamenti urbani: persistenze e differenze* (Savelletri, 24-26 novembre 2005), Spoleto, 2006, pp. 39-56.

da papa Alessandro III e in un privilegio di Enrico V di Svevia del 19 maggio 1195 c'è un'elencazione molto più precisa dei possedimenti di Santo Stefano di Monopoli: infatti si fa riferimento anche ad Egnazia, a Savelletri, a Castro, a Lorotondo, al casale di Cerano e a molti altri piccoli centri demici. Senza voler entrare nel merito della spinosa vicenda legata alla fondazione del monastero e alla documentazione relativa su cui esiste un'ampia letteratura, vorrei soffermare l'attenzione sul casale di Santa Maria di Fasano poiché nel 1085 viene identificato in maniera molto precisa Casale inceptum S. Marie de Faiano: e cioè il casale era in costruzione. La vita di questo insediamento demico fu sempre legata alle vicende del monastero di Santo Stefano a cui appartenne per lunghissimo tempo. Dalla documentazione si evince che il casale pian piano cresceva ed acquisì per un certo periodo una sua autonomia rispetto al monastero se nel 1276 il casale di Fasano risulta presente nella Cedola taxationis angioina in cui venivano elencati tutti i paesi che erano addetti a distribuire la nuova moneta coniata nella zecca di Brindisi: il calcolo della distribuzione era proporzionale al numero di abitanti. Ebbene, Fasano in base a questi calcoli risulta essere una piccolissima università che a breve avrebbe subito moltissimi problemi legati alla grande crisi demografica che spopolò gran parte dell'Europa. Non a caso il 28 maggio 1305 si ha notizia che la badia di Santa Maria costruita all'interno del casale non esisteva più e che la chiesa era affidata ad un rettore. Inoltre i cittadini di Fasano non sopportavano più il peso fiscale ed erano pronti a trasferirsi in altre località con le loro famiglie. Il 2 dicembre dello stesso anno il casale risultava quasi del tutto disabitato se i cittadini furono costretti da Carlo II a rientrare nel loro paese natio. Ma un nuovo evento stava verificandosi presso il monastero di Santo Stefano di Monopoli che avrebbe influito anche su tutti i casali circostanti: nel monastero i monaci si contendevano la supremazia ed erano schierati in due diverse fazioni armate e ormai pronte allo scontro. Alcuni monaci dell'Ordine di san Giovanni approdati con una nave nella caletta sotto il monastero, lo occuparono e consegnarono tutti i monaci del monastero ai giudici ecclesiastici. Il 13 giugno 1317, papa Giovanni XXII soppresse l'abazia benedettina e la concesse agli Ospedalieri; il 28 maggio del 1318 confermò ai Giovanniti i possedimenti che prima appartenevano ai Benedettini. La non chiara situazione giuridica e politica di alcuni possedimenti come i casali portò i feudatari dei centri limitrofi ma anche gli stessi vescovi a ripetuti tentativi di prendere il possesso di quei territori. Ad esempio il 12 giugno 1335 la regina Giovanna impose agli ufficiali regi di terra di Bari di non vessare i cittadini di Fasano con contributi a cui non erano tenuti. Ma questo non fu sufficiente ad acquietare gli animi: nel 1350 si ha notizia della distruzione del casale di Fasano per questi disordini interni al regno. A questo si aggiunga una compagnia di Brettoni scesi in Puglia alle dipendenze dell'antipapa Clemente VII che deva-

starono quelle zone e alcuni disordini che subentrarono all'interno dell'Ordine giovannita fra la Lingua d'Italia e quella di Provenza. La sensazione che viene fuori leggendo questa documentazione è che sia Fasano sia gli altri piccoli casali ubicati in questa zona non subirono mai un abbandono totale da parte della popolazione ma sicuramente erano in precarie condizioni di agibilità nelle strutture abitative. Questi disagi, almeno per Fasano, incominciarono ad essere minori solo durante la seconda metà del XV secolo. L'assedio subito da Otranto e da molti paesi in Terra d'Otranto nel 1481 da parte dei Turchi portò notevoli disagi a quelle terre ma per Fasano, invece, ci fu un importante momento di ripresa.

Fin ora questo casale era stato un piccolo borgo rurale che non era mai riuscito a trasformarsi in un insediamento con una struttura urbana ben definita e la poca popolazione che lo abitava non si sentiva certo al sicuro considerati i burrascosi eventi politici e le continue guerriglie. Grazie ad un nuovo piano urbanistico voluto dal re che prevedeva l'edificazione *ex novo* o la ricostruzione di molte cinte murarie e di torrioni di difesa contro gli attacchi Turchi, il balli Caracciolo del baliaggio di Santo Stefano nel 1487 decise di fortificare con una cinta muraria e con torri il casale di Fasano. Ritengo importante questo evento poiché solo da questo momento in poi la città poté crescere ordinatamente fra queste mura e assumere una vera conformazione urbana. Il casale sviluppatosi intorno al palazzo badiale giovannita incominciò a crescere con una forma a scacchiera così come si evince anche da un cabreo del 1748 che disegna Fasano con lotti ben definiti e tipici di una città costruita secondo un piano regolatore ben strutturato. Se il casale di Fasano nel 1085 era in costruzione e rimase per circa 4 secoli un piccolo insediamento rurale, solo nel 1487 ebbe una reale impronta progettuale: da questo momento gli abitanti del borgo si riconobbero in un'unica identità urbana. Per questi motivi possiamo definire Fasano una città di fondazione melitense poiché disegnata e voluta con una precisa conformazione urbanistica dai Cavalieri giovanniti solo dopo l'evento del 1487. Santo Stefano di Monopoli era una precetoria capitolare e questo particolare tipo di precetoria esisteva solo nel Regno di Napoli: oltre Santo Stefano, erano precetorie capitolari anche la SS. Trinità di Venosa, Alife, Sant'Eufemia e San Giovanni a Mare di Napoli. Esse pagavano le responsiones direttamente al Convento in Oriente: pertanto, pur trovandosi nei territori di alcuni priorati erano autonome e svincolate dall'ingerenza dei priori<sup>7</sup>. Queste cinque precetorie

<sup>7</sup> I bayllis par chapitre general potevano essere i grandi ufficiali del Convento, come il Gran Precettore, il Maresciallo, l'Ammiraglio, i priori occidentali, nonché i precettori in Oriente, come i castellani dei vari castelli in Siria, o i precettori di Cipro, di Armenia, di Atene e dell'isola di Kos, cfr. A. Luttrell, «Le origini della Precetoria Capitolare di Santo Stefano di Monopoli», in *Fasano nella storia dei Cavalieri di Malta*, Atti del Convegno internazionale di studi, *Fasano...*, *op. cit.*, pp. 89-100.

capitolari in virtù dei loro possedimenti e dell'importanza che ne derivava, rappresentavano una seria minaccia per i due centri priorali ufficiali. Nel 1383, il papa romano Urbano IV, per contrastare il Gran Maestro Heredia e la maggior parte dei frati del Convento di Rodi, che avevano riconosciuto il papa francese Clemente VII, nominò un anti Gran Maestro, nella persona del napoletano Fra Riccardo Caracciolo, che poteva contare anche sull'appoggio dal nuovo re di Napoli, Carlo III d'Angiò Durazzo, di obbedienza romana. Tale situazione creò di fatto una frattura all'interno dell'istituzione religioso-cavalleresca, soprattutto tra i dignitari meridionali<sup>8</sup>. In quegli anni, Santo Stefano fu concessa da Fra' Riccardo Caracciolo a Fra' Melillo de Nicastro di Barletta, mentre il Convento di Rodi l'aveva assegnata a Fra' Reforciat d'Agout, che ne fu successivamente privato a causa della sua inadempienza<sup>9</sup>. Nel 1382, la commenda fu assegnata a Fra' Pietro Pignatelli di Napoli, il quale, per aver appoggiato il papa francese, fu privato dei possedimenti che furono confiscati da Carlo III di Napoli. Nel 1386, il Convento di Rodi nominò precettore fra Domenico de Alemania che mantenne la carica fino al 1411, anno della sua morte. Tra il 1416 e il 1427, il precettore di Santo Stefano fu Fra' Giovanni Pignatelli<sup>10</sup>. L'opera di mediazione intrapresa con la Santa Sede romana, dal successore del Gran Maestro d'Heredia, il francese Philibert de Naillac, ebbe positive conseguenze nella rinuncia del nuovo papa romano, Bonifacio IX, a nominare un altro anti Gran Maestro, dopo l'avvenuta morte di Fra' Riccardo Caracciolo, nel 1383, e questo comportamento segnò di fatto la fine della spaccatura interna all'Ospedale, anche se bisogna segnalare qualche disappunto nel comportamento proprio del precettore di Santo Stefano<sup>11</sup>. Dal Bosio apprendiamo che, nel 1419, i Priori di Capua e di Barletta, ed i Commendatori Capitolari meridionali, appresa la notizia della fine dello scisma all'interno dell'Ordine, e messi al corrente della permanenza in Italia dell'allora Gran Maestro de Noillac –che vi rimase fino al 1420– decisero di mandare il priore di Capua, Fra' Giovanni Della Porta, a fargli atto di ubbidienza a nome di tutti<sup>12</sup>. Il Gran Maestro incontrò il Della Porta a Bologna, consegnandogli una lettera d'invito rivolta ai suoi rappresentati, per un incontro da tenersi ad

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> A. Luttrell, «Le origini della Precettoria...», *op. cit.*, p. 95; *idem*, «La funzione di un Ordine Militare: gli Ospedalieri a Rodi (1306-1421)», in *I Cavalieri di San Giovanni e il Mediterraneo*. I Convegno Internazionale di Studi Melitensi (Taranto 18 febbraio 1996), (Melitensia, 5), Cassano Murge, 1998, pp. 94 e ssgg.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> M. Salerno, *Gli Ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XII-XV)*, (Melitensia, 8), Taranto, 2001, pp. 112-113.

<sup>12</sup> Cfr. G. Bosio, *Dell'istoria della sacra religione et illustrissima militia di San Giovanni Gerosolimitano*, Roma, 1594, II, lib. V, pp. 136-137.

Ancona, il 15 marzo seguente. All'appuntamento si presentarono tutti tranne il commendatore di Santo Stefano, Fra' Giovanni Pignatelli<sup>13</sup>. Dall'analisi degli Statuti del 1447, sotto il grammagistero di Jean de Lastic (1437-1454)<sup>14</sup> emergono significative modificazioni sul piano terminologico in riferimento alla strutturazione territoriale dell'Ordine, in particolare, quelle che erano le precettorie capitolari vengono presentate come «baliaggi del capitolo generale», ed il loro dignitario incomincia ad essere riconosciuto come un bali con gran croce, ma questa distinzione sembra non essere stata mai recepita<sup>15</sup>. Dalla lettura dei registri dei documenti trascritti dall'avvocato Parrilli nel 1803, si nota come quelli riguardanti Venosa e Santa Eufemia sono stati raggruppati sotto la dicitura «Priorato di Venosa» e «Priorato di Calabria», testimoniando il modo con cui erano stati raccolti e catalogati in Archivio, sicuramente per via della prassi consolidata di identificare i beni delle due precettorie capitolari come appartenenti ad un priorato, a conferma delle fondate preoccupazioni dei due priorati ufficiali di Capua e Barletta, riguardanti questi possedimenti<sup>16</sup>. L'arrivo degli Aragonesi nel Regno di Napoli coincise con il definitivo sfaldarsi delle pretese provenzali sui maggiori possedimenti giovanniti del Mezzogiorno d'Italia<sup>17</sup>. A metà XV secolo i cavalieri provenzali rivendicarono ancora il dominio sui baliaggi di Santo Stefano e della SS.ma Trinità, ma dagli anni quaranta di quel secolo la baiulia lucana era stata data prima a Fra' Pietro D'Utesio, nel 1434 e, nel 1454, a Fra' Battista Ursino, mentre quella pugliese era spettata prima a Bordo Pignatelli e successivamente a Giovanni Carafa<sup>18</sup>. Il ruolo di alcuni dignitari fu determinante per lo sviluppo e la crescita di alcuni insediamenti. Per quanto riguarda il baliaggio di Santo Stefano nella documentazione troviamo elencate diverse conferme di vecchi privilegi e nuove acquisizioni, ottenute dall'allora bali Giovanni Carafa in virtù del suo intimo legame con il Re di Napoli<sup>19</sup>. Del 18 settembre 1465, è il decreto con cui Ferdinando d'Aragona confermò a Fra' Giovanni Carafa ed ai suoi successori, tutte le grazie ed i favori ottenuti nel corso dei secoli dai vari sovrani che lo avevano preceduto. Al 14 settembre 1466, risale l'atto con cui il Re esentò gli abitanti di Putignano e Fasano dal pagamento delle tasse alla

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> M. Salerno, *Gli Ospedalieri di San Giovanni...*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Reassunto de' Diplomi esistenti nell'Archivio della Regia Zecca appartenenti all'abolito Ordine de' Templari, ed all'attuale S. M. Ordine de Cavalieri di S. Giovanni di Gerusalemme* compilato sotto gli ordini del Sig. Balio Fra' Francesco Antonio Cedronio Ricevitore e Ministro dell'Ordine presso S. M. Siciliana Per Opera dell'Avvocato Felice Parrilli, Biblioteca Nazionale di Napoli, 15 D XV.

<sup>17</sup> A. Pellettieri, *I Giovanniti nell'Italia...*, *op. cit.*, 26.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibidem.*

Regia Corte, in cambio di una annualità di 20 onces; esenzione confermata dallo stesso sovrano il 12 febbraio 1472<sup>20</sup>. Nel 1477, furono presi degli accordi tra il Re di Napoli, Ferdinando d'Aragona e suo figlio Alfonso, Duca di Calabria, con il Gran Maestro Fra Pierre d'Aubusson ed il Gran Consiglio dell'Ordine di Rodi, sulla rinuncia che il Bali di Santo Stefano, Giovanni Carafa, voleva fare in favore di suo figlio<sup>21</sup>. Il Consiglio dei Sedici accettò il passaggio del Baliaggio a Fra' Alessandro, ma richiesero al Re un atto nel quale veniva decretato che nessuno che italiano non fosse, potesse godere dei beni che la Religione nel suo Regno avea. In virtù di questi decreti, la Lingua di Provenza fu esclusa da ogni pretesa di possesso dei Baliaggi e delle Commende del Regno di Napoli<sup>22</sup>.

Un percorso simile è possibile seguire per la cittadina di San Mauro la Bruca sita in provincia di Salerno. Il 1104 è l'anno dal quale bisogna partire per incominciare a costruire queste vicende: Guglielmo de Mannia, signore di Novi, con la moglie Altruda assegnarono alla badia di Cava dei Tirreni alcuni possedimenti cum «tota ecclesia Sancti Mauri quae edificata est in pertinentia praedicti nostri castelli»<sup>23</sup>. Questa cessione avveniva con il pieno consenso del vescovo di Capaccio e viene riportata nelle elencazioni ufficiali della Badia di Cava con corrispondenza dell'anno «E(glise) s.Maur de Crasso, pr. Novi, 1104»<sup>24</sup>. La donazione fu confermata nel 1186 ecclesia «Sancti Mauri cum toto tenimento suo»<sup>25</sup> e con l'esplicazione precisa e meticolosa di questo territorio sul quale ve-

<sup>20</sup> G. Sampietro, *Fasano. Indagini storiche*, op. cit., pp. 192-193.

<sup>21</sup> A. Pellettieri, *Borghi nuovi e centri...*, op. cit., pp. 39-56.

<sup>22</sup> G. Crudo, *la SS.ma Trinità...*, op. cit., pp. 361-362; G. Sampietro, *Fasano. Indagini storiche*, op. cit., pp. 193-194; A. Lutrell, «Le origini della Precettoria...», op. cit., p. 97.

<sup>23</sup> P. Ebner, «Monasteri bizantini nel Cilento. S.Barbara, S. Mauro e Santa Marina», in *Rassegna Storica Salernitana*, a. XXVIII (1967), nn. 1-4, pp. 121-126.

<sup>24</sup> In generale su San Mauro la Bruca si segnala, *San Mauro la Bruca e san Nazario*, a cura di A. La Greca, Acciaroli 2005. In particolare per questi aspetti pp. 63-73.

<sup>25</sup> P. Ebner, «Monasteri bizantini nel Cilento...», op. cit., pp. 99-101. Così cita il documento per San Mauro la Bruca... «Ante me Joannem iudicem, Guillelmus, qui dicitur de Mannia, dominus castelli quod de Nobe dicitur, filius quondam Gisufi coniuctus est cum Rogerio monaco monasterii Sancte et individue Trinitatis, quod constructum est foris salernitanam civitatem in loco Metiliano cum dominus Benencasa Dei gratia venerabilis ac religiosus abbas preest. Ipse tamen Rogerius pro parte eiusdem monasterii et ipse Guillelmus cognovit pertinere ipsi monasterio ecclesiam Sancte Barbare cum toto tenimento suo, et ecclesiam Sancti Mauri similiter cum toto tenimento suo, et ecclesiam Sancte Marine de lu Grasso similiter cum toto tenimento suo, que videlicet ecclesie constructe in pertinentiis suprascripti castelli et predicta tenimenta earum sunt per fines, et mensuras juxto passu hominis censurata... Predictum autem tenimentum Sancti Mauri: a parte orientis finis media serra montis, que discernit a rebus eiusdem Guillelmi et passus quadringenti, et ab inde descendit in partem meridiei per ipsam partem orientis passus centum viginti quatuor usque via, in qua terminus fixus est. Ab ipsa parte meridiei, finis ipsa via, et per eam censurati passus ducenti sexaginta usque terminum, qui in area que Sura Siricu dicitur, fixus est. Et ab inde descendit in partem occidentis per ipsam partem meridiei secus res eiusdem Guillelmi passus centum viginti usque alium termi-

rosimilmente, si può supporre incominciarono ad insediarsi spontaneamente coloni che lavoravano alle dipendenze di questa chiesa. In un documento del 18 gennaio 1497 emanato nel Castello Nuovo di Napoli si estrapola la notizia che il 26 agosto 1279, Fra' Francesco Ugo de Salent, priore di Capua, fittò i casali di San Mauro la Bruca e di Rodio, che erano fra i beni del monastero di sant'Eufemia, a Giovanni de Bono di Gaeta per un censo annuo di cento ducati d'oro. La concessione venne confermata il 6 dicembre 1279<sup>26</sup>. Ma ciò che è importante sottolineare che dal 1279 la storia di san Mauro la Bruca e quella di Rodio saranno «un'unica storia» poiché i due paesi rimasero infeudati all'Ordine giovannita fino a tutto il XVIII secolo<sup>27</sup>. Dal 1186, data ultima in cui si parla del monastero di San Mauro e della sua appartenenza alla badia di Cava de' Tirreni, al 1279, anno in cui è ben chiara la presenza dei Cavalieri giovanniti a San Mauro, corrono quasi 100 anni sui quali le fonti sono assolutamente mute e non consentono di poter formulare alcuna ipotesi. Ma qualcosa si può congetturare anche in considerazione del fatto che il monastero di San Mauro e il suo piccolo borgo rimasero con molta probabilità disabitati per qualche tempo seguendo le avverse sorti della badia di Cava anche a causa dei cruenti eventi politici che si verificarono nel passaggio fra la dominazione sveva e quella angioina. Ne' va sottaciuta la crisi del popolamento che attanagliò l'intera Europa dalla seconda metà del XIII secolo e che andò avanti con diverse ondate fino alla fine del 1400. I motivi di questo decremento demografico furono molteplici: denatalità, mortalità infantile, i cicli di peste bubbonica che in diverse fasi decimarono molta popolazione, le guerriglie interne specie nel Regno di Napoli e la grande crisi agraria che fu la conseguenza di tutti questi aspetti. È, pertanto, sintomatico un mandato di Carlo I d'Angiò del 13 febbraio 1269 che ordinò ai Giustizieri del Regno di elencargli tutte le terre e le località distrutte o disabitate: il riferimento, in questo caso, è alle insurrezioni che ci furono dopo l'arrivo sul trono della dinastia angioina da parte delle fazioni filosveve che portarono alla distruzione di molti centri abitati e

---

num. Ab ipsa parte occidentis finis similiter res eiusdem Guillelmi et passus quingenti septuaginta complens in eum locum ubi duo vallones coniunguntur, et revolvit in orientem per medium vallonem passus centum sexaginta usque alium tenimentum. Et ab inde revolvit in partem septentrionis passus septuaginta octo usque alium vallonem qui Cantaru dicitur tibi terminus fixus est et ab ipso termino revolvit in orientem per medium ipsum vallonem passus trecenti quinquaginta tre set iterum revolvit in parte septentrionis sicut limes discernit passus centum viginti quatuor usque alium vallonem. Ab ipsa parte septentrionis, fines ipso vallone, et passus quadringenti sex qualiter ascendit usque suprascriptam mediam serram priorem finem».

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 121-126.

<sup>27</sup> Su San Mauro la Bruca e Rodio si segnala: A. Pellettieri, «San Mauro la Bruca e Rodio, città di fondazione dei Cavalieri», in *Le città dei Cavalieri. San Mauro la Bruca e Rodio*, a cura di A. Pellettieri, Matera, 2007, pp. 31-42.

alla deportazione della popolazione da un centro all'altro. In realtà dall'inizio del regno di Carlo I la documentazione è piena di riferimenti a centri spopolati e alle richieste di sgravi fiscali. Le guerriglie che si succedevano sul territorio meridionale continentale dopo il Vespro portarono disagi quasi catastrofici per questi piccoli insediamenti. La rivolta si diffuse dappertutto provocando disagi e malessere perché non era una guerra combattuta fra eserciti regolari ma era una battaglia fatta di scorriere e saccheggi. Da una parte gli almugavari, dall'altra le truppe del re che si univano a quelle dei castelli; a questi si aggiungevano contingenti di soldati arruolati fra la popolazione ormai esasperata. Nel 1291 ad esempio Carlo II d'Angiò con un provvedimento diretto al giustiziere del Principato e della Terra Beneventana diceva che «pars regni non minima multa dispendia subiit et excrevit vastitatis in plurimo dapna pregravia deploravit e che, dunque, notava finalis desolationis excidium... et cernuntur iam redicte in nichilum»<sup>28</sup>. Anche Pisciotta, centro demico del Cilento posto nei pressi di San Mauro la Bruca e Rodio, fu esonerata da Carlo II dal pagamento delle tasse perché «frequentia depredationis hostilis ad statum et exhabitationis estreme ac in fine paupertatis adductum iam sibi non sufficit, et eius incole, partim circumquaque dispersi et partim intra eiusdem castro plastro collecti»<sup>29</sup>. La persistenza del toponimo Santo Mauro vecchio, toponimo presente nella tradizione orale, indicante la zona che dalla chiesa di Santa Maria delle Grazie discende nel vallone dove era ubicata il monastero benedettino di San Mauro, farebbe sospettare che il piccolo borgo rurale nato alle dipendenze della chiesa si fosse pian piano spopolato e solo con i Giovanniti abbia ripreso vita in una zona più sicura. Come si evince anche da un disegno ritrovato in un cabreo del 1626 il monastero benedettino era ubicato nel vallone che è sito ai piedi dell'attuale San Mauro, in contrada Forno, dove si sono rinvenuti cumuli caotici di pietre di grandi dimensioni e dalle forme ben squadrate e che fanno presupporre la presenza di una costruzione di grandi dimensioni. La zona è pianeggiante e circondata da uliveti: è probabile che il primo nucleo urbano si sia spontaneamente formato sul pendio del monte e che solo in seguito alla decadenza del monastero e delle vicende sopra elencate, si sia prima spopolato, e, poi, rinato per spostarsi sulla sommità del monte, solo dopo la costruzione della Chiesa Madre dedicata a Santa Eufemia fra la fine del XV secolo e gli inizi del XVI. Dalla subventio generalis angioina del 1312 si estrapola la notizia che il centro pagasse 10 once e 7 tari e che, quindi, finalmente il paese avesse acquisito una propria dignità urbana.

<sup>28</sup> V. Aversano, «Villaggi abbandonati e paralisi dello sviluppo per la guerra del Vespro in Campania ed in Basilicata», *Studi e ricerche di Geografia*, VI, 1984, pp. 1-28.

<sup>29</sup> P. Mautone, M. Iannone e P. Splendore, *Pisciotta*, Acropoli 1996, p. 110, doc. 1.



La prima notizia riguardante Rodio, paese oggi sito in territorio di Pisciotta, risale al 26 agosto 1279 quando, insieme a San Mauro la Bruca, fu affittata dal priore di Capua a Giovanni de Bono di Gaeta. Come per San Mauro la Bruca, la storia di questo paese è strettamente collegata alla presenza dei Cavalieri giovanniti ed è molto probabile che il borgo prese vita con l'arrivo degli Ospedalieri e acquisì questa conformazione urbana fra il XIV e il XV secolo. Dal disegno conservato in un Cabreo del 1626 si nota un'unica strada che taglia in due l'abitato e ad occidente di essa è ubicata la Chiesa Madre di Sant'Agnello e a oriente il palazzo baronale. In definitiva, il paese sembra si sia espanso a nord e a sud di queste due costruzioni pian piano che la popolazione cresceva. Nel 1464 i due centri non pagarono le tasse perché dichiarati *franchi et perpetuo exempti* da qualunque soluzione fiscale<sup>30</sup> ma già nel 1474 essi furono nuovamente tassati per 112 ducati e un carlino. Il bali di Sant'Eufemia, Fra' Sergio Seripanno in seguito a questo provvedimento, pattuì per tutti i suoi feudi posseduti in Calabria e nel Principato di pagare 40 once d'oro: Notatum est de convenzione «facta cum regia curia per priorem sancte euphemie solvendi pro omnibus terris dicti prioratus videlicet Calabriae et Principatus Citra uncias quatradingta anno quolibet...»<sup>31</sup>.

Su la cittadina di Grassano, in Basilicata, Giuseppe Gattini è il primo ad occuparsi di questo argomento e nei suoi studi ci sono delle indicazioni fondamentali che mi hanno consentito, nel 1999, di scrivere una prima nota<sup>32</sup> e, in seguito, alcuni altri studi<sup>33</sup>.

«[...] Grassano dappriincipio non avea tenimento staccato, e comprendevasi nel territorio tricaricese, leggendosi infatti ne' Registri Angioini per le tassazioni del 1277, 1280 ecc tricaricum cum Graciano, per ilché a quegli antichi Conti e loro successori dovettero rimanere alcuni dritti feudali, o somiglianti pretenzioni, sino all'ultimo quistionevoli conforme un documento della prima metà del sec. XVIII, a caso capitatomì tra le mani [...]»: così il Gattini evidenziò come Grassano avesse acquisito una propria autonomia con l'arrivo dell'Ordine Giovannita.

Non a caso se fino al 1277 essa era solo un casale di Tricarico, guadagnerà la propria autonomia e diventerà una terra grazie alla presenza degli Ospedalieri

<sup>30</sup> P. Ebner, *Storia di un feudo del Mezzogiorno*, Roma, 1973, p. 567.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> A. Pellettieri, «Storia e diffusione del Sovrano Militare ordine di Malta in Itinerari del sacro in Terra lucana – La Basilicata verso il Giubileo», *Regione Basilicata*, anno XXIV, n. 2, 1999, pp. 199-204.

<sup>33</sup> N. Montesano e A. Pellettieri, *La Commenda di Grassano attraverso un inedito cabreo del 1737*, Taranto, 2004; A. Pellettieri, *Militia Christi in Basilicata. Storia e diffusione degli Ordini religioso-cavallereschi (sec. XII-XIX)*, Anzi, 2005; *idem*, *I segni dei Cavalieri in Basilicata*, Potenza, 2008; A. Pellettieri e M. Corrado, *Le città dei Cavalieri. Grassano e i suoi dintorni*, Foggia, 2013.

che regalarono a Grassano un ampliamento urbanistico ben preciso ed una autonomia che la cittadina mantenne fino alla soppressione della stessa Comenda.

L'altra importante intuizione di Giuseppe Gattini su Grassano è legata al ritrovamento di un cabreo del 1737 che gli diede la possibilità di descrivere in maniera minuziosa il Palazzo Commendale di Grassano e di cui, con una laconica frase, egli denuncia la totale mancanza di resti architettonici: «[...] non poca da deplorar la perdita del suddescritto palazzo, giacché se la galleria araldicamente affrescata fosse tuttora in piedi, forse avremmo appreso un maggior numero di titolari [...]».

Gli studi attuali su questo argomento si sono avvalsi di molti altri documenti e della lettura dei Cabrei conservati in diversi archivi<sup>34</sup>.

All'interno di alcuni di questi registri inventariali ci sono rappresentazioni cartografiche acquerellate che disegnano i possedimenti dell'Ordine di Malta a Grassano.

La prima notizia inerente alla presenza a Grassano dell'Ordine dei Cavalieri Giovanniti, ci viene offerta da una lettera che papa Urbano V, il 4 giugno 1368, indirizzò a Tommaso Sanseverino, milite di Tricarico, con la quale si chiedeva di restituire la precettoria di Grassano al priore di Barletta («4 giugno 1368 – N.V. Thomae de Sanctoseverino, Militi Tricaricen., mandat ut praeceptoriam de Grassano, Hospit. S. Johann. Jerosol., restitui faciat Priore Barolo»)<sup>35</sup>. Il motivo per il quale il possedimento giovannita era stato sottratto al priore di Barletta va probabilmente ricercato in un *praeceptum* che Roberto d'Angiò emise nel gennaio del

<sup>34</sup> Si elencano partitamente tutti i cabrei ritrovati e studiati

National Library of Malta:

- AOM 6016 (anno 1608);
- AOM 6015 (anno 1653);
- AOM 6003 (anno 1714), visita di miglioramento;
- AOM 6014 (anni 1737-38).

Archivio del Gran Magistero di Roma:

- n. 18 (anno 1636);
- n. 19 (anni 1737-38);
- n. 20 (anno 1764);
- n. 15 (anno 1789).

Archivio di Stato di Napoli:

- Sezione Diplomatica – Cabrei di Malta (d'ora in poi CM), voll.28-29 (anno 1608);
- CM, vol. 30 (anno 1676);
- CM, vol. 31 (anno 1764);
- CM, vol. 32 (anno 1776), visita di miglioramento.

Archivio di Stato di Matera:

- vol. 314 (anni 1763-64)

<sup>35</sup> F. P. Russo, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. III, Roma, 1975, p. 23, n. 7830.

1324 con il quale requisiva le masserie feudali morose o retinenti a prestare servizio militare<sup>36</sup>. Onerosi furono i danni subiti dagli ospedalieri a cui furono sottratti intere masserie e molti territori che non risultavano nemmeno feudali.

Un'altra piccola notizia ci viene offerta dai Registri della Cancelleria Angioina ricostruiti dal Filangieri dalla quale si apprende che la curia regia donava a Rostaino de Romulis il casale di Grassano che prima era appartenuto al produttore Ugonotto Alemanno<sup>37</sup>.

La chiesa di questo casale viene citata, invece, per la prima volta nella Bolla di Callisto II del 1123, quando compare tra i possedimenti confermati dal pontefice alla chiesa di Tricarico<sup>38</sup>.

Nella tassazione focatica del 1320 il casale di Grassano pagava le tasse e risultava così ormai svincolato da Tricarico.

Nel manoscritto del Conte Giuseppe Gattini nell'elenco dei commendatori di Grassano viene menzionato come primo Commendatore un certo Fra' Troilo Sansone di Troia nell'anno 1365<sup>39</sup>.

Nel 1493 il pontefice Alessandro VI inviò una lettera al vescovo di Tropea, all'arciprete dei SS. Gervasio e Protasio della Terra di Madio della diocesi di Lodi e al vicario spirituale di Tricarico affinché provvedessero ad eleggere come nuovo precettore di Grassano Latino Gargano, in seguito alla morte del predecessore Pietro Sangi<sup>40</sup>.

Ancora qualche altra minuta notizia ci proviene dal Gattini che dal 1435 fino al 1471 ci indica un elenco abbastanza preciso di commendatori di Grassano.

Utilizzando queste scarse notizie si può affermare che Grassano divenne un centro demico autonomo fra il 1277 ed il 1320. Prima del 1365 già apparteneva ai Cavalieri giovanniti; dopo il 1368 e comunque prima del 1435, anno in cui si conosce il nome di un nuovo commendatore. Nel 1447 la tassazione focatica angioina ci dice che in questo casale erano presenti 14 fuochi, cioè 10 in più rispetto al cedolario del 1320<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> R. Iorio, «Ospedalieri a Barletta e dintorni fra vescovi e papi sovrani e sultani», in *Studi Melitensi*, II, 1994, pp. 114-115.

<sup>37</sup> *I Registri della Cancelleria Angioina ricostruiti da Riccardo Filangieri con la collaborazione degli Archivisti Napoletani*, vol. VI, 1270-1271, doc. 691, p. 138 in cui si cita: «Rostaino de Romulis donat partem quam Curia habet in casalibus Trunce (?) et Specle de Presbiteris, et casale Graczani quod fuit Ugonotti Alemanni proditoris».

<sup>38</sup> Cfr. G. Bronzino, «Codex diplomaticus Tricaricensis (1055-1342)», in *Bollettino storico della Basilicata*, n. 8, 1992, pp. 43-50.

<sup>39</sup> N. Montesano e A. Pellettieri, *La Commenda di Grassano...*, *op. cit.*

<sup>40</sup> F. P. Russo, *Regesto Vaticano...*, *op. cit.*, vol. III, p. 65 n. 13556.

<sup>41</sup> G. Luisi, «Territorio e popolazione della Basilicata», in *Popolazione paesi e società della Basilicata*, a cura di A. Giganti e R. Maino, Bari, 1989, pp. 7-103.

La scarsa generosità delle fonti non ci consente di formulare il momento preciso in cui si insediarono i cavalieri: a questa scarsezza documentaria si aggiunge un'altra grande difficoltà dovuta dalla totale mancanza di resti architettonici che in qualche modo possano ricordarci la presenza giovanita. Comunque la presenza degli Ospedalieri salvò Grassano da un sicuro declino. In quel periodo era in atto in Europa una grande crisi demografica che portò allo spopolamento ed alla scomparsa di molti borghi: l'arrivo dei Giovanniti portò una ventata di ottimismo al piccolo casale di Grassano che da quel momento progredì e si ampliò in ogni suo aspetto. I 4 fuochi del 1320 divennero 14 nel 1447: un po' alla volta il casale si popolò attratto dalla presenza dei Giovanniti che furono gli unici padroni di questo paese sino alla legge del 1810 che promulgava la soppressione delle Corporazioni «non di interesse sociale».

Colpisce entrando nel paese ciò che è visibile alla sommità del pianoro sul quale insistono le abitazioni e cioè l'esistenza di una chiesa. Il sito su cui si erge questo edificio religioso sembra restituire una serie di elementi architettonici che rinviano ad una struttura fortificata mentre nella chiesa di recente restaurata sono assenti probanti elementi relativi alla presenza melitense salvo il *titulus dedicationis* che include i nomi dei Santi Giovanni e Marco.

Eppure almeno per quanto riguarda l'età moderna siamo informati dai cabrei e dalle visite di miglioramento degli ampi poteri giurisdizionali esercitati dai Commendatori, ma della pur ricca vicenda medievale non ci sono giunti documenti di sorta.

Tutto questo risulta abbastanza sospetto visto che il commendatore era anche barone di Grassano ed «averci, tenerci e possederci l'intradetti stabili diritti, giurisdizioni, assoggettazioni, facoltà di proibire, e con volere feudale... In primis possiede la suddetta Terra di Grassano... Possiede la giurisdizione civile... come altresì la mista»<sup>42</sup>. Il Commendatore eleggeva il Capitano, l'assessore ed ogni altro ufficiale

per esercizio della sua giurisdizione, come altresì della mastrodattia, che l'affitta à chiunque li pare e piace. Di più... li predetti commendatori avevano anche la giurisdizione spirituale, ed il jus d'ispedire dimissorie à Preti i quali giurisdizioni stà usurpata dà vescovi antepassati di Tricarico, e ne stà il processo a Roma... ed oggi stà nel possesso dei vescovi di Tricarico detta giurisdizione, li quali riconoscono li preti di detta terra<sup>43</sup>.

In più i commendatori posseggono tutto il territorio situato intorno a Grassano «qual territorio si è di terre colte ed incolte, e vi sono Colline, valloni, piani

<sup>42</sup> N. Montesano e A. Pellettieri, *La Commenda di Grassano...*, *op. cit.*

<sup>43</sup> *Ibidem.*

e fiumi che confina nella parte di levante col territorio di Grottola, nella parte di Borea col fiume Bilioso, verso Montepeloso, nella parte di ponente col territorio della città di Tricarico, e nella parte di mezzogiorno col fiume basento, verso li territori di Calciano e Salandra»<sup>44</sup>.

Nel 1737 su volere del commendatore Antonio Chyurlia<sup>45</sup>, il regio compasatore Arcangelo Perrucci di Gravina fu incaricato di redigere un cabreo, la cui realizzazione durò oltre un anno. Nel primo foglio è disegnato l'intero territorio di Grassano con l'indicazione dei fiumi, delle strade, del mulino ad acqua che «lo fa girare la corrente del fiume Basento... e dai Commendatori è stato solito affittarlo... al più offerente... possiedono un balcaturo ò balchera dà imbarcar panni con tutti li suoi stigli, quel balcaturo riceve l'acqua che va all'istesso molino e vi è una torretta soprana abitabile».

I commendatori possedevano il diritto di esigere dai cittadini, siano essi secolari che ecclesiastici, il terratico per la semina, che si faceva in grano, orzo, avena ed ogni specie di legumi. Percepivano la decima sulla bambagia e sul lino, censi sui vigneti e sugli orti, oltre alla riscossione di tre carlini per nucleo focatico. Possedevano il diritto di esigere la *piazza*, lo *scannaggio* e la *fornatura*, con lo *jus prohibendi* di non potersi «cocere pani in altri forni».

Possedevano «la facultà anche di proibire... che niuna persona di detta terra, o abitante in essa, possa far case, vigne, forni, grotte, forgie, fosse senza ottenere concessione in scriptis», causa sanzione che poi consisteva nella riscossione di una gallina.

L'Università di Grassano era, pertanto, tenuta ad assegnare ai Commendatori il Camerlengo per esigere tutte le entrate della stessa Commenda<sup>46</sup>.

È facilmente desumibile che quando il commendatore era lontano si venissero a creare dei meccanismi particolari che contrapponevano gli aristocratici locali a chi rappresentava il dignitario assente. E tutto questo era strettamente collegato alla cattiva gestione della commenda; il commendatore nominava un luogotenente che apparteneva sicuramente ad una delle famiglie più illustri di quella terra ed anche se questi aveva forti connotati extralocali, era sempre più radicato in quel territorio rispetto al commendatore.

In recenti studi di Angelantonio Spagnoletti si sono evidenziati gli stretti rapporti tra le *élites* locali e le istituzioni gerosolimitane in particolare a Fasano

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Sulla famiglia Chyurlia si veda: O. Sapio e A. Pagano, «I Chyurlia di Lizzano Cavalieri di Malta», in *Studi Melitense*, II, 1994, pp. 137-207.

<sup>46</sup> Tutte le notizie qui riportate sono tratte dal Cabreo del 1737, trascritto in N. Montesano e A. Pellettieri, *La Commenda di Grassano...*, *op. cit.*

dove il dignitario gerosolimitano possedeva anche la giurisdizione religiosa che invece a Grassano fu usurpata dai vescovi di Tricarico: in particolare lo Spagnoletti sottolinea che

su questo terreno si incontrarono i concreti rapporti di forza che si erano venuti a determinare all'interno dell'università infeudata e una pratica di provvista delle cariche pubbliche che assumeva caratteri fortemente clientelari e che, alla fine, delinea un sistema di governo che coagulava attorno alla giurisdizione gerosolimitana settori significativi della società locale. Sono aspetti, questi, della vicenda gerosolimitana «in periferia» che certamente sia le fonti locali (dalle deliberazioni decurionali delle università agli stessi atti notarili) che quelle «centrali» (es. i cabrei), potrebbero rivelarci<sup>47</sup>.

Presso l'Archivio di Stato di Matera, nel 1991, è stato versato un fondo gentilizio appartenente alla famiglia Materi<sup>48</sup>. La lettura di queste carte ci ha permesso di ricostruire chi fossero gli ultimi due affittuari della Commenda di Grassano. Il commendatore don Francesco Marulli nel 1797 affittò per ben otto anni l'intera commenda e tutte le sue grancie a don Pasquale Materi, al figlio e ai suoi eredi, per duemila e seicento ducati. Ma la stipula dell'atto di affitto era già avvenuta qualche mese prima ed era stata ratificata da don Nicola d'Amati della città di Montepeloso che era il procuratore del commendatore Marulli. Da questi atti emerge l'importante ruolo del procuratore che elargiva affitti e vendite a famiglie locali a lui molto vicine. Alcuni anni prima la Commenda era stata affittata, sempre dallo stesso procuratore, a don Gaetano Federici di Montalbano. I Materi si trasferirono a Grassano nella seconda metà del XVIII secolo e ruppero i vecchi equilibri che fino ad allora avevano caratterizzato la vita sociale e politica del centro lucano.

L'attenta lettura dei documenti conservati nel fondo Materi ci consente di disegnare la vita economica e sociale di Grassano e della Commenda giovanita durante il XVIII secolo. Interessanti risultano tutte le convenzioni e gli accordi tra i Materi e i commendatori, le liti e le controversie che l'illustre famiglia ebbe con i cittadini di Grassano che usurpavano i possedimenti di cui erano affittuari i Materi ed appartenenti alla Commenda. In particolare si segnala la lite sorta tra i Materi ed i Revertera di Salandra.

<sup>47</sup> A. Spagnoletti, «Istituzioni gerosolimitane ed élites locali nella Puglia del XVIII secolo», in *Fasano nella storia...*, op. cit., p. 160. Si veda ancora: *idem*, *Stato, Aristocrazie e Ordine di Malta nell'Italia moderna*, Roma, 1988.

<sup>48</sup> Archivio di Stato di Matera, *Fondo Materi*, busta b. 6 fasc. 11.

Presso l'Archivio di Stato di Napoli nel fondo Maresca di Serracapriola e Revertera sono confluiti altri importantissimi documenti inerenti Grassano. Sin dal 1544 la famiglia Revertera fu insignita anche del titolo di Duca della Salandra. Da queste carte si estrapolano importantissime notizie inerenti i rapporti tra la famiglia Maresca e l'Università di Grassano e i rapporti tra i Maresca e i commendatori di Grassano inerenti alcuni possedimenti presso il fiume Basento a cui si aggiungono una serie di carte acquerellate sui mulini ed altri possedimenti della Commenda.

Ritornando al cabreo del 1737 vi apprendiamo che la dimora del Commendatore, dalle fonti denominata castello, si arroccava intorno alla chiesa di SS. Giovanni e Marco e si componeva di diversi membri. Fu restaurata in molte sue parti dal Commendatore Fra' Domenico Antonio Chyurlia che la resse dal 1729 al 1744: fu sicuramente questo il momento di maggior splendore per la Commenda di Grassano. Il Cabreo fatto redigere dal Commendatore Chyurlia nel 1737 rimane tra quelli meglio conservati e risulta particolarmente prezioso poiché in esso si sono ritrovate molte piante e rilievi della Commenda di Grassano ma anche di tutte le sue grancie.

Il palazzo Commendale è descritto come una grande casa isolata ma attaccata alla Chiesa Madre. Si entrava da un portone posto vicino a quello di questa chiesa e si arrivava in un cortile attraverso il quale si poteva accedere in ogni parte dell'abitazione. Il piano soprano a cui si accedeva tramite una scala posta in questo cortile, era composto da una grande sala e da due altri appartamenti, posti a destra ed a sinistra di questo salone. Uno di questi era composto da tre stanze e da un loggiato coperto. Sia nella grande sala che nelle tre stanze più piccole vi erano dei camini.

L'altro appartamento era composto anch'esso da tre sale in ognuna delle quali vi erano quattro grandi fori. Questi servivano a far scendere nelle fosse granaie poste al piano terra, il grano ed altri prodotti agrari. Il piano terra era costituito in un quarto dai depositi per il grano che avevano un'uscita anche sul giardino. Queste stanze si trovavano dietro l'abside della Chiesa madre.

Sotto la grande sala vi erano, invece, la cucina, un ripostiglio ed una dispensa. Attraverso il cortile si poteva accedere ad un altro piano sottano nel quale si trovavano una grande stalla che poteva ospitare ben 10 cavalli ed una più piccola. Inoltre, c'era una *pagliera*, una grotta ad uso abitativo, una stanza per i guardiani, un'altra utilizzata come carcere.

Gli ultimi ambienti descritti erano ubicati al di sotto della chiesa e sono gli unici ancora esistenti. Purtroppo oggi a Grassano non è rimasta traccia del passaggio dei Cavalieri giovanniti. Il palazzo commendale è stato completamente abbattuto e nella chiesa madre non è rimasto nulla che potesse in qualche modo ricordare la grandezza e lo splendore di questa commenda che permise lo sviluppo agrario ed economico del piccolo paese lucano.

Il piano nobile ed il piano terra sono completamente scomparsi e al posto di questi oggi vi è un grande sagrato sito fuori la navata sinistra della chiesa.

Anzi la navata sinistra fu costruita sicuramente intorno al 1800 poiché essa fino al 1737 risultava inesistente ed era accorpata all'interno del palazzo commendale. Il transetto sinistro corrispondeva all'incirca all'area in cui sorgeva il cortile prima descritto.

La presenza di un disegno in pianta ed in prospetto di questo edificio rende questo cabreo un preziosissimo strumento di studio ed una inestimabile fonte iconografica poiché ci ha permesso di ricostruire totalmente il palazzo commendale.

Di sicura fondazione templare risulta essere la città di Alberona<sup>49</sup>: non ci è dato di conoscere la data di fondazione o il momento preciso che tale territorio divenne un possedimento dei Templari. La prima notizia che ci informa della presenza del Tempio ad Alberona è quella riportata nel *Quaternus excadenciarum* che Federico II ordinò di redigere negli anni 1238-39 ma che fu definitivamente compilato fra il 1248 e il 1249. Da esso si estrapola la notizia che «quam terram con omnibus et predictis dixerunt fuisse de domo Templi et iamdiu est quod fuit ad manus Curie revocata»<sup>50</sup>. Di certo della seconda metà del XII secolo nella Capitanata nacquero molte domus templari ed è verosimile poter ritenere che anche Alberona divenne un possedimento dell'Ordine proprio in questo periodo. Come è inconfutabile che esistesse un centro abitato ad Alberona poiché intorno al 1230 gli uomini di questa cittadina insieme a quelli di Santa Maria di Vulgano, di Tertiveri e di San Pietro in Dragoncano dovevano mantenere il castello di Bovino<sup>51</sup>; considerando, inoltre, che sempre dal *Quaternus excadenciarum* conosciamo che Alberona era già ben strutturata urbanisticamente poiché c'è notizia della *plateam cum Doana* e della bucceria<sup>52</sup>. L'economia di Alberona si basava principalmente sull'allevamento di bestiame bovino e ovino anche se c'è menzione della mietitura che avveniva nei campi, non tutti ben coltivati, che erano seminati con frumento e con l'orzo: si trovano indicazioni anche della presenza di vigneti specie nelle contrade esposte a sud<sup>53</sup>. Fu proprio in punto

<sup>49</sup> G. Schiraldi, «L'Ordine templare ad Alberona», in *Archivio Storico Pugliese*, LVIII, 2005, pp. 279-295; *idem*, *Storia di Alberona dalle origini al XIX secolo*, Lucera, 2008. In questo volume si segnala una attenta e certosina raccolta di documenti relativi ad Alberona.

<sup>50</sup> G. de Troia, *Foggia e la Capitanata nel Quaternus Excadenciarum di Federico II di Svevia*, Fasano, 1994, p. 233.

<sup>51</sup> E. Stahmer, *L'amministrazione dei castelli nel Regno di Sicilia sotto Federico II e Carlo I d'Angiò*, Bari, 1995, p. 103.

<sup>52</sup> G. de Troia, *Foggia e la Capitanata...*, *op. cit.*, pp. 225-233.

<sup>53</sup> *Ibidem*.



di morte e redigendo il suo testamento che Federico II decise di restituire i beni ai Cavalieri del Tempio: questo non avvenne immediatamente in tutte le località poiché ancora nel 1254 il Gran Priore richiedeva la restituzione dei beni lamentandosi delle gravi perdite subite a causa dell'imperatore svevo. Nei Diurnali di Andrea Spinelli viene riportata la notizia che il 25 marzo del 1258, in seguito al matrimonio di Amelio de Molisio, re Manfredi come regalo di nozze donò Alvarone in Capitanata<sup>54</sup>. Particolare è la citazione su Alberona in un documento del 1277<sup>55</sup> in cui viene nominata civitas che è attribuzione solitamente legata a cittadine dove è presente un vescovado. Furono proprio quelli gli anni in cui Alberona tornò ad appartenere ai Templari: un cospicuo gruppo di documenti sulla cittadina<sup>56</sup> ci informa di tutte le vicende legate ai soprusi che i Saraceni compivano nella cittadina e, pertanto, il re ordinava di non molestare i Templari che possiedono casale Alberane, e, in un altro diploma a tenersi pronti con armi e cavalli a fermare gli attacchi dei Saraceni. La decisione di spopolare Lucera portò il re a imporre una nuova taxa pro depopulatione Luceriae e lo stesso Priore dei Templari di Alberona partecipò a tale evento mettendo a disposizione danaro e uomini<sup>57</sup>. Fra la fine del XII secolo e l'inizio del XIV, la soppressione dell'Ordine templare avvenne fra moltissime polemiche al punto che anche l'Ordine giovanita rischiò di fare la stessa fine. I Giovanniti scamparono alla soppressione perché riuscirono a proporre nuove strategie per la guerra contro i musulmani; la protezione accordata loro dai re angioini risultò determinante per la politica insediativa dell'Ordine in territori strategici del Mezzogiorno italiano; l'attenzione della Santa Sede nei loro confronti, oltre a tenerli fuori dal dibattito sulla necessità o meno degli ordini religioso-cavallereschi messa in atto sul finire del XIII secolo, che portò alla rovina dei Templari, li rese protagonisti e fruitori del passaggio dei beni appartenuti all'ordine soppresso. In effetti, con il processo ai Templari ancora in corso, si aprì la polemica su quale fine dovessero fare i possedimenti confiscati all'Ordine del Tempio. Per il papa, che aveva trattenuto i beni sotto la custodia pontificia per destinarli alle attività in Terra Santa, la soluzione migliore era quella di conferirli agli Ospedalieri, ma dello stesso avviso non erano né Filippo il Bello né il re d'Aragona, Giacomo II<sup>58</sup>. Per il primo sovrano, infatti, gli Ospedalieri

<sup>54</sup> L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores, Diurnali di Matteo Spinelli di Giovinnazzo*, VII, Milano 1725, coll. 1093-1095.

<sup>55</sup> J. Mazzoleni, *I Registri della Cancelleria angioina*, XVII, Napoli, 1963, p. 53. 28

<sup>56</sup> G. Schiraldi, *Storia di Alberona...*, *op. cit.*, pp. 30-34.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 35-44.

<sup>58</sup> J. Riley-Smith, *Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus 1050-1310*, New York, 1967.

non erano migliori dei Templari, e la soluzione definitiva sarebbe stata quella di creare un nuovo ordine nato dallo scioglimento dei vecchi ordini militari, magari guidato da lui stesso<sup>59</sup>. Il re aragonese era pronto ad accettare qualunque soluzione che non fosse quella della devoluzione all'Ospedale, perché aveva il timore che l'Ordine, già troppo potente in Spagna, potesse rappresentare una minaccia alla sua Corona. In definitiva fu attuata una sorta di protezione e garanzia dell'Ordine giovanita dalla corte franco-napoletana e dai pontefici. Il 2 maggio 1312, con la bolla *Ad providam*, l'Ordine di San Giovanni entrò in possesso di tutti i beni del Tempio<sup>60</sup>. Alla Corona francese furono pagate circa 200.000 libbre come rimborso spese per la custodia dei beni sequestrati; il re d'Aragona, che in un primo momento si era accontentato di alcune decime, riuscì nel 1317 a far confluire tutti i possedimenti del Tempio e dell'Ospedale del regno di Valenza nel patrimonio del nuovo Ordine aragonese di Montesa, in cambio del consenso al passaggio all'Ospedale dei beni templari in Aragona e in Catalogna<sup>61</sup>. A distanza di soli otto giorni dalla conferma di Giovanni XXII, i Cavalieri giovaniti espressero la loro riconoscenza trasferendo al papa diversi castelli e terreni nel contado di Venaissin, nel territorio papale a nord di Avignone. Ancora, tra il 1322 ed il 1326 alcuni possedimenti ospedalieri in Provenza furono scambiati con la contea di Alife a beneficio del nipote del Papa, Arnaldo di Triano. Alberona passò all'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme nel 1313 *manu militari*<sup>62</sup>: molte polemiche sorsero per la distribuzione dei nuovi possedimenti come quello del Casale di Serritella che in base ad una disposizione del re apparteneva ad Alberona<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> «Nel suo *Opus tripartitum* (1272-1274), Umberto di Romans raccomanda la necessità di disporre un esercito permanente in Oriente, nel quale gli Ordini militari occupano un posto di primo rilievo. Ramon Lull nel suo *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, scritto nel 1309, quando si preparava il processo ai Templari, richiede l'aiuto dei Giovanniti e di Carlo V di Valois per una grande spedizione contro Costantinopoli. Carlo II di Anjou augura una riunificazione degli Ordini militari che formerebbero un esercito permanente per la salvaguardia della Terrasanta, un'opinione che condivide Pierre Dubois, per il quale il re di Cipro sarebbe il Maestro di un grande Ordine militare riunificato. Nel 1306, i Giovanniti elaborano un *Tractatus dudum habitus ultra mare...* per il recupero della Terrasanta, che suggerisce l'organizzazione di un 'passagium particolare' sotto la direzione del papa Clemente V. E, infine, Guillaume Durant, nella sua *Informatio brevis* suggerisce la creazione di una testa di sbarco dei Giovanniti in Terrasanta prima dell'arrivo della progettata crociata guidata dal papa» in M. Balard, «Crociate e Giovanniti», in *Alle origini dell'Europa...*, *op. cit.*, pp. 29-42.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> A. Demurger, *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, Milano, 1999.

<sup>62</sup> G. Schiraldi, *Storia di Alberona...*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 55 e ss.

Da questo momento in poi, la cittadina appartenne ai Cavalieri giovanniti: di particolare importanza risultano i Capitoli redatti nel 1488 dal priore di Barletta, Fabrizio Pignatelli dai quali si evince che i *fratres* giovanniti avevano tutti i diritti su Alberona<sup>64</sup>: l'eccezionale documento si compone di 35 articoli che elencano i diritti dei cittadini e del commendatore e finiscono tutti con una formula simile «Placet dicto domino Priori servasi ibidem solitum». Il coloratissimo disegno ritrovato nella National Library of Malta, mostra come la cittadina fosse dotata di una cinta muraria su cui si aprivano 4 porte d'accesso da cui si dipartivano 4 strade ben definite, in 4 diverse direzioni che si collegavano con tutto il territorio circostante.

I due disegni a china che raffigurano la chiesa priorale e il palazzo commendale, mostrano due manufatti che ancora oggi si presentano esattamente così come appaiono nelle raffigurazioni: in particolare, il palazzo commendale con la torretta posita a strapiombo nella vallata circostante, sono in ottime condizioni di conservazione<sup>65</sup>.

La storia di Maruggio è simile a quella di Alberona: da un documento apprendiamo che la cittadina «fuit quondam Templariorum»<sup>66</sup>.

Il grande incremento di possedimenti all'Ordine giovannita dopo la soppressione templare portò anche Maruggio a diventare da casale templare a casale giovannita.

Il D'Ayala Valva, rifacendosi a Michele Gattini, riporta che «La tradizione, riportata da molti autori, vuole che Giovanna Caballaro, rimasta vedova del de Pandis, donasse nel 1317 il feudo di Maruggio all'Ordine dei Cavalieri di San Giovanni di Gerusalemme, in occasione dell'ingresso, nell'Ordine del proprio figlio Nicola»<sup>67</sup>. Ma il Gattini non riporta documenti che suffragano tale notizia: egli riferisce che la *domus* di Maruggio fu accorpata nel 1315 a quella di Brindisi e portata in dote all'Ospedale da Nicola de Pandis, figlio di un Caballaro di Brindisi<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> La sovrabbondante documentazione e l'eccezionale ritrovamento di un buon numero di disegni sulla città di Alberona e sul territorio circostante pone l'esigenza di uno studio monografico su questa cittadina che è già in corso di preparazione. In questa occasione verranno considerati oggetti di studio anche Casaltrinità e il feudo di Vulgata, sito nei pressi di Alberona.

<sup>66</sup> C. Minieri Riccio, *Notizie storiche tratte da 62 registri angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli, 1877, p. 202.

<sup>67</sup> F. D'Ayala Valva, «La Commenda Magistrale di Maruggio», in *Studi Melitensi*, I, 1993, p. 54. Di diversa opinione gli autori di un saggio inerente la presenza dell'Ordine di Malta a Brindisi e con cui si concorda appieno G. F. Maddalena Capoferro, A. M.<sup>a</sup> Caputo e A. De Castro, «L'Ordine di Malta a Brindisi», in *Studi Melitensi*, IV, 1996, pp. 213-231.

<sup>68</sup> M. Gattini, *I priorati, i baliaggi e le commende del Sovrano Ordine Militare di S. Giovanni di Gerusalemme*, Napoli, 1928, p. 22.

Che la cittadina fosse *in toto* sotto la giurisdizione dei Giovanniti viene confermato dagli Statuti compilati nel 1473: da essi si estrapola che Maruggio dipendeva dalla Commenda di Brindisi e tale è l'incipit:

Capitoli e Ordinazioni fatti e conclusi e ordinati inter lo Spettabile Homo russo de Mutiis de Florenza Generale Procuratore e Governatore del Magnifico e Religioso Milite Gyerosolomitano Francesco Carducij de Florenza Commendatore Commendae Brundusij e Signore di Maruggio exuna. E Vitale Duro Sindaco et Sindicario nomine exparte Universitatis Terrae Marrulij...<sup>69</sup>.

In definitiva, il casale di Maruggio fu verosimilmente fondato dai Templari e divenne intorno al 1315 un possedimento giovannita che dipendeva dalla vicina Brindisi almeno fino al 1473: è molto probabile che successivamente la Commenda di Brindisi perse pian piano di importanza e quella di Maruggio ne acquisì così tanta da diventare una camera magistrale, probabilmente a causa della decadenza del porto dopo il cambiamento delle rotte marine, in seguito alla caduta di Rodi.

Di questo tipo di istituzione ne esisteva almeno uno per ogni priorato e il gran maestro poteva tenerle per sé o darle in locazione ad un cavaliere riservandosi una pensione: le *responsiones* venivano direttamente inviate al gran maestro.

Va anche precisato che, come per Fasano, la città fu completamente militarizzata dopo l'incursione turca di Otranto ed anche in questo caso, i Cavalieri giovanniti ebbero un ruolo determinante per rinforzare la cinta muraria e il castello.

Il disegno ritrovato presso la National Library of Malta mostra una situazione urbana molto complessa. Infatti, il borgo che nasce nei pressi di Maruggio risulta di dimensioni maggiori del borgo murato. Il borgo, probabilmente, nacque intorno al Convento di Sant'Antonio che rappresenta la costruzione di dimensioni più grandi dell'intero borgo. Questo borgo risulta sguarnito di mura e di strutture militari al contrario di Maruggio che è completamente racchiusa in un perimetro cittadino scandito da una serie di torrette e da una torre di dimensioni maggiori. La *mater ecclesia* è posita presso la cinta cittadina e vi fa bella mostra mostra una grande cupola.

Nella Basilicata angioina si registra un altro caso di borgo appartenuto ad all'Ordine monastico-militare dei Templari. I Cavalieri del Tempio erano proprietari dell'intero casale di San Martino nei pressi di Forenza e di molti altri

<sup>69</sup> F. D'Ayala Valva, «La Commenda Magistrale...», *op. cit.*, p. 84.

beni come ci segnala un manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli<sup>70</sup>.

Il grande interesse di questo documento consiste anche nel fatto che in poche parole ci descrive in maniera particolareggiata la nascita di un nuovo casale<sup>71</sup>. *San Martino de pauperibus* fu costruito *de novo* solo dopo l'arrivo nel regno di Carlo I d'Angiò, quindi dopo il 1266 e contava 30 fuochi («constructum est de novo post adventum domini regis Caroli quoddam casale de focalibus triginta»). In questo casale, situato extra terram di Forenza vi era una chiesa dedicata sempre a San Martino, case, un forno, un mulino ad acqua, vigne e terre e contava trenta fuochi. Vi era, inoltre, una masseria ubicata vicino la chiesa.

Troviamo ancora un'altra testimonianza sul casale di San Martino in data 8 gennaio 1306. Da questo documento apprendiamo che a causa della povertà degli abitanti, re Carlo II invitava il giustiziere di Basilicata a non vessarli con

<sup>70</sup> Biblioteca Nazionale di Napoli, Manoscritto XV..., *op. cit.*, così il documento: «In Florentia ecclesia sancti Martini sita extra terram eandem et dicitur Sanctus Martinus de pauperibus cum domibus, furno, molendino uno aque, vineis, et terris ipsi ecclesie coniunctis in eodem loco constructum est de novo post adventum domini regis Caroli quoddam casale de focalibus triginta, et dicitur casale sancti Martini que postea sunt iuxta vineam Guillelmi de fulcone. Item vinea una sita in flumaria iuxta vineam Riccardi de dorabili ex una parte et ex alia iuxta vineam Guillelmi de Venusio. Item vinea una alia quo fuit Nicolai Inglisii de eadem terra ipsi ecclesie oblati. Item domus una alia eiusdem Nicolai oblati. Item vinea una alia quam tenet Iohannes de dyana oblati et sita est iuxta vineas Thomasii de guarino. Item petia una terre sita in territorio eiusdem terre in loco vinealium iuxta terram Thomasii de parise. Item petia una de terra sita in vallone que fuit vinea et est iuxta vineam Guillelmi manasiti. Item terra una alia que fuit iudicis Bernardi sita in plano de meste iuxta terram panis et vini. Item petia una terre que sita est iuxta terram pascasii de nigro. Item petia terre una sita in vallo Martini iuxta terram curie et iuxta terram que fuit Petri de Arpino. Item petia una terra magna que fuit dicti quodam iudicis Bernardi sita in pertinentiis eiusdem terre iuxta ortum panis vini et iuxta terras curie. Item terre multe que site sunt in eadem terra in loco qui dicitur Hantionus et domus Templi habet massariam Ibidem. Item terra una sita in loco plani de ausoto sita iuxta viam publicam. Item petia una de terra que fuit Leonis sita in loco qui dicitur locus de agranfella. Item petia una alla terra sita in valle Fellicie. Item petia una alia terre siri adinori site iuxta criptas Gallardi. Item petia una de terra presbyteri Guillelmi sita in loco qui dicitur locus Gullarensis. Item petia una alia magna de terra sita in valle de Basilicata. Item terre petia una alia sita in loco persualdi que fuit Thomasii de parisis. Item petia una alia de terra de sita iuxta territorium aquebelle que fuit dopne Flaminge Item ysola una terre sita iuxta terram Hugonis... Que fuit ysola donne nouvelle. Item una ysola de terra que fuit de aytardo, et sita est prope eandem massariam et dictam ecclesiam et iuxta viam publicam. Item petia una de terra que fuit iudicis Bernardi sita in valle francisce iuxta terram Thomasii de franisio sive de parisis ex una parte et ex alia iuxta territorium Agerentie. Item domus una sita iuxta domum dopni Iordani de eadem terra quam tenet Magister Benedictus oblati. Item petia una de terra cum vinea una que fuerunt Guillelmi de Oriente et albamontis et site sunt iuxta vineam Costantini, et ipsam tenet magister Benedictus oblati».

<sup>71</sup> A. Pelletieri, «Borghetti nuovi e centri scomparsi», in *Storia della Basilicata*, a cura di C. D. Fonseca, Bari-Roma, 2006, pp. 132-164.

le tasse. Il casale in quel momento non apparteneva ai cavalieri del Tempio se Carlo II lo precisa in maniera chiara, «quod pertinebat ad sacram domum Militie Templi»<sup>72</sup>.

Fasano, Grassano, San Mauro la Bruca, Rodio, San Martino dei Poveri, Alberona e Maruggio non sono le uniche cittadine la cui fondazione è attribuibile ad alcuni Ordini monastico-militari. La ricerca sulle città dei Cavalieri sta continuando e finora è stato possibile attribuire ai Cavalieri anche la fondazione di Drosi, Gizzeria e Melicuccà in Calabria, Acquaviva Collecroce in Molise, Alife e Cicciano in Campania. Sono in corso studi specifici su di esse anche in relazione a nuovi documenti ritrovati e alla sistematica ricerca in archivi e biblioteche che sta producendo risultati originali e inattesi.

---

<sup>72</sup> *Syllabus membranarum ad Regia Siciliae archivum pertinentium*, Napoli MDCCCXXIV, vol. II-2, doc. n.º 6, p. 140; A. Pellettieri, *Militia Christi in Basilicata...*, *op. cit.*

---

# Redes de atuação, memórias socio-religiosas e linguagens funerárias dos Templários e dos Hospitalários em Portugal

---

Paula Pinto Costa

Universidade de Oporto / FLUP / CITCEM  
ppinto@letras.up.pt

## 1. INTRODUÇÃO

A reconstituição e problematização de algumas memórias sociais e religiosas expressas em linguagens funerárias dos Templários e dos Hospitalários durante o período medieval encontra um bom ponto de partida na análise e na interpretação de várias epígrafes, de certos textos escritos e de complexos arquitetónicos produzidos no Portugal medieval sob a responsabilidade desses freires. Estes elementos, associados a contextos quer civis quer religiosos, constituem objetos de estudo do maior interesse para aprofundar a investigação sobre o perfil e a projeção social e espiritual de alguns membros destas duas ordens religioso-militares jerosolimitanas. As mensagens fúnebres e os espaços tumulares, sejam eles de natureza mais individual e singela ou mais aparatosos quando inseridos em complexos arquitetónicos de maior envergadura e a eles especialmente votados, complementados por outro tipo de fontes, como registos genealógico-senhoriais, contêm significativos indicadores de natureza biográfica e da necessidade de perpetuar uma determinada imagem. Entre esses dados, a par de discretas notas do foro familiar, encontram-se outras relacionadas com o contexto histórico e com o desempenho dos homenageados, domínio em que se salientam feitos militares e momentos considerados de especial interesse na vida pública dos que se pretendem imortalizar através desses meios, e de representação mais ampla do poder de um determinado freire ou mesmo da sua família.

A ritualização da morte, embora seja totalmente desconhecida através de relatos históricos elaborados no âmbito das ordens religioso-militares, e a escolha do lugar de sepultura, em sintonia com as representações sociais daqueles que desse modo se pretendiam projetar por um futuro indeterminado, enquadravam-se em preceitos eclesiásticos e do direito canónico que

regulavam este tipo de práticas. Uma mera referência documental, produzida no contexto do Capítulo Geral de 1278, determina a obrigatoriedade de todos os freires Hospitalários serem sepultados com o seu manto<sup>1</sup>, numa tentativa de reforço da identidade de grupo e do estatuto do defunto. Numa vertente distinta da que pretendemos abordar neste trabalho, porque se reportam ao potencial que estas instituições tinham de garantir ações relacionadas com o sufrágio da alma, há que ter presente que, de um modo geral, aos Templários e aos Hospitalários estão ligadas algumas evidências documentais sobre os privilégios associados ao ato de sepultar e à escolha dos lugares de sepultura, dois elementos muito relevantes em tempos medievais. Estas duas Ordens possuíam um carisma e uma aura histórica, acima de tudo porque estavam radicadas em Jerusalém e corporizavam uma espiritualidade inovadora assente na sacralização da guerra cristã, que as tornavam atrativas. Um só exemplo demonstra a importância deste assunto. Em 1199, no contexto de uma queixa do arcebispo de Braga contra os Hospitalários, os freires eram acusados, entre outras coisas, de não cumprirem a proibição de receberem excomungados e interditos, dando-lhes sepultura eclesiástica<sup>2</sup>. No contexto destas discussões, no ano seguinte, Inocêncio III privilegiou aqueles que escolhessem sepultura e deixassem bens a casas da Ordem, legitimando-a como fiel depositária de bens materiais e imateriais<sup>3</sup>. Atitudes como esta consolidavam o prestígio da Ordem e garantiam-lhe condições de atratividade social em consonância com as redes de poder em que se inseria.

O enquadramento eclesiástico dos direitos de sepultura seria determinante para captar pessoas para as ordens religioso-militares, instituições habilitadas a garantir o sufrágio da alma, no quadro da sua missão religiosa. Esta última era potenciada por uma feição militar singular, consubstanciada na sacralização da guerra a partir do horizonte na Terra Santa, espectro determinante no momento de mobilizar membros provenientes de uma cavalaria vilã ou de uma aristocracia de segunda linha. Deste modo, davam suporte a expressões de solidariedades sociais e a redes de compromisso em seu torno, as quais se manifestariam também em algumas linguagens funerárias.

Na sequência de uma carreira notável e sepultados sob o enquadramento da Ordem, alguns destes freires, por via da fixação e da celebração da morte

---

<sup>1</sup> J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire Générale de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem (1100-1310)*, vol. 3, Paris, 1894-1906, doc. 3670, pp. 368-370.

<sup>2</sup> A. de Jesus da Costa e M. A. Fernandes Marques, *Bulário Português, Inocêncio III (1198-1216)*, Coimbra, 1989, doc. 59, pp. 101-102.

<sup>3</sup> *Ibid.*, doc. 72, p. 149.



ou de um feito de exceção, alcançaram um lugar na memória dos vindouros. Se esses atos mais ou menos heroicos se circunscrevessem apenas ao contexto da sua família de origem, os visados seriam muito provavelmente diluídos em memórias de cunho genealógico e/ou familiar, por vezes veiculadas por via da tradição oral e propagadas em círculos restritos, e dificilmente os poderíamos conhecer.

## 2. EVOCAÇÕES FUNERÁRIAS

A opção pessoal ou institucional de comemorar a morte de um determinado freire Templário ou Hospitalário é, em si mesma, uma evidência histórica de grande valor. Atribuir o significado a este tipo de dados é um desafio interessantíssimo. O *corpus* epigráfico português reunido por M. Barroca para o período entre 862 e 1422 contém um conjunto de epígrafes funerárias relativas a freires das ordens do Templo e do Hospital essenciais para esta reflexão. Em concreto, são oito inscrições relativas a freires do Hospital e quatro a freires do Templo.

Em termos de elementos fixados na narrativa, as inscrições funerárias são, na maior parte das vezes, breves e recordam sobretudo o nome do homenageado, a Ordem a que havia pertencido, as funções institucionais assumidas no respetivo organigrama e a data do seu falecimento. A título mais excepcional em algumas delas são enfatizadas determinadas qualidades de caráter, certas ações meritórias como o empenho na guerra e no povoamento ou a fundação de uma igreja, a filiação biológica e certos laços sociais. Esta última circunstância apenas se verifica no caso de Afonso Peres Farinha que decidiu ser sepultado em Marmelar (freguesia de Pedrógão, concelho da Vidigueira) em honra do patrono ou padroeiro do mosteiro, a saber, D. João Peres de Aboim, mordomo de D. Afonso III, e da relação de amizade que existia entre ambos. Algumas das epígrafes selecionadas terminam com uma mensagem religiosa de cariz fúnebre, fazendo recurso ao conjuntivo como forma de expressão do desejo de que a ação formulada no voto *que descanse em paz* viesse efetivamente a ter lugar. A interjeição *amen* também integra algumas delas para enfatizar o ânimo impresso à mensagem que a antecede. A dimensão religiosa associada a estes letreiros é formulada de um modo mais elaborado em certos textos dedicados aos Hospitalários. Um deles é dedicado a Estêvão Vasques Pimental e faz referência à celebração de duas missas diárias em louvor de Santa Maria, à aplicação de penas espirituais a quem contrariar esta situação e à prática de obras de misericórdia, e outro deles a Lourenço Gil, onde se encontra a expressão *Que Deus lhe perdoe* e o pedido da oração *Pater noster* por sua alma.

**Tabela 1.** Inscrições funerárias de freires Templários e de Hospitalários produzidas em Portugal

Nome	Ordem / Cargo	Família / áreas de origem	Comendas	Sepultura / lápide / local	Sepultura / lápide / data	Fonte (M. Barroca, <i>Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)</i> , 3 vols., Lisboa, FCG-FCT, 2000)
Hugo Martónio / Pedro Arnaldes	Templo / Mestres			Igreja de Santa Maria da Alcáçova, Santarém	1154	Vol. II, tomo 1, insc. 98, pp. 248-254
Gualdim Pais	Templo / Mestre	Ramirão / Braga <sup>4</sup>		Igreja de Santa Maria dos Olivais, Tomar	1195.10.13	Vol. II, tomo 1, insc. 203, pp. 522-527
Afonso	Hospital / Mestre	Família Real / reino de Portugal		Igreja de S. João de Alporão, Santarém	1207.02.20	Vol. II, tomo 1, insc. 259, pp. 634-638
Gomes Ramires	Templo / Mestre nos reinos de Portugal, Castela e Leão			Igreja de Santa Maria dos Olivais, Tomar	1212.07.19(?)	Vol. II, tomo 1, insc. 267, pp. 657-662
João Mendes <sup>5</sup>	Hospital / Comendador		Belver / Crato	Igreja do Crato	1248.05.12	Vol. II, tomo 1, insc. 336, p. 840-842
Afonso Peres Farinha	Hospital / Prior / Comendador	Góis-Farinha / Penela <sup>6</sup>	Vera Cruz de Marmelar	Igreja do mosteiro de Vera Cruz de Marmelar (peça desaparecida)	(1282).07.01	Vol. II, tomo 1, insc. 398, pp. 1024-1025

<sup>4</sup> J. Mattoso, *Ricos-Homens, Infanções e Cavaleiros. A Nobreza Medieval Portuguesa nos Séculos XI e XII*, Lisboa, Guimarães & Co., 1982, p. 214.

<sup>5</sup> De acordo com J. A. Figueiredo, João Mendes poderá ser filho de Mem Garcia de Sousa (J. A. Figueiredo, *Nova história da Militar Ordem de Malta e dos senhores grão-priores della em Portugal*, Lisboa, 1800, I, p. 252). Contudo, A. Sottomayor Pizarro identifica um Mem Garcia de Sousa como rico-homem das cortes dos reis Sancho II (1223-1248) e Afonso III (1248-1279) e pai de um João Mendes de Sousa, referido apenas como senhor da honra de Lalim, dados que do ponto de vista cronológico não são compatíveis com a hipótese levantada por J. A. Figueiredo (A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas. Genealogias e estratégias [1279-1325]*, vol. 1, Porto, Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família / Universidade Moderna, 1999, pp. 217-218).

<sup>6</sup> A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 465-466.

Nome	Ordem / Cargo	Família / áreas de origem	Comendas	Sepultura / lápide / local	Sepultura / lápide / data	Fonte (M. Barroca, <i>Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)</i> , 3 vols., Lisboa, FCG-FCT, 2000)
Garcia Martins	Hospital / Lugar-tenente do Prior / Prior / Grão-comendador nos cinco reinos ibéricos / Comendador		Faia / Leça / Santarém	Igreja do mosteiro de Leça	1306.01.13	Vol. II, tomo 2, insc. 505, pp. 1288-1294
Lourenço Martins	Templo / Mestre / Comendador		Pombal / Santarém	Igreja de Santa Maria dos Olivais, Tomar	1309.05.01	Vol. II, tomo 2, insc. 520, pp. 1362-1365
Estêvão Vasques Pimentel	Hospital / Prior / Lugar-tenente do Grão-mestre	Pimentel / vale do rio Vizela <sup>7</sup>	Sertã, Leça, Crato, Rio Meão e Faia	Igreja do mosteiro de Leça	1336.05.14	Vol. II, tomo 2, insc. 588, pp. 1580-1593
Lourenço Gil	Hospital / Freire	Família Real (via bastarda)		Igreja de S. Brás ou de Santa Luzia, Lisboa	1346.12.31	Vol. II, tomo 2, insc. 611, pp. 1671-1675
Vasco Pais de Pereira	Hospital / Comendador	Pereira / Honra de Pereira (Vermoim); vales dos rios Sousa, Douro e Vouga <sup>8</sup>	Moura Morta	Igreja de Oliveira do Hospital	1362.10.20	Vol. II, tomo 2, insc. 633, pp. 1766-1769
Álvaro Gonçalves Camelo	Hospital / Prior / Comendador	Camelo / Braga, Vila do Conde, Póvoa de Varzim, Tábua (Coimbra) <sup>9</sup>	Poiares	Igreja Matriz de S. Pedro da Sertã	1423	Vol. II, tomo 2, insc. 749, pp. 2145-2153

<sup>7</sup> B. Vasconcelos e Sousa, *Os Pimentéis: percursos de uma linhagem da nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 31-38 e 44. Ocupavam áreas correspondentes em parte aos atuais concelhos de Guimarães, Fafe, Felgueiras e Lousada.

<sup>8</sup> J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 293-297.

<sup>9</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 348-349.

**Tabela 2.** Elementos discursivos que integram o conteúdo das epígrafes funerárias dedicadas aos Templários e aos Hospitalários em Portugal identificadas na tabela 1

Nome	Ordem / Cargo	Data	Qualidades de caráter	Laços socio familiares	Ações meritórias	Mensagem religiosa / fúnebre
Hugo Martónio / Pedro Arnaldes	X	X			X	X
Gualdim Pais	X	X			X	X
Afonso	X	X				X
Gomes Ramires	X	X	X		X	X
João Mendes	X	X			X	X
Afonso Peres Farinha	X	X	X	X		X
Garcia Martins	X	X				X
Lourenço Martins	X	X				
Estêvão Vasques Pimentel	X	X		X	X	X
Lourenço Gil	X	X		X		X
Vasco Pais de Pereira	X	X		X		
Álvaro Gonçalves Camelo	X	X				

Da leitura da tabela 2 infere-se que umas mensagens são muito institucionais, objetivas e sucintas, contendo apenas a identificação mínima que dá forma à mensagem fúnebre, em contraste com outras que têm uma retórica mais elaborada, onde se identificam traços de forte intencionalidade. Entre eles, os laços sociofamiliares, as ações meritórias e as qualidades de caráter são os três elementos de distinção, usados para alongar o discurso e valorizar a mensagem que pretendem transmitir. Em resumo, recordam qualidades de caráter de Gomes Ramires, dado como prudente, famoso, casto, honesto e talentoso, e de Afonso Peres Farinha, apontado como homem religioso, providente, magnânimo, sábio e honesto. Quanto a laços sociofamiliares mereceu especial referência o vínculo social do mesmo Afonso Peres Farinha em relação João Peres de Aboim, cujo lugar de sepultura expressa a vontade de honrar este seu patrono, e a identificação da ascendência familiar de Estêvão Vasques Pimentel, de Lourenço Gil, filho de Gil Afonso e neto do rei Afonso III por via da bastardia, e de Vasco Pais de Pereira. Por último as grandes ações recordadas nestes monumentos funerários são a fundação da igreja de Santa Maria da Alcáçova de Santarém por parte de Hugo Martónio e de Pedro Arnaldes, a construção e o povoamento de Tomar atribuídos a Gualdim Pais, o combate contra os muçulmanos em que se empe-

nhou Gomes Ramires, o povoamento do Crato encetado por João Mendes e a ação empreendedora de Estêvão Vasques Pimentel.

A informação captada nos monumentos tumulares e nas epígrafes que lhe estão associadas pode ser ainda complementada, pelo menos em teoria, pela exploração de outro tipo de fontes, como os testamentos e os textos narrativos, nomeadamente, as crónicas de perfil senhorial, na tentativa de explorarmos a celebração da morte associada a algumas batalhas. Com este último objetivo, entre o conjunto epigráfico selecionado, apenas em relação a Gomes Ramires se encontra uma referência à luta contra os muçulmanos, e que podemos interpretar como uma alusão indireta à batalha das Navas de Tolosa em 1212, em que este mestre Templário com jurisdição sobre os três reinos peninsulares de Portugal, de Leão e de Castela participou e onde inclusivamente pode ter perdido a vida<sup>10</sup>.

A grande narrativa relacionada com a guerra medieval no âmbito ibérico e que produziu reflexos ao nível da matéria em análise é a que foi redigida na sequência da batalha do Salado, travada em 1341. Os meios eleitos para a perpetuar, e que podemos considerar muito significativos na perspetiva do estudo da Ordem do Hospital, foram a elaboração de uma narrativa incluída no *Livro de Linhagens* do Conde D. Pedro e a construção do mosteiro de Flor da Rosa (concelho do Crato) no Alentejo. Estes recursos textuais e arquitetónicos foram criados pela família Pereira e abriram uma nova fase no plano das memórias sociais e religiosas expressas em linguagens funerárias dos Hospitalários, dada a profunda ligação da referida família a esta instituição.

De acordo com a referida narrativa acrescentada ao famoso *Livro de Linhagens* pelos anos 80 do século XIV, altura em que foi alvo de um processo de refundição, o prior hospitalário Álvaro Gonçalves Pereira participou na batalha do Salado, onde assumiu o papel de líder em virtude de ser o portador de uma relíquia do Santo Lenho existente no mosteiro de Marmelar, o qual se encontrava sob a alçada dos descendentes do seu fundador Afonso Peres Farinha, aí sepultado como já foi salientado<sup>11</sup>. A presença de um fragmento do Santo Lenho no campo de batalha era, por si só, muito valorizada desde longa data. Já nos anos 70 do século XII, o papa Alexandre III tinha insistido junto do mestre Hospitalário que a primeira obrigação da Ordem consistia no cuidado

<sup>10</sup> A. Cruz (ed.), *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, Porto, 1968, pp. 72-73.

<sup>11</sup> J. Mattoso (ed.), *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, Portugaliae Monumenta Historica, Nova Série, vol. II, Lisboa, Academia das Ciências, 1980, 21G15, pp. 239-257; e M. do R. Ferreira, «A estratégia genealógica de D. Pedro, Conde de Barcelos, e as refundições do Livro de Linhagens», em G. Martin e J<sup>a</sup> C. R. Miranda (org.), *Legitimação e Linhagem na Idade Média. Homenagem a D. Pedro, Conde de Barcelos*, Porto, Estratégias Criativas Ed., 2011, pp. 99-129.

dos pobres e que os seus freires só deveriam aceitar participar em campanhas militares, desde que um fragmento da Santa Cruz acompanhasse o exército cristão<sup>12</sup>, convertendo esta relíquia numa garantia de legitimidade da ação militar dos Hospitalários. O paradigmático discurso do já citado *Livro de Linhagens* do século XIV enfatiza a presença da sagrada relíquia no campo das hostilidades e atribui de forma muito expressiva a vitória cristã à sua presença na batalha, facto que viria a ser explorado pelos Pereira, nomeadamente no contexto da morte do prior Álvaro Gonçalves Pereira nos inícios dos anos de 1380.

A partir destas primícias, a evolução histórica com base nos elementos passíveis de reconstituição é muito coerente com os objetivos da família Pereira que patrocinou essa memória textual. Ou seja, em 1341, teve lugar a batalha do Salado, nesse mesmo ano foi iniciada, por diligência de Fr. Álvaro Gonçalves Pereira, a campanha para angariação de fundos para lançar a construção do mosteiro da Flor da Rosa, que podemos ler, como a Flor de Rodes, e, como tal, edificado também em homenagem a este baluarte mediterrânico, e na década de 1380 foi redigido o mencionado texto acrescentado ao nobiliário do Conde D. Pedro, precisamente nos anos em que a família Pereira conheceu grande prestígio e relevância na cena política. Assim o confirmam o facto de Nuno Álvares Pereira ser Condestável de Portugal e fiel servidor do rei D. João I, de Gonçalo Gonçalves Pereira ser arcebispo de Braga<sup>13</sup> e de vários homens desta família se afirmarem como uma espécie de «dinastia» na condução do priorado português da Ordem do Hospital, participando ativamente no ambiente político da batalha de Aljubarrota<sup>14</sup>. Foi nesta conjuntura que Álvaro Gonçalves Pereira se fez sepultar na Flor da Rosa, num ambiente que fez emergir um novo panteão associado à Ordem do Hospital e em particular à família Pereira, como já tivemos oportunidade de demonstrar<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> J. Riley-Smith, *Hospitallers and Templars: two very different Orders*, University of Notre Dame Press, 2010, p. 255.

<sup>13</sup> M. H. da Cruz Coelho, «O arcebispo D. Gonçalo Pereira: um querer, um agir», em *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, Braga, 1990, vol. II, pp. 389-462 e J. A. Sotomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 307-308.

<sup>14</sup> P. Pinto Costa, «Uma cultura de guerra aquém e além da fronteira: a Ordem do Hospital no contexto da batalha de Aljubarrota», em *A Guerra e a Sociedade na Idade Média. Atas das VI Jornadas Luso-espanholas de Estudos Medievais. A guerra e a sociedade na Idade Média*. Campo Militar de S. Jorge / Centro Interpretativo da Batalha de Aljubarrota, Porto de Mós, Alcobaca, Batalha, Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais / Sociedade Espanhola de Estudos Medievais, 2009, vol. 1, pp. 591-604.

<sup>15</sup> P. Pinto Costa, «Álvaro Gonçalves Pereira: um homem entre a oração e a construção patrimonial como estratégia de consolidação familiar», *População e Sociedade*. Homens de oração e homens de ação: da matriz fundadora aos compromissos dos mestres no séc. XIV, n.º 23 (junho 2015), Porto, CEPES, pp. 45-71.

A emergência do mosteiro da Flor da Rosa como panteão da família Pereira num ciclo histórico de afirmação do que já designámos como uma «dinastia» de priores, embora depois não tenha tido continuidade enquanto panteão, nem dos Pereira, nem dos Hospitalários em geral, foi acompanhada por um programa construtivo muito mais amplo. Álvaro Gonçalves Pereira foi o mentor e (re) construtor das estruturas fortificadas da Amieira (vale do rio Tejo), do Crato (nordeste do Alto Alentejo) e da Sertã (Beira Baixa), a que se acrescentam os paços da Flor da Rosa (Alentejo) e de Cernache do Bonjardim (Beira Baixa)<sup>16</sup>. Foi ele, ainda, com um elevadíssimo grau de probabilidade, o comitente da magnífica lâmina de bronze colocada em Leça em homenagem ao seu parente Estêvão Vasques Pimentel, incluída no conjunto funerário abordado neste trabalho<sup>17</sup>. Assim, os Pereira demonstraram de um modo muito coerente uma necessidade de assinalar a sua presença em diversos territórios e o seu poder senhorial por uma boa parte dos domínios da Ordem do Hospital. No contexto deste programa de promoção da linhagem, o facto de Fr. Vasco Pais de Pereira ter sido sepultado em Oliveira do Hospital ganha um sentido renovado face ao plano de expansão territorial que esta família estava a encetar.

### 3. CASAS CONVENTUAIS, PANTEÕES E OUTRO PATRIMÓNIO EDIFICADO

A análise da escolha dos lugares de sepultura suscita algumas leituras sobre o perfil e as redes socio-religiosas de alguns dos indivíduos cuja morte foi assinalada pela lavra de uma mensagem. Como se pode ver na tabela 1, três inscrições funerárias pertencentes ao universo da Ordem do Templo situam-se na igreja de Santa Maria dos Olivais, em Tomar, e reportam-se a três mestres numa diacronia compreendida entre 1195 e 1309. O papel paradigmático que Gualdim Pais, o primeiro deles, teve na evolução histórica da Ordem do Templo em Portugal, e em particular na edificação do castelo de Tomar, consolidada pela intervenção profunda nessa área geográfica, pode ter produzido

<sup>16</sup> P. Pinto Costa, «As estruturas fortificadas de Belver, do Crato, da Amieira e da Sertã: entre o domínio territorial e a afirmação senhorial», em I. C. F. Fernandes (coord.), *Castelos das Ordens Militares. Atas do Encontro Internacional*, Lisboa, Direção-Geral do Património Cultural, 2013, vol. II, pp. 313-330.

<sup>17</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000, vol. II, tomo 2, pp. 1589-1590; e P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Balio no tempo dos Cavaleiros do Hospital*, Coleção Portucale, Lisboa, Inapa, 2001, p. 102.

este efeito de concentração detetado em Santa Maria dos Olivais. O facto de a Ordem do Templo se organizar como uma estrutura hierárquica bastante centralizada, como já tivemos a oportunidade de advogar<sup>18</sup>, pode também ter concorrido para o papel atribuído à igreja de Santa Maria dos Olivais enquanto panteão dos Templários em Portugal. Este templo faz parte do complexo arquitetónico mais amplo construído em Tomar e mimetiza as estruturas matriciais que a Ordem possuía na Terra Santa. De facto, é neste contexto mais alargado que se clarifica o papel atribuído à igreja dos Olivais, o *ex libris* dos espaços de culto dos Templários em Portugal em tempos medievais. O convento de Cristo, tal como o conhecemos hoje, não existia nessa altura. A charola, cuja construção deve ter tido início nos anos 70 do século XII, um pouco depois da edificação do castelo, começou por ter uma funcionalidade militar e só as obras realizadas no século XVI é que a converteriam numa parte crucial da nova igreja<sup>19</sup>. Assim, a escolha da igreja de Santa Maria dos Olivais, na parte baixa da vila, como lugar de sepultura de alguns Templários notáveis, torna-se compreensível. A iniciativa foi lançada com a sepultura do icónico mestre D. Gualdim Pais em 1195. A escolha deste lugar sagrado como espaço de sepultura seria reforçada, num plano mais especulativo, pela necessidade de demonstração de um poder jurisdicional que ultrapassava os aposentos mais privados da Ordem e da área demarcada pela muralha e, desse modo, recaía também sobre a vila. No fundo, tratava-se de um mestre *para todos*, o verdadeiro dinamizador de Tomar medieval, onde se situa a igreja que acolhe a sua lápide funerária, a qual salienta precisamente o seu papel de construtor e de povoador desse aglomerado.

No contexto da Ordem do Templo, o único caso que se afasta desse lugar emblemático de Tomar é o do letreiro colocado na igreja de Santa Maria da Alcáçova de Santarém, que embora tenha sido esculpido para fixar a fundação dessa igreja, atribuída ao ano de 1154, assume também um carácter funerário em relação aos dois responsáveis pela obra, isto é, os mestres Hugo Martónio e Pedro Arnaldes. Neste sentido, podemos considerar esta lápide como um exemplar que cumpre, em simultâneo, objetivos comemorativos e funerários. A sua colocação em Santarém insere-se na agitada conjuntura da conquista do povoado em 1147, ano em que D. Afonso Henriques tinha doado o eclesiástico da vila

<sup>18</sup> P. Pinto Costa, *Templários em Portugal. Homens de religião e de guerra*, 1.ª edição, Lisboa, Manuscrito / Presença, 2019.

<sup>19</sup> C. E. Santos, «A Charola Templária de Tomar. Uma Construção Românica entre o Oriente e o Ocidente», *Medievalista*, Ano 4, n.º 4, 2008. Disponível em: <<https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/392>>.



à Ordem do Templo, em cumprimento de um voto que fizera antes da conquista da mesma<sup>20</sup>, para estimular o envolvimento dos freires nessa difícil campanha e, por outro lado, para beneficiar da aura de prestígio que por essa altura recaía sobre a Ordem. Na sequência de M. Barroca aventar a hipótese de esta inscrição ter sido feita entre 1158-1159, após o falecimento de Hugo Martónio, provavelmente em 1155, e de Pedro Arnaldes, já em 1158<sup>21</sup>, podemos entrar em linha de conta com um documento de fevereiro de 1159, pelo qual D. Afonso Henriques doou à Ordem do Templo o castelo e a terra de Ceras, onde se viria a construir imediatamente de seguida o castelo de Tomar, em compensação da revogação da doação do eclesiástico de Santarém<sup>22</sup>, cujo exercício pertencia à Ordem desde 1147 como referimos. Nesta conjuntura, a lápide colocada na igreja de Santa Maria da Alcáçova de Santarém pode ser entendida como um sinal de afirmação de territorialidade e de necessidade de fixação de um determinado passado e que, nessa altura, se via ameaçado.

A leitura das inscrições tumulares feitas por iniciativa dos Hospitalários remete-nos para uma situação distinta da que é possível traçar para o Templo. Para além da provável aplicação do conceito de panteão à casa conventual de Leça do Balio, já numa fase tardia e sob a iniciativa singular da família Pereira, como se explicará de seguida, espaço dedicado à memorização das mais altas figuras governativas da Ordem em Portugal e que, em simultâneo, desempenharam aí a função de comendador, destaca-se a sepultura de alguns freires nas igrejas dos lugares onde exerceram o cargo de comendador.

Em Leça, encontram-se as memórias fúnebres de Garcia Martins, prior de Portugal e grão-comendador nos cinco reinos ibéricos, e de Estêvão Vasques Pimentel, prior de Portugal. Curiosamente foram ambos também comendadores de Leça e mentores da transformação arquitetónica desse espaço que resultou na construção do complexo gótico que hoje subsiste<sup>23</sup>. Esta situação pode questionar o papel da casa conventual de Leça como panteão de altas figuras da hierarquia hospitalária, uma vez que a sepultura dos dois defuntos mencionados poderia ter resultado do facto de serem ambos comendadores e obreiros de Leça e não tanto de serem grão-comendador nos cinco reinos ibéricos e prior de Portugal, respetivamente. Acresce que, Fr. Estêvão em 6 de março de 1311 era dado como lugar-tenente do grão-mestre<sup>24</sup>. Nas instalações de Leça, há duas

<sup>20</sup> *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*, R. Pinto de Azevedo (ed.), 1958, vol. I, doc. 221, pp. 272-273.

<sup>21</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol. II, tomo 1, insc. 98, pp. 248-254.

<sup>22</sup> *Documentos Medievais Portugueses...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 271, pp. 344-345.

<sup>23</sup> P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Balio no tempo...*, *op. cit.*, pp. 53-56 e pp. 102-104.

<sup>24</sup> Arquivo Distrital de Braga, *Gaveta das religiões, mosteiros e seminários*, n.º 131.

inscrições que assinalam o ano de 1300 como determinante nesse processo de edificação e que nos permitem atribuir a Garcia Martins a construção da zona em que se encontram. Uma delas está na zona dos aposentos conventuais, mais exatamente no primeiro piso, e uma outra na sala do capítulo, localizada no piso térreo e no mesmo alinhamento vertical da anterior<sup>25</sup>. Por sua vez, a igreja que integra este conjunto construtivo seria da responsabilidade de Estêvão Vasques Pimentel, sucessor de Garcia Martins como responsável por Leça.

Do ponto de vista histórico, a identificação de Leça como um panteão só se deteta depois de concluídas as referidas obras de completa renovação realizadas nos primórdios do século XIV. A ter existido aí qualquer sepultura de algum freire Hospitalário que tenha vivido antes dessa transformação do espaço, e que eventualmente lhe conferisse esse estatuto, em virtude de ter sido o primeiro lugar de instalação dos freires em Portugal, não se consegue comprovar por ausência de qualquer vestígio.

Por outro lado, a escolha de sepultura por parte de alguns Hospitalários precisamente no lugar onde exerceram o cargo de comendador deixou um traço indelével nas inscrições fúnebres. Assim aconteceu com Fr. João Mendes, uma das testemunhas presentes na concessão do foral com que a Ordem regulou a relação com os habitantes do povoado do Crato<sup>26</sup>, e que viria a ser comendador do Crato<sup>27</sup>, promotor do seu povoamento e evocado precisamente nessa condição na inscrição em sua homenagem colocada na igreja desse lugar. Opção semelhante teve lugar com Fr. Afonso Peres Farinha, enaltecido na lápide situada na igreja do mosteiro de Vera Cruz de Marmelar, por si fundado e onde exerceu o cargo de primeiro comendador<sup>28</sup>. E, por último, com Fr. Lourenço Gil, comendador da bailia de S. Brás e neto bastardo do rei Afonso III, e recordado na lápide colocada precisamente na igreja de S. Brás ou de Santa Luzia de Lisboa<sup>29</sup>, numa altura

<sup>25</sup> P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Balio no tempo...*, *op. cit.*, pp. 84 e 89.

<sup>26</sup> O que teve lugar em 6 de dezembro de 1232, altura em que foi identificado como comendador de Belver (TT, *Gaveta VI*, m. 1, n.º 30).

<sup>27</sup> Documentado como comendador do Crato em 4 de novembro de 1237 (TT, *Gaveta V*, m. 1, n.º 20).

<sup>28</sup> Documentado nessa condição a partir de 2 de abril de 1271, momento em que foi instituída a comenda. Publ. *Livro dos Bens de D. João de Portel. Cartulário do século XIII*, ed. fac-simile, Colibri, Câmara Municipal de Portel, 2003, pp. 27-31.

<sup>29</sup> J. A. Figueiredo refere um documento de 19 de julho de 1340 onde Lourenço Gil era mencionado como comendador de Lisboa (J. A. Figueiredo, *Nova história da Militar...*, *op. cit.*, I, p. 191). Lourenço Gil é indicado também como comendador de Poiares, num documento não datado, cuja referência foi incluída num compêndio documental relativo ao arquivo de Leça elaborado no século XVI (TT, *Coleção Costa Bastos*, n.º 4, entrada n.º II relativa às doações). Saliente-se que J. A. Figueiredo refere, ainda, que Gil Afonso, pai do citado Fr. Lourenço Gil, fora igualmente comendador de S. Brás, pelo menos em 1262 (J. A. Figueiredo, *Nova história da Militar...*, *op. cit.*, II,

em que se começava a afirmar a importância desta cidade, circunstância notória sobretudo a partir do reinado de D. Afonso IV (1325-1357), que escolheu ser sepultado na sé catedral de Lisboa e que dotou o espaço com elementos decorativos que simbolizavam a vitória alcançada na batalha do Salado<sup>30</sup>.

Em função dos dados apresentados, podemos afirmar que a Ordem do Hospital apresenta uma maior diversidade de situações que não se esgota nas duas até agora apontadas e que recordamos: Leça a anunciar uma espécie de panteão de determinadas figuras da hierarquia hospitalária e as igrejas das comendas a emergirem como lugar de sepultura dos homens a elas associados enquanto comendadores. No contexto em estudo, a ligação à coroa também era importante no momento da celebração da morte de alguns freires. Recorde-se o caso de D. Afonso, filho bastardo de D. Afonso Henriques e mestre da Ordem do Hospital em Jerusalém entre 6 de abril de 1203 e 21 de setembro de 1206, altura em que a doença do seu irmão, o rei Sancho I de Portugal, pode ter precipitado o seu regresso a Portugal, embora com a oposição conventual, com o propósito de assegurar o trono<sup>31</sup>, e que seria sepultado na igreja de S. João de Alporão em Santarém. Esta opção sugere o peso da associação a um círculo régio em torno de Santarém, um dos povoados mais emblemáticos no contexto da conquista do vale do rio Tejo em meados do século XII e que continuava a revestir-se do maior interesse para a coroa no período de vida deste indivíduo, e que em simultâneo fazia parte do território de eleição dos congéneres Templários. O caso atrás referido de Lourenço Gil, comendador da bailia de S. Brás de Lisboa e neto de D. Afonso III, também é emblemático da relevância da escolha do lugar de sepultura em articulação com a coroa, em sintonia com os fortes compromissos que ligavam as duas organizações. De resto, a mútua dependência entre a coroa e as ordens religioso-militares seria expressa de forma paradigmática pelo cronista régio Fernão Lopes que, já no século XV, as equipararia a «culunas que sosteem a omrra de meu Regno»<sup>32</sup>.

A demonstrar a diversidade de situações identificadas entre os Hospitalários deve ter-se em atenção o caso de Álvaro Gonçalves Camelo, prior da

p. 184) e que J. A. Sottomayor Pizarro põe a hipótese de Gil Afonso ter sido comendador de Chavão (A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, op. cit., vol. 1, p. 185), o que a confirmar-se reforça a importância das redes sociais dos freires.

<sup>30</sup> C. Varela Fernandes, «D. Afonso IV e a Sé de Lisboa. A escolha de um lugar de memória», *Arqueologia & História*, n.º 58-59, 2006-2007, pp. 143-166.

<sup>31</sup> M. J. Violante Branco, *D. Sancho I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, pp. 285-300 e A. Luttrell, «Afonso of Portugal, Mater of the Hospital: 1202/3-1026», em S. B. Edgington e H. J. Nicholson (ed.), *Deeds done beyond the sea. Essays on William of Tyre, Cyprus and the Military Orders presented to Peter Edbury*, Series Crusades, Subsidia, 6, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 197-206.

<sup>32</sup> Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, vol. II, cap. CLXXXII, p. 402.

Ordem do Hospital, tumulado na igreja matriz de S. Pedro da Sertã, em 1423, situação compatível com a sua intensa relação com a família Pereira e com a sua intervenção na remodelação desse templo feita por João Eanes Pereira e concluída em 1404<sup>33</sup>.

Por sua vez, Vasco Pais de Pereira, comendador de Moura Morta e de um outro local de leitura impossível na lápide, datada de 1362, e sem que até agora haja outra hipótese de reconstituição desse dado, foi sepultado na igreja de Oliveira do Hospital. O quadro de referências em que se apoia a problematização desta escolha pode assentar na criação da capela dos Ferreiros em Oliveira do Hospital, em 1341, e na elaboração do túmulo do arcebispo de Braga, D. Gonçalo Pereira, com data inscrita de 1334<sup>34</sup>. Para o período medieval, a comenda de Oliveira do Hospital está escassamente documentada. Apenas é seguro que, em 14 de agosto de 1282, João Hermiges, aí comendador, era procurador do prior Hospitalário no contexto da contenda disputada com o rei a propósito de alguns bens localizados no reguengo de Bobadela<sup>35</sup>. A monumentalidade do conjunto escultórico da capela dos Ferreiros, que incorpora os túmulos de Domingos Joanes e de sua mulher Domingas Sabachais, sem, no entanto, se conseguir apurar a sua extração social<sup>36</sup>, pode tornar significativa, embora não conclusiva, uma referência documental vaga relativa à venda de uma herdade que um Domingos Joanes e sua mulher, possivelmente os que se encontram sepultados na mencionada capela, possuíam em Figueiredo, junto à igreja de *France*, e dos herdamentos que tinham entre a agra de Padinha e o rio Vouga, em favor da comenda hospitalária de Vila Cova à Coelheira (concelho de Seia)<sup>37</sup>. Esta era uma das comendas de maior prestígio que a Ordem do Hospital possuía em Portugal, pois viria a alcançar o estatuto de câmara magistral, ou seja, a comenda que no priorado de Portugal seria arrendada pelo grão-mestre a um determinado freire, contra o pagamento de uma pensão.

A eventual ligação dos Pereira ao conjunto monumental de Oliveira do Hospital não pode ser excluída deste raciocínio. Numa ação de expansão e de afirmação contínua, os Pereira podem ter atingido Oliveira do Hospital, impondo este lugar de sepultura a D. Vasco Pais de Pereira em 1362, na sequência da

<sup>33</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol. II, tomo 2, insc. 737, pp. 2085-2087 e vol. II, tomo 2, insc. 739, pp. 2101-2103.

<sup>34</sup> *Ibid.*, insc. 597, pp. 1627-1632 e vol. II, tomo 2, insc. 598, pp. 1632-1633.

<sup>35</sup> TT, *Gaveta XII*, m. 6, n.º 10.

<sup>36</sup> J. Mattoso, EXPO 1983, p. 234.

<sup>37</sup> TT, *Coleção Costa Bastos*, n.º 4, entradas n.º VIII e IX, respetivamente, relativas às vendas referentes à comenda de Vila Cova. A hipótese de se tratar das mesmas pessoas foi aventada por J. A. Figueiredo, *Nova história da Militar...*, *op. cit.*, I, p. 519.

referida capela dos Ferreiros construída em 1341. Como hipótese em aberto, não podemos deixar de chamar a atenção para a similitude de designações dadas à capela do Ferro, situada na igreja de Santa Maria de Leça, e instituída no final das obras de reedificação que Estêvão Vasques Pimentel mandou aí fazer nas primeiras décadas do século XIV, e à capela dos Ferreiros, situada na igreja matriz de Oliveira do Hospital, erguida em 1341, precisamente o ano em que foi travada a batalha do Salado. Esta hipótese, totalmente em aberto, repetimos, pode ser uma pista para explorar a ligação profunda entre os Pimentel e os Pereira, nomeadamente no contexto da Ordem do Hospital.

Face aos dados apresentados, admitimos que a Ordem do Hospital tinha um padrão de celebração da morte de alguns dos seus membros mais diversificado do que é possível delinear para o Templo. Esta constatação deve, no entanto, ser mitigada pelo facto de os exemplos Hospitalários que se conhecem se distribuírem por uma cronologia mais alargada, fator que pode ter influência na diversidade detetada. Em síntese, o conceito de panteão é mais centralizado na Ordem do Templo. O próprio D. Gualdim Pais foi a figura estruturante do património Templário em Portugal, homem de carreira internacional e a quem podemos chamar de *grande construtor*, força que se refletiu na estrutura social da Ordem do Templo, uma vez que terá sido ele que atraiu algumas pessoas para o seio da instituição e que criou uma espécie de referência de admissão em seu torno. No Hospital, a admissão de novos membros orientava-se por critérios diferentes, como veremos mais à frente.

A partir dos freires Templários e Hospitalários, cuja morte foi assinalada pela elaboração de uma lápide conhecida na atualidade, inferimos que a preferência de sepultura recaiu sobre os locais associados ao exercício das dignidades de mestre ou de prior e sobre os locais onde foram comendadores e não junto dos das suas famílias biológicas. Assim, a família de origem, determinante para as narrativas genealógicas, incluídas nos nobiliários, seria secundarizada em função do sentimento de pertença a uma outra *família*, de natureza religiosa-militar-senhorial, em que o desempenho de determinadas dignidades, títulos e funções prevalece na narrativa, ao lado da exaltação de algumas virtudes de carácter e de alguns feitos militares e afirmações de domínio territorial, por vezes complementados com pequenos apontamentos de natureza religiosa ligados à morte. Este registo é concordante com o perfil das ordens religioso-militares e poderá ainda ser compatível com o facto de estes homens serem, maioritariamente, originários de uma nobreza de segunda linha, onde não haveria muito espaço para atuações militares e senhoriais de timbre mais individual e que pudessem alcançar a visibilidade daquelas que as ordens religioso-militares proporcionariam em tempos medievais. Apenas as epígrafes de dois freires fazem menção à família biológica de origem: Lourenço Gil, porque era neto do rei

D. Afonso III, e Vasco Pais de Pereira, porque provinha de uma família com o maior prestígio político na segunda metade do século XIV.

Para os tempos posteriores aos das epígrafes usadas neste trabalho, conhece-se um conjunto de sepulturas que reforça o papel aglutinador, típico de um panteão, e que se reconhece às igrejas de Santa Maria dos Olivais e de Santa Maria de Leça, embora com diferenças entre si.

Mesmo depois de suprimida a Ordem do Templo, a Ordem de Cristo, sua sucedânea, conservaria o caráter icónico da igreja dos Olivais. Em 1321, D. Gil Martins, o primeiro mestre da Ordem de Cristo foi aí sepultado<sup>38</sup>, o mesmo acontecendo com o mestre D. Lopo Dias de Sousa, falecido em 1417, e que, já no século XVI, D. João III mandaria trasladar da igreja de Santa Maria dos Olivais para a parede da torre do sino do Convento de Tomar<sup>39</sup>. Para além deste último, e numa cronologia próxima, Frei Jerónimo Román refere a presença dos túmulos de D. Diogo da Gama, de D. Nuno Gonçalves e de Frei António de Lisboa na Charola de Tomar<sup>40</sup>. Podemos ainda lembrar o caso de D. Vasco de Almeida, cavaleiro da Ordem de Cristo e amo do infante D. Henrique, governador da Ordem, e que em 1426 mandou construir a capela de S. Jorge junto à charola<sup>41</sup>. E, ainda, na igreja de Santa Maria do Castelo de Tomar, junto à chamada Porta do Sol, seria colocada a arca tumular de Fr. Gonçalo de Sousa, comendador mor da Ordem de Cristo, falecido em 1469<sup>42</sup>. Nos séculos XV e XVI, o antigo protagonismo da igreja dos Olivais foi dividido com o do Convento de Cristo, alvo de intervenções profundas que o transformaram num inequívoco espaço de prestígio.

Leça também conservaria essa funcionalidade de panteão, destinado a freires que desempenharam altas dignidades no seio da instituição ao longo do tempo. Assim, o indica o caso de Fr. João Coelho, que morreu em 26 de novembro de 1515, e que, de acordo com a informação que consta da inscrição que se encontra no seu túmulo no mosteiro de Leça, foi prior do Crato, chanceler mor de Rodes, bailio de Negroponte, membro do conselho régio e comendador de Leça, Guarda, Elvas, Trancoso e Oliveira do Hospital<sup>43</sup>. Há outra informação que o indica igualmente como comendador de outros locais, em concreto de

<sup>38</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol. II, tomo 2, insc. 548, pp. 1456-1463.

<sup>39</sup> TT, *Ordem de Cristo / Convento de Tomar*, n.º 234, 1.ª parte, fls. 27-27v.

<sup>40</sup> M. J. Travassos de Almeida de Jesus Bento, *Convento de Cristo. 1420-1521. Mais do que um século*, Coimbra, Tese de Doutoramento, 2014, p. 144.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 134 e 243.

<sup>42</sup> *ibid.*, p. 93.

<sup>43</sup> P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Bailio no tempo...*, *op. cit.*, pp. 56-58 e 105-107.

Rio Meão, Rossas, Frossos<sup>44</sup>, Algozo, Elvas e Montouto<sup>45</sup>. Também o túmulo de Fr. Cristóvão de Cernache Pereira é sugestivo da manutenção da relevância de Leça no século XVI como espaço de enterramento de prestígio associado à família Pereira<sup>46</sup>. Este freire, em agosto de 1526, está documentado na qualidade de comendador de S. João da Corveira e de Ervões<sup>47</sup> e, em 16 de novembro de 1535, na de comendador de Poiares e Freixiel<sup>48</sup>. Nos anos de 1567 e 1568, era identificado como grão-chanceler da religião de S. João, membro do conselho régio, comendador do mosteiro de Leça e das comendas de Poiares e da vila de Freixiel<sup>49</sup>. Contudo, mais uma vez, permanece a dúvida de saber qual foi a circunstância que determinou a sua sepultura nessa igreja: a de ser comendador de Leça ou a de ser grão-chanceler da Ordem ou a de ser parte da família Pereira.

A par da informação extraída das epígrafes funerárias é possível aprofundar a reflexão tendo em consideração as capelas fundadas nestes círculos sociais, embora a informação a este propósito seja bastante escassa.

João Anes Gordo, cavaleiro da Ordem do Hospital e almoxarife dos reis D. Dinis (1279-1325) e D. Afonso IV (1325-1357) na cidade do Porto, foi enterrado na capela de S. João Evangelista, na sé do Porto, depois de ter falecido, provavelmente em 1333<sup>50</sup>. À época, o Porto era uma cidade de jurisdição episcopal e João Anes Gordo era um alto oficial da administração régia na cidade, precisamente numa altura em que o rei Afonso IV intensificava o controlo sobre as jurisdições particulares. Esta conjuntura torna ainda mais carismático o seu lugar de sepultura dentro da catedral, no quadro das disputas entre os poderes régio e episcopal a propósito dos direitos exercidos sobre a cidade.

De acordo com um inventário do Convento de Tomar, feito no século XIX no contexto da extinção das ordens religiosas por decreto de 1834, entre os «Bens pertencentes ao Convento de Thomar»<sup>51</sup>, consta uma lista de capelas com a informação da data da sua instituição, estando incluídas algumas capelas medievais, sem outros detalhes sobre a sua história. De algum modo, estas capelas representam formas de associação à Ordem e indiciam redes de sociabilidade em que os freires tinham participado. Juntamente com as que, de modo explícito, fazem menção às ordens do Templo e de Cristo, mantivemos as que

<sup>44</sup> Arquivo Distrital do Porto, *Bailiagem de Leça*, n.º 3595, fl. 31.

<sup>45</sup> M. Albuquerque, *Portugal e a Ordem de Malta. Aspectos da Europa*, Lisboa, Inapa, TLP, 1992, pp. 79 e 84.

<sup>46</sup> P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Balio no tempo...*, *op. cit.*, pp. 60-62 e 108.

<sup>47</sup> ADB, *Comendas, Távora (Santa Maria de)*, n.º 59, fl. 33.

<sup>48</sup> TT, *Chancelaria de D. João III*, liv. 10, fl. 154.

<sup>49</sup> ADP, *Bailiagem de Leça (Santa Maria de)*, n.º 3542. Trata-se de um livro de prazos com 201 fólios, respeitante aos anos de 1567 e 1568.

<sup>50</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol. II, tomo 2, p. 1631, a propósito da insc. 597.

<sup>51</sup> TT, *Ministério das Finanças, Convento de Cristo de Tomar*, cx. 2255, n.º 389.

**Tabela 3.** Inscrições comemorativas associadas às ordens do Templo e do Hospital em Portugal

Feito comemorado	Local	Data	Fonte (M. Barroca, <i>Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)</i> , 3 vols., Lisboa, FCC-FCT, 2000)
Início da construção do Castelo de Tomar pelo mestre Gualdim Pais e pelos freires da Ordem do Templo	Torre de menagem do castelo de Tomar	1160.03.01	vol. II, tomo 1, insc. 104, pp. 271-276
Atuação de Gualdim Pais; fundação do castelo de Pombal	Convento de Cristo	1171	vol. II, tomo 1, insc. 136, pp. 348-361
Atuação de Gualdim Pais; fundação do castelo de Almourol	Castelo de Almourol	1171	vol. II, tomo 1, insc. 137, pp. 361-367
Construção do castelo de Almourol por Gualdim Pais	Castelo de Almourol	1171	vol. II, tomo 1, insc. 138, pp. 367-369
Construção da torre de menagem do castelo de Longroiva por Gualdim Pais	Torre de menagem do castelo de Longroiva	1174	vol. II, tomo 1, insc. 148, pp. 389-391
Vitória cristã no cerco de Tomar de 1190, sob comando de Gualdim Pais	Convento de Cristo, Tomar	1190.07.05	vol. II, tomo 1, insc. 188, pp. 483-491
Oferta de uma cruz processional por Afonso Mendes, freire do Hospital	Igreja de Poiães, Régua	1225	vol. II, tomo 1, insc. 293, pp. 721-725
Tomada de posse de Idanha-a-Velha por Martim Martins, mestre da Ordem do Templo	Torre de menagem do castelo de Idanha-a-Velha	1245	vol. II, tomo 1, insc. 324, pp. 808-811
Atuação de Afonso Peres Farinha; fundação e conclusão do mosteiro de Vera Cruz de Marmelar da Ordem do Hospital	Sacristia da igreja de Vera Cruz de Marmelar	1268.04.--	vol. II, tomo 1, insc. 368, pp. 939-950
Construção da Sala do Capítulo do mosteiro de Leça da Ordem do Hospital	Sala do Capítulo, Leça	1300	vol. II, tomo 1, insc. 447, pp. 1157-1159
Construção dos aposentos conventuais do mosteiro de Leça da Ordem do Hospital	Aposentos conventuais, Leça	1300	vol. II, tomo 1, insc. 446, pp. 1156-1157

se incluem na ampla cronologia medieval, pela sua significativa instituição no Convento de Cristo.

A capela de D. Estêvão Peres, instituída em 13 de abril de 1281<sup>52</sup>, seria de Estêvão Peres Espinhel que, juntamente com a sua mulher, D. Maria Peres, se

<sup>52</sup> TT, *Gaveta VII*, m. 10, n.º 42. Esta capela teria sido instituída na igreja de Santa Maria dos Olivais como está documentado por J. Lencart, *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*, Porto, Tese de doutoramento, 2018, p. 275.



tinham feito os confrades do Templo, a exemplo da que foi instituída por Estêvão Peres Espinhel e D. Maria Peres, sua mulher, identificados como confrades em 20 de maio de 1261<sup>53</sup>. Membro de uma família que tinha uma forte relação com a Ordem do Templo, este homem está documentado como comendador de Santarém em 10 de dezembro de 1261<sup>54</sup> e como comendador de Nisa em 15 de maio de 1267<sup>55</sup>. Muito provavelmente foi o prestígio da sua família junto da Ordem que justificou a instituição da capela em seu nome no famoso convento. Por sua vez, a capela do cavaleiro Templário D. Martim Gil, instituída em 5 de junho de 1293, será relativa ao ayo do infante D. Afonso e mordomo da rainha D. Isabel e que, segundo Fr. Bernardo da Costa, seria a capela dos Tamarias<sup>56</sup>.

Complementadas as inscrições funerárias com as de teor comemorativo incluídas no mesmo *corpus* epigráfico elaborado por M. Barroca, registam-se sete exemplares para o Templo e quatro para o Hospital. A utilidade desta informação é indiscutível para apreendermos um pouco melhor a ação dos Templários e dos Hospitalários e os contextos sociais em que se movimentavam.

**Tabela 4.** Capelas existentes no Convento de Tomar mencionadas num inventário feito no século XIX (Torre do Tombo, Ministério das Finanças, Convento de Cristo de Tomar, cx. 2255, n.º 389)

Homenageado	Estatuto	Data de instituição
D. Estêvão Peres Espinhel	Cavaleiro da Ordem do Templo	13.04.1281
D. Fr. Martim Gil	Cavaleiro da Ordem do Templo	05.06.1293
Infante D. Henrique	Oitavo mestre da Ordem de Cristo	13.10.1460
Afonso Anes		18.06.1494
Gaspar Zuzarte	Cavaleiro	27.11.1504
Leonor Gonçalves		18.04.1505
D. Fr. Nuno Gonçalves		11.04.1512
D. Diogo da Gama		01.01.1523

Os Templários e Hospitalários em Portugal utilizam o registo epigráfico para fixar outras memórias, para além daquelas ligadas à morte. Ao conjunto de pessoas perpetuado pelo registo tumular, apenas dois homens são acrescentados

<sup>53</sup> TT, *Ordem de Cristo / Convento de Tomar*, n.º 234, 2.ª parte, fls. 143-143v.

<sup>54</sup> Fr. Bernardo da Costa, *Historia da Militar Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo*, Coimbra, Oficina de Pedro Ginioux, 1771, doc. 73, p. 290.

<sup>55</sup> *Livro dos Bens de D. João...*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>56</sup> Fr. Bernardo da Costa, *Historia da Militar Ordem...*, *op. cit.*, doc. 76, pp. 293-294.

por via de mensagens comemorativas: Martim Martins da Ordem do Templo e Afonso Mendes da do Hospital. As restantes inscrições deste género insistem na fixação de memórias de figuras icónicas que, graças ao relevante papel que desempenharam, tiveram também assegurada uma recordação especial após a morte através de epígrafes esculpidas para esse efeito. As inscrições comemorativas da Ordem do Templo estão quase sempre associadas à ação empreendedora e construtora de D. Gualdim Pais, exceto uma delas que exalta o papel de D. Martim Martins relativamente ao povoado de Idanha-a-Velha. Martim Martins, como a própria inscrição faz saber, era colação do rei D. Sancho II, dado que a sua mãe, Teresa Martins de Riba de Vizela, tinha sido ama de leite de D. Sancho. A singularidade da referida peça arqueológica advem do longo e difícil controlo sobre o povoado de Idanha-a-Velha em que a coroa tentava, recorrentemente e sem êxito, envolver os Templários desde o ano de 1165, data da sua primeira doação à Ordem<sup>57</sup>. Por conseguinte, à data do ano esculpido na lápide em questão, isto é 1245, tinham-se passado já 80 anos sobre a primitiva doação, circunstância que pode ter justificado a lavra de mais um registo escrito desta natureza.

Reiteramos que, no universo da Ordem do Templo, o destaque recai, sem dúvida, sobre o mestre Gualdim Pais. A memória relativa ao desempenho deste indivíduo abrange 30 anos, que medeiam entre 1160 e 1190 e que foram pautados por uma ação ímpar ao nível da construção e da arquitetura religioso-militar. A própria inscrição alusiva à fundação do castelo de Pombal faz saber que ele foi o responsável pela construção dos castelos de Pombal, Tomar, Almourol, Idanha-a-Velha e Monsanto<sup>58</sup>. Refira-se, ainda, que é salientada a sua condição de mestre da Ordem do Templo em Portugal, o que denota a consciência de pertença a uma organização que tinha uma dimensão supranacional e que se interpretava com esse sentido mais universal. De resto, a citada lápide destinada a perpetuar a fundação do castelo de Pombal, bem como a de Almourol, exaltam a passagem prolongada de Gualdim Pais pelo Oriente Latino, onde esteve durante cinco anos, atribuindo-lhe intervenções em Jerusalém, Egipto, Síria, Ascalão, Antioquia e Sídon. Esta experiência acumulada ao serviço da Ordem no plano internacional terá sido determinante no momento em teve de resistir a um cerco de seis dias imposto a Tomar, sede da Ordem, pelas forças do califa

<sup>57</sup> *Documentos Medievais Portugueses...*, *op.cit.*, vol. I, doc. 288, p. 370.

<sup>58</sup> Embora não sejam referidos outros castelos que foram alvo de intervenções durante o seu mestrado. M. Barroca, «Os castelos das Ordens Militares em Portugal (séc. XII a XIV)», em I. C. Fernandes (coord.), *Mil Anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*. *Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos*, Colibri e Câmara de Palmela, 2002, pp. 535-548.

Abu Yaqub Yūsuf II, proeza registada numa epígrafe especificamente lavrada para esse efeito na conjuntura adversa provocada pelo avanço dos almohadas para norte. Outra forma de manifestar a dinâmica conventual e organizativa da Ordem foi o recurso à menção do envolvimento dos freires nas ações relatadas em algumas das inscrições epigráficas citadas na tabela 3, sendo colocada em evidência a parceria entre o mestre e os freires nos casos das obras de Tomar, de Almourol e de Longroiva.

A ligação ao rei e, em particular, a dependência da Ordem em relação às doações régias é igualmente notada, nomeadamente nos exemplares relativos a Tomar. Esta circunstância também é evidenciada nas três inscrições, alusivas a Pombal, Longroiva e Idanha-a-Velha, que fazem uso do reinado de D. Afonso Henriques como elemento de contextualização da ação de Gualdim Pais. Curiosamente, as inscrições feitas com o objetivo de glorificar a vida de Gualdim Pais, a partir do particular pretexto da fundação do castelo de Pombal e do de Almourol, distinguem-se das demais pela centralidade que dão aos méritos do seu percurso na qualidade de Templário, tanto no Oriente Latino como em Portugal. Em reforço desta afirmação, tenha-se em consideração que estes textos incluem dados sobre o perfil social do homenageado. É, pois, apresentado como homem nobre, oriundo de Braga, facto reiterado na epígrafe alusiva à construção do castelo de Almourol, e de condição cavaleiresca. Segundo a versão transmitida por esta mesma fonte, foi armado cavaleiro por D. Afonso Henriques e da cavalaria secular transitou para a cavalaria religiosa. Face a estes elementos, podemos afirmar que as inscrições que exaltam o mestre, ainda que a pretexto das fundações dos castelos de Pombal e de Almourol, têm um cunho mais pessoal em contraste com as restantes, cujos conteúdos se apresentam mais de acordo com uma vertente institucional da Ordem e, por isso, as ações do mestre são assumidas em parceria com os freires que davam corpo à própria Ordem.

Por sua vez, e de acordo com a tabela 3, os factos assinalados pelo registo epigráfico comemorativo atribuídos aos Hospitalários são a encomenda e oferta de uma cruz processional, em benefício da igreja de Poiares, junto ao Peso da Régua, por parte de Fr. Afonso Mendes no ano de 1225, a carreira de Fr. Afonso Peres Farinha e, em particular, o seu papel ao nível da fundação do mosteiro de Marmelar a partir de 1268 e, por último, a construção da sala do capítulo e dos aposentos conventuais de Leça sob a responsabilidade de Fr. Garcia Martins em torno do ano de 1300.

De entre este conjunto, há uma epígrafe que justifica um comentário mais detalhado, tendo em conta o assunto em discussão. Trata-se da peça colocada na sacristia do mosteiro de Marmelar que recebeu um texto involuntariamente extenso que transmite uma mensagem bastante rica em termos históricos, embora a sua

leitura continue a ser um desafio e a levantar algumas interrogações<sup>59</sup>. Abre com a datação equivalente ao ano de 1268, embora refira factos ocorridos no ano de 1271. De facto, em 2 de abril de 1271, D. João Peres de Aboim e a sua mulher, D. Maria Afonso, concederam à Ordem do Hospital do padroado da igreja de Santa Maria de Portel e das do termo, ficando definido que este mosteiro seria a sede uma bailia<sup>60</sup>. Em 15 de abril de 1274, o bispo de Évora procedeu à definição da jurisdição do mosteiro de Marmelar<sup>61</sup>. A aparente incongruência da data de abertura do texto, ou seja, o ano de 1268, com os episódios relatados logo a seguir, e que ocorreram nos anos de 1270, pode derivar da situação política que Portugal atravessava e na qual a família deste freire tinha interesses declarados. Foi precisamente nesse mesmo ano de 1268 que, no quadro do conflito existente entre a coroa e o clero episcopal em virtude da consolidação do processo de centralização do poder régio, Afonso III decidiu enviar os seus procuradores à corte pontifícia em Viterbo, sendo um deles Afonso Peres Farinha, para fazer valer os seus objetivos políticos, integrando na sua estratégia a decisão de participar na cruzada ao lado de Luís IX de França<sup>62</sup>. O ano de 1268 coincidiu também muito provavelmente com a chegada de Fr. Afonso a esse território alentejano, onde viria a emergir o mosteiro de Marmelar. Salvo melhor leitura, é este ambiente cruzadístico que nos parece transparecer na célebre lápide de Marmelar. De facto, logo a seguir à data com que se inicia a mesma, é evocado o nome de Afonso Peres Farinha na qualidade de freire da Ordem de S. João de Jerusalém, pormenor sintomático do quadro de referências presente na mensagem que se seguirá. A inscrição contém mais dois elementos cronológicos que geram dúvidas e que se prendem com a idade do homenageado. Por tradição é apontado como tendo 50 anos quando começou a edificar o mosteiro e 60 na altura em que o terminou. Como já tivemos oportunidade de demonstrar com detalhe, estas referências cronológicas podem não ser totalmente exatas, tanto mais que foram registadas em numeração romana e a ambas parece ter sido acrescentado um «X» correspondente a mais 10 anos. A ser assim, Fr. Afonso teria 60 anos quando começou a intervenção e 70 quando a mesmo foi concluí-

<sup>59</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol II, tomo I, insc. 368, pp. 939-950, J. Mattoso, *EXPO 1983*, *op. cit.*, pp. 228-229 (versão em português) e L. A. da Fonseca (coord.), *Comendas das Ordens Militares: perfil nacional e inserção internacional. Noudar e Vera Cruz de Marmelar*. *Militarium Ordinum Analecta*. Fontes para o estudo das Ordens Religioso-Militares, vol. 17, Porto, CEPESSE / Fronteira do Caos, 2013, pp. 207-220, a propósito da história da comenda a que se reporta a lápide.

<sup>60</sup> *Livro dos Bens de D. João...*, *op. cit.*, pp. 27-31 e L. A. da Fonseca; P. Pinto Costa e J. Lencart, *A Comenda de Marmelar. Corpus Documental (1258-1640)*, *Militarium Ordinum Analecta*. Fontes para o estudo das Ordens Religioso-Militares, vol. 16, Porto, CEPESSE, 2013, doc. 8, pp. 46-54.

<sup>61</sup> *Ibid.*, doc. 12, pp. 69-74.

<sup>62</sup> L. Ventura, *D. Afonso III*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, pp. 151-152.

da<sup>63</sup>, o que é concordante com o que a historiografia aponta como sendo o seu período de vida, isto é, os anos entre 1203/1208 e 1282<sup>64</sup>.

Com efeito, a lápide em questão reporta-se à ação desenvolvida por Fr. Afonso Peres Farinha, construtor do mencionado mosteiro, na sequência da doação feita por D. João Peres de Aboim. O texto salienta que esta doação começou por configurar uma esmola em favor do Hospital, o que podemos interpretar como uma alusão à matriz espiritual desta Ordem, cujo serviço se distingue pela prática de cuidados assistenciais a carenciados. Depois desta referência de enquadramento, o texto estabelece marcos significativos e definidores da vida de Fr. Afonso. É indicado como cavaleiro de um escudo e de uma lança, ou seja, modesto, embora se registre que o seu pai e o seu avô tenham armado cavaleiros, como guerreiro que adquiriu fama em campanhas em que participou ao longo de vinte e cinco ou trinta anos, como membro admitido na Ordem do Hospital depois de acabadas essas guerras, tendo prestado serviço em Moura e Serpa, situadas à época na fronteira com os mouros, e aí viveu e combateu durante vinte anos e conquistou Aroche e Aracena<sup>65</sup> em favor do rei Afonso III de Portugal, fazendo-se saber que foi durante a sua vida que foi conquistada toda a Andaluzia aos muçulmanos. Numa perspetiva mais do foro organizativo da Ordem, é recordado que foi prior do Hospital duas ou três vezes em Portugal, em função das suas três viagens ao além-mar, onde também teve uma carreira militar atribulada. Este percurso garantiu-lhe a recompensa régia, sendo alvo de várias honras atribuídas pelos reis de Portugal e de Castela, e o reconhecimento social pelos seus pares, acrescentando a mensagem que conheceu vários homens poderosos, tanto cristãos como mouros. Esta afirmação abre a possibilidade de ter mantido relações de cooperação, ou pelo menos, de negociação, também com alguns muçulmanos, e não apenas de confronto militar, o que a confirmar-se seria um fator essencial de caracterização das suas redes sociais e de reconhecimento da sua capacidade de intervenção na vida de então.

Em síntese, entre os espaços de culto e o património militar e conventual, os Templários e os Hospitalários distribuíam, respetivamente, as inscrições que mandavam lavrar para celebrar a morte de alguns dos seus notáveis e aquelas que usavam para comemorar feitos que consideravam relevantes. Deste modo, perpetuavam homens a título individual e, em simultâneo, a instituição em que os mesmos tinham professado, assim como as suas redes de atuação social e familiar.

<sup>63</sup> L. A. da Fonseca (coord.), *Comendas das Ordens...*, *op. cit.*, pp. 212-215.

<sup>64</sup> L. Ventura, *A nobreza de corte de Afonso III*, vol. II, Coimbra, Faculdade de Letras, 1992, pp. 746-747; e J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 468-469.

<sup>65</sup> Conquistadas pelas forças cristãs em 1250. L. Ventura, *D. Afonso III*, *op. cit.*, p. 287.

#### 4. OS HOMENS MEMORADOS: ORIGENS SOCIAIS E REDES DE ATUAÇÃO

A propósito dos homens perpetuados nas epígrafes legadas pelos Templários e pelos Hospitalários em Portugal já foram avançados os dados que decorrem da leitura dessas preciosas fontes de informação. No entanto, o objetivo de problematizarmos esses dados, tendo em conta os contextos a que esses indivíduos pertenciam, e de nos aproximarmos do perfil social das pessoas que se interessavam pelas duas ordens jerosolimitanas em análise, num sentido forçosamente mais amplo, justificam uma sistematização de outros elementos históricos relacionados com as famílias de origem de pelo menos alguns deles e com as trajetórias que desenvolveram ao abrigo das duas ordens, de modo a logarmos uma interpretação mais integrada da questão.

Gualdim Pais terá nascido entre 1118 e 1125 na zona de Braga, possivelmente, em Priscos, onde a sua família paterna, os Ramirão, tinha um forte núcleo de implantação<sup>66</sup>, sendo filho de D. Paio Ramires e de D. Gontrode Soares, proveniente dos Correia. Era oriundo da zona norte onde se concentrava a maior parte da nobreza de Portugal, mas que, muito provavelmente, não via aí possibilidades de um futuro marcado por grandes ambições. Para uma nobreza de segunda linha, como era o seu caso, as ordens religioso-militares constituíram uma saída promissora à luz dos tempos. Gualdim Pais terá entrado na Ordem do Templo depois de 1144<sup>67</sup> e, pouco tempo depois, entre 1149 e 1155, viveu no Mediterrâneo oriental, o que imprimiu uma marca indelével à sua atuação em Portugal e ao prestígio social que granjeou. Este homem foi, de longe o mestre mais carismático no plano do património construído pelos Templários em Portugal. Sob o seu comando, foram construídos os castelos de Tomar, de Pombal, de Almourol e de Longroiva. Para além destes, interveio, ainda, nos de Penas Roias, do Zêzere, da Cardiga, de Idanha-a-Velha e de Monsanto<sup>68</sup>. Foi um homem contemporâneo e próximo de D. Afonso Henriques e da corte régia e, segundo a tradição, foi armado cavaleiro pelo próprio rei.

O prestígio alcançado por Gualdim Pais e pela Ordem do Templo em geral, em simultâneo, terão sido decisivos para atrair pessoas para a Ordem. Tanto quanto é possível saber, este mestre terá influenciado outras pessoas para ingressarem na Ordem do Templo, como aconteceu com a família Penela-Gravel-Gabere, por via do casamento da sua irmã Sancha Pais Carpinteiro

<sup>66</sup> J. Mattoso, *Ricos-Homens, Infanções...*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>67</sup> M. Gomes Martins, *Guerreiros Medievais Portugueses*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013, pp. 51-66.

<sup>68</sup> M. Barroca, «Os castelos das Ordens...», *op. cit.*, pp. 535-548.

com Paio Gomes Gabere<sup>69</sup>. Os Barreto, um ramo da família nobre dos de Baião, também terão sido permeáveis ao seu carisma, já que uma sobrinha de D. Gualdim casou com Gomes Mendes Barreto e vários dos seus descendentes ingressaram na Ordem como freires<sup>70</sup>. Por exemplo, Paio Gomes Barreto, sobrinho-neto de D. Gualdim, tornou-se freire do Templo, alcançando a posição de comendador da reputada comenda de Castelo Branco, entre 1261 e 1267<sup>71</sup>. Por sua vez, Gil Fernandes Barreto, também freire do Templo entre os anos 90 do século XIII e 1305, foi comendador de Soure e de Castelo Branco<sup>72</sup>. E João Esteves Barreto é outro elemento da mesma família que se tornou freire do Templo e, com tal condição, foi registado em 1306, quando testemunhou um acordo entre a Ordem e o monarca<sup>73</sup>. A partir daqui, podemos dizer que se densificou uma malha de interesses sobre a Ordem em que as famílias já referidas se distinguiram nos meandros da organização e tiveram acesso a comendas importantes<sup>74</sup>.

No caso da Ordem do Hospital há outras particularidades que merecem reflexão. As redes sociais em que se integravam os freires Hospitalários acusam algumas peculiaridades e têm grande relação com a dispersão dos bens da Ordem em especial no norte do reino. De uma maneira geral, até ao século XIV, identifica-se uma tendência de estes freires terem acesso a comendas situadas nas áreas de origem das suas famílias ou nas que lhes estavam próximas, usando a o património da Ordem como fator de promoção pessoal<sup>75</sup>. No entanto, havia outros mecanismos para tirar partido do potencial inerente ao património da Ordem. O já citado Afonso Peres Farinha foi um desses casos. Era filho segundo de Pero Salvadores de Góis e de Maria Nunes de Esposade, membro da linhagem dos de Góis<sup>76</sup>, senhores de Farinha Podre (hoje freguesia de Alva, concelho de Penela<sup>77</sup>) e teve de se afastar da sua terra de nascimento para ter acesso às condições que lhe permitiriam ter uma carreira religioso-militar de

<sup>69</sup> J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 202.

<sup>70</sup> L. Ventura, *A nobreza de corte...*, *op. cit.*, vol. II, p. 611. J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 403-404.

<sup>71</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 405.

<sup>72</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 407.

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> P. Pinto Costa, *Templários em Portugal...*, *op. cit.*, pp. 123-138.

<sup>75</sup> P. Pinto Costa, «A nobreza e a Ordem do Hospital...», *op. cit.*, pp. 605-621.

<sup>76</sup> L. Ventura, *A nobreza de corte...*, *op. cit.*, pp. 746-747; e J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 467-468.

<sup>77</sup> Esta instalação regional foi reforçada quando em 1266.11.13, D. Afonso III doou a Fr. Afonso Peres Farinha o castelo e a vila de Miranda do Corvo (*Chancelaria de D. Afonso III*, vol. 1, doc. 365, pp. 422-423).

prestígio, feita com base na sua ligação a Jerusalém, a terras de fronteira com os muçulmanos no âmbito ibérico e à corte e ao rei em particular. Foi freire da Ordem do Hospital, pelo menos, desde 1244<sup>78</sup>, ascendeu ao lugar de prior de Portugal<sup>79</sup>, foi conselheiro régio durante o reinado de Afonso III<sup>80</sup> e corregedor dos feitos do reino<sup>81</sup>, cargos que testemunham a sua carreira política.

A partir do momento em que, em 2 de abril de 1271<sup>82</sup>, D. João Pires de Aboim, mordomo régio, e a sua mulher, D. Maria Afonso, titulares do senhorio alentejano de Portel, concederam à Ordem do Hospital o padroado da igreja de Santa Maria de Portel e das que se situavam no termo desse povoado, Afonso Peres Farinha encetou um programa de construção do mosteiro de Marmelar que se converteria num lugar icónico associado à batalha do Salado. A presença de uma relíquia do Santo Lenho entre o espólio deste cenóbio daria lugar ao desenvolvimento de uma memória fundadora da comenda de Marmelar, especialmente instigada pela vitória cristã da batalha do Salado em 1341. Do ponto de vista social, neste mosteiro e na famosa relíquia radicaria uma rivalidade entre a família Góis-Farinha, depositária do sagrado fragmento nesse seu mosteiro, e a dos Pereira, que ostentou esta relíquia e a usou como elemento propiciatório da mencionada batalha, cuja vitória lhes garantia a manutenção de uma posição de relevo na conjuntura política ibérica de finais da Idade Média. Disputas deste género repetir-se-iam, muito provavelmente, com outras famílias que aderiam às ordens religioso-militares com a expectativa de a partir delas obterem dividendos, embora, nem sempre, se tornem perceptíveis nos tempos atuais.

Os Pereira, a família mais relevante no cenário político desse momento, exerciam, como é natural, a sua capacidade de influência junto de outras famílias. Os Pimentel e os Camelo, como se verá de seguida através do exemplo de Estêvão Vasques Pimentel e de Álvaro Gonçalves Camelo, foram seus aliados importantes, situação que também se refletiu nas Ordens em estudo.

Estêvão Vasques Pimentel foi o Hospitalário mais célebre da sua família. Nasceu do segundo matrimónio de Vasco Martins Pimentel, meirinho mor

<sup>78</sup> Altura em que é um dos confirmantes do foral de Proença-a-Nova (*Portugaliae Monumenta Historica. Leges et Consuetudines*, pp. 630-632 e J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire Générale de l'Ordre...*, *op. cit.*, II, doc. 2316, pp. 611-614).

<sup>79</sup> A 1ª referência documental a Afonso Pires Farinha na qualidade de Prior da Ordem do Hospital é de 1261.05.01 (*Arquivo Histórico Português*, 1910, vol. 5, doc. 47, p. 66 e J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire Générale de l'Ordre...*, *op. cit.*, III, doc. 2986, p. 7).

<sup>80</sup> L. Ventura, *A nobreza de corte...*, *op. cit.*, vol. II, p. 746.

<sup>81</sup> Pelo menos, em 1279. J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 468.

<sup>82</sup> *Livro dos Bens de D. João...*, *op. cit.*, pp. 27-31; e L. A. da Fonseca, P. Pinto Costa e J. Lencart, *A Comenda de Marmelar...*, doc. 8, pp. 46-54.



do reino ao serviço do rei Afonso III, com Maria Gonçalves de Portocarreiro, sobrinha do arcebispo bracarense, D. João Viegas de Portocarreiro<sup>83</sup>. A implantação de raiz da sua família acompanhava o vale do rio Vizela, ocupando áreas correspondentes em parte aos atuais concelhos de Guimarães, Fafe, Felgueiras e Lousada<sup>84</sup>. A estreita proximidade da família Pimentel com a Ordem do Hospital valeu-lhe a classificação de «uma Ordem de família» nas palavras de B. Vasconcelos e Sousa<sup>85</sup>. De acordo com o mesmo autor, Fr. Estevão era irmão, por parte de pai, de Urraca Vasques, casada com Gonçalo Pires Pereira, grão-comendador da Ordem, e que, por sua vez, era pai de D. Gonçalo Pereira, arcebispo de Braga, progenitor de Álvaro Gonçalves Camelo, prior do Hospital. Uma cunhada de Gonçalo Pires Pereira, Constança Martins de Resende, era filha de Martim Afonso de Resende-Baião freire da Ordem e mãe de outros dois freires, a saber, Afonso Vasques (III) e João Vasques. Estevão Vasques Pimentel casou com D. Pires de Elvas, filha de Domingos Pires de Elvas, e só depois de enviudar é que terá ingressado na Ordem do Hospital, pelo ano de 1294. Fr. Estevão foi comendador da Sertã, Leça, Crato, Rio Meão e Faia. Foi sob o seu patrocínio que se construiu a igreja gótica de Leça do Balio, entre os anos de 1306 e 1336, período durante o qual foi titular da dignidade de prior de Portugal. No final desta obra terá sido instituída a capela de Nossa Senhora do Rosário ou capela do Ferro, como mais frequentemente é designada. Fr. Estevão Vasques Pimentel faleceu em 14 de maio de 1336<sup>86</sup>. A lâmina de bronze com a sua inscrição funerária, composta por um texto extenso emoldurado por um conjunto iconográfico muito rico, terá sido encomendada por Álvaro Gonçalves Pereira, possivelmente na Flandres<sup>87</sup>, o que constitui mais uma achega para se perceber a complexidade da rede de influências exercida no contexto em estudo.

Por sua vez, Álvaro Gonçalves Camelo nasceu do segundo casamento de Gonçalo Nunes Camelo com Aldonça Rodrigues Pereira, sobrinha de D. Gonçalo Gonçalves Pereira, arcebispo de Braga, e foi criado por D. Álvaro Gonçalves Pereira, então prior Hospitalário do Crato. As ligações entre os Pereira e os Camelo eram profundas e manifestavam-se claramente no contexto da Ordem do Hospital. Álvaro Gonçalves Camelo tinha um laço de parentesco com

<sup>83</sup> B. Vasconcelos e Sousa, *Os Pimentéis: percursos...*, *op. cit.*, pp. 150-152, onde o autor traça a biografia de Fr. Estevão Vasques Pimentel.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 31-38 e 44.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>86</sup> P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Balio no tempo...*, *op. cit.*, pp. 54-56.

<sup>87</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol. II, tomo 2, pp. 1589-1590; e P. Pinto Costa e L. Rosas, *Leça do Balio no tempo...*, *op. cit.*, p. 102.

Álvaro Gonçalves Pereira, já que Gonçalo Pereira, por via de dois casamentos (com Urraca Vasques Pimentel e com Marinha Vasques, respetivamente), era avô de Álvaro Gonçalves Pereira e bisavô de Álvaro Gonçalves Camelo<sup>88</sup>. Este último encontra-se sepultado na igreja matriz da Sertã, facto assinalado numa inscrição contemplada neste trabalho e que data de 1423<sup>89</sup>. Este templo tinha sido remodelado um pouco antes, tendo as obras sido concluídas em 1404<sup>90</sup>. Esta área tinha já beneficiado da intervenção do Hospitalário Álvaro Gonçalves Pereira, que desenvolveu um emblemático programa construtivo na Flor da Rosa (concelho do Crato), na Amieira (concelho de Nisa) e em Cernache do Bonjardim (concelho da Sertã), no contexto do reforço senhorial sobre uma zona já gerida pelos freires<sup>91</sup>. À semelhança de outros freires, Álvaro Gonçalves Camelo pertencia ao núcleo de confiança do rei D. João I, tendo sido marechal do reino e meirinho mor de Entre-Douro-e-Minho e Trás-os-Montes<sup>92</sup>.

As famílias Pereira, Pimentel e Camelo consolidavam-se mutuamente, aproveitando as potencialidades geradas sobretudo pela Ordem do Hospital para projetarem as suas influências<sup>93</sup>. Os dados conhecidos em relação aos Pereira permitem-nos defender a ideia de ter existido uma espécie de «dinastia» de priores na condução da circunscrição portuguesa da Ordem do Hospital, assegurada pela intervenção do monarca na escolha das pessoas que o lideravam, em paralelo com a nova dinastia de Avis à frente da governação de Portugal<sup>94</sup>. Entroncada num ramo dos Trastâmara e oriunda de Vermoim (concelho de Vila Nova de Famalicão), local onde possuía a honra de Pereira, esta linhagem, depois de ter desaparecido da corte no século XIII, fez uma trajetória de ascensão nos dois séculos seguintes, que reflete a sua reentrada na corte, as alianças que estabeleceu com outras famílias e o património que acumulou<sup>95</sup>.

As redes de atuação em que participavam outros freires nem sempre são fáceis de reconstituir, sem que isso lhes retire importância. Alguns, como Garcia Martins, distinguiram-se por terem carreiras marcadas pela progressão dentro da Ordem, pela ligação à coroa e a alguns meios sociais proeminentes. Face à

<sup>88</sup> A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 302-309.

<sup>89</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval...*, *op. cit.*, vol. II, tomo 2, insc. 749, pp. 2145-2153.

<sup>90</sup> *Ibid.*, insc. 737, pp. 2085-2087 e vol. II, tomo 2, insc. 739, pp. 2101-2103.

<sup>91</sup> P. Pinto Costa, «As estruturas fortificadas...», *op. cit.*, pp. 313-330.

<sup>92</sup> *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, A. Moreira de Sá (ed.), vol. II, Lisboa, 1968, doc. 446, p. 194 e M. H. da Cruz Coelho, *D. João I*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005, p. 215.

<sup>93</sup> B. Vasconcelos e Sousa, *Os Pimentéis: percursos...*, *op. cit.*, pp. 223-233, onde demonstra a relevância destas alianças sociais e familiares.

<sup>94</sup> P. Pinto Costa, «Uma cultura de guerra...», *op. cit.*, pp. 591-604.

<sup>95</sup> A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 293-297.

documentação disponível, sabemos que este homem começou por ocupar o lugar de comendador de Faia, encontrando-se documentado nesta qualidade em 26 de abril de 1277<sup>96</sup>, embora em 1281 seja indicado somente como freire<sup>97</sup>. Em contrapartida, a sua ascensão fica patente em 1289, ano em que foi lugar-tenente do prior para receber bens doados pela condessa D. Leonor, filha bastarda de D. Afonso III e viúva do prestigiado conde D. Gonçalo Garcia de Sousa<sup>98</sup> e ocupou o próprio lugar de prior de Portugal<sup>99</sup>, em 1290 quando acumulou esta dignidade com a de comendador de Leça<sup>100</sup>, em 1291 quando representou a Ordem num acordo feito com o rei D. Dinis, munido de uma procuração passada por Fr. Fernão Pires, o *Mosego*, grão-comendador nos cinco reinos de Espanha<sup>101</sup>, e em 1303 quando exerceu as funções de grão-comendador nos cinco reinos da península ibérica<sup>102</sup>. Fr. Garcia Martins faleceu em 13 de janeiro de 1306 e foi sepultado em Leça<sup>103</sup>, um local adequado à carreira que teve.

As influências que estes freires exerciam ultrapassavam o território português e as carreiras internacionais que fizeram, no plano político, podiam questionar a rigidez da fronteira político-diplomática. O Templário Lourenço Martins constitui mais um exemplo de um freire que teve um *cursus honorum* que excedeu a experiência local. É possível que tenha assumido o mestrado da Ordem do Templo em dois momentos distintos: o primeiro pelos inícios dos anos 80 do século XIII, altura em que momentaneamente foi procurador-geral da Ordem em Portugal<sup>104</sup>, e o segundo nos anos iniciais da década de 90<sup>105</sup>, depois de ter sido comendador-mor em Portugal<sup>106</sup>, admitindo-se que renunciou ao cargo de mestre em 1295<sup>107</sup>. Este freire foi igualmente comendador de Pombal desde 1285 a 1304 e de Santarém entre 1306 e 1309<sup>108</sup>, embora não se consiga perceber a razão que terá provocado esta aparente regressão na

<sup>96</sup> TT, *Cabido da Sé de Coimbra*, 2.<sup>a</sup> incorporação, cx. 37, m. 84, n.º 3870.

<sup>97</sup> TT, *Cabido da Sé de Coimbra*, 2.<sup>a</sup> incorporação, cx. 37, m. 85, n.º 3917 e TT, *Gaveta XV*, m. 9, n.º 18.

<sup>98</sup> TT, *Gaveta VI*, m. ún., n.º 27. J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire Générale de l'Ordre...*, op. cit., III, doc. 4056, pp. 545-547.

<sup>99</sup> De acordo com J. A. Figueiredo, *Nova história da Militar...*, op. cit., II, p. 330, terá sido Prior da Ordem em duas fases, sendo a primeira de 1289 a 1291 e a segunda de 1299 a 1303..

<sup>100</sup> TT, *Cabido da Sé de Coimbra*, 2.<sup>a</sup> incorporação, cx. 37, m. 85, n.º 3891.

<sup>101</sup> TT, *Gaveta XII*, m. 1, n.º 15.

<sup>102</sup> A. Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, vol. 1, p. 264; e J. A. Figueiredo, *Nova história da Militar...*, op. cit., II, p. 350.

<sup>103</sup> M. Barroca, *Epigrafia Medieval Portuguesa...*, op. cit., vol. 2, insc. 505, pp. 1045-1050.

<sup>104</sup> TT, *Ordem de Cristo / Convento de Tomar*, n.º 234, 2.<sup>a</sup> parte, fl. 145v.

<sup>105</sup> TT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fls. 89v-90.

<sup>106</sup> TT, *Leitura Nova, Livro dos Mestrados*, fls. 101v-102.

<sup>107</sup> Fr. Bernardo da Costa, *Historia da Militar Ordem...*, op. cit., p. 109.

<sup>108</sup> P. Pinto Costa, *Templários em Portugal...*, op. cit., p. 156 e p. 158.

hierarquia. Ressalve-se, porém, que as duas comendas que teve a seu encargo eram bastante importantes. Pombal era um ponto fulcral dos domínios Templários e Santarém era um lugar de prestígio indiscutível no reino medieval português.

Em síntese, as Ordens do Templo e do Hospital atraíam vocações pelo seu carisma e prestígio religioso-militar. Numa análise mais fina, o acesso à gestão do vasto património imobiliário que estas instituições possuíam foi decisivo para atrair homens que de outra forma não teriam acesso a outras hipóteses sobreponíveis ao potencial senhorial que uma comenda oferecia. Em Portugal, os bens fundiários eram sucessivamente repartidos geração após geração, fruto de um sistema de heranças que contemplava múltiplos herdeiros, proporcionando-lhes patrimónios fundiários cada vez mais pequenos e menos rentáveis, a que correspondia um poder mais limitado, como é demonstrado por J. A. Sottomayor Pizarro<sup>109</sup>. Este sistema de heranças pode ter facilitado a procura pelas ordens religioso-militares, cujo património imobiliário seria um meio extraordinário de potenciar os limitados rendimentos e o correspondente prestígio de algumas dessas pessoas.

Na Ordem do Hospital há uma relação entre as zonas de implantação das diferentes casas senhoriais de onde saíam os freires e a titulação de algumas comendas por parte desses mesmos indivíduos, umas vezes coincidentes entre si e outras próximas do ponto de vista geográfico. Ou seja, os freires tornavam-se comendadores nas áreas localizadas junto dos bens que pertenciam às suas famílias biológicas. Deste modo, e como já tivemos oportunidade de escrever, a Ordem do Hospital viabilizava as estratégias de poder plurifacetado dessas famílias, no sentido da consolidação ou da ascensão, tanto a nível social como económico<sup>110</sup>.

Por sua vez, na Ordem do Templo o grande elemento de mobilização de interesses sociais radicou na figura emblemática de D. Gualdim Pais, que influenciou outras pessoas para ingressarem na Ordem do Templo, provenientes, por exemplo, da família Penela-Gravel-Gabere e da família Barreto, um ramo da família nobre dos de Baião<sup>111</sup>. Esta última família teria um papel notável na Ordem do Templo, o que se refletiu, por exemplo, no acesso à poderosa comenda de Castelo Branco<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*

<sup>110</sup> P. Pinto Costa, «A nobreza e a Ordem do Hospital...», *op. cit.*, pp. 605-621.

<sup>111</sup> L. Ventura, *A nobreza de corte...*, *op. cit.*, vol. II, p. 611; J. A. Sottomayor Pizarro, *Linhagens medievais portuguesas...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 403-404.

<sup>112</sup> P. Pinto Costa, *Templários em Portugal...*, *op. cit.*, pp. 123-138.

## 5. CONCLUSÃO

Analisar e interpretar algumas memórias sociais e religiosas e as linguagens funerárias dos Templários e dos Hospitalários em Portugal constitui um exercício interessante do ponto de vista histórico. Inscrições feitas em lápides sepulcrais ou evocativas de algumas proezas e determinadas estruturas arquitetónicas conservam mensagens que nos ajudam a ir de encontro ao passado destas organizações. Neste domínio, dois dos campos melhor conhecidos são o da epigrafia e o da arquitetura religioso-militar. As sedes conventuais, os lugares privilegiados de enterramento a que podemos chamar panteões, as igrejas de algumas das comendas mais notáveis, bem como determinadas estruturas militares foram especialmente escolhidos para a celebração de memórias sociais e religiosas.

No que toca ao papel atribuído aos espaços que de algum modo foram vistos como panteões ressaltamos a igreja de Santa Maria dos Olivais, integrada no complexo construtivo de Tomar, embora fora do perímetro do castelo e da casa conventual dos Templários aí situada, assim como Leça, casa conventual dos Hospitalários, e, num plano distinto Flor da Rosa, também dos Hospitalários, iniciada com o propósito de abrir um novo panteão na dependência dos Pereira, embora este objetivo não tenha tido continuidade. Estes são os lugares eleitos pelos mestres e pelos priores e grão-comendadores, homens associados a patamares superiores, por vezes supranacionais, da hierarquia das Ordens do Templo e do Hospital, espelhando referências emanadas das sedes conventuais instaladas no mediterrâneo oriental. O facto de Álvaro Gonçalves Pereira ter fundado o mosteiro de Santa Maria da Flor da Rosa a escassa distância do castelo do Crato é bastante significativo. Pretenderia abrir um espaço novo, sem passado, para lhe imprimir um cunho inaugural ou (re)fundador da própria Ordem, que por essa altura atravessava um período de dificuldades, reforçado pelo próprio topónimo que remete para a sede mediterrânica de Rodes, e promotor do vigor da sua linhagem de sangue. Pode, a título de mera hipótese especulativa, sugerir ainda a necessidade de decalcar a posição geográfica de Santa Maria dos Olivais em relação ao castelo de Tomar, isto é, a uns escassos dois quilómetros e, com isto, aproximar-se da utopia do Oriente Latino. Os programas arquitetónicos de Tomar, incluindo neste a igreja de Santa Maria dos Olivais, de Leça do Balio e da Flor da Rosa são marcados por uma forte intencionalidade e espelham questões de identidade e de reprodução do imaginário da Terra Santa e do Oriente Latino, que contribuem, cada um à sua maneira, para projetar a mensagem religiosa e formativa que pretendiam disseminar. Estas circunstâncias fizeram deles espaços de sepultura de primeira linha para Templários e Hospitalários que se distinguiram nos patamares superiores das suas instituições.

Pelo contrário, os comendadores hospitalários encontram-se sepultados nas igrejas das comendas onde exerceram esse cargo de gestão e, por isso, estão associados a memórias mais locais, de cunho senhorial e administrativo que não privilegiam a ligação à hierarquia da Ordem. Estas características transparecem também na comenda do Crato, que, apesar de ser habitualmente indicada como a segunda sede dos Hospitalários em Portugal, em termos de lugar de sepultura não ultrapassou o estatuto de uma comenda semelhante a outras, apenas acolhendo o túmulo de Fr. João Mendes, a quem se reconhece o mérito de ter sido o povoador desse local. Em Portugal, a Ordem do Hospital assumiu duas centralidades geográficas, separadas por perto de 300 quilómetros, e polarizadas em Leça e em Flor da Rosa, decorrente, esta última, do que tinha acontecido na sequência da batalha do Salado e da ação senhorial e política encetada pelos Pereira, bem como da evolução política do reino, cada vez mais centrada no sul do território português.

Apenas a título de nota, sublinhamos que também na igreja do Senhor dos Mártires, situada em Alcácer do Sal, e considerada o panteão dos mestres da Ordem de Santiago, os Pereira deixaram a sua marca, em sinal do seu vigor político e social. Aqui encontra-se sepultado Diogo Pereira, comendador mor da Ordem de Santiago<sup>113</sup>, o que atesta mais uma vez a projeção desta família e talvez o seu interesse por um espaço mais urbano e mobilizador de vontades políticas e económicas mais relevantes do que as que se concentravam na casa conventual de Palmela. Quanto à Ordem de Avis, refira-se que no seu convento de Avis está sepultado o mestre Fernão Rodrigues Sequeira, falecido em 1433<sup>114</sup>, o que sugere a importância da casa conventual como espaço de sepultura da mais alta figura da organização, precisamente na altura em que se tentava reconhecer a autonomia do ramo português em relação a Calatrava.

A associação da funcionalidade de panteão à casa conventual constitui um tema em aberto e que beneficiaria da abordagem das casas congêneres em outros reinos e do estudo deste tipo de manifestações em outras ordens religioso-militares não oriundas de Jerusalém. O assunto pode dar lugar a problemas de difícil resolução. Por exemplo, a atribuição do estatuto de panteão a Leça pode ser mitigada pelo facto de os dois primeiros homens aí sepultados no início do século XIV terem aí exercido o lugar de comendador e de, concomitantemente, terem sido os mentores de um programa de (re)construção muito profundo e não apenas de terem ocupado lugares de relevo na estrutura governativa da Ordem.

<sup>113</sup> M. Barroca, *EpiGRAFIA medieval Portuguesa...*, *op. cit.*, vol. 2, tomo II, p. 2068.

<sup>114</sup> M. C. Pimenta, A Ordem Militar de Avis (durante o mestrado de D. Fernão Rodrigues de Sequeira), em *Militarium Ordinum Analecta*, n.º 1, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1997, p. 176.

Outro ponto que importa destacar nestas questões finais incide nas redes de sociabilidade que estes freires foram capazes de desenvolver dentro e fora das ordens religioso-militares e que deixaram rastros subtis. Tendo em consideração os casos abordados, destacam-se três grandes linhas de força, geradoras de dinâmicas complexas: Gualdim Pais, os Pereira e a ligação à coroa. Carismas pessoais e familiares, mais do que diretrizes institucionais, parecem ter configurado as opções de sepultura. A análise do conteúdo das inscrições permite detetar diferentes opções de expressão, o que questiona a origem da responsabilidade por estas mensagens. A imagem que os freires contemporâneos do homenageado queriam veicular, ou até o desejo expresso pelo próprio antes de morrer, e a influência do atelier epigráfico a que recorriam, a par da influência mais rara da família de sangue, excetuando o exemplo da dos Pereira, e de parcas instruções que pudessem emanar das próprias Ordens, parecem constituir as circunstâncias que davam forma a algumas linguagens funerárias dos Templários e dos Hospitalários em Portugal.

As fontes históricas que utilizámos como base deste trabalho fornecem indicadores relacionados com a apropriação e a representação do espaço que excedem a ritualização e a celebração da morte e refletem traços sociais, institucionais e territoriais de grande alcance. Sob este enquadramento, as casas conventuais dos Templários e dos Hospitalários em Portugal, assim como algumas outras igrejas especialmente escolhidas para encenar memórias sociais e religiosas, são espaços tumulares de pessoas de prestígio, o que em si mesmo é bastante significativo. Alguns desses espaços, ao funcionarem como panteões e cenários de projeção de alguns núcleos familiares, ultrapassam o freire professo aí sepultado e a dimensão celebrativa da morte e têm impacto na sociedade do seu tempo, estando na base de uma demonstração de poder por parte de alguns círculos sociais que se predispunham a fazer investimentos materiais para a sua afirmação também através destas linguagens funerárias.





---

# Órdenes militares y fe de los laicos. Vivencias litúrgicas bajo dependencia calatrava (ss. XV-XVI)\*

---

Raquel Torres Jiménez

Universidad de Castilla La Mancha  
Raquel.Torres@uclm.es

## 1. INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la vida religiosa de las órdenes militares, nunca desatendidos aunque algo relegados hasta hace poco tiempo en comparación con los de índole socioeconómica, política y militar, se encuentran en pleno auge actualmente<sup>1</sup> –y es buena muestra de ello la presente edición de la Semana

---

\* Esta investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto *Órdenes militares y religiosidad en el Occidente medieval y el Oriente latino (siglos XII-mediados XVI). Ideología, memoria y cultura material* (PGC2018-096531-B-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, MCIU/AEI/FEDER/UE, y, así mismo, en el cauce del proyecto *La dimensión religiosa de las órdenes militares a partir de fuentes documentales y arqueológicas: La Mancha, Portugal, Francia y Tierra Santa (siglos XII-mediados XVI)* (SBPLY/19/180501/000071), financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha y el FEDER.

<sup>1</sup> Basten algunos ejemplos de estos estudios, solo desde 2010, sin pretensión de exhaustividad: I. C. Ferreira Fernandes (ed.), *Ordens Militares e Religiosidade, Homenagem ao Professor José Mattoso*. Palmela, Camara Municipal de Palmela / Gabinete de Estudos sobre a Ordem de Santiago, 2010; R. Torres Jiménez, «La religiosidad calatrava en sus primeros tiempos», en A. Madrid Medina y L. R. Villegas Díaz (eds.), *El nacimiento de la Orden de Calatrava. Primeros tiempos de expansión (siglos XII y XIII)*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 2010, pp. 261-302; *idem*, «El clero rural asalariado y la orden militar de Calatrava al final de la Edad Media», en B. Arizaga Bolumburu et al. (eds.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, II, pp. 1949-1962; *idem*, «Clérigos parroquiales en tierras de órdenes militares al final del siglo XV», en R. Torres Jiménez y F. Ruiz Gómez, *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental*, Madrid, Sílex, 2016, pp. 577-617; *idem*, «Mujeres de órdenes militares, siglos XII-XVI. La realidad cotidiana en el monasterio calatravo de la Asunción de Almagro según la visita de 1546», *Revista de las Órdenes Militares*, 11, 2020, pp. 69-102; C. de Ayala Martínez, «Espiritualidad y práctica religiosa entre las órdenes militares. Los orígenes de la espiritualidad militar», en I. C. Ferreira Fernandes (coord.), *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros*. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares, Palmela, GeOS, Município de Palmela, 2012, I, pp. 139-172; *idem*, «Ideología, espiritualidad y religiosidad de las órdenes militares en época de Alfonso VIII. El modelo santiaquista», en P. Cressier y V. Salvatierra (eds.), *Las Navas de Tolosa 1212-2012: miradas cruzadas*, Jaén, Universidad de Jaén, 2014, pp. 331-346; M. Ciudad Ruiz, *Los freires clérigos de la Orden de Calatrava*

de Estudios Medievales de Estella–, pero todavía requiere una mayor atención no solo la religiosidad *ad intra* de las milicias, sino también su proyección religiosa *ad extra* ejercida en sus señoríos<sup>2</sup>. En esta temática se centra el presente texto: en el influjo eclesiástico, disciplinar, devocional y moral de las órdenes militares sobre sus dominios.

Las órdenes ejercieron este influjo, particularmente en los territorios que defendieron y poblaron *ex novo*, gracias a los privilegios pontificios de exención episcopal y de concesión de prerrogativas jurisdiccionales de los que gozaron: el resultado fue que se responsabilizaron de la organización de una red parroquial en estas zonas y de la provisión de su clero (a ser posible, freires clérigos de las mismas órdenes), y percibieron una parte de sus ingresos eclesiásticos. Todo ello en medio de graves disputas con los obispos diocesanos<sup>3</sup>. Además, en los

---

en la Edad Media, Puertollano, C&G, 2013; L. Corral Val, *La orden de Alcántara. Organización institucional y vida religiosa en la Edad Media*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1998 <<https://eprints.ucm.es/id/eprint/2486/>>; F. Ruiz Gómez, «La vida religiosa de los siervos de los pobres de Christo y guardianes del Hospital de San Juan de Jerusalén», *Cuadernos de Historia de España*, 85-86, 2012, pp. 659-680; J. Albuquerque Carreiras y C. de Ayala Martínez (eds.), *Cister e as Ordens Militares na Idade Média: Guerra, Igreja e Vida Religiosa*, Tomar, Studium Cistercium et Militarum Ordinum, 2015; D. Carraz et E. Dehoux (eds.), *Images et ornements autour des ordres militaires au Moyen Âge. Culture visuelle et culte des saints (France, Espagne du Nord, Italie)*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2016; P. Pinto Costa e J. Lencart, «As igrejas das Ordens Religioso-Militares entre 1220 e 1327: das inquirições régias aos documentos normativos», en L. Rosas, A. C. Sousa e H. Barreira (coords.), *Genius Loci. Lugares e significados, Places and Meanings*, Porto, CITCEM-Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2017, 1, pp. 57-69; N. Morton (ed.), *The Medieval Military Orders. Volume VII: Piety, Pugnacity and Property*, London and New York, Routledge, 2020; M. Ferrer-Vidal, *Santa Eufemia de Cozuelos. El primer convento santiagouista femenino: puertas adentro*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, 2022.

<sup>2</sup> En la línea, por ejemplo, de A. C. Sousa, «Por amor de Deus: as doações de objectos litúrgicos às igrejas e ermidas das Ordens Militares de Avis, Cristo e Santiago (1478-1571)», en I. C. Ferreira Fernandes (coord.), *Entre Deus e o Rei. O mundo das Ordens Militares*, Palmela, GESOS, Município de Palmela, 2018, pp. 1003-1026; P. Pinto Costa, R. Torres Jiménez y J. Lencart, «The Patron Saints and Devotions of the Benedictine Military Orders (Portugal and Castile, 15-16<sup>th</sup> Centuries)», *e-Journal of Portuguese History*, 17, 2, 2019, pp. 1-26; R. Torres Jiménez, «Devoción eucarística en el Campo de Calatrava al final de la Edad Media. Consagración y elevación», en A. Hevia Ballina (ed.), *Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2001, 1, pp. 293-328; *idem*, «La influencia devocional de la Orden de Calatrava en la religiosidad de su señorío durante la Baja Edad Media», *Revista de las Ordenes Militares*, 3, 2005, pp. 37-74; *idem*, *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla-La Nueva. Siglos XIII-XVI. Señoríos de la Orden de Calatrava*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005; *idem*, «Mujeres y liturgia parroquial. Religiosidad femenina laica en el señorío de la Orden Militar de Calatrava en la Castilla rural (siglos XV-XVI)», *Medievalista*, 30, 2021, pp. 163-202.

<sup>3</sup> *Vid.* J. F. O'Callaghan, «The Order of Calatrava and the archbishops of Toledo, 1147-1245», *Studies in Medieval Cistercian History presented to Jeremiah F. O'Sullivan*. Spencer-Massachusetts, 1971,

señoríos más directamente organizados por ellas, las órdenes militares actuaron corrigiendo la vida religiosa de los fieles laicos, lo que reviste un evidente interés para el conocimiento de los usos disciplinares y devocionales de los seglares. El mecanismo privilegiado del que se sirvieron para ejercer esta proyección fueron las visitas; es decir, inspecciones más o menos periódicas giradas en sus territorios por parte de altas jerarquías de la milicia, los visitantes generales, que se dirigían a iglesias, cofradías, ermitas y hospitales, pero también a las encomiendas, fortalezas y «cosas publicas» competencia de los concejos.

A partir de dichas bases, en este estudio se analizan ciertas vivencias litúrgicas de los seglares al final del siglo XV y comienzos del XVI en un área de observación precisa: una serie de villas rurales y semirurales de un compacto señorío de la Orden Militar de Calatrava en Castilla, de una extensión de unos 11 500 km<sup>2</sup>. Es el llamado Campo de Calatrava, articulado progresivamente por la milicia desde el siglo XII y, sobre todo, a partir del siguiente, situado entre los Montes de Toledo y Sierra Morena<sup>4</sup>. Identificado con casi toda la actual provincia de Ciudad Real, en él había nacido la propia orden militar en 1158, en concreto en la villa y fortaleza previamente islámicas de Calatrava (enclave llamado Calatrava *La Vieja*), perdidas frente al islam por un tiempo a raíz de la derrota de Alarcos en 1195. Después de diversos avatares, desde 1217 la orden se estableció más al sur, en la fortaleza y convento de Calatrava *La Nueva*, donde

---

pp. 63-87; H. Grassotti, «En torno a las primeras tensiones entre las Órdenes Militares y la sede toledana», *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 17, 2, 1972, pp. 155-169; D. Lomax, «La Orden de Santiago y el obispo de Cuenca», *Anuario de Estudios Medievales*, 12, 1982, pp. 303-310; C. Barquero, «Los hospitalarios y el Arzobispado de Toledo en los siglos XII y XIII», *Hispania Sacra*, XLV, 1993, pp. 171-183; R. Torres Jiménez, «Modalidades de jurisdicción eclesiástica en los dominios calatravos castellanos (siglos XII-XIII)», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Alarcos 1195*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 433-458; *idem*, «La Iglesia y el territorio (II). Las Órdenes Militares y su proyección eclesiástica y religiosa», en A. L. López Villaverde (coord.), *Historia de la Iglesia en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, 2010, pp. 35-49; M.<sup>a</sup> J. Lop Otín, «Las autoridades eclesiásticas de Toledo y las Órdenes Militares a fines del siglo XV», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las órdenes militares en la Península Ibérica*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1, pp. 1071-1085; J. Díaz Ibáñez, «Las órdenes militares y la Iglesia de Cuenca durante la Edad Media», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las órdenes militares...*, 1, *op. cit.*, pp. 1049-1069; L. Corral Val, «Las conflictivas relaciones entre los alcantarinos y la diócesis de Coria durante la Edad Media. Una aproximación amplificada», en B. Miranda Díaz y R. Segovia Sopo (coords.), *Las Órdenes Militares en Extremadura*, Garrovillas de Alconétar, Federación Extremadura Histórica, 2015, pp. 401-417.

<sup>4</sup> Sobre la formación del señorío: F. Ruiz Gómez, *Los orígenes de las Órdenes Militares y la repoblación de los territorios de La Mancha (1150-1250)*, Madrid, CSIC, 2003; E. Rodríguez-Picavea Matilla, *La formación del feudalismo en la meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1994; E. Solano Ruiz, *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, Sevilla, Universidad de La Laguna, 1978.

los freires clérigos desarrollaban una vida conventual bajo su prior y donde se instruían todos los miembros de la orden antes de profesar; este imponente conjunto de edificios era el centro político y religioso del gobierno de la orden, aunque compartía la función rectora con los palacios maestres de la villa de Almagro. A finales del siglo XV documentamos en el *partido* o *provincia* del Campo de Calatrava 39 iglesias parroquiales o, según las denominan las visitas, 39 «iglesias mayores» para 33 villas, cada una con una población de entre 150 y 1000 habitantes. Aquí, esta Orden de Calatrava de filiación cisterciense ejercía ampliamente su autoridad religiosa sobre el clero, las iglesias parroquiales y los fieles en medio de los conflictos con el arzobispo de Toledo, unos litigios que desembocaron en varias «concordias» suscritas en los siglos XII y XIII, pero que, a pesar de ello, continuaron<sup>5</sup>.

Este estudio parte de trabajos propios previos sobre el grado de asistencia al culto o sobre la religiosidad femenina laica<sup>6</sup>; pretendo avanzar ahora en el análisis del desarrollo de las misas mayores parroquiales, apoyada en las claves metodológicas que señalo a continuación.

Primero, es preciso ponderar la riqueza de las visitas, que son una fuente seriada muy rica, aunque no carecen de problemas como la ocasional repetición estereotipada de cláusulas o su irregular periodicidad. Nuestra observación empírica extiende la encuesta entre 1471 y 1539, fechas de 85 visitas de la Orden de Calatrava al Campo del mismo nombre custodiadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Por tanto, en una época de transición para la orden militar, cuyo maestrazgo quedó anexionado por los Reyes Católicos en 1489. Una transición que comportaba la consolidación de la aristocratización de la orden y, a la vez, la intensificación de sus aspectos religiosos, algo que se irradió a las iglesias y las gentes del señorío. La tarea de indagación y control desarrollada por los visitadores generales (que, habitualmente, actuaban de dos en dos y debían realizarse cada dos años, aunque esto no se cumplía) se producía en el marco de la ley y la disciplina de la Iglesia, y de hecho, en las visitas, a veces se aprecian los ecos de sínodos y concilios; pero eran los mandatos de los mismos visitadores los que iban construyendo el cuerpo normativo al respecto, referido en ocasiones a los autos capitulares de la orden. Las visitas, de una minuciosidad creciente, incluían inventarios de objetos

<sup>5</sup> Una revisión: R. Torres Jiménez, «La construcción de la archidiócesis toledana y los conflictos jurisdiccionales con la Orden Militar de Calatrava (siglos XII-XIII)», *En la España medieval*, 45, 2022, pp. 31-52.

<sup>6</sup> R. Torres Jiménez, «Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las órdenes militares...*, *op. cit.*, I, pp. 1087-1116; *idem*, «Mujeres y liturgia parroquial...», *op. cit.*

litúrgicos y mandamientos, penas y prohibiciones acerca de iglesias, ermitas, cofradías y hospitales; prescripciones que iban dirigidas unas veces a los concejos, y otras, a los curas.

En segundo lugar, aquí se parte de la consideración de la liturgia como una interesante vía de conocimiento sobre la cotidianidad de la vida religiosa local, que nos acerca al complejo terreno de las creencias y sentimientos religiosos en la Edad Media<sup>7</sup>. Lejos de lo que pudiera pensarse, hay indicios de que el culto celebrado en las parroquias implicaba poderosamente a la población. Además, la misa dominical y festiva concitaba la concurrencia periódica del pueblo y actuaba como un marco a la vez religioso y socializador. La misa marcaba semanalmente la vida profana con un mínimo de sacralización<sup>8</sup>. En efecto, no solo las devociones más populares encauzadas en las ermitas y los santuarios eran el ámbito genuino de la piedad del pueblo, esa piedad llamada *popular* con sus ingredientes mágicos, cívicos y emotivos; también las parroquias, definidas en la Iglesia desde el siglo XIII como elementos de encuadramiento y territorialización cristianos<sup>9</sup>, canalizaban intensamente la religiosidad de los laicos de a pie, a menudo tan difícil de conocer. Además, las parroquias rurales eran ámbitos generadores de sociabilidad e identidad locales en estas villas uniparroquiales<sup>10</sup>, lo que se complementaba con otra realidad: los oficiales concejiles configuraban en ellas una religión cívica por delegación de las órdenes militares.

En tercer lugar, el trabajo que aquí se propone evidencia un fenómeno de pleno interés metodológico. Las visitas reflejan el punto de vista de los freires visitantes, sus condenas, o bien su estímulo de ciertas prácticas devotas; ellos, nombrados por los capítulos generales, eran personalidades relevantes. Por ello, estas fuentes permiten plantear el diálogo entre, de un lado, las prescripciones de la jerarquía eclesiástico-señorial calatrava, y de otro, las realidades religiosas locales marcadas por las costumbres de los fieles y su clero secular local (que en esta época pocas veces era calatravo); o, de un modo hipotético y más amplio, el diálogo o *feedback* entre religiosidad culta y piedad del pueblo, entre normativa y

<sup>7</sup> Cfr. R. Torres Jiménez, «La historia medieval de la Iglesia y la religiosidad: aproximación metodológica, valoraciones y propuestas», *Vínculos de Historia*, 8, 2019, pp. 72-76.

<sup>8</sup> F. Rapp, «Les caractères communs de la vie religieuse», en M. Venard (coord.), *Histoire du christianisme, 7: De la réforme à la réformation (1450-1530)*, París, Desclée, 1994, p. 261.

<sup>9</sup> J. Á. García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*, Madrid, Akal, 2012, pp. 292-300 y 458-462.

<sup>10</sup> R. Torres Jiménez, «Identity and the Rural Parish in Medieval Iberia», en Flocel Sabaté (ed.), *Identity in the Middle Ages. Approaches from Southwestern Europe*, Leeds, Arc Humanities Press, 2021, pp. 275-292.

realidad. Y como se trata de inspecciones periódicas sucesivas, a veces se puede rastrear su eficacia o la oposición que suscitaban. Esto último resulta excepcional en el panorama de la documentación medieval: es una información que no se obtiene de la consulta de fuentes normativas como pueden ser las constituciones sinodales, muy ricas, pero cuyo grado de eficacia es tan difícil de conocer.

A partir de los anclajes metodológicos expuestos, este estudio aborda las vivencias litúrgicas del pueblo en las iglesias calatravas, en concreto durante la misa mayor, y se estructura en dos grandes partes: primero, se consideran algunas conductas que afectaban transversalmente a las celebraciones, y en segundo lugar, se analizan ciertas partes de la misa mayor que el pueblo vivía con especial intensidad según las visitas: el ofertorio, la elevación de las sagradas especies y los ritos de la paz y el pan bendito.

## 2. COMPORTAMIENTOS GENERALES RELATIVOS A LAS CELEBRACIONES

### 2.1. El cumplimiento del precepto dominical

¿Era común el cumplimiento del precepto dominical? El mandato de guardar las fiestas sin trabajar era bastante incumplido: según las visitas, esos días «mucha» gente no dejaba de trabajar públicamente («haziendo hazendera de trabajo publicamente ansy como en los otros días»<sup>11</sup>), sin que surtieran efecto ni las reiteradas prohibiciones calatravas ni el endurecimiento de las penas, que pasaron de multa a prisión<sup>12</sup>. Todo ello, a pesar de que los visitantes admitieron excepciones: carniceros, tenderos y regatones, y a veces también los zapateros, quedaban exentos, ya que podrían abrir las tiendas con tal de no vender durante la misa<sup>13</sup>. Algo que, por cierto, refleja una tolerancia calatrava superior a la de los sínodos toledanos y ciertos tratados<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> 1537, Villamayor, Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares (OOMM), Consejo (Cjo.), legajo (leg.). 6079, n.º 1, ff. 37v-38r.

<sup>12</sup> En 1502 la multa es de dos reales: El Moral, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6075, n.º 25, f. 76v. En 1510, los remisos en pagar irán a la cárcel: Fernancaballero, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 8, ff. 269v-270r.

<sup>13</sup> 1502, Puertollano, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6110, n.º 10, f. 72r; 1510, Almadén, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 24, f. 89r.

<sup>14</sup> Hernando de Talavera solo admite los trabajos para monasterios pobres y hospitales, con licencia episcopal y tras oír misa, y el acarreo de pescado fresco, no su compraventa. Fray Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, en M. Menéndez y Pelayo (dir.), *Escritores místicos españoles*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI. Estudio preliminar. M. Mir, Madrid, Bailly-Ballière, 1911, p. 24.

Junto con la abstención de trabajar, las fiestas se debían guardar acudiendo a la iglesia parroquial para oír los oficios divinos, misa mayor y horas canónicas. Pero en la práctica, no era así. Muy frecuente es esta recriminación de los visitantes:

[...] supe que muchas personas en esta villa en los domingos e fiestas de guardar en tanto que se dize la misa mayor se estan jugando en las calles e plaças e otros se estan en el çementerio hablando e negoçiando sus cosas, e no van a oyr la misa como son obligados<sup>15</sup>.

El alguacil debería hacer pagar un real a quienes hallara fuera del templo y el doble a los que estuvieran en el cementerio.

En el Campo de Calatrava, era notoria la costumbre de mantenerse fuera del templo durante la misa y entrar después de la consagración «esperando que tanga la canpanilla para entrar al tiempo del alçar»<sup>16</sup>, algo que censuraron con energía los freires, quienes ordenaban taxativamente que el alguacil hiciera entrar a todos al toque de campana que marcaba el comienzo de la misa y que, más tarde, ante la contumacia de muchos feligreses, los llevara presos a la cárcel durante dos horas<sup>17</sup>. Es curioso que, en el partido calatravo de Zorita, el mandato de los visitantes dirigido a villas como Almoguera, El Pozo, Illana y Borox permitía que los jóvenes solteros mayores de 14 años asistieran a partir de la lectura del Evangelio, mientras que exigía que hombres y mujeres casados y viudos lo hicieran desde el inicio de la celebración<sup>18</sup>.

## 2.2. Misa e interacción social. Elementos de distracción y de captación de la atención de los fieles en relación con el culto

El binomio *misa y sociabilidad* es innegable: el culto reunía a una buena parte de los habitantes de unas poblaciones uniparroquiales, casi todas, e implicaba una intensa interacción social. Las visitas reiteran las denuncias sobre la ruptura de

<sup>15</sup> 1537, Ballesteros, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 1, f. 164v. Entre otros muchos ejemplos: 1502, El Moral, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6075, n.º 25, f. 76v; 1510, Fernancaballero, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 28, f. 269r; Y lo hace «la mayor parte de la gente...» en 1510, Almadén, leg. 6076, n.º 24, f. 89r.

<sup>16</sup> Por ejemplo: 1502, El Moral, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6075, n.º 25, f. 76v.

<sup>17</sup> Mandan al alguacil «los lyeve presos a la carçel publyca y esten presos dos oras y paguen cada 12 mrs. de pena». 1510, Fernancaballero, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 28, f. 270r. La multa sube a medio real en 1510, Almadén, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 24, f. 89r.

<sup>18</sup> Por ejemplo: 1518, mayo 29, El Pozo. AHN, OOMM, Cjo., n.º 4, ff. 366r-366v.

la norma de la separación espacial por sexos (los varones delante, y ellas, detrás) y cómo esa mezcla suscitaba escándalo y murmuraciones de los vecinos<sup>19</sup>, y la mezcla de clérigos con seglares, incluyendo a las mujeres.

Además, los visitadores condenaron por sistema que, durante el culto, las gentes se entretuvieran en conversaciones y paseos, en «hablar unos con otros en cosas de negocios, pues la yglesia es casa de oración»<sup>20</sup>; los curas debían amonestar a los fieles para que no lo hicieran. Los visitadores evocan el episodio evangélico en el que Jesús expulsa a los mercaderes del templo (Lc 19, 45-48) y recuperan su frase tomada del Antiguo Testamento: «mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos» (Is 56, 7). El mandato se repite en las visitas a Corral de Caracuel, Valdepeñas, Malagón, Miguelturra, Valenzuela, Torralba, Granátula, Daimiel, Villarrubia y Almagro, entre otros lugares.

Y reprobaban los visitadores a los feligreses que estuvieran charlando –y sentados en lugar de estar de pie– mientras se cantaba el *Gloria* y el *Credo*. Denunciaban que estorbaban la devoción de los demás, incluso de los propios clérigos y se les mandaba estar levantados «con la atención e reverencia que deven e son obligados, e que dexen de hablar unos con otros», y estar «rezando e con mucha atención e contemplación»<sup>21</sup>. Es llamativo el concepto «contemplación», signo de interiorización religiosa, porque, para los visitadores, el ideal de la actitud laica durante el culto consistía en el orden, el decoro, el respeto y los rezos libres paralelos («rezar sus devociones»<sup>22</sup>). Todo orientado a la «honrra y servicio de Dios», una expresión muy repetida en las visitas.

En general, eran reiteradas las quejas calatravas sobre la excesiva y profana familiaridad de los fieles con el espacio de los templos, su entorno y sus cementerios. Y reprobaban la costumbre de comer, beber y bailar con motivo de las bodas en los templos o sus aledaños, o las velas nocturnas en las iglesias en honor a los santos<sup>23</sup>, que también las sinodales condenaban por sistema<sup>24</sup>. En

<sup>19</sup> Vid. R. Torres Jiménez, «Mujeres y liturgia parroquial...», *op. cit.*

<sup>20</sup> Así en 1537 en Valdepeñas, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 9, f. 241v.

<sup>21</sup> 1537, Aldea del Rey, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 3, f. 113-113v. La misma fórmula en Santa Cruz de Mudela. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 7, 1537, f. 70v.

<sup>22</sup> 1537, Corral de Caracuel, AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 1, f. 267v.

<sup>23</sup> 1510, febrero, Torralba. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6.076, n.º 14, f. 203r.

<sup>24</sup> El Sínodo de Badajoz de 1501 prohíbe las vigiliass nocturnas en las iglesias con sus «bayles ni danças ni cantares dentro dellas». A. García y García (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. V: *Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 78. Más ampliamente, en el mismo sínodo: «que en las yglesias no se hagan danças ni vigiliass ni deshonestidades, ni se junten a comer, ni vengyan ni apregonen cosas profanas en ellos». *Ibid.*, pp. 77-79. Muy explícito es el Sínodo de Cuenca de 1409, que reprueba que en las vigiliass de iglesias y



nuestra zona, la archidiócesis de Toledo, se repetía idéntica queja; así se expresaba el arzobispo Juan Tavera en el Sínodo de Toledo de 1536:

Por quanto en las vigalias de los sanctos, muchos, assi varones como mugeres, clerigos y legos, vienen a velar en las iglesias de noche, y porque avemos entendido que, so título de devoçion, se cometen en ellas muchas offensas de Dios y, demas desto, que hazen muchos beveres y comeres superfluos, y se dizen muchos cantares seglares y se hazen danças y otras cosas inhonestas, donde se siguen muchos escandalos y peccados...<sup>25</sup>.

Todo ello debe remitirse a un contexto más amplio, el de los frecuentes testimonios de concilios, sínodos<sup>26</sup> y textos tanto literarios<sup>27</sup> como normativos<sup>28</sup> medievales sobre el uso profano de las iglesias, que posibilitaba espectáculos irreverentes y fiestas en su interior.

Por otra parte, las actitudes negativas denunciadas no invalidan todos los elementos que podían contribuir a concentrar la atención de la gente en el culto, a captar sensorialmente su piedad o, al menos, su interés: las imágenes y la devoción que suscitaban, algo de lo que hay constancia; el revestimiento del altar, el sagrario, y en general, la configuración de lo que hemos llamado el «templo vestido» –tratada en otro lugar<sup>29</sup>–, en la que participaban profusamente los fieles con sus donaciones. Se recubría abundantemente el presbiterio de estas iglesias (en general, modestas) con piezas textiles ricas muy coloridas

---

ermitas se hacen dentro «danças disolutas», cantinelas «torpes e feas», y por ello «munchas vezes se siguen las yglesias e çimenterios ser violados, homicidios e mutilaciones de miembros ser perpetrados, adulterios e pecados de inçestu ser cometidos e los offiçios divinales ser perturbados». *Idem, Synodicon hispanum*, vol. X, *Cuenca y Toledo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, p. 144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 773.

<sup>26</sup> Por ejemplo, los sínodos de Cuenca de 1399 y 1406 prohíben guisar, comer y beber en las iglesias. *Ibid.*, p. 127.

<sup>27</sup> En el *Libro de Buen Amor*, Juan Ruiz evoca las comidas y danzas que se hacían dentro de las iglesias cuando se abría el periodo de bodas: «Día de Quasimodo iglesias et altares / ví llenos de alegrías, de bodas e cantares, / todos avien grand' fiesta, fasien grandes yantares, / andan de boda en boda clérigos e juglares». Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *El Libro de Buen Amor*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000 <[https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-libro-de-buen-amor-0/html/ff0ec418-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_33.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-libro-de-buen-amor-0/html/ff0ec418-82b1-11df-acc7-002185ce6064_33.html)>, v. 1315.

<sup>28</sup> Las *Partidas* prohibían la realización de juegos de escarnio dentro de las iglesias, «ca la egleſia de Dios es fecha para orar». Real Academia de la Historia, *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, Madrid, Atlas, 1972 (ed. orig. 1807), Partidas, I, VI, 34, p. 276.

<sup>29</sup> R. Torres Jiménez, «El “templo vestido”. Espacios, liturgia y ornamentación textil en las iglesias del Campo de Calatrava (1471-1539)», en L. Arous Ballesteros y J. Prieto Sayagués (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, Madrid, La Ergástula, 2018, pp. 145-160.

y llenas de mensajes iconográficos<sup>30</sup>: tapicería, cortinajes, manteles, frontales, paños, paliás, los *vela templi* en Cuaresma, los «cielos» colgados por encima del altar y los paños negros para tapar retablo, sagrario e imágenes en Viernes Santo, entre otros. Debe añadirse, como factores que podían atraer la atención hacia el culto, el dinamismo dado por el encendido de luces, las incensaciones, los cantos, el toque de campanillas –todo el «paisaje sonoro religioso»<sup>31</sup>–, las aspersiones de agua bendita, los ornamentos de los clérigos, sus movimientos en el presbiterio, los avisos y amonestaciones que el cura dirigía después del evangelio, y, cuando lo había, el sermón, que nos consta que suscitaba una concurrencia nutrida a las iglesias (pero debe recordarse que se hacía después de la ofrenda y no tras el evangelio). Todo un conjunto envolvente de experiencias sensoriales acogía al asistente a las ceremonias. Cabe recordar también que existían unas interpretaciones alegóricas de la misa muy extendidas que identificaban las diferentes acciones del culto como la expresión dramática de diversos momentos de la vida y, particularmente, de la Pasión del Salvador (cuando el sacerdote sube al altar, representa a Jesús que sube al calvario; cuando abre los brazos, evoca la crucifixión; cuando coloca la patena sobre el cáliz, se recuerda la piedra que tapó el sepulcro, etc.). Estas alegorías se remontaban a las explicaciones de Amalario de Metz en el siglo IX en su *De Ecclesiasticis Officiis*, que habían tenido un gran éxito<sup>32</sup> y se habían enriquecido en la Baja Edad Media<sup>33</sup>, de modo que la misa se veía como una sucesión de símbolos fragmentarios que podían oscurecer el sentido teológico de la acción litúrgica. Ahora bien, ignoramos si las gentes del señorío calatravo y los visitantes conocían tales claves.

Sí trazarían los fieles la señal de la cruz sobre el pecho o la frente como signo de entrada en un espacio sagrado y modo de involucración en el culto. Santiguarse o signarse era un gesto muy difundido, no solo en la liturgia con

<sup>30</sup> Vid. en este mismo volumen, F. Español Beltrán, «Del mobiliario al tesoro de reliquias. Las casas de los órdenes militares y su entorno litúrgico». Abunda en la idea de que las parecidas se cubrían para ser embellecidas y equilibrar la humedad, y describe, por ejemplo, «coronas de luz» a modo de baldaquinos sobre el altar, equivalentes a los «cielos» que aquí documentamos.

<sup>31</sup> Vid. W. W. Walters, «The Stirring of the Religious Soundscape. The Auditory Experience in the Antwerp Church of Our Lady (c. 1450-1566) and an Iconological Analysis of the Altar Bell», en T. Hiergeist and I. del Olmo (eds.), *Christian discourses of the Holy and the Sacred from the 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> Century*, Berlín, Peter Lang, 2020, pp. 221-260.

<sup>32</sup> R. Cabié, «La Eucaristía», en A. G. Martimort *et. al.*, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, Herder, 1992 (nueva ed. act. y aum.), p. 446.

<sup>33</sup> Como ejemplo, *vid.* la explicación sobre la misa del obispo de Segovia Pedro de Cuéllar, publ. en J. L. Martín y A. Linage Conde, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1987, pp. 225-229.

sus significados cristológicos<sup>34</sup>, sino en la vida cotidiana con un sentido de protección, a veces asociado a supersticiones reprobadas, como las curaciones de personas o animales<sup>35</sup>.

Otro modo de implicación de los fieles en el culto era el uso de tomar agua bendita de las pilas. A veces, se iba más allá del gesto sobrio de tocarla con los dedos para santiguarse: en Malagón había hombres que se echaban encima de la pila («se echaban de pechos»), situada en el centro del templo, donde se encontraban las mujeres, con las que se mezclaban; todo ello es calificado por los visitantes como «feo e deshonesto»<sup>36</sup>. También reprobaron la aspersion del agua bendita cuando, para ello, el clero se adentraba en la zona de los fieles e incluso de las mujeres<sup>37</sup>.

Todo lo anterior evoca involucración de los fieles en el culto. Pero el sentido teológico de los ritos, marcado por las oraciones litúrgicas en latín y los gestos de los celebrantes, pasaría desapercibido. Muchas oraciones, recitadas por el presbítero de espaldas y en voz baja, ni siquiera eran oídas. Por otra parte, las más solemnes eran cantadas, y parece que el pueblo captaría su sentido general, un sentido de alabanza en el *Gloria* y el *Sanctus*, o de penitencia en los *Kyries* –muy populares en el Medievo, al parecer–, y desde luego les sería muy familiar el *Paternoster*, que era de conocimiento común.

Y también como factores que fomentaban la distracción, recordemos que, según las visitas, los clérigos no siempre celebraban debidamente la misa: a veces, no cantaban entero el *Credo*, no cantaban el *Paternoster*, o no cantaban, sino que rezaban, la misa mayor entera. La inseguridad en el ritual debía de ser lo habitual, y no cabe descartar que la ignorancia de algunos clérigos les hiciera desconocer el significado de las fórmulas y oraciones que recitaban; recuérdese la sorprendente apostilla del obispo Pedro de Cuéllar en su *Catecismo*, al referirse al rezo de las horas por los clérigos: «el clérigo, commo quier que non entiende lo que dize, non peca mientras que aya el coraçon a Dios»<sup>38</sup>. Otro factor que no favorecía la atención era el de las condiciones de incomodidad de los templos, donde había pocos bancos y, por ello, a veces los asistentes se sentaban casi en

<sup>34</sup> Invocar la gracia posible por la cruz de Cristo, colocarse bajo su sello o consagrarse a Él, profesar la fe, etc. M. Righetti, *Historia de la liturgia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, I, pp. 334-338.

<sup>35</sup> Los «saludadores», a las bestias de todo un pueblo «de lexos los miran y santiguan diziendoles ciertas palabras». P. Ciruelo, *Reproucion de las supersticiones y hechizarias*, Introd. y ed. A. V. Ebersole, Valencia, Albatros Hispanófila, 1978, Parte III, p. 103.

<sup>36</sup> 1538, Malagón. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 18, f. 26v.

<sup>37</sup> 1534, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6078, n.º 1, 1534, f. 40r.

<sup>38</sup> Publ. J. L. Martín y A. Linage Conde, *Religión y sociedad...*, op. cit., p. 235.

las propias gradas del altar o en la puerta<sup>39</sup>. Así se expresaban los visitantes en relación con la iglesia de San Bartolomé de Almagro:

Otrosy hallamos que a cabsa de la mucha gente que va a la dicha yglesia al tiempo que se dizen los divinos ofiçios los asyentos que ay no bastan para en que se asyenten, porque son pocos. Por tanto y porque es cosa justa que los aya, y de cabsa dello no pierdan de oyr las oras, de parte de su magestad e orden vos mandamos que dentro de un mes primero syguiente fagays que se fagan a lo menos quatro o çinco escaños [...] so pena de mill mrs. para fazer los dichos escaños<sup>40</sup>.

Además, los murmullos no solo de los seculares, sino los clericales, debían de ser constantes. Y es que, en el marco de la individualización de la piedad que hizo proliferar los encargos de memorias *pro defunctis*, los capellanes acostumbraban a celebrar misas votivas privadas en los altares secundarios en paralelo a la misa principal. Esto lo prohibieron los sínodos<sup>41</sup>, pero los visitantes calatravos, más permisivos, consintieron que tales misas privadas se solaparan parcialmente con la misa mayor con tal de que comenzaran después del ofertorio de esta celebración principal<sup>42</sup>.

### 3. LA VIVENCIA DIFERENCIADA DE CIERTAS PARTES DEL CULTO

La misa se desenvuelve en tres grandes partes: los preliminares, la liturgia de la palabra y la llamada *liturgia eucarística* con los siguientes momentos: el ofertorio, el canon (consagración) y la comunión, que se corresponden con las acciones de *dar, sacrificar y recibir*. Pues bien, según nuestros datos, la que más interesaba al pueblo era la liturgia eucarística, es decir, la segunda de las acciones; en ella, los fieles vivían con intensidad tres momentos: el ofertorio, la consagración (o, mejor, la elevación que le sigue) y los ritos de la paz y el pan bendito, ambos en el contexto de la liturgia de la comunión. Para este análisis, integramos las informaciones siguientes: conductas denunciadas por los freires visitantes; elementos del culto mencionados en los inventarios; los datos aportados por tratados y sínodos coetáneos, y la información suministrada por los historiadores de la liturgia.

<sup>39</sup> 1534, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6078, n.º 1, ff. 36r-36v.

<sup>40</sup> 1534, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6078, n.º 1, f. 35v.

<sup>41</sup> Por ejemplo, el Sínodo de Alcalá de 1480. Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Sevilla, Universidad de La Laguna, 1976, p. 320.

<sup>42</sup> 1534, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6078, n.º 1, f. 41v; 1539, Daimiel. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 26, f. 423v.

Previamente al análisis de los tres momentos más significativos, es pertinente detenerse brevemente en la *proclamación del evangelio* integrada en la liturgia de la palabra. Tenemos constancia de que los visitantes calatravos otorgaban un valor señalado a la escucha del evangelio, mucho mayor que a la epístola; pero no parece que una parte de los fieles del señorío calatravo se sintieran obligados a acudir a la misa mayor con tiempo para escucharlo. Por otra parte, es cierto que, a los ojos de los presentes, se trataba de un momento solemne que aparecía rodeado de elementos de realce: la epístola o lección previa, que exigía después el cambio de libro y de lugar, el canto del Aleluya y las prosas y secuencias, al parecer muy popularizadas algunas, el toque de campanilla, la señal de la cruz y el beso del evangeliario, la incensación, los cirios, la intervención del diácono (o, en el Campo de Calatrava, los capellanes vestidos de tales), la aspersión del agua bendita. Los fieles debían escucharlo de pie, y los hombres con la cabeza descubierta<sup>43</sup>. La explicación del evangelio no debía de ser frecuente. En la archidiócesis toledana, Cisneros ordenaba que los curas lo declarasen al pueblo «después de la ofrenda», pero previó su incapacidad para hacerlo, pues aceptó que lo hicieran «a lo menos literalmente o lo hagan declarar a otra persona»<sup>44</sup>. Así, las gentes quedarían desconectadas del sentido de la lectura y de la fiesta específica. En cambio, otro ingrediente extralitúrgico ligado a la lectura del evangelio susceptible de generar expectación en el pueblo era el de los posibles avisos y amonestaciones que el sacerdote podría dirigir a los fieles, tal como ocurría en el Campo de Calatrava<sup>45</sup>; algo que, por otra parte, induce a pensar que la afluencia de gente en este momento sería bastante nutrida.

### 3.1. El ofertorio: ofrendas y demandas de limosnas

El ofertorio, rito anterior a la consagración, era uno de los momentos de la misa en que se rompía la separación entre el presbiterio y la nave y se requería la participación activa de los fieles, que hacían entrega de sus dones en dos vertientes: presentaban ofrendas a modo de estipendio obligatorio destinado, teóricamente, a la iglesia y sus clérigos; y los encargados de las «demandas», los «bacinadores», pedían limosna a la gente. Todo ello se percibía vivamente,

<sup>43</sup> Fray Hernando de Talavera, *Breve Doctrina*. Publ. L. Resines, *La «Breve doctrina» de Hernando de Talavera. Edición y estudio*. Granada, Arzobispado de Granada, 1993, p. 113.

<sup>44</sup> Sínodo diocesano de Alcalá de 1497 y de Talavera de 1498, 5. Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos...*, *op. cit.*, pp. 345 y 354.

<sup>45</sup> A veces, los visitantes mandaron a los curas transmitir alguna amonestación o exhortación al pueblo justamente en este momento de la misa.

ya que se interrumpía o se obscurecía la acción litúrgica y se ponía fin a la más que posible actitud pasiva anterior. De hecho, en ambas ocasiones se producían situaciones reprobables, aunque los culpables no eran los fieles, sino los clérigos y los demandadores de limosnas.

### 3.1.1. Ofrendas

En las visitas se habla a menudo de la acción de «ofreçer» que los clérigos realizaban entre el pueblo, con una estola *ad hoc*<sup>46</sup>, pero se trata de la recogida de las ofrendas de los fieles, una acción que estuvo presente en la misa desde los tiempos de la primitiva Iglesia como contribución al ágape y gesto de caridad hacia los pobres<sup>47</sup>. En el periodo aquí tratado, se identificaba con la recogida del *pie de altar* o pago al clérigo por celebrar del culto<sup>48</sup>, pero en el Campo de Calatrava este ingreso pertenecía a los comendadores, que aquí, en flagrante irregularidad canónica, eran los beneficiados de unas iglesias servidas por clérigos asalariados<sup>49</sup>; los comendadores tenían la opción de repartirlo con los priores calatravos y con los capellanes, pero nos consta que eran reacios a hacerlo<sup>50</sup>, si bien la adscripción de este ingreso variaba de unos lugares a otros. Esta ofrenda, ligada a la propia parroquia y a los domingos y fiestas, era una obligación irrenunciable de los fieles: omitirla suponía incurrir en pecado grave, tal como recogen los tratados doctrinales<sup>51</sup>, los penitenciales<sup>52</sup> y las propias jerarquías calatravas: «los fieles christianos son obligados a ofreçer en los dichos días so pena de pecado mortal»<sup>53</sup>. Por eso, los visitantes ponían tanto interés en que los feligreses no retrasaran la entrada en la iglesia hasta la elevación, porque se perderían el ofertorio, y prohibían que acudieran los domingos a las misas de ermitas y hospitales, o siguieran las misas votivas en lugar de oír la misa mayor, aunque, como ya se ha indicado, haciendo gala de mayor permisividad que la normativa común sinodal, concedían que estas misas votivas se celebraran en

<sup>46</sup> 1537, El Viso. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 6, f. 10v.

<sup>47</sup> Originariamente, lo que se aportaba era la materia eucarística, el pan y el vino que se iban a consagrar. Lo hacían los fieles bautizados y que, además, iban a comulgar. *Vid.* N. M. Dénis-Boulet, «Análisis de los ritos y de las oraciones de la misa», en A. G. Martimort, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, Herder, 1964 (1.ª ed.), pp. 308-408.

<sup>48</sup> Reminiscencia de la época en que los clérigos se repartían los restos de pan y de vino ofrecidos y no consagrados. N. M. Dénis-Boulet, «Análisis de los ritos...», *op. cit.*, p. 408.

<sup>49</sup> R. Torres Jiménez, «El clero rural asalariado...», *op. cit.*

<sup>50</sup> 1510, Puertollano. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 20 [a], f. 293r.

<sup>51</sup> Fray Hernando de Talavera: *Breve doctrina...*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>52</sup> Fray Hernando de Talavera: *Breve forma de confesar...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>53</sup> 1534, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6078, n.º 1, f. 40r.

el mismo templo una vez pasado el ofertorio de la misa mayor, con lo que se salvaba la obligada presentación de ofrendas de los fieles.

La causa de los desórdenes y lo que fue reprobado duramente por visitadores de años sucesivos fue la costumbre de los clérigos de mezclarse con las gentes para «ofreçer». Lo condenaban por lo que tenía de deshonesto –especialmente el deambular entre las mujeres– y porque propiciaba las habladurías, pero la reiterada prohibición no tenía éxito («esto se a mandado en otras visytaciones pasadas e no se cunple»). Prescribían que el clérigo se colocara en la grada más baja del altar y esperara allí a que fueran a ofrecer los hombres, y luego se situara al principio del lugar de las mujeres, pero nunca se desplazara entre ellas:

Y porque por vista de ojos me consto que los dias de domingos e fiestas que *los clerigos salen a ofreçer* en la dicha yglesia a la misa, andan ofreçiendo por toda la yglesia yendo donde estan asentados los feligreses e lo mismo hazen entre las mugeres, lo qual es cosa fea e deshonesta e que cavsa algunas murmuraciones escandalosas.

E para lo evitar, de parte de su magestad e horden mando que de aqui adelante el clerigo o clerigos que salieren a ofreçer se pongan en la grada mas baxa del altar e alli esperen e vengan a ofreçer todos los hombres del cuerpo de la yglesya, e aviendo ofreçido los hombres, vayan donde esten las primeras mugeres e ally esperen que vayan a ofreçer e no anden entre ellas como hasta aqui lo hazian, syno que en los dichos lugares hagan su ofiçio honestamente.

E porque *esto se a mandado en otras visytaciones pasadas e no se cunple*, de parte de su magestad e horden os mando que veays los mandamientos de visytadores de la horden pasados en este caso dados e este que yo agora dexo e los guardseys e cunplays vos el dicho Rector e clerigos a quien toca, so pena de cient mrs. por cada una vez que lo quebrantaredes, en los quales yo desde agora os condeno lo contrario haziendo e los aplico para la çera del santo sacramento de la dicha yglesia<sup>54</sup>.

Al argumento de la honestidad, en Almagro añadieron otro, el de la dignidad de los clérigos: «...mas justo e onesto es aquellos vengan donde el clerigo está que no estarse asentados y quel clerigo vaya a ellos». Sin embargo, la prohibición terminó suavizándose por razones prácticas al dirigirse a los clérigos de Valdepeñas: en el mandato se añadió al margen una cláusula que permitía que los clérigos salieran a ofrecer entre los fieles, porque en las fiestas había tanta gente en el templo que, de no hacerse así, no cumplirían el precepto de la Iglesia. Pero tenían que bajar otros clérigos, no el celebrante de la misa<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> 1537, Santa Cruz de Mudela. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 7, ff. 70r-70v.

<sup>55</sup> 1537, Valdepeñas. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 9, ff. 242r-242v.

A partir de todo lo anterior, se aprecia claramente que el sentido sacro de dignidad, majestad e inaccesibilidad que los visitantes atribuían al altar<sup>56</sup> y a los clérigos no era compartido no ya por los laicos, cuya familiaridad con el lugar de culto rayaba tantas veces en la falta de respeto, sino por los propios ministros celebrantes. De hecho, una parte de los seglares se escandalizaba de tales conductas (que generaban «murmuraciones escandalosas»); parece que esperaban un comportamiento clerical más adecuado.

Prohibieron también los visitantes otra práctica, que ellos presenciaron en Aldea del Rey: que el propio sacerdote que presidía la misa bajara a recoger las ofrendas del pueblo y tomara en sus manos el dinero. Argumentaban que esto era impropio porque esas monedas venían sucias de la pescadería o de la carnicería, y, después, el sacerdote tomaría entre esas mismas manos el Cuerpo del Señor. En lo sucesivo, deberían coger las monedas «los mochachos que le ayudan, como se haze en otras partes»:

Por ende, defendemos e prohibimos a vos el dicho cura rector e a otro qualquier clérigo que dixere la tal Misa que no reçiban ni tomen los dineros que ansy le ofreçieren en sus manos al tiempo del ofertorio syno que lleven persona que los reçiba, so pena de un Real por cada una vez para çera a las hachas del Santo Sacramento<sup>57</sup>.

Todo esto refleja un sentido eucarístico acusado en los visitantes y, por el contrario, la correspondiente falta de sensibilidad hacia el Santo Sacramento de algunos clérigos. La pena de un real se aplicaría justamente a la cera de las hachas del Sacramento.

### 3.1.2. Demandas de limosnas

La misa de domingos y fiestas era la ocasión que los llamados «bacinadores» o «demandadores» aprovechaban para pedir limosna para distintos fines, y posiblemente esto ocurría durante el ofertorio, pues las colectas constituían una supervivencia de la primitiva ofrenda eucarística, donde el pan y el vino sobrantes se daban en limosna a los pobres.

<sup>56</sup> Al altar se le asimilaba a la cruz, como lugar del Sacrificio de Cristo renovado en la misa; para Hernando de Talavera el altar representaba «la sancta cruz en que por nos padesció». Fray Hernando de Talavera: *Tratado de lo que significan las ceremonias de la misa y de lo que en cada una se deve pensar y pedir a nuestro Señor*, en M. Menéndez y Pelayo (dir.), *Escritores místicos españoles*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI. Estudio preliminar. M. Mir, Madrid, Bailly-Ballière, 1911, p. 80.

<sup>57</sup> 1537, Aldea del Rey. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 3; *ibid.*, ff. 116v-117r.



Los fines de estas limosnas, que se hacían en dinero o en pan, y se habían multiplicado, estaban, algunos, directamente relacionados con el templo y sus funciones: la fábrica de la iglesia, la cera para alumbrar el Santo Sacramento llevado a los enfermos y el aceite para la lámpara que ardía permanentemente ante el sagrario. Otras limosnas se aplicaban a esas capellanías colectivas locales que canalizaban las memorias por las Ánimas del Purgatorio. También se pedía limosna para los pobres de la villa, atendidos a través de hospitales, o bien mediante repartos directos, y por último para las ermitas de la localidad. Por tanto, se requería a la gente una amplia variedad de limosnas, y esto solo contando el marco del ofertorio durante las misas mayores, porque fuera de este contexto era continuo el flujo de limosnas dadas por los fieles al compás de la búsqueda de adquisición de méritos para la salvación<sup>58</sup> (la limosna como fuente de méritos se unía al valor de las misas encargadas por el alma de los difuntos)<sup>59</sup>. De hecho, hubo que corregir abusos por la cantidad de demandadores que actuaban durante las misas y se intentó salvaguardar que las limosnas revirtieran solo en necesidades del propio lugar. Así, en Almagro, los visitadores ordenaron al rector de San Bartolomé y a los alcaldes que solo consintieran las demandas destinadas a la villa y sus ermitas, y no las foráneas, salvo que tuvieran licencia del rey, de los visitadores o del gobernador de la provincia, y la pena era alta, 1000 mrs para la obra de la iglesia:

en la yglesia desta villa no consyntays pedir otras demandas ni baçines salvo los de la villa e ermitas della... sy no fuere con liçençia e mandado de su magestad o de sus visytadores generales o del governador desta provinçia o de su theniente en su nombre, so pena de cada mill mrs. para la obra de la dicha yglesia<sup>60</sup>.

Ahora bien, eran permitidas las demandas de Nuestra Señora de Guadalupe, Santa María de Toledo y Nuestra Señora de la Sierra, que quizás realizarían limosneros itinerantes a cambio de indulgencias.

Cada una de estas demandas constituía un capítulo de cuentas aparte. En cada caso había un «baçinador» específico encargado de pasar su bacín y

<sup>58</sup> Un análisis de la caridad centrado en la «moral del despilfarro» (Duby) y el don como generosidad necesaria y vehículo de salvación, en R. Torres Jiménez, «Reflexiones sobre religiosidad medieval: El concepto de *caridad* en la espiritualidad laica, del amor a Dios al amor a los pobres, del mundo rural al humanismo», *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 36, 2011, pp. 153-184, especialmente pp. 169-174.

<sup>59</sup> Un análisis clásico de las categorías mentales que sustentan los encargos de misas *pro anima*: J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'Au-Delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon a la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Rome, École Française de Rome, 1980.

<sup>60</sup> AHN, OOMM, Cjo., leg. 6080, n.º 1, f. 40v.

responsabilizarse de la recaudación; a veces, lo hacía el mayordomo del templo, pero había muchas otras personas desempeñando esa función, que también era de tesorería y contabilidad, al servicio de ermitas y hospitales, y también para otras necesidades; en la iglesia de Puertollano, al examinarse las cuentas de la «limosna e demanda de la cera del Corpus Christi», se ordenaba entregar la cantidad final al «mayordomo que fuere nombrado para la dicha demanda»<sup>61</sup>. Los mayordomos y bacinaidores debían asentar en un libro lo recaudado y lo gastado, para que pudieran tomarles cuenta el cura, los alcaldes, los regidores y los propios visitadores.

Así pues, una serie de seglares se movían entre los fieles durante el ofertorio para recaudar dinero para sus fines. Ya de por sí esta circunstancia podía romper la compostura deseable. Pero, además, consta que se creaba una dura competencia entre los demandadores y se producían escenas incluso violentas a la hora de recoger las limosnas, como presenciaron los visitadores en una misa mayor de la iglesia de Santa Magdalena en Malagón el día de Todos los Santos y el domingo siguiente:

Y porque estando oyendo misa mayor el día de todos santos e otro domingo syguiente en la dicha yglesia, vimos que andavan muchas personas a pedir limosnas entre la buena gente syn orden ninguna, e se querian adelantar unos antes que otros dandose de enpellones unos a otros, cosa mal pareçiente e digna de reprehension y aun castigo, porque en la yglesia deve aver mucha horden en todas las cosas e devoçion. Mandamos que al tiempo que salieren las demandas a pedir limosnas de aqui adelante en la dicha yglesia, salga primeramente la demanda de la fábrica de la misma yglesya y esta vaya delante, e tras ella la demanda de las animas del purgatorio, e luego salga la demanda que se pide para la çera del santisymo sacramento, e tras ella vaya la demanda de la lanpara, e luego la demanda del hospital desta villa, e tras ella el que pide para los pobres, e tras estos vayan las otras demandas e baçines que acostunbran pedir e demandar limosnas en la dicha yglesya. So pena que el baçinador que esta horden quebrantare aya un real de pena por cada una vez, en el qual desde agora le condenamos e lo aplicamos para la obra desta yglesia de Malagon<sup>62</sup>.

La descripción es muy gráfica: había desorden, incluso había empujones o empellones entre unos y otros demandadores para adelantarse entre sí. Así que los visitadores tuvieron que establecer una jerarquía entre las diferentes

<sup>61</sup> 1537, Puertollano. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 5, f. 228r.

<sup>62</sup> 1538, Malagón. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 18, ff. 35-35v.

categorías de limosnas que llegaban hasta el número de seis: primero la fábrica de la iglesia, luego las ánimas del purgatorio, después la cera del Santísimo Sacramento, la lámpara, el hospital, los pobres, y luego las demás que no se especificaban y que podrían incluir las ermitas. Las limosnas podrían hacerse también en especie, porque otro uso muy censurado y prohibido era que los clérigos ponían directamente sobre el altar el dinero y el pan que se recogían de las demandas y bacines<sup>63</sup>.

El caso es que todos estos testimonios contradicen la imagen estereotipada de la celebración de la misa según la cual los fieles permanecerían pasivamente en su lugar y los clérigos en el altar, dedicados a su liturgia, ajenos los unos a los otros. De hecho, algunos sínodos prescribieron que, tanto las diversas demandas como los pobres que pedían limosna, se situaran fuera de la iglesia y no dentro<sup>64</sup>. En el Campo de Calatrava, por el contrario, el cuadro que resulta es el de un movimiento bullicioso que implica a todos, genera encuentros y murmuraciones, y conlleva el contacto directo entre clérigos y laicos, entre oficiantes y ofrendas, y entre el acto de dar y las necesidades concretas de la villa, sean de carácter cultural y devocional, o sean carencias de los pobres. Todo ello, sí, acompañado del cántico litúrgico y envuelto por el humo del incienso, pero lejos del ideal de que «en la yglesia deve aver mucha horden en todas las cosas e devoçion»<sup>65</sup>.

### 3.2. Consagración y elevación de las especies consagradas

En otro lugar he estudiado ampliamente el desarrollo de este ritual en las iglesias calatravas y cómo se veía realzado con elementos visuales y auditivos<sup>66</sup>. Me contentaré aquí con resumir algunas ideas sobre cómo los fieles valoraban la parte de la consagración y la elevación de las especies. Sin duda, era la parte culminante de la misa. En efecto, como ya se ha referido, tanto en el Campo de Calatrava como en las tierras también calatravas de Zorita (en la actual Guadalajara), muchas personas (el «muchos» es patente en los textos) entraban al templo solo desde que empezaba la elevación; permanecían en la plaza o en las puertas de la iglesia aguardando el tañido de las campanillas que anunciaban el momento del «alçar» durante y después de la consagración<sup>67</sup>. Los visitantes

<sup>63</sup> 1534, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6078, n.º 1, f. 42r.

<sup>64</sup> Sínodo de Toledo de 1536. A. García y García (dir.), *Synodicon hispanum*, X..., *op. cit.*, p. 772.

<sup>65</sup> 1538, Malagón. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 18, f. 35r.

<sup>66</sup> Remito a R. Torres Jiménez, «Devoción eucarística en el Campo...», *op. cit.*, pp. 293-328.

<sup>67</sup> 1502, El Moral. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6075, n.º 25, f. 76v.

calatravos lucharon contra esa práctica, y su conminación a acudir al culto completo fue progresiva: en un principio, requirieron la presencia de los fieles desde que terminara la epístola para poder escuchar la lectura del Evangelio, después del cual el alguacil debía asegurarse de que no quedara nadie en la plaza; solo más tarde, otros freires ordenaron que entraran todos al principio, al dejar de tañer a la misa<sup>68</sup>, y, a la vez, se pasó de la simple corrección por no hacerlo al castigo pecuniario y de prisión durante dos horas. Todo ello indica que se trataba de un uso muy extendido.

En esa intervención del alguacil, puede observarse la mezcolanza entre la obligación religiosa y la coacción civil, algo natural porque la orden militar delegaba en los concejos su autoridad en todos los planos, incluido el religioso, configurando así una religión cívica. En efecto, los alcaldes debían hacer pregonar las normas calatravas sobre las fiestas y detectar las transgresiones («os ynformeys e sepays por todas las vias que pudieredes...»<sup>69</sup>), y los alguaciles tenían que ejecutar las penas<sup>70</sup>. En cambio, fuera del ámbito de la orden militar, estas misiones las ejercían los jueces y los fiscales eclesiásticos, y otra diferencia de la información de los curas<sup>71</sup>, que en el Campo de Calatrava quedan marginados de esta tarea de control del cumplimiento dominical-festivo asumido por las autoridades concejiles.

Pero, además, la costumbre citada de entrar en el templo solo desde ese momento indica que la consagración y la elevación eran la razón de ser de la misa para los fieles, probablemente por la oportunidad de contemplar a Dios sacramentado. Así se concebía en una época en que circulaban ampliamente las creencias sobre el valor sanador y apotropaico de la visión de la forma consagrada, «ver a Dios» (fórmula no constatada en nuestras fuentes), y en las ciudades la gente iba de iglesia en iglesia para multiplicar esa visión. Era, sin duda, un momento clave. Los sínodos toledanos insistían en que los templos del arzobispado, al que pertenecía el Campo de Calatrava, dispusieran de la fórmula correcta del canon de la misa que incluye la consagración, y en nuestras iglesias se acreditan tablas de la consagración. De hecho, el ritual se ponía al servicio de la aspiración del pueblo, ya que la propia elevación de las especies consagradas, gesto añadido desde el siglo XIII, obedeció a la demanda de los

<sup>68</sup> Habitual en las visitas de 1510. Por ejemplo: Cañada el Moral. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 27, f. 220r.

<sup>69</sup> 1537, Villamayor. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 1, ff. 37v-38r.

<sup>70</sup> Así lo mandan los visitadores a todas las villas con fórmulas similares. *Vid.* como ejemplo 1510, Almadén. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6076, n.º 24, f. 89r.

<sup>71</sup> Sínodo diocesano de Alcalá de 10 de junio de 1480. Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos...*, *op. cit.*, p. 306.

fieles. Y en nuestros templos documentamos el uso de los que llamamos «paños de elevación», paños negros u oscuros de un metro de lado aproximadamente, a veces con guarnición de tejidos ricos o con cruces bordadas, que se corrían en ese momento por delante del altar para que, sobre ese fondo, resaltara la forma consagrada, que además solía ser muy grande. El historiador de la liturgia Josef Andreas Jungmann documentó este uso en iglesias francesas e inglesas, y solo en contados casos en las españolas, pero en el Campo de Calatrava se constata el sistema entre la última década del siglo XV y la de 1530<sup>72</sup>. El rito también se veía realzado por el sonido de los relojes de campanillas, el incienso, el encendido de luz adicional y las postraciones del celebrante. Los visitantes, en sus mandatos, también se mostraban muy conscientes de la importancia de este momento de la misa en el marco de su devoción eucarística, igual que valoraban mucho la adecuada custodia de la eucaristía en el sagrario y la dignidad de su conducción a los enfermos, así como la importancia de la mesa del altar al que se debía honrar y respetar.

Por otra parte, el conjunto de la población sufragaba el vino y la harina para el pan, la materia eucarística, por la vía de la limosna demandada por las casas<sup>73</sup>. Y algunos testamentos encontrados de laicos y laicas del Campo de Calatrava incluyen el donativo *pro anima* de pan y vino, o pan, vino y cera a la iglesia donde se enterraría el difunto, a menudo para todo un año<sup>74</sup>. Queda así acreditada la devoción a las especies eucarísticas como piedad individual y colectiva, y el consiguiente aprecio por la consagración.

### 3.3. El rito de la paz y el del pan bendito

Este binomio constituye el tercer momento de la misa que destacamos en las vivencias laicas de la liturgia. Sabemos que los ritos de la paz y del pan bendito se celebraban en las iglesias del Campo de Calatrava porque los inventarios recogen objetos al efecto: portapaces en el primer caso, recipientes y paños *ad hoc* en el segundo. Son ritos de diferente carácter: el de la paz es eminentemente litúrgico y tiene su correspondiente sentido teológico, aunque ese sentido derivará en otro para el pueblo; en cambio, el segundo, el del pan

<sup>72</sup> Cfr. R. Torres Jiménez, «El “templo vestido”...», *op. cit.*, pp. 152-153; J. A. Jungmann, S. I., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, Católica, 1953, 2.<sup>a</sup> ed., p. 879, n. 44.

<sup>73</sup> Por ejemplo: 1537, Argamasilla. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 1, f. 105r; 1539, Daimiel. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6079, n.º 26, ff. 416r-416v.

<sup>74</sup> 1446, mayo 23, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6252, n.º 9, s.f.; 1496, julio 19, Torralba. AHN, OOMM, Calatrava, Secc. Diplomática, Carp. 469, n.º 372 bis.

bendito, es una adición extralitúrgica. Carecemos de datos sobre cómo transcurrían en estas iglesias calatravas y qué sentido se les daba; para colmar ese vacío, recurrimos –con la cautela debida– a las constituciones sinodales, sobre todo del arzobispado toledano, que abarcaba el Campo de Calatrava, y a los tratadistas.

Recordemos primero el sentido genuino del rito de la paz en la misa, en el contexto del ritual eucarístico abierto con el *Paternoster* y después del canon: ante Jesucristo hecho pan y vino, las plegarias y gestos del celebrante tienen un sentido de súplica, arrepentimiento y también unitivo con el Hijo de Dios; y un sentido de preparación fraterna de la comunión. Todo ello escaparía a la percepción de los feligreses. Pero luego sucedía algo muy elocuente: después de la invocación *Agnus Dei qui tollis peccata mundi*, se daba la paz a los fieles; una paz que, según Pedro de Cuéllar, el sacerdote toma del propio cuerpo de Cristo; el celebrante la transmitía al diácono u otro clérigo, y este la daba a los fieles dejándoles besar el *portapaz*<sup>75</sup>. De suyo, el clérigo debía ofrecer el portapaz persona a persona sin que los feligreses lo transmitieran entre sí. Así había evolucionado el inicial ósculo de la paz como saludo fraterno en la misa, que ya mencionaba San Pablo<sup>76</sup>, integrado tempranamente en la liturgia: se utilizaba desde el siglo XIII un *instrumentum pacis* que todos besaban, casi siempre una tabla de metal, madera o marfil, que solía ir decorada con escenas bíblicas, preferentemente de la pasión, y también podían emplearse cruces<sup>77</sup>.

En el Campo de Calatrava el rito estaba plenamente vigente durante el final del siglo XV y hasta bien entrado el siglo XVI, igual que se acredita en toda la extensa archidiócesis de Toledo y en otras áreas como Andalucía. Interesa subrayarlo porque según historiadores de la liturgia como Righetti, al final de la Edad Media en Occidente este ritual tendió a suprimirse o a excluir a los laicos a causa de los desórdenes que se producían y de la censura de algunos teólogos por su identificación con la comunión<sup>78</sup>.

Frente a esa restricción, como puede apreciarse en la siguiente tabla (tabla 1), en numerosas iglesias calatravas los inventarios incluyen portapaces, que además se renovaban.

<sup>75</sup> Publ. J. L. Martín y A. Linage Conde, *Religión y sociedad...*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>76</sup> Cor. I, 16, 20; Cor. II, 13, 12; Tes. I, 5, 26.

<sup>77</sup> Desde el siglo XIII y por influencia franciscana, el beso entre los clérigos derivó en un abrazo y se comenzó a transmitir la paz a los fieles dándoles a besar un objeto sacro: la patena o algún libro litúrgico, y después el portapaz, *tabula pacis*, *lapis pacis* u *osculatorium*. Sobre la evolución del beso litúrgico como gesto fraterno, *vid.* M. Righetti, *Historia de la liturgia...*, *op. cit.*, I, pp. 351-355, y R. Cabié, «La Eucaristía», en A. G. Martimort *et al.*, *La Iglesia en oración...*, *op. cit.*, 1992, pp. 421-423.

<sup>78</sup> M. Righetti, *Historia de la liturgia...*, *op. cit.*, I, p. 353.

**Tabla 1.** Ejemplos de menciones de portapaces y paños para dar o sacar la paz en iglesias del Campo de Calatrava según sus inventarios (visitas de 1491-1549)<sup>79</sup>

Agudo	1495	Dos portapaces de madera dorados
Aldea del Rey	1493	Una portapaz sobredorada Dos pannos labrados para sacar paz
	1537	Una portapaz de tabla de madera Un panno para dar la paz
Almagro	1491	Una tabla con Ecce Homo que dio Juan de Pisa
Argamasilla	1537	Cuatro portapaces de metal dorados
Cabezarados	1537	Dos pannos para dar la paz
Calzada	1491	Un par de portapases de palo
	1502	Dos portapases engastonadas de gueso y palo
Corral de Caracuel	1493	Un portapas de madera
	1537	Una portapaz de madera dorada con la Salutación Otro portapaz de estanno con la Visitaçion Çinco pannos de lienzo labrados que sirven de palias de portapaz
Luciana	1510	Un portapaz destanno con dos imagenes dentro
Malagón	1538	Una portapaz dorada
Manzanares	1495	Otra cruz chiquita para dar la pas [al margen:] esta cruz pequenna se furto
Miguelturra	1502	Un portapas
Santa Cruz de Mudela	1502	Un par de portapaces
Tirteafuera	1502	Un portapaz
Valenzuela	1549	Un panno de Ruan blanco de una vara para dar la paz
Villarrubia	1491	Un portapas de madera
	1502	Un portapas de madera nueva
	1539	Dos portapaces de laton morisco con sus ymagenes
El Viso	1502	Un pannesuelo de la paz
	1537	Un panno labrado con seda de grana para sacar la paz Nueve pannizuelos para las paces de los quinze del inventario pasado, porque los demas se gastaron

Estos portapaces estaban hechos casi siempre de madera pintada o dorada, y también de metal, latón, estaño y hueso, quizás marfil; a veces, iban decorados con imágenes como las escenas marianas de la Anunciación y la Visitación;

<sup>79</sup> AHN, OOMM, Consejo, legs. 6075, 6079, 6080 y 6110.

estas últimas, en los portapaces de la iglesia de Santa María de la Encarnación de Corral de Caracuel, rompen la tónica general de las representaciones de la Piedad o la Crucifixión<sup>80</sup>. Hay también paños bordados y de tejidos ricos para llevar el portapaz, a veces varios en el mismo templo; tal vez algunos se empleaban como *osculatorium*. Y solo una vez se menciona una «cruz chiquita para dar la paz»<sup>81</sup>, que fue robada. Podría ser un portapaz cierta «cruz en que besan las mujeres»<sup>82</sup>, mencionada en el inventario de la iglesia de Picón, lamentablemente sin contextualizar.

En la archidiócesis de Toledo hubo abusos durante el rito de la paz que los arzobispos Alfonso Carrillo y Cisneros quisieron atajar, tal como se aprecia en los sínodos de 1481, 1497 y 1498<sup>83</sup>. Se describen, como situaciones muy extendidas en iglesias y monasterios<sup>84</sup>, perturbaciones y abusos como el apropiarse del portapaz («rogarse con la paz»), pasarlo a los demás («convidar unos a otros») e incluso rehusarlo («recusar la paz»). Todo eso se condenaba porque generaba indignación y perturbaba el culto, distrayendo a los fieles «de la devoción en que estan e deven estar en oracion e adoracion del cuerpo de nuestro Señor» que en ese momento se consume –al menos lo consumían los clérigos–. Se insistía en que, con excepción de obispos, condes y otras dignidades, nadie debía pasar la paz a otro, y todos estaban obligados a tomarla del clerizón. Si el primero la transmitiera a alguien, el clerizón se volvería con ella al altar privando a todos de la paz. Esta última cláusula tuvo que mitigarla Cisneros para que el pecado de unos pocos no perjudicara a todos<sup>85</sup>. Desórdenes similares documenta Antonio García y García en Galicia, Portugal y la zona asturleonés<sup>86</sup>, y constan también en Andalucía<sup>87</sup>. En la provincia eclesiástica de Sevilla, lo que

<sup>80</sup> M. Righetti, *Historia de la liturgia...*, *op. cit.*, I, p. 353. La más frecuente era la imagen del crucificado. M. Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1994, p. 36.

<sup>81</sup> 1495, mayo 24, Manzanares. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6109, n.º 37, f. 131r.

<sup>82</sup> 1538, noviembre 13, Picón. AHN, OOMM, Cjo., leg. 6.079, n.º 19, f. 103v.

<sup>83</sup> Sínodos diocesanos de Alcalá de 1481 y de 1497; Sínodo diocesano de Talavera de 1498. Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos...*, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>84</sup> «Por relacion de muchos a nuestra noticia es venido que al tiempo que se da la paz de la misa en las Iglesias e Monasterios...» es el inicio del texto en estos sínodos. *Vid.* la nota siguiente.

<sup>85</sup> Sínodo diocesano de Alcalá del 12 de mayo de 1481, 2. Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos...*, *op. cit.*, pp. 330-331. Los Sínodos diocesanos de Alcalá y de Talavera presididos por Cisneros en 1497 y 1498 recogen la misma corrección para atenuarla. *Ibid.*, pp. 346 y 356.

<sup>86</sup> A. García y García, «Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (ss. XIII-XVI)», *Fêtes et liturgie*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988, pp. 39-40.

<sup>87</sup> J. Sánchez Herrero, «La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza», en A. Alemán de Armas *et al.* (eds.), *Homenaje a Alfonso Trujillo*, Santa Cruz de Tenerife, Cabildo Insular de Tenerife, 1982, II, p. 312.



hubo que prohibir fue que los clérigos dieran a besar las propias patenas<sup>88</sup>, y en 1512 el concilio provincial de Sevilla ordenó colocar el portapaz en un lugar fijo para que acudiera a besarlo quien tuviera devoción<sup>89</sup>. Debe observarse que es a los clérigos a quienes se dirigían las prohibiciones; por tanto, se trataría de prácticas que ellos toleraban. Y es que no era infrecuente que el clero parroquial compartiera las nociones de los laicos sobre lo sagrado, a veces muy laxas.

Pero ¿qué sentido otorgaría el pueblo al rito de la paz? Quizás apreciaría su dimensión comunitaria, tan presente siempre en la religiosidad popular (de hecho, en origen el ósculo de paz significaba tanto el saludo fraterno como la incorporación a la familia cristiana<sup>90</sup>, un sentido integrador del beso ya presente en los cultos romanos<sup>91</sup>), y que enlaza con la carga reforzadora de la conciencia de grupo de muchos actos religiosos<sup>92</sup>. Además, el *dar* y el *recibir* ligados al rito de la paz se inscriben en las formas de intercambio ritualizado que jalonan la vida de las comunidades<sup>93</sup>. Pero por otra parte, la acción de besar el portapaz y pasarlo a los demás responde a otra necesidad muy clara en la religión popular: la necesidad de la expresión sensorial y afectiva de la fe –besos a las reliquias, a las imágenes, igual que en los rituales antiguos<sup>94</sup>– que conecta con el lugar del beso en la tradición litúrgica: piénsese en los besos repetidos al altar y a los Evangelios, signo del mismo Cristo, a la patena y a otros objetos, a sacerdotes y obispos en los pies, las manos, la boca<sup>95</sup>. A partir de las bases de la historia de la religiosidad y la liturgia, así como de las claves antropológicas, cabe suponer que el portapaz sería besado con veneración y, quizás, como sucedía con las reliquias, no ya como instrumento transmisor de un don, sino como depositario

<sup>88</sup> Es prohibido por un sínodo sevillano de 1490, que prescribe, para evitarlo, hacer portapaces para todas las iglesias. Sínodo de Sevilla de 1490, 2. J. Sánchez Herrero, «La religiosidad popular...», *op. cit.*, p. 312.

<sup>89</sup> Concilio Provincial de Sevilla, 13. *Ibid.*, p. 312.

<sup>90</sup> Sobre su sentido fraterno al ser admitido un nuevo miembro en la comunidad, a la que se liga por el *vinculum pacis* (neófitos, nuevos sacerdotes, monjes o confirmados), *vid.* M. Righetti, *Historia de la liturgia...*, *op. cit.*, I, p. 353.

<sup>91</sup> Como signo de pertenencia a la federación entre los arvaes, colegio sacerdotal romano de doce miembros. M. Lurker, *Diccionario de imágenes...*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>92</sup> Sobre la dimensión comunitaria como valor destacado de la religiosidad popular, *vid.* R. Álvarez Gastón, *La religión del pueblo: defensa de sus valores*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, pp. 35-36.

<sup>93</sup> *Vid.* las consideraciones desde la sociología, la antropología y la fenomenología de las religiones de L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 278-297.

<sup>94</sup> Recuérdense los besos de altares, de estatuas del dios y del umbral del templo; besos a los pies del soberano egipcio deificado; o la genuflexión y el beso a la estatua de Baal. M. Lurker, *Diccionario de imágenes...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>95</sup> M. Righetti, *Historia de la liturgia...*, *op. cit.*, I, pp. 353-354.

en sí mismo de la virtud que baja del altar y de Cristo. Es probable que el pueblo percibiera el rito con un sentido de la apropiación y recepción de la virtud divina y asignando al objeto besado un dinamismo benéfico.

Junto con todo lo anterior, y esto es muy importante, a partir del siglo XIII y todavía en esta época de finales del XV y comienzos del XVI, muchos consideraban la recepción de la paz como un sustitutivo de la acción de comulgar. Como se sabe, la comunión de los laicos se hizo muy rara, solo obligatoria anualmente en Pascua a partir del IV concilio de Letrán de 1215. Y aquella transposición del tomar la paz a comulgar no era solo una interpretación popular. La defendía Gonzalo de Berceo en el siglo XIII en *El Sacrificio de la Misa*, una obra enteramente doctrinal a diferencia de sus *Milagros*, que recogía el contenido de, al menos, otros cinco tratados sobre la misa<sup>96</sup>, y se hacían eco de la misma interpretación el obispo de Segovia Pedro de Cuéllar en el XIV<sup>97</sup> y el arzobispo de Granada Fray Hernando de Talavera en el XV<sup>98</sup>; de hecho, prescribían tomar la paz con devoción y estando sin pecado mortal, tal como explicita Berceo en su obra *El Sacrificio de la Misa*:

290 Qui paz quiere tomar o pan de bendición,  
debe venir devoto con grant devoción;  
non debe traer odio entre su corazón,  
non más que si quisiese rescibir comunión.

291 Qui la paz va tomar o el pan benedicto  
de pecados mortales debe seer bien quito;  
tenga el corazón en comunión bien fito,  
si non, en el infierno dará mucho mal grito<sup>99</sup>.

En la misma línea se expresa Talavera: «ca el tomar de la paz es una manera de comunión que se debe hacer con grande pureza de corazón». Suscribe el mismo significado el sínodo de Alcalá de 1481 del arzobispo Carrillo<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Según la hermana T. G. Goode, cit. por A. Deyermond, «La estructura tipológica del *Sacrificio de la Misa*», Berceo, 94-95, 1978, *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*, p. 98. Sobre el contraste entre el perfil popular de los *Milagros* y el carácter doctrinal del tratado berceano sobre la misa, vid. J. Saugnieux, «Culture populaire et culture savante dans l'oeuvre de Berceo (Problèmes de méthode)», Berceo, 94-95, 1978, *Actas de las II Jornadas de Estudios Berceanos*, pp. 75-76.

<sup>97</sup> Publ. J. L. Martín y A. Linage Conde, *Religión y sociedad...*, op. cit., p. 229.

<sup>98</sup> Fray Hernando de Talavera, *Tratado de lo que significan...*, op. cit., p. 91.

<sup>99</sup> Gonzalo de Berceo, *El Sacrificio de la Misa*, de Berceo. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, § 290 y 291, <[https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-sacrificio-de-la-misa-0/html/fede-b9da-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_3.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-sacrificio-de-la-misa-0/html/fede-b9da-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html)>.

<sup>100</sup> «... lo que ella [la paz] significa e representa, que es el cuerpo de nuestro Señor en cuyo lugar ella subcedio». Publ. J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos...*, op. cit., pp. 330-331.

La recepción del pan bendito adquirió el mismo sentido. Parece ser que, justo antes de comulgar los clérigos, el domingo era costumbre repartir panes bendecidos que la gente luego se llevaba a sus casas, y los eclesiásticos, en sus tratados, fomentaban la identificación alegórica de su manducación con la comunión.

En las iglesias del Campo de Calatrava, las noticias sobre la distribución del pan bendito podrían pasar prácticamente desapercibidas, pero una lectura atenta de los inventarios documenta esa práctica: se citan recipientes a modo de pequeños canastos cuidados, cubiertos de paños finos para depositar los panes en ellos, y se renovaban, ya que se califican como «nuevos» ciertos *tabaques* o cestillos de mimbre blancos «para el pan bendito» de la iglesia de Calzada. En Piedrabuena se cuidaba especialmente la presentación del recipiente, pues en 1502 son inventariados unos paños, que se dice que son para el bacín del pan bendito, descritos como «hazalejas» con lazos rojos bordados, es decir, al modo de las toallas de altar. Por fortuna, los autores de estos inventarios fueron muy minuciosos, pero seguramente muchos otros paños inventariados, cuyo destino se omite, servirían también para contener estos panes.

La identificación de la recepción del pan bendito con la comunión de los laicos aparece extendida desde el siglo XIII. Tanto Berceo como Cuéllar sostienen, con un siglo de diferencia, que, cuando se comprendió el peligro de la comunión sacrílega al no poderse garantizar la limpieza continua del alma y hubo que limitar la recomendación de recibirla al tiempo de Pascua, se establecieron otras formas de comulgar; fue así como el tomar la paz empezó a representar la comunión diaria, y el pan bendito, la dominical:

Fue estonz establdo, en vez de comulgar,  
que cutiano viniesen todos la paz tomar;  
porque cada domingo non podían comulgar,  
fue el pan benedicto puesto en su logar<sup>101</sup>.

Hernando de Talavera añade que ese reparto del pan evoca el episodio de la multiplicación de los panes y exhorta a recibirlo con igual disposición que la comunión: con devoción y esperando de ello la salud del cuerpo y del alma<sup>102</sup>. Es interesante la referencia a la *salud*: estudios antropológicos han indagado sobre el «carácter salutífero y protector» asignado tradicionalmente al pan bendito, que es repartido todavía hoy en algunas comarcas durante ciertas fiestas<sup>103</sup>. Y a

<sup>101</sup> *Ibid.*, § 289.

<sup>102</sup> Fray Hernando de Talavera, *Tractado de lo que significan..., op. cit.*, p. 91.

<sup>103</sup> F. Pardo Pardo, «Pan bendito y *caridás* en los rituales religioso-populares del Campo de Requena-Utiel», en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, Sevilla, Anthropos, 1989, pp. 563-584.

principios del siglo XVI, Pedro Ciruelo reprobaba que los «saludadores» –curanderos que ahuyentaban los lobos y decían curar la rabia– preparaban este pan bendiciéndolo («saludan el pan»), un pan que la gente guardaba en sus casas a modo de reliquias, según dice, «con mas deuocion que el pan bendito de los sacerdotes de la yglesia en los domingos»<sup>104</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

Externamente, las vivencias litúrgicas laicas se desarrollaban tanto en el marco parroquial como en el marco de la religión cívica que configuraban los oficiales concejiles por delegación de la Orden de Calatrava en su señorío. Pero las actitudes internas de los fieles en la misa se nos escapan. Probablemente, alternaban las distracciones con la atención y con disposiciones propiamente religiosas como la alabanza, la contrición de los pecados o la acción de gracias. Pero tenemos indicios de que los laicos percibían la misa mayor de forma fragmentaria, aislando los ritos más significativos para ellos, y vivían con intensidad al menos tres momentos.

Primero, el ofertorio, ocasión de bullicio. Es este un ritual habitualmente poco destacado cuando se estudia la relación entre el pueblo y la misa. Hay mucho interés por parte del clero local y los visitantes en que los fieles no dejen de entregar sus ofrendas, y eso genera actitudes clericales que los visitantes censuran. En este momento, no se practica la separación reverente entre presbiterio y cuerpo de la iglesia, clérigos y pueblo, que los reformadores querían. Y también durante esta acción litúrgica los demandadores circulaban en tropel pidiendo sus respectivas limosnas.

En segundo lugar, la consagración y elevación de las sagradas especies parece un momento culminante para los fieles, que a menudo retrasan hasta entonces la entrada a la misa; parece que identificaban la misa con la visión de la sagrada forma, con esa epifanía de Dios que baja al altar; ignoramos si la contemplaban con un sentido apotropaico.

Y, en tercer lugar, el besar el portapaz y el reparto del pan bendito podrían ser también vividos con intensidad por los fieles, tal vez con el afán de emular el acto de comulgar a tono con las creencias generales. La paz y el pan bendito como sucedáneos de la comunión, para unos laicos que casi nunca comulgaban, constituían modos de participación del pueblo en la misa que a menudo se olvidan. Posiblemente, de alguna forma la gente entendía que, mediante esos ritos, se les distribuía la virtud de Dios bajada del altar. Cabe aportar aquí la siguiente

<sup>104</sup> P. Ciruelo, *Reprouacion de las supersticiones...*, *op. cit.*, p. 101.

reflexión: el ritual del pan bendito, una adición piadosa extralitúrgica a la misa, es todo un exponente de la emergencia de la *religiosidad popular* en la liturgia, sin contraposición con la clerical. En efecto, es anacrónico el esquema de oposición entre, por un lado, la religiosidad del clero ligada a una liturgia impuesta desde arriba e inmutable, y por otro lado, la piedad popular derivada de las aspiraciones del pueblo. Se olvida que el ritual de la misa fue algo vivo, versátil, hasta su auténtica fijación unitaria y su depuración en el concilio de Trento. Hasta entonces, fue muy permeable a la acogida y la simbiosis con lo popular.

Por último, valgan ciertas consideraciones sobre las jerarquías calatravas y sus percepciones sobre la misa y el papel de clérigos y laicos en la liturgia. No se registran sus nociones acerca de la naturaleza de la misa (como podrían ser su carácter sacrificial o su condición de banquete comunitario); al referirse a la liturgia, usan los conceptos de *honra y servicio de Dios*, *devoción* entendida como orden y decoro, y, por lo que respecta al ajuar litúrgico, la *decencia*. Esos son sus ideales. Por otra parte, muestran una sensibilidad hacia el Santo Sacramento y hacia el altar superior a la del clero. Y censuran el modo desenvuelto y familiar en el que clérigos y laicos se relacionan con el espacio sagrado que conduce a actitudes irrespetuosas.

Claramente, los esfuerzos de la autoridad calatrava por dotar de una mayor solemnidad al culto, una mayor dignidad a los celebrantes y un aura de sacralidad al altar y su entorno no concordaban con la realidad que se vivía en las iglesias estudiadas. Y no se trata solo del proceder de los laicos: eran los propios ministros quienes no parecían compartir la noción de la dignidad y separación que, en la mentalidad de los visitantes, debía presentar el estado clerical ante los seglares. En efecto, chocaban con el ideal calatravo tanto la realidad de la misa en tanto que espacio de sociabilidad como la asistencia solo parcial, la familiaridad con lo sagrado, el alboroto y la mezcla de fieles y clero. En consecuencia, en el diálogo entre visitantes generales y práctica local, esta última incluye tanto a los laicos como a los clérigos parroquiales, y esa práctica local se muestra resistente a los mandatos de los freires. Estudios generales sobre el cristianismo medieval y su marco parroquial europeo parten de la sacralización del clero y el distanciamiento con los fieles generados por el movimiento de la reforma gregoriana desde los siglos XI-XIII, y presuponen el «férreo control social» ejercido por el sacerdote sobre la comunidad parroquial a través de la confesión<sup>105</sup>. Pero este esquema puede matizarse mucho en los ámbitos rurales incluso al final del Medievo, en este caso bajo el dominio de una orden militar: observamos a un clero que parece bastante identificado con los usos religiosos

<sup>105</sup> J. Á. García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente...*, *op. cit.*, pp. 461-462.

*sui generis* del laicado; un laicado que parece estar constreñido por la autoridad de la orden militar ejercida no solo por el cura, sino también por los concejos, elementos que alteran el esquema parroquial.

Por otra parte, las prescripciones de los visitantes calatravos se acercan a las normas de los sínodos, aunque, por supuesto, ellos no actúan en nombre del arzobispo de Toledo; la milicia ejerce su propia autoridad cuasi episcopal. A este respecto cabe preguntarse si la orden militar, al actuar como cuña o instancia interpuesta entre el arzobispado y estas iglesias, impedía o no que llegaran a las últimas los ideales reformistas de la época sobre los usos litúrgicos y sobre el clero; y la respuesta es negativa: los visitantes calatravos sí transmitían las exigencias disciplinares de la Iglesia, aunque lo hacían desde sus intereses señoriales y mostrándose, unas veces, más permisivos que los obispos, y otras, más coactivos, como cuando castigaban con pena de prisión a los reacios a asistir a la misa dominical, apoyados aquellos en el brazo civil de los concejos. Nótese que aquí subyace claramente cierta noción de los calatravos sobre el papel que tenía el pueblo en el cristianismo, a saber: el pueblo ante todo debía cumplir los mandatos de la Iglesia, el pueblo estaba para obedecer. Una noción acorde con la que era común, por otra parte. Y en cuanto a la idea del clero que manejaban los visitantes, en mi opinión resultaba coactiva y eminentemente cultural, nada pastoral; en este sentido, quedaba algo por debajo de las exigencias sinodales que, aunque centradas igualmente en la formación del clero más que en su papel formador de laicos, no dejaban de exhortar a los curas a explicar el evangelio al pueblo.

---

# COMUNICACIONES





---

# La élite dirigente del priorato hospitalario de Navarra: extracción social y tendencias (1435-1487)\*

---

Miguel Ángel Arrondo Durán

Universidad de Navarra  
marrondo.2@alumni.unav.es

Las décadas centrales del siglo XV son un periodo convulso tanto para la Orden de San Juan como para el reino de Navarra. Este periodo está marcado para la orden en su conjunto por el aumento de la amenaza que suponen los mamelucos y otomanos sobre su posición en el Mediterráneo oriental y la isla de Rodas. Mientras tanto, el reino de Navarra veía cómo su sociedad se dividía primero en dos bandos enfrentados y, luego, se desgarraba en una guerra civil de importantes consecuencias para su futuro<sup>1</sup>. Las décadas de entre los años 30 hasta los 80 coinciden con el largo priorazgo de Juan de Beaumont en la provincia sanjuanista que es el priorato de Navarra. La situación que se vivía tanto en Navarra como en Rodas tuvo una importante influencia en determinar cómo acabó configurada la élite del priorato a lo largo de los 52 años que frey Juan fue prior y en cómo desarrollaron sus actividades y carreras los hospitalarios navarros.

## 1. LA ÉLITE DEL PRIORATO

De cara a su estudio, se ha considerado que integraban la élite del priorato aquellos freires que desempeñaban funciones de peso dentro de la organización sanjuanista. Forman parte, sin duda, el prior y otras posiciones de peso como el receptor

---

\* El presente trabajo es fruto de una investigación para la obtención del título de doctor financiada con una Ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Universidades con referencia FPU19/05282.

<sup>1</sup> J. Pavón Benito y M. Bonet Donato, «La Orden del Hospital en un mundo en cambio (finales del XV y comienzos del XVI). Proyección mediterránea y giros políticos», en J. Alvarado Planas y J. de Salazar Acha (coords.), *Carlos V y la Orden de Malta*, Dykinson, 2020, pp. 105-120.

**Tabla.** La élite del priorato de Navarra entre 1435 y 1487

Posición	Nombre	Años <sup>1</sup>
Prior	Juan de Beaumont	1419-1487
Receptor del tesoro común	Sancho de Echauz	1413-1453
	Pedro de Espinal	1450-1491
Comendadores	Pedro de Palmas	1395-1435
	Pedro de Mendive	1407-1435
	Gil de Sarasa	1413-1444
	Gil de Arrieta	1413-1461
	Menando de Elizari	1416-1435
	Lope Íñiguez de Ujué	1421-1444
	Miguel de Saut	1434-1446
	Pedro de Solchaga	1455-1472
	Pedro de Villanueva	1435-1455
	Juan de Olloqui	1435
	Juan de Hernialde	1439-1455
	Juan de Liédena	1441-1444
	Juan de Solchaga	1442-1497
	Bernardo Navallies	1443
	Carlos de Echauz	1444-1458
	Arnaldo de Echauz	1444
	Pedro de Colungas	1451-1455
	Pedro de Aranguren	1454-1477
	Nuño de Paradinas	1454-1457
	Miguel Sanz de Aguerre	1455
	Felipe de Echauz	1457-1486
	Martín de la Lana	1455-1481
	Sancho Herdara	1461-1502
	Menaut de Rotier	1469-1473
	Raimundo de Rotier	1475-1480
	Arias de Wamba/de Río	1478
Berenguer Sanz de Berrozpe	1478-1514	
Martín Suárez	1480-1496	

<sup>1</sup> Los años se corresponden con la primera y la última noticia que se da de cada uno de los integrantes de la élite en la documentación consultada.

del tesoro común, segundo en el priorato y encargado de percibir los recursos financieros destinados al convento central de Rodas. Frente a estos, la élite se componía en su gran mayoría de comendadores: los freires que tenían a su cargo la administración de, al menos una de las unidades de base en las que se organizaban las propiedades de la institución, conocidas por el término de encomiendas.

A tenor de la jerarquía, se advierte una ausencia de igualdad entre los miembros de la élite, lo que tiene como resultado que su poder varíe ampliamente en cuanto a atribuciones, responsabilidad y capacidad política y económica. Lo que en el presente trabajo se expone es el resultado de un estudio prosopográfico más amplio de todos los hospitalarios navarros; estudio que se ha realizado utilizando principalmente los fondos documentales del priorato en el Archivo Histórico Nacional, los registros de la orden en la *National Library of Malta*, el fondo del monasterio del Crucifijo y la documentación de Comptos en el Archivo General de Navarra<sup>2</sup>.

### 1.1. Perfiles

El análisis de la élite del priorato permite apreciar algunos rasgos comunes con los que se puede clasificar a los freires atendiendo diferentes criterios. El presente trabajo se focaliza en dos: el origen sociofamiliar y la vía por la que accedieron a formar parte de la oligarquía prioral.

#### 1.1.1. Por origen

El primer grupo dentro de esta clasificación es el de los freires que provienen de los linajes nobiliarios destacados. Uno de los principales representantes

<sup>2</sup> La documentación principal consultada para la elaboración del estudio prosopográfico se encuentra en: Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares (OOMM); carpetas 847, 848, 850, 853, 855, 856, 857, 860, 861, 862, 869, 870, 872, 888, 896, 898, 901, 902, 904, 905, 906, 907, 914, 917, 921, 922, 925, 926, 936, 940, 943; cajas 8488, 8489, 8496, 8498, 8502, 8507, 8508, 8509, 8510, 8513, 8514, 8516, 8519, 8522, 8523, 8524, 8527, 8528, 8531, 8533, 8542, 8544, 8553, 8560, 8561, 8562, 8563, 8565, 8567, 8568, 8569, 8572; National Library of Malta (NLM), Archives of the Order of St John (AOSJ), números 73-76, 282-283, 352-389; Archivo General de Navarra (AGN), Fondos de la administración del reino, Cámara de Comptos (Comptos), cajones 80-163; AGN, Fondos eclesiásticos, Conventos y monasterios, Hospitalarios, Convento del Santo Crucifijo de Puento la Reina, números 1-206. También han servido de referencia sendos estudios prosopográficos de los periodos inmediatamente anterior y posterior realizados por Anna Dulaska y Patricia Burgui. A. K. Dulaska, *Malitia temporis?: personas, gobierno y entorno de la Orden de San Juan de Jerusalén en Navarra medieval*, New York, Peter Lang, 2021, pp. 36-96. P. Burgui Fernández, *El priorato navarro de la Orden de San Juan de Jerusalén a finales de la Edad Media. Berenguer Sanz de Berrozpe 1478-1514*, Pamplona, tesis doctoral inédita, 2014, pp. 72-162.

es el prior Juan, hijo del alférez Carlos de Beaumont y hermano menor del primer conde de Lerín<sup>3</sup>. Asimismo, provienen de una casa de rancio abolengo los numerosos Echauz: Sancho de Echauz, receptor del tesoro común hasta 1453<sup>4</sup>, y los comendadores Arnaldo de Echauz, Carlos de Echauz y Felipe de Echauz<sup>5</sup>. Este grupo también incluía a Gil de Sarasa, comendador de Leache y perteneciente a un linaje emparentado con los Úriz y los Artieda<sup>6</sup>, y a Miguel de Saut, que tuvo bajo su mando varias encomiendas y era originario del linaje de los que fueron señores de Saint Pée, de Irumberri y Salaverri, y barones de Saut<sup>7</sup>.

Grandes linajes	Caballeros	Capellanes	Sargentos
Juan de Beaumont	Pedro de Espinal	Pedro de Palmas	Martín Suárez
Sancho de Echauz	Lope Íñiguez de Ujué	Juan de Hernialde	
Gil de Sarasa	Pedro de Solchaga		
Miguel de Saut	Juan de Olloqui		
Carlos de Echauz	Juan de Liédena		
Arnaldo de Echauz	Juan de Solchaga		
Felipe de Echauz	Pedro de Aranguren		
	Sancho Herdara		
	Berenguer Sanz de Berrozpe		

<sup>3</sup> F. J. Pérez de Rada y Díaz Rubín, *Nobiliario de Navarra: El palacio de Cabo de Armería de Ripa: sus poseedores y casas con ellos entroncados*, Madrid, 1978, p. 247. J. Pavón Benito, «Juan de Beaumont, prior del Hospital: promoción al cargo y control de la orden por parte de una facción nobiliaria en Navarra», *Medievalismo*, 25, 2015, p. 374. I. Garrido Yerobi, *Los Beaumont: un linaje navarro de sangre real. Estudio histórico-genealógico*, Sevilla, Fabiola de Publicaciones Hispalenses, 2007, p. 92.

<sup>4</sup> A. K. Dulska, *Malitia temporis?: personas...*, *op. cit.*, pp. 73, 68. NLM, AOSJ, n.º 364, f. 125.

<sup>5</sup> E. Ramírez Vaquero, *Solidaridades nobiliarias y conflictos políticos en Navarra, 1387-1464*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, Institución Príncipe de Viana, 1990, p. 101. La relación de varios integrantes del linaje Echauz con la Orden de San Juan la hace notar M. Bonet Donato al analizar las dinámicas generadas en el priorato a raíz de la centralización sanjuanista de finales de la Edad Media, siendo varios de ellos representativos de la oligarquización de su funcionamiento y de la resistencia local frente a la influencia de Rodas. M. Bonet Donato, «La centralización en el Gobierno del priorato de Navarra», en J. Pavón Benito y M. Bonet Donato, *La Orden de San Juan de Jerusalén. Contextos y trayectorias del priorato de Navarra medieval*, Pamplona, Eunsa, 2013, pp. 240-242.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 74; pp. 343-344.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 89, 170. J. Argamasilla de la Cerda y Bayona, *Nobiliario y armería general de Nabarra*, Madrid, 1902, p. 185. La identificación de algunos linajes con la orden no es algo particular únicamente del periodo analizado y de los linajes aquí expuestos, sino que se puede apreciar como un fenómeno más dilatado en el tiempo y afecta a otros tantos linajes nobiliarios. M. Bonet Donato, «La centralización en...», *op. cit.*, p. 242.

El grupo social más amplio del que se nutría el cuerpo de la élite sanjuanista es la baja nobleza. Ese hecho se debe a que era bastante habitual que los comendadores se seleccionaran de entre la categoría de freires caballeros. El ingreso en la orden como freire caballero requería, además de haber sido nombrado caballero, haber nacido en el seno de un matrimonio legítimo y de padres gentilhombres. Todo el proceso de admisión lo debía revisar el capítulo de los freires de todo el priorato para asegurarse que se cumplían los estatutos<sup>8</sup>. Sin embargo, en ocasiones este requisito se ignoraba, como muestran las continuas quejas al respecto de los capítulos generales del siglo XV<sup>9</sup>.

Donados	Sacerdotes Seculares	Freires de prioratos exteriores
Pedro de Palmas Gil de Arrieta	Pedro de Colungas	Nuño de Paradinas Menaut de Rotier Raimundo de Rotier Arias de Wamba/ de Río

De forma minoritaria, algunos freires capellanes y sargentos también llegaron a la élite hospitalaria. Unos eran freires que habían recibido el sacramento del orden y otros eran freires que no cumplían los requisitos para ser freires caballeros. Los capellanes Pedro de Palmas y Juan de Hernialde fueron comendadores de Santa Catalina desde los años 20 a los 50<sup>10</sup>. Por su parte, el sargento Martín Suárez fue comendador de Apat Hospital y Arambort desde 1481<sup>11</sup>. También se conoce algún caso en el que un donado, Gil de Arrieta, llegara a dirigir la encomienda de Cahués desde 1416 hasta 1461<sup>12</sup>. Asimismo, hubo una ocasión en la que una persona ajena a la orden recibió la administración de una preceptoría: el sacerdote secular Pedro de Colungas llegó a ser comendador de Santa Catalina en los años 50<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> J. Hasecker y J. Sarnowsky (eds.), *Stabilimenta Rhodiorum Militum. Die Statuten des Johanniterordens von 1489/93*, Göttingen, V&R Unipress, 2007, pp. 107, 277, 278, 281-282.

<sup>9</sup> P. Bonneaud, «Regulations Concerning the Reception of Hospitaller Milites in the First Half of the Fifteenth Century», en J. Upton-Ward (eds.), *The Military Orders, vol. 4. On Land and by Sea*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 205.

<sup>10</sup> AHN, OOMM, carp. 898, n.º 25; caja 8516, n.º 13/1.

<sup>11</sup> NLM, AOSJ, n.º 387, ff. 75v-76r. AHN, OOMM, carp. 943, n.º 3.

<sup>12</sup> A. K. Dulcka, *Malitia temporis?: personas..., op. cit.*, pp. 75-76. NLM, AOSJ, n.º 354, f. 163; n.º 371, f. 93v.

<sup>13</sup> S. Ruiz de Loizaga, *Documentación Medieval de la Diócesis de San Sebastián en el Archivo Vaticano (Siglos XIV-XV)*, Roma, Tipografía Rotastampa, 2000, n.º 58; n.º 69.

El último grupo de esta categoría lo conformarían los freires de prioratos exteriores, que provenían de circunscripciones hospitalarias vecinas como los prioratos de Tolosa o Castilla. Las encomiendas que tuvieron a su cargo fueron las que se encontraban en las periferias del priorato, o bien en las fronteras del reino de Navarra o directamente bajo dominio de otros soberanos. Es decir, las encomiendas de Santa Catalina e Irissarry<sup>14</sup>.

### 1.1.2. *Por acceso a la élite*

Monarquía	Rodas	Prior	Ocupaciones
Juan de Beaumont	Sancho de Echauz	Pedro de Colungas	Carlos de Echauz
Sancho de Echauz	Pedro de Espinal		Nuño de Paradinas
	Gil de Sarasa		Miguel Sanz de
	Gil de Arrieta		Aguerre
	Miguel de Saut		Felipe de Echauz
	Pedro de Solchaga		Martín de la Lana
	Juan de Hernialde		Raimundo de Rotier
	Juan de Liédena		Arias de Wamba
	Juan de Solchaga		
	Arnaldo de Echauz		
	Pedro de Aranguren		
	Sancho Herdara		
	Berenguer Sanz de		
	Berrozpe		
	Martín Suárez		

No había un único camino por el cual acceder a la posición de comendador y entrar en la élite. La documentación consultada atestigua varias vías a través de las cuales un freire podía hacer carrera en el seno de la orden. Bien es cierto que estas vías no se excluyen entre sí, y hay ciertos casos en los que el acceso a la élite se vio auspiciado por varios poderes.

Una de las vías de acceso a la élite era conseguir que la monarquía navarra «patrocinara» la candidatura. Las propiedades hospitalarias en el reino de Navarra no eran pocas, y su dominio comportaba un poder y una influencia económicos nada desdeñables. Además, en el caso del prior, también suponía para su poseedor cierto peso político y de representación<sup>15</sup>. Un claro ejemplo

<sup>14</sup> NLM, AOSJ, n.º 381, f. 87; n.º 382, ff. 48v-49r; n.º 283, f. 173v. AHN, OOMM, carp. 904, n.º 12.

<sup>15</sup> En el siglo XV, los prioratos hospitalarios hispánicos pasaron a ser piezas de gran relevancia en el panorama político y en los enfrentamientos civiles que se sucedieron en el reino de Navarra y

de acceso a través de los reyes es Juan de Beaumont, que obtuvo la dignidad prioral gracias al apoyo que le dio la monarquía. Es muy probable que la reina Blanca facilitara ante el papado y el maestro de la orden que fuera reconocido en el cargo frente a Sancho de Echauz, el otro candidato<sup>16</sup>. El mismo frey Sancho fue otro caso de promoción regia en su ascenso en la orden. Bien es cierto que esta vez la vía se podría considerar de tipo mixto, ya que el rey Carlos III apadrinó su entrada en la orden, pero el hospitalario también hizo la preceptiva estancia en Rodas<sup>17</sup>.

La realización de una estancia en el convento central de la orden en Rodas es otra de las vías de ingreso en la élite. Durante el siglo XV, los poderes centrales buscaban que el grupo regente del priorato estuviera más vinculado a los propósitos del Hospital, y esperaban lograrlo favoreciendo a los conventuales el acceso a las encomiendas. Las herramientas para ello fueron la concesión de encomiendas de gracia y la institución de la ancianidad<sup>18</sup>. Ambas eran las formas legales de acceder a la élite prioral según los estatutos de la orden: las encomiendas de gracia las regularon los capítulos generales de 1330 y 1462<sup>19</sup>, mientras que la ancianidad se fue configurando paulatinamente a finales de la decimocuarta centuria y en la primera mitad del siglo XV<sup>20</sup>. Los propósitos de las autoridades centrales dieron

---

la Corona de Aragón. Por esta razón, los monarcas llevaron a cabo una política de mayor intervención en sus asuntos internos. J. Pavón Benito y M. Bonet Donato, «La Orden del Hospital...», *op. cit.*, pp. 115-120.

<sup>16</sup> AHN, OOMM, carp. 888, n.º 291. AGN, Comptos, cajón 138, n.º 4, 1.

<sup>17</sup> A. K. Dulaska, *Malitia temporis?: personas...*, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>18</sup> Una parte de la tesis de Patricia Burgui analiza el periodo inmediatamente posterior al que ocupa el presente trabajo y expone aspectos generales de la estancia de freires navarros en la isla, la carrera y el acceso a la dirección de encomiendas de los freires navarros de finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Varios de los conventuales navarros cuyas vidas esboza también comenzaron sus carreras en el periodo de Juan de Beaumont. P. Burgui Fernández, *El priorato navarro...*, *op. cit.*, pp. 72-162.

<sup>19</sup> P. Bonneaud, «La règle de l'ancianitas dans l'ordre de l'Hospital, le prieuré de Catalogne et la Castellania de Amposta aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles», en K. Borchardt, N. Jaspert y H. J. Nicholson (eds.), *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe. Festschrift for Anthony Luttrell*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 222-223. M. Bonet Donato, «Obligaciones y contribuciones de los hospitalarios hispanos al convento de Rodas», en J. Morelló i Baget (coord.), *Financiar el reino terrenal: la contribución de la iglesia a finales de la Edad Media (siglos XIII-XVI)*, Barcelona, Institución Milà i Fontanals, Departamento de Ciencias Históricas-Estudios Medievales, 2013, p. 293. C. L. Tipton, «The 1330 Chapter General of the Knights Hospitallers at Montpellier», *Traditio*, vol. 24, 1968, p. 306. P. Bonneaud, «The Hospitallers of Rhodes and their Vow of Poverty in the 15<sup>th</sup> Century (1420-1480)», *Imago temporis. Medium Aevum*, 7, 2013, p. 312.

<sup>20</sup> P. Bonneaud, «La règle de...», *op. cit.*, pp. 223-226. P. Bonneaud «Catalan Hospitallers in Rhodes in the First Half of the Fifteenth Century», en J. Burgtorf y H. Nicholson (eds.), *International Mobility in the Military Orders (Twelfth to Fifteenth Centuries): Travelling on Christ's Business*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2006, pp. 158 y 161.

resultado, y en los años finales del periodo de estudio se logró que la mayoría de los comendadores fueran, o hubieran sido, conventuales.

El prior ejerció en algunas ocasiones su potestad para designar comendadores, aunque durante el siglo XV esta capacidad se vio limitada por el creciente peso de las autoridades de Rodas en la selección de comendadores. Solo se documenta un caso en el periodo de estudio: cuando el prior destituyó a Juan de Hernialde como comendador de Santa Catalina y lo sustituyó por Pedro de Colungas en algún momento previo a 1451<sup>21</sup>.

También el pontífice romano concedía encomiendas en limitadas ocasiones. Los casos documentados son pocos, y todos hacen referencia a freires que ya formaban parte del grupo de los comendadores, por lo que su designación no comportó su acceso a la élite, sino, más bien, su consolidación dentro de este grupo<sup>22</sup>.

La última vía, y la menos legal de todas, es la ocupación directa de la encomienda a la que se aspira<sup>23</sup>. A pesar de lo que pudiera parecer a simple vista, esta vía era una forma bastante efectiva y no completamente ilegal de acceder a la élite, ya que el estatus de los usurpadores dentro del Hospital podía ser ambivalente. Durante el periodo de estudio se dieron incluso casos en los que los «usurpadores» llegaron a un acuerdo con el comendador legítimo para normalizar su situación frente a Rodas<sup>24</sup>. Carlos y Felipe de Echauz fueron notorios ocupadores, y muchos de los freires de otros prioratos se hicieron con encomiendas navarras de esta forma<sup>25</sup>. La situación de enfrentamiento civil en la que se encontraba el reino desde la década central y durante la segunda mitad del siglo favoreció que los casos de ocupación de encomiendas se multiplicaran exponencialmente.

## 2. TENDENCIAS EN EL PRIORATO DE NAVARRA

Todo lo anteriormente expuesto supone la aparición o el reforzamiento de una serie de tendencias observables en el comportamiento de los freires y las dinámicas del priorato de Navarra. Para cuidar la extensión, el presente trabajo se va a centrar en tres.

<sup>21</sup> S. Ruiz de Loizaga, *Documentación Medieval de...*, *op. cit.*, n.º 58; n.º 69.

<sup>22</sup> Por ejemplo, en 1443 Eugenio IV asignó al prior Juan de Beaumont la encomienda de Leache. AHN, OOMM, carp. 936, n.º 28.

<sup>23</sup> M. Bonet Donato analiza el problema de las ocupaciones en el priorato de Navarra durante su etapa medieval y relaciona algunos de los casos expuestos con el fenómeno del absentismo y el arrendamiento de las preceptorías. M. Bonet Donato, «La centralización en...», *op. cit.*, pp. 205 y 231-233.

<sup>24</sup> Es el caso de Carlos de Echauz y Pedro de Espinal en 1458. NLM, AOSJ, n.º 368, ff. 98v-100r.

<sup>25</sup> Son los casos de Raimundo de Rotier y Arias de Wamba. NLM, AOSJ, n.º 382, ff. 48v-49r; n.º 283, f. 173v.



La primera es lo que se ha llamado la «secularización» de los modos de vida. Los miembros del Hospital fueron perdiendo la conciencia de ser religiosos y pasaron a adoptar un *modus vivendi* más propio de la nobleza laica<sup>26</sup>. Algunos de ellos tuvieron hijos en contra del voto de castidad, elaboraron testamentos en contra del voto de pobreza y participaron en las luchas banderizas del periodo. Incluso hay un caso, el de Carlos de Echauz, que ocupó las encomiendas de su padre Sancho tras su fallecimiento como si las estuviera heredando al estilo de un título nobiliario<sup>27</sup>. Es posible que la incorporación de miembros de grandes linajes a las filas de la orden favoreciera la difusión de un estilo de vida aristocrático y cortesano.

Al mismo tiempo, los años del periodo de estudio supusieron el aumento de la presencia institucional de Rodas a través del fortalecimiento del grupo de los comendadores dentro del priorato. El maestre y el convento utilizaron a los exresidentes de Rodas para asentar su dominio sobre el priorato navarro y garantizar que sus disposiciones se cumplieran frente a las fuerzas internas más alejadas del centro de poder hospitalario. Sus intentos dieron resultado y consiguieron aumentar la integración del priorato de Navarra y de sus freires en las dinámicas de Rodas, logrando así que la totalidad de los miembros de la élite hospitalaria navarra en 1487 se hubiera formado en la sede de la orden<sup>28</sup>.

Relacionado con lo anteriormente expuesto se encuentra la tendencia de la concentración de encomiendas, fenómeno que perseguían los propios freires y auspiciaba Rodas como una forma de garantizarse la lealtad de la oligarquía hospitalaria<sup>29</sup>. El ejemplo paradigmático de esta política se data en 1446, cuando el prior Juan de Beaumont y el receptor del tesoro común Sancho de Echauz ostentaron respectivamente once y siete encomiendas del alrededor de 28 que integraban el priorato navarro<sup>30</sup>. Aunque la guerra civil y la intervención de

<sup>26</sup> C. Barquero Goñi, *Los hospitalarios en la España de los Reyes Católicos*, Guijón, Trea, 2006, p. 169.

<sup>27</sup> AGN, Comptos, cajón 170, n.º 13, 68. NLM, AOSJ, n.º 365, f. 232.

<sup>28</sup> Se puede apreciar en el hecho de que los sucesores de Juan de Beaumont en la posición de prior, Pedro de Espinal y Berenguer Sanz de Berrozpe, hubieran desarrollado parte de su carrera en Rodas o como representantes de las instituciones centrales. La trayectoria del último la trabaja a detalle Patricia Burgui. P. Burgui Fernández, *El priorato navarro...*, *op. cit.*, pp. 74-101, 187-215.

<sup>29</sup> M. Bonet Donato, «La centralización en...», *op. cit.*, pp. 226-230.

<sup>30</sup> Juan de Beaumont: AHN, OOMM, carp. 898, n.º 26; carp. 860, n.º 35; carp. 936, n.º 28. NLM, AOSJ, n.º 354, ff. 174r-174v; n.º 359, ff. 93v-94r. Sancho de Echauz: A. K. Dulaska, *Malitia temporis?: personas...*, *op. cit.*, pp. 72-74. NLM, AOSJ, n.º 354, ff. 174r-174v; n.º 359, ff. 94v-95r. El número de las encomiendas es variable, ya que varias terminaron fusionadas en una única preceptoría. Para este número se ha contado los nombres de las cámaras que indica la documentación, aunque algunas se encuentren agrupadas. Si se tomaran por unidades Juan de Beaumont tendría ocho, y Sancho de Echauz, cinco de un total de 17.

Rodas paliaron la situación de 1446 en los años posteriores, se puede observar que la inclinación hacia la concentración de la administración de las propiedades hospitalarias en menos manos fue un fenómeno creciente: los diez comendadores que había en Navarra en 1435 se reducían a seis en 1487.

### 3. CONCLUSIONES

La élite de los comendadores del priorato de Navarra era un grupo ciertamente heterogéneo. Entre sus filas se pueden encontrar miembros de linajes aristocráticos, caballeros, clérigos y personas del tercer estado. Esto muestra la capacidad que tenía el Hospital para atraer a su élite a individuos de diferentes escalafones sociales y bandos, aunque también se puede apreciar una cierta preferencia por el estamento nobiliario. La formación de la élite del priorato no dependía de una única autoridad: la monarquía, el maestre y el convento de Rodas, el papado y los priores intervienen en las designaciones. Tampoco son desconocidos los casos en los que algunos freires utilizaron sus propios recursos para hacerse su hueco en la jerarquía sanjuanista. Esta multiplicidad de influencias en la designación de los comendadores navarros impidió que la totalidad de las propiedades del priorato acabaran siendo un monopolio del prior dedicado exclusivamente a sus propósitos políticos. Asimismo, la creciente influencia de Rodas y el aumento proporcional del peso de los conventuales, favorecidos por la sede central del Hospital, salvaron a la institución de caer completamente en un regionalismo bipartidista, mediante la generación de intereses que se alinearan más con los de la orden en Oriente y fomentando la solidaridad entre el grupo de los conventuales. Sin embargo, el priorato y sus integrantes no escaparon de las fuertes tendencias hacia un modo de vida imitador de la nobleza ni del acaparamiento de las principales posiciones en manos de una oligarquía conformada por un número de personas progresivamente más reducido.

---

# La Orden del Temple en el engranaje social de la Galicia medieval

---

Almudena Bouzón Custodio

Universidad de Santiago de Compostela  
almudenabouzoncustodio@gmail.com

## 1. INTRODUCCIÓN

El artículo trata sobre una cuestión hasta ahora no abordada por la historiografía: la relación entre la Orden del Temple y la sociedad del reino de Galicia.

Esta institución militar fue fundada hacia el año 1119 en Tierra Santa con el objetivo de defender y ayudar a los peregrinos que viajaban a Jerusalén. En 1129 fue reconocida oficialmente en el concilio de Troyes y, durante las décadas siguientes, se expandió por Europa, asentándose en los reinos cristianos gracias a las concesiones y privilegios que recibía. En la península ibérica se instalaron en fechas tempranas<sup>1</sup>, pues en 1128 la reina Teresa de Portugal les donó el castillo de Soure, un establecimiento que tuvo cierto vínculo con Galicia al haber estado involucrado Fernando Pérez de Traba<sup>2</sup>. Además, existe un documento que plantea la posibilidad de que la llegada del Temple a tierras gallegas hubiese tenido lugar en fechas similares de la mano de la familia de los Traba.

Un hecho contrastado es su presencia en el noroeste peninsular desde la segunda mitad del siglo XII hasta la disolución de la orden. En este período, al igual que ocurrió en otros reinos europeos, los bienes del Temple fueron aumentando gracias a las compras, ventas, donaciones e intercambios. Un patrimonio que organizaron en nueve unidades administrativas: las bailías de Faro, Coia, Amoeiro, San Sadurniño, San Fiz do Hermo, Canaval, Betanzos, Lendo

---

<sup>1</sup> Para más información sobre el asentamiento y la fundación de las órdenes militares en los reinos hispánicos, véase: C. de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Latorre Literaria, 2003.

<sup>2</sup> En P. Pinto Costa, *Templários em Portugal: Homens de religião e de guerra*, Lisboa, Manuscrito, 2019, pp. 70-73, la autora analiza «as razóns que puideron levar a doazón desta fortificación aos templários».

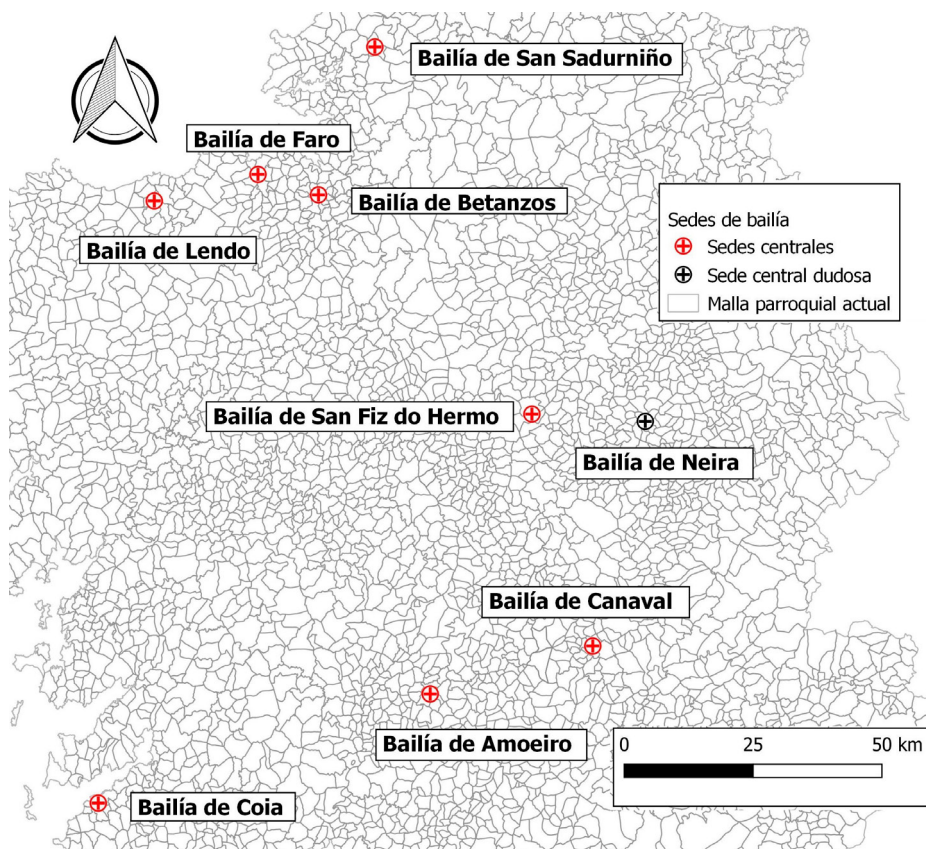


Figura 1. Localización de las sedes centrales de las bailías templarias gallegas.

y Neira, repartidas por toda la geografía gallega, siendo mayor su presencia en la zona norte. Todas ellas tenían funciones económico-administrativas, y cada una poseía bienes agrarios, derechos sobre iglesias, su propia circunscripción y, a menudo, jurisdicciones. Además, cabe pensar que en sus sedes centrales tendrían edificios de índole residencial para los miembros de la orden y una iglesia.

Desde estos centros de poder, el Temple se relacionó con el territorio y formó parte de su engranaje social, estableciendo vínculos con distintas personas de los estamentos privilegiados y no privilegiados, y manteniendo también conflictos con otras instituciones religiosas: entre ellos, destacan los continuos enfrentamientos con el monasterio de Santa María de Ferreira de Pallares. Asimismo, en las fuentes escritas aparecen mencionados una serie de comendadores, freires y otros integrantes de la orden que, presumiblemente, serían de origen gallego, como apuntan dos textos.

## 2. LA ORDEN DEL TEMPLE Y LA SOCIEDAD GALLEGA

En la documentación se han localizado a diez nobles gallegos vinculados con la orden, siete de ellos pertenecientes al linaje de los Traba, y la mayoría tienen una conexión familiar con la reina Teresa de Portugal. En una problemática donación múltiple del *Livro das escrituras da Ordem de Cristo* del siglo XVI<sup>3</sup>, que se ha datado en 1128<sup>4</sup> y en la que participa la referida soberana, encontramos a Fernando Pérez de Traba cediendo al Temple todo lo que le pertenecía en *Sanctum Pelagium de Vêga*, una noticia que estaría aludiendo a la parroquia de San Paio de Veiga (Celanova, Ourense). En este texto también identificamos a Monia Froilaz, que les otorgó un casal y medio *in terra de Salnes*, bienes situados en la Comarca do Salnés (Pontevedra), y a Vermundo Petriz con Bermudo Pérez de Traba. Él y su esposa les entregaban la mitad de un *palacio de Celtegos*, el cual quizá estuviese ubicado en el arciprestazgo compostelano homónimo. Posteriormente, en 1199, Urraca Fernández de Traba les legaba dinero y cuanto poseía en *arauegió*<sup>5</sup>, un lugar reconocido como la feligresía de Santa María de Arabexo (Val do Dubra, A Coruña)<sup>6</sup>.

Por otro lado, es posible que dos miembros de esta familia hubiesen profesado en el Temple, pues se ha identificado a Urraca Bermúdez de Traba «la menor» como la *soror milite templi* que aparece en dos documentos de 1201<sup>7</sup>. Además, en una bula de 1198 se cita a Rodrigo Álvarez de Sarria como *fratribus militiae Templi firmiter promissis*<sup>8</sup>. Este noble también estuvo vinculado a las órdenes de Santiago y de Monte Gaudio, y residió en la última parte de su vida en Tierra Santa, donde posiblemente profesase en el Temple<sup>9</sup>.

A mayores, descubrimos los casos de Fernando Oduariz de Tamallancos, que en 1169, entre sus últimas voluntades, entregaba al Temple su caballo y

<sup>3</sup> Marquis D'Albon, *Cartulaire général de L'Ordre du Temple (1119?-1150)*, Madrid, La Ergastula, 2010, ed. facsímil 1913, doc. XIX.

<sup>4</sup> A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple en el reino de Galicia en la Edad Media*, tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 2022, p. 46.

<sup>5</sup> A. López Ferreiro, *Colección diplomática de Galicia Histórica*, Santiago de Compostela, Tipografía Galaica Horreo 1, año I, 1901, doc. XX.

<sup>6</sup> C. Pereira Martínez, «Dúas encomendas templarias galegas descoñecidas: Lendo (A Laracha) e San Sadurniño», *Anuario Brigantino*, n.º 23, 2000, p. 204.

<sup>7</sup> C. Pereira Martínez, «A encomenda de Betanzos da Orde do Temple», *Anuario Brigantino*, n.º 18, 1995, p. 15. Y en A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>8</sup> J. M. Sánchez-Pagin, «El conde don Rodrigo Álvarez de Sarria, fundador de la orden militar de Monte Gaudio», *Compostellanum*, vol. 28, n.º 3-4, 1983 (jul-dic), pp. 396-397.

<sup>9</sup> Además, se ha atestiguado una relación entre el Temple y Rodrigo Pérez de Traba, pero este contacto tuvo lugar en Tierra Santa y en Portugal. En A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

## LA FAMILIA DE LOS TRABA Y LA ORDEN DEL TEMPLE EN EL REINO DE GALICIA

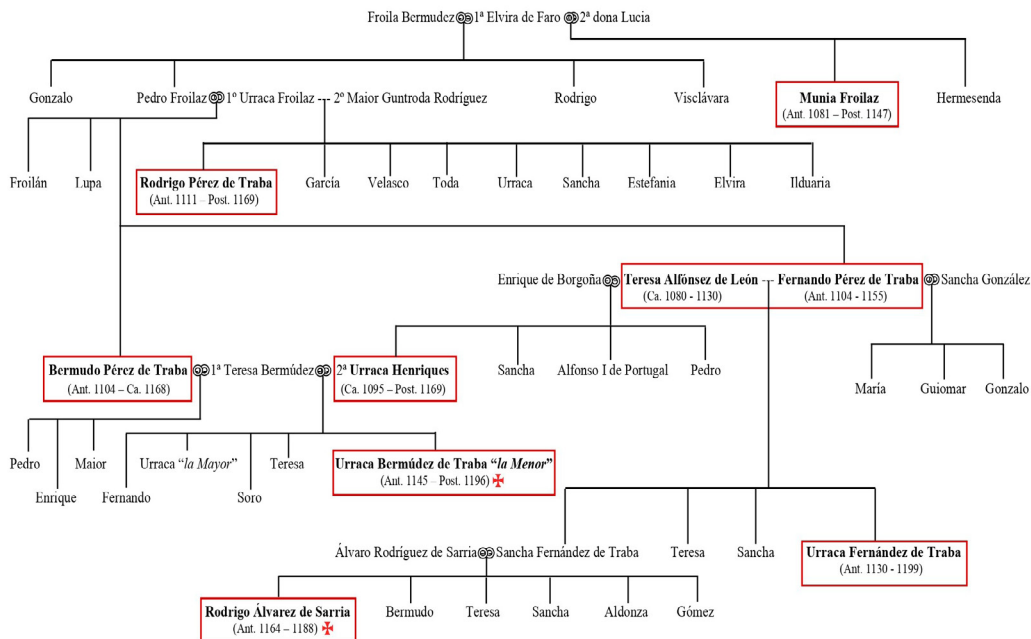


Figura 2. Genealogía de los Traba con los miembros que tuvieron alguna relación con el Temple.

armas, por lo que probablemente fuese un cofrade de la orden<sup>10</sup>, y los de *Fernandus Laan* (1241)<sup>11</sup> y *dompno Suerio* (1310)<sup>12</sup>, de los que se menciona que residen con los freires, y quizá fueran donantes. Más en relación con el clero, tenemos a *Pedro Fernandiz*, capellán de la iglesia de San Vincenzo de Vilamerelle (Guntín, Lugo), de la que los templarios tenían el derecho de patronato desde 1227. En su testamento, escrito en 1266, el religioso otorgaba a la bailía de San Fiz do Hermo todo lo que poseía en la iglesia de Vilamerelle; a su comendador, unas cuantías monetarias, y, por último, especificaba que quería ser enterrado en la citada unidad administrativa<sup>13</sup>. Sin duda, sería uno de los clérigos vasallos que

<sup>10</sup> M. B. Vaquero Díaz y F. J. Pérez Rodríguez, *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense (888-1300)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2010, vol. I, doc. 36.

<sup>11</sup> M. Romani Martínez (dir.), *A Colección diplomática do Mosteiro Cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense)*, Santiago de Compostela, Tórculo, 1989, vol. II, doc. 480.

<sup>12</sup> A. Javierre Mur, «Aportación al estudio del proceso contra el Temple en Castilla», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXIX, 1, 1961, doc. III, p. 75.

<sup>13</sup> J. A. Rey Cañña, *Colección diplomática de Ferreira de Pallares*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 1985, vol. I, doc. 219.

la orden tendría encargándose del culto de sus iglesias, pues los capellanes del Temple no solían ser numerosos<sup>14</sup>.

En lo que respecta a la relación de esta institución con la población no privilegiada y procedente del sector del campesinado, la documentación refleja un vínculo doble: por una parte, vasallos, que estarían sometidos al espacio jurisdiccional templario, y de los que hemos localizado cinco casos repartidos en dos cartas de foro fechadas en 1232<sup>15</sup> y 1307<sup>16</sup>, y una referencia indirecta a un tercero en un documento de 1241<sup>17</sup>; por la otra, a sirvientes, en la servidumbre casi privada en torno a una persona o cargo, debido a que en una concordia de 1265 se menciona que *Johannem Roderici* era el sirviente del comendador de San Fiz do Hermo<sup>18</sup>. Un ejemplo de una situación que no sería excepcional. Además, en una venta de mediados del siglo XIII el mandatario de la bailía de Amoeiro aparece confirmando junto a un freire y a un tal *Alffonsus de Amoeyro*<sup>19</sup>. Parece verosímil la opción de que este último fuese un sirviente que viajase con ellos. Claramente, estos no fueron los únicos gallegos que sembraron y vivieron en sus tierras, ni que trabajaron para ellos, sino que representan a un grupo más cuantioso.

### 3. LOS TEMPLARIOS Y LAS INSTITUCIONES GALLEGAS

Debido a las escasas fuentes conservadas del Temple gallego, se desconoce en gran medida cómo fue la relación de la orden y los prelados de este reino. Solo exigüos vestigios escritos, la mayoría de ellos indirectos, relacionan a los templarios con cuatro de las sedes episcopales<sup>20</sup>. La gran excepción a esta situación es la diócesis de Lugo, gracias a un excepcional y único documento. En 1244, el maestro provincial del Temple Martín Martínez y el obispo lucense Miguel firmaban una concordia con el fin de establecer los derechos episcopales de las iglesias pertenecientes a la orden en su diócesis. En el texto se nombran los dieciséis templos en cuestión y se especifican las procuraciones que deben abonar

<sup>14</sup> A. Demurger, *Auge y caída de los templarios: 1118-1314*, Barcelona, Planeta Deagostini, 2005, p. 183, no todas las entidades administrativas tenían un capellán.

<sup>15</sup> M. Romaní Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 349.

<sup>16</sup> A. Martínez Sáez, *El monasterio de San Salvador de Sobrado de Trives: estudio histórico y diplomático*, tesis doctoral, Universidad de Granada, 1988, t. II, doc. 108.

<sup>17</sup> M. Romaní Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 480.

<sup>18</sup> J. A. Rey Caña, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 212.

<sup>19</sup> S. Cambón Suárez, *El monasterio de Santa María de Melón (siglos XII-XIII)*, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 1957, doc. 602.

<sup>20</sup> A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 227-233.

al citado prelado y a sus respectivos arcedianos. Además, se establece que los freires debían nombrar clérigos seculares idóneos en estas iglesias, y, entre otras cosas, el obispo fijaba el repartimiento de sus derechos y diezmos entre la orden y la diócesis<sup>21</sup>.

Los templarios también tuvieron desacuerdos y firmaron avenencias con otras instituciones religiosas. Sin duda, la bailía que más sufrió estos avatares fue la de San Fiz do Hermo (Guntín, Lugo), pues los conflictos comenzaron tras el establecimiento de los freires en el monasterio homónimo ubicado en su sede central, probablemente entre los años 1210 y 1223<sup>22</sup>. Gracias a cuatro cartas papales expedidas entre 1219 y 1223, sabemos que el Temple y la Orden de Santiago tuvieron un pleito por la posesión de ciertos bienes, entre ellos el cenobio de San Fiz do Hermo<sup>23</sup>. Se desconoce con certeza cuándo, cómo y por qué las órdenes se hicieron con la posesión del citado monasterio, aunque lo más probable es que sucediese a principios del siglo XIII. En lo que respecta a la sentencia final, aunque no se ha conservado, puede decirse que fue favorable al Temple, pues en este lugar fundaron una unidad administrativa, mientras que la documentación de los santiaguistas no vuelve a dar noticias de esta propiedad.

Posteriormente, los templarios de San Fiz do Hermo iniciaron una conflictiva relación con el vecino cenobio benedictino de Santa María de Ferreira de Pallares, que duró hasta la disolución de la orden. De su primer enfrentamiento nos informa la concordia que lo cierra, suscrita en 1227<sup>24</sup>. Esta avenencia fue gestionada por Miguel, el ya citado obispo de Lugo, y por *M. Sancii*, el comendador de Faro, y para su realización ambas partes designaron a sus respectivos árbitros. En el texto se estipulan toda una serie de disposiciones acerca de los bienes y derechos que estaban en disputa, y se menciona que el abad de Ferreira había poblado unas posesiones de la orden sin el consentimiento del aludido dirigente de Faro, quien al ver incumplidos sus mandatos destruyó varias casas situadas en esa zona. Décadas más tarde, en 1241, el monasterio y la ya constituida bailía de San Fiz do Hermo son emplazadas a comparecer en un nuevo juicio<sup>25</sup>. De nuevo, se nombran árbitros y el motivo de la desavenencia es la propiedad de ciertos bienes y derechos territoriales, de la cual no se ha conservado su resolución. Sí conocemos el dictamen otorgado en otro pleito posterior, ya

<sup>21</sup> J. A. Rey Caña, «Los Templarios en Tierras de Lugo», en *III Colóquio Galaico-Minhoto*, Viana do Castelo, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1994, vol. I, p. 190.

<sup>22</sup> A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 111-113.

<sup>23</sup> D. Mansilla Reoyo, *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1965, docs. 241, 296, 427 y 458.

<sup>24</sup> J. A. Rey Caña, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 47.

<sup>25</sup> *Ibid.*, doc. 86.



que en 1265 vuelven a firmar una nueva concordia<sup>26</sup>. Los parámetros de este documento son similares al de 1227, incluida la referencia a un ataque violento, porque en el texto se relata que dos criados del abad de Ferreira agredieron a un sirviente del comendador de San Fiz do Hermo en Lugo. La situación parecía haber llegado a un cierto límite, pues el obispo les pide a ambas partes que mantengan una relación cordial.

La búsqueda de paz fue en vano, y de ello dan fe dos escritos que preservamos, fechados entre finales del siglo XIII o comienzos del XIV<sup>27</sup>, alusivos a otro litigio. En estos textos se recogen los testimonios recopilados en los cotos de San Fiz do Hermo y de Ferreira de Pallares con el fin de saber a quién le pertenecía una propiedad. Se ignora si están vinculados con alguno de los conflictos ya citados o si pertenecen a una disputa diferente, pues, de nuevo, carecemos de la sentencia resolutoria. Recapitulando las referencias, puede decirse que la mala relación entre el Temple, personificada por la bailía de San Fiz do Hermo, y el monasterio de Ferreira de Pallares fue constante durante los casi cien años de convivencia. Es probable que, tras la llegada de la orden al cenobio vecino, los benedictinos viesan su presencia como una amenaza a su poder y patrimonio en la zona. Cabe suponer que la posterior fundación de la unidad administrativa no debió de haber calmado sus inquietudes, sino que las acentuó.

Distinta fue la relación entre el Temple y los cistercienses. En un escrito datado entre 1230-1232, la orden y el monasterio de Santa María de Sobrado dos Monxes demarcaron los límites de sus propiedades en varias de las parroquias del municipio de Sobrado (A Coruña)<sup>28</sup>. Años más tarde, en 1241, los templarios y el cenobio de Santa María de Oseira (Ourense) firmaron una concordia con el fin de solucionar un pleito por la posesión de la cuarta parte del coto de San Martiño de Cances (Carballo, A Coruña)<sup>29</sup>. En estas avenencias no aparecen árbitros o prelados gestionando su desarrollo ni hay referencias a juicios, hecho que nos lleva a pensar que ambos monasterios tuvieron una convivencia no demasiado conflictiva con la orden y que, quizá, los pleitos fuesen puntuales. Un suceso que apoya esta suposición es que, en 1215, los templarios donaron varias heredades a los monjes de Sobrado por el remedio de sus almas<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, doc. 212.

<sup>27</sup> *Ibid.*, docs. 380 y 386.

<sup>28</sup> P. Loscertales de García de Valdeavellano, *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes*, Madrid, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, Archivo Histórico Nacional, 1976, vol. I, doc. 475. El documento ha sido fechado gracias al abad de Sobrado que es citado en el texto.

<sup>29</sup> M. Román Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 480.

<sup>30</sup> S. Daviña Sáinz, «El monasterio de las Cascas (V)», *Anuario Brigantino*, n.º 25, 2002, p. 132.

#### 4. LOS MIEMBROS DE LA ORDEN DEL TEMPLE EN GALICIA

En las fuentes se han localizado, mencionados, a una serie de freires y a otros integrantes de la orden asociados a alguna de las bailías gallegas. Sin duda, los dos documentos en los que se nombran más templarios son una donación de 1200<sup>31</sup> y la citación a declarar en Medina del Campo de 1310<sup>32</sup>. Un pequeño grupo aparece citado en textos en relación directa con el Temple, y del resto se hace referencia de forma marginal, en la mayoría de los casos como confirmantes.

En Occidente, los miembros de la institución eran en su mayoría autóctonos de los respectivos territorios y espacios administrativos en los que se asentaban, y da la impresión de que Galicia no fue una excepción. Prueba de ello es la filiación templaria que se ha indicado anteriormente de dos nobles del linaje de los Traba. No serían los únicos, pues descubrimos referencias de otros dos freires vinculados a estas tierras. Una noticia se encuentra en un documento de 1242, en el que *Petrus Iohannis*, el comendador de Faro, realizaba una venta a título personal de unos bienes próximos al monasterio de Santa María de Monfero (A Coruña)<sup>33</sup>. En el texto se especifica que esas propiedades las había heredado de sus padres, y sus hermanos aparecen como confirmantes, de manera que el asentamiento y procedencia de la familia debía de estar en una zona cercana. La otra mención se localiza en una recopilación de testimonios realizada en 1312 para resolver la cuestión de si el cenobio de San Salvador de Pedroso (Narón, A Coruña) estaba obligado a dar de *yantar* al Adelantado de Galicia. Uno de los declarantes es *Frey D(iego)*, comendador da *Vailía de San Sadornino*, el cual expone que estuvo presente en la zona los últimos cuarenta o cincuenta años<sup>34</sup>. Se ha planteado que, durante ese tiempo, hubiese pertenecido al Temple y residido en la bailía de San Sadurniño<sup>35</sup>, aunque es también posible que fuese oriundo de esa área y que, tras ingresar en la orden, se hubiese establecido en la unidad administrativa más cercana. Poco más se puede concluir. No rechazamos la posibilidad de que algún freire procediese de otro de los reinos que conformaban el maestrazgo de Castilla, León y Portugal; pero, desafortunadamente, los nombres con los que nos encontramos son comunes y genéricos, lo que no nos permite avanzar en la cuestión.

<sup>31</sup> P. Loscertales de García de Valdeavellano, *Tumbos del Monasterio...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 215.

<sup>32</sup> A. Javierre Mur, A. «Aportación al estudio...», *op. cit.*, doc. III, pp. 75-78.

<sup>33</sup> J. L. López Sangil, «El monasterio cisterciense de Santa María de Monfero en su documentación (1088-1300)», *Nalgures*, t. XVI, 2020, doc. 303.

<sup>34</sup> E. Cal Pardo, *El monasterio de San Salvador de Pedroso: en tierras de Trásancos: colección documental*, A Coruña, Diputación Provincial, 1984, doc. 18.

<sup>35</sup> Hipótesis planteada en C. Pereira Martínez, «Dúas encomendas templarias...», *op. cit.*, p. 208.

## 4.1. Comendadores

Los miembros del Temple gallego de los que se tiene mayor constancia en la documentación son los comendadores, ya que aparecen ejerciendo su papel de dirigentes de las bailías. Los encontramos otorgando donaciones, realizando concordias, confirmando documentos o en compraventas con otras instituciones religiosas. Como se observa en la tabla 1, en total hemos localizado a veintiséis preceptores distintos: la mayoría de ellos solo son citados en una ocasión, a excepción de 7. El número de mandatarios conocidos por unidades administrativas es desigual. Los más documentados son los de la bailía de Faro, de la que conocemos hasta diez comendadores que ofrecen a grandes rasgos una sucesión hasta mediados del siglo XIII, cuando desaparecen de las fuentes hasta 1307. En contraposición con esta de Faro, están las entidades organizativas de Lendo y Betanzos, de las que únicamente encontramos a uno de sus preceptores.

**Tabla 1.** Reconstrucción de la sucesión de comendadores en las bailías gallegas

Fecha de referencia <sup>36</sup>	Nombre
<i>Bailía de Faro</i>	
1200/03/23-1201/07/02	Rodericus Fernandi
1203/12/12	Pelagio Pelaez
1205/01/26	Froyla Adefonsi (?) <sup>37</sup>
(post. 1201-ant. 1214)	Munio
(1230-1232)	Rodrigo Díaz (?) <sup>38</sup>
1214/12/26-1227/04/06	Martinus Sancii
1232/01/13	P. I.
1238/02/13	I. Lopiz
1241/03-1242/02/21	Petrus (Iohannis)
1307/05/15	Ruy Pérez

<sup>36</sup> Cuando el comendador es mencionado en varias ocasiones en las fuentes, se aportará la primera y última fecha, presentando una posible horquilla temporal de sus mandatos.

<sup>37</sup> Aunque en el documento no se indica su filiación templaria, se ha identificado como uno de los dirigentes de esta bailía debido a que es designado como comendador y aparece junto a Petrus de Curtis, un *freire* de la orden citado en otros escritos coetáneos. En P. Loscertales de García de Valdeavellano, *Tumbos del Monasterio...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 229.

<sup>38</sup> Adscrito a la bailía de Faro en A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, p. 79.

Fecha de referencia <sup>36</sup>	Nombre
<i>Bailía de Betanzos</i>	
1247/09	Fernán Miguez
<i>Bailía de Lendo</i>	
1241/03	Iohanne
<i>Bailía de San Fiz do Hermo</i>	
(1227/04-1229)-(1237/11/29)	Fernandus Arie <sup>39</sup>
1241/08/10	Johannem Lupi
1265/01/16	L.
1291/06/22	Sancho Afonso
1310/04/03	Gomecio
<i>Bailía de Canaval<sup>40</sup></i>	
1291/06/22	Miguel Martín
1310/04/03	Didaco Gomeci
<i>Bailía de Neira</i>	
1291/06/22	Miguel Martín
1310/04/03	Didaco Gomeci
<i>Bailía de Amoeiro</i>	
1232/01/13	Fernandus Salvatoris
(1240-1258)	Suaris
1241/03	Garsia Iohannis
1307/05/15-1310/04/03	Sancho Afonso <sup>41</sup>
<i>Bailía de Coia</i>	
1232/01/13	I. Munniz
1307/05/15-1310/04/03	Sancho Afonso

<sup>39</sup> La fundación de la bailía de San Fiz do Hermo y el establecimiento de la fecha del mandato de este comendador han sido estudiados en A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 115-116. Dirigente nombrado en: M. Román Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 349, y en M. Pardo Ferrín, *Aportación a la historia del Monasterio de Sobrado durante la Alta Edad Media*, tesis doctoral, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, c. 1950, vol. III, doc. 1191, en donde es citado como *Fernandi Arie milicie templi*. Es probable que sea el mismo dirigente, además, hasta 1241 no aparece mencionado otro comendador de esta unidad administrativa.

<sup>40</sup> Los mandatarios conocidos de esta bailía son los mismos que los de Neira, pues en ese periodo ya estaban siendo gestionadas por un mismo comendador.

<sup>41</sup> A partir de 1307 esta bailía y la de Coia son citadas en las fuentes siendo regidas por un mismo preceptor.

Fecha de referencia <sup>36</sup>	Nombre
<i>Bailía de San Sadurniño</i>	
(1229/03/24-1232/01/13)	Gomez Fernandi <sup>42</sup>
1248/05/13	Martinus
1310/04/03-1312/01/26	Didaco <sup>43</sup>

Al examinar la tabla se percibe que el nombre de uno de los comendadores de San Fiz do Hermo y de Amoeiro-Coia es análogo: Sancho Afonso. Se ha planteado la posibilidad de que se trate de la misma persona, debido a la pequeña horquilla temporal que hay entre las referencias, pues la primera es de 1291 y la siguiente de 1307. El Temple habría escogido así a un comendador con experiencia para gestionar el amplio territorio que implicaban las dos unidades organizativas sureñas gallegas.

<sup>42</sup> Aparecería mencionado en M. Romani Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 349, en este documento se recoge que el maestre provincial había realizado un capítulo general con todos los cinco comendadores de Galicia, uno de ellos *Gomez Fernandi*. En el estudio A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 68-69, se vincula a este mandatario de bailía desconocida con la unidad administrativa de San Sadurniño al establecer que la primera red organizativa del Temple en tierras gallegas estaría siguiendo la distribución diocesana existente. Además, en esta tesis se da a conocer la existencia de un texto de 1229 en el que se podría estar haciendo referencia a dicho comendador: en J. I. Fernández de Viana y Vieites, *La colección diplomática del monasterio de Santa María de Penamayor*, doc. 25.

<sup>43</sup> Los comendadores recopilados en esta tabla, que no tienen nota a pie propia, aparecen citados en: P. Loscertales de García de Valdeavellano, *Tumbos del Monasterio...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 215; G. Martínez Diez, *Los Templarios en los Reinos de España*, Barcelona, Planeta, 2001, p. 143; F. Renzi, *Il cuneo di san Bernardo. Le reti cisterciensi nel nord della penisola iberica: el caso galiziano (1142-1250)*, tesis doctoral, Università di Bologna, 2013, doc. 16; J. A. Rey Caíña, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, vol. I, docs. 47, 86, 212 y 386; M. Romani Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, docs. 161, 349 y 480; J. I. Fernández de Viana y Vieites, «Don Rodrigo Gómez y la sede compostelana», en *Actas del II Coloquio Galaico-Minhoto, Santiago de Compostela*, Instituto Cultural Galaico-Minhoto, Consellería de Educación e Cultura, 1985, vol. I, doc. 4; J. L. López Sangil, «El monasterio cisterciense...», *op. cit.*, doc. 303; P. Rodríguez de Campomanes, *Dissertaciones históricas del Orden y Cavalleria de los Templarios o resumen historial de sus principios, fundación, instituto, progresos y extinción en el Concilio de Viena*, Vigo, Luis Escudero Cillero, 1994, Ed. facsímil, 1747, pp. 232-233; M. C. Casado Lobato, *Colección diplomática del Monasterio de Carrizo*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983, vol. I, docs. 245 y 586; A. da Silva Rego (coord.), *As gavetas da Torre do Tombo*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1977, vol. XII, doc. 1090, pp. 462-463; A. Javierre Mur, «Aportación al estudio...», *op. cit.*, doc. III, pp. 75-78; S. Cambón Suárez, *El monasterio de Santa...*, *op. cit.*, doc. 602; A. Martínez Sáez, *El monasterio de San...*, *op. cit.*, t. II, doc. 108; C. de Castro Álvarez, J. I. Fernández de Viana y Vieites y M. T. González Balasch, *El Monasterio de San Juan de Caaveiro*, A Coruña, Deputación Provincial de A Coruña, 1999, doc. 249, y en E. Cal Pardo, *El monasterio de...*, *op. cit.*, doc. 18.

## 4.2. Freires y otros miembros de la orden

Las alusiones al grueso de integrantes del Temple gallego en la documentación preservada son exiguas en comparación con las existentes en otros territorios. Los miembros con mayor presencia son los freires, grupo del que hemos localizado unos sesenta diferentes. En la tabla 2 se puede ver que las cifras son engañosas, pues diez de ellos aparecen mencionados en la ya referida donación de 1200, y cuarenta y uno, en la antedicha citación de 1310. Los nueve restantes se nombran en distintos textos, en su mayoría junto a sus respectivos comendadores. De nuevo, el número de freires que se ha encontrado relacionado con cada una de las bailías es dispar y desproporcionado. La situación más dramática la presentan las bailías de Betanzos y Lendo, sin ninguna referencia, seguida por las de San Fiz do Hermo y Canaval-Neira, con solo dos casos conocidos. En contraposición con ellas, encontramos a nueve templarios vinculados con la unidad administrativa de Amoeiro-Coia, y a cuarenta y seis, con la de Faro.

Esta discrepancia tiene dos explicaciones. La primera se debe a que la bailía de Faro fue la primera y única entidad organizativa de Galicia hasta los años 1227-1232, periodo en el que la orden estableció su primera red de unidades administrativas en el reino<sup>44</sup>, por lo que los freires citados hasta ese momento estarían asociados a ella. Pese a esto, no descartamos la posibilidad de que algunos residiesen de forma habitual en otros lugares en los que el Temple estuviese acumulando propiedades. La segunda razón la descubrimos en la citación de 1310, en la cual treinta y dos templarios aparecen vinculados con Faro, seis con Amoeiro-Coia, y dos con San Fiz do Hermo y Canaval-Neira. Dada la naturaleza del texto y cuándo fue expedido, consideramos que los datos no reflejan la distribución real de freires que debió de existir en estas bailías. Sin duda, estimamos la posibilidad de que en Faro, debido a su papel como cabeza del Temple gallego, habitasen más miembros de la orden, pero la cifra no sería tan desigual. En este caso, cabe pensar que, con el fin de resguardarse de la compleja coyuntura que vivía la institución, algunos freires gallegos se hubiesen protegido de un posible ataque en la fortificación que tenían en este territorio: la de Faro<sup>45</sup>. Un hecho que explicaría el elevado número de templarios que en 1310 habitaban en la bailía homónima. Igualmente, es probable que una parte de ellos fuesen originarios de las vecinas San Sadurniño y Lendo, que no aparecen referidas en la citación.

<sup>44</sup> El desarrollo de la red de bailías gallegas ha sido estudiado en A. Bouzón Custodio, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 65-74.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 75 y 248.

**Tabla 2.** Reconstrucción de la sucesión de miembros del Temple en Galicia<sup>46</sup>

Fecha de referencia <sup>47</sup>	Nombre	Bailía a la que se asocia
1142/09/15	Gerardi <sup>48</sup>	-
1200/03/23-c. 1215	Petrus de Curtis	
	Ueremudus Sesnandi	
	Rodericus Petri	
	Petrus Moninz	
	Martin Penadu	
1200/03/23	Martin Martinz	
	Froyla Petri	
	Ueremudus Fernandi	
	Rodericus Semoeda	Faro
	Didacus Uermuiz	
1201/07/02	Iohannes (capellán)	
1201/06/20-07/02	Urraca ( <i>sorore</i> )	
1205/01/26	Iohannes Martini	
1206/06	Gudesteus	
1214/12/26	Fernandus de Manga	
1227/04/06	Didacus Martini	
1238/02/13	P. Martini	
(1240-1258)	Petrus	Amoeiro
1307/07/10	Lop Afonso	Amoeiro y Coia
	Domingo	

<sup>46</sup> No se ha incluido en la tabla a Rodrigo Álvarez de Sarria, pues probablemente hiciese sus votos al Temple en Tierra Santa y no hay constancia documental de que estuviese en Galicia siendo un miembro de la orden.

<sup>47</sup> De los freires que aparecen mencionados en varias ocasiones en la documentación se aportará la primera y última referencia.

<sup>48</sup> J. M. Andrade Cernadas, *O Tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*, Santiago de Compostela, Consello da cultura galega, 1995, doc. 156. El personaje aparece citado en el documento junto a la fórmula *seniores caballarie de Ierusalem*. La referencia es ambigua, pero defendemos su identificación como templarios debido a que, en una donación anterior de 1128, ya citada en este artículo, se le concedía a la orden la misma propiedad que aparece aludida en este texto.

Fecha de referencia <sup>47</sup>	Nombre	Bailía a la que se asocia
1310/04/03	Lupo Pelagii	
	Fernando Nunii	
	Didaco Gomecii	
	Garsie Fernandi	
	Roderico Fernandi	
	Johanni Roderici	
	Roderico Didaci	
	Lupo Alfonsi	
	Bernaldo Martini	
	Alfonso Lus	
	Johanni Matie	
	Didaco de Penna	
	Didaco	
	Petro Stephani	
	Martino	
	Petro	Faro
	Alvaro	
	Garsie	
	Michaeli	
	Petro de Avelaedo	
	Didaco de Vones	
	Bartholomeo	
	Michaeli	
	Johanni	
	Martino dicto Cortido	
	Petro de Brives	
	Didaco de Villar	
	Martino dicto Pardal	
	Micheli de Brives	
	Martino Dones	
	Petro Dones	
	Antonio	
	Johanni Arie	
Didaco	Amoeiro y Coia	
Didaco de Penna		
Petro		
Johanni		
Petro de Mourion	San Fiz do Hermo	
Petro dicto Nigro		
Fernando	Canaval y Neira	
Nunno		



Teniendo en cuenta los nombres y las fechas se observa que los distintos freires localizados son citados en una sola ocasión, a excepción de Petrus de Curtis. Por otro lado, cabe resaltar la posibilidad de que el Lop Afonso aludido en 1307 y el Lupo Alfonsi referido en la citación de 1310 sean la misma persona, dados los escasos tres años transcurridos entre las noticias y la semejanza en el nombre. De ser así estaríamos ante un freire asociado en principio a las bailías de Amoeiro y Coia, pero que en 1310 aparece como habitante en Faro. Quizá sea uno de esos templarios que, tras el inicio del proceso, se habrían refugiado en el castillo gallego de la orden.

Además, se han encontrado otros dos miembros del Temple, la ya mencionada *sorore* Urraca Uermuiz y el capellán Iohannes, ambos asociados a la bailía de Faro. Se ignora si la templaria fue un caso excepcional o si hubo más mujeres que profesaron como *sorores*; y en lo que respecta al capellán, no pudo haber sido el único existente en Galicia, pero sí del que tenemos constancia en la documentación. Por último, debe resaltarse el hecho de que no se haya localizado en las fuentes ni una sola noticia a un hermano de oficio o sargento, los cuales también debieron de estar presentes en este territorio, pues eran los miembros más numerosos del Temple. En un documento de 1241 se ha localizado la noticia de un *dizimeiro de Gallecia*, que era el encargado de cobrar todos los diezmos de la orden en Galicia, o al menos uno de ellos. Quizá estemos ante un hermano de oficio, ya que en Portugal se ha localizado a tres templarios ejerciendo el mencionado cargo<sup>49</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

La Orden del Temple estuvo presente en prácticamente todo el territorio del reino de Galicia, exceptuando en dos zonas concretas: en el entorno de la ciudad de Santiago de Compostela y en el margen norte de la diócesis mindoniense, en las cuales quizá pudo poseer algún tipo de patrimonio. Sus nueve bailías se repartían por los distintos obispados, con una menor presencia en los de Ourense, Tui y Mondoñedo. La cabeza de esta red de unidades administrativas era la bailía de Faro, la primogénita y el principal enclave de la institución militar en el reino, un poder que estaría personificado por sus comendadores. Esta casuística es una de las razones de la destacada presencia de miembros de la orden asociados a esta entidad organizativa en las tablas presentadas en el artículo, sobre todo en el año 1200, cuando solo existía esta bailía, y en 1308, momento

<sup>49</sup> P. Pinto Costa, *Templários em Portugal...*, *op. cit.*, pp. 167-169.

en el que todo parece indicar que los freires gallegos se resguardaron en la fortificación del Temple en Faro durante el proceso contra la orden. Analizando los datos en números, como total en la documentación conservada, hemos localizado a veintiséis preceptores, sesenta freires y, puntualmente, aparecen citados sirvientes, un capellán y una *sorore*, resaltando la ausencia de hermanos de oficio. Cabe destacar que gran parte de las referencias son de la primera mitad del siglo XIII, cuando la huella de la orden en las fuentes escritas es más notoria.

Además, la información aportada por la documentación sugiere que la relación del Temple con los distintos sectores e instituciones de la sociedad gallega seguía las mismas pautas que en otros territorios. En ellas se nos revela un vínculo con una de las familias nobles más importantes de la Galicia del siglo XII: los Traba, la cual no solo le concedería donaciones, sino que también dos de sus miembros profesarían dentro de la orden. Estos casos son destacados debido a que no se ha podido relacionar a ningún otro integrante del Temple con un linaje noble gallego, pues los freires y comendadores suelen figurar citados por su nombre de pila y apellido patronímico. En principio, parece que estos templarios eran originarios de estas tierras, pero no podemos descartar la posibilidad de que alguno procediese de los otros reinos que conformaban el maestrazgo de Castilla, León y Portugal.

En lo que respecta a su relación con las distintas instituciones religiosas, los datos apuntan a que estuvo marcada por desavenencias puntuales y rápidamente arregladas, a excepción de las mantenidas con el cenobio de Santa María de Ferreira de Pallares. Unas disputas que tuvieron un marcado carácter territorial y que llegaron a ser violentas. También cabe resaltar la existencia de la concordia de 1244 firmada entre el Temple y el obispo de Lugo. Un documento único en Galicia a la hora de estudiar la interacción entre los templarios y la jerarquía diocesana, aunque no excepcional, pues existen acuerdos semejantes en otros territorios.

Por último, podemos decir que la Orden del Temple, tras establecerse en tierras gallegas, se relaciona con la sociedad que le rodea, interaccionando con ella, en algunas ocasiones de forma positiva para la institución militar, en otras con efectos negativos. Desafortunadamente, las escasas fuentes escritas conservadas nos impiden profundizar más en la cuestión.

---

# Santos mártires e guerreiros nas Ordens Militares portuguesas: peculiaridades devocionais (séculos XII-XVI)

---

Joana Lencart

Universidade de Oporto / FLUP / CITCEM  
jlencart@letras.up.pt

O estudo da hagiografia e da devoção entre freires e fiéis das Ordens Militares é um tema em aberto, pelo que decidimos dedicar este estudo a uma análise da devoção a santos mártires e guerreiros nas Ordens Militares. A partir de trabalhos recentes<sup>1</sup>, alargaremos o estudo a todas as Ordens Militares implantadas no território português.

As principais fontes a ter em conta para o estudo da devoção aos santos mártires e guerreiros são os registos de visitação e os tombos das comendas, bem como as crónicas e narrativas hagiográficas que memoravam feitos de freires venerados como mártires entre as Ordens Militares, e os textos normativos procurando elementos que remetam para aspetos devocionais nestas instituições.

---

\* Trabalho realizado no âmbito dos projetos *The Hospital and the Temple in the Crown of Aragon and the Kingdom of Navarre (12th-13th c.)* (PID2020-117519GB-I00); *La dimensión religiosa de las órdenes militares a partir de fuentes documentales y arqueológicas* (SBPLY/19/180501/000071).

<sup>1</sup> P. P. Costa, R. Torres Jiménez y J. Lencart, «The Patrons saints of Military Orders churches' in Castille and Portugal, 1462-1539», *Military Orders VII Piety, Pugnacity and Property*, Routledge, 2020, pp. 267-281; P. P. Costa, R. Torres Jiménez y J. Lencart, «The Patron Saints and Devotions of the Benedictine Military Orders (Portugal and Castile, 15-16th Centuries)», *e-Journal of Portuguese History*, 17 (2), Dec. 2019 <[https://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue34/html/v17n2a02.html](https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue34/html/v17n2a02.html)>; P. P. Costa y J. Lencart, «Da violência ao culto: santos guerreiros e mártires na espiritualidade devocional da Ordem de Cristo (1462-1536)», *Roda da Fortuna*, 8 (1), pp. 391-412 <<https://www.revistarodadafortuna.com/2019-1>>; J. Lencart, «La devoción en las iglesias de la Orden de Cristo en los ss. XV y XVI», en R. Torres Jiménez (coord.), *Órdenes Militares y religiosidad en el Occidente medieval y el Oriente latino (s. XII-1/2 XVI). Ideología, memoria y cultura material*, Marcial-Pons (prelo); J. Lencart, «A guerra como condição de santidade: freires e mártires venerados entre as Ordens Militares (ss. XII-XVI)», *Via Spiritus*, 28, 2021, pp. 193-231 <<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28a8>>.

## 1. SANTOS MÁRTIRES E GUERREIROS VENERADOS NAS ORDENS MILITARES

As Ordens Religioso-Militares foram fundadas no Oriente Latino no início do século XII com o objetivo de defender os lugares santos e proteger os peregrinos. O conceito de luta pela libertação dos espaços sagrados recua aos Padres da Igreja, nomeadamente a St. Agostinho, que introduziu na discussão teológica o conceito de «guerra justa», mais tarde substituído pelo de «guerra santa»<sup>2</sup>. O impulso teórico dado por Urbano II no Concílio de Clermont (1095) originou as expedições militares que ficaram conhecidas como cruzadas cristalizando o ideal de «guerra santa». Esta experiência de sacralização da guerra deu origem ao aparecimento no Oriente Latino dos Hospitalários e Templários, grupos de cavaleiros com orientação cristã, que rapidamente se instalaram no Ocidente peninsular.

Na segunda metade do século XII, surgem na península ibérica outras Ordens Militares, em particular, Santiago, Calatrava, Avis e Cristo. A Ordem de Santiago em Portugal encontrava-se sujeita ao Mestre de Uclés, procurando desde cedo autonomizar-se<sup>3</sup>. A Milícia dos Freires de Évora (1175/76), como inicialmente se chamou a Ordem de Avis, começou por ser uma confraria de cavaleiros chefiados por Gonçalo Viegas<sup>4</sup>. O processo contra os Templários (1308) conduziu à sua supressão no Concílio de Vienne (1312). Para evitar a transferência de bens para os Hospitalários, D. Dinis convenceu o pontífice a criar uma nova milícia em território português, a Ordem de Cristo (1319), mantendo a filiação institucional a Calatrava e seguindo os costumes de Cister.

Enquanto comunidade monástica, os freires viviam sob a observância de uma regra adaptada ao seu *modus vivendi* que fixava as obrigações religiosas, os usos conventuais e os deveres do novo freire no momento da sua profissão<sup>5</sup>, sendo depois complementada com outros textos normativos. Na tabela 4 (em anexo) estão registados estes textos normativos que dizem respeito às Ordens Militares com implantação no território português desde o século XII até ao século XVI. Importa destacar dois momentos-chave na produção normativa das Ordens de Cristo, Avis e Santiago. O primeiro é balizado entre a *Ordenação* de Cristo de 1319 e os *Estabelecimentos* de Santiago e as *Definições* de Avis, de 1327. A Ordem de Cristo produziu quatro Ordenações entre 1319 e 1326, tendo sido esta última que fixou a normativa da Ordem.

<sup>2</sup> J. Flori, «Guerre Sainte», en N. Bériou y Ph. Jossierand (eds.), *Prier et Combattre. Dictionnaire Européen des Ordres Militaires au Moyen Âge*, Fayard, 2009, pp. 410-411.

<sup>3</sup> L. F. Oliveira, «Ordens Militares», en B. V. Sousa (ed.), *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia Histórico*, Livros Horizonte, 2016, p. 476.

<sup>4</sup> L. A. Fonseca, «Ordens Militares», en C. M. Azevedo (ed.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Círculo de Leitores, 2000, p. 339.

<sup>5</sup> A. Demurger, *Chevaliers du Christ, Les ordres religieux-militaires au Moyen Âge XI-XVI siècles*, Seuil, 2002, p. 83.

Assim, é na realidade entre 1326 e 1327, início do reinado de D. Afonso IV, que são firmados os primeiros textos normativos destas instituições e que irão vigorar, *grasso modo*, até ao início do século XVI. São textos de pendor patrimonial que visavam clarificar os bens da mesa mestral, do convento e das comendas dessas instituições.

É no início do século XVI, entre 1503 e 1509<sup>6</sup>, que podemos colocar o segundo momento-chave da produção normativa destas instituições, marcadamente religiosa e espiritual, com determinações precisas acerca da vida dos freires clérigos e cavaleiros. Ao longo do século XVI serão produzidos outros textos normativos com o claro intuito de regular a vivência espiritual e conventual dos seus membros em linha com as reformas que se vinham impondo na Igreja Ocidental, nomeadamente no Concílio de Trento.

Destacando os aspetos devocionais dos freires refletidos nestes textos normativos, vemos por exemplo que a primitiva Regra Templária previa as festas solenes que os irmãos deviam guardar. Entre essas, figuravam as dedicadas a Santa Maria, a S. Pedro, *princeps apostolorum*, e a santos guerreiros e mártires como S. Miguel, S. Martinho, S. Sebastião, Santiago e S. João<sup>7</sup>. Como sabemos, a vivência espiritual dos freires diferia conforme se tratassem de cavaleiros ou de clérigos. Dos cavaleiros esperava-se apenas que participassem na missa e que soubessem o Pai Nosso, Avé Maria e o Credo<sup>8</sup>.

A análise das fontes compulsadas permitiu recolher dados interessantes. Para este trabalho, apenas foram considerados os templos com identificação do orago a que eram dedicados, o que permitiu elaborar a tabela 1.

A maior dificuldade foi a localização e identificação das fontes relativas à Ordem do Templo, o que justifica o baixo número de templos identificados com orago, pois sabemos que a implantação Templária no reino era extensa<sup>9</sup>. O processo que conduziu à supressão da Ordem poderá ter justificado a destruição de importantes acervos documentais, nomeadamente o arquivo conventual de Tomar e os arquivos das comendas onde as igrejas estavam implantadas. Por outro lado, é surpreendente o grande número de templos da Ordem de Santiago, muito graças às publicações sobre a Ordem<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Ver tabela 4.

<sup>7</sup> *Regra Primitiva da Ordem do Templo*, Tradução, introdução e notas M. J. Gandra, ed. do autor, 1998, § 74-75.

<sup>8</sup> K. Toomaspoeg, «La spiritualità degli ordini militari nel Medio Evo. Lo stato della ricerca», *Studi Melitensi*, 26, 2018, p. 33.

<sup>9</sup> P. P. Costa, *Templários em Portugal. Homens de Guerra e de Religião*, Manuscrito, 2019, p. 275.

<sup>10</sup> Em particular a tese e a bibliografia em M. Cunha, [...] «visitando nós ora pessoalmente o dito meestrado de Samtiaguio [...]». *As igrejas da Ordem Militar de Santiago. Arquitectura e materiais*, Fac. Letras U. Porto, 2012, vol. 1, pp. 565-578.

**Tabela 1.** Templos com oragos identificados das Ordens Militares em Portugal entre os séculos XII e XVI<sup>11</sup>

Ordem Militar	Templos	N.º Oragos
Ordem do Hospital/ Malta	90	27
Ordem do Templo	52	14
Ordem de Avis	58	21
Ordem de Santiago	224	46
Ordem de Cristo	108	31

Registamos na tabela seguinte os oragos dos templos das Ordens Militares dedicados a santos mártires e guerreiros:

**Tabela 2.** Templos dedicados a santos mártires e guerreiros das Ordens Militares entre os séculos XII e XVI (com 4 ou mais referências)<sup>12</sup>

Ordem/ Orago	S <sup>ª</sup> Maria		S. João		S. Sebastião		Santiago		S. Miguel		S. Pedro		S. Martinho		S. Lourenço		S. Brás		S <sup>ª</sup> Catarina	
		%		%		%		%		%		%		%		%		%		%
Hospital	26	28	16	16	0	0	10	11	4	4,4	5	5,5	1	1,1	2	2,2	1	1,1	0	0
Templo	29	55	4	7,7	1	1,9	4	7,7	3	5,7	2	3,8	2	3,8	0	0	0	0	0	0
Avis	20	34	0	0	6	10	4	6,9	1	1,7	4	6,9	0	0	1	1,7	3	5,1	3	5,1
Santiago	62	27	8	3,5	26	11	8	3,5	2	0,9	13	5,8	3	1,3	5	2,2	5	2,2	4	1,7
Cristo	49	45	4	3,7	4	3,7	4	3,7	6	5,5	7	6,4	5	4,6	2	1,8	0	0	1	1,8

<sup>11</sup> Fontes: S. Boisselier, *La construction administrative d'un royaume: registres de bénéfices ecclésiastiques portugais (XIII-XIV siècles)*, UCP-CEHR, 2012; M Cunha, «[...] visitando nós ora pessoalmente o dito meestrado de Samtiaguio [...]». *As igrejas da Ordem Militar de Santiago. Arquitectura e materiais*, Faculdade de Letras Universidade do Porto, 2012; P. P. Costa y J. Lencart, «As igrejas das Ordens Religioso-Militares entre 1220 e 1327: das inquirições régias aos textos normativos», en L. Rosas, A. C. Sousa y H. Barreira (eds.), *Genius Loci: lugares e significados/ Places and meanings*, vol. 1, Porto, CITCEM, 2017, pp. 57-69; P. P. Costa, *Templários em Portugal. Homens de Guerra e de Religião*, Manuscrito, 2019; J. Lencart, «A guerra como condição...», *op. cit.*, pp. 193-231; P. P. Costa, R. Torres Jiménez y J. Lencart, «The Patrons saints of Military...», *op. cit.*, pp. 267-281; P. P. Costa, R. Torres Jiménez y J. Lencart, «The Patron Saints and Devotions of the Benedictine Military Orders (Portugal and Castile, 15-16<sup>th</sup> Centuries)», *e-Journal of Portuguese History*, 17 (2), Dec. 2019.

<sup>12</sup> Fontes: S. Boisselier, *La construction administrative...*, *op. cit.*; M Cunha, «[...] visitando...», *op. cit.*; P. P. Costa y J. Lencart, «As igrejas das Ordens...», *op. cit.*; P. P. Costa, *Templários em Portugal...*, *op. cit.*; J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*; P. P. Costa, R. Torres Jiménez y J. Lencart, «The Patrons saints...», 2020, *op. cit.*; *ibid.*, 2019, *op. cit.*

Podemos concluir, num primeiro momento, que «a igreja principal de um determinado povoado ou castelo era consagrada a Santa Maria»<sup>13</sup>. Não obstante Santa Maria não estar incluída na categoria de mártires e guerreiros, foi considerada pela relevância que assume entre as Ordens Militares. Em termos percentuais, é na Ordem do Templo (55 %) e na Ordem de Cristo (45 %), sua herdeira patrimonial, que há mais templos dedicados à Mãe de Cristo, devoção particularmente comum na Europa Ocidental desde os séculos XII e XIII<sup>14</sup>. Acrescente-se que a Virgem era a padroeira dos Templários e os candidatos a noviços declaravam que a Ordem fora estabelecida em sua honra<sup>15</sup>. D. Simão Mendes, procurador do Templo em Castela, Leão e Portugal (1231) tinha no seu selo uma representação da Virgem<sup>16</sup>.

Há uma particularidade significativa no culto mariano: a devoção a Santa Maria dos Mártires. As primeiras igrejas no território português com esta invocação foram erigidas em Lisboa, Silves e Alcácer do Sal para sepultar os cruzados mortos na conquista dessas localidades (1147, 1189 e 1217)<sup>17</sup>. No século XVI, havia na Ordem de Santiago templos com esta invocação em Alcácer, Cacela e Casével<sup>18</sup>.

A Igreja dos séculos XI e XII promovia o culto dos santos guerreiros que incarnavam valores como obediência, coragem, proteção dos mais fracos, a luta contra o infiel, a defesa dos lugares santos e a capacidade de enfrentar e aceitar o martírio em nome de Cristo<sup>19</sup>.

A devoção a S. João, concretamente S. João Batista, é particularmente evidente entre os Hospitalários, sendo o santo que deu nome à própria Ordem: S. João do Hospital de Jerusalém. S. João Batista é considerado o precursor de Cristo, sendo venerado como mártir na sequência da sua degolação. Entre os Hospitalários, é representado iconograficamente como decapitado ou enquanto

<sup>13</sup> P. P. Costa, *Templários em Portugal...*, *op. cit.*, p. 216.

<sup>14</sup> G. R. Vairo, «I santi venerati negli Ordini Religioso-Militari: culto e iconografia», en J. A. Carreiras y C. Ayala Martínez (eds.), *Cister e as Ordens Militares na Idade Média. Guerra, Igreja e Vida Religiosa*, Tomar, 2015, pp. 231-232; N. Jaspert, «Saints, culte des», en N. Bériou y Ph. Jossierand (dirs.), *Prier et combattre. Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 835.

<sup>15</sup> H. Nicholson, *The Knights Templar*, Robinson, 2010, p. 158.

<sup>16</sup> A. Baudin, «Le sceau, miroir de la spiritualité des Ordres Militaires», en D. Carraz y E. Dehoux (eds.), *Images et ornements autour des Ordres Militaires au Moyen Âge: Culture visuelle et culte des saint (France, Espagne du Nord, Italie)*, Presses Universitaires du Midi, 2016, p. 72.

<sup>17</sup> P. Picoito, «As Ordens Militares e o culto dos mártires em Portugal», en I. C. F. Fernandes (coord.), *Ordens militares e religiosidade: homenagem ao professor José Mattoso*, C. M. Palmela, 2010, p. 84.

<sup>18</sup> M. Cunha, «[...] visitando...», *op. cit.*, vol. 1, pp. 45-46.

<sup>19</sup> G. R. Vairo, «I Santi venerati negli...», *op. cit.*, p. 244.

Cordeiro, que simboliza o sacrifício de Cristo, e prefigurando o martírio dos monges-soldados mortos em combate ou decapitados pelos infiéis enquanto defendendo a Terra Santa<sup>20</sup>. A devoção a S. João Evangelista também ocorria entre Templários e Hospitalários, representado iconograficamente junto de Cristo crucificado e da Virgem – a cena do Calvário pintada nos arcos dos cruzeiros dos templos<sup>21</sup> – e como águia, nos selos de certos comendadores Templários e Hospitalários<sup>22</sup>.

S. Sebastião, oficial da guarda imperial romana martirizado no século III por ter auxiliado cristãos<sup>23</sup>, reunia duas características muito valorizadas entre os membros das Ordens Militares: foi guerreiro e mártir. A visitação à ermida de S. Sebastião em Palmela (O. Santiago) em 1510, refere-se a um «caderno de purgaminho em que estaa a misa do martyr Sam Sebastiam»<sup>24</sup>, o que demonstra que este santo tinha um ofício litúrgico diferenciado.

Santiago era um dos santos mais venerados entre as Ordens Militares peninsulares, a que não era alheio o centro de peregrinação em Compostela. A iconografia em contexto das Ordens Militares representava-o a cavalo, na sua função de guerreiro «mata-mouros»<sup>25</sup>, figurando não apenas no estandarte da Ordem de Santiago, mas também nos selos dos seus dignatários<sup>26</sup>. Alguns livros mencionados nos registos de visitação às igrejas de Santiago dão-nos conta do «caderno do ofício de Santiago»<sup>27</sup> separado dos demais, o que presupunha uma celebração especial. É interessante verificar que a Ordem do Hospital tinha mais templos dedicados a Santiago que a própria Ordem espátria. Na realidade, os Hospitalários, pelo seu caráter assistencial, tinham templos ao longo de caminhos que se dirigiam para Santiago de Compostela, adotando esse orago.

<sup>20</sup> A. Baudin, «Le sceau miroir...», *op. cit.*, p. 76.

<sup>21</sup> P. Dias, *Visitações da Ordem de Cristo de 1507 a 1510. Aspectos artísticos*, Coimbra, Inst. História da Arte FLUC, 1979, p. 189.

<sup>22</sup> A. Baudin, «Le sceau miroir...», *op. cit.*, p. 77.

<sup>23</sup> K. Löffler, «St. Sebastian», *The Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company, 1912 <<http://www.newadvent.org/cathen/13668a.htm>>.

<sup>24</sup> Los *frères* recopilados en esta tabla, que no son mencionados en los documentos de 1200 y 1310, aparecen citados en: P. Loscertales de García de Valdeavellano, *Tumbos del Monasterio...*, *op. cit.*, vol. I, docs. 223, 229 y 262; S. Daviña Sáinz, «El monasterio de las...», *op. cit.*, p. 132; G. Martínez Díez, *Los Templarios en...*, *op. cit.*, p. 143; M. Román Martínez (dir.), *A Colección diplomática...*, *op. cit.*, vol. II, doc. 161; J. A. Rey Cañía, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, vol. I, doc. 47; J. I. Fernández de Viana y Veites, «Don Rodrigo Gómez...», *op. cit.*, doc. 4; S. Cambón Suárez, *El monasterio de Santa...*, *op. cit.*, doc. 602 y en A. Martínez Sáez, *El monasterio de San...*, *op. cit.*, t. II, doc. 108.

<sup>25</sup> L. Réau, *Iconografía del arte cristiano*, Serbal, t. 2, vol. 5, 2002, pp. 169-183.

<sup>26</sup> A. Baudin, «Le sceau miroir...», *op. cit.*, p. 77.

<sup>27</sup> I. R. Pereira, «Dos livros...», *op. cit.*, p. 259.



S. Miguel representava o mensageiro de Deus, o protetor da Igreja e o chefe da milícia celeste<sup>28</sup>. Os templos dedicados ao arcanjo desempenhavam uma função protetora, sendo frequente dedicar-lhe uma capela na entrada dum castelo, invocando proteção espiritual para a fortaleza<sup>29</sup>. Em Portugal, refira-se a igreja de S. Miguel às portas do castelo de Monsanto reedificado pelos Templários<sup>30</sup>, que evidencia a associação da veneração a santos guerreiros em templos implantados em territórios de fronteira<sup>31</sup>.

S. Martinho, tal como Santiago e S. Jorge, representa o cavaleiro vitorioso. No entanto, S. Martinho apresenta uma variante iconográfica – repartindo a capa com um pobre – assumindo-se como um símbolo da caridade<sup>32</sup>. Segundo Fuguet e Plaza, a partir do século XI ou XII, S. Martinho surge na iconografia bélica da luta contra os muçulmanos e os condes catalães dedicavam-lhe os lugares mais afastados e de maior perigo<sup>33</sup>. O mesmo se pode dizer para a Ordem do Templo. Por exemplo, a igreja de S. Martinho de Penas Róias foi edificada no termo da vila, próximo da fronteira com Castela.

O culto a S. Brás terá sido importado pelos Hospitalários para o Ocidente, sendo objeto de grande devoção nas casas hospitalárias de Portugal, Castela e Provença<sup>34</sup>. A igreja de Santa Maria do Olival em Tomar, matriz da Ordem de Cristo, tinha um relicário esmaltado com as suas relíquias<sup>35</sup>. Na Ordem de Santiago havia cinco ermidas dedicadas a S. Brás, um hospital e uma confraria<sup>36</sup>.

Apesar de praticamente não haver templos dedicados a S. Jorge entre as Ordens Militares em Portugal impõe-se uma referência a este santo guerreiro, representado iconograficamente a cavalo. Uma das igrejas Templárias de Jerusalém era dedicada a S. Jorge<sup>37</sup>, representando um modelo para os freires pois

<sup>28</sup> P. P. Costa y L. Rosas, «A calendar of sixteenth-century judicial holydays: rule, spirituality and devotion», *The Journal of Religious History, Literature and Culture*, 2 (1), 2016, p. 80.

<sup>29</sup> J. Fuguet y C. Plaza, «Culto a los santos y lucha contra el Islam en las Órdenes Militares de la Corona catalano-aragonesa», en D. Carraz y E. Dehoux (eds.), *Images et ornements autour des Ordres Militaires au Moyen Âge: Culture visuelle et culte des saint (France, Espagne du Nord, Italie)*, Presses Universitaires du Midi, 2016, § 11 <<https://books.openedition.org/pumi/12870>>.

<sup>30</sup> M. J. Barroca, «Os castelos dos templários em Portugal e a organização da defesa do reino no séc. XII», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22, 2001, pp. 222-223 <<https://core.ac.uk/download/pdf/39121717.pdf>>.

<sup>31</sup> P. P. Costa, y J. Lencart, «Da violência ao culto...», *op. cit.*, p. 407.

<sup>32</sup> J. Fuguet y C. Plaza, «Culto a los santos...», *op. cit.*, § 7.

<sup>33</sup> *Ibid.*, § 8.

<sup>34</sup> G. R. Vairo, «I Santi venerati negli...», *op. cit.*, p. 240.

<sup>35</sup> Arquivo Nacional Torre Tombo (ANTT), *Ordem de Cristo/Convento de Tomar*, mc 13, n.º 2, doc. 2.

<sup>36</sup> M. Cunha, «[...] visitando...», *op. cit.*, vol. 1, pp. 64 e 115.

<sup>37</sup> G. Curzi, «Crociate, ordini militari e santi guerrieri: culto e iconografia in Italia centromeridionale», en D. Carraz y E. Dehoux (eds.), *Images et ornements autour des Ordres Militaires au Moyen*

fora um guerreiro que sofrera o martírio às mãos dos pagãos. A sua imagem surgia em selos da Ordem e em representações escultóricas e pictóricas de igrejas e capelas Templárias<sup>38</sup>, sendo o seu culto particularmente ativo entre Hospitalários e Teutónicos<sup>39</sup>. Não obstante, praticamente não se conhecem invocações a S. Jorge nas igrejas das Ordens Militares com implantação no território português – apenas uma ermida na Ordem de Santiago<sup>40</sup>. Na Ordem de Cristo, S. Jorge era venerado num altar da igreja de Santa Maria de Finisterra, junto ao castelo de Soure, local de implantação original da Ordem do Templo, e na igreja de Santa Maria da Conceição, localidade de fronteira em Idanha-a-Nova<sup>41</sup>.

Muitos dos templos das Ordens Militares existiam já nos lugares de implantação das milícias, o que justifica por um lado a diversidade de oragos e por outro o carácter local da sua devoção. Paralelamente, a adoção de cultos pré-existentes, das suas relíquias e das suas lendas, contribuía para dinamizar a devoção, atraindo fiéis e doações pias.

## 2. FREIRES GUERREIROS E MÁRTIRES QUE MORRERAM EM AURA DE SANTIDADE

As Ordens Militares tinham a liturgia e as homilias adaptadas às características específicas destas instituições. Refira-se, por exemplo, a liturgia da celebração para a libertação de Jerusalém que se celebrava desde 1099, a homilia sobre o significado do hábito dos freires de Santiago<sup>42</sup> e as homilias da pregação da Cruzada, exaltada em três datas do calendário litúrgico<sup>43</sup>.

Os livros litúrgicos e de apoio ao ofício divino são auxiliares importantes para o estudo da devoção dos freires das Ordens Militares. No entanto, para Portugal e para a cronologia em estudo esses livros são praticamente inexistentes, conhecendo-se apenas um calendário eclesiástico do século XIV e um manuscrito do século XVI com cópias de missais e santorais provenientes do

.....  
*Âge: Culture visuelle et culte des saint (France, Espagne du Nord, Italie)*, Presses Universitaires du Midi, 2016, § 11 <<https://books.openedition.org/pumi/12864>>.

<sup>38</sup> H. Nicholson, *The Knights Templar...*, *op. cit.*, p. 164.

<sup>39</sup> N. Jaspert, «Saints, culte des», *op. cit.*, p. 835; N. Jaspert, «Saints militaires», en N. Bériou y Ph. Josserand (dirs.), *Prier et combattre. Dictionnaire...*, *op. cit.*, pp. 835-836.

<sup>40</sup> M. Cunha, «[...] visitamdo...», *op. cit.*, vol. 1, p. 46.

<sup>41</sup> P. P. Costa, y J. Lencart, «Da violência ao culto...», *op. cit.*, p. 406.

<sup>42</sup> J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*, pp. 197-198.

<sup>43</sup> J. M. Rodríguez-García, *La cruzada en tiempos de Alfonso X*, Sílex, 2014, p. 154.

convento santiaguista de Palmela<sup>44</sup>. Ambos contêm as festas do ano assinalando santos e mártires, mas sem referências específicas a devoções das Ordens Militares. Do século XVI existe um calendário com as festas «que se guardão nos juizos» da Ordem do Hospital<sup>45</sup>. As autoras que estudaram este calendário dividiram as referidas festas por «ciclos»: o dos mártires onde incluem Santa Catarina, Santiago, S. Lourenço, S. Bartolomeu e a Degolação de S. João Batista; o dos santos guerreiros com S. Miguel Arcanjo, S. Jorge, S. Brás e S. Sebastião; S. Martinho foi incluído no «ciclo» das Cruzadas e Peregrinações<sup>46</sup>. Havia ainda missas e ofícios celebrados especificamente entre os Hospitalários, como a comemoração da apresentação das relíquias de S. João Batista, relíquias dispersas por vários locais da Ordem desde o século XIV<sup>47</sup>.

Os freires das Ordens Militares dedicavam a sua vida à defesa da fé de Cristo, mas aqueles que morriam no campo de batalha podiam ansiar à recompensa do martírio<sup>48</sup>. Assim o sugere o texto *de laude novae militiae* com que Bernardo de Claraval encorajou os Templários equiparando-os aos mártires: «Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! Quam beati moriuntur martyres in proelio!»<sup>49</sup>.

Vários relatos de combates na Terra Santa memoram freires hospitalários e templários que sofreram o martírio no campo de batalha. Por exemplo, o *Itinerarium Peregrinorum* recorda o martírio do cavaleiro Templário Jacquelin de Maillé, comparando-o a S. Jorge, e o *Libellus de expugnatione terrae sanctae* relata a morte do grão-mestre do Hospital<sup>50</sup>. Apesar de considerados mártires pelas narrativas, não foram entendidos como tal por Urbano III<sup>51</sup>. Outros exemplos de relatos de freires martirizados na Terra Santa poderiam ser acrescentados, mas o objetivo é identificar aqueles que acabariam venerados como santos.

<sup>44</sup> J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*, p. 194.

<sup>45</sup> Publ. P. P. Costa y L. Rosas, «A calendar of sixteenth-century...», *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>47</sup> C. Dondi, «Liturgies of the Military Orders», en U. M. Lang (ed.), *The Genius of the Roman Rite. Historical, Theological, and Pastoral Perspectives on Catholic Liturgy*, Hillenbrand Books, 2007, p. 146.

<sup>48</sup> H. Nicholson, «'Martyrum collegio sociandus haberet': Depictions of the Military Orders' Martyrs in the Holy Land, 1187-1291», en S. John y M. Morton (eds.), *Crusading and Warfare in the Middle Ages: Realities and Representations. Essays in Honour of John France, Crusades Subsidia*, 7, 2014, p. 102.

<sup>49</sup> Cfr. H. Nicholson, «'Martyrum collegio sociandus...», *op. cit.*, p. 102 (Trad. «How glorious they return as victors from battle! How blessed are those who die there as martyrs!»).

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 105-108.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 110.

Na realidade, as Ordens Militares Jerosolimitanas praticamente não prestavam culto a santos da sua própria veneração. E destes, menos ainda eram aqueles que podiam ser considerados «santos» guerreiros e mártires. A perda das bibliotecas dos estados latinos do Oriente após a queda de Acre (1291) ainda agravou o desconhecimento que temos acerca da existência, ou não, desses «santos»<sup>52</sup>. Não obstante, sabe-se que os Hospitalários prestavam culto a Gerardo, o fundador da comunidade hospitalária de Jerusalém cujas relíquias eram veneradas em Manosque e a Ordem de Calatrava, em Castela, prestava culto ao fundador da milícia, Raimundo de Fitero<sup>53</sup>. Não há provas que algum Templário tenha alcançado póstuma veneração, não só pela destruição de provas, mas também porque os eventuais cultos terão desaparecido na sequência da dissolução da Ordem<sup>54</sup>. Desaparecido ou absorvidos por outras Ordens Militares, como terá acontecido com Gerland de Caltagirone (m.1242), um cavaleiro cujo culto os Hospitalários herdaram com a comenda e igreja de Santa Maria do Templo, na Sicília<sup>55</sup>.

Sobre «santos» mártires e guerreiros entre os freires portugueses das Ordens Militares e memorados em contexto destas instituições, enumerem-se:

**Tabela 3.** «Santos» mártires e guerreiros venerados entre as Ordens Militares, em Portugal<sup>56</sup>

Ordem militar	«santos» mártires e guerreiros
Ordem do Hospital/	D. Garcia Martins, grão-comendador (m. 1306)
Ordem de Malta	Fr. Jerónimo Pessoa e Fr. Francisco Brito, freires (m. 1565)
Ordem de Cristo	Fr. Matias de Azevedo e Fr. Tomé de Brito (m. 1578)
	D. Leonardo de Sá, freire professo, bispo da China (m. 1599)
Ordem de Avis	D. Gonçalo Viegas, mestre da milícia (m. 1195)
	Infante D. Fernando, administrador da Ordem (m. 1443)
Ordem de Santiago	Mártires de Tavira – Seis freires cavaleiros (m. 1242)
	D. Paio Peres Correia, mestre da Ordem (m. 1275)

<sup>52</sup> J. Schenck, «Some Hagiographical Evidence for Templar Spirituality, Religious Life and Conduct», *Revue Mabillon*, 22, 2011, p. 100.

<sup>53</sup> N. Jaspert, «Saints, culte des», *op. cit.*, p. 834.

<sup>54</sup> T. Licence, «The Templars and the Hospitallers, Christ and the Saints», *Crusades*, 4, 2005, p. 53.

<sup>55</sup> J. Schenck, «Some...», *op. cit.*, p. 100.

<sup>56</sup> Fonte: J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*

São, por um lado, freires que ocuparam cargos de destaque nas milícias, como D. Garcia Martins, grão-comendador do Hospital, D. Paio Peres Correia, mestre de Santiago, e D. Gonçalo Viegas, mestre de Avis, e o infante D. Fernando, administrador da referida milícia, que sofreram o martírio em contexto de guerra santa. Por outro lado, são freires cavaleiros martirizados no exercício das suas funções: a defesa da fé de Cristo. São exemplo destes Fr. Jerónimo Pessoa e Fr. Francisco de Brito, cavaleiros da Ordem de Malta, martirizados na fortaleza de S. Telmo (Malta)<sup>57</sup>; Fr. Matias de Azevedo e Fr. Tomé de Brito, cavaleiros da Ordem de Cristo trespassados por «barbaras lanças» na batalha de Alcácer Quibir<sup>58</sup> e os mártires de Tavira, cavaleiros santiaguistas martirizados pelos mouros e vingados pelo mestre D. Paio Peres Correia, que logo conquista a vila de Tavira<sup>59</sup>. Este episódio ficou memorado na crónica da conquista do Algarve<sup>60</sup> e deu origem a um culto a estes mártires na igreja de Santa Maria de Tavira e aos quais se dedicava uma procissão<sup>61</sup>.

Assinale-se a narrativa hagiográfica sobre o infante D. Fernando, administrador da Ordem de Avis e martirizado após o desastre de Tânger (1437), tendo morrido em 1443 e sido beatificado em 1470. A sua vida foi narrada no *Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando*, redigido por João Álvares, freire de Avis e secretário do infante<sup>62</sup>. O biógrafo exalta as suas qualidades morais, a sua devoção e caridade e ainda as condições extremas a que foi sujeito durante o cativeiro, narrando milagres e visões que lhe foram atribuídos<sup>63</sup>.

Concluindo, estas narrativas concorrem para uma dupla finalidade: a hagiográfica visa fundamentar a santificação no martírio e a cronística usa a guerra religiosa para alicerçar a apropriação política e territorial dos lugares, neste caso das Ordens Militares.

<sup>57</sup> A. P. Vasconcelos, «Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso», *Via Spiritus*, 3, 1996, p. 74.

<sup>58</sup> J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*, p. 211.

<sup>59</sup> I. M. P. Marcante, *Memória e Imaginário medievais em quatro relatos de conquista*, Univ. A., 2019, pp. 74-76.

<sup>60</sup> *Crónica de como D. Paio Correia, mestre de Santiago de Castela tomou este reino do Algarve aos mouros*. Transcr. O. C. Pinto, Arq. Municipal Tavira, 2013, pp. 10-13.

<sup>61</sup> P. Picoito, «As Ordens Militares...», *op. cit.*, p. 88.

<sup>62</sup> J. Álvares, O. A., «Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando», en *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*, vol. 3, Círculo de Leitores, pp. 497-576.

<sup>63</sup> J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*, pp. 224-226.

**Tabela 4.** Fontes normativas e narrativas para o estudo da devoção nas Ordens Militares implantadas em Portugal (séculos XII-XVI)<sup>64</sup>

Ordem militar	Título	Autor	Data	Tipo	Fonte/publ.	Obs.
Hospital	<i>Regra da Ordem de S. João de Jerusalém</i>	Raimundo de Puy	Séc. XII	Normativa	Biblioteca da Ajuda (BA), n.º 49-II-32	Determinações religiosas e espirituais.
Templo	<i>De Laude novae militiae</i>	S. Bernardo de Claraval	1129	Normativa	H. Curzon, ed. 1886	Determinações religiosas e espirituais.

<sup>64</sup> Fontes: A. M. P. Vasconcelos, «A Ordem Militar de Cristo na Baixa Idade Média. Espiritualidade, normativa e prática», em L. A. Fonseca (ed.), *As Ordens de Cristo e de Santiago no início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, vol. 2, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1998, pp. 5-92; ANTT, *Ordem de Avis*, liv. 25; ANTT, *Ordem de Cristo/Convento de Tomar*, liv. 234; ANTT, *Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, liv. 139 e liv. 140; Biblioteca da Ajuda (BA), n.º 49-II-32; Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), RES. 129V. e RES. 132V; *Crónica de como D. Paio Correia, mestre de Santiago de Castela tomou este reino do Algarve aos mouros*. Transcrição de O. C. Pinto, Tavira, Arquivo Municipal, 2013, pp. 10-13; H. Curzon, *La règle du temple: publiée pour la société de l'histoire de France*, Renouard, 1886; I. L. M. S. Silva, «Fazer a cura das almas. A intervenção manuelina na Ordem de Cristo (breves reflexões em torno de)», em I. C. Fernandes (ed.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria entre o Ocidente e o Oriente*, C. M. Palmela / Gabinete de Estudos sobre a Ordem de Santiago. 2009, pp. 809-826; I. M. C. L. Barbosa, «A Ordem de Santiago em Portugal nos finais da Idade Média», em L. A. Fonseca (ed.) *As Ordens de Cristo e de Santiago no início da Época Moderna: A Normativa, Militarium Ordinum Analecta*, vol. 2, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1998, pp. 93-288; J. Álvares, O. A., «Tratado da vida e feitos do muito virtuoso senhor infante D. Fernando», em *Primeiros livros de edificação moral e primeira crónica biográfica – Obras pioneiras da cultura portuguesa*, vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 497-576; J. Lencart, «A guerra como condicao...», *op. cit.*; J. Lencart, «As ordenações inéditas da Ordem de Cristo de 1319 e 1323 – estudo comparativo com as de 1321 e de 1326», *População e Sociedade*, 26, 2016, pp. 99-132; J. Román, *História das Íncultas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*, em P. P. Costa (ed.), *História das Íncultas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*, em L. A. Fonseca (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida e CEPSE, 2008; L. F. Oliveira, «As Definições da Ordem de Avis de 1327», em I. C. Fernandes (coord.), *As Ordens Militares – Freires, Guerreiros, Cavaleiros*, Palmela, GESOS/Município de Palmela, 2012, pp. 371-388; M. C. Pimenta, *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*, em L. A. Fonseca (ed.) *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 2001; M. C. A. Cunha, *A Ordem Militar de Avis: Das origens a 1329*, Faculdade de Letras Universidade do Porto, 1989; M. I. R. Ferreira, *A Normativa das Ordens Militares Portuguesas (séculos XII-XVI). Poderes, Sociedade, Espiritualidade*. Faculdade de Letras do Porto Universidade do Porto, 2004; *Monumenta Henricina*, vols. 1 (1960) e vol. 3 (1961), Coimbra, Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.

Ordem militar	Título	Autor	Data	Tipo	Fonte/publ.	Obs.
Santiago	<i>Bula</i>	Alexandre III	1175	Normativa	I. M. C. L. Barbosa, 1998: 201-207	Determinações que se prendem com a vida religiosa e espiritual (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 55).
	<i>Estabelecimentos</i>	D. Paio Peres Correia	1249	Normativa	ANTT, <i>OS/CP</i> , liv. 140, fls. 63v-67v	Ofícios diários dos freires (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 56).
	<i>Estabelecimentos</i>	Pero Escacho	1327	Normativa	I. M. C. L. Barbosa, 1998: 231-236	Sem referências espirituais/ litúrgicas.
	<i>Crónica de como D. Paio Correia, mestre de Santiago de Castela tomou este reino do Algarve aos mouros.</i>	desconhecido	Séc. XV?	Narrativa cronística	<i>Crónica de como D. Paio Correia [...]</i> , ed. 2013.	Elementos hagiográficos e martiroológicos.
	<i>Regra, estatutos e definições</i>	Convento	1509	Normativa	I. M. C. L. Barbosa, 1998, pp. 239-288	Determinações que se prendem com a vida religiosa e espiritual (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 80).
	<i>Regimento da Casa do Convento de Palmela</i>	Convento	1527	Normativa	ANTT, <i>OS/CP</i> , liv. 137	Governo da casa conventual (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 142).
	<i>Regra e Statutos da Ordem de Santiago</i>	Mestre e Convento	1540	Normativa	M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 2, pp. 125-220	Determinações que se prendem com a vida religiosa e espiritual (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 83).
	<i>Regra e Statutos da Ordem de Santiago</i>	Mestre e Convento	1542	Normativa	Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), RES. 129V.	Determinações religiosas e espirituais.
	<i>Regimento do Convento de Palmela</i>	Convento	1547	Normativa	M. C. Pimenta, 2001, pp. 289-300	Determinações que se prendem com a vida religiosa e espiritual (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 89).
	<i>Regra e Statutos da Ordem de Santiago</i>	Mestre e Convento	1548	Normativa	BNP, RES. 132V.	Determinações religiosas e espirituais.
<i>Regimento de todo o governo da Ordem</i>	Convento	Séc. XVI	Normativa	ANTT, <i>OS/CP</i> , liv. 139	Conhecido como <i>Livro das Espadas</i> . Determinações que se prendem com a vida religiosa e espiritual (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 143).	

Ordem militar	Título	Autor	Data	Tipo	Fonte/publ.	Obs.
Avis	<i>Definições</i>	Mestre e convento	1327	Normativa	L.F. Oliveira, 2012, pp. 382-388	Caráter patrimonial.
	<i>Definições</i>	Fr. Lourenço Eanes, comendador de Maqueda	1342	Normativa	M. Cunha, 1989, pp. 222-229	Deveres religiosos de freires e comendadores (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 55).
	<i>Tratado da vida do infante D. Fernando</i>	Fr. João Álvares	(s. XV)	Narrativa hagiográfica	J. Álvares, O.A., ed. 2019, 497-576.	Elementos hagiográficos e martirológicos.
	<i>Estatutos</i>	Convento	1503	Normativa	ANTT, <i>OA/CSBA</i> , liv. 25, fls. 49-59v	Sem referências espirituais/ litúrgicas; regimento de visitação (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 64).
	<i>Regra e Statuto da Hordem d'Avis</i>	Mestre e Convento	1516	Normativa	M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 2, pp. 11-124	Referências espirituais/ litúrgicas; regimento de visitação (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 64).
	<i>Regimento do Convento de Avis</i>	Mestre e Convento	1546	Normativa	M. C. Pimenta, 2001, pp. 269-289	Prática religiosa (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 68).



Ordem militar	Título	Autor	Data	Tipo	Fonte/publ.	Obs.
Cristo	<i>Ordenação</i>	Mestre e Convento	1319	Normativa	J. Lencart, 2016, pp. 121-126.	Caráter patrimonial.
	<i>Ordenação</i>	Mestre e Convento	1321	Normativa	<i>Monumenta Henricina</i> , vol. 1, pp. 142-150.	Caráter patrimonial.
	<i>Ordenação</i>	Mestre e Convento	1323	Normativa	J. Lencart, 2016, pp. 127-132.	Caráter patrimonial.
	<i>Ordenação</i>	Mestre e Convento	1326	Normativa	<i>Monumenta Henricina</i> , vol. 1, pp. 150-160.	Caráter patrimonial.
	<i>Ordenação</i>	Infante D. Henrique	1426	Normativa	<i>Monumenta Henricina</i> , vol. 3, pp. 112-115.	Caráter patrimonial.
	<i>Estatutos</i>	D. João Vicente, bispo	1449	Normativa	A. M. P. Vasconcelos, 1998, pp. 63-70	Religiosidade/ espiritualidade (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 63).
	<i>Estatuto</i>	Convento	1492	Normativa	ANTT, <i>OC/CT</i> , liv. 234, 1ª parte, fls. 56v-57r	Rendimento dos três quartos.
	<i>Regra e Definições da Ordem do Mestrado de Nosso Senhor Jesus Cristo</i>	Convento	1503	Normativa	A. M. P. Vasconcelos, 1998, pp. 63-92	Religiosidade/ espiritualidade (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 90).
	<i>Ordenação sobre a cura das almas; regimento</i>	D. Manuel, administrador	1517	Normativa	ANTT, <i>Gaveta</i> 7, mc. 15, nº 2	D. Manuel regula todas as comendas e igrejas que tinha a Ordem de Cristo, as obrigações dos comendadores, vigários, curas e seus capelães, e os ordenados que cada um deveria receber anualmente, quer do comendador quer do «pé-de-altar» (I. L. M. S. Silva, 2009, 809-826).
	<i>Regra de Fr. António de Lisboa</i>	Convento	1544	Normativa	J. Román, ed. 2008: 92-106.	Determinações religiosas e espirituais.
<i>Constituições da jurisdição eclesiástica da Vila de Tomar e dos mais lugares que pleno iure pertencem à Ordem de Cristo</i>	Convento	1554	Normativa	M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 2, pp. 221-270	Religiosidade/ espiritualidade (M. I. R. Ferreira, 2004, vol. 1, p. 91).	



---

# La influencia social de la casa del Temple de Zaragoza antes de ser encomienda

---

Carlos-F. López-Gómez

UNED  
clen@telefonica.net

## 1. LA LLEGADA DEL TEMPLE A ARAGÓN

El inicio del Temple en Zaragoza, como en cualquier otra localidad, está marcado por la necesidad que esta orden militar universal tuvo de expandirse para lograr el que fue su objetivo fundamental desde el inicio: conseguir la financiación necesaria para poder llevar a cabo sus actividades en Tierra Santa. Estas actividades comenzaron con la protección al peregrino, pero acabaron muy pronto extendiéndose a la acción militar, no solo en los Santos Lugares, sino también en otros puntos de la geografía europea, fundamentalmente en España, donde la Reconquista adquirió con fuerza el mismo rango de guerra santa que tenía la Cruzada en Oriente<sup>1</sup>. Las encomiendas, también llamadas conventos, fueron las células básicas de funcionamiento de la orden. Unas células que, con mayor o menor acierto, dependiendo de su trayectoria, canalizaron el gran éxito económico y social que adquirió el Temple a lo largo de sus casi dos siglos de existencia.

La llegada del Temple a Aragón genera cierta controversia respecto a la fecha. Demurger marcó el año 1128 como el del inicio, basándose en las primeras donaciones que parecen estar documentadas<sup>2</sup>. Otros autores –explica Ana Isabel Lapeña–, como Miret i Sans o García Larragueta, tomaron como referencia los Anales de Zurita para fechar la llegada en 1127, aunque Forey lo rebatió

---

\* Estudiante de doctorado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia–UNED. Programa en Historia, Historia del Arte y Territorio. Línea de investigación: Paradigmas ideológicos y culturales de la civilización medieval. Centro asociado de Calatayud. <<https://orcid.org/0000-0003-3322-8346>>.

<sup>1</sup> E. Rodríguez-Picavea, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008, p. 55.

<sup>2</sup> A. Demurger, *Auge y caída de los templarios*, Barcelona, Martínez Roca, 1986, pp. 187-188.

alegando un fallo en la data<sup>3</sup>. Otra data que podría estar equivocada es la que nos encontramos en un documento del Cartulario Magno de la Castellanía de Amposta, que situaría una donación al Temple en el año 1125<sup>4</sup>. El documento resulta difícil de ubicar cronológicamente, puesto que hace referencia a Ramón Berenguer IV y Alfonso II siendo un infante, lo que situaría la fecha entre 1157 y 1162. Sin embargo, nombra como presentes al obispo Bernardo de Zaragoza y a Miguel de Tarazona, que llevarían varios años fallecidos antes del nacimiento de Alfonso II. En cualquier caso, y siguiendo el criterio de Ana Isabel Lapeña, parece que los primeros documentos que hacen mención al Temple en Aragón con total seguridad son los fechados en 1131<sup>5</sup>. Esto estaría en contradicción con la fecha propuesta por Francisco Castellón Cortada de 1143 como el año en el que el Temple entra de manera oficial en Aragón a través de Monzón<sup>6</sup>. Sin embargo, corroboraría la opinión de María Luisa Ledesma, que no albergaba ninguna duda sobre las posesiones que el Temple ya tenía en Aragón y Cataluña a partir de 1130 o 1131<sup>7</sup>. No obstante, la profesora Ledesma siempre lamentó la pobreza de pruebas documentales sobre el Hospital y el Temple en Aragón antes del año 1134<sup>8</sup>.

Donde no parece haber dudas es en la importancia vital que tuvo para el desarrollo templario en Aragón la encomienda de Novillas, madre de encomiendas posteriores de tanta importancia como la de Zaragoza años después. En 1135, el rey navarro García Ramírez, dueño del reino de Zaragoza entre septiembre de ese mismo año y el verano de 1136, donó la villa y el castillo de Novillas a la Orden del Temple<sup>9</sup>. A partir de ahí, esta encomienda fue capaz de irradiar la expansión templaria a lo largo del valle del Ebro, consolidando la presencia del Temple en toda la región<sup>10</sup>. Hasta 1160, Novillas tuvo la capacidad de ejercer el control de las posesiones templarias en Aragón y Navarra,

<sup>3</sup> A. I. Lapeña Paúl, «La encomienda de la Orden del Temple en Novillas», *Cuadernos de Estudios Borjanos*, 3, 1979, p. 99.

<sup>4</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), códices, L. 649B, 183, p. 170. Publicado en A. Madrid Medina, *El Maestre Juan Fernández de Heredia y el Cartulario Magno de la Castellanía de Amposta (tomo II, vol. 1)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012, doc. 183, p. 276.

<sup>5</sup> A. I. Lapeña Paúl, «La encomienda de...», *op. cit.*, p. 99.

<sup>6</sup> F. Castellón Cortada, «Los templarios de Monzón (Huesca) (siglos XII-XIII)», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 39-40, 1981, p. 10.

<sup>7</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *Templarios y Hospitalarios en el reino de Aragón*, Zaragoza, Guara, 1982, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>9</sup> A. I. Lapeña Paúl, «La encomienda de...», *op. cit.*, p. 101.

<sup>10</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *Las órdenes militares en Aragón*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1994, p. 95.

a excepción de aquellas que eran limítrofes con Cataluña, que estaban bajo el poder de Monzón<sup>11</sup>. Fue uno de los primeros ejemplos en Aragón de cómo las encomiendas iban adquiriendo privilegios de todo tipo, generándose tensiones y conflictos, muchas veces con los propios estamentos eclesiásticos, al asumirse por parte del Temple muchos de los derechos que tradicionalmente habían sido disfrutados por las iglesias locales<sup>12</sup>. No obstante, el meteórico ascenso de Novillas se fue frenando conforme su zona de influencia iba creciendo. De esta manera, algunas de las casas que se fundaron y dependieron directamente de ella, como es el caso de Zaragoza, se fueron emancipando con el tiempo<sup>13</sup>. Durante el siglo XIII, la importancia de Novillas decayó hasta convertirse en una encomienda más. De hecho, desde la segunda mitad del siglo XII, Zaragoza la fue eclipsando hasta el punto de que, con el paso de los años, solo Razazol y Cabañas continuaron dependiendo del convento de Novillas<sup>14</sup>.

## 2. LA FORMACIÓN DE LA CASA DE ZARAGOZA

Zaragoza tardó algunos años en tener una encomienda propiamente dicha. En 1145, ya tenemos noticias de la casa del Temple de Zaragoza, que no es todavía encomienda, algo que sucederá a partir del año 1184<sup>15</sup>. No obstante, la sede del Temple en la ciudad siempre estuvo en el mismo lugar. María Luisa Ledesma indicó en varias ocasiones que la casa del Temple estaba en la

<sup>11</sup> A. I. Lapeña Paúl, «La encomienda de...», *op. cit.*, p. 105.

<sup>12</sup> J. Pavón Benito, «El cartulario del Temple de la encomienda de Novillas (siglo XII). Cuestiones sobre la primera andadura de la orden en Navarra», *Hispania Sacra*, LXX, 142, julio-diciembre 2018, p. 438.

<sup>13</sup> A. Bonet Punsoda, *La Orden del Temple y su encomienda de Zaragoza*, Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 1967, no editada, signatura: Tesis 22, p. 316.

<sup>14</sup> A. I. Lapeña Paúl, «La encomienda de...», *op. cit.*, p. 141.

<sup>15</sup> A. Bonet Punsoda, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, p. 111. Sobre este asunto de cuándo podemos llamar o no ‘encomienda’ a la casa zaragozana, nos encontramos con algunas opiniones contradictorias. Ana Mateo Palacios, en su publicación *Las órdenes militares en Aragón* (Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1999, p. 71), nos dice que la primera mención al comendador de Zaragoza es en 1148. Esta afirmación es errónea. Probablemente la confusión se deba al comentario de María Luisa Ledesma en su publicación *Templarios y Hospitalarios...* (*op. cit.*, pp. 141-142), donde dice que el término ‘comendador’ no aparece para Zaragoza hasta el año 1148. Sin duda, el error de la profesora Ledesma se debe a un baile de números que acaban en una errata del libro, ya que explica que el título de comendador se empieza a utilizar en 1148 tras la dirección de la casa por parte de Bernardo de Saluie. Bernardo terminó su mandato sobre la casa de Zaragoza en 1184. El error entre el 8 y el 4 se ve con claridad en la fecha. En cualquier caso, el primer comendador al que se da ese título en Zaragoza es Pedro de Grañana, en el año 1184.

parroquia de Santa María La Mayor<sup>16</sup>. Ana Mateo Palacios compartió y confirmó esa misma ubicación<sup>17</sup>. Ana Bonet fue más exacta y la situó en la actual calle del Temple, número 20, de la capital aragonesa. Ahí estaban la casa y la iglesia, hasta su demolición<sup>18</sup>. La toponimia ha mantenido vivo el recuerdo del Temple en Zaragoza, dedicando a la orden la calle en la que estaba la encomienda.

El Temple logró asentarse en la ciudad igual que lo hizo en otras tantas poblaciones porque su misión caló muy profundo en el pensamiento popular y, sobre todo, en el de aquellos que manejaban los principales recursos. Generaban una gran atracción y admiración porque representaban una nueva forma de ascetismo, que era la propia de la espiritualidad militar<sup>19</sup>. Sin ninguna duda, este fue un factor inicial muy importante que hizo que el sistema de donaciones y herencias funcionara muy bien desde el principio. Así, el Temple fue adquiriendo propiedades en la ciudad que le permitieron ir tejiendo de manera paulatina, una red económica suficiente para crear una casa a mediados del siglo XII que, cuarenta años más tarde, se convirtió en encomienda.

## 2.1. Donaciones

Las primeras donaciones en la ciudad son muy tempranas, incluso anteriores a la propia presencia de templarios en Zaragoza. Los primeros movimientos se gestionaron desde Novillas o, incluso, por los maestros provinciales. Ya en 1135, algunos miembros bien posicionados de la capital aragonesa, es el caso de Pedro Desde y su esposa Isabel, mostraban una confianza plena en los templarios y realizaban donaciones temporales, utilizando la fórmula de *caritate*, mientras ellos llevaban a cabo la peregrinación a los Santos Lugares. Ya en esta fecha, el Temple financió con cincuenta morabetinos el viaje del matrimonio a modo de préstamo a devolver en el momento del regreso. El objetivo era que los templa-

<sup>16</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, «Las propiedades de la Orden del Hospital en Zaragoza tras la incorporación de los bienes del Temple», *Cuadernos de Aragón*, 18-19, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1984, p. 150; y M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, «La Orden de San Juan de Jerusalén en Zaragoza en el siglo XIV», *La ciudad de Zaragoza en la Corona de Aragón, X Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1984, p. 381.

<sup>17</sup> A. Mateo Palacios, *Las órdenes militares...*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>18</sup> A. Bonet Punsoda, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 135-136. La autora sitúa esta demolición en 1835. Sin embargo, afortunadamente, en el Archivo Histórico Municipal de Zaragoza (AMZ) se puede ver un plano de la ciudad del año 1861 en el que todavía aparece representada la iglesia templaria de planta octogonal en su ubicación original: AMZ, ES. 50297, AM 04.02, 0274.

<sup>19</sup> E. Rodríguez-Picavea, *Los monjes guerreros...*, *op. cit.*, pp. 146-147.

rios mantuvieran y explotaran las propiedades donadas hasta el regreso de sus propietarios<sup>20</sup>.

Las donaciones aumentan a partir de 1147 y, además, en estos primeros años del Temple en Zaragoza, empiezan a aparecer distintos documentos en los que existe una gran carga religiosa a la hora de realizar estas donaciones. Se verá también en algunas compras, pero es mucho más común en las donaciones y en los testamentos, si bien no aparecen en todos ellos. Esta tendencia se mantendrá durante la existencia de la orden y consistirá en utilizar fórmulas de salvación de las almas, vinculadas a las operaciones de donación o de herencia. Los actos de generosidad con los templarios podían tener un muy importante trasfondo salvífico, lo que también nos indica que muchas de las acciones favorables al Temple por parte de los laicos comunes no estaban marcadas solo por el altruismo propio de la generosidad, sino por la búsqueda de llegar de la mejor manera posible al premio, nada menor, de la salvación del alma. En documentos tempranos, todavía anteriores a la formación de la casa, podemos encontrar fórmulas de este estilo, como la donación de un molino hecha por doña Teresa para la salvación del alma de su marido Lop Lopec<sup>21</sup>.

Como ya se ha comentado, la andadura oficial del Temple en Zaragoza empieza por la estancia en una casa desde los años 1145-1146. Antes de que se convierta en encomienda, dos freires enviados desde Novillas en distintos momentos llevaron a cabo la dirección de la casa y su consolidación, tal y como podemos comprobar en la acertada lista que redactó Ana Isabel Lapeña sobre comendadores y freires de Novillas<sup>22</sup>. Otra lista no menos acertada es la que confeccionó Ana Bonet sobre los comendadores del Temple de Zaragoza. En ella están incluidos los dos freires iniciales que nunca recibieron el título de

<sup>20</sup> AHN, códices, L. 649B, 207, p. 194. Publicado en A. Madrid Medina, *El Maestre Juan Fernández de Heredia y el Cartulario Magno de la Castellania de Amposta (tomo II, vol. 2)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2016, doc. 207, p. 9; en M. D'Albon, *Cartulario General de la Orden del Temple (1119?-1150)*, Madrid, La Ergástula, 2010, doc. CXI, p. 79.; y en J. M.<sup>a</sup> Lacarra De Miguel, *Documentos para el estudio de la Reconquista y repoblación del valle del Ebro. Volumen 1*, Zaragoza, Anúbar, 1982, doc. 259, p. 262. La fórmula *caritate* no es una referencia a la caridad, sino a una contraprestación económica bastante utilizada en las donaciones hechas al Temple en Aragón cuando los propietarios de los bienes donados querían hacer peregrinación a Tierra Santa. Mientras los peregrinos estaban fuera, el Temple explotaba sus pertenencias y mantenía activa la heredad. Al volver, los antiguos propietarios ocupaban de nuevo sus pertenencias. Si no volvían, los templarios continuaban con la gestión en todos los ámbitos.

<sup>21</sup> AHN, códices, L. 595B, 348, pp. 132-133; AHN, códices, L. 595B, 349, pp. 133-134; y AHN, códices, L. 651B, 291, p. 349, publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. CCCXXXI, pp. 216-217.; y en J. M.<sup>a</sup> Lacarra De Miguel, *Documentos para el estudio de la Reconquista y repoblación del valle del Ebro. Volumen 2*, Zaragoza, Anúbar, 1982, doc. 323, p. 8.

<sup>22</sup> A. I. Lapeña Paúl, «La encomienda de...», *op. cit.*, pp. 155-156.

comendador y que, de hecho, casi siempre aparecieron supeditados a algún superior, ya fuera de su propia encomienda de origen, ya fuera el maestre provincial. Estos dos primeros gestores de la primitiva casa del Temple en Zaragoza fueron Randulfo (1145-1156) y Bernardo de Saluie (1162-1183)<sup>23</sup>.

Son muy comunes los documentos en los que la persona donante es acompañada en todos los aspectos por su cónyuge y por los hijos. Sin embargo, es muy poco habitual encontrar documentos con donantes o vendedores que conforman un grupo más allá de los lazos familiares. Así, en ocasiones, podían juntarse varios individuos sin aparente relación de parentesco para realizar donaciones grupales en las que se llenaba a los templarios de elogios y propiedades. Además, se prometía ayuda a los templarios, si estos la necesitaban, lo que hace pensar que este tipo de donaciones eran realizadas por caballeros vinculados a la guerra<sup>24</sup>. Es innegable que las órdenes militares en general, y los templarios en particular, colaboraron de una manera muy profunda en la evolución del pensamiento en el que la espiritualidad militar aparecía como vía de purificación salvífica para aquellos que quisieran comprometerse con ellos. Además, importantes redes sociales de caballeros, rendidos ante un evidente liderazgo moral templario, se ofrecían a la orden en el momento en que ella los necesitara.

Este liderazgo moral no se reflejaba solo en lo referente a lo militar. Los templarios lograron transmitir el sentir religioso imperante en el siglo XII a una buena parte de la población. La transformación de la religiosidad empezó por los cambios en la manera de vivirla; y, para muchos, esos cambios solo se podían producir desde la admiración y el deseo de formar parte de la milicia, no necesariamente como caballeros, lo que estaba restringido a una ascensión social determinada, sino como cofrades. Como es conocido, los cofrades donaban sus posesiones y a sí mismos al Temple, formando parte de la orden desde ese momento y asumiendo las funciones que se les otorgaran<sup>25</sup>. Aunque el ingreso de cofrades fue mayor durante la existencia de la encomienda, el Temple ya se pudo nutrir de la entrada de estos individuos en los años previos<sup>26</sup>.

Los templarios no eran monjes, sino laicos con una vida de profundo compromiso religioso. Lograron que la espiritualidad militar, hasta el momento patrimonio de los laicos tradicionales, se introdujera en el mundo de la vocación religiosa. Muchos de los miembros más pudientes de la sociedad se sintieron

<sup>23</sup> A. Bonet Punsoda, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, p. 470.

<sup>24</sup> Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Raim. Ber. IV, perg. 186. Publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. CCCLXIX, pp. 225-226.

<sup>25</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *Templarios y Hospitalarios...*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>26</sup> AHN, códices, L. 595B, 262, f. 90 y AHN, códices, L. 595B, 284, f. 105. Publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. CCCLXI, pp. 231-232.



atraídos por esta innovadora manera de vivir. Zaragoza no fue una excepción y, desde fechas bien tempranas, podemos ver que determinadas familias, como la de los AÇenareç donan partes importantes de sus propiedades al Temple para, posteriormente, dejar a la orden aún más propiedades en sus testamentos<sup>27</sup>.

El Temple fue capaz, además, de influir sobre varias generaciones de una misma familia, de ahí que, en el caso de Zaragoza, nos encontremos con familias dispuestas a llevar a cabo donaciones corporales colectivas. Por ejemplo, Esteban, su padre Perot, su mujer Johanna y sus hijos<sup>28</sup>. La documentación nos muestra cómo la milicia ejercía un gran poder de atracción sobre las mentes de algunos de sus convecinos, quienes, alentados por ese citado nuevo ascetismo templario, estaban dispuestos a cambiar su vida y a dar sus propiedades en la búsqueda de una perfección espiritual que, junto al Temple, resultaría, seguro, más fácil de alcanzar.

Las encomiendas tenían un cierto papel organizativo en los barrios urbanos en los que se asentaban, y, para ello, resultaba de gran importancia acumular propiedades en los mismos puntos<sup>29</sup>. Con las primeras donaciones, la sede de Zaragoza fue aglutinando posesiones alrededor de su casa, en una política muy típica de los templarios, que gustaban de concentrar las propiedades, si bien esto es algo que se ve con mucha mayor claridad con el paso de los años y, de una manera muy marcada, durante el siglo XIII.

## 2.2. Compras

El inventario del Temple de Zaragoza no creció solo a través de la recepción de donaciones, por muy importantes que estas pudieran llegar a ser. La premisa del Temple siempre fue aumentar su patrimonio y su riqueza con el fin en todo momento de poder enviar los máximos recursos a Oriente y combatir con garantías en la península ibérica. Las compras a modo de inversión se sucedieron desde el principio y, desde luego, muchos años antes de que la casa de Zaragoza

<sup>27</sup> AHN, códices, L. 649B, 185, p. 171 y AHN, códices, L. 595B, 342, ff. 128-129. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestro Juan Fernández... (tomo II, vol. 1)*, *op. cit.*, doc. 185, pp. 277-278; AHN, códices, L. 595B, 345, ff. 130-131; AHN, códices, L. 651B, 433, p. 508; AHN, códices, L. 595B, 343, pp. 129-130. Publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc DV, p. 312; AHN, códices, L. 595B, 344, pp. 130. Para comprobar la toponimia de las poblaciones que aparecen en estos documentos, conviene consultar P. Miguel Ballestín, «Toponimia aragonesa medieval según los trabajos de Agustín Ubieto», *Chornadas de debate toponímico*, Isín, Alto Galligo, Abiento, 2007, pp. 19 y 75.

<sup>28</sup> AHN, códices, L. 651B, 442, p. 516.

<sup>29</sup> L. F. Oliveira, «As Ordens Militares e as Cidades», en L. F. Oliveira (coord.), *Comendas urbanas das ordens militares*, Lisboa, Colibri, 2016, p. 12.

se convirtiera en encomienda. Aunque la casa ya tenía capacidad de influencia social, todavía no era independiente en lo económico y estuvo bajo el cobijo de Novillas, como ya hemos dicho, hasta 1184. Hasta esa fecha, y durante más de cuarenta años, la embrionaria casa zaragozana fue adquiriendo bienes, tanto en la ciudad como fuera de ella, pero siempre bajo el paraguas protector de Novillas y de los maestros provinciales.

Desde fechas muy tempranas, los templarios invirtieron en la propia ciudad de Zaragoza comprando, sobre todo, casas<sup>30</sup>. Tal y como ya había sucedido con las donaciones, el Temple procuró agrupar propiedades dentro de la ciudad, y con las compras, lógicamente, resultaba más fácil llevar a cabo ese propósito. Con el tiempo, lograron tener un buen número de inmuebles en el barrio de Santa María La Mayor y otras muchas zonas de la ciudad. Aunque, en ocasiones, resulte difícil conocer los detalles de determinadas compras a causa de deficiencias en los documentos, la realidad es que el Temple se extendió pronto sobre el solar zaragozano<sup>31</sup>.

No obstante, si el Temple logró ejercer influencia sobre la economía y el pensamiento zaragozanos, no fue solo por adquirir viviendas sobre las que obtener beneficios por arriendo. También se compraron negocios urbanos, sobre todo tiendas, en la zona de la Puerta Cinegia, donde se concentraban bastantes negocios, y, en menor medida, en las inmediaciones de la Puerta de Toledo. Hasta 1184, los templarios aumentaron de manera exponencial su presencia en la ciudad, en la que aparecían como grandes propietarios que estaban detrás de numerosos negocios generadores de trabajo y, por lo tanto, de riqueza<sup>32</sup>.

Obviamente, la presencia no se limitó a lo que podríamos considerar como el casco urbano propio de Zaragoza. Las zonas agrícolas pertenecientes al término zaragozano fueron un objetivo de obligado alcance, dado el potencial económico evidente que tenían. No en vano, la forma preferida del Temple para explotar las propiedades agrícolas del medio urbano siempre fue el treudo<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> AHN, códices, L. 649B, 219, p. 200. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández... (tomo II, vol. 2)*, *op.cit.*, doc. 219, pp. 17-18.

<sup>31</sup> AHN, códices, L. 595B, 92, fol. 33 y AHN, códices, L. 650B, 12, f. 14. Publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. CCCXIV, p. 261.

<sup>32</sup> Cabe destacar algunos documentos de compras de tiendas que pueden reflejar mejor que otros la importancia creciente del Temple en Zaragoza durante sus primeros cuarenta años de existencia en la ciudad. Así, en los documentos AHN, códices, L. 650B, 145, p. 159 y AHN, códices, L. 650B, 146, p. 159, podemos ver adquisiciones en la Puerta Cinegia de una tienda y de una plaza en 1175, y las compras sucesivas de seis tiendas en 1176, registradas en los documentos AHN, códices, L. 650B, 137, p. 154, AHN, códices, L. 650B, 147, pp. 159-160 y AHN, códices, L. 650B, 149, p. 161.

<sup>33</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *Las órdenes militares...*, *op. cit.*, p. 135.

Durante los años previos a la encomienda, el Temple de Zaragoza acumuló propiedades agrícolas que, claro está, explotó. Pero no será hasta entrado el siglo XIII cuando los templarios multipliquen sus ingresos gracias al sistema de treudos motivado por la acumulación de terrenos de los años previos.

Pese a que las compras se extendieron por todas las zonas, hubo dos áreas especialmente importantes para los templarios: Almozara y Cascajo. La primera destacó por la fertilidad y abundancia de sus campos<sup>34</sup>. De la segunda, tenemos noticias de ventas de molinos vinculados a la red de acequias y brazales. Precisamente, uno de estos molinos propició una relación contractual muy intensa entre la casa del Temple y la familia Folcher, que, entre 1162 y 1171, intercambió varias veces el mismo bien, en una sucesión de movimientos en los que Temple parece estar ayudando sistemáticamente a los miembros de esta familia mediante el sistema de «empeños», algo muy utilizado también por los templarios para generar beneficios<sup>35</sup>.

Fueron muy comunes las operaciones de compraventa de campos de viñas. No en vano, durante los siglos del XI al XIII, el hecho de plantar viñas supuso la puesta en marcha de un motor económico de enorme importancia que aseguraba el autoabastecimiento en un periodo de plena expansión del reino de Aragón<sup>36</sup>. La expansión fue tal que las viñas estaban protegidas contra la tala ilegal, llegando a ser multados los cazadores y sus animales si entraban en los campos<sup>37</sup>. Con este panorama expansivo y de reporte de beneficios, los acuerdos *complantatio*, o *ad plantandum*, o *ad medietatem*<sup>38</sup>, fueron promovidos por aquellos elementos capaces de tener cierto poder, entre ellos las órdenes militares, para ceder luego el terreno a otros que cuidaban la viña, repartiéndose después el beneficio<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> *Almuçara* significaba «tierra de sembrados» en árabe según A. Bonet Punsoda, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>35</sup> AHN, códices, L. 651B, 292, p. 349; AHN, códices, L. 651B, 299, p. 354; AHN, códices, L. 651B, 303, p. 356; AHN, códices, L. 651B, 301, p. 355.

<sup>36</sup> M.<sup>a</sup> L. Rodrigo Estevan, «Representaciones artísticas en torno a la vid: Una imagen de la sociedad medieval aragonesa», en M.<sup>a</sup> C. Lacarra Ducay, *Arte y vida cotidiana en época medieval*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2008, p. 269.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

<sup>38</sup> J. Piqueras Haba, «La plantación de viña a medias en España», *Ería*, 72, 2007, p. 6. «El contrato de plantación a medias, en sus distintas denominaciones latinas (*complantatio*, *ad medietatem plantationis*, *ad medium plantum*, etc.), [...] implica un acuerdo [...] entre el propietario de la tierra y el plantador de la viña quien, por los trabajos de roturación, plantación y laboreo de la viña, percibe todos los frutos de la misma durante los primeros cinco, seis o siete años [...], pasados los cuales adquiere para sí y sus herederos la mitad de la propiedad de la viña plantada. Se trata por tanto de una cesión perpetua del derecho de propiedad a cambio de un trabajo».

<sup>39</sup> M.<sup>a</sup> L. Rodrigo Estevan, «Representaciones artísticas en...», *op. cit.*, pp. 272-273.

Finalmente, conviene puntualizar que la mayor parte de las compras de los templarios se hicieron con laicos. Es verdad que podemos encontrar alguna acción de permutas de propiedades con eclesiásticos, pero es muy poco habitual en estos primeros años de la casa, o los documentos conservados son pocos<sup>40</sup>.

### 2.3. Finanzas

Es sabido que los templarios tuvieron un gran poder financiero y que favorecieron el auge económico de Zaragoza<sup>41</sup>. También lograron, con los años, realizar operaciones financieras de todo tipo, como préstamos con o sin garantía, o depósitos, entre otras<sup>42</sup>.

El poder financiero de la casa zaragozana en sus primeros años fue aumentando en lo económico y destacando de manera muy importante en lo social. En el inicio de la andadura de la casa, empieza a darse ya alguna operación de arriendo<sup>43</sup>. Además, hasta 1181 se suceden los empeños de propiedades con vencimiento anual que el Temple se encarga de explotar, mejorando sus beneficios, ampliando su presencia en la ciudad y generando cada vez más confianza en el ideario popular, que veía a los templarios como un elemento dinamizador de la economía y un punto seguro de recuperación cuando la situación financiera personal se complicaba<sup>44</sup>.

El prestigio y la confianza, vectores básicos para que los templarios influyeran en el pensamiento de su sociedad se basaba también en el rigor con respecto a las operaciones financieras. Los templarios eran celosos de sus negocios y perseveraban en la defensa de sus intereses<sup>45</sup>. Si alguien no cumplía con sus obligaciones de pago, otros debían de hacerlo como avalistas, incluso en el caso de fallecimiento del deudor<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> AHN, códices, L. 595B, 4, ff. 2-3.

<sup>41</sup> A. Bonet Punsoda, *La Orden del Temple...*, *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>42</sup> I. de la Torre Muñoz de Morales, *Los Templarios y el origen de la banca*, Madrid, Dilema, 2004, pp. 39-54.

<sup>43</sup> AHN, códices, L. 595B, 130, f. 140. Publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. DXLIV, pp. 333-334.

<sup>44</sup> AHN, códices, L. 649B, 566, pp. 472. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández... (tomo II, vol. 4)*, *op. cit.*, doc. 566, p. 76; AHN, códices, L. 649, 567, p. 472. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández... (tomo II, vol. 4)*, *op. cit.*, doc. 567, pp. 76-77; AHN, códices, L. 651B, 456, pp. 523-524.

<sup>45</sup> I. de la Torre Muñoz de Morales, *Los Templarios y el origen...*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>46</sup> AHN, códices, L. 649B, 210, p. 196. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández... (tomo II, vol. 2)*, *op. cit.*, doc. 210, pp. 11-12.

## 2.4. Conflictos

Ni el prestigio, ni la dinamización económica, ni la profunda influencia en el pensamiento y en la religiosidad pudieron evitar la existencia de conflictos de intereses entre el Temple y otros elementos sociales. Así, durante el siglo XIII, son célebres en Aragón las enconadas disputas entre el obispado de Lérida y los templarios de Monzón<sup>47</sup>, o los crudos enfrentamientos entre el Temple y el Hospital y sus casas de Novillas y Mallén<sup>48</sup>. Zaragoza no fue una excepción, ni con la encomienda, ni con la casa inicial. Es cierto que, en esos primeros cuarenta años desde la primera andadura hasta 1184, los pleitos no parecen muy numerosos. En cualquier caso, el punto de desencuentro siempre fue un factor económico. Los conflictos se podían resolver de manera amistosa, a través de acuerdos, o llegando a sentencias dictadas por la justicia.

Antes incluso de que Randalfo iniciara los primeros pasos de la casa, la encomienda de Novillas tuvo que llegar a acuerdos con laicos de Zaragoza para determinar qué propiedades eran del Temple y cuáles no<sup>49</sup>. En 1146, con la casa ya en marcha, hubo sentencias que cerraron conflictos creados en los años anteriores y que no necesariamente favorecieron a los templarios<sup>50</sup>.

Los conflictos entre el Temple y los eclesiásticos fueron endémicos, y uno de los enfrentamientos más comunes fue el motivado por el cobro de los

<sup>47</sup> F. Castellón Cortada, «Discusiones entre los obispos de Lérida y los templarios de Monzón», *Ilerda*, N. 36, 1975, pp. 41-96. El mismo autor trata este asunto en F. Castellón Cortada, *Los templarios de Monzón...*, *op. cit.*, pp. 60-67. Forey también abordó el estudio de este conflicto en A. Forey, *The Templars in the Corona de Aragón*, London, Oxford University Press, 1973, pp. 170-177.

<sup>48</sup> C. Barquero Goñi, *La encomienda hospitalaria de Mallén durante la Edad Media (siglos XII-XV)*, Borja, Centro de Estudios Borjanos, 1996, pp. 36-48. Estudiado también por A. Forey, «A Thirteenth-Century dispute between Templars and Hospitallers in Aragón», *Durham University Journal*, n. 80, 1987-1988, p. 182. También en F. S. Rodríguez Lajusticia, «Pleitos relacionados con el uso del agua en el monasterio zaragozano de Veruela desde su fundación hasta el año 1400», *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII, 2008, p. 146; y en F. S. Rodríguez Lajusticia, *El dominio del monasterio cisterciense de Santa María de Veruela desde su fundación hasta 1400*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, p. 456.

<sup>49</sup> AHN, códices, L. 649B, 235, p. 209 y AHN, códices, L. 595B, 366, f. 141. Publicado M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. CCLXXX, p. 183, en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández... (tomo II, vol. 2)*, *op. cit.*, doc. 235, pp. 28-29 y en J. M.<sup>a</sup> Lacarra De Miguel, *Documentos para el estudio... vol. 1*, *op. cit.*, doc. 316, p. 309.

<sup>50</sup> AHN, códices, L. 649B, 234, p. 208. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández... (tomo II, vol. 2)*, *op. cit.*, doc. 234, p. 28. El documento no tiene data, pero sabemos que es de 1146 porque el texto habla del año en el que el rey García entró en Córdoba junto al emperador. Se refiere a García IV el Restaurador (1134-1150), rey de Pamplona que participó en la fugaz conquista de Córdoba de 1146 junto al rey de Castilla Alfonso VII, del que era su vasallo.

diezmos, sobre lo que se generó una enorme competencia<sup>51</sup>. La gran adquisición de privilegios mantenía al Temple siempre alerta frente a las reclamaciones de obispos e iglesias locales<sup>52</sup>. De hecho, algunos eclesiásticos no querían templarios en sus iglesias. Y si los tenían, rápidamente les pedían lo que consideraban justo de lo recaudado por el Temple<sup>53</sup>. A causa de las tensiones provocadas, los templarios decidieron, en ocasiones, no hacer uso de algunos de sus privilegios y llegar a acuerdos con los eclesiásticos para evitar luchas y conflictos interminables<sup>54</sup>. En Aragón, la solución a este problema se encontró, a veces, en la redacción de una carta de avenencia entre las dos partes en litigio<sup>55</sup>. Esto fue lo que se tuvo que hacer desde fechas muy tempranas entre el obispo de Zaragoza y el Temple de la ciudad, dirigido por la encomienda de Novillas<sup>56</sup>.

Fueron muy frecuentes los enfrentamientos entre el Temple y el Hospital. En las colecciones documentales y los cartularios abundan las referencias a ellos<sup>57</sup>. Templarios y hospitalarios llegaron a Aragón con poco tiempo de diferencia y la relación entre ellos fue casi siempre tensa<sup>58</sup>. Dentro de Zaragoza, la competencia entre Temple y Hospital fue muy importante<sup>59</sup>. Durante el siglo XIII, esa competencia fue mucho más marcada que durante el XII. Sin embargo, incluso antes de que la casa del Temple se convirtiera en encomienda, los conflictos entre las dos órdenes sucedieron por cuestiones económicas y de propiedades<sup>60</sup>. En algunas ocasiones, las desavenencias entre ambas órdenes acabaron con la firma de pactos pacíficos<sup>61</sup>. Sin embargo, en otras, los reyes aragoneses tuvieron que intervenir recurriendo al fuero de Aragón ante la imposibilidad de resolver los conflictos<sup>62</sup>.

<sup>51</sup> D. Carraz, «Templars and Hospitallers in the Cities of the West and the Latin East (Twelfth to Thirteenth Centuries)», *Crusades*, vol. 12, London, Routledge, 2013, p. 116.

<sup>52</sup> A. Forey, *The Templars in the Corona...*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>54</sup> L. García-Guijarro Ramos, *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII*, Madrid, Cátedra, 2010, p. 83.

<sup>55</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, «La colonización del Maestrazgo turolense por los templarios», *Aragón en la Edad Media*, 5, 1983, p. 75.

<sup>56</sup> AHN, códices, L. 595B, 71, ff. 26-27. Publicado en M. D'Albon, *Cartulario General de...*, *op. cit.*, doc. CCCCLX, pp. 285-286.

<sup>57</sup> D. Carraz, «“Segnoría”, “memoria”, “controversia”. Pragmatic literacy, archival memory and conflicts in Provence (twelfth and thirteenth centuries)», *The Military Orders*, vol. 6.2: culture and conflict in Western and Northern Europe, New York, Routledge, 2017, p. 63.

<sup>58</sup> A. Forey, «A Thirteen-Century dispute...», *op. cit.*, p. 181.

<sup>59</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *La encomienda de Zaragoza de la Orden de San Juan de Jerusalén en los siglos XII y XIII*, Zaragoza, Caesaraugustana Thesis, 1967, p. 111.

<sup>60</sup> AHN, códices, L. 649B, 448, p. 460. Publicado en A. Madrid Medina, *El maestre Juan Fernández...* (tomo II, vol. 3), *op. cit.*, doc. 448, p. 52.

<sup>61</sup> M.<sup>a</sup> L. Ledesma Rubio, *La encomienda de...*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>62</sup> A. Forey, «A Thirteen-Century dispute...», *op. cit.*, p. 185.

### 3. CONCLUSIONES

El Temple empezó a influir en Zaragoza mucho antes de instalarse en la ciudad. Cuando, en 1135, el matrimonio de Pedro Desde e Isabel deja sus posesiones a los templarios para irse a Tierra Santa de peregrinaje, la milicia no se había asentado ni siquiera en Novillas. En una fecha tan temprana, el calado del Temple en el sentir popular se dejaba ver con una claridad meridiana.

No hay ningún documento que nos indique, en sí mismo de manera específica, que el Temple influyó en la religiosidad o en el pensamiento de los zaragozanos del siglo XII. Sin embargo, la documentación nos muestra las actitudes de algunos habitantes de Zaragoza con respecto a la milicia. Nos indica la respuesta frente a un estímulo. La consecuencia de un tipo de pensamiento. No es casual que, en febrero de 1145, tan solo dos años después de que Ramón Berenguer IV pidiera al Temple su instalación en el reino de Aragón para luchar contra los sarracenos, varios señores donasen colectivamente propiedades a la casa de Zaragoza y se ofrecieran para luchar junto a la orden cuando esta lo considerase conveniente. Tampoco es casual que, a partir de 1147, las donaciones a la casa zaragozana aumentaran considerablemente, tan solo un año después de que San Bernardo de Claraval predicara la Segunda Cruzada y exaltara de nuevo la religiosidad colectiva que el Temple se encargaba de canalizar con tanto éxito.

La casa de Zaragoza no fue una isla independiente ajena a su entorno. Al contrario, formó parte del contexto de cruzada, del concepto de guerra santa y justa que se producía en Ultramar, pero que también se había asimilado en el península ibérica con su proceso reconquistador. Los templarios ejercieron de catalizador de ese sentimiento. Por eso, muchas de las donaciones a la casa incluyen las fórmulas de salvación del alma del donante o de sus familiares. Una contrapartida justa a la aportación realizada. A partir del siglo XIII, con la iglesia del Temple de la ciudad ya construida, muchas donaciones irán encaminadas a lograr el premio del entierro en el cementerio templario.

Por desgracia, para nuestro periodo de estudio no se conservan documentos de patrocinio de iglesias ni otras construcciones religiosas al amparo del Temple de Zaragoza. Nos habrían mostrado con mucha claridad las sinergias entre la milicia y los sectores más poderosos de la sociedad zaragozana. Si hubo esas relaciones, no nos han llegado. Las conexiones más longevas con familias importantes de la ciudad en la segunda mitad del siglo XII se limitan especialmente a la ya citada de los Açenareç. En este caso, varias generaciones de miembros de esa familia tuvieron contactos más o menos intensos con la casa primero y con la encomienda después, con luces y sombras en cuanto a las relaciones mutuas.

No obstante, la relación del Temple con la sociedad zaragozana no se limitó solo a vehicular la religiosidad propia de la segunda mitad del siglo XII. Como se ha visto, las compras fueron abundantes. El Temple no compraba para vender, sino para invertir. Y esa inversión sirvió, con toda seguridad, de elemento dinamizador de la economía de la ciudad. Las adquisiciones en las zonas de cultivo de la ciudad, sobre todo Almozara y Cascajo, promovieron un gran movimiento de bienes mediante el sistema de treudos, que generó importantes beneficios a la orden, a la vez que aportaba ocupación a la población bajo su amparo. Además, la abundante compra de locales de negocios que los templarios realizaron en la zona de la Puerta Cinegia de Zaragoza y su posterior arrendamiento motivaron, sin ninguna duda, otro gran movimiento de bienes y una dinamización económica que benefició a todas las partes.

La sociedad zaragozana de mitad del siglo XII hasta 1184 no pudo ver a los templarios como unos señores más. Está claro que gozaron de unos privilegios enormes y que sus propiedades fueron muy numerosas, convirtiéndolos en grandísimos propietarios. Sin embargo, su labor con respecto a la sociedad fue completamente transversal. Generadores de riqueza y de trabajo, fueron vehículos de una nueva espiritualidad militar y ejemplo de defensa de la cristiandad. Desde su difusa llegada a la ciudad, hasta la creación de la encomienda en 1184, pasando por la instauración de la casa primitiva en torno a 1145, la poca documentación de que disponemos nos muestra con mucha claridad como los templarios penetraron profundamente en la vida económica y social de la ciudad, influyendo o, cuando menos, participando de manera muy importante en el imaginario social que supuso el espíritu de cruzada y la exaltación de la religiosidad.



---

# La religiosidad en las poblaciones calatravas del Alto Guadalquivir durante la Edad Media

---

Antonio del Rocío Romero Zafra

Universidad de Sevilla  
arzafra@us.es

## 1. INTRODUCCIÓN

El estudio de la religiosidad y sus manifestaciones en las poblaciones medievales ha sido objeto recurrente en la historiografía de las últimas décadas. De forma particular, la religiosidad de las órdenes militares, así como de las poblaciones insertas en sus señoríos, ha sido tratada con especial atención por parte de diversos investigadores que han señalado la, tan a menudo olvidada, importancia de la vertiente clerical de estos agentes de poder<sup>1</sup>.

Así, enmarcado en nuestra investigación doctoral sobre la Orden de Calatrava en el Alto Guadalquivir<sup>2</sup>, este trabajo pretende analizar los diferentes elementos y referencias a la realidad religiosa de dichas poblaciones que la documentación existente permite localizar y recuperar. Dicha documentación está contenida prácticamente en su totalidad en los *Libros de Visita* de la Orden de Calatrava incluidos en los legajos custodiados por el Archivo Histórico Nacional en su sección de Órdenes Militares<sup>3</sup>. Estas visitas consistían en una inspección presencial de los territorios que formaban el patrimonio de la orden donde,

---

<sup>1</sup> Sobre este particular y el importante papel que las órdenes tuvieron en la sociedad europea, véase R. Torres Jiménez y F. Ruiz Gómez (coords.), *Órdenes militares y construcción de la sociedad occidental (siglos XII-XV)*, Madrid, Sílex, 2017.

<sup>2</sup> Este trabajo se incluye en la investigación doctoral sobre la Orden de Calatrava en el reino de Jaén durante la Baja Edad Media dirigida por la prof. María Antonia Carmona Ruiz, del Departamento de Historia Medieval y CC.TT. Historiográficas de la Universidad de Sevilla. El autor está vinculado además al grupo de investigación «El reino de Sevilla en la Baja Edad Media (HUM-214)» y al proyecto de investigación «Iglesia y Escritura en el Occidente Peninsular (Castilla y Portugal). Siglos XII-XVII».

<sup>3</sup> Legajos 6.102, 6.104, 6.105 y 6.109 custodiados en la sección Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional desde la desamortización del Archivo del Convento de Calatrava la Nueva y la disolución del Consejo de Órdenes Militares en la segunda mitad del siglo XIX.

además del lógico control del estado y valor de los bienes muebles y raíces, examinarían sus fortalezas y villas, los órganos de poder, así como el comportamiento de sus pobladores.

## 2. LA ORDEN DE CALATRAVA EN EL ALTO GUADALQUIVIR DURANTE LA EDAD MEDIA

La Orden de Calatrava, institución militar y eclesiástica fundada en el siglo XII, sería fundamental en la expansión castellana hacia los territorios musulmanes de la mitad meridional peninsular. En agradecimiento a dicha participación en la conquista, la orden recibe una serie de territorios para su defensa y control, lo que ayudaría al paulatino desarrollo y consolidación de diversos núcleos de población en estas nuevas tierras.

La configuración del patrimonio territorial calatravo abarcaría las tierras del sur de Castilla La Mancha, región conocida como Campo de Calatrava, parte de la actual provincia de Guadalajara configurada como partido de Zorita; y, finalmente, el patrimonio calatravo de Andalucía.

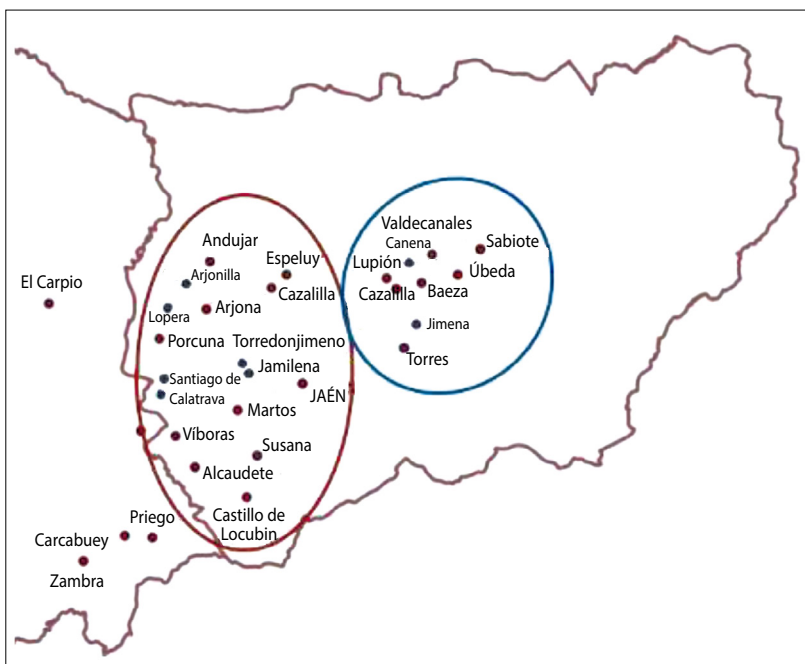
Respecto a este último, el espacio de nuestro interés sería el rey Fernando III quien en 1228 otorgaría a la orden la villa de Martos y su fortaleza<sup>4</sup>. A partir de ese momento y durante el siglo XIII y puntualmente los siglos XIV y XV, la orden obtendría varias poblaciones y territorios en el reino de Jaén, en el reino de Córdoba, y de forma más limitada en el reino de Sevilla<sup>5</sup>.

El patrimonio calatravo en el Alto Guadalquivir puede analizarse dividiéndolo en dos áreas geográficas: la primera al suroeste centrada en la encomienda de la Peña de Martos y los prioratos de Porcuna, y la segunda en el sector central del reino, en torno a la Loma de Úbeda y las estribaciones de la Sierra Mágina<sup>6</sup>. Estas poblaciones se desarrollan y permanecen bajo jurisdicción de

<sup>4</sup> Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, Calatrava, Carp. 421, n.º 62, 8 de diciembre de 1228, Toledo.

<sup>5</sup> Para un mayor conocimiento de las donaciones reales a las órdenes en Andalucía, véase M. González Jiménez, «El final de la expansión: Las órdenes militares en Andalucía (1225-1350)», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las órdenes militares en la Península Ibérica. Vol. 1: Edad Media*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 611-634. Y también E. Solano Ruiz, «El Señorío de la Orden de Calatrava en Andalucía al término de la Edad Media», *Cuadernos de Historia. Anexos de Hispania*, 7, 1977, pp. 67-165.

<sup>6</sup> Sería José Rodríguez Molina el primero en realizar dicha diferenciación que en la realidad de su tiempo no era apreciada por los calatravos quienes siempre hablarían de «Partido de Andalucía» en su conjunto. J. Rodríguez Molina, «Las órdenes militares de Calatrava y Santiago en el Alto Guadalquivir (siglos XIII-XV)», *Cuadernos de estudios medievales* (2-3), 1974, pp. 59-83.



Principales propiedades calatravas en el reino de Jaén, ss. XIII-XV.

POBLACIONES DE LA ORDEN DE CALATRAVA EN EL ALTO GUADALQUIVIR			
Siglo XIII	Siglo XIV		Siglos XV-XVI
Martos	Enc. de Martos	Martos	Martos
Porcuna		Viboras	Torredonjimeno
Viboras		Torredonjimeno	Higuera de Calatrava
Begijar		Higuera de Calatrava	Santiago de Calatrava
Susana y Zafra		Santiago de Calatrava	Jamilena
Alcaudete		Jamilena	Alcázar
Zambra		Alcázar	Porcuna
Arjona		Porcuna	Lopera
Castillo de Locubín		Lopera	Cazalilla
Cazalilla		Cazalilla	Andújar
Albedin		Jaén	Viboras
Andújar	¿Enc. de Porcuna?		Enc. de Viboras
			Prioratos de Porcuna
			Enc. de la Torre del Cañaveral o de Porcuna
			Enc. de la Subclavería o Fuente del Moral
Jaén	Enc. de Sabiote	Sabiote	Santa María de la Coronada de Porcuna
Espeluy		Úbeda	San Benito de Porcuna
Sabiote	Enc. de Canena y Torres	Canena*	Porcuna
Canena*		Torres	Fuente del Moral
Valdecanales		Baeza	Enc. de Arjona
Torres			Enc. de Sabiote
Baeza	Alcaudete*		Enc. de Canena y Torres
Úbeda	Bailén		Enc. de Canena y Torres
			Enc. de Jimena y Recena
			Priorato de Jaén
			Mesa Maestral
			Jimena
			Recena
			Baeza
			Jaén
			Villar de las Cuevas
			Torre de Macarena

Villa y fortaleza; Castillo, cortijo o alquería; Propiedades rurales o urbanas.

la orden hasta su parcial desamortización y venta por parte de Carlos I en la primera mitad del siglo XVI.

En esta extensión territorial, la orden poseería importantes propiedades agrícolas que le otorgarían importantes rentas y que serían puestas en producción por unos pobladores vasallos agrupados en una serie de núcleos que experimentan un lento desarrollo durante los siglos bajomedievales. En el núcleo occidental del alto Guadalquivir, junto a las citadas villas de Martos y Porcuna, la orden tendría jurisdicción sobre los habitantes de Torredonjimeno, Higuera, Santiago, Lopera, Jamilena y Arjona. Por su parte, el otro sector del territorio jiennense de la orden estaba encabezado por Sabiote, cercano a la ciudad de Úbeda, pero también contaría con las poblaciones de Torres, Jimena y la mitad de Canena.

### 3. LA RELIGIOSIDAD EN LAS POBLACIONES CALATRAVAS DEL ALTO GUADALQUIVIR

Como toda comunidad humana de época medieval, las poblaciones de la Orden de Calatrava presentan en la religiosidad cristiana uno de los elementos de cohesión más importantes. La religión, su vivencia individual y, sobre todo, su puesta en práctica de forma comunitaria es uno de los pilares de la sociedad europea hasta el final del Antiguo Régimen. Las normas religiosas, costumbres y usos regían las relaciones sociales de los vecinos dándoles cohesión y a la vez creando rechazo hacia aquellos que decidían no aceptarlas, marginados generalmente por conductas heterodoxas o por practicar una religión diversa.

Todo este elemento religioso cristiano quedaría bajo la organización y responsabilidad de la Iglesia que organizaría el territorio en una red de jurisdicciones eclesiásticas. En este sentido, la Orden de Calatrava como institución religioso-militar disfrutaría también del control eclesiástico y religioso sobre sus territorios, y en el caso de sus encomiendas andaluzas esto ha quedado reflejado en la documentación bajomedieval<sup>7</sup>.

Las poblaciones pertenecientes al territorio de la orden tenían en la iglesia parroquial el eje vertebrador social y religioso, y en sus curas párrocos, las figuras que ejercen la labor pastoral instructora en materia religiosa y correctora ante cualquier infracción o desviación. Dicha iglesia estaba bajo el control del

<sup>7</sup> Sobre la religiosidad de las poblaciones que la orden tenía en el Campo de Calatrava, véase R. Torres Jiménez, «La influencia devocional de la Orden de Calatrava en la religiosidad de su señorío durante la Baja Edad Media», *Revista de las Órdenes Militares*, 3, 2005, pp. 37-74.

titular de la encomienda o el priorato donde se situase la población. Por ello, la Orden de Calatrava observó desde el primer momento la necesaria defensa de sus derechos religiosos frente a intervenciones de las jurisdicciones ordinarias donde estas encomiendas estaban insertas. Así, la orden tuvo unas convulsas relaciones con el arzobispado de Toledo con numerosos pleitos y concordias<sup>8</sup>, y con el obispado de Jaén-Baeza, marco de nuestro estudio, no sería menos<sup>9</sup>.

A pesar de los sucesivos acuerdos, en las visitas calatravas de finales del siglo XV son reiteradas las referencias al control que las autoridades de la encomienda deben hacer sobre los clérigos titulares de las iglesias, así como sobre las autoridades eclesiásticas que intentasen hacerse presentes en las poblaciones pretendiendo hacer valer un poder religioso que en realidad no tenían<sup>10</sup>.

Este control eclesial que teóricamente debían ejercer los titulares comanditarios, en realidad en la práctica era encargado a los oficiales y autoridades que conformaban el concejo. Sería por tanto este órgano municipal, y en particular su mayordomo y alguacil, quienes deberían controlar y defender los derechos jurisdiccionales de la orden, pero también serían los que deberían cuidar el aspecto cultural de la vida parroquial y de sus vasallos.

En el primero de los casos, se encargaría a los mayordomos del concejo que gestionasen también la mayordomía de las iglesias parroquiales, controlando sus ingresos y gastos, y cuidando del aspecto de sus construcciones<sup>11</sup>. Los inventarios de iglesia son tan reiterativos como detallados, lo cual demuestra la importancia que las autoridades calatravas darán al buen mantenimiento de la parroquia, pero también a su mobiliario, sus libros y sus ornamentos litúrgicos<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> J. O'Callaghan, «The Order of Calatrava and the archbishops of Toledo, 1147-1245», *Studies in Medieval Cistercian History presented to Jeremiah F. O'Sullivan*. Massachusetts, Cistercian Publications, 1971, pp. 63-87.

<sup>9</sup> Las relaciones del obispado de Jaén Baeza con la Orden de Calatrava han sido estudiadas en J. Rodríguez Molina, *El reino de Jaén en la Baja Edad Media. Aspectos demográficos y económicos*, Granada, 1978, pp. 68 y ss.; y en S. Menache, «La Orden de Calatrava y el clero andaluz (siglos XIII-XV)», *En la España Medieval*, 8, 1986, pp. 633-664.

<sup>10</sup> Por ejemplo, en Canena, en 1490, se pide a las autoridades concejiles que no reciban a ningún clérigo como cura o capellán sin título o comisión suyo, en AHN, OM, 6102, exp. 9, ff. 134r-v. En los mismos términos, los visitadores en Torredonjimeno en 1495, AHN, OM, leg. 6109, exp. 32, ff. 282r-v.

<sup>11</sup> En 1537 se manda al mayordomo de la iglesia de Santa María Magdalena de Canena que realice una serie de reparaciones en el tejado, en la torre de la iglesia y en su interior, ya que para hacer un púlpito había quitado un pilar provocando que los arcos estuvieran en peligro de derrumbe. AHN, OM, leg. 6.105, exp. 10, ff. 9r-v.

<sup>12</sup> Como ejemplos, en 1514, en la visita a Canena refieren elementos del sagrario, atavíos de altar, libros, ropajes de la Virgen y otros elementos litúrgicos. AHN, OM, leg. 6104, exp. 22, ff. 552r-553r. En 1499, una visita a la villa de Porcuna nos deja inventarios de similares características de los bienes de la iglesia de Santa María la Mayor. AHN, OM, leg. 6102, exp. 14, ff. 12r-13v.

En el segundo caso, los calatravos van a ser especialmente celosos en el cumplimiento de los preceptos religiosos, en concreto en la participación de los feligreses en el culto eucarístico dominical, así como en su obediencia a los restantes sacramentos, instrumento vertebrador de la vida de los vecinos. En ambos casos, este control sería encomendado al alguacil municipal mediante el uso de penas coercitivas para aquellas personas remisas a su cumplimiento<sup>13</sup>.

#### 4. PRINCIPALES MUESTRAS DE RELIGIOSIDAD

A la hora de valorar la religiosidad personal de los vasallos, la misa dominical o misa mayor sería de importancia crucial como momento de encuentro comunitario de los vecinos. La misa mayor, celebrada al mediodía del domingo por el titular del templo parroquial, incluía dos elementos fundamentales a la hora de ordenar la religiosidad de las sociedades calatravas. Por un lado, la liturgia de la lectura del evangelio y el sermón, momento en el que el sacerdote abandonaba el latín litúrgico y podía dirigirse a la comunidad en lengua vernácula para glosar la biblia y sobre todo para promover los buenos comportamientos cristianos, la piedad ante Dios, y para advertir sobre los peligros de las conductas pecaminosas y la condena del alma que ello conllevaba. La segunda parte de la misa era la liturgia eucarística y la comunión, momento sagrado con el culmen de la consagración de las especies como cuerpo y sangre de Cristo. Por las referencias documentales, sabemos que muchos vecinos eran reticentes a participar en la totalidad del oficio dominical, especialmente en su primera parte, ya que se encontraban por las calles y plazas hablando, jugando y «faziendo gran alboroto»<sup>14</sup>, lo cual debía controlar el alguacil. Estas actitudes frente a la obligatoriedad de la misa llegaban a tal punto que los visitantes apremiarían a los alguaciles a vigilar a aquellos que juegan y corren en las plazas y cementerios aledaños a la iglesia, o bien compraban y vendían carne y otros alimentos en el exterior mientras se celebraba la liturgia<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> En 1514 y en 1537, en Canena, se manda a los alcaldes y alguaciles que persigan a los desposados que hacían vida en común con sus esposas «sin estar velados», lo cual era pecado mortal. El gobernador mayor les daría un plazo para casarse y una pena que en caso de no cumplir su obligación sacramental deberían cumplir junto a su ingreso en prisión por los alguaciles. Para 1514, AHN, OM, 6.104, exp. 22, f. 545r, y para 1537, AHN, OM, 6.105, exp. 10, f. 5r.

<sup>14</sup> En 1514, en Canena, nos dicen que en las fiestas de guardar mucha gente está jugando en las calles y plazas o bien están en el cementerio sin entrar en misa. AHN, OM, leg. 6.104, exp. 22, f. 543v.

<sup>15</sup> En Jimena, en 1535, nos dejan referencia de que esto sucedía cada domingo. AHN, OM, leg. 6.105, exp. 18, f. 11r.

Sin embargo, una vez que concluía el rito de la palabra y el sermón, la mayor parte de esta población remisa se apresuraba a entrar, «con grandes voces y ruidos», en el templo para «ver alzar», es decir, para presenciar la consagración. Esta actitud sería muy común en el final de la Edad Media cuando se extendiese la creencia popular de que quien viera a Dios el día de su fallecimiento no podría ser condenado, y sus pecados les serían perdonados<sup>16</sup>. Aunque no tenemos constancia de su permanencia a la hora de comulgar o no, estas actitudes serían suficientemente irrespetuosas para las autoridades calatravas como para determinar que los alguaciles se dedicaran a caminar por las calles de las villas en domingo, vigilando a las personas que estuviesen por las plazas sin entrar en misa, llevándolos a las iglesias, o bien encerrándolos en prisión durante unas horas e infligiéndoles una pena posterior<sup>17</sup>.

Pero el control de la liturgia dominical no solo se circunscribía al exterior de la iglesia, sino que los visitantes tendrían que ser cuidadosos en apremiar a los clérigos, párrocos o capellanes para que llevaran a cabo la ceremonia de forma correcta e incluso procurasen por su mejora. Por eso, son numerosas las mandas para adquirir nuevos libros litúrgicos, cálices, tejidos y ornamentos que diesen mayor solemnidad y profundidad al rito<sup>18</sup>. Además, estos visitantes no dudarán en amonestar y corregir a los clérigos que, en su parecer, llevaran a cabo errores en la práctica litúrgica de la misa. Por ejemplo, a los sacerdotes que acudían a dar la comunión personalmente a los vecinos feligreses<sup>19</sup>, o bien a los párrocos que permitían la presencia de mujeres en la nave central junto a los vecinos varones, en lugar de situarlas bajo la zona del coro, donde era común que estas se encontrasen para escuchar la misa<sup>20</sup>. Otras formas de corrección a

<sup>16</sup> Sobre casos similares en parroquias del Campo de Calatrava, véase R. Torres Jiménez, «Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)», en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las órdenes militares...*, *op. cit.*, pp. 1087-1116.

<sup>17</sup> En Torres, en 1509 por ejemplo, el alguacil debía meter en la cárcel a los que no estuvieran en la misa mayor haciéndolos presos y cobrándoles 12 maravedís. Lo mismo para el carnicero que vendiera carne en domingo. AHN, OM, leg. 6104, exp. 13, f. 385v.

<sup>18</sup> En realidad, los encargados de adquirir estos nuevos objetos serían los mayordomos de las iglesias tras el permiso del clérigo titular. Estos mayordomos apuntarían la totalidad de los ingresos eclesiásticos, normalmente de bienes raíces que poseían, de donaciones, de la limosna y de lo recogido en bacines. En F. L. Ruiz Funes, *La encomienda de Martos de la Orden de Calatrava (siglos XIII-XV)*, Martos, Concejalía de Cultura del Excelentísimo Ayuntamiento de Martos, 2010, pp. 91-92.

<sup>19</sup> En 1514 amonestan a los sacerdotes que van entre los feligreses a dar la comunión (ofrecer), ya que deberán ser los vecinos los que acudan a recibir la forma a la grada más baja del altar donde el sacerdote los atenderá. AHN, OM, leg. 6.104, exp. 22, f. 543v.

<sup>20</sup> En Canena, en 1514 los visitantes nos dicen que las mujeres entraban sentarse en el coro y otros lugares de la nave, lo cual causa enojos y problemas por lo que las apremia a sentarse debajo de

estos clérigos aluden a su comportamiento moral, ya que algunos de ellos tenían tendencia a una vida demasiado disipada, con lo que podían causar perjuicio a los feligreses vasallos<sup>21</sup>.

## 5. ESPACIOS DEVOCIONALES Y SOLIDARIOS

Un segundo aspecto a la hora de analizar la religiosidad de estas comunidades calatravas es el referido a sus devociones y a las agrupaciones piadosas medievales por excelencia: las cofradías.

En referencia a la realidad devocional de las comunidades calatravas del Alto Guadalquivir, las visitas nos dejan ver una constante devoción a la Virgen, presente en la mayor parte de iglesias y advocaciones locales. Esta devoción mariana se haría lógicamente presente en las parroquias, muchas veces dedicadas a Santa María, donde la imagen de la Virgen recibía culto en su altar con una interesante variedad de vestimentas y ornamentos que nos habla de la vitalidad de su devoción<sup>22</sup>. Además, es común encontrar referencias a imágenes en retablos o pinturas que la comunidad vecinal y sus autoridades sitúan en diversos lugares de las villas tales como la plaza pública, las puertas de las murallas, o bien en las paredes de la Audiencia o de la Casa del Concejo<sup>23</sup>.

No puede afirmarse, sin embargo, que la devoción a los santos titulares de la Orden de Calatrava, San Benito de Nursia, como fundador de la Orden Benedictina, y San Bernardo de Claraval, como titular de la Orden del Cister, estuviese muy extendida entre los vecinos de estas villas<sup>24</sup>. Aunque las autoridades de la orden serían reiterativas en la necesidad de su presencia en las parroquias y en los lugares públicos urbanos, ordenando que sus imágenes fueran pintadas

---

él donde están sus asientos. AHN, OM leg. 6.104, exp. 22, p. 544r. Sobre la religiosidad femenina en tierras de la orden, véase para el Campo de Calatrava, R. Torres Jiménez, «Mujeres y liturgia parroquial. Religiosidad femenina laica en el señorío de la Orden Militar de Calatrava en la Castilla rural (siglos XV-XVI)», *Medievalista*, 30, 2021, pp. 164-201.

<sup>21</sup> En concreto nos dicen en 1492 en Martos que los vicarios y capellanes andaban ocupados y acompañados de mujeres sospechosas y deshonestas, «haciendo vida y participación continua de noche y de día...». AHN, OM, leg. 6.102, exp. 13, ff. 77r-78v.

<sup>22</sup> Santa María de Canena tenía una saya roja, una camisa delgada con cintas negra, una camisa morisca con cintas marrones, un trozo de terciopelo para colocar delante, etc. AHN, leg. 6.104, n. 13, f. 399v.

<sup>23</sup> En Torres, en visitas anteriores a 1535 se mandaría que se hiciera un retablo de madera en la Cámara de Cabildo, AHN, leg. 6.105, exp. 16, f. 6r.

<sup>24</sup> Sobre devoción a San Benito y San Bernardo en las poblaciones calatravas, ver R. Torres Jiménez, «La influencia devocional...», *op. cit.*, pp. 37-74.



acompañando a la Virgen y a las armas calatravas y de la Corona<sup>25</sup>, no parece que esta práctica fuera muy extendida. Respecto a San Bernardo, solamente tenemos referencia de su presencia en la fortaleza de Sabiote y de Torres. Sin embargo, San Benito sí lograría cierta devoción en algunas poblaciones calatravas, en concreto en Porcuna, donde se encontraba el priorato calatravo homónimo y una cofradía dedicada al culto de este santo patrón<sup>26</sup>.

Junto a estas devociones «oficiales» que la orden promovía, las poblaciones calatravas del Alto Guadalquivir tendrían tendencia general a su agrupación en cofradías marianas o de santos. Este encuadramiento social seguiría un fenómeno general en la Europa medieval que tenía dos objetivos: por un lado, el culto continuo a Dios y a la advocación titular, y por otro, la función asistencial, el respaldo y la ayuda mutua de los hermanos como un mecanismo de solidaridad comunitaria bastante efectivo<sup>27</sup>.

Generalmente, las cofradías solían residir en la parroquia, capilla o ermita donde su advocación recibía culto y contaban con una imagen titular que podía o no salir en procesión<sup>28</sup>. Todo este patrimonio material, en algunos casos sustentado por bienes raíces generadores de rentas, era administrado por los oficiales de las cofradías, normalmente el mayordomo y el prioste, que debían llevar las cuentas correctamente y presentarlas a los visitantes cuando estos las exigieran<sup>29</sup>.

Con relación a las devociones, en la totalidad de las villas calatravas existe una cofradía dedicada a Santa María, ya que el culto a la Virgen será una

<sup>25</sup> En Sabiote piden que hagan pintar en la ermita de San Ginés la imagen de la Virgen con dichos santos en 1514, AHN, leg. 6.104, exp. 23, ff. 579-494m y en Canena en el mismo año, similares mandas en las paredes de la iglesia de Santa María Magdalena. AHN, OM, leg. 6.104, exp. 22, f. 555v.

<sup>26</sup> Otras referencias a San Benito tenemos en la ciudad de Jaén donde se crea un priorato con esta advocación.

<sup>27</sup> Sobre este tema, con alcance general, A. Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España. Cofradías. Gremios. Hermandades. Montepíos*, Barcelona, El Albir, 1981. Con relación a las cofradías en tierras calatrava castellanomanchegas, véase R. Torres Jiménez, *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989.

<sup>28</sup> Las andas procesionales aparecen en algunos casos. En Canena, la iglesia de Santa María Magdalena tenía unas para el Corpus Christi y otras con un lienzo pintado de azul. Curiosamente, estas últimas eran compartidas por ambas iglesias, la de Calatrava y la de Santiago. AHN, OM, leg. 6.105, n. 10, f. 13v.

<sup>29</sup> Son continuas las referencias a las cuentas y su llevanza correcta, y en muchos casos se obliga a estos oficiales a comprar o renovar el libro de cuentas para su mejor control. Ejemplo de esto en la Cofradía de Santiago de Sabiote en 1514, cuando ven que los mayordomos no tenían libros de cuentas y los papeles sueltos habían causado confusión, de ahí que les manden renovar el libro y ordenar las cuentas en él AHN, OM, leg. 6.104, exp. 23, f. 581v.

constante en el elemento religioso de esta institución, lo cual se extenderá a sus poblaciones y habitantes vasallos<sup>30</sup>. Más particulares son las devociones a santos concretos, ya sean bíblicos (como Santa María Magdalena, San Pedro, Santa Marta, San Marcos, San Juan, Santiago, Santa Ana o San Miguel) o del santoral cristiano surgido en los siglos posteriores (como San Antón, San Sebastián, San Cristóbal, San Pantaleón, San Ginés o el citado San Benito). Es importante tener en cuenta que la mayor parte de las cofradías que aparecen ya en las décadas finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI son el germen de las devociones locales actuales.

Hay que destacar que estas cofradías no solo rendirían culto a devociones particulares, sino que habría también otras dedicadas al sacramento eucarístico o a obras pías: por ejemplo, las cofradías del *Corpus Christi*, o Cuerpo de Cristo, que rendían culto a Jesús Sacramentado y a la Eucaristía<sup>31</sup>, o bien la Cofradía del Bacín de las Ánimas Benditas del Purgatorio<sup>32</sup>, relacionada con la unción de enfermos y la redención de los fallecidos antes de su acceso al cielo.

Como se ha comentado anteriormente, la función asistencial y solidaria de estas agrupaciones es también innegable, por lo que se observa cómo en varios de los inventarios se nombran unas andas para los difuntos en referencia a los entierros que los propios cofrades realizaban de sus hermanos<sup>33</sup>. Por otro lado, los legados testamentarios de bienes inmuebles y tierras que estos hermanos harían en favor de sus cofradías permitirían el sostenimiento de los gastos de estas corporaciones, la ayuda a las necesidades económicas de sus miembros o a la atención de obras pías, y, además, tal y como se ve en algunas indicaciones de las visitas, estimularían los intercambios de estas propiedades mediante su compra y venta entre la cofradía, los cofrades y otros vecinos<sup>34</sup>, lo que generaría interesantes beneficios económicos y productivos.

<sup>30</sup> Como ejemplo, en Porcuna uno de los prioratos está dedicado a Santa María de la Coronada, y en Torredonjimeno, Santa María de la Consolación, Santa María de Valverde en Jamilena y Santa María de la Estrella en Santiago de Calatrava.

<sup>31</sup> La cofradía del Cuerpo de Dios de Martos es un buen ejemplo de ello. AHN, OM, leg. 6.102, exp. 7, ff. 96r-v.

<sup>32</sup> El bacín se refiere a una caja o recipiente donde se depositaban las limosnas dedicadas al culto particular a las almas de los difuntos.

<sup>33</sup> Cofradía del Corpus Christi de la villa de Sabiote, inventario de bienes de 1514, AHN, OM, leg. 6.104, exp. 23, f. 592v.

<sup>34</sup> En la visita de 1514, se observa que en Sabiote hay un verdadero mercado inmobiliario de intercambio de bienes raíces, huertas, olivares con el fin de obtener ingresos a favor de la institución común, lo cual sería a su vez un estímulo de la economía local. AHN, leg. 6,104, exp. 23, f. 592v.

## 6. CONCLUSIONES

En base a lo expuesto anteriormente, y a modo de síntesis general, podemos afirmar que los libros de visitas de la Orden de Calatrava, y en particular los referentes al Alto Guadalquivir, permiten obtener una interesante visión de la religiosidad de sus pobladores a finales de la Edad Media. En ese sentido, observando la cantidad y profundidad de orientaciones dadas por los visitadores, la orden tendría especial cuidado en el control y tutela de los comportamientos sociales y religiosos de sus vasallos.

Concretamente, se aprecia que el buen mantenimiento de la iglesia, su dotación y su actividad cultural sería una preocupación reiterada por las autoridades, especialmente en lo referente a la misa dominical y al comportamiento de los vecinos durante estas jornadas.

Del mismo modo, concluimos que las devociones extendidas en las poblaciones calatravas andaluzas estudiadas serían el germen del devocionario que pervive en la actualidad, especialmente las de tipo mariano. También observamos que las cofradías serían un medio de agrupación social religioso-asistencial plenamente consolidado que combinaba el culto a su titular con el sostenimiento de sus miembros, lo cual era ayudado por el creciente patrimonio inmueble y agrario que obtendrían.



---

# Sirviendo al rey y a Dios: la carrera de Juan Martínez de Mañeru como vasallo de Sancho VII de Navarra y en la orden del Hospital en la primera mitad del siglo XIII

---

Ander Salinas Garrido

Universidad del País Vasco  
ander.salinas@ehu.es

## 1. INTRODUCCIÓN

Ha sido varios los historiadores que desde la década de 1980 han dedicado sus estudios al conocimiento de la nobleza navarra medieval. No obstante, la historiografía no ha dirigido sus esfuerzos con la misma intensidad para todas las etapas del periodo ni para los distintos escalafones del estamento nobiliario. Son abundantes las investigaciones dedicadas al periodo bajomedieval, mientras que escasean aquellas dedicadas a los siglos anteriores. Asimismo, la mayor parte de los trabajos han estado centrados en el estudio de los principales linajes del reino, relegando a un segundo plano a los componentes de la baja y mediana nobleza<sup>1</sup>.

---

\* Este trabajo se ha desarrollado en el marco de una ayuda para contratos predoctorales para la formación de doctores (n.º ref.: PRE\_2019\_2\_0151), financiada por el Departamento de Educación del Gobierno Vasco. Además, se inscribe en el proyecto de investigación «Violencia y transformaciones sociales en el nordeste de la Corona de Castilla (1200-1525)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. PID2021-124356NB-I00) así como de los del grupo de investigación «Sociedades, Procesos, Culturas (siglos VIII a XVIII)», financiado por el Gobierno Vasco (ref. IT1465-22).

<sup>1</sup> Se proporciona a continuación una relación de aquellas obras más reseñables. Para la Alta Edad Media, contamos con las siguientes contribuciones: Á. J. Martín Duque, «Nobleza navarra alto-medieval», en *La nobleza peninsular en la Edad Media*, León, Fundación Sánchez-Albornoz, 1999, pp. 227-254; *idem*, «Señores» y «siervos» en el Pirineo occidental hispano hasta el siglo XI», en *Señores, siervos y vasallos en la Alta Edad Media: Actas de la XXVIII Semana de Estudios Medievales, Estella, 16 a 20 de julio de 2001*, 2002, pp. 363-412 y C. Laliena Corbera, «Una revolución silenciosa. Transformaciones de la aristocracia navarro-aragonesa bajo Sancho el Mayor», en *Aragón en la Edad Media*, n.º 10-11, 1993, pp. 481-502. La alta nobleza del siglo XIII ha sido fundamentalmente estudiada por M.<sup>a</sup> R. García Arancón, «Los Ricoshombres navarros y la realeza a mediados del siglo XIII», en M.<sup>a</sup> R. Ayerbe Iribar, *Estudios dedicados a la memoria del profesor L. M. Díez de Salazar Fernández. Estudios histórico-jurídicos*, vol. I, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1992, pp. 189-202.

Las órdenes militares con presencia en Navarra durante la Edad Media, la orden del Temple y el Hospital, también han recibido la atención de los historiadores, sobre todo desde una perspectiva institucional, prestando menos atención a cuestiones como el origen social de sus miembros. Sin embargo, se observa igualmente una gran diferencia, ya que buena parte de las investigaciones han sido dirigidas al estudio de la institución sanjuanista<sup>2</sup>.

El presente artículo tiene como objetivo realizar un acercamiento al estudio de la nobleza media navarra a través de la carrera de uno de sus miembros, a fin de observar cómo las órdenes militares podían jugar un papel relevante para la promoción social de determinados sujetos. En este sentido, tenemos la suerte de poder reconstruir la trayectoria del caballero Juan Martínez de Mañeru. Se trata de un claro ejemplo de ascenso social de un miembro no perteneciente a uno de los principales linajes del reino en la primera mitad del siglo XIII.

Para los siglos bajomedievales: E. Ramírez Vaquero, *Solidaridades nobiliarias y conflictos políticos en Navarra (1387-1464)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1990; *idem*, «La nobleza bajomedieval navarra: pautas de comportamientos y actitudes políticas», en *La nobleza peninsular...*, *op. cit.*, pp. 297-323 e I. Mugueta, «La nobleza en Navarra (siglos XIII-XIV): una identidad militar», *Iura vasconiae: revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia*, n.º 4, 2007, pp. 189-238. Para los escalones medios y bajos de la nobleza véase: J. Ilundáin Chamarro, «Prosopografía de la baja nobleza navarra bajo la dinastía de Champaña (1234-1274)», en *Navarra. Memoria e imagen: Actas del VI Congreso de Historia de Navarra. Pamplona, 2006*, vol. 1, Pamplona, Eunate, 2006, pp. 173-190 y M.<sup>a</sup> R. García Arancón, «La Junta de infanzones de Obanos hasta 1281», *Príncipe de Viana*, año n.º 45, n.º 173, 1984, pp. 527-560.

<sup>2</sup> Todavía sigue siendo de necesaria consulta la clásica obra de Santos García Larragueta para el conocimiento de la Orden del Hospital. S. García Larragueta, *El Gran Priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén: siglos XII-XIII. Estudio preliminar*, t. I, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1957. Entre las aportaciones realizadas desde entonces, cabría mencionar las siguientes: J. Pavón Benito, «Los dignatarios del priorato navarro del Hospital en tiempos de los reyes de Francia (1274-1328)», *Príncipe de Viana*, año n.º 76, n.º 261, 2015, pp. 497-508; M. Bonet Donato y J. Pavón Benito, «Los Hospitalarios en la Corona de Aragón y Navarra. Patrimonio y Sistema Comendaticio (siglos XII y XIII)», *Aragón en la Edad Media*, n.º 24, 2013, pp. 5-54; J. Pavón Benito y M. Bonet Donato (ed.), *La Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén. Contextos y trayectorias del Priorado de Navarra medieval*, CSIC, 2013; e *idem*, «Las hospitalarias en Bargaña. Identidad y memoria (siglos XIV-XV)», *Príncipe de Viana*, año n.º 80, n.º 273, 2019, pp. 115-132 y A. K. Dulcka, *Malitia temporis? Personas, gobierno y entorno de la Orden de San Juan de Jerusalén en Navarra medieval*, Nueva York, Peter Lang, 2021. Para la orden del Temple véase: J. Pavón y M. Bonet, «Las órdenes militares en las sociedades fronterizas del valle medio del Ebro», *Actes Colloque Transpyrénéalia. Échanges et Confrontations. Chrétiens et Musulmans á l'époque du vicomte de Béarn Gaston IV et du roi d'Aragon Alphonse 1er (fin XI siècle-XII siècle)*, Oloron, 2021, pp. 92-109; S. García Larragueta, «El Temple en Navarra», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 11, 1981, pp. 635-661; Á. J. Martín Duque, «La restauración de la monarquía navarra y las órdenes militares (1134-1194)», *Príncipe de Viana*, año n.º 63, n.º 227, 2002, pp. 851-862; J. Á. Lema Pueyo, «Las cofradías y la introducción del Temple en los reinos de Aragón y Pamplona: guerras, intereses y piedad religiosa» *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 28, 1998, pp. 311-332 y S. Remírez Vallejo, *Los Templarios en Cintruénigo: contribución al estudio de la Orden del Temple en el Reino de Navarra (siglo XII)*, Gobierno de Navarra, 2017.

La elección de este personaje se justifica porque se ha conservado documentación suficiente para ilustrar su trayectoria tanto al servicio del rey como dentro del Hospital, y la información recopilada es lo suficientemente abundante para garantizar un conocimiento bastante completo de su periplo vital.

No estamos tan bien provistos de fuentes a la hora de intentar discernir las carreras de otros miembros de la orden, aunque las noticias conservadas tienden a apuntar en una dirección similar al currículo de Mañeru. De entre aquellos, solo tenemos una información comparable en el caso de Pedro Sánchez de Igúzquiza. En la administración regia, sabemos que fue nombrado para un cargo relativamente menor en 1254, cuando fue designado juez a cargo de la investigación de los posibles desafueros cometidos por los antecesores de Teobaldo II<sup>3</sup>. Ya en el Hospital, fue comendador de Bargota entre 1261 y 1265. El momento culminante de su carrera se produjo cuando ocupó interinamente el puesto de rector del priorato, como «lugarteniente del gran comendador», en un periodo durante el cual el cargo de prior se encontraba vacante, en 1269. Finalmente, le podemos ver como comendador de Echávarri en 1270<sup>4</sup>.

Encontramos solamente el caso de un miembro perteneciente a una familia de magnates que pudo tener un cargo de responsabilidad en la orden en todo el siglo XIII<sup>5</sup>. Se trata de Pedro Martínez de Lehet, que ha sido identificado como tenente en un periodo que va desde 1193 a 1238<sup>6</sup>, y que sabemos que se entregó

<sup>3</sup> L. J. Fortún Pérez de Ciriza, «Colección de “fueros menores” de Navarra y otros privilegios locales (II)», *Príncipe de Viana*, año n.º 43, n.ºs 166-167, 1982, docs. 105, 106 y 107 y M.ª R. García Arancón, *Archivo General de Navarra (1253-1270). Tomo II. Comptos y Cartularios Reales*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, col. «Fuentes documentales medievales País Vasco», n.º 63, 1996, docs. 4, 5 y 14.

<sup>4</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. I, pp. 126-127 e *idem*, *El Gran Priorado de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalén: siglos XII-XIII. Colección diplomática*, t. II, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1957, docs. 391, 394, 399, 401, 404, 406, 413, 415 y 417. Se desconoce aún la razón exacta de la ausencia del título de prior en la documentación entre enero de 1269 y febrero de 1273, aunque varias hipótesis han sido esbozadas en J. Pavón Benito, «La relación entre la monarquía y la orden de San Juan de Jerusalén en Navarra (siglos XII-XV). Una primera aproximación», J. Pavón Benito y M. Bonet Donato, *La Orden del...*, *op. cit.*, pp. 151-152.

<sup>5</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. I, apéndice II.

<sup>6</sup> J. M. Jimeno Jurío y R. Jimeno Aranguren, *Colección documental de Sancho VII el Fuerte (1194-1234)*. *Archivo General de Navarra*, Pamplona, Pamiela, Udalbide, Euskara Kultur Elkargoa, col. «Obras completas de José María Jimeno Jurío», n.º 8, docs. 14, 15, 21, 22, 24, 29, 34, 35, 39, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 79, 112 y 140; J. M. Jimeno Jurío, *Documentos Medievales Artajonenses*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1968, docs. 145 y 153; S. García Larragueta, *Archivo Parroquial de San Cernin de Pamplona. Colección diplomática hasta 1400*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, CSIC, 1976, doc. 1; S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. II, docs. 82, 89, 142 y 143; L. J. Fortún Pérez de Ciriza, «Colección de “fueros menores”...», *op. cit.*, doc. 54, M.ª I. Ostolaza, *Colección Diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, CSIC, 1978, doc. 25; M. Martín González, *Colección diplomática de*

como donado junto a su mujer Elvira de Lorves en 1243<sup>7</sup>. Se ha documentado tan solo en una ocasión que un *venerabilis* Pedro Martínez de Lehet actuó como comendador de Iracheta y Leache en 1248<sup>8</sup>. A pesar de las amplias fechas iniciales y finales de su posible actividad, nos aventuramos a pensar que Martínez de Lehet, tras haber dedicado gran parte de su carrera al servicio del monarca navarro, se dispuso a terminar su trayectoria al servicio de la institución hierosolimitana. Sin embargo, no existen más noticias de él en la colección diplomática del Hospital ni en ningún otro corpus documental. Ahora bien, tampoco se puede descartar que estemos ante un problema de homonimia con dos o tres sujetos que tuvieron el mismo nombre.

## 2. FIEL VASALLO DEL REY (1211-1234)

Las primeras noticias de nuestro protagonista en cuestión se remontan a 1211. Es en este año cuando se documenta por primera vez a Juan Martínez de Mañeru como testigo de la donación de una heredad que Oria Daones concedió en Andiñón a Miguel de Abárzuza y a su mujer<sup>9</sup>. Si bien es cierto que no tenemos más información de la protagonista de la cesión, observamos que Oria estaba relacionada con ciertos nobles pertenecientes a algunos de los principales linajes del reino. En este sentido, distinguimos a Martín de Rada como garante de la donación, a Pedro Martínez de Subiza, como fiador, y a Pedro Garcés de Arróniz, como testigo, además de a nuestro protagonista, Juan Martínez de Mañeru.

Dos años más tarde, en 1213, volvemos a encontrar al individuo como testigo del empeño de la villa y castillo de Buñuel que Oria, hija de Marquesa de Buñuel, y sus hijos Eneko y Jimeno de Óriz realizaron a Sancho el Fuerte (1194-1234) a cambio de 9000 morabetinos alfonsinos<sup>10</sup>. El hecho de que Juan Martínez de Mañeru figure en un empeño realizado a Sancho VII podría ser indicativo de que se trataba ya por aquel entonces de un sujeto perteneciente al círculo del rey. De hecho, en un documento datado en 1214, por el que Pedro

---

*los reyes de Navarra de la dinastía de Champaña. Teobaldo I (1234-1253)*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, col. «Fuentes documentales medievales País Vasco», n.º 11, 1986, docs. 6, 11 y 87; M.<sup>a</sup> R. García Arancón, *Archivo General de Navarra (1234-1253). Comptos y Cartularios Reales*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza, col. «Fuentes documentales medievales País Vasco», n.º 85, 1998, doc. 1 y E. Ramírez Vaquero (dir.), *El Cartulario Magno del Archivo Real y General de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2016, doc. 403.

<sup>7</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. II, doc. 301.

<sup>8</sup> *Ibid.*, doc. 321.

<sup>9</sup> *Ibid.*, doc. 141.

<sup>10</sup> J. M. Jimeno Jurío y R. Jimeno Aranguren, *Colección documental de...*, *op. cit.*, doc. 89.



Íñiguez de Araciel dio en prenda su castillo de Alocaf al rey Fuerte, Mañeru es identificado como *mesnadero regis Navarrae* entre los testigos presentes en el acuerdo<sup>11</sup>.

Todo parece indicar que Juan Martínez de Mañeru pertenecía a la clientela militar del monarca, por lo menos desde 1214. De hecho, el caballero figura como testigo de otros cuatro documentos reales datados entre 1214 y 1217 concernientes a una venta y tres empeños que diversos nobles realizaron a favor del rey Fuerte<sup>12</sup>. Entre ellos destaca el correspondiente al empeño por parte de Pedro Fernández, señor de Santa María de Albarracín, del castillo de Chodas y la peña Zalatomor a favor del monarca navarro por 3000 mazmudinas de oro y 7000 de plata. En él se establece el periodo de un año desde el próximo Pentecostés para que el señor de Albarracín devolviera el dinero prestado; de lo contrario, el castillo debía pasar a propiedad del rey. Durante el transcurso de este año, el castillo de Chodas y la peña Zalatomor debían ser custodiados por cualquiera de los siguientes tres vasallos del rey. Vasallos entre los que encontramos al individuo bajo estudio: Pedro Sánchez de Monteagudo, Aznar de Monteagudo y Juan Martínez de Mañeru.

Parece que el hecho de hallarse en el círculo del rey le abrió las puertas también para relacionarse con miembros del estamento más alto de la nobleza navarra. Esto se deduce de un documento de 1216 en el que Juan Pérez de Baztán<sup>13</sup>, uno de los tenentes que más veces hemos documentado durante el reinado del último monarca de la dinastía Jimena<sup>14</sup>, vende la heredad que tenía

<sup>11</sup> *Ibid.*, doc. 102.

<sup>12</sup> Se trata de la venta de las heredades que Blasco Artal y su hijo tenían en Oteiza y Añézcar y los empeños del castillo de Chodas y la peña Zalatomor por parte de Pedro Fernández, señor de Albarracín, el de la villa y el castillo de Ródenas y Burbáguena por parte de Gonzalo Fernández y el del castillo y la villa de Javier por parte de Ladrón, hijo de Pedro Ladrón. *Ibid.*, docs. 99, 105, 114 y 144.

<sup>13</sup> *Ibid.*, doc. 132.

<sup>14</sup> A lo largo de su trayectoria, que se extiende desde 1211 a 1238, le hemos documentado desempeñando las tenencias de Funes, Inzura, Laguardia, Puente la Reina, Viana, Dicastillo, Punicastro, Uncastillo y Alcazar. S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, t. II, *op. cit.*, docs. 142, 154, 215 y 229; J. M. Jimeno Jurío y R. Jimeno Aranguren, *Colección documental de...*, *op. cit.*, docs. 140, 148, 157, 159 y 193; M. Martín González, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, docs. 1, 2, 3, 11, 13, 34, 53, 55, 62, 65, 76, 79 y 87; M.<sup>a</sup> R. García Arancón, *Archivo General de Navarra...*, *op. cit.*, 1998, docs. 1 y 18; M. I. Ostolaza, *Colección diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)*, Pamplona, Príncipe de Viana, 1978, doc. 92 y E. Ramírez Vaquero (dir.), *El Cartulario Magno...*, *op. cit.*, doc. 403. Además, fue el alférez del reino, por lo menos, entre julio de 1234 y abril de 1238. M. Martín González, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, doc. 2, 3, 6, 11, 13, 32, 34, 35, 47, 53, 55, 62, 65, 76 y 79; M.<sup>a</sup> R. García Arancón, *Archivo General de Navarra...*, *op. cit.*, docs. 1 y 18; M. I. Ostolaza, *Colección diplomática...*, *op. cit.*, doc. 92 y E. Ramírez Vaquero (dir.), *El Cartulario Magno...*, *op. cit.*, doc. 403.

en Murillo a Sancho VII. En dicho documento, Juan Pérez de Baztán presenta como único fiador precisamente a Juan Martínez.

A partir de entonces, vemos cómo el caballero navarro promociona socialmente tal y como nos indica su inclusión entre los firmantes de varios documentos reales en donde se alude explícitamente a su nueva condición de tenente.

Sabemos que ocupó la tenencia de Artajona entre marzo de 1217 y julio de 1218<sup>15</sup>. Posteriormente, pasó a ocupar la tenencia de San Martín de Unx, donde lo documentamos en 1222<sup>16</sup>. Tras esta última tenencia, su rastro se pierde hasta 1229, cuando lo encontramos gobernando Azagra<sup>17</sup>. Estuvo en esta localidad fronteriza hasta 1232<sup>18</sup>, para pasar a ejercer finalmente la tenencia de Funes<sup>19</sup>, situada un poco más al interior, ya en 1234.



Figura 1. Tenencias desempeñadas por Juan Martínez de Mañeru. (Mapa creado por Jesús Lorenzo con el software ArcGIS® de Esri. ArcGIS® y ArcMap™ son propiedad intelectual de Esri y se han utilizado bajo licencia. ©Esri).

<sup>15</sup> J. M. Jimeno Jurío y R. Jimeno Aranguren, *Colección documental de...*, *op. cit.*, docs. 140 y 148.

<sup>16</sup> *Ibid.*, doc. 193.

<sup>17</sup> *Ibid.*, doc. 231.

<sup>18</sup> *Ibid.*, doc. 248.

<sup>19</sup> M. Martín González, *Colección diplomática de...*, *op. cit.*, doc. 6.

### 3. DE VASALLO DEL REY A VASALLO DE DIOS: LA ENTRADA EN EL HOSPITAL (c. 1230-1250)

Hacia el año 1230 Juan Martínez de Mañeru se entregó, con su hija Urraca Juanes, como donado al Hospital de San Juan, haciendo su voto en manos del prior Ramiro de Falces y dando como limosna a la encomienda de Bargota todas las propiedades que ambos tenían en Mañeru. Los donados eran particulares que ofrecían sus bienes encomendándose a la protección de la orden, quedando por tanto vinculados a la institución religiosa, pero sin ser obligatoriamente por ello miembros de la misma<sup>20</sup>. A cambio, se beneficiaban de privilegios de carácter espiritual<sup>21</sup>. El acto con el que Martínez de Mañeru entró como donado con su hija en la orden del Hospital evoca fuertemente el juramento de fidelidad feudo-vasallático y el ritual de homenaje. En este sentido, observamos que realiza su voto en manos del gran prior y jura no entrar en ninguna otra orden, efectuando a continuación un juramento sobre los libros sagrados<sup>22</sup>. Tras examinar la entrega como donados de otros nobles, se advierte la repetición en buena medida de este ritual en un acto donde también se entregan al prior<sup>23</sup>. Sin embargo, cuando hemos visto otros donados que pertenecen a un espectro social claramente no aristocrático, no aparece el ritual y quien recibe a los donados es un comendador, y no la jerarquía superior del Hospital en Navarra<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Con respecto a los donados y otras figuras de vinculación a la orden como son los cofrades, existe una divergencia entre aquellos que han tratado el tema. Según García Larragueta se trata de categorías equivalentes, mientras que para Ricardo Cierbide son dos realidades distintas. En nuestro caso, el ritual empleado por Juan Martínez se adecua más a lo expresado por Ricardo Cierbide en su estudio introductorio en los estatutos antiguos de la orden de San Juan. *Vid.* R. Cierbide, *Estatutos antiguos de la Orden de San Juan de Jerusalén. Versión original occitana y su traducción al español, según código navarro del AHN de Madrid (1314)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 31-32 y S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. I, pp. 242-244.

<sup>21</sup> En el caso de Mañeru, el caballero y su hija Urraca Juanes solicitaron que dos capellanes cantasen misa todos los días por sus almas y las de sus familiares. S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. II, doc. 232.

<sup>22</sup> «Prengamos la orden de sant Johan, e otra orden ninguna non ayamos poder de prender... e feimos nuestro voto en manos del prior don Remiro de Falces, e iuramos todo esto sobre el libro e la cruz e los quatro Evangelios». *Ibid.*, doc. 232. Véase también F. L. Ganshof, *El feudalismo*, Barcelona, Ariel, 1.ª ed., 1985, pp. 111-160 y M. Bloch, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2.ª reimpresión, 2011, pp. 161-177.

<sup>23</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. II, docs. 69, 70, 429 y 515. En el caso de Sancho López, merino del rey, y su mujer Agnes, se entregaron como donados al preceptor de Iracheta Pedro Miguel de Iriberry quién estaba interinamente al mando del priorato navarro en un momento en el que el cargo de prior estaba vacante. *Ibid.*, doc. 418. Sobre la ausencia del título de prior en el Hospital navarro entre enero de 1269 y febrero de 1273 ver nota 5.

<sup>24</sup> *Ibid.*, docs. 202, 231, 282.

Poco tiempo después vemos a Juan Martínez de Mañeru actuar como testigo en tres documentos concernientes a la orden: el primero, de 1232, correspondiente a la encomienda de Cizur, y los otros dos, de 1236, relacionados con la casa de Bargota<sup>25</sup>. Para el año 1240 no solo era ya freire de la orden de San Juan, sino que también era prior de la misma, tal y como indica el registro documental. Su priorato se extendió desde 1240 hasta 1250. A simple vista, llama poderosamente la atención que, en un plazo de apenas diez años, el caballero pasara de entregarse como donado a ser nombrado prior. Esto es, pasó a convertirse en el máximo responsable en la dirección de la institución hospitalaria en Navarra.

Entre los numerosos documentos de carácter administrativo extendidos en las fechas de su priorato, hay diecinueve que lo citan ejerciendo personalmente las funciones propias de su cargo. Siguiendo a Santos García Larragueta, el ejercicio de la administración de la orden, hasta entonces bastante disperso en manos de los comendadores, va centralizándose durante el priorato de Juan Martínez de Mañeru, notándose una progresiva tendencia a intervenir en todos los actos de la administración. En comparación con el gobierno de sus predecesores, se advierte una mayor actividad del prior. Aun cuando hay más documentos que se refieren específicamente a la actividad de las encomiendas y, por tanto, no mencionan al prior, es considerable el número de documentos en los que se alude no solo a su condición de testigo, sino también a su intervención directa a la hora de gestionar diferentes asuntos económicos concernientes a la orden. Así, se le documenta administrando donaciones, concediendo heredades a censo, dispensando censos o entregando posesiones a cambio de determinados servicios<sup>26</sup>.

Es posible que el hecho de que un antiguo teniente bien relacionado con los estamentos más altos de la nobleza del reino y con la monarquía, por lo menos durante el reinado de Sancho VII, ejerciera el cargo más alto en jerarquía de la institución pudo ser motivo para que otros magnates navarros sintieran atracción por la orden del Hospital. De esta manera, observamos cómo ciertos barones van a vincularse en estos momentos a la orden, donando a su vez importantes bienes a la misma. Así, Pedro Martínez de Lehet, uno de los principales barones del reino, se entregó como donado en 1243 junto a su mujer Elvira de Lorves dando todas las heredades que tenían en Peralta<sup>27</sup>. Dos años más tarde tiene lugar otra importante donación, que recibe directamente el propio prior: se trata de la villa de Subiza concedida por García Gómez, señor de Agoncillo

<sup>25</sup> *Ibid.*, docs. 237, 268 y 269.

<sup>26</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. I, pp. 117-119.

<sup>27</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. II, doc. 301.

y su mujer Teresa<sup>28</sup>. Además, intuimos que el valor de los bienes legados por Elvira López, viuda de otro reconocido noble de la familia Almoravid, fue de gran importancia. De hecho, el prior obligó a fundar en 1248 una capellanía perpetua en el convento de Casanueva por el alma de la propia Elvira López y la de sus familiares, por los bienes que ella legó a la orden<sup>29</sup>.

Las últimas noticias documentales de Juan Martínez de Mañeru están fechadas a inicios de 1250, cuando cabría situar su muerte. Como prior de la orden en Navarra, le sucedió Diego Pérez, que es mencionado como tal por primera vez en marzo de 1251<sup>30</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se ha reconstruido el *cursus honorum* de Juan Martínez de Mañeru. Se trata de un claro ejemplo de promoción de un miembro de la nobleza media que podría ser indicativo de las diferentes vías utilizadas por algunos individuos para escalar dentro del estamento nobiliario. En cuanto a su recorrido en el Hospital, el rápido alcance de la condición de prior probablemente refleje su alto estatus derivado de su promoción social previa de «mesnadero» a «tenente» antes de su vinculación a la orden. Su priorato coincide con un momento en el que el ejercicio de la administración tiende a centralizarse. Asimismo, la red de relaciones establecida a lo largo de su recorrido pudo ser clave para que la propia institución se beneficiara de importantes donaciones provenientes de miembros de los escalones más altos de la nobleza.

El caso de Martínez de Mañeru no parece ser una excepción. Desde 1185 hasta 1270<sup>31</sup>, no se documenta ningún prior proveniente de los principales linajes del reino. Se trata, sobre todo, de miembros de familias que podríamos situar en los escalones medios de la nobleza navarra, linajes de irradiación local, con amplios bienes raíces y cierto prestigio social como los Chávarri, Murieta, Aldaba, Obanos o Mañeru<sup>32</sup>. En este sentido, se observa cómo el acceso a la institución sanjuanista generaba mayores oportunidades de ascenso social para

<sup>28</sup> *Ibid.*, doc. 306.

<sup>29</sup> *Ibid.*, doc. 321.

<sup>30</sup> S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. I, p. 121.

<sup>31</sup> A partir del último tercio del siglo XIII, el cargo prioral pasaría a estar a cargo de freires procedentes del ámbito franco y también posiblemente catalano-aragonés. *Vid.* J. Pavón Benito, «Los dignatarios del...», *op. cit.*, pp. 500-507.

<sup>32</sup> M. Bonet Donato y J. Pavón Benito, «Los Hospitalarios en...», *op. cit.*, nota 87 y S. García Larragueta, *El Gran Priorado...*, *op. cit.*, t. I, pp. 73-82.

aquellos caballeros alejados de los sectores más privilegiados de la nobleza. De esta manera, no proceder de alguna de las familias nobles de vieja raigambre no les imposibilitaba para poder llegar a ejercer el cargo más alto en jerarquía de la orden y convertirse, en consecuencia, en una de las figuras más relevantes del reino.

Por último, podemos concluir que, aunque observamos la entrega como donado de algún que otro barón, prácticamente ningún miembro de la alta nobleza ingresó en la orden del Hospital. Ya hemos indicado cómo el estudio del origen social de los priores no muestra ningún caso de individuos procedentes del grupo de los magnates. Es así como la institución sanjuanista en Navarra se nutre fundamentalmente de caballeros procedentes de la nobleza media para ocupar los principales puestos de su administración. Para algunos de ellos, como fue el caso de Juan Martínez de Mañeru, podía suponer la culminación de una carrera ascendente cuya promoción se venía produciendo desde los tiempos de su servicio al rey.



