UAB
Universitat Autònoma de Barcelona

LAS OBRAS DE MISERICORDIA.
LITERATURA PASTORAL Y PRÁCTICAS SOCIALES EN LA CASTILLA DEL RENACIMIENTO

LUCÍA ANDÚJAR RODRÍGUEZ

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons: https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons: https://creativecommons.org/licenses/?lang=es

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license: https://creativecommons.org/licenses/?lang=en

LUCÍA ANDÚJAR RODRÍGUEZ

LAS OBRAS DE MISERICORDIA. LITERATURA PASTORAL Y PRÁCTICAS SOCIALES EN LA CASTILLA DEL RENACIMIENTO.

TESIS DOCTORAL

DIRECTORES:
MARÍA JOSÉ VEGA Y RAFAEL M. PÉREZ GARCÍA
DOCTORADO EN TEORÍA DE LA LITERATURA Y LITERATURA COMPARADA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA
2024

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis doctoral no hubiera sido posible sin el contrato FPU 2018 que obtuve en el año 2019, auspiciado por María José Vega. A ella quiero agradecerle la confianza que puso en mí sin conocerme. Siempre se ha mostrado atenta y dispuesta a ayudarme, y mi formación, alejada de la filología y la literatura, nunca le ha supuesto un problema. Todas sus sugerencias me han hecho madurar intelectualmente y mejorar mi trabajo con las fuentes impresas.

A Rafael M. Pérez García quiero mostrarle mi más profundad gratitud. Gracias a su empeño y a su incondicional apoyo he decidido adentrarme en el mundo de la investigación y la docencia universitaria. Sin él, que me ha acompañado desde mi trabajo final de grado, todo este periplo habría sido y sería mucho más difícil y oscuro.

También quisiera agradecer a todas aquellas personas que me han ayudado con mi trabajo en diferentes instituciones, como los técnicos y auxiliares del Archivo Histórico de la Nobleza, el Archivo Provincial de Toledo y el Archivo de la Catedral de Burgos y otros profesionales de otros centros de investigación con los que mantuve contacto virtual debido a las consecuencias de la pandemia. Igualmente, al profesor Paolo Broggio de la Università degli Studi Roma Tre que tan amablemente me acogió durante mi estancia de investigación en Roma.

Asimismo, otros investigadores a los que no conozco personalmente me han prestado una inestimable ayuda. Es el caso del profesor Félix Santolaria, que con gran generosidad compartió conmigo sus notas personales sobre algunas cuestiones acerca la cuestión de la pobreza en Castilla a mediados del siglo XVI; de Reyes Duro Rivas, que fue muy gentil al proporcionarme parte de su tesis doctoral inédita; y de María José Mártir Alario, que me facilitó su trabajo de licenciatura sobre la cofradía y hospital del Corpus Christi y de la Misericordia de Granada.

Mi familia y amigos han sido un pilar fundamental en la elaboración de esta tesis. A Melara quiero agradecerle que siempre esté ahí para escucharme, aunque se encuentre al otro lado del planeta. A Pachi, todos sus consejos y el cariño que siempre me ha demostrado. Es mutuo. A Fernando quiero darle las gracias por su fortaleza y por mostrarme que, en ocasiones, el agua es más espesa que la sangre. A Mario, por todas las conversaciones, a cuál más sugestiva. A Carmen, a Víctor, a Rafa, a Cristina, a Alba, a todos y otros muchos que siempre me han animado a seguir investigando y dedicarme al mundo académico.

A mis padres, que siempre me han alentado a dedicarme a lo que me apasionaba y respetaron mis decisiones. A mi hermana, porque ella es imprescindible, aunque a veces no se lo cree. A mis cuatro abuelos, que siempre practicaron, y uno de ellos aún sigue practicando, las obras de misericordia. A mi tía Anitere por darme aliento en los momentos duros de la tesis doctoral.

A Alejandro por su paciencia con este texto, su compresión, su sentido del humor y su cariño, que han hecho mucho más llevadero los últimos años de trabajo y de vida.

Con todos quisiera disculparme por no haber estado en muchos momentos. El resultado de estas ausencias es el trabajo que tienen entre las manos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

I. LITERATURA PASTORAL Y MISERICORDIA 26

1. Los septenarios de las obras de misericordia y la legislación sinodal española (XIV-XVI). 26

1.1. Las obras de misericordia. 26

1.2. Juicio Final y penitencia como catalizadores de las obras de misericordia. 26

1.3. La formación de los septenarios y su difusión. 32

1.4. El florecimiento de las obras de misericordia en la literatura sinodal europea. 36

1.5. Las obras de misericordia en la literatura conciliar y sinodal española de los siglos XIV y XV. 40

1.6. Las variaciones en los septenarios de las sinodales españolas. 47

2. La literatura pastoral y catequética castellana desde comienzos del siglo XVI hasta el Catecismo Romano 51

2.1. Las doctrinas en el contexto editorial castellano del siglo XVI. 51

2.2. Los manuales de confesión en el Quinientos. 54

2.3. La Misericordia en la literatura pastoral del XVI. 58

3. La lógica de la misericordia en cartillas, doctrinas y confesionales castellanos del Quinientos 61

3.1. Cartillas, doctrinas y catecismos y confesionales. 61

3.1.1. Cartillas. 61

3.1.2. Doctrinas y catecismos. 61

3.1.3. Manuales de confesión o confesionales. 64

3.2. El concepto de misericordia. 66

3.3. Misericordia, miserias y obras. 68

3.4. La misericordia y su relación con las virtudes: caridad y piedad. 70

3.5. El culto en las fiestas y el socorro a los padres. 73

3.6. Los obstáculos para la misericordia. 75

3.7. La polivalente limosna. 77

3.8. El momento del Juicio y la utilidad de la misericordia. 81

3.9. Obras útiles. 84

4. Las doctrinas protestantes en Castilla. 87

4.1. Valdés y la irrelevancia de las obras de misericordia para el buen cristiano. 87

4.2. Francisco de Enzinas: las obras de misericordia en los mandamientos. 89

4.3. La doctrina de la fe y de las obras del doctor Constantino. 91

4.4. Pérez de Pineda y la misericordia divina. 94

4.5. ¿Obras útiles? 97

5. El *Tractado muy útile* (1530) y la importancia de las obras. 100

5.1. Pero Gonçález y el *Tractado muy útile.* 100
5.1.1. Los orígenes del *Tractado*: el *Destructorium viciorum.* 100
5.1.2. La labor de Pero Gonçález: la importancia de las obras de misericordia. . 102
5.2. La estampa en el *Tractado muy útile.* 103
5.2.1. Limosna y misericordia, fuentes y ríos. 106
5.2.2. *Fons vitae*, *fons misericordiae.* 107
5.3. Los catorce ríos de la Fuente de la limosna. 112
5.3.1. La misericordia espiritual. 114
5.3.1.1. La cruz: fuente de compasión. 114
5.3.1.2. La peor de las miserias 115
5.3.2. La misericordia a través de las palabras: la fuente de boca y sus ríos. 116
5.3.2.1. La corrección de los pecados. 117
5.3.2.2. Orar para obtener la misericordia divina. 119
5.3.2.3. El peligro de la negligencia y la ignorancia. 120
5.3.2.4. El consejo y la sabiduría de Dios 122
5.3.2.5. El Dios de la consolación. 122
5.3.3. Los ríos de la fuente de la obra: la misericordia corporal. 123
5.4. La limosna: fuente del Paraíso terrenal. 125
5.5. Los modelos de la misericordia. 127
6. El imaginario de la misericordia: Los *exempla* en el *Tractado muy útile.* 129
6.1. Conceptos e ideas "secundarios" y vinculados a las obras. 143
6.2. Parábolas y relatos "secundarios" en las obras espirituales. 145
6.3. *Tractado*: obras de misericordia, *exempla* e ideal cristiano. 151
II. LA MISERICORDIA Y LA GESTIÓN DE LA POBREZA. 154
7. Pobreza, tratadística sobre pauperismo y leyes de pobres en el siglo XVI. 154
7.1. El siglo XVI y la tratadística sobre el pauperismo. 154
7.2. Los pobres en la legislación de la Castilla medieval y de la primera modernidad. 156
7.3. La reforma de los pobres en Castilla en la primera mitad del siglo XVI 160
7.3.1. La "ley Tavera". 162
7.4. El debate Domingo de Soto-Juan de Robles. 165
8. Domingo de Soto, Juan de Robles y la doctrina de la misericordia (1545). 169
8.1. Unas premisas compartidas. 169
8.2. Que ninguno pida sin ser examinado 170
8.3. No puedan los pobres salir sin cédulas. 173
8.4. Que esas cédulas no las den sin que sean primero confesados. 175
8.5. Que, aunque sea pobre, nadie pida sino en su naturaleza. 177

8.6. Que los peregrinos no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho. 180
8.7. Que se alimenten a los pobres sin que pidan por las calles. 181
8.8. Soto y Robles ante la gestión de la pobreza. 186
9. El *Thesoro de misericordia divina y humana* (1548). 190
9.1. Gabriel de Toro y el *Thesoro de misericordia.* 190
9.2. El contenido del *Thesoro.* 193
9.2.1. El "thesoro" de la misericordia. 194
9.2.1.1. La revolución del cristianismo: la conceptualización de la misericordia. .. 194
9.2.1.2. Misericordia: salvación del alma y prevención de pecados. 196
9.2.2. Las obras de misericordia. 198
9.2.2.1. Hambrientos, sedientos y desnudos. 198
9.2.2.2. Los enfermos y la enfermedad. 200
9.2.2.3. Hospedaje y hospitales. 200
9.2.2.4. Enterramiento de difuntos y liberación de presos: oficios angélicos. 201
9.3. Pobreza y pobres. 203
9.4. Las limosnas. 206
9.5. Las costumbres poco caritativas y la responsabilidad de los eclesiásticos. 208
9.6. La impronta franciscana en el *Thesoro.* 210
10. El imaginario de la misericordia II: Los *exempla* en el *Thesoro.* 214
10.1. La parábola del rico y el pobre Lázaro en el *Thesoro.* 222
11. Debate a tres: Soto, Robles y Toro en la controversia de la pobreza. 226
11.1. El debate de los pobres en la obra de Gabriel de Toro. 226
11.2. La pobreza útil. 226
11.2.1. Educación en misericordia. 226
11.2.2. Remedio contra la avaricia. 229
11.3. Sobre el escrutinio de los pobres. 230
11.4. Los pobres extranjeros y peregrinos. 231
11.5. Tres visiones de la pobreza. 233
11.6. Entre teoría y práctica. 236
III. LAS INSTITUCIONES DE MISERICORDIA. 237
12. Las instituciones de misericordia: entre la doctrina y la práctica. 237
12.1. Las Arcas de Limosna y misericordia tardomedievales y modernas. 236
12.2. Cofradías y hermandades en Castilla en el siglo XVI. 246
12.2.1. Oficios y organización de las cofradías y hermandades durante el siglo XVI. 247
12.3. Las cofradías y hermandades de la Misericordia y Caridad. 253
13. La lógica de la misericordia en las cofradías. 257

13.1. Misericordia y Miserias. 257
13.2. La virtud de la caridad. 259
13.3. La limosna. 262
13.4. Juicio Final y pecado. 264
13.5. Las obras de la misericordia en las hermandades y cofradías a través de sus reglas. 267
13.5.1. La muestra en las variables observadas…….…….267
13.5.2. Las obras en las reglas. 273
13.5.2.1. Las reglas de Misericordia/Caridad. 273
13.5.2.2. Las reglas de distintas advocaciones a Misericordia/Caridad. 274
13.5.3. Cofradías de Misericordia/Caridad y el resto de las advocaciones. 279
13.5.4. Las cofradías y las buenas obras. 280
CONCLUSIONS 282
ANEXOS 291
ABREVIATURAS 354
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA 355

INTRODUCCIÓN

1. Objetivos y delimitación del tema.

La presente tesis doctoral responde a un propósito doble. En primer lugar, exponer la teología de las obras de misericordia difundida a través de la literatura pastoral en Castilla entre los años 1500 y 1565, antes de la publicación del Catecismo del Concilio de Trento. Entendemos el discurso pastoral no solo como reflejo de una doctrina preexistente, sino como instrumento que genera actitudes, convicciones, relatos y formas de intercambio social. Esta concepción del discurso nos lleva a nuestro segundo objetivo: analizar algunas de las repercusiones sociales más inmediatas de la doctrina de la misericordia en el contexto castellano durante el marco cronológico señalado.

La doctrina de las obras de misericordia tuvo su desarrollo teológico en Europa entre los siglos XII y XIII. Estuvo ligada a la propagación de otros dos aspectos teológicos. Por un lado, la prevalencia que adquirió la teología del Juicio Final, en gran parte por la recuperación del milenarismo. Esta tradición (que había pasado a un segundo plano desde San Agustín) defendía la llegada de un Paraíso terrenal que duraría mil años (entendidos literal o simbólicamente), gobernado por Cristo y sus elegidos. Pasado este tiempo, tendría lugar el Juicio Final y la entrada en la Jerusalén Celeste[1].

A la difusión de las ideas milenaristas en el siglo XII contribuyeron los escritos de Joaquín de Fiore, monje cisterciense que terminó fundando su propia orden y resaltó la llegada del Paraíso Terrenal que precedía al señalado día[2]. Entonces cobró sentido el tiempo que discurría entre las dos llegadas de Cristo, entendido como una época de preparación de los fieles para alcanzar la preciada salvación. Fue tal su relevancia que los teólogos definieron este periodo como un "tiempo de misericordia" que Dios había concedido a los hombres para que viviesen practicando la virtud de la misericordia (rigiéndose por la ley del amor) antes de la celebración del Juicio Final, que sería el momento de la justicia[3].

Por otro lado, a la vez que tomó importancia la imagen del Juicio Final, se incrementaron los escritos y el interés en torno al sacramento de la penitencia. El perdón de los pecados resultaba indispensable para alcanzar una sentencia favorable en el Juicio. La celebración del IV Concilio de Letrán en 1215 supuso un momento decisivo, pues señaló la obligatoriedad de practicar la confesión, al menos, una vez al año[4]. Pero para conseguir la completa absolución de los pecados el penitente no solo debía confesarse, sino que tenía que realizar las llamadas obras de satisfacción, que completaban el sacramento. Estas obras de satisfacción podían adquirir diferentes formas, aunque las más comunes eran los ayunos, las oraciones y las limosnas[5].

En este contexto de tiempo de misericordia, a la espera del Juicio Final y con la utilidad de la penitencia para perdonar las faltas que pudieran cometerse, se fueron definiendo las obras de misericordia. Nacidas de la virtud de la misericordia, que no era otra

[1] Delumeau 2005, 31-32, 59.
[2] Cohn 1981, 27-30, 107-108.
[3] Pérez García 2019b, 496-498.
[4] Delumeau 1992, 15-17.
[5] Shaffern 2007, 44-45.

cosa que la compasión de la miseria ajena, ofrecían a los cristianos unas prácticas sencillas y cotidianas para granjearse méritos con los que salvar su alma.

A finales del siglo XII se conformó la lista de las siete obras corporales. El pasaje de *Mateo* 25, 31-46 que relataba el Juicio Final sirvió de base para describir seis de ellas, que serían las demandadas por Dios para juzgar las almas: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir a los desnudos, hospedar a los peregrinos y visitar a enfermos y a encarcelados. La última, enterrar a los difuntos, se extrajo del libro de *Tobías*. Durante la centuria siguiente, en el siglo XIII, se configuraron las obras espirituales como forma alegórica de las corporales, aquellas destinadas a paliar la miseria del espíritu: aconsejar a los dudosos, corregir a los pecadores, consolar a los tristes, perdonar a los que ofenden, sufrir a los onerosos, orar por todos y enseñar a los ignorantes[6].

Estos septenarios ofrecían la clave de la salvación: aquellos fieles que se ejercitasen en ellos, el día del Juicio obtendrían el favor de Dios (Mt 25, 31-46). Adquirieron un enorme peso en la teología, tanto que desde el siglo XIII, pero sobre todo durante el XIV y XV, se convirtieron en uno de los elementos básicos de la doctrina y fueron incluyéndose paulatinamente en los catecismos, completándolos y cerrándolos. Comenzó, así, la difusión de forma masiva y sistemática de una concepción de la misericordia, que terminó convirtiéndose en el centro de la literatura pastoral católica y definió el modelo de "buen cristiano".

A finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, los septenarios de las obras de misericordia inundarían el imaginario religioso de la sociedad conformando prácticas económicas y sociales, modelando la ética pública o determinando en buena medida las formas de circulación de los bienes. Sin embargo, el desarrollo de la teología protestante y de la doctrina de la justificación por la fe puso en jaque esta difusión en buena parte de la Cristiandad. Así, la Europa que permaneció católica sintió la necesidad de insistir en la importancia de las obras (frente a la *sola fides*), lo que contribuyó, más si cabe, a la vitalidad de su desarrollo doctrinal.

El peso de estas obras en la teología católica del siglo XVI justifica la necesidad de su exposición, comprensión y análisis para entender las dimensiones teóricas que adquirió el concepto. La doctrina de las obras de misericordia no solo generó un armazón teórico, sino todo un corpus práctico. Por ello, merecen una especial atención sus consecuencias en la cotidianidad a través de la formación de instituciones y sus prácticas asistenciales o debates sobre la gestión de la pobreza. Una de las causas del interés de este trabajo reside en el estudio interconectado de sendos ámbitos, el estrictamente teológico y el de la práctica social.

2. Referencias escriturarias de la misericordia.

La doctrina de la misericordia encontró su justificación en diversos pasajes bíblicos. El más destacado, que había adquirido relevancia gracias a la descripción del Juicio Final y que sirvió para definir la mayoría de las obras corporales, como anteriormente señalamos, fue el de *Mateo* 25, versículos 31-46. En él se relató la segunda venida de Cristo y la condición que este había puesto para otorgar la redención, que no fue otra que la práctica de la misericordia con los prójimos.

[6] Noye 1980.

"Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono glorioso. Entonces serán congregadas delante de él todas las naciones, y él irá separando a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparando vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y visitasteis, en la cárcel y acudisteis a mí'. Entonces los justos responderán: 'Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?'. Entonces dirá también a los de su izquierda: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, fui forastero y no me acogisteis, anduve desnudo y no me vestisteis, estuve enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis". Entonces dirán también estos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos? Y él responderá: 'Os aseguro que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo'. E irán estos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna" (Mt 25, 31-46).

La forma gráfica de explicar el Juicio, distinguiendo Cristo a los buenos a su derecha y a los malos a su izquierda, ayudó a que este pasaje fuera de los más utilizados para la representación de este delicado momento[7]. Aparejado a él y como forma de obtener la salvación, estaban las que serían las obras corporales de misericordia: dar de comer a los hambrientos, de beber a los sedientos, acoger a los peregrinos, vestir a los desnudos y visitar a los enfermos y a los encarcelados. Estas prácticas se completarían con el entierro a los difuntos obtenida del libro de *Tobías*, considerada una de las figuras más caritativas del Antiguo Testamento[8], en cuyo libro repitió esta acción siete veces[9]. También exhortó este personaje a la práctica de la limosna con los prójimos y destacó sus beneficios soteriológicos para los fieles.

"Buena es la oración con ayuno; y mejor es la limosna con justicia que la riqueza con iniquidad. Mejor es hacer limosna que atesorar oro. La limosna libra de la muerte y purifica de todo pecado. Los limosneros tendrán larga vida. Los pecadores e inicuos son enemigos de su propia vida. Os voy a decir toda la verdad, sin ocultaros nada. Ya os he manifestado que es bueno mantener oculto el secreto del rey y que también es bueno publicar las obras gloriosas de Dios. Cuando tú y Sarra hacíais oración, era yo el que presentaba y leía ante la Gloria del Señor el Memorial de vuestras peticiones. Y lo mismo hacía cuando enterrabas a los muertos" (Tb 12, 8-12).

En el Antiguo Testamento se había advertido a los fieles sobre la importancia de practicar la misericordia con los semejantes. Fue el caso del *Deuteronomio*: "Seguramente no

[7] Galindo Ayala 2021, 62.
[8] Macatangay 2013, 77-83.
[9] Macatangay 2016, 47-55; Bolyki 2005, 91-92

faltarán pobres en esta tierra; por eso te doy yo este mandamiento: Debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra" (Dt 15, 11); o de *Proverbios*: "Quien desprecia a su prójimo peca, dichoso el que se apiada de los pobres" (Pro 14, 21), que indicaban la compasión que debía sentirse por los más necesitados. También Job o el profeta Isaías resaltarían la importancia de la misericordia, la compasión por los semejantes, frente a otras prácticas como los ayunos:

"Si me cerré a la necesidad del débil y dejé morir de llanto a la viuda; si comí solo mi ración sin compartirla con el huérfano (desde niño lo cuidé como un padre, lo guíe desde el seno materno); si vi sin ropa a un transeúnte, sin nada que ponerse a un indigente; si no me bendijeron sus cuerpos, calientes con la lana de mis corderos; si alcé mi mano contra el huérfano por contar con apoyo en el tribunal, ¡que me salga de la espalda el hombro, que mi brazo se rompa por el codo! Pues temo el castigo de Dios, no resistiría su majestad" (Jb 31, 16-23)

"Este es el ayuno que yo deseo: romper las cadenas injustas, soltar las coyundas del yugo, dejar libres a los maltratados y arrancar todo yugo; compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu hogar a los sintecho; vestir a los que veas desnudos y no abandonar a tus semejantes. Así surgirá tu luz como la aurora, y tu herida se curará rápidamente, tus justas acciones te precederán, te seguirá la gloria de Yahvé. Cuando llames, Yahvé te responderá, pedirás socorro, y dirá: «Aquí estoy yo». Si apartas de ti todo yugo, si no delatas y no acusas en falso, si partes tu pan con el hambriento, si sacias el hambre del indigente, resplandecerá en las tinieblas tu luz, y lo oscuro de ti será como mediodía" (Is 58, 6-10)

Asimismo, otros profetas habían anunciado la importancia de la compasión con los prójimos por encima de ayunos, sacrificios y ofrendas en el templo. De esta manera, Oseas había indicado que Dios prefería el amor: "Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios mejor que holocaustos" (Os 6, 6)[10]; y Zacarías insistía también: "Así dice Yavhé Sebaot: celebrad juicios justos, practicad entre vosotros el amor y la compasión" (Zc 7, 6).

Pero en las Escrituras, el mayor ejemplo de misericordia lo encontramos en la figura de Jesucristo, quien, por un lado, reveló la misericordia de Dios con los pobres y pecadores, a los que dedicó su tiempo y compasión; y, por otro, trasmitió la importancia de adoptar la virtud e invitó a practicarla: "Dichosos los misericordiosos porque ellos alcanzarán la misericordia" Mt 5, 7.; "Dad más bien en limosna lo que tenéis y entonces todo será puro para vosotros" Lc 11, 41; "Él le respondió: El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer, que haga lo mismo" Lc 3, 10.

En la predicación del mensaje de la misericordia destacaron algunas de las parábolas de los Evangelios de Lucas y Mateo[11]. Una de ellas fue la del buen samaritano del Evangelio de Lucas, que revelaba la identidad del prójimo al que era menester amar. En el relato, no importó el estatus de las personas, sino las obras que realizaban. De ahí que solo el samaritano fuera el verdadero prójimo del hombre enfermo:

[10] En el Evangelio de Mateo, Jesús repetirá estas palabras: "Id, pues, a aprender qué significa Misericordia quiero, que no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mt 9, 13).
[11] Keenan 2017; Flecha Andrés 2016, 29-38; Mattheeuws 2015.

"Pero él queriendo justificarse preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo? Jesús respondió: «Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote que, al verlo, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio lo vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él y, al verlo, tuvo compasión. Se acercó, vendó sus heridas y echó en ellas aceite y vino; lo montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero diciendo: 'Cuida de él y si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva". ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los bandidos?» Él respondió: El que practicó la misericordia con él. Díjole entonces Jesús: Vete y haz tú lo mismo" Lc 10, 29-37.

Los fieles debían tener compasión con sus semejantes igual que Dios había tenido compasión de ellos. Así se representaba en la parábola de los deudores del evangelio del siervo malvado de Mateo:

"Por eso, el Reino de los Cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos. Al empezar a ajustarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer, sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase. Entonces el siervo se echó a sus pies y, postrado le decía: 'Ten paciencia conmigo, que todo te lo pagaré'. Movido a compasión el señor de aquel siervo, le dejó ir y le perdonó la deuda. Al salir de allí aquel siervo, se encontró con uno de sus compañeros, que le debía cien denarios. Lo agarró y lo ahogaba mientras le decía: 'Paga lo que debes'. Su compañero, cayendo a sus pies, le suplicaba: 'Ten paciencia conmigo, que ya te pagaré'. Pero él no quiso. Entonces fue y lo metió en la cárcel, hasta que pagase lo que debía. Al ver sus compañeros lo ocurrido, se entristecieron mucho y fuero a contar a su señor todo lo sucedido. Su señor lo mandó llamar y le dijo: 'Siervo malvado, yo te perdoné a ti aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti? Y encolerizado su señor, lo entregó hasta que pagase todo lo que le debía'. Eso mismo hará con vosotros mi padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano".

Y aquellos que no tuvieran compasión de sus prójimos no podrían salvarse (puesto que no practicaron la misericordia) y sufrirían las penas del infierno como le ocurrió al rico avaricioso en la parábola del pobre Lázaro del evangelio de San Lucas:

"Había un hombre rico que se vestía de púrpura y de lino y banqueteaba cada día. Y un mendigo llamado Lázaro estaba echado en su portal, cubierto de llagas y con ganas de saciarse de lo que caía de la mesa del rico. Y hasta los perros venían y le lamían las llagas. Sucedió que murió el mendigo y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán. Murió también el rico y fue enterrado. Y, estando en el infierno, en medio de los tormentos, levantó los ojos y vio de lejos a Abraham y a Lázaro en su seno y gritando, dijo: «Padre Abrahán, ten piedad de mí y manda a Lázaro que moje en agua

> la punta del dedo y que me refresque la lengua, porque me torturan las llamas». Pero Abrahán le dijo: «Hijo, recuerda que recibiste tus bienes en tu vida, y Lázaro, a su vez, males: por eso ahora él es aquí consolado, mientras que tú eres atormentado. Y, además entre nosotros y vosotros se abre un abismo inmenso, para que los que quieran cruzar desde aquí hacia vosotros no puedan hacerlo, ni tampoco pasar de ahí hasta nosotros». Él dijo: «Te ruego, entonces, padre, que le mandes a casa de mi padre, pues tengo cinco hermanos: que les dé testimonio de estas cosas, no sea que también ellos vengan a este lugar de tormento». Abrahán le dice: «tienen a Moisés y a los profetas: que los escuchen». Pero él le dijo: «No, padre Abrahán. Pero si un muerto va a ellos, se arrepentirán». Abraham le dijo: «Si no escuchan a Moisés y a los profetas, no se convencerán ni aunque resucite un muerto»" Lc 16, 19-31.

En esta selección de pasajes bíblicos sobre la misericordia puede observarse dos aspectos principales: la exhortación que Dios hace para su práctica con los prójimos y su valor soteriológico, que adquiriría toda la relevancia el día del Juicio Final. Estos fueron los dos elementos que constituirían la base de la doctrina de las obras de misericordia y la convertirían en imprescindible para la teología católica.

3. La investigación sobre las obras de misericordia.

El estudio de las obras de misericordia ha sido abordado desde diferentes áreas. En la Historia del Arte ha constituido el objeto de investigación en algunos trabajos. Ejemplo de ello son el monográfico de Ralf van Bühren *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12.–18. Jahrhunderts* (1998) acerca de los motivos iconográficos adoptados tras la reforma desde finales del XVI hasta el siglo XVIII en los Países Bajos y Alemania, o el título de Federico Botana *The works of mercy in italian medieval art (c. 1050-c. 1400)* (2012), que repasa las representaciones de las obras en el contexto italiano medieval. Por estar dedicadas a la iconografía se fundamentan en el aspecto artístico, aunque tratan de manera transversal el doctrinal y ofrecen elementos cruciales de la teología de las obras[12].

Igualmente, existen investigaciones sobre motivos iconográficos asociados a la misericordia, como el caso de la Virgen de la Misericordia, donde destacamos el ya clásico trabajo de Perdrizet de principios de siglo, *La vierge de Misericorde* (1908), que repasa los fundamentos teológicos que originaron el icono[13]. En esta línea, y más recientemente, han sido varios los autores que han continuado su estudio, como es el caso de los trabajos de Castaldi sobre el origen y difusión de este motivo en la Italia Bajomedieval o de Deschamps para el ámbito francés[14].

Asimismo, también se han desarrollado estudios sobre las representaciones pictóricas de ciclos de la misericordia en los que quedaban codificadas visualmente las obras, fundamentalmente, las corporales, como en el contexto inglés medieval el trabajo de Griffith [15]; o en época moderna, el de la ciudad de Alkmaar en Holanda (1504)[16] o el italiano de

[12] Botana 2011; Bühren 1998.
[13] Perdrizet 1908.
[14] Castaldi 2008; 2010; 2011; Deschamps 1962a; 1962b.
[15] Griffith 2012.
[16] Decker 2010.

Caravaggio (1606-1607)[17]. Si bien el interés de estos trabajos no es la doctrina, no renuncian a ella para dotar de sentido los motivos iconográficos, convirtiéndose estos trabajos en una de las referencias imprescindibles para acercarse a la doctrina en la época bajomedieval y altomoderna.

Desde la óptica histórica, la doctrina de la misericordia y su impacto social ha sido tratada como elemento transversal, sin apenas atenderse. Las investigaciones centradas en la asistencia y beneficencia han orientado sus objetivos a instituciones como cofradías, hospitales o casas de la misericordia, donde siempre ha primado el aspecto institucional sobre cualquier cuestión de naturaleza teológica.

Destacan los trabajos de la historiografía italiana, que ampliamente ha estudiado la red asistencial que trazaron organizaciones como hospitales y cofradías desde la Edad Media (muchas bajo la advocación de la Misericordia) y sus acciones benéficas[18]. Por su parte, la historia portuguesa ha desarrollado una gran cantidad de estudios sobre las *Misericordias* y sus acciones caritativas. Resaltamos aquí las investigaciones de María Marta Lobo de Araujo e Isabel dos Guimarães Sá sobre estas instituciones[19] y el trabajo de Ivo Carneiro de Sousa *A rainha D. Leonor (1458 -1525): poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento,* que indica algunos de los presupuestos doctrinales que fundamentaron las Misericordias[20]. Los estudios españoles sobre instituciones asistenciales son más fragmentarios que en el caso portugués. Aunque en España sí encontramos instituciones hospitalarias y cofradías bajo la denominación de "misericordia", no existió un sistema asistencial como en Portugal y tampoco adquirió la relevancia que obtuvieron en Italia, lo que origina más fácilmente estudios comparativos. Igualmente, en el caso italiano, la creación de misericordias obedeció a los impulsos de cada una de las regiones, mientras que en el contexto portugués su difusión fue más homogénea.

No obstante, en España también encontramos investigaciones sobre la red asistencial, como el caso de *Poverty and Welfare in Habsburg Spain* (1985) de Linda Martz para el contexto de Toledo. Igualmente, existen trabajos sobre instituciones que practicaban la misericordia, como las Arcas de Limosna, estudiadas por López Yepes y Sagredo Fernández[21] (y que veremos con más detenimiento en el capítulo 12). También sobre hospitales bajo la advocación de la Misericordia, como el de Toledo, analizado por Cereijo Martínez; el de Alcalá de Henares descrito por Fernández Majolero; el de Jaén, cuya monografía editaba Palma Rodríguez (1982); o el Hospital de misericordia de Sevilla y su acción social dotando doncellas, investigado por Pérez García y Rivasplata Varillas[22]. Igualmente, también se han publicado investigaciones sobre las cofradías que han reconocido la labor asistencial y caritativa de las mismas, sirva de ejemplo el libro de Maureen Flynn *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700* (1989) sobre hermandades en Zamora[23]. Aunque, como hemos expuesto, todos estos trabajos se centran en estudios de instituciones

[17] Bühren 2017; Causa 1970.
[18] Henderson 1994; Marchesani & Sperati 1931; Patetta & Drigoli 2011; Pullan 1998; Torricelli 2000.
[19] Lobo de Araújo 2014; 2016; 2017; 2018; 2022a; 2022b; Sá 1997; 2014; 2018; Sá & Lopes 2008.
[20] Sousa 2002.
[21] López Yepes 1971; López Yepes & Sagredo Fernández 1973; 1972
[22] Cereijo Martínez 2004; Fernández Majolero 1985; Palma Rodríguez 1982; Pérez García 2014b; Rivasplata Varillas 2016; 2017; 2018; 2020b; 2020a.
[23] Flynn 1989.

concretas o vinculadas a un territorio, como ocurre con las investigaciones de Martz (Toledo) y Flynn (Zamora), respectivamente.

Ligada a esta línea de investigación sobre asistencia y beneficencia representada por las instituciones, existe otra que incluye la virtud de la caridad, estrechamente relacionada con la misericordia. Desde la obra de León Lallemand *Histoire de la charité,* en varios volúmenes de comienzos del siglo XX, que repasa desde la Antigüedad hasta la época contemporánea las formas institucionales que ha ido adoptando esta virtud, o los estudios sobre el contexto italiano como el título colectivo editado por Nicholas Terpstra *Cultures of Charity* (2013) sobre diferentes formas asistenciales caritativas en la Italia del Renacimiento[24]. En general, estos trabajos muestran de manera superficial la relación de la virtud de la caridad con las instituciones y la asistencia, pero suponen un indicio claro de la relación de la doctrina teológica con las prácticas benéficas.

En otras ocasiones se ha atendido al carácter teológico de la caridad y su relación con la práctica social, en particular, la limosna, de manera más profunda. Ejemplos de ello son las investigaciones de Anita Guerrereau-Jalabert "*Caritas* y don en la sociedad medieval occidental" (2000) o de Eliza Buhrer "From Caritas to Charity: How Loving God Became Giving Alms" (2012)[25]. Si bien es cierto que en estos casos prima el componente teológico sobre el práctico.

Igualmente, las virtudes de la caridad y la misericordia han estado presentes en los estudios ya clásicos sobre la pobreza de Michel Mollat (1979) y Bronislaw Geremek (1986)[26]. De nuevo, sin entrar en cuestiones doctrinales, relacionaron estas virtudes con la pobreza, destacando el papel de la limosna, e indicaron cierta influencia de ellas en la gestión del pauperismo. Sin embargo, toda la doctrina de las obras de misericordia apenas se ha tenido en cuenta a la hora de analizar la literatura sobre los pobres. Así ha ocurrido con los estudios sobre los títulos de Domingo de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres* (1545) y Juan de Robles, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna* (1545), y sobre la ley de pobres promulgada en Castilla en 1540. A nuestro juicio, las investigaciones que se han encargado de esta temática no han contado con el enorme peso que la doctrina de la misericordia había jugado en su desarrollo, siendo la que justificaba las diversas medidas para la gestión de la asistencia. Merece, por tanto, una revisión que revele el componente teológico que actuaba en la configuración de los sistemas benéficos orientados a paliar la pobreza.

Por otro lado, desde la Teología católica, recientemente y como consecuencia del anuncio del Papa Francisco del año jubilar de la Misericordia en diciembre de 2015 (que se prolongaría hasta noviembre de 2016), proliferaron los estudios sobre la virtud, centrados, en muchos casos, en las referencias escriturarias. Resultado de esta corriente de trabajos y en perspectiva histórica, algunos títulos han analizado el concepto en la obra de Tomás de Aquino, como ocurre con *La vertu de miséricorde selon saint Thomas d'Aquin* (2020) de Jean-Baptiste Cazelle y *La misericordia en la teología de Santo Tomás de Aquino. Perspectivas a partir de la Suma de Teología* (2023) de Raúl Gómez Sánchez[27].

[24] Lallemand 1910; Terpstra 2013.
[25] Buhrer 2012; Guerreau-Jalabert 2000.
[26] Mollat 1988; Geremeck 1989.
[27] Cazelle 2020; Gómez Sánchez 2023. Encontramos otros trabajos sobre la misericordia en Tomás de Aquino donde se analizan los vínculos existentes con la virtud de la justicia, como ocurre con el caso de Verdera 2016.

Como habrá podido observarse hasta lo aquí expuesto, los trabajos centrados en el aspecto teológico-histórico del concepto y sus repercusiones en la práctica social para la época bajomedieval y altomoderna son los que más escasean. No obstante, podemos encontrar algunos en el contexto internacional. Marie Humbert Vicaire publicó, en 1978, "La place des œuvres de miséricorde dans la pastorale en pays d'oc" dentro de un monográfico sobre asistencia y caridad de la revista *Cahiers de Fanjeaux*. Vicaire expuso la importancia de las obras en la pastoral en Languedoc entre los siglos XIII y XIV, haciendo un repaso de constituciones sinodales, penitenciales y representaciones artísticas. Por otro lado, la entrada sobre "Œuvres de Miséricorde" en el *Dictionnaire de spiritualité* (1980) de Irenée Noye ha sido una de las principales aportaciones sobre el tema. El autor realizó un repaso de las obras desde la época patrística hasta pasado el siglo XVI, resumiendo las implicaciones teológicas y sociales del término[28].

Más recientemente, Emmanuel Bain (2018) revisó los textos escolásticos de los siglos XII y XIII más influyentes y representativas para la formación de los septenarios de las obras de misericordia corporales y espirituales y cómo se transformaron estas en instrumentos políticos. Unos años antes (2014), en *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval L'exégèse des Évangiles aux XIIe-XIIIe siècles*, y en el contexto de la pobreza, abordaba el Juicio Final y la definición de la misericordia[29].

Quizá sea el título coordinado por Pietro del Corno, *Politiche di misericordia tra teoria e prassi: Confraternite, ospedali e Monti di Pietà (XIII-XVI secolo)* (2018), el más completo en torno a las implicaciones teológicas y sociales de la misericordia. En él encontramos trabajos con las diferentes dimensiones que la virtud puede ofrecer, desde el ya comentado de Emmanuel Bain, pasando por una exégesis del evangelio de *Mateo* 25 (texto de Paolo Vian), instituciones asistenciales (trabajos de Gervase Rosser, Francesco Bianche, Thomas Frank, Lorena Lucia Barale, Maria Giussepina Muzzarelli, Antonio Ciceri) o representaciones artísticas (texto de Federico Botana).

En cuanto a España, este tipo de estudios es casi inexistente. Robert Ricard publicó en 1973 "Apuntes para la Historia de las «obras de misericordia»", donde hacía un repaso por diferentes catecismos hispánicos desde el siglo XIV al XVI identificando en qué títulos aparecían las obras de misericordia y de qué manera. Un año después, continuaría esta investigación en "Más apuntes sobre las «obras de misericordia»"[30]. En los últimos años, Rafael M. Pérez García ha estudiado el impacto de la doctrina de la misericordia en prácticas económicas de los mercaderes en "Judeoconversos, mercaderes y misericordia en la España de los siglos XVI y XVII" y, en particular, a través de un estudio de caso: "La conciencia del mercader entre la memoria y la misericordia: el burgalés Alonso de Nebreda († 1546) en Sevilla". Igualmente, ha analizado el peso de la teología de la misericordia en la obra del franciscano Francisco de Osuna. Estas investigaciones de Pérez García son un reflejo del impacto de la doctrina de la misericordia, no solo en el ámbito de la teología (con su correspondiente desarrollo teórico), sino también en el práctico a través del estudio de caso de un mercader burgalés que se rigió por ella[31].

[28] Noye 1980; Vicaire 1978.
[29] Bain 2014, 309-359.
[30] Ricard 1973; 1974.
[31] Pérez García 2018; 2019b; 2019a; 2021.

La tesis inédita de Reyes Duro Rivas de la Universidad de Navarra *Ars ad Misericordiam Commovendam: la imagen de las obras de misericordia en el arte y la literatura de los siglos XVII y XVIII en España* (2015) estudia desde la iconografía el tema de las obras de misericordia en los siglos XII y XVIII y afirma que este motivo iconográfico se utilizó para contrarrestar el influjo protestante de la *sola fides*, siendo el arte una forma de transmitir las verdades de la fe. La representación de este tema no solo podía encontrarse en grandes conjuntos pictóricos, sino también en miniaturas o grabados que ilustraban catecismos y obras devocionales dirigidas a laicos, pues fueron ellos, organizados en hermandades caritativas, los que más impulsaron este motivo. Duro Rivas utiliza algunos catecismos, tratados espirituales (sobre todo del siglo XVII) y literatura sobre el pauperismo del siglo XVI (incluido el debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles) como fuentes donde queda inscrita la doctrina de la misericordia. Sin embargo, tal como indica el título de su trabajo, su interés está centrado en las representaciones artísticas españolas dedicada a la misericordia en los siglos XVII y XVIII[32].

La bibliografía disponible indica el conocimiento de la base conceptual de la teología de la misericordia, por lo general, más profundo en los trabajos sobre la historia del arte, pero también presente en la historiografía sobre la beneficencia. También nos señala el interés en las prácticas sociales derivadas de esta doctrina, donde las instituciones asistenciales son su mejor exponente, sobre todo en el contexto italiano y portugués.

Sin embargo, carecemos de un estudio de carácter teológico histórico que rastree la aparición y el desarrollo de la doctrina de las obras de misericordia en el ámbito español y lo integre en la práctica social. La existencia de estudios aislados acerca de instituciones asistenciales que ejercían la caridad y la misericordia resulta insuficiente para proveer de un panorama completo sobre las bases teológicas y morales sobre las que se sustentaban las redes de beneficencia en el siglo XVI. Una visión conjunta de la doctrina moral y la práctica social derivada de ella es, a nuestro juicio, fundamental para entender de manera profunda muchas de las dinámicas sociales de época moderna. Nuestro trabajo integra diferentes líneas de investigación que han abordado la misericordia y sus obras desde diversas ópticas: teológica, asistencial y benéfica, hasta estudios sobre el pauperismo. Constituye, igualmente, una aportación al estudio de la historia religiosa o de las religiones. Se trata de una tesis con carácter interdisciplinar que pretende ofrece al lector una visión completa, compleja e integrada de las implicaciones teóricas y prácticas del concepto que funcionaba en el contexto castellano del Quinientos y que constituía uno de los elementos cruciales para entender muchos de los comportamientos de la época.

4. Fuentes y metodología.

La presentación de las fuentes y metodología de la presente tesis atiende al doble objetivo ya planteado: por un lado, la exposición de la teología de la misericordia a través de la literatura pastoral en el marco temporal de 1500 a 1565; por otro, el análisis de algunas de las repercusiones sociales de esa doctrina en ese tiempo.

De esta manera, presentamos a continuación dos grandes grupos de fuentes: el primero, compuesto por diversos géneros de literatura pastoral, encaminado a conseguir el primer objetivo; el segundo, compuesto por fuentes de diversa naturaleza, reglas de cofradías,

[32] Duro Rivas 2015. Agradecemos a la autora el acceso que nos ha proporcionado a su trabajo.

ordenamientos de Cortes y la Real Pragmática del 24 de agosto de 1540 sobre la ordenación de limosna, entre otras, para lograr el segundo objetivo.

La diversidad de fuentes que hemos empleado (pastorales, normativas) nos ha servido para construir la doctrina de la misericordia desde un plano teológico y normativo hasta otro más cotidiano y práctico, aunque también de carácter preceptivo. Estos orientaban la conducta de los fieles a la asistencia de los necesitados, la redención y rechazo de los pecados y la consecución de la salvación de sus almas. Igualmente, hemos ilustrado el discurso con imágenes que forman parte de la construcción del imaginario, fruto de las elaboraciones teológicas. A continuación, describiremos cada una de las fuentes que hemos utilizado, justificando su uso y la metodología que hemos utilizado al trabajar con ellas.

4.1. Misericordia, concepto y doctrina teológica. La literatura pastoral.

Para abordar el primer objetivo acudiremos a diferentes géneros de la literatura pastoral o *pastoralia*, en términos de Leonard E. Boyle[33]. Entendemos la literatura pastoral como literatura religiosa con un contenido tanto doctrinal como normativo orientado a la "cura de almas", es decir, a cultivar la salud espiritual de los creyentes[34].

Esta literatura cobra renovado impulso a partir del IV Concilio de Letrán (1215), que puso el énfasis en la instrucción pastoral orientada a la mejor educación de los clérigos, y que resultaría en un incremento de conocimiento de los laicos. Como consecuencia de este interés en la educación del clero, se produjo un aumento de herramientas para facilitar tanto el aprendizaje de los religiosos, como de los laicos, tanto en materia catequética, como en la predicación y la confesión, así como en otra variedad de contextos. Se multiplicaron, de esta manera, los textos destinados a personas sin apenas formación, sobre todo en los siglos XIV y XV[35].

Los escritos didácticos surgidos a raíz del IV Concilio Lateranense y orientados a la instrucción de la fe (*cura animarum*) fueron variados. Iban desde los simples sumarios, pasando por manuales de confesión y sumas de moral, exposiciones de los diez mandamientos, tratados de vicios y virtudes, hasta colecciones de sermones y *exempla*. Todo este amplio rango de material, que Leonard E. Boyle denomina *pastoralia*, compartía un objetivo común que era el desarrollo espiritual de los fieles y su salvación[36]. Boyle incluyó dentro de este género títulos dedicados tanto a sacerdotes como a laicos: tratados teológicos y teológico-canónicos, *distinctiones*, *summae poenitentiae* (*summae confessorum*, *summae confessionis)*, tratados de vicios y virtudes, *artes praedicandi*, sermones y homilías, *exempla*, hagiografías, *artes moriendi* y reglas de cofradías, entre otras obras[37].

Sobre literatura pastoral medieval, pueden consultarse los trabajos del ya mencionado Leonard E. Boyle, en particular "The fourth Lateran Council and *Manuals of Popular Theology"* y *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400* (1981), o la obra colectiva editada por Ronald Stansbury *A companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200-1500)* (2010)[38].

[33] Boyle 1985; 1982.
[34] Soto Rábanos 1993, 257.
[35] Newhauser 2009, 40.
[36] Swanson 2003, 107; Boyle 1985, 30-31.
[37] Para consultar todo tipo de títulos que Boyle incluye en el género denominado *Pastoralia*, véase Boyle 1985, 38.
[38] Boyle 1981; 1985; Stansbury 2010.

Destacan los trabajos sobre Inglaterra, con el título colectivo *The English Church in the fourtheenth century* (2010), o el trabajo de Robert Swanson "Pastoralia in practice: Clergy and Ministry in Prereformation England" (2003)[39]. Para España, contamos con trabajos centrados en diferentes géneros pastorales medievales, por ejemplo, el estudio de la literatura sinodal por José María Soto Rábanos o Antonio García y García, quien dirigió la edición crítica de las constituciones sinodales de toda la Península Ibérica desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento, o el análisis de las doctrinas cristianas y catecismos con los trabajos de Luis Resines o José Sánchez Herrero[40].

Para alcanzar nuestro objetivo y realizar una exposición de la doctrina de las obras de misericordia predicada en el siglo XVI hemos manejado diferentes géneros pastorales. Como ya indicamos, los septenarios de las obras de misericordia corporales se elaboraron entre los siglos XII y XIII. A partir de entonces, se difundieron e incorporaron en los catecismos, constituyendo uno de los elementos básicos de la doctrina. Por esta razón, en primer lugar, hemos analizado las sinodales españolas de los siglos XIII, XIV y XV para conocer cuándo, dónde y de qué manera comenzaron a predicarse las obras en las diócesis de la península ibérica.

Las constituciones sinodales son textos normativos, y en ellos se incluyen posiciones doctrinales. Transmiten lo fundamental de la fe, ese conjunto de creencias invariables que puede enriquecerse únicamente en el proceso histórico de fijación del dogma. Igualmente, exponían las obligaciones del cristiano. Las sinodales, por tanto, incluían todo el contenido que los fieles debían creer, hacer y evitar. Son textos legislativos, pero forman parte de la llamada literatura pastoral por su disposición pedagógica, ya que muchos de ellos contenían los catecismos que posteriormente se utilizarían en las diferentes diócesis[41].

Dirigidos a la diócesis para implementar en ellas ordenanzas eclesiales superiores (de concilios provinciales, nacionales y ecuménicos), los destinatarios eran los clérigos diocesanos y, por extensión, los laicos. El uso de lenguas romances en las sinodales responde a la necesidad de exponer la doctrina a aquellos que no sabían latín. Paralelamente a estos, y también durante los siglos XIV y XV, se hacen frecuentes los tratados de confesión, las instrucciones de doctrina cristiana y otras obras del mismo género[42].

Las sinodales españolas nos han permitido rastrear cómo fue la inclusión de las obras de misericordia en las doctrinas cristianas de los siglos XIV y XV. Para indagar en el conocimiento teológico sobre las obras de misericordia predicado en Castilla en el siglo XVI ha sido imprescindible la consulta de catecismos y manuales de confesión editados en esas fechas. A partir de ellos, hemos analizado el concepto de misericordia. Entendemos "concepto" de la forma en que lo hace Reinhart Koselleck, como un concentrado de muchos contenidos significativos. En él concurren significaciones y lo significado: la pluralidad de la experiencia histórica y una suma de relaciones teóricas y prácticas que solo está dado y se hace experimentable por él[43].

[39] Pantin 2010; Swanson 2003.
[40] Justo Fernández 2020; Resines 1995; 1997; 2003; Sánchez Herrero 1986; 1994; 1988; Soto Rábanos 1993; 1995; 2006.
[41] Soto Rábanos 1995; 2006a, 454.
[42] Soto Rábanos 1993, 282-283.
[43] Koselleck 1993, 117-116.

Los títulos que hemos utilizado están situados en un marco cronológico que va desde los inicios del Quinientos hasta 1565, fecha de publicación del Catecismo Romano, fruto del Concilio de Trento. El manejo de estas obras, de clara función didáctica y con destinatarios de diferentes grados de formación, nos ha proporcionado los conocimientos teológicos básicos con relación al concepto al igual que su relación con otras partes de la doctrina.

Las primeras décadas del siglo XVI coinciden con el desarrollo del protestantismo y la controversia sobre el valor de las obras, que definió la teología de la justificación por la fe. Estos nuevos presupuestos suponían una invalidación de la doctrina de la misericordia que se había gestado desde la Edad Media. En este contexto, hemos estudiado, junto a catecismos católicos, doctrinas protestantes para ver cuáles son los postulados en torno a las obras de misericordia, si es que los hubiere.

El análisis de todas las doctrinas (católicas y protestantes) y confesionales nos ha permitido reconocer un mapa conceptual y semasialógico de la misericordia. El léxico nos ha servido para interpretar de forma más precisa las implicaciones teóricas y prácticas asociadas con el concepto. Actualmente, no existe ningún estudio similar para España. Lo más parecido es la revisión realizada por Robert Ricard (1973, 1974) sobre la inclusión o no de las obras de misericordia en distintas doctrinas y catecismos bajomedievales y modernos, aunque él no exploró todas las dimensiones teológicas del concepto[44].

Por último, para completar la teología de la misericordia predicada en Castilla, hemos estudiado un tratado editado en Toledo en 1530 y dedicado exclusivamente a las obras de misericordia espirituales y corporales: el *Tractado muy útile de las obras de misericordia*. Este título es la traducción y reelaboración de una pequeña parte de una obra bajomedieval (siglo XV), el *Destructorium Viciorum,* sobre los pecados capitales. Su editor, Pero González, extractó la parte dedicada a las obras de misericordia del *Destructorium*, la tradujo con algunas modificaciones leves y la publicó como título independiente. Así, reforzó su peso dentro de la teología al contar con un tratado dedicado en exclusiva a ellas. La información que presenta el *Tractado* sobre las obras de misericordia, así como un amplio repertorio de *exempla* asociados que hemos catalogado, completa la ofrecida por catecismos y confesionales. Su edición refleja la importancia que este elemento doctrinal constituía en Castilla en el primer tercio del siglo XVI.

4.2. Misericordia y prácticas sociales. Ley de pobres y cofradías.

Una vez expuesto el discurso pastoral de la misericordia, y entendido este como un instrumento que produce relatos y formas de intercambio social, hemos investigado fenómenos que reflejasen esta doctrina. La teología de la misericordia descrita en la literatura pastoral que abogaba por la atención a los más necesitados fue la base de problemáticas sociales y de la creación de instituciones asistenciales.

Para la consecución del segundo objetivo hemos recurrido a recursos de diferente naturaleza. En primer lugar, hemos usado fuentes legislativas como los ordenamientos de Cortes y la Real Pragmática del 24 de agosto de 1540. Igualmente, hemos analizado la *Deliberación en la causa de los pobres* (1545) de Domingo de Soto, de género deliberativo, y *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna* (1545), de Juan de Robles, que

[44] Ricard 1973; 1974.

incluye ordenanzas y respuestas a los inconvenientes suscitados por la Real Pragmática de 1540. Como ya hemos avanzado, consideramos que la doctrina de la misericordia tuvo un impacto en la conformación de los sistemas para la gestión de la pobreza. Por ello, hemos creído necesario el trabajo con esta Real Pragmática que tanto debate suscitó. Completamos el estudio de obras sobre pauperismo de la década de los 40 con el tratado del franciscano Gabriel de Toro *Thesoro de misericordia divina y humana* (1548).

Los pobres, el grupo social más desfavorecido, fueron el objetivo ideal para la práctica de las obras de misericordia. Desde el siglo XIII, las Cortes castellanas habían legislado acerca de la pobreza a través de diferentes disposiciones[45]. Sin embargo, fue a mediados del siglo XVI en Castilla cuando la gestión de la pobreza suscitó un intenso debate. Las crisis agrarias de mediados y finales de los años 30 del siglo XVI agravaron las condiciones de los pobres, lo que resultó en la *Real Pragmática del 24 de agosto de 1540* que suponía algunos cambios sustanciales en el ordenamiento de la asistencia a los mas desfavorecidos.

El análisis de los pareceres sobre la Real Pragmática de Domingo de Soto (*Deliberación en la causa de los pobres,* 1545) y Juan de Robles (*De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna,* 1545) el primero, en contra, y el segundo a favor, estudiados por la historiografía[46], nos ha permitido comprobar que ambos títulos se erigían sobre los fundamentos de la doctrina de la misericordia. Así, estos dos autores, guiados por el acento en diferentes partes de la doctrina, defendieron modelos asistenciales distintos para la gestión de la pobreza en las diferentes villas.

En este contexto, tres años más tarde (1548), el franciscano Gabriel de Toro publicaba en Salamanca el *Thesoro de misericordia divina y humana*, una obra que, sin querer adentrarse en análisis sobre leyes modernas, exponía los beneficios de la pobreza, sobre todo la voluntaria, ensalzaba la virtud de la misericordia y sus prácticas y repasaba costumbres antiguas de gentiles, judíos y cristianos respecto a la compasión y beneficencia. Igualmente, aun sin ser el objetivo del *Thesoro*, no dejó pasar la oportunidad Gabriel de Toro de comentar algunas medidas que se habían adoptado en los últimos años respecto a la pobreza, que no eran otras que las normas incluidas en la Real Pragmática de 1540.

Supone este tratado una conjunción de varios aspectos, en primer lugar, de la doctrina de la misericordia; en segundo, de la estrecha relación entre la virtud y la pobreza; y, por último, una reacción a un contexto determinado, el del pauperismo de mediados de siglo XVI y las casuísticas que de él se derivaban.

Sobre el *Thesoro* apenas existe bibliografía secundaria que investigue su contenido y no se ha analizado junto a las valoraciones sobre el sistema asistencial que habían hecho Domingo de Soto y Juan de Robles. Esta tesis pretende considerar este texto dentro del debate sobre los pobres surgido en la década de los años cuarenta del Quinientos, ofrecer la visión del franciscano al respecto y destacar la prevalencia de la doctrina de la misericordia en la cuestión de la pobreza y su gestión.

---

[45] *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla* 1863, 1866, 1882.

[46] Alemán Bracho 2010; Alonso Seco & Gonzalo González 1997; Álvarez-Uría Rico 2006; Beltrán de Heredia 1961; Cabado 2017a; 2017b; Campos y Fernández de Sevilla 2020; Carneiro Caneda 2007; Cavillac 1975; Garrán Martínez 2004; Hernán Carral 2004; Iglesia García 2006; Jiménez Salas 1948; 1958; Llorca Albero 2002; Maravall 1979; Martín Martín 1988; Molero Hernández 2017; Morell 2002; Peña Fernández 1895; Perrotta 2015; Santolaria Sierra 2003a; 2003b; 2012; Vigo Gutiérrez 2006 y Viñas y Mey 1971, son algunos de los autores que han estudiado los textos de ambos.

Por último, en la línea de las prácticas sociales basadas en la misericordia, hemos trabajado con un total de 165 ordenanzas y/o documentos fundacionales de cofradías/hermandades castellanas, mayoritariamente en el siglo XVI. Las reglas o estatutos eran documentos normativos que regían la vida interna y las actividades públicas de estas instituciones, desde sus fines y cultos religiosos, hasta su gobierno y gestión del patrimonio[47].

El análisis de esta documentación nos ha permitido reconocer el léxico de la misericordia que habíamos obtenido al trabajar con los catecismos y confesionales. Además, tras una identificación pormenorizada de las obras de misericordia en estas fuentes, hemos cuantificado cuándo, en cada una de estas reglas, se exhortaba a sus miembros a realizar una de las catorce. Esto nos ha permitido el estudio de estas prácticas de manera global en el ámbito cofrade castellano durante el Quinientos. Así, hemos tenido ocasión de analizar el peso de la misericordia y de sus obras en estas instituciones tan extendidas en la modernidad y con un carácter benéfico muy relevante.

5. Estructura y ordenación de la tesis.

El contenido de esta tesis se distribuye en un total de trece capítulos. Los primeros seis están destinados a ofrecer los fundamentos de la teología de las obras de la misericordia a partir de la literatura pastoral castellana del siglo XVI. En el primero de ellos hemos rastreado los orígenes y principios teológicos de los septenarios de las obras corporales y espirituales, así como su difusión por la Europa cristiana. Hemos prestado especial atención a la inclusión de esta parte de la doctrina en el contexto español a través de las constituciones sinodales, encargadas de transmitir a las respectivas diócesis los elementos básicos para el buen desempeño de la fe. La evidencia de la presencia de las obras de misericordia a comienzos del siglo XVI en la totalidad del territorio, siglo y medio después de que comenzase su difusión, supone un éxito en su predicación y una certeza de su importancia dentro de todo el aparato doctrinal.

El segundo capítulo está orientado a ofrecer un panorama de la literatura pastoral y catequética en Castilla a comienzos del siglo XVI. La preocupación por la educación de los fieles manifestada en el IV Concilio de Letrán en 1215 continuaba en el Quinientos. Además, en las primeras décadas del siglo comenzaron las reformas protestantes que propagaban sus ideales mediante doctrinas que rivalizaban con las católicas.

En este contexto, el tercer capítulo se ocupa de analizar un total de treinta doctrinas y confesionales católicos, desde comienzos del siglo XVI hasta 1565, la teología de las obras de misericordia y su importancia para la vida del cristiano al procurar una forma de evitar y redimir pecados y obtener la salvación en el Juicio Final. Frente a ellas, el cuarto capítulo muestra el lugar de la virtud de la misericordia en siete doctrinas reformadas presentes en Castilla en la misma fecha. La exposición de ambas corrientes de pensamiento es fundamental para entender la enorme trascendencia con la que contaba esta parte de la doctrina católica.

Los capítulos 5 y 6 están destinados al estudio del *Tractado muy útile de las obras de misericordia* (1530), texto dedicado en exclusiva a la parte de la doctrina que nos ocupa. En ellos abordaremos el estudio de este título, hasta ahora prácticamente desconocido.

[47] Arboleda Goldaracena 2016, 13.

Expondremos las ideas que su editor, Pero Gonçález, resaltó sobre la virtud de la misericordia y sus obras, así como otras cuestiones doctrinales que implicaban. Su estudio completa el marco teológico ofrecido por catecismos y doctrinas católicos y refuerza la importancia de las obras para la salvación de las almas. Igualmente, el *Tractado* ofreció un exhaustivo catálogo de relatos ejemplares y parábolas de personajes que se ejercitaron en la misericordia y recogieron beneficios temporales y espirituales de sus actos. Contribuyó a consolidar un imaginario de la misericordia que ofrecía a los fieles modelos para imitar, que constituían referentes culturales.

Los siguientes cinco capítulos (7-11) están encaminados a exponer la relación entre la virtud de la misericordia y las propuestas de gestión de la pobreza aparecidas en Castilla a mediados del siglo XVI. El primero de ellos se dirige a ofrecer un panorama sobre la tratadística escrita sobre los pobres en el siglo XVI en Castilla, así como a repasar la legislación que sobre la gestión de la pobreza estaba vigente hasta mediados de la centuria. Hemos destacado los presupuestos de la Real Pragmática de 1540 del 24 de agosto que dio lugar, cinco años más tarde, al célebre debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles sobre su idoneidad y pertinencia.

Pensamos que la doctrina de la misericordia que hemos analizado en capítulos anteriores posee un papel fundamental en la elaboración de sistemas para la ordenación de la pobreza. Por ello, el capítulo 8 detalla y compara el debate de Soto y Robles y ofrece las razones de sus argumentaciones desde una perspectiva teológica centrada en la misericordia.

La pobreza fue el principal objetivo de la misericordia y así lo constató el franciscano Gabriel de Toro en su *Thesoro de misericordia divina y humana* de 1548. Los capítulos noveno y décimo están dedicados a este título que gozó de un gran éxito editorial durante el siglo XVI, contando con un total de seis ediciones y que, sin embargo, parece haber quedado prácticamente inadvertido. Publicado solo tres años después de la edición de los textos de Soto y Robles, insistía en el valor de la virtud, su existencia universal y su estrecha relación de la pobreza.

Los textos de Soto, Robles y Toro se erigieron como reflexiones sobre la realidad social del pauperismo en el siglo XVI y la justificación de diferentes modelos asistenciales. En el capítulo undécimo realiza una comparación entre los tres discursos, en los que la misericordia tuvo una función central por ser la virtud responsable de mover al individuo hacia la compasión de aquellos que sufrían necesidades. En ellos se defendieron tres modelos asistenciales que, aunque contaban con medidas diferentes, siempre tuvieron presentes la importancia de ejercitar la misericordia. El análisis que aquí proponemos manifiesta cómo la doctrina de la misericordia fundamentaba la toma de decisiones para la organización y administración de la limosna en situaciones cotidianas, más allá de las abstractas, teóricas y lejanas que también se desprendían de ella, como podía ser la sentencia del Juicio Final.

Los dos últimos capítulos (12-13) versan sobre instituciones castellanas que basaron su actividad o parte de ella en cumplir la doctrina de las obras de misericordia. En el primero nos hemos ocupado de las arcas de limosna y de misericordia, sus fundaciones y localizaciones en el territorio castellano desde el siglo XV. Asimismo, hemos identificado las hermandades y cofradías bajo la advocación de la misericordia y la caridad en la Corona de Castilla, desde el siglo XIV hasta el siglo XVI. En el último capítulo, hemos rastreado cómo la teología de la misericordia se trasladó a estas instituciones, justificando en muchos casos su

fundación y sirviendo de modelo de conducta de referencia para todos los ingresados en ellas. A través del análisis de las reglas de estos organismos y de las fuentes manuscritas conservados en distintos archivos históricos hemos comprobado la práctica de los dos septenarios de obras, tanto espirituales y corporales, además de la preocupación por los pobres de la misma cofradía y de otros existentes en las localidades donde se insertaban. Acompañan a estos dos capítulos diversos apéndices que muestran con detalle los nombres de las cofradías cuyas reglas hemos utilizado, su localización, año de fundación y de las reglas, así como la referencia donde puede encontrarse cada una de ellas. Igualmente incluimos el registro de las obras de misericordia que realizaba cada una de las cofradías y hermandades estudiadas según sus estatutos.

I. LITERATURA PASTORAL Y MISERICORDIA

1. Los septenarios de las obras de misericordia y la legislación sinodal española (XIV-XVI).

1.1. Las obras de misericordia.

La referencia bíblica por excelencia acerca de las formas de la misericordia, como ya indicamos, era la recogida en el *Evangelio de Mateo*, capítulo 25, versículos 31-46: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, acoger al peregrino, vestir al desnudo y visitar al enfermo y al encarcelado[1]. No obstante, en los primeros años del cristianismo esta misericordia se ejercitó de diferentes maneras. Como señala Noye, en la época patrística no existió una lista constituida por acciones concretas referentes de esta virtud, sino que los padres, tanto griegos como latinos, describieron un número de prácticas diferentes, ejemplo de la caridad que había de tenerse con el prójimo. San Cipriano, Lactancio, San Ambrosio, San Agustín o San Basilio fueron algunos de los que integraron una serie de obras de misericordia en sus discursos y tratados. En ocasiones, algunas provenían del pasaje de *Mateo* 25, aunque otras veces no estaban contenidas en él, como visitar a los huérfanos o asistir a las viudas. Muchos de estos tratados y sermones que incluían estas prácticas versaban sobre la limosna, ya que esta no estaba identificada únicamente con una donación pecuniaria y los gestos caritativos como dar alimentos o redimir a cautivos podían realizarse mediante una donación.

La Biblia griega había traducido como ελεημοσύνη el concepto que en el lenguaje clásico había significado "piedad", "compasión", y que tomaba ahora un significado concreto. De esta manera, los primeros traductores y escritores latinos de la Biblia transcribieron como *eleemosyna*, para la disposición de la misericordia o sus obras (en particular, la limosna), una palabra muy marcada por su connotación material en el latín vulgar que no transmitía bien el contenido espiritual que le había conferido el griego. Al mismo tiempo, "compasión", ἔλεος, el sentimiento de piedad movido por la miseria y traducido como misericordia, sirvió para designar gestos de beneficencia[2].

Sin embargo, no sería hasta finales del siglo XII y durante el XIII cuando se elaboraron y consolidaron los dos septenarios de obras de misericordia canónicas: uno corporal, el primero en formarse, y otro espiritual.

1.2. Juicio Final y penitencia como catalizadores de las obras de misericordia.

Aunque desde el comienzo del cristianismo se había prestado atención a las obras con los prójimos, estas adquirieron nueva relevancia durante la plena Edad Media como consecuencia del desarrollo de dos elementos teológicos: por un lado, la preeminencia que adquirió el tema del Juicio Final (fig. 1, 2 y 3); por otro, el desarrollo y consolidación del sacramento de la penitencia.

[1] Noye 1980; Vicaire 1978, 25-27.
[2] Noye 1980, 1329-1332.



Fig. 1. *Juicio Final*, portada meridional de Santa María la Real, siglos XII-XIII. Sangüesa, Navarra.

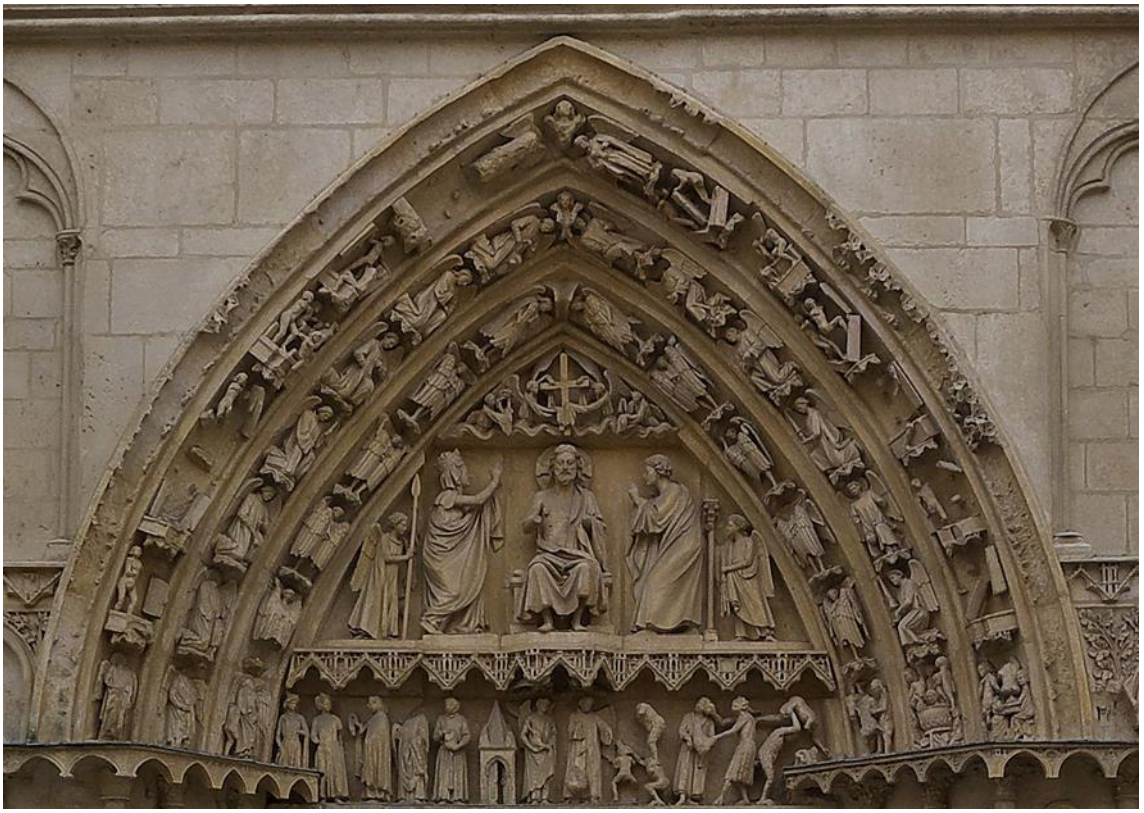


Fig. 2. *Juicio Final*, portada de la Coronería de la Catedral de Burgos, siglo XIII. Burgos.

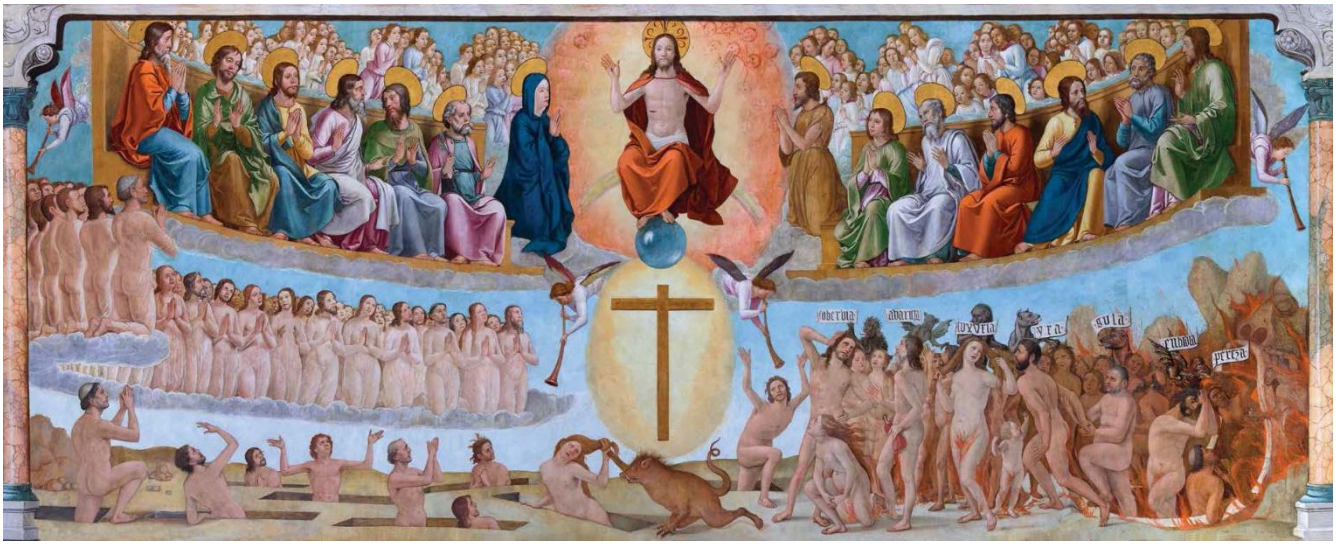


Fig. 3. *Juicio Final*, pintura mural, Juan de Borgoña, 1508. Sala capitular de la Catedral de Toledo.

El destino eterno de los hombres para el cristianismo estaba fijado en el Juicio Final, cuya imagen adquirió especial importancia. La escena descrita en *Mateo* 25, 31-46 que marcaba el inicio de la eternidad y la separación de los elegidos (ovejas) y los condenados (carneros) se erigió como crucial. En esta representación del Juicio se concedió un papel predominante a la misericordia humana, representada por los méritos personales que los fieles hubiesen realizado durante su vida. Así, esta misericordia humana unida a la justicia divina resultaría en la salvación o condena de las almas[3].

La relevancia de este pasaje coincidió con la recuperación de la tradición del milenarismo, que había quedado marginada desde San Agustín. Esta defendía la llegada en mil años de un reino de felicidad sobre la tierra entre el mundo actual y la eternidad[4]. Fue considerada una época de tránsito de la cristiandad para el cual todos los fieles debían prepararse con el fin de obtener el acceso al Reino Celestial[5]. La recuperación de estas ideas se produjo desde la primera mitad del siglo XII, sobre todo por los escritos de Joaquín de Fiore (1135-1202), un monje cisterciense que fundó su propia orden (Orden de Fiore). En su exégesis sobre las Escrituras realizó una interpretación de la Historia en tres edades, presididas cada una de ellas por una persona de la Trinidad. La última de las edades, la del Espíritu Santo, sería un periodo de descanso de la humanidad, dedicado a la contemplación, que duraría hasta el Juicio Final. Aunque no tenía intenciones reformadoras, la idea que había propuesto rompía con la concepción agustiniana de que el Reino de Dios ya se había realizado en la Tierra hasta donde podía, a espera del Juicio[6].

La época anterior este Paraíso Terrenal estaría marcada por los trastornos espirituales, representados en especial por el enfriamiento de la caridad y por la iniquidad en el corazón de los hombres presentes en todos los estratos de la sociedad. Ambos desórdenes eran los

[3] Le Goff 1981, 241-242.

[4] La tradición escatológica que había triunfado era la que interpretaba los mil años del Apocalipsis como un periodo de duración indeterminada donde tendría lugar el reinado de la Iglesia entre la venida de Jesucristo y el Juicio Final (Delumeau 2005, 59).

[5] Galindo Ayala 2021, 62.

[6] Delumeau 2005, 59-60, 72,73, 87; Cohn 1981, 27-30, 107-108. Sobre los movimientos espirituales inspirados por Joaquín de Fiore, véase Lubac 1989.

culpables de los numerosos males acaecidos. Así, la cristiandad se preparó para la llegada del Paraíso aplicándose en penitencias, limosnas, peregrinaciones o profesiones monásticas como forma de combatir la justicia divina, que se intuía cercana[7].

El auge de este discurso milenarista vino acompañado de las representaciones pictóricas sobre el Juicio Final que la Iglesia comenzó a instalar ante los fieles (fig. 1, 2, 3 y 4)[8]. De esta manera, la imagen del Cristo Juez dominó la escultura gótica desde mediados del siglo XII[9].



Fig. 4. *Juicio Final*, bóveda de la sacristía mayor de la Catedral de Sevilla, 1535-1543. Sevilla.

[7] Duby 1989, 84-86, 109-117.
[8] Sheingorn 1985, 15-17; Baschet 1993.
[9] Sauerländer 1972, 24-28.

Destacó en la iconografía la escena del Juicio Final inspirada en el *Evangelio de Mateo* (25, 31-46) por ser más accesible a la representación gráfica, al separar a los justos de los condenados. Además, en esta escena, el criterio del Juicio recaía en demostrar un comportamiento misericordioso y justo en la vida[10].

A partir del siglo XII, a la vez que se propagaba la imagen de Dios Juez se comenzó a popularizar la creencia en la intercesión misericordiosa de María. Fue difundida por la Salve Regina (compuesta en el siglo XI), así como por los sermones de San Bernardo de Claraval, discursos fundamentales en la doctrina católica relativa a la mediación de María y su misericordia. Según Paul Perdrizet, el protagonismo de San Bernardo explicó que fuese en el contexto cisterciense donde surgiese la iconografía de la Virgen de la Misericordia, también denominada Virgen del Manto, bajo el que amparaba a un grupo de personas (fig. 5 y 7)[11].



Fig. 5. *La Virgen de Misericordia y el Juicio Final, De civitati Dei*, mediados del siglo XIV. Biblioteca Bodleian, MS Bodley 691, fol. 1v, Oxford.

El origen cisterciense de este tema iconográfico ha sido discutido pues investigaciones posteriores a Perdrizet lo han ubicado en otros contextos. Es el caso de Louis Réau a mediados del siglo pasado, que defendió que el icono era conocido en Constantinopla, en el cristianismo oriental, a raíz de una leyenda. En la última década de la centuria, Jean Delumeau volvía a retomar el valor atribuido al manto de la Virgen en el culto mariano oriental. Por su parte, Klaus Schreiner (1995) ha sido uno de los principales defensores del origen sienés del motivo y fundamentaba que era un tema ampliamente extendido en el siglo XI. Recientemente, Tommaso Castaldi (2011) señalaba que aún faltan elementos para conocer de forma fehaciente el origen de esta temática. Independientemente de su procedencia, lo que nos interesa fue su amplio desarrollo por el contexto cristiano, unido al desarrollo del tema del Juicio Final, convirtiéndose la Virgen en intermediaria entre Dios juez y el condenado[12]. Mientras que la función de intercesión de la Virgen poseía un rol activo, el

[10] Galindo Ayala 2021, 62.
[11] Perdrizet 1908, 7-17, 237-238. Sobre las diferentes acepciones teológicas que se le reconocen al manto de la Virgen, puede consultarse Barnay 2001.
[12] Castaldi 2011, 8-11.

concepto de protección expreso en la imagen de la Madre de Misericordia representaba una actitud aparentemente más pasiva, puesto que María no es la fuente de la misericordia misma, sino un medio a través del cual llegaba a la humanidad[13].

Por otro lado, a la vez que se consolidaba la idea del Juicio Final, tenía lugar el desarrollo de la teología del sacramento de la penitencia, desde el siglo XI y, especialmente, en la segunda mitad del siglo XII. En esta última centuria, los autores de la Escuela de Laon presentaron la penitencia como remedio por excelencia contra los pecados y como forma de obtener el perdón de las faltas cotidianas. Era la manera de retornar a la inocencia obtenida tras el bautismo. Estos teólogos terminaron considerando la penitencia como uno de los siete sacramentos de la Iglesia, que comprendía una actitud interior (la contrición) y una expiación exterior (la satisfacción)[14].

Para justificar la evolución de la disciplina penitencial, los teólogos procuraron demostrar que la confesión al sacerdote no era necesaria solo para la imposición de la satisfacción, sino porque ella en sí misma constituía una parte importante de la expiación de los pecados por la vergüenza que causaban al penitente. Igualmente, durante todo el siglo XII se esforzaron por precisar las bases de la necesidad de la confesión, así como su definición y sus aspectos sacramentales[15].

Fue en el IV Concilio de Letrán, en 1215, cuando se impuso la obligatoriedad de este sacramento, al menos, una vez al año. Esta decisión modificó la vida religiosa de los fieles en Occidente y ocupó una de las preocupaciones principales en la vida privada[16]. Tras la celebración de este concilio se multiplicaron las obras de literatura pastoral de diversos géneros orientadas a la enseñanza de los preceptos básicos de la fe del clero y la feligresía (*cura animarum*). Cincuenta años después de su celebración abundaron las constituciones sinodales, manuales de confesión, sumas morales, exposiciones de los diez mandamientos, compendios de vicios y virtudes, colecciones de sermones y *exempla* y manuales orientados al cuidado pastoral. Aunque dentro de toda esta literatura, destacaron las obras destinadas a la confesión y a la penitencia, convirtiéndose los manuales de confesión en parte fundamental de la *pastoralia* surgida a consecuencia de 1215[17].

De forma paralela al avance de este sistema penitencial, y en directa relación con él, se desarrollaron las indulgencias, que tomaban el nombre de *remissiones*, *absolutiones* o *relaxationes* y suponían una nueva forma de devoción religiosa. Tras la confesión, y para conseguir la completa reconciliación con la Iglesia y con Dios, los penitentes debían completar una pena según sus necesidades espirituales. La consecución de un perdón íntegro tomó forma de redenciones y absoluciones. Mientras las segundas eran suplicadas a Dios para que este conmutase todas las faltas de los fieles, las primeras se transformaron en una obra satisfactoria que se realizaba con un prójimo. Comúnmente, estas tomaron forma de ayunos, oraciones y limosnas[18].

Diferentes formas de devoción piadosa adoptaron estas indulgencias. Las más frecuentes en los siglos XIII y XIV fueron las peregrinaciones, que podían ser a los Santos

[13] Castaldi 2011, 34-35.
[14] Anciaux 1949, 139-141, 163.
[15] Anciaux 1949, 164, 355.
[16] Delumeau 1992, 15-17.
[17] Boyle 1985; 1982, 230-233.
[18] Shaffern 2007, 44-45.

Lugares, Roma, Canterbury o Compostela, o a santuarios e iglesias locales. Igualmente, las construcciones de iglesias, hospitales e, incluso, puentes, fueron formas de devoción piadosa[19]. Asimismo, el interés en el perdón se unió a las creencias sobre el Juicio Final y la salvación individual, traduciéndose en donativos (limosnas y legados piadosos) que los fieles dejaban entre sus últimas voluntades como forma de pagar el precio por pasar al "otro mundo"[20].

La difusión de una amplia literatura asociada al sacramento de la penitencia, junto con toda una tradición pastoral en torno al perdón y la salvación, permitió, como se expondrá a continuación, el desarrollo y consolidación de las obras de misericordia. Estas constituyeron una de las formas de satisfacción de los pecados y la manera de obtener el favor de Dios en el Juicio Final.

1.3. La formación de los septenarios y su difusión.

Según Irénée Noye, el concepto "obras de misericordia" fue uno de los más difundidos durante la Edad Media, recordándose constantemente en la predicación como algo universalmente conocido[21]. La lista canónica de las obras de misericordia corporales se configuraría a finales del siglo XII con las seis acciones mencionadas en los versículos 35-36 de la profecía sobre el Juicio Final de *Mateo* 25 (dar de comer al hambriento, de beber al sediento, acoger al peregrino, vestir al desnudo y visitar al enfermo y al encarcelado). A estas se añadió una séptima obra, enterrar a los muertos, proveniente del libro de *Tobías* del Antiguo Testamento[22] (fig. 6), donde fue el acto de piedad más importante y repetido (hasta siete veces en toda la narración[23]). La preocupación por fijarlas en el número siete tuvo que ver con las características de la teología del momento interesada en las alegorías numerológicas[24], que contribuyeron a fijarlas en un número de significado de santidad y perfección[25]. Así, la primera referencia al septenario corporal aparecía en la *Historia scholastica* de Peter Comestor (1100-1178)[26].

---

[19] Shaffern 2007, 45, 56, 58-59. El trabajo de Jacques Chiffoleau sobre Aviñón en los siglos XIII y XIV expone (entre otros aspectos) las construcciones de hospitales y puentes a partir de las donaciones papales e indulgencias (Chiffoleau 1978).

[20] Chiffoleau 1980, 220-221.

[21] Noye 1980, 1341.

[22] Botana 2011, 2. "Cuando tú y Sarra hacíais oración, era yo el que presentaba y leía ante la Gloria del Señor el memorial de vuestras peticiones. Y lo mismo hacía cuando enterrabas a los muertos" Tb 12, 12. En época patrística, San Cipriano o San Ambrosio ya habían aludido a las acciones piadosas recogidas en el libro de *Tobías* (Wet 2020, 7).

[23] Macatangay 2016, 47-55; Bolyki 2005, 91-92. Acerca de la relación entre la limosna, entendida como acto piadoso, y la recompensa divina en el libro de *Tobías*, véase Downs 2016, 57-70 y, sobre los actos de caridad, Macatangay 2013. En relación con la prevalencia de la figura de Tobías en el arte durante el Renacimiento italiano, consúltese Hart 2006. William R. Levin puso de manifiesto cómo la antigua sala de audiencias de la Misericordia (institución caritativa) en Florencia poseía una pintura de Tobías, enterrando a un difunto. Esta antigua sala sirvió en su día como vestíbulo principal de la sede y lugar público donde se dejaban niños al cuidado de la organización. La imagen de Tobías, por tanto, no sólo la veían aquellos que pertenecían a la institución, sino todos aquellos que entraran en el edificio (Levin 1996, 233).

[24] Chenu 1966, 163-164.

[25] Lubac 1993, 22.

[26] Botana 2011, 2.

El éxito de la *Historia scholastica*, tanto en latín como en lenguas vernáculas, puede ayudar a explicar la amplia difusión del septenario corporal, el cual se resumió en un verso mnemotécnico a comienzos del siglo XIII: "visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo". Ciertamente, este verso modificaba en un punto el mensaje de *Mateo* 25, 39, pues visitar a los encarcelados era reemplazado por redimir a los cautivos. Sin embargo, el cambio no supuso ningún problema, ya que el objetivo no era reducir la misericordia a siete acciones limitadas, sino tomar como referencia esas obras en un sentido amplio que resumiese las necesidades corporales[27].



Fig. 6. *Tobías le cuenta a Tobit sobre un hombre muerto en la calle, Tobit abandona el banquete y entierra al muerto en secreto,* manuscrito iluminado, 1320-1340. Biblioteca Nacional de los Países Bajos, La Haya, KB, 71 A 23, 216r.

Por su parte, el septenario espiritual se conformó a partir de la lectura e interpretación analógico de las obras corporales a lo largo del siglo XIII, cuyo inicio se sitúa en Orígenes, quién citaba que había que ofrecer también alimento y vestido al alma a través de obras. Fue San Agustín quien introdujo un paralelismo entre ambas formas de misericordia, la corporal y la espiritual. Sin embargo, como señala Noye, su origen es menos claro que en el caso de las corporales. Emmanuel Bain apunta que una de las primeras apariciones de estas obras fue en el *Comentario de las Sentencias* de Alejandro de Halés[28], donde enumeró las siete prácticas identificadas como limosnas: "consule, castiga, solare, remitte, fer, ora. Preter hoc docere ignorant": aconsejar a los dudosos, corregir a los pecadores, consolar a los tristes, perdonar a los que ofenden, sufrir a los onerosos, orar por todos y enseñar a los ignorantes[29]. Noye afirma que fue a partir de Santo Tomás cuando comenzaron a introducirse en los textos canónicos y catecismos[30]. Así, las obras espirituales partían de que la "palabra" podía desempeñar la misma función que la "obra". Con todo, los teólogos precisaron sistemáticamente la excelencia de las obras espirituales sobre las corporales. Y, aunque en ocasiones una limosna corporal era preferible a un don espiritual, la regla general indicaba la

[27] Bain 2018, 24-25.

[28] Alejandro de Halés (1185-1245), de origen inglés, estudió en la Universidad de París, donde ostentó una cátedra en la que le sucedió, tras su muerte, el franciscano Juan de la Rochelle o de Rupella (posteriormente a esta cátedra sería nominado San Buenaventura). Ingresó en la orden franciscana en torno a 1235-1236, cuando ya era catedrático en la Universidad de París. Se erigió como un precedente de la *quaestio* escolástica y, de alguna manera, se ha situado en los orígenes de un nuevo planteamiento filosófico, conocido como "pensamiento franciscano", donde se sitúan figuras como San Buenaventura, Juan Duns Scoto o Guillermo de Ockham (Saranyana 2003, 244-248; Moorman 1968, 131-133; Zorroza Huarte 2016, 316-319).

[29] Bain 2018, 30-31, IIaIIae, q. 32 a. 2.

[30] Noye 1980, 1332-1334.

relevancia de las limosnas y obras espirituales debido a su utilidad y a la prevalencia del alma frente al cuerpo[31].

En cualquier caso, las obras de misericordia empezaron a relacionarse de manera ferviente con el Juicio Final y la salvación del alma a raíz de la importancia que se concedió al pasaje de *Mateo* 25, 31-46. De esta manera, durante la Edad Media, la práctica de las obras tomó importancia entre los laicos.

Así, desde el siglo XIII, un creciente número de penitentes se unieron a monasterios y comunidades religiosas y asumieron tareas de cuidado de pobres y enfermos en los hospitales de estas instituciones como forma de practicar estas obras y asegurarse la salvación. Además, de manera paulatina, los hospicios y enfermerías monásticos fueron sustituidos por nuevos establecimientos que atendían no solo a peregrinos y miembros de órdenes religiosas, sino a toda clase de enfermos y desamparados. Igualmente, en el mismo siglo dos factores contribuyeron al incremento de la práctica de las obras: por un lado, la misión apostólica de los frailes; y, por otro, las reformas introducidas por el IV Concilio de Letrán en 1215[32].

Las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, desarrollaron a nivel teórico el concepto. El franciscano Alejandro de Halés, en sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y, especialmente, la *Suma Teológica* del dominico Tomás de Aquino, expusieron con detalle cómo debían realizarse las obras (a quiénes debían hacerse, así como aquellos que las debían ejercitar, cómo o cuándo). Pero también en el plano práctico la predicación de los frailes en lengua vernácula fue esencial para difundir los fundamentos de la doctrina de las obras entre la feligresía. Se convirtieron en los confesores favoritos de los fieles de las ciudades, a los que animaban a unirse a hermandades y cofradías bajo su espiritual supervisión[33].

El segundo factor determinante en la difusión de las obras de misericordia fue la celebración del ya mencionado IV Concilio de Letrán (1215), que promocionó de manera excepcional el sacramento de la penitencia. La declaración de la obligatoriedad de la confesión anual[34] suponía un gran esfuerzo para formar al clero que debía administrar la confesión individual. Para este fin, se escribieron y multiplicaron las *Summae Casibus* y los manuales de confesión[35]. Entre toda esta producción literaria se encontraba la *Summa Penitentie fratrum predicatorum*, un manual escrito después de finalizar el Concilio lateranense, no más tarde de 1220, empleado por los dominicos en Europa durante toda la Baja Edad Media como una guía para atender a los penitentes. En ella estaban contenidos los elementos de la doctrina que el confesor debía preguntar a los fieles: los siete pecados capitales, los diez mandamientos y los cinco sentidos. Anterior al siglo XIII, los mandamientos y los sentidos no aparecían en los penitenciales. Esto refleja cómo en esta época se estaban complejizando los manuales de confesión[36].

[31] Bain 2018, 30, 32.
[32] Botana 2011, 3-5; Davis 2010.
[33] Botana 2011, 6-7.
[34] Denzinguer 1963, 158; Anciaux 1949.
[35] Rusconi 1981, 68-69; Goering & Payer 1993, 1-3.
[36] Goering & Payer 1993.

Otro escrito, el tratado *Deus est*, atribuido al franciscano Robert Grosseteste († 1253)[37], obispo de Lincoln, cuya acción pastoral sirvió para implementar los decretos del IV Concilio de Letrán en Inglaterra[38]. Fue un tratado especializado sobre vicios y virtudes, orientado a las preguntas que el confesor debía hacer a los fieles. Incluía una organización particular de los elementos que contenía una breve historia de la penitencia, los artículos de la fe, los siete sacramentos, una exposición de la penitencia con los siete vicios y las siete virtudes y, al abordar los pecados contra la fe, una explicación de las obras de misericordia. Además, el texto reflejó de manera explícita la construcción del septenario de las obras de misericordia corporales a partir de los referentes bíblicos de *Mateo* y *Tobías*. Asimismo, incluía las obras de misericordia dentro de los pecados contra la fe y argüía que sin obras de misericordia la fe estaba muerta ("vivificant enim fidem opera"). Por ello, debía el fiel preguntarse cómo, con qué frecuencia y con quién se había ejercitado en una de las siete obras de misericordia corporales[39].

Como afirma Adams J. Davis, en los siglos XII y XIII surgió una "cultura de la compasión", vinculada a las nuevas formas de devoción y a las ideas sobre las obras de misericordia, que se hizo evidente en hagiografías, textos devocionales e imágenes[40]. De esta manera, la literatura teológica y, como veremos, la sinodal, fue completándose con nuevos componentes, entre ellos las obras de misericordia. En el caso de las constituciones sinodales, estas terminaron instituyendo un método de conectar la predicación en lengua vulgar a los fieles y la confesión individual para controlar un modelo de comportamiento[41]. El lugar que las obras de misericordia ocuparon dentro de la confesión, la predicación y la catequesis a lo largo del siglo XIII estaba relacionado con la función que cumplían en el Juicio Final y la salvación, así como en la remisión de los pecados. Las implicaciones teológicas que suponían favorecieron su extensión por toda la Cristiandad a partir del siglo XIII y su incorporación a la legislación eclesiástica, a partir de concilios y sínodos (que recogían, a su vez, lo decretado en los concilios ecuménicos) que marcaban las pautas a seguir por toda la comunidad cristiana[42].

Además de todo el contenido sobre las obras de misericordia en la literatura, representaciones artísticas en pinturas murales, manuscritos, esculturas y vidrieras han sobrevivido como ejemplos de la gran diseminación de las ideas asociadas a ellas. Estas muestras las encontramos en Italia, Cataluña, Eslovaquia, Rumanía, Basilea o el este de los territorios ingleses de Norfolk y Suffolk[43]. Los historiadores del arte han señalado que la representación de estas obras se produjo desde el comienzo de la Plena Edad Media (aunque marcar el inicio de estas imágenes misericordiosas sigue siendo uno de los temas más

[37] Nacido en torno a 1168, fue erudito en diferentes campos (matemáticas, leyes, medicina), primer maestro de la escuela franciscana de Oxford (1229-1253) y obispo de Lincoln. Preocupado por el cuidado pastoral, se convirtió en un impulsor de las medidas adoptadas en el IV Concilio de Letrán en Inglaterra (Hoskin 2019; O'Carroll 2003; Robson 2020).
[38] O'Carroll 2003, 323-326, 330.
[39] Wenzel 1970, 218-293; *Deus est*, 258-259.
[40] Davis 2016, 24.
[41] Rusconi 1981, 72-74.
[42] Sánchez Herrero 1986, 183-184.
[43] Botana 2011, 7. Miriam Gill ha identificado cuarenta series murales sobre las obras de misericordia en Inglaterra hasta el siglo XV incluido. El trabajo de Gill incluye el componente de género en el estudio de estas series iconográficas. Las representaciones muestran un número similar de hombres y mujeres realizando estas prácticas (Gill 2005, 114-115).

controvertidos) y que algunos estudiosos suponen que aparecieron en manuscritos iluminados en Alemania[44]. Buhrer indica que en Europa central el ciclo escultórico de las obras de misericordia de mediados del siglo XIII de la catedral de Estrasburgo, hoy desaparecido, o de las vidrieras de San Florencio en Niederhaslach (Alsacia) de mediados del siglo XIV, formaron parte del programa iconográfico para ilustrar el contenido teológico de la misericordia a través de imágenes visibles públicamente[45].

1.4. El florecimiento de las obras de misericordia en la literatura sinodal europea.

Como consecuencia inmediata del IV Concilio de Letrán de 1215, las diferentes diócesis y los sínodos en ellas celebrados fueron adoptando las nuevas medidas que se habían determinado en el Concilio. Esto, como hemos apuntado, conllevó una reestructuración de, entre otros aspectos, los contenidos que debían enseñarse a la feligresía. Así, en Francia, las constituciones sinodales de Angers, elaboradas entre 1216 y 1219 y adoptadas posteriormente por las diócesis de Normandía y Poitou (y denominadas *Synodal de l'Ouest*), recordaban a los curas la importancia de instruir a los fieles en las consecuencias nefastas de los pecados capitales para el alma y señalaban las formas posibles de evitarlas con la práctica de las siete obras de misericordia corporales. Todo ello, acompañado por el testimonio evangélico sobre el día del Juicio, recogido en *Mateo* 25, 41[46].

Al calor de la *Synodal de l'Ouest*, las sinodales de la diócesis de Mans de la década de 1240 continuaban esta doctrina de las obras de misericordia y su estrecho vínculo con los pecados capitales[47]. También insistían en el tema las constituciones de Rodez de 1289, que incidió en que los curas debían enseñar tanto a clérigos como a laicos las oraciones del Padrenuestro, Avemaría, Credo y la Señal de Cruz, los artículos de la fe, los dones del Espíritu Santo, los diez mandamientos, los siete sacramentos y, relacionado con la penitencia, los siete pecados capitales y las siete obras de misericordia corporales aparecidas en la *Synodal de l'Ouest*, así como, por primera vez, las siete obras espirituales. Todo este contenido sería reproducido en 1317-1318 en las diócesis de Cahors y Tulle[48]. Sin embargo, aún no era un contenido generalizado en la literatura sinodal, pues de ellas no encontramos ninguna huella en las sinodales de París o de la provincia eclesiástica de Reims durante el siglo XIII[49].

---

[44] Botana 2011, 9. Sobre la representación de las obras de misericordia en el arte pueden consultarse Botana 2011; Bühren 1998.
[45] Bühren 1998, 31-44.
[46] Longère 1983, 83-84; Constituciones sinodales de Angers, 1216-1219, en Pontal 1971, 236-237, 107-108.
[47] Constituciones sinodales de Mans, 1240, en Pontal 1983, 158.
[48] Vicaire 1978, 36-37.
[49] Constituciones sinodales de París del siglo XIII, en Pontal 1971, 51-101; Constituciones sinodales de Reims del siglo XIII, en Avril 1995.



Fig. 7. *Virgen de la Misericordia*, fresco, Bernardo Daddi, 1342. Loggia del Bigallo, Florencia.

A comienzos del siglo XV, en 1401, las sinodales de la diócesis de Dax, al sur francés, incorporaban los dos septenarios junto al decálogo, los artículos de la fe, los siete sacramentos, los siete pecados mortales, las siete virtudes principales y otros elementos que insistían en el valor del siete. Este catecismo se nutría, a su vez, de las actas del concilio de Lavaur de 1368[50]. También en Bourges, las sinodales más antiguas conocidas, de 1451, incluían las obras de misericordia entre los artículos de la fe y los siete sacramentos para su enseñanza[51].

Por su parte, en Inglaterra, el Concilio de Lambeth de 1281 de la demarcación eclesiástica de Canterbury especificaba en el artículo 9, titulado *Ignorancia sacerdorum,* el contenido pastoral que debía enseñarse, elaborado por el arzobispo John Pecham, quien se había inspirado en la agenda pastoral del IV Concilio lateranense. Este programa catequético incluía los catorce artículos de la fe, los diez mandamientos, los dos preceptos evangélicos de la caridad, las siete obras de misericordia corporales, los siete pecados capitales, las siete virtudes y los siete sacramentos. Aparecía la codificación de las obras corporales con los referentes bíblicos de Mateo y Tobías. Este planteamiento catequético siguió vigente hasta comienzos del siglo XVI, y prueba de ello son los manuscritos e impresos sobre estas Constituciones hasta 1504. La relación entre pecados, penitencia y obras de misericordia las recogió también las *Summulae* del sínodo de Exeter, escritas por el obispo Peter Quinel y datadas en torno a 1287. En ellas se ofrecía a los sacerdotes una presentación de los diez mandamientos, de los siete pecados capitales y del sacramento de la penitencia: la práctica de las obras de misericordia y el ejercicio de la limosna se convertían en el mejor remedio contra la avaricia[52].

Otra obra de gran repercusión en Inglaterra fue el *Lay Folks' Catechism* de 1375, una adaptación vernácula del programa catequético de la *Ignorantia sacerdotum* del Concilio de Lambeth de 1281. Este catecismo, usado en todas las diócesis inglesas a finales del siglo XV, enfatizaba la necesidad de aprender los diez mandamientos, el Padrenuestro, el Avemaría, el Credo, los vicios y virtudes, las siete obras de misericordia corporales y los siete sacramentos[53]. De forma paralela a la inclusión de las obras de misericordia en los títulos pastorales se desarrollaron representaciones artísticas de estas en las iglesias, lo que contribuyó a su difusión entre los fieles. David Griffith recoge una lista de representaciones pictóricas de las obras corporales (murales y



Fig. 8. *Visitar a los enfermos y enterrar a los muertos*, pintura mural, siglo XV. Iglesia de Pickering, Inglaterra.

[50] Constituciones sinodales de Dax, 1401, en Degert 1898, 80-81, 78-79.
[51] Constituciones sinodales de Bourges, 1451, en Godineau 1986, 64.
[52] Constituciones sinodales de Lambeth, 1281, en Powicke & Cheney 1964, 900-905, 888-890, 1074; Newhauser 2009, 49-50. La concepción de limosna como cura de la avaricia la recogieron también unas sinodales polacas de 1252, en Sawicki 1963, 512.
[53] Shaffern 2007, 64.

vidrieras) en iglesias inglesas y galesas desde finales del siglo XIII hasta comienzos del XVI[54], lo que prueba su difusión espacial y su efectiva recepción (fig. 8).

Sin embargo, la inclusión de las obras en la literatura sinodal no fue uniforme en Europa. Las constituciones de Florencia de los siglos XIV y XV no las recogían[55], pero, esto no supuso su ausencia en el ámbito pastoral. La actividad predicadora de las órdenes mendicantes, muy intensa en las ciudades, estuvo protagonizada, entre otros temas, por la misericordia y la limosna. Así, el dominico fray Remigio dei Girolami (†1319) contaba entre sus obras con una titulada *De misericordia*, en la que examinaba el orden de la misericordia y de la caridad como modelos. En las partes que constituían el esquema de la misericordia, (Dios, el alma del individuo, la del prójimo y el cuerpo) se añadió la comunidad, como el cuarto elemento del *ordo misericordiae*. Y el tema aparecía igualmente en los sermones del también dominico fray Giordano de Pisa, quien otorgaba un valor cívico a la misericordia, junto a la caridad y a la limosna, como forma de cohesionar la comunidad política[56].

En Portugal, la inclusión de las obras en el ámbito pastoral también precedió a su introducción en los catecismos ordenados por la legislación canónica. Un ejemplo de ello lo encontramos en las *Explicações das Obras da Misericórdia,* de comienzos del siglo XV. En ellas, la exposición detallada de las catorce obras explica la relación entre misericordia y pecado e indica cómo estas prácticas individuales repercutían en la dimensión social de la época[57]. Fue a finales del XV cuando estas obras aparecerían en la legislación sinodal en la archidiócesis de Braga y en la diócesis de Oporto. Las sinodales del arzobispado de Braga de 1477 las contemplaron dentro de la enseñanza parroquial en su catecismo. Sin embargo, esta doctrina no diferenció entre obras espirituales ni corporales. No sería hasta comenzado el siglo XVI cuando en esta diócesis, en las constituciones de 1507, apareció dicha distinción, aunque no se enumeraron. Por su parte, las sinodales de Oporto de 1496 citaron la necesidad de cumplir las obras de misericordia de ambas naturalezas, espirituales y corporales, aunque también sin nombrar cuáles eran[58].

La legislación sinodal en Polonia y Silesia tampoco introdujo las obras de misericordia en los catecismos durante la Baja Edad Media, aunque en estos territorios el proceso de incorporación a la cristiandad fue más tardío. En la diócesis polaca de Przemysl, fundada en 1340 en la Subcarpacia, las constituciones sinodales de 1415 para la instrucción de los fieles solo contemplaban la exposición de los artículos de la fe del Credo, el Pater Noster y la *Salutatio angelica*[59]. Lo mismo ocurría en las constituciones sinodales de Breslau de 1406, orientadas a la enseñanza en alemán y eslavo debido a las características lingüísticas de la región[60]. Como ha quedado explicado, la ausencia de las obras en este tipo de literatura no significa también su omisión en el desempeño pastoral, ya que existen indicios que muestran la presencia de la predicación de las obras de misericordia en las regiones orientales de Europa. Uno de ellos es, por ejemplo, la conservación de pinturas murales en una iglesia de los Cárpatos eslovacos con el ciclo de las siete obras de misericordia, como sucede en otras

[54] Griffith 2012.
[55] Lesnick 1989.
[56] Iannella 2007.
[57] Sousa 2002, 206-207.
[58] García y García 1982, 108-109, 377, 161-162.
[59] Constituciones sinodales de Przemysl, 1340, en Sawicki 1955, 134.
[60] Constituciones sinodales de Breslau, 1406, en Sawicki 1963, 362-363.

partes de Europa central y del este[61]. Además, en la parroquia de Santiago, en la ciudad de Löcse, a la sazón en el nordeste del reino de Hungría y hoy Eslovaquia, estaban representadas las siete obras de misericordia y los siete pecados capitales. Recientemente, se ha indicado la posibilidad de que este mural pudiera pertenecer a la entrada de la iglesia del hospital del Espíritu Santo con el objetivo de recordar a los ciudadanos las situaciones de ancianos, enfermos y peregrinos de la institución[62]. Otras pinturas murales del estilo, así como manuales de confesión, ponen de manifiesto que la propagación de la doctrina y práctica de las obras de misericordia fue generalizada en toda Europa. Las sinodales de la diócesis de Cracovia de 1509, promulgadas por el obispo Jan Konarski, citaban, entre los libros orientados a ayudar a los clérigos a administrar los sacramentos, la *Summa Angelica* (*Summa de casibus conscientiae* del franciscano italiano Angelo de Clavasio, † 1495), que dedicaba entradas particulares a la misericordia y a la limosna relacionándolas, y exponía los dos septenarios de obras[63]. También nombraban las sinodales la *Summa Pisanella* (*Summa de casibus conscientiae* del dominico Bartolomeo Pisano, † 1347), la cual trataba las obras de misericordia como obras de limosna, indicando una misma identidad entre misericordia y limosna[64]; y la *Summa Rosella* (*Summa casuum conscientiae* del franciscano Baptista de Salis), que recoge dos entradas sobre limosna y caridad y en ambas se recordaba el pasaje evangélico de *Mateo* 25[65]. Los sacerdotes polacos encontraron en ellas los discursos sobre la misericordia y sus obras que estaban presentes en el mundo católico[66].

1.5. Las obras de misericordia en la literatura conciliar y sinodal española de los siglos XIV y XV.

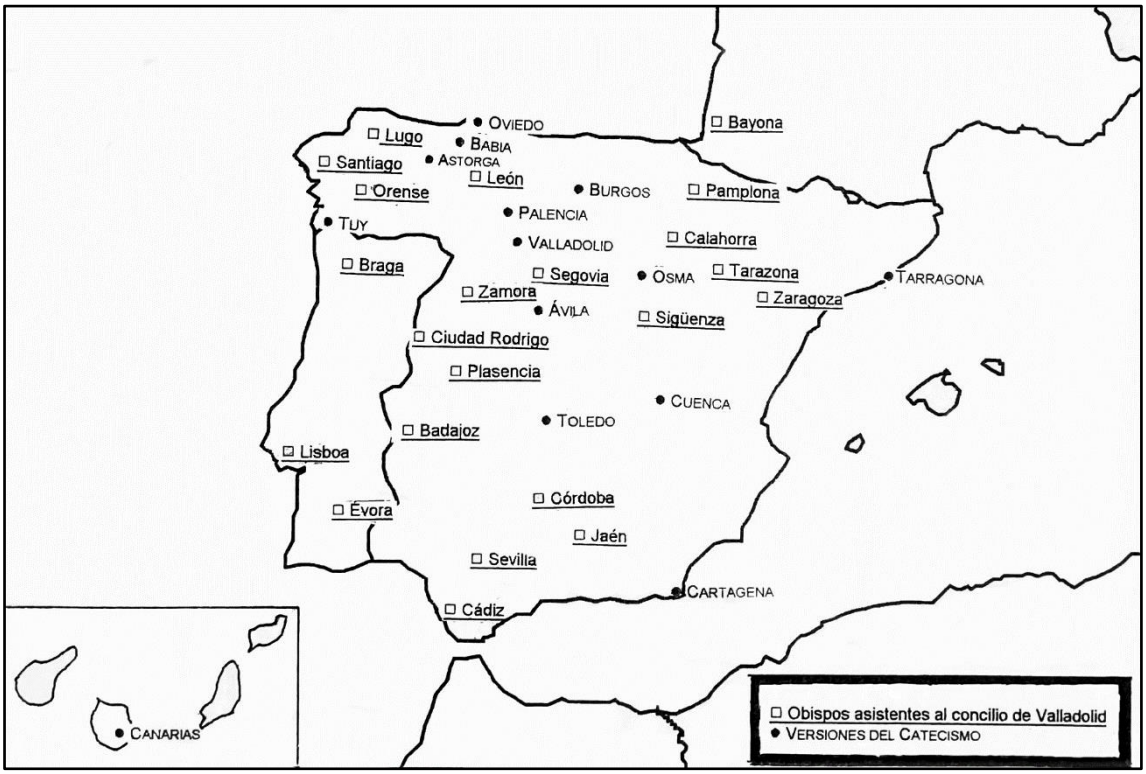
El primer concilio hispano que recogió la preocupación de que los clérigos educasen a los niños e infantes en el Credo y el Padrenuestro fue el de Coyanza, en León, en 1055. La actividad conciliar estaría aletargada desde la celebración del IV Concilio de Letrán hasta el Concilio Plenario de Valladolid, en 1322, dos siglos más tarde (mapa 1)[67].

Este concilio de 1322 ejerció una gran influencia hasta mediados del siglo XVI, así como el catecismo surgido a partir de él ese mismo año[68]. Luis Resines señala que la trayectoria eclesial de este texto llega hasta 1582[69]. No obstante, las actas del concilio no incluían las obras de misericordia dentro de la doctrina cristiana[70]. El Catecismo de 1322 solo incluía los artículos de la fe, los preceptos del decálogo, los sacramentos de la Iglesia y los vicios y virtudes[71]. Sin embargo, Resines afirma que este catecismo fue la base de otros y que pueden distinguirse tres etapas en las que se utilizó y desarrolló. La primera, en la que incluye cuatro textos, uno en castellano y tres en latín, trata sobre el texto conciliar primitivo y simple que abarcó los años 1322 a 1340. Una segunda etapa, que se extiende desde 1328 hasta 1495,

[61] Botana 2011, 1, 7, 158.
[62] Majorossy & Szende 2008, 281.
[63] Constituciones sinodales de Cracovia, 1509, en Sawicki 1961, 48; *Summa Angelica*, ff. 122-123r., 321v-322r.
[64] Constituciones sinodales de Cracovia, 1509, en Sawicki 1961, 48; *Summa Pisanella,* ff. 76v-79r.
[65] Constituciones sinodales de Cracovia, 1509, en Sawicki 1961, 48; *Summa Rosella*, ff. 57, 143v-145r.
[66] También las constituciones sinodales de Burgos de 1503-1511(en García y García 1997, 57). afirmaban tomar la información sobre las catorce obras de misericordia de la *Summa Angelica.*
[67] Sánchez Herrero 1986, 183-184; Velo Pensado 1978, 39-43; Soto Rábanos 1993, 260-262.
[68] Resines 1997, 53-57.
[69] Resines 2003, 13.
[70] Tejada y Ramiro 1851, 481.
[71] Resines 1997, 57.

en la que se introduce una notable alteración en Tarragona por Juan de Aragón. Como consecuencia apareció un texto adicionado y enriquecido, en extensión y profundidad, compuesto por seis versiones manuscritas, otra de existencia dudosa y otra más que se imprimió, todas latinas. Por último, la tercera fase, que comprende textos en castellano desde 1344 a 1582. El obispo de Cuenca Bernardo Zafón, en 1344, fusionó la versión primitiva con la ampliada de la segunda etapa, dando como resultado un texto que Resines califica como "definitivo"[72].

Mapa 1. El Concilio de Valladolid (1322): obispos asistentes y versiones del catecismo de Valladolid.



Fuente: Resines 2003, 19.

Bernardo Zafón conocía el texto primitivo que procedía de Valladolid, así como las reelaboraciones originarias de Tarragona. Además, su versión estaba traducida al castellano a diferencia de los textos de las etapas anteriores, pues el conocimiento de los fieles del latín era inexistente y escaseaba en el caso de los eclesiásticos. Conservó sustancialmente el mismo esquema y el orden en la exposición de la doctrina, pero añadió un apartado: el de las obras de misericordia. También eliminó otro de la segunda etapa: el de las dotes del alma y del cuerpo[73]. De esta manera, desde 1344, el Catecismo de Valladolid incluía las obras de misericordia, y este elemento doctrinal se mantendría en el texto en sus versiones posteriores[74]. Por tanto, aunque en un principio el catecismo de Valladolid no contenía las

[72] Resines 2003, 37-38, 53-54.
[73] Resines 2003, 90-91.
[74] Resines 2003, 137. Los últimos dos catecismos de 1575 en Burgos y 1582 en Palencia. Solo la parte relacionada con los sacramentos es la correspondiente al Catecismo de Valladolid (Resines 2003, 130-131).

obras de misericordia, su posterior incorporación poco más de veinte años después pudo suponer un impulso eclesiástico central para su inclusión en la doctrina.

Y es que el contenido de la doctrina que debía enseñarse a los fieles y que se desarrolló en la legislación conciliar y sinodal fue ampliándose con los siglos. De esta manera, en Castilla, entre los principios cristianos se fueron incluyendo los artículos de la fe (hasta 1269), los mandamientos de la ley de Dios, los sacramentos, los pecados capitales (de 1240 a 1320), las virtudes contrarias a los siete pecados y las virtudes teologales y cardinales (de 1322 a 1338), las obras de misericordia (1340 a 1474), dones del Espíritu Santo, los cinco sentidos, las cuatro oraciones, la confesión general, las tres potencias del alma, signarse y santiguarse, los mandamientos de la Iglesia, los tres enemigos del alma, las bienaventuranzas, los siete frutos del Espíritu Santo, el pecado venial, su disposición del mortal y de qué modo se perdona (de 1480 a 1553)[75].

Desde de la segunda mitad del siglo XIV y principios del siglo XV, la legislación sinodal fue incluyendo las obras de misericordia como contenido de la doctrina que debía enseñarse en las parroquias de las diócesis a los fieles[76]. El primer lugar en el que una constitución sinodal las presentó fue Cataluña, en las constituciones de Lérida de 1301 que ordenaron la predicación al pueblo de la doctrina cristiana. Sin embargo, solo contenían las siete corporales[77]. En la misma fecha, las sinodales de León establecieron las predicaciones y las amonestaciones que los clérigos debían hacer en la misa a los fieles. Eran cuatro: la primera, los artículos de la fe; la segunda, los diez mandamientos; la tercera, los pecados de los que los legos debían guardarse. Por último, la cuarta eran las "bonas obras que deven husar, por que an de seer salvos". Estas obras eran oír misa cada domingo y día de fiesta, rogar a Dios, dar diezmos y primicias a la iglesia, dar limosna a los pobres y realizar ayuno. Si bien no eran las obras de misericordia formalizadas en los septenarios, sí contemplaban estas constituciones entre la doctrina una parte integrada por unas obras que serían útiles "en carrera de salvación"[78].

En la zona aragonesa, las constituciones sinodales de la diócesis de Tarazona de 1354 recogieron las catorce obras dentro de la doctrina cristiana. Este texto, que se volvería a publicar como las constituciones del sínodo de 1364 de la diócesis de Urgel, había sido tomado del sínodo de 1289 de la diócesis francesa de Rodez que, recordemos, había pasado con algunas añadiduras a las demarcaciones de Cahors y de Tulle, así como a otras diócesis del sur de Francia[79]. Por su parte, las constituciones del sínodo de 1367 de la diócesis de Segorbe-Albarracín incluyeron las siete obras de misericordia corporales dentro del contenido de la doctrina con las que el rector y vicarios debían instruir al pueblo[80]. Ya en el siglo XV, las sinodales de Zaragoza de 1495 indicaban que, debido a la ignorancia de muchos

[75] Sánchez Herrero 1986, 204-205. Sánchez Herrero agrupa en tres conjuntos todo este contenido de la doctrina: lo que se ha de creer (Credo y artículos de la fe), lo que se ha de esperar, pedir y desear (oraciones como el padrenuestro, signar y santificar, la confesión general o las bienaventuranzas) y lo que se ha de obrar y de lo que nos debemos apartar (Mandamientos de la Ley y de la Iglesia, sacramentos, obras de misericordia, virtudes, pecados, enemigos y potencias del alma, sentidos corporales, dones y frutos del espíritu santo) (Sánchez Herrero 1988, 181).

[76] Sánchez Herrero 1988, 181.

[77] Constituciones sinodales de Lérida, 1301, en García y García 2017, 340, 344.

[78] Constituciones sinodales de León, 1301, en García y García 1984, 276.

[79] Constituciones sinodales de Urgel, 1364, en García y García 2017, 527-528; Constituciones sinodales de Tarazona, 1354, en García y García 2020, 242-243, 263.

[80] Constituciones sinodales de Segorbe-Albarracín, 1367, en García y García 2017, 423, 447.

fieles "no solamente de pequeña edad, más viejos y viejas", los rectores, vicarios y sus lugartenientes debían amonestar a los fieles a que aprendieran la doctrina cristiana y, entre sus elementos obligatorios, las obras de misericordia corporales y espirituales[81].

En el territorio valenciano, las primeras referencias a las obras de misericordia en textos sinodales las encontramos en las sinodales de Valencia de 1368, donde aparecieron los dos septenarios para la instrucción de los fieles[82].

En Castilla, las sinodales de 1345 de Palencia instaban a los arciprestes, vicarios y curas de la diócesis a enseñar a sus parroquianos al menos los diez mandamientos, los artículos de la fe, los sacramentos, las virtudes y los pecados y las obras de misericordia espirituales y corporales. Un año después, las constituciones sinodales de 1346 recogían toda esta doctrina, incluyendo obras de misericordia espirituales y corporales en el libro de doctrina cristiana que el sínodo de ese mismo año ordenaba distribuir por toda la diócesis[83]. Casi veinte años más tarde, las sinodales de Cuenca de 1364, las más antiguas conocidas para esta demarcación eclesiástica, contenían la estructura básica de la doctrina que se debía predicar al pueblo en lengua vulgar, y entre sus contenidos se encontraban las catorce obras de misericordia[84].

El sínodo de Oviedo de 1377 también ordenó la confección de cuadernos de doctrina con las obras de misericordia incluidas (aunque en el texto no aparecían enumeradas). Unos años más tarde, las sinodales de 1381 y 1382 reprendían a los rectores que no habían aprendido las cosas necesarias para ellos y para sus pueblos como eran los "artícolos de la fe et los siete sacramentos et los diez mandamientos et los siete pecados mortales et las catorze obras de piedat"[85]. Escaso tiempo después, las sinodales de Ávila de 1384, cuyo catecismo fue el primero conservado para esta diócesis, incluyó ambos septenarios[86].

Las constituciones de Cuenca de finales de siglo (1399), que repetían el esquema de los sínodos de Cuenca de 1364 y de Ávila de 1384, volvían a contener las catorce obras e incidían en que ellas redimían "en alguna parte los pecados mortales". Además, su importancia en la salvación la resaltaría otra sinodal conquense una década después, en 1409[87]. Y, un año más tarde, en Salamanca, en 1410, las sinodales resaltaban el papel redentor de estas catorce prácticas, pues señalaba que los pecados capitales "podría el onbre escusar obrando obras de misericordia"[88].

A mediados del siglo XV también las encontrábamos en las sinodales de Sigüenza de 1455, donde formaban parte de todo aquello que debía conocer el fiel cristiano, junto a los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos, los pecados mortales y las virtudes[89]. La diócesis de Coria-Cáceres, en 1462, dictaminaba que los curas debían predicar las obras de misericordia, entre otros aspectos de la doctrina, cada domingo del Adviento y de la

[81] Constituciones sinodales de Valencia, 1368, en García y García 2020, 516.
[82] Constituciones sinodales de Palencia, 1345, en García y García 2014, 785, 796.
[83] Constituciones sinodales de Palencia, 1346, en García y García 1997, 382.
[84] Constituciones sinodales de Cuenca, 1364, en García y García 2011, 17-26.
[85] Constituciones sinodales de Oviedo, 1377, en García y García 1984, 429-430, 439. El texto de la constitución de Oviedo no recogía los dos septenarios. Sin embargo, el catecismo surgido a raíz del sínodo, sí, y se encuentra publicado en Fernández Conde 1978, 451-456.
[86] Constituciones sinodales de Ávila, 1384, en García y García 1993, 13-19.
[87] Constituciones sinodales de Cuenca, 1409, en García y García 2011, 41, 135.
[88] Constituciones sinodales de Salamanca, 1410, en García y García 1987, 178, 223.
[89] Constituciones sinodales de Sigüenza, 1455, en García y García 2014, 535.

Cuaresma[90]. Por su parte, la diócesis de Burgos introdujo los dos septenarios en sus constituciones sinodales desde 1406 dentro de la doctrina "necesaria a todo christiano para salud de las animas", y volvió a repetirlos en 1411. Las sinodales de 1443 reiteraron su importancia dentro de la doctrina, y lo mismo ocurrió con las de 1474[91].

Podemos afirmar que fue a mediados del siglo XIV cuando se produjo una generalización en la inclusión de las obras de misericordia dentro de la doctrina cristiana, que coincide con su inclusión en el catecismo del Concilio de Valladolid[92]. Más de un siglo después, en el último tercio del siglo XV en Castilla, cuando con el reinado de los Reyes Católicos se produjo una renovación y sistematización de la legislación sinodal, las obras de misericordia ya se encontraban entre los componentes habituales de la doctrina, necesarias para una completa instrucción de los fieles. Entonces aparecerían en los sínodos de Segovia de 1472 y de Toledo, en 1480 y 1498, agrupadas en los contenidos de "La tabla de lo que han de enseñar a los niños" en unas sinodales impresas[93]. Asimismo, las obras de misericordia debían ponerse, según el sínodo de Ávila de 1481, en tablas visibles en las iglesias "porque mejor se pueda de todos ver y leer"[94]. Lo mismo dictaminó el sínodo de Plasencia de 1499[95]. En los "cuadernos" con la doctrina cristiana que el obispo don Íñigo Manrique de Lara ordenó entregar en las sinodales de Córdoba de 1496 a vicarios y curas de su diócesis para enseñar a los parroquianos[96]; en el contenido de la instrucción de los fieles en la diócesis de Salamanca según las constituciones sinodales de 1497[97]; en el catecismo incluido en la "tabla" del pergamino que se debía colgar en cada iglesia de la diócesis de Canarias, atendiendo a las sinodales de 1497, junto a otros elementos habituales de la doctrina[98]; en la *Summa de los sacramentos e de las cosas a la cura de las ánimas pertenecientes*, que estaba incluida en las sinodales de Pamplona de 1499, donde aparecían los dos septenarios[99]; dentro del catecismo del sínodo de Palencia de 1500, que debía ser explicado a los parroquianos todos los domingos de Adviento y Cuaresma[100].

En la siguiente tabla (1) hemos recogido la presencia de las obras de misericordia en las constituciones sinodales. En ella aparecen el año de la publicación de la constitución, la diócesis correspondiente, cómo se recogen las obras (únicamente especificando "obras de misericordia" o si, por el contrario, aparece la descripción "obras de misericordia corporales" y/o "obras de misericordia espirituales") y, por último, en el caso de que se hayan especificado los tipos de obras en el apartado anterior, si se recogen también la enumeración de los septenarios.

[90] Constituciones sinodales de Coria-Cáceres, 1462, en García y García 1990, 128.
[91] Constituciones sinodales de Burgos, 1406, 1411 y 1443, en García y García 1997, 51, 57, 70, 180-181, 196.
[92] Resines 2003, 137.
[93] Constituciones sinodales de Toledo, 1480 y 498, en García y García 2011, 633, 751-754; Constituciones sinodales de Segovia, 1472, en García y García 1993, 438.
[94] Constituciones sinodales de Ávila, 1481, en García y García 1993, 57-58.
[95] Constituciones sinodales de Plasencia, 1499, en García y García 1990, 344.
[96] Constituciones sinodales de Córdoba, 1496, en García y García 2013, 387.
[97] Constituciones sinodales de Salamanca, 1497, en García y García 1987, 553-554.
[98] Constituciones sinodales de Canarias, 1497, en García y García 2013, 29.
[99] Constituciones sinodales de Pamplona, 1499, en García y García 2007, 492, 527.
[100] Constituciones sinodales de Palencia, 1500, en García y García 1997, 458.

Tabla 1. Aparición de las obras de misericordias en las constituciones sinodales españolas (XIV-XVI).

Año	Diócesis	Referencia obras de misericordia			Enumeración septenarios
		Sin especificar	Corporales	Espirituales	
1303	Lérida		✓		✓
1345	Palencia		✓	✓	
1346	Palencia		✓	✓	
1354	Tarazona		✓	✓	✓
1364	Cuenca		✓	✓	✓
1364	Urgel		✓	✓	✓
1367	Segorbe-Albarracín		✓		✓
1368	Valencia		✓	✓	✓
1377	Oviedo		✓	✓	
1381	Oviedo	✓*			
1382	Oviedo	✓*			
1384	Ávila		✓	✓	✓
1399	Cuenca		✓	✓	
1406	Burgos		✓	✓	✓
1409	Cuenca		✓	✓	
1410	Salamanca		✓	✓	✓
1411	Burgos		✓	✓	✓
1443	Burgos	✓			
1455	Sigüenza	✓			
1462	Coria-Cáceres		✓	✓	✓
1472	Segovia	✓			
1474	Burgos	✓			
1480	Toledo	✓			
1481	Ávila	✓			
1495	Zaragoza	✓			
1496	Córdoba		✓	✓	
1497	Salamanca	✓			

Fuente: Elaboración propia a partir de García y García 1981, 1982, 1984, 1987, 1990, 1993, 1997, 2007, 2010, 2011, 2013, 2014, 2017, 2020.

*En las sinodales de Oviedo de 1381 y 1382 aparece el término "catorze obras de piedat" (García y García 1984, 429-430, 439).

Tabla 1. Aparición de las obras de misericordia en las constituciones sinodales españolas (XIV-XVI) (continuación).

Año	Diócesis	Referencia obras de misericordia			Enumeración septenarios
		Sin especificar	Corporales	Espirituales	
1497	Canarias	✓			
1498	Toledo		✓	✓	✓
1499	Plasencia		✓	✓	
1499	Pamplona		✓	✓	✓
1500	Palencia		✓	✓	
1501	Badajoz		✓	✓	
1502-1507	Granada	✓			
1511	Jaén	✓			
1511	Osma		✓	✓	✓
1515	Málaga	✓			
1520	Córdoba		✓	✓	
1523-1524	Pamplona		✓	✓	✓
1528	Tuy		✓	✓	✓
1533	Burgos		✓	✓	✓
1534	Plasencia		✓	✓	
1536	Toledo	✓			
1536	Osma		✓	✓	✓
1537	Coria-Cáceres		✓	✓	✓
1539	Calahorra-La Calzada		✓	✓	✓
1543-1544	Orense		✓	✓	✓
1545	Palencia		✓	✓	✓
1553	Astorga		✓	✓	✓
1553	Oviedo		✓	✓	✓
1553	Calahorra-La Calzada		✓	✓	✓
1554	Guadix		✓	✓	✓

Fuente: Elaboración propia a partir de García y García 1981, 1982, 1984, 1987, 1990, 1993, 1997, 2007, 2010, 2011, 2013, 2014, 2017, 2020.

Ya entrado el siglo XVI continuaban apareciendo las obras de misericordia en el catecismo de la compilación sinodal de Burgos, a cargo del obispo Pascual de Ampudia, en torno a 1503-1511[101]. Asimismo, estaban presentes en las sinodales de la diócesis de Osma de 1511[102]. También en el concilio provincial de Sevilla de 1512, que ordenó la enseñanza de las obras de misericordia en el conjunto de "las cosas de nuestra santa fe catholica" que los fieles debían "saber y creer en su salvación" y que fueron incluidas en la tabla en pergamino que se debían colgar en las iglesias parroquiales de la provincia eclesiástica de Sevilla, ordenando a curas y confesores que amonestasen a los fueles cristianos "que con mucho cuydado procuren de cumplir las siete obras de misericordia de las quales ha de ser demandada estrecha cuenta a cada uno en fin de sus días[103]. Igualmente, en las sinodales de Málaga de 1515, que establecían que los clérigos debían decir una misa mayor cada domingo y después de la ofrenda debían enseñar la doctrina, incluidas en ella las obras de misericordia[104].

No obstante, existían diócesis donde la catequesis parecía desarrollarse en menor medida. Era el caso de Cartagena, que a comienzos del siglo XVI seguía sin incluir las obras de misericordia, al menos de forma explícita, en los resúmenes de la doctrina que debían tener los párrocos[105]. Las sinodales jienenses de 1492 tampoco las contemplaban entre las enseñanzas que los sacristanes debían enseñar a los niños en sus parroquias[106].

Así pues, puede concluirse que la introducción de las obras de misericordia en la doctrina cristiana fue un proceso largo. Aun con todo, estas prácticas nunca perdieron su significado penitencial de origen. Así lo reflejaron, por ejemplo, las constituciones sinodales de Toledo de 1498 o las de Coria de 1537[107].

1.6. Las variaciones en los septenarios de las sinodales españolas.

La exposición de los septenarios en las sinodales españolas presentaron variaciones, algunas de contenido, pero sobre todo en el orden de enumeración de las obras. Como ya apuntamos, la presencia de las obras de misericordia en la doctrina se generalizó a mediados del siglo XIV pero se recogieron por primera vez en Lérida a principios de este, en 1303. En esta ocasión solo aparecieron las corporales, al igual que en la sinodal de Segorbe de 1367. Serían las únicas sinodales en no incluir las obras espirituales. No obstante, en el caso de Lérida, la codificación de este segundo septenario existente ya a lo largo del siglo XIII podría explicar su ausencia a principios del siglo XIV[108].

Las sinodales españolas no incluyeron un solo orden en la enumeración de las obras corporales, sino que en ellas pueden observarse diferentes combinaciones de estas.

Por otro lado, en cuanto a su contenido, resumido en el verso "pasco, poto, coligo, lego, visito, libero", sufrió alguna alteración en lo relativo a la obra "visitar a los

[101] Constituciones sinodales de Burgos, 1503-1511, en García y García 1997, 51-57.
[102] Constituciones sinodales de Osma, 1511, en García y García 2014, 182-183.
[103] Concilio provincial de Sevilla, 1512, en Sánchez Herrero et al. 2007, 103.
[104] Constituciones sinodales de Málaga, 1515, en García y García 2013, 610.
[105] Constituciones sinodales de Cartagena, 1475, en García y García 2013, 236.
[106] Constituciones sinodales de Jaén, 1492, en García y García 2010, 588.
[107] Constituciones sinodales de Toledo, 1498, en García y García 2011, 753; Constituciones sinodales de Coria, 1537, en García y García 1990, 182.
[108] Bain 2018, 30-31.

encarcelados"[109]. En primer lugar, las sinodales de Tarazona de 1354 y de Urgel de 1364 asociaron a los encarcelados la acción de consolar en vez de la visitación. Este cambio se debe a la ya nombrada influencia en estos textos de las sinodales francesas de Rodez de 1289, que contenían la consolación de los encarcelados como obra de misericordia corporal[110].

En segundo lugar, son muchas las sinodales que no recogían ninguna obra en relación con los encarcelados, como fueron los casos de Lérida (1303)[111], Cuenca (1364)[112], Segorbe (1367)[113], Valencia (1368)[114], Ávila (1384)[115], Burgos (1406, 1411, 1533)[116], Coria-Cáceres (1462, 1537)[117], Pamplona (1499, 1523-1524)[118], Tuy (1528)[119], Osma (1511, 1536)[120], Calahorra-La Calzada (1539, 1553)[121], Orense (1543-1544)[122], Palencia (1545)[123], Astorga (1553)[124], Oviedo (1553)[125] y Guadix (1554)[126]. Además, varias de estas constituciones, como fueron las de Burgos de 1533[127], la de Osma de 1536[128], la de Astorga de 1553[129] y la de Oviedo de 1553[130], utilizaron la misma fuente a la hora de referenciar las obras de misericordia: la *Summa Angelica* (1486) de Angelo de Clavasio[131]. En lugar de la visita a los encarcelados, enunciaban la obra rescatar a los cautivos, precisando la acción de comprarlos, como en el caso de Coria-Cáceres (1462)[132]. Igualmente, alguna sinodal integró acciones con cautivos como una misma obra, como ocurrió con la sinodal de Toledo de 1498, donde la sexta era redimir cautivos y visitar encarcelados[133].

En el caso de las obras espirituales, al igual que las corporales, diverso fue el orden que se siguió para su enumeración. En cuanto al contenido, este podía variar ligeramente. Las obras canónicas que se establecieron a lo largo del siglo XIII fueron aconsejar, castigar, consolar, perdonar, sufrir, orar y enseñar, pero en algunos casos, se utilizaron términos similares a algunas acciones, como corregir en vez de castigar (en las sinodales de Tuy de

[109] Este verso (con alguna variación), al igual que ocurría con el que resumía las obras espirituales, no siempre se recogió en las sinodales, y solo alguna lo contuvieron, como Cuenca 1364 (en García y García 2011, 25-26), Burgos 1406 (en García y García 1997, 57) o Salamanca 1410 (en García y García 1987, 178, 223).
[110] García y García 2017, 423, 447.
[111] Constituciones sinodales de Lérida, 1303, en García y García 2017, 344.
[112] Constituciones sinodales de Cuenca, 1364, en García y García 2011, 25-26.
[113] Constituciones sinodales de Segorbe, 1367, en García y García 2017, 447.
[114] Constituciones sinodales de Valencia, 1368, en García y García 2014, 796.
[115] Constituciones sinodales de Ávila, 1384, en García y García 1993, 18-19.
[116] Constituciones sinodales de Burgos, 1406, 1411 y 1533, en García y García 1997, 57, 78, 304.
[117] Constituciones sinodales de Coria-Cáceres, 1462 y 1537, en García y García 1990, 128, 182.
[118] Constituciones sinodales de Pamplona, 1499 y 1523-1524, en García y García 2007, 527, 623.
[119] Constituciones sinodales de Tuy, 1528, en García y García 1981, 407.
[120] Constituciones sinodales de Osma, 1511 y 1536, en García y García 2014, 182-183, 354.
[121] Constituciones sinodales de Calahorra-La Calzada, 1539 y 1553, en García y García 2007, 67, 284.
[122] Constituciones sinodales de Orense, 1543-1544, en García y García 1981, 172.
[123] Constituciones sinodales de Palencia, 1545, en García y García 1997, 576.
[124] Constituciones sinodales de Astorga, 1553, en García y García 1984, 36.
[125] Constituciones sinodales de Oviedo, 1553, en García y García 1984, 473.
[126] Constituciones sinodales de Guadix, 1554, en García y García 2010, 428.
[127] Constituciones sinodales de Burgos, 1533, en García y García 1997, 304.
[128] Constituciones sinodales de Osma, 1536, en García y García 2014, 354.
[129] Constituciones sinodales de Astorga, 1553, en García y García 1984, 36.
[130] Constituciones sinodales de Oviedo, 1553, en García y García 1984, 473.
[131] Igual que ocurría con las sinodales de Cracovia de 1509 (Sawicki 1961, 48; Montanos Ferrín 2004).
[132] Constituciones sinodales de Coria-Cáceres, 1462, en García y García 1990, 128.
[133] Constituciones sinodales de Toledo, 1498, en García y García 2011, 753.

1528)[134] o confortar en vez de consolar (como en las constituciones de Cuenca de 1364)[135]. En ocasiones, también se explicitaron a los tipos de personas a las que había que "soportar y sufrir", como eran los enojosos, los dolientes y los señudos (en las sinodales de Osma de 1536 y Calahorra- La Calzada de 1539 y 1553)[136] o a "aquel que te provocó" (Coria-Cáceres de 1462)[137].

Asimismo, alguna vez se sustituyó una de las obras por otra menos conocida, como ocurrió con las sinodales de Tarazona en 1354 y Urgel de 1364, en las que no se recogía la acción de "enseñar", pero sí de "pacificar las discordias". Esta alteración encuentra su explicación en la influencia francesa que recibieron estas diócesis[138].

De los septenarios espirituales de las sinodales, el que más se diferencia del resto es el contenido en la actualizada *Suma de los Sacramentos* de las constituciones de Pamplona de 1499. En ella se expuso cuándo pecaba el fiel en relación con las obras de misericordia espirituales:

> "Pequé, otrosí, padre, en no complir las siete obras de misericordia spirituales, porque no truxe a concordia a los que estavan discordes, antes los encendí a discordia, a yra, a saña e a contienda. No consolé a los tristes, no hove compassión de los pobres que estavan en tribulación. Escarnecí a los pobres e a los que andavan a pedir almosnas, o los menosprescié o les respondí mal o les dixe mal, e destorbe a otros que no les feziessen bien. No di consejo a los que lo pedían. No guardé el evangelio de Jesuchristo en la corrección del próximo, amonestándole primero, ca algunas vezes corregí más por me vengar que no por caridat. E a los que me offendieron, más gravemente corregí que devía. E a los que eran mayores que yo dixeles losenjas en lugar de reprehensión o de amonestación de caridat"[139].

Las obras espirituales que aquí se recogieron fueron la pacificación de las discordias, la consolación de los tristes, la compasión con los necesitados, la bondad con los pobres, el consejo a quienes lo necesitasen y la corrección caritativa a los prójimos. Estas eran las que más distaron de las obras espirituales que se recogían en el verso. Sin embargo, no se alejaban del contenido de otros septenarios e introducían a los pobres, que constituyeron el grupo social por excelencia sobre el que ejercitarse estas obras.

Por tanto, las obras de misericordia, desde su difusión en las sinodales a mediados del siglo XIV, fueron poco a poco apareciendo en las diócesis españolas y formando parte de la doctrina cristiana que debía emplearse para formar a los fieles (fig. 9). Aún con ligeras variaciones en su enumeración y contenido, pasaron a formar parte de la catequesis básica de cualquier cristiano. Y para esta catequesis, doctrinas cristianas, catecismos y confesionales fueron fundamentales.

---

[134] Constituciones sinodales de Tuy, 1528, en García y García 1981, 407.
[135] Constituciones sinodales de Cuenca, 1364, en García y García 2011, 25-26.
[136] Constituciones sinodales de Osma, 1536, en García y García 2014, 354; Constituciones sinodales de Calahorra-La Calzada, 1539 y 1553, en García y García 2007, 67, 284.
[137] Constituciones sinodales de Coria-Cáceres, 1462, en García y García 1990, 182.
[138] García y García 2017, 423, 447.
[139] Constituciones de Pamplona de 1499, en García y García 2007, 527.



Fig. 9. *Las obras de misericordia*, manuscrito iluminado *Le breviari d'amor*, Ermengaud, Matfré (fl. 1288-1322), entre 1300 y 1499. Biblioteca Nacional de España.

2. La literatura pastoral y catequética castellana desde comienzos del siglo XVI hasta el Catecismo Romano.

2.1. Las doctrinas en el contexto editorial castellano del siglo XVI.

Desde las últimas décadas del siglo XV, los Reyes Católicos comenzaron una vasta tarea de renovación eclesiástica cuyos elementos principales fueron la reforma de la vida canónica, el saneamiento de los beneficios eclesiásticos y la remodelación de los cuadros eclesiásticos (fig. 10)[1]. Esta modernización abarcó las órdenes religiosas, además de curas y obispos, e influyó también en el aspecto pastoral-catequético. Sin embargo, fue en el siglo XVI cuando se experimentó una dinamización en la catequesis, con numerosas sistematizaciones para representar la fe que muestran el interés por la educación del pueblo, además de acentuar algunas de sus interpretaciones[2]. En este periodo, la figura central de la renovación fue el Cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, a quien se debe la fundación de la Universidad de Alcalá, donde la teología y el Humanismo tuvo un amplio desarrollo. También se encargó de la publicación de la *Biblia Políglota Complutense*, la incorporación de humanistas y hebraístas a ámbitos teológicos o la edición de nuevos libros de espiritualidad dirigidos a las órdenes observantes[3].

En este movimiento de transformación estuvieron insertos catecismos y pequeños tratados sobre la fe y otras partes de la doctrina que, como hemos visto, no resultaban nuevos[4] y su contenido se había venido desarrollando en siglos anteriores. La ignorancia tanto de los laicos como de los eclesiásticos considerada como el origen de los pecados y, en especial, de las herejías, se intentó subsanar con la publicación de doctrinas en las que quedaba establecido qué debía saber todo cristiano sobre su religión. A las inquietudes pedagógicas y apologéticas hay que añadir el recurso de la imprenta con el que la Iglesia contó para la transmisión del mensaje de la salvación y formación de los fieles. La celeridad que permitía para la obtención de nuevos ejemplares, así como su coste, fueron otros elementos que explican su éxito. La generalización de la letra impresa, unida a la irrupción de la controversia luterana, convirtió a la imprenta en el mecanismo de difusión de un gran número de catecismos en el siglo XVI[5]. De manera paralela, y como ha quedado indicado en el capítulo anterior, las constituciones sinodales de la primera mitad del siglo XVI seguían señalando los contenidos de la doctrina que debía incluir la literatura catequética y que debían enseñarse a los fieles.

En las primeras décadas del siglo XVI hay que indicar también la influencia del erasmismo. Desde la publicación de su primera obra en 1516 en Sevilla (*Tratado o sermón del Niño Jesús y loor del estado de la niñez*) hasta la década de 1530 se editaron, al menos, 30 tratados

[1] Azcona 1964, 425; García Oro 1980, 211-349.

[2] Resines 1997, 173, 175-176. En las constituciones sinodales de Talavera de la Reina (Toledo), celebrado en 1498 por el arzobispo Cisneros, se recogían expresamente la importancia de la predicación del evangelio, la doctrina cristiana o catecismo y la enseñanza de los estos tanto a niños como a adultos. Tanto en el sínodo de Talavera, como unos años antes en el de Alcalá de Henares (1478), se recomendó la publicación de un catecismo que se publicaría tras el sínodo de 1498, aunque en latín (Ocerín Jauregui 1916, 210-211; Velo Pensado 1978, 57). Acerca de la reforma de los Reyes Católicos sobre el episcopado, véase Azcona 1960.

[3] Andrés 1977, 29. Sobre la relación entre la ignorancia del clero y la publicación de doctrinas y confesionales, así como otros géneros pastorales para paliar el desconocimiento del clero, puede consultarse Andrés Martín 1962, 229-238.

[4] Andrés Martín 1962, 229-235.

[5] Bartolomé Martínez 1995, 887; Resines 1997, 183-184; Maillard Álvarez 2015, 2555-2556.

del teólogo y humanista de Roterdam. En España encontró muchos partidarios, como los hermanos Juan y Alfonso de Valdés, los arzobispos Fonseca y Manrique y sus traductores Juan de Vergara o Andrés Laguna[6].

La vía espiritual propuesta por Erasmo incluía un ideal de reforma de la Iglesia (órdenes religiosas, culto), un pacifismo político europeo y un proyecto de concordia religiosa en relación con la reforma protestante. La espiritualidad erasmista se basaba en datos sencillos del evangelio, de San Pablo y de los Padres de la Iglesia. Había una clara tendencia a reducir la religión a los elementos ascéticos morales. Era una teología sencilla, accesible al pueblo, sin olvidar las críticas a los abusos del orden religioso[7].

En el ámbito universitario encontró algunas coincidencias con su pensamiento en la Universidad de Alcalá, donde Cisneros había fomentado el retorno a las fuentes y la conjugación del saber y la espiritualidad. Asimismo, La edición de la *Políglota Complutense* facilitó la vuelta a los textos depurados. Sin embargo, hacia 1527 en los ambientes universitarios, sobre todo de Valladolid y Salamanca, el erasmismo comenzó a suscitar polémicas[8]. Melquiades Andrés sitúa el ocaso de la influencia erasmista a partir de 1530, entre otras causas por los procesos inquisitoriales a erasmistas a partir de ese mismo año, la renovación de la teología en Salamanca, Valladolid y Alcalá o el triunfo de la mística del recogimiento y la oración mental. Igualmente, la falta de un centro que conservase vivo el erasmismo y la fuerza de la reforma anterior a la propugnada por Erasmo confluyeron para ir apagando el erasmismo[9]. No obstante, es importante reseñar su influjo en las primeras décadas del Quinientos debido a su repercusión editorial.

En cuanto a la producción de doctrinas, no hay muchas en castellano de las que tengamos existencia en las primeras décadas del siglo XVI. Luis Resines registra un total de diez (sin contar la de Pedro Soto de 1548, pues apareció en Augsburgo y el mismo autor duda de su peso en Castilla), el mismo número que las aparecidas entre 1550 y 1555. No obstante, el panorama editorial, en lo que respecta a doctrinas, cambió en la segunda mitad del siglo, cuando comenzaron a editarse muchas más[10]. Para Marcel Bataillon este aumento de doctrinas a mediados del siglo XVI, que denomina "floración de doctrinas cristianas", se produjo a consecuencia de la publicación de la *Summa* de Constantino de la Fuente cuando "las Doctrinas en lengua vulgar se hallaban en todas manos". Destacó la aportación de los espirituales y teólogos dominicos, desde la *Summa* de Domingo de Soto hasta el *Enchiridión* de Diego Ximénez Arias, la *Luz del alma christiana* de Felipe de Meneses o los *Comentarios al catechismo* de Bartolomé Carranza[11].

Esta "floración" culminaría, según Álvaro Huerga, con el definitivo Catecismo de Trento o Catecismo Romano, que constituyó un nuevo instrumento doctrinal y pastoral[12]. Luis Resines señaló que, tras su publicación, puede observarse un trasvase de criterios e

---

6 Andrés 1977, 271-273.

7 Andrés 1962, 155.

8 El principal acontecimiento fue la denominada Junta de Valladolid de 1527, donde personalidades como Francisco de Vitoria o Sánchez Ciruelo descalificaron a Erasmo como teólogo en el contexto universitario español (Andrés 1977, 278-279).

9 Andrés 1977, 276-279, 289, 291.

10 El autor identifica una doctrina para la primera década, seis para los años veinte; solo una para la década de los treinta, y tres, incluyendo la de Pedro de Soto, para los años cuarenta (Resines 2002b, 100-102).

11 Bataillon 1950, 132-133.

12 Fragnito, 2017; Catto, 2003.

inspiración de fondos en los contenidos dogmáticos a otros catecismos posteriores, aunque no se cite de manera explícita[13].

Igualmente, Melquiades Andrés defiende que la producción catequética de las seis primeras décadas del siglo XVI se puede dividir en dos mitades. La primera, hasta 1525, donde no existe una producción elevada; y la segunda mitad, desde 1525 hasta el año 1559, que se encuentra influida por la situación teológica: la reacción contra la teología tradicional personificada en Erasmo, la presencia del humanismo o las ideas luteranas. En esta etapa aparecieron numerosas obras denominadas *Summa doctrinae christianae* o *Theologia catechetica*, dirigidas especialmente a la formación religiosa de los fieles que ya contaba con los rudimentos de la fe. El carácter pastoral-catequético de estas obras las diferencia de otras de orientación científica-teológica que recibían el título de *Summa theologiae* o *Theologia scientifica*[14].

Así, puede afirmarse que en las primeras décadas del siglo XVI no hubo una producción importante de doctrinas y que esta fue mayor a mediados del siglo, propiciada en buena medida por una reacción contra el avance de las nuevas corrientes religiosas que estaban apareciendo. Desde comienzos de 1520 existieron redes de difusión clandestina de literatura protestante que el Consejo de la Inquisición ordenó recoger para impedir su dispersión. La situación se agravó a partir de 1530, pues libros de autores protestantes hasta entonces desconocidos comenzaron a entrar con facilidad en la península, y obras de "heresiarcas" famosos se confundían cada vez mejor con textos ortodoxos. A partir de 1540, aquellos que habían huido de Castilla por simpatizar con la Reforma colaboraron con la formación de una red de tráfico ilegal de libros. Amberes se convirtió en un punto neurálgico donde muchos de estos reformados se refugiaron, y desde allí intentaron "evangelizar" a sus compatriotas castellanos. De las imprentas amberinas salieron obras de Francisco de Enzinas y Constantino de la Fuente directas al mercado de la península ibérica. Los esfuerzos de las autoridades civiles y de la Inquisición no impidieron la infiltración de ideas y escritos protestantes[15].

García Pinilla reconoce la existencia de una red clandestina de literatura protestante en Sevilla, uno de los focos protestantes de Castilla. Buena parte de los impresos allí presentes era gracias a la iniciativa del doctor Juan Pérez de Pineda, exiliado en Ginebra. Todos los títulos estaban en lengua vernácula, por lo que podrían considerarse dedicados a consumo "popular", ya que no requerían de los lectores una formación superior. En Sevilla se leyeron los libros de Constantino de la Fuente, en particular, la *Suma de doctrina christiana* o la traducción del *Nuevo Testamento* de Francisco de Enzinas. Y también fue relevante el tráfico de cartas entre los sevillanos exiliados, como Juan Pérez de Pineda y aquellos que permanecieron en la ciudad[16].

Con la aparición de esta literatura a partir de la primera mitad del siglo XVI, la Inquisición española, que había sido la encargada de prohibir ciertas obras a través de edictos o disposiciones particulares, comenzó a publicar catálogos que compilaron las prohibiciones de los edictos anteriores y las nuevas condenaciones. El primer catálogo de libros prohibidos se publicó en 1551, y el segundo ocho años después, en 1559. Este último, conocido como

[13] Huerga 1958, 459; Resines 1997, 189.
[14] Andrés Martín 1962, 228-229.
[15] Thomas 2001, 44-50; Redondo 1965, 128-132, 147.
[16] García Pinilla 2012, 45-48.

Índice de Valdés por estar el inquisidor Fernando de Valdés al cargo, estuvo propiciado por la lucha contra la herejía tras el descubrimiento de los focos protestantes de Sevilla y Valladolid en 1557 y 1558. Los censores del Índice arguyeron tres razones que justificaban la inclusión de las obras en el catálogo: en primer lugar, la imprudencia de que ciertos libros circulasen en lengua vulgar; la contención de supersticiones y cosas frívolas y/o apócrifas; y, por último, escritos con presencia de errores o herejías.

Entre todas las obras contenidas se incluyeron catecismos y doctrinas cristianas: el *Diálogo de doctrina cristiana*, de Juan de Valdés, que ya había figurado en el Índice de 1551; el *Catecismo* de Juan Pérez de Pineda; la *Suma de doctrina cristiana*, el *Catecismo* y la *Doctrina cristiana* de Constantino de la Fuente; el *Manual de doctrina cristiana*, sin nombre de autor, impreso en Medina del Campo en 1556; y los *Comentarios al catecismo cristiano*, de Bartolomé Carranza. Esta última obra, según José Luis González Novalín, determinó, en buena medida, la preparación y publicación del Índice[17].

2.2. Los manuales de confesión en el Quinientos.

Los manuales de confesores, al igual que las doctrinas, hunden sus raíces en la Baja Edad Media. A partir del concilio IV de Letrán, en 1215, como ya hemos indicado, la penitencia se convirtió en el gran sacramento en torno al que giró la vida moral de los fieles y la acción pastoral de la Iglesia[18]. La importancia pastoral de la confesión quedó reflejada en estos manuales para enseñar a confesores, que ofrecían una serie de pautas para cubrir las necesidades espirituales de diversos tipos de penitentes. También quedó manifestada en las incansables predicaciones que arengaban a los fieles a practicar el sacramento de la penitencia, en los registros de las visitas pastorales, en los peregrinajes, las indulgencias, en las nuevas construcciones de iglesias y varias formas de conductas piadosas relacionadas con la muerte[19]. Desde el siglo XIV, este género pastoral respondió al modelo de sacramento que se impuso en dicho concilio, y se inscribió en el esfuerzo didáctico desempeñado por la Iglesia orientado a la formación de los confesores a través de reglas y consejos[20].

---

[17] Propiciada por las grandes posibilidades de difusión de pensamiento, la censura eclesiástica se organizó a finales del siglo XV y comienzos del XVI. Desde 1487, Inocencio VIII sancionó las disposiciones de algunos obispos alemanes que reglamentaban la impresión, y lo propio haría Alejandro VI en 1501. Estas disposiciones fueron extendidas a toda la Iglesia a partir de 1515. Sin embargo, los reinos españoles adoptaron una política independiente en materia de control de prensa y, mediante una pragmática de 1502, los Reyes Católicos establecieron una censura anterior a la impresión y obligaron a los libreros a obtener un permiso para la importación de libros. Para obtener esta licencia era necesario un examen, concedido por los presidentes de la Audiencia en Granada y Valladolid, o por los arzobispos u obispos en Toledo, Sevilla, Burgos, Salamanca y Zamora. Esta política rigió la actividad de la imprenta y el comercio de libros durante la primera mitad del siglo XVI (Martínez de Bujanda 2019, 3-4, 19-29). González Novalín recogía las intenciones de la Inquisición de censurar expresamente los *Comentarios* "y porque no parezca que se hace la diligencia solo desse libro (sic), será bien publiquéis edictos en que se manden tomar todos los libros en romance que toquen a doctrina cristiana, impresos fuera destos reinos del año cincuenta acá" (González Novalín 1968, 273-275).

[18] Anciaux 1949.

[19] Thayer 2017, 5-6; Anciaux 1949.

[20] Soto Rábanos 2006, 413b; Arcuri 2018, 187-188. A partir del sínodo de Badajoz de 1505 se ordenó a los sacerdotes que, durante la confesión, examinasen a sus penitentes sobre el conocimiento de las cuatro oraciones y la doctrina cristiana, reprendiéndoles duramente e imponiendo como penitencia que lo aprendieran si no lo sabían. Los sínodos de Córdoba en 1520, Coria en 1537 y 1545, Astorga en 1553 y Oviedo en 1553 volvieron a incidir en esta cuestión. Así, la confesión se utilizó también como medio para catequizar (Sánchez Herrero 1986a, 206, 211).

Los términos para denominar a este tipo de libros son variados. Los más comunes son confesionario o confesional. También se emplean locuciones como *Tratado de confesión*, *Arte de bien confesar o para bien confesar*, *Doctrina de confesores*, *Remedio de pecadores* o *Memorial de pecadores y penitentes*[21]. También incluye como términos posibles *Enchiridion* o *Manual de Doctrina Christiana.*

Las novedades detectadas en la época pretridentina con respecto a periodos anteriores residían en el significado que la confesión y, por extensión, la instrucción de confesores, adquirieron en época de confesionalización. Este tiempo se caracterizó teológicamente por amplios debates en torno al tema del pecado y la salvación. De esta manera, en el mundo católico, al contrario que en el protestante, el sacramento de la penitencia como acto de reconciliación con Dios alcanzó una importancia sin precedentes. No es de extrañar que, en la modernidad, particularmente tras el Concilio de Trento, tanto en Italia como España proliferase la elaboración de publicaciones morales en torno a la confesión[22].

Morgado García señala que, a partir de los siglos XVI y XVII, florecen los manuales cuyo objetivo fue prestar ayuda a los confesores y en los cuales no se contenían más que soluciones para casos concretos, sin abordar los problemas de moral fundamentales. Aunque en un primer momento circulaban las sumas medievales, poco a poco se impusieron las obras de los autores contemporáneos y, mientras aumentaban los casos con los que podía encontrarse el confesor, disminuían los argumentos teológicos[23]. La mayoría de estos confesionales se escribieron en lengua vulgar con el fin de que todos aquellos que supieran leer tuvieran acceso a ellos. Supusieron un avance respecto a las *Summae confessorum*, escritas en latín, que resultaban ilegibles incluso para muchos sacerdotes[24]. Igualmente, durante el siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII los manuales de confesores solían estar organizados de manera expositiva. A partir de entonces se generalizó la exposición dialogada, en forma de preguntas y respuestas[25].

Estos confesionales constituyeron, en primer lugar, un compendio elemental de teología en el que se abordaron cuestiones en torno a la confesión adoptando una postura flexible (que disminuyó en el siglo XVIII[26] con respecto a las principales controversias teológicas de la época). Además, ofrecían una serie de recomendaciones prácticas al confesor para que este desarrollase su ministerio. Funcionaron, también, como libros de estado donde se citaron los deberes de los grupos sociales, especificándose cómo cada uno de ellos podía acceder a la salvación[27].

En cuanto al contenido, el pecado fue el gran protagonista de estas obras. La confesión era el único remedio contra la enfermedad que este provocaba[28]. El confesional encerraba todos los posibles fallos de rectitud en todas las esferas de la vida humana, investigaba, catalogaba y definía con minuciosidad los vicios de los fieles que brindaban al

[21] Vigo Gutiérrez 2005, 85.
[22] Arcuri 2018, 187; Polvillo 2009.
[23] Morgado García 1997, 120-121.
[24] Vigo Gutiérrez 2005, 85; O'Banion 2010, 338.
[25] Morgado García 1997, 120-122.
[26] Sobre manuales de confesión en el siglo XVIII: Morgado García 2004; Martín Molares & Ruiz Astiz 2012.
[27] Morgado García 1997, 123, 127, 131. Sobre la flexibilidad de la doctrina expuesta, Morgado García 1997, 123-127.
[28] Quirós García 2014, 58.

sacerdote la ayuda necesaria para ejercitarse en la penitencia, o a los fieles para conseguir el perdón. Se preguntaba acerca de los diez mandamientos, los siete pecados capitales, los cincos sentidos, los artículos de la fe, los sacramentos y las obras de misericordia espirituales y temporales[29]. Thomas Tentler señala que las sumas debían englobar la obligación moral y considerar todos los elementos de la sociedad cristiana: la jerarquía, sacerdotes y religiosos y, los más importantes de todos, los penitentes cristianos, sus estatus, condiciones, ocupaciones, sexos y edades[30].

Los temas que se desarrollaron en los confesionales tenían que ver con el lugar del sacerdote en la penitencia y la teoría sobre ella, la definición y explicación de los pecados, el tratamiento de la legislación eclesial y el desarrollo estricto de las obligaciones. Así, era recurrente encontrar la importancia de reafirmar la autoridad del confesor y cómo el sacramento de la confesión perdonaba los pecados, definiendo las responsabilidades del penitente y explicando cómo el sacramento confería gracia efectiva. En definitiva, se trataba de hacer visibles las ventajas y necesidad del sacramento de la penitencia y ofrecer a los fieles una serie de comportamientos prohibidos, que clasificasen y examinasen pecados para que ellos mismos fueran capaces de identificarlos en vicios, actividades u obligaciones. A partir de aquí, se definían los pecados veniales y mortales y aparecían designadas numerosas maneras de pecar, una de las tareas más importantes de los confesionales, así como el resumen de las regulaciones eclesiásticas de manera que los confesores pudieran entenderlas, obedecerlas y reforzarlas, algo que constituía una labor compleja[31]. El genero del confesional ofrecía una teología moral que funcionaba como "verdaderos espejos morales", siguiendo la terminología empleada por Caro Baroja[32].

[29] Lea 1986, 371. Sin embargo, el contenido varió con el tiempo en lo tocante a los pecados posibles. En el *Manual de confesores* de Azpilcueta (556-1557), confesional de referencia en el siglo XVI, se trataron las faltas cometidas contra los diez mandamientos del decálogo, los cinco de la Iglesia, las obras de misericordia y los pecados capitales, pero esto se fue simplificando y desaparecieron aquellos pecados cometidos contra las obras de misericordia y los pecados capitales, incorporándose los mandamientos de la Iglesia en el interrogatorio del decálogo a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Morgado García 1997, 121-122).
[30] Tentler 1974, 108.
[31] Tentler 1974,. 109-120.
[32] Caro Baroja 1985, 295-298.



Fig. 10. *La Virgen de la Misericordia con los Reyes Católicos y su familia*, óleo sobre tabla, Diego de la Cruz, 1486. Monasterio Real de las Huelgas, Burgos.

2.3. La Misericordia en la literatura pastoral del XVI.

Toda esta literatura catequética, representada por doctrinas y confesionales e indicada para la evangelización de los fieles, es la que nos ha servido para identificar dónde se insertaba y qué significado tenía el concepto de misericordia dentro de la teología cristiana. Esto se debe a que su principal función, la de enseñar la doctrina, nos permite conocer los entramados teológicos de una manera sencilla y contextualizada dentro de todo el pensamiento cristiano[33].

Por ello, para comprender el concepto de misericordia haremos uso de una serie de obras pastorales de diferentes géneros: cartillas, doctrinas o catecismos y manuales de confesión o confesionales, escritas en lengua vulgar, que abarcan desde principios del siglo XVI (1501) hasta la publicación del Catecismo del Concilio de Trento en 1566. Es decir, analizaremos toda la época que Bataillon calificó como "floración de doctrinas cristianas". Marcaremos, pues, en el año de la publicación del Catecismo Romano nuestro límite para la consulta de obras. Entendemos que las innovaciones que pudiese fomentar el Catecismo Romano no afectaron al marco cronológico que estudiamos y, hasta entonces, se pudo desarrollar una línea quizá más homogénea de pensamiento teológico[34].

En la producción editorial destinada a la instrucción doctrinal y lectoral, Víctor Infantes señaló tres tipos de libros que formaron la base del educador: las cartillas, las doctrinas y los catecismos. Las primeras estaban orientadas a la enseñanza lectora y solo contenían un método de aprendizaje del abecedario, el silabario y, a veces, algunas nociones gramaticales básicas. El segundo grupo, compuesto por las cartillas y/o doctrinas o doctrinas cristianas (que Resines califica de cartillas de doctrina cristiana), estaba orientado tanto a la iniciación de la lectura como a la memorización de la doctrina, ya que, a menudo, incluían en sus páginas finales los rudimentos de doctrina y devoción como ejercicio de lectura a la vez que de instrucción cristiana. El último conjunto estaría constituido por las doctrinas cristianas que desarrollaron la explicación de los contenidos, y solían ser obras de cierta extensión (por ejemplo, Gutiérrez González o Juan de Valdés). Infantes no considera dentro de este último grupo otros trabajos más extensos como *Tratados* o *Sumas* (como los de Constantino de la Fuente, Domingo de Soto o Luis de Granada), ni los célebres catecismos de Astete y Ripalda[35].

Por su parte, Sánchez Herrero divide la literatura derivada de los concilios en sinodal y catequética extrasinodal. El primer grupo está compuesto por noticias o tratados que, con independencia de su extensión, formaron parte o fueron promulgados en un sínodo o concilio tras su celebración. El segundo conjunto eran los tratados breves o amplios de doctrina cristiana, obras de literatura hispana que recogían un tratado de doctrina y confesionales[36].

---

[33] Bartolomé Martínez señaló una serie de aspectos generales de las doctrinas y catecismos que caracterizó este género de la literatura pastoral: la presencia de tablas para identificar materias, el predominio del dialogo entre maestro y alumno (con fórmulas breves para favorecer la memorización), la apariencia esquemática y clara y el fuerte talante dogmático a la vez que popular para facilitar el aprendizaje del texto. Así, el método catequético contaba con una serie de ventajas (sencillez, brevedad, oralidad y estructura dialogada, generalmente) que facilitaban la retención de ideas (Bartolomé Martínez 1995, 63-65).

[34] García Suarez 1970; Rodríguez 2009, 142.

[35] Infantes 1995, 35-45.

[36] Sánchez Herrero 1986b, 1053-1054.

Por otro lado, Luis Resines organiza en diferentes tipos los catecismos escritos en el siglo XVI: los ortodoxos, aquellos que trataban de exponer la fe católica libre de lecturas propuestas por los reformadores; los heterodoxos, algunos casos en los que se compartió criterio con luteranos y calvinistas en ciertas cuestiones que, generalmente, no tuvieron mucho éxito; y el grupo de catecismos escritos para moriscos. La enseñanza del catolicismo a los antiguos musulmanes, ahora conversos, suponía el principal paso para su inclusión social. Los catecismos destinados a los moriscos estaban orientados a su conversión y a abordar una serie de dificultades específicas, ausentes en otros catecismos. Por otro lado, Resines también identifica los catecismos americanos, aquellos dedicados a la evangelización de América con unas características específicas orientadas a enseñar a diferentes grupos, muchas veces, escritos en diferentes lenguas[37].

En cuanto a los confesionales o manuales de confesión, Blanco distingue dos tipos de textos dentro de estos manuales: el breve, orientado a preparar sobre la forma correcta y enfrentar la confesión al penitente lego en latines y teología, y el tratado de doctrina que persigue ilustrar a teólogos y sacerdotes sobre aspectos teóricos y prácticos en torno a la confesión. En estos últimos, no solo se profundizó en aspectos catequéticos, homiléticos y teológicos, sino que, además, se trataron ejemplos prácticos de gran diversidad. Este autor sistematiza también una serie de problemas que plantean los distintos tipos de libros y lecturas al penitente y, sobre todo, al confesor. Uno de ellos reside en la profesión y en el estado del penitente, pues, según estos, se puede pecar de una u otra manera. Fueron los franciscanos quienes parecieron interesarse desde más temprano por estas diferencias[38].

Asimismo, González Polvillo organiza los escritos en torno a la confesión en siete grandes grupos. El primero, destinado a confesionarios, artes de confesar, manuales de confesión, sumas de casos de conciencia y otras obras dirigidas a la práctica directa de la confesión sacramental, son los trabajos relacionados más directamente con el sacramento católico de la penitencia, que busca informar e instruir tanto al confesor como al penitente. El segundo grupo son tratados y sumas de Teología Moral y otras obras de moral práctica orientadas a los confesores para la resolución de casos de conciencia y obras de derecho comparado que aluden al fuero de la conciencia, todas ellas más técnicas y dirigidas especialmente a especialistas de la moral, confesores y estudiantes de teología. El tercer grupo son textos para los confesores en aras de lograr una mayor y mejor formación a la hora de practicar la confesión. El cuarto, las orientadas a aumentar y mejorar la formación de los confesores, relativas a la práctica de la dirección de conciencia, así como al examen de conciencia de los penitentes y de preparación y avisos para la confesión, dirigidas a confesores y penitentes, y ejercicios y oraciones para antes y/o después de la confesión. En el quinto se incluyen trabajos relativos a la normativa jurídico-teológica sobre la confesión (bula de la cruzada, bulas pastorales, constituciones papales, etc.) y tratados de moral que se deducen y/o desarrollan de esta normativa. El sexto grupo se trata de obras literarias:

[37]Resines 2002a, 34; Resines 1997, 292-295. Sánchez Herrero utiliza la división de Resines para tratar los catecismos, que él mismo los categoriza como literatura extrasinodal (Sánchez Herrero 1989; 1995; 1988). María Jesús de Framiñán distingue, dentro de los catecismos para moriscos, dos categorías: aquellos que tienen un fin fundamentalmente apologético anti-mahometano, orientado a la refutación de errores o falacias de la religión islámica, y los de contenido catequético, que centran su interés en la instrucción de la feligresía (Framiñán de Miguel 2005, 25).

[38] Blanco 2014, 45-48.

poemas, cartas, comedias, relaciones, diálogos y otras obras impresas que aluden al sacramento y al arrepentimiento de los pecados, que complementan la literatura normativa de la confesión. Y, por último, el séptimo conjunto es un compendio de los demás, estando todas las obras manuscritas: son manuales de confesión, sumas de casos de consciencia, tratados sobre el sacramento de la penitencia y otras obras referidas a la confesión[39].

Nosotros consideraremos, en primer lugar, las doctrinas y los catecismos como un mismo género. No incluiremos los catecismos dirigidos a conversos ni los americanos por estar orientados a unos grupos con necesidades particulares. Covarrubias (s. XVII) definió catecismo "tanto como instrucción, catechismus, (…) y comúnmente se toma por la introducción de la Fe y Doctrina christiana". Y, por otro lado, doctrina christiana como "lo que está obligado a saber el christiano y se le enseña en la niñez". Además, Pedro Rodríguez afirma que, en el lenguaje eclesial, la palabra *catechismus* abarca toda aquella doctrina que es necesaria para instruir a un cristiano, y también indica una intencionalidad en sí misma, siendo la transmisión de la fe la razón por la que se hace esa síntesis[40]. De esta manera, catecismos y doctrinas estaban dirigidos a un mismo objetivo, que no era otro que la instrucción de los fieles en las principales premisas de la fe católica. Esta finalidad conjunta, la presencia de los mismos contenidos y, sobre todo, nuestro interés en entender en profundidad el concepto de misericordia, han sido clave para la consideración como un solo grupo. A este gran conjunto sumamos las cartillas de doctrina cristiana, que recogieron de manera breve los principales presupuestos cristianos.

En segundo lugar, a la hora de exponer y describir la doctrina en torno a la misericordia, junto a doctrinas y catecismos (que tratamos indistintamente), usamos una serie de confesionales. Estos, si bien entendemos que constituyen un género diferente, poseían, como ya hemos explicitado, un carácter didáctico, eso sí, centrado en el pecado y sus dimensiones y en el sacramento de la penitencia. La intención pedagógica de los manuales de confesión se unía a la de doctrinas cristianas para conseguir una instrucción completa de los feligreses. Es este motivo el que justifica que utilicemos la doctrina inserta en los confesionales (orientada al aspecto penitencial) junto a catecismos para definir el concepto de misericordia.

Por último, hemos organizado toda la literatura pastoral que hemos consultado en dos grandes grupos: uno, formado por cartillas, doctrinas cristianas y confesionales ligados a la tradición católica; y un segundo bloque, formado por doctrinas pertenecientes a autores reformados insertos en corrientes protestantes.

Nuestro objetivo de comprender en profundidad un concepto teológico justifica que no establezcamos o hagamos uso de las clasificaciones internas ya propuestas para estos géneros, sino que organicemos los títulos atendiendo al contenido de la doctrina que proponen. El análisis de estos dos tipos de literatura, la católica, con doctrinas y confesionales, y la protestante, a través de doctrinas, nos ofrece la posibilidad de explorar el abanico de significaciones que el concepto de misericordia poseía en las primeras décadas del siglo XVI.

[39] González Polvillo 2009, 16-18, 32-33, 44, 69.
[40] *Tesoro de la lengua*, ff. 143v, 219v.; Rodríguez 1993.

3. La lógica de la misericordia en cartillas, doctrinas y confesionales castellanos del Quinientos.

3.1. Cartillas, doctrinas y catecismos y confesionales.

3.1.1. Cartillas.

Hemos utilizado un total de once cartillas comprendidas entre 1501 y 1565[1], de las cuales cuatro no tienen doctrina, que son: *Cartilla para mostrar a leer*, [Toledo] 1526; *Arte para enseñar a leer,* de Bernabé del Busto, [Salamanca] 1532; *Cartilla y arte breve*, [Burgos] 1542 y la *Cartilla o arte para bien leer,* de Rafael Villareal de Valencia, 1565.

El resto de las cartillas sí contienen la doctrina cristiana (o parte de ella), y son: *Cartilla y doctrina en romance*, [Salamanca] 1501-1508, de Hernando de Talavera, monje jerónimo, arzobispo de Granada; *Breve doctrina*, [Toledo] 1539, también de Hernando de Talavera, escrita para la diócesis granadina a finales del siglo XV y que gozó de cierto éxito[2]; *Cartilla para enseñar a leer,* de Francisco Falero, [Sevilla] 1545; *Cartilla y doctrina christiana para que deprendan los niños* , [Burgos] 1549; *Doctrina christiana que se canta* en Valencia, 1554, de Juan de Ávila, sacerdote que fundó un colegio para niños en Baeza y tuvo una profunda preocupación por la catequesis, la cual organizó en forma de coplas que tuvieron una importante difusión en Castilla y Andalucía[3]; *Arte para enseñar muy breve,* [Alcalá de Henares] 1564 y la *Cartilla menor para enseñar a leer* en Alcalá de Henares, 1564, ambas de Juan de Robles, canónigo de Berlanga.

Destinadas en su mayoría a niños y jóvenes, la doctrina contenida en estas cartillas eran escritos catequéticos que incluían formulaciones breves y sin explicaciones, las oraciones y, en ocasiones, otros complementos como el alfabeto para el aprendizaje de la lectura[4]. Infantes delimita en una extensión de veinticuatro hojas (48 páginas) estas obras de acuerdo con su función práctica y teniendo en cuenta su aplicación editorial e instructiva[5]. En estos textos la exposición de las obras de misericordia siempre estaba presente, aunque se limitó a la enumeración de ellas y apenas las acompañó de comentarios.

3.1.2. Doctrinas y catecismos.

Por otro lado, las doctrinas y los catecismos que hemos consultado representan un total de diez, comprendidos entre 1527 y 1558, concentrados la gran mayoría entre los años 1552 y 1555[6]. La primera obra fue la titulada *Fuente de Vida,* cuyo autor fue un fraile

---

[1] Hemos consultado los facsímiles de Infantes 1998. En una investigación posterior, Infantes daba cuenta de otras seis ediciones para el siglo XVI, aunque no publicaba las cartillas. De las seis, solo dos se encontrarían dentro del periodo que nos ocupa: una, datada entre 1504 y 1511, y otra, entre 1536 y 1527 (Infantes 2009).
[2] Resines 1997, 142-144; Fernández 1948.
[3] Resines 1997, 233-237; Huerga 1968, 20-22; Janini Cuesta 1948.
[4] Resines 1997, 227-237; Resines 1995, 45-46.
[5] Infantes 1998, 37-43; Infantes 2004.
[6] Como ya advirtió Resines, esta es la época en la que más doctrinas pueden hallarse (Resines 2002, 100-102). De todas estas obras, utilizamos la edición príncipe de todas excepto en el caso del *Libro de doctrina christiana* de Gutierre González de Doncel, que manejamos la edición impresa en Sevilla en 1532, y Resines indica que existe una romana de 1527 (Resines 1997, 191, 209); la *Doctrina cristiana del ermitaño y niño*, que usamos la edición facsímil publicada por Pedro Cátedra, que reproduce la de 1552; y *Luz del alma christiana* de Felipe de Meneses, que usamos la edición Sevillana de 1555.

franciscano desconocido y cuya *editio princeps* data de 1527 en Valencia. Compuesta de seis partes, solo se conserva la primera[7].

La segunda es el *Libro de doctrina christiana,* de Gutierre González de Doncel, clérigo jienense afincado en Roma que fue reconocido como *familiar* del Papa Julio II desde 1505. Aunque la edición más temprana conocida es de 1532, publicada en Sevilla, Resines estima que pudo existir una anterior correspondiente a 1527 en Roma y contabiliza un total de tres ediciones para el siglo XVI. González concibió el texto para ser utilizado como principal instrumento de enseñanza en las escuelas de doctrina cristianas anejas a la Cofradía de la Concepción de Jaén, que él mismo fundó. La obra tuvo una fuerte proyección americana y constituyó un referente para los pueblos de indios del proyecto del obispo Vasco de Quiroga en Michoacán, para la labor de fray Juan de Zumárraga, también en Nueva España, y para la acción misionera de la orden franciscana en Brasil[8].

La tercera doctrina que hemos manejado es la *Doctrina del ermitaño y niño,* de Andrés Florez, fraile dominico, profesor de la Universidad de Ávila y del convento de San Pablo de Burgos y prior de San Ildefonso de Toro (Zamora). Esta doctrina data de 1546, fue publicada en Alcalá y contó con más de diez ediciones entre 1547 y 1557. Fue utilizada como manual de referencia de preparación y alfabetización por varios obispados peninsulares a mediados del siglo XVI. Aunque Víctor Infantes considera este título dentro de las cartillas de doctrina cristianas, Pedro Cátedra entiende la obra como un "substituto mucho más evolucionado de la cartilla", al contener no solo elementos para la alfabetización, sino una exposición metodológica para la enseñanza religiosa. Utilizamos la editada por Pedro Cátedra, correspondiente al año 1552, de Valladolid[9].

Otra obra que hemos empleado ha sido el *Enchiridión o Manual de Doctrina Christiana*, de 1552. Se imprimió en Lisboa y contó con tres ediciones en el siglo XVI. Su autor fue Diego Ximénez Arias, fraile dominico y amigo personal de Bartolomé Carranza. Igualmente, editada en el mismo año en Salamanca, utilizamos la *Summa de doctrina christiana* del también dominico Domingo de Soto, teólogo y catedrático de la Escuela de Salamanca y prior del convento de San Esteban de la misma ciudad. La obra fue publicada en la última etapa de su vida, editándose en ocho ocasiones a lo largo del siglo XVI. Se incluyó en las Constituciones sinodales de Segovia del año 1586[10].

De los años 1554 y 1555 disponemos de cuatro obras en nuestra muestra. Al primer año pertenece *Luz del alma christiana*, editada en Valladolid y obra de Felipe de Meneses, dominico y profesor en el Colegio San Gregorio de la misma ciudad. Orientado a acabar con la ignorancia religiosa que Meneses concibió como una lacra, el texto se publicó dieciséis veces más a lo largo del siglo y se convirtió en una obra que gozó de cierto reconocimiento regular, ya que fue recomendado por los obispos a sus sacerdotes para que los fieles lo leyesen en el ofertorio de la misa, con una amplia difusión en las diócesis de Palencia y Sevilla. A este primer año también pertenece la *Doctrina christiana,* aparecida en Zaragoza y escrita por Gaspar Miguel de la Cueva, quien fue canónigo de Daroca (Zaragoza) y capellán del rey

[7] Resines 1992. Acerca de la autoría de *Fuente de vida*, Melquiades Andrés lo atribuye al franciscano Bernabé de Palma. Sin embargo, Rafael M. Pérez rechaza esta asignación (Pérez García 2013).
[8] Resines 1997, 191, 209; López Arandia 2015, 256, 263; López Arandia 2007; 2010.
[9] Cátedra García 1997; Infantes 2004, 239; Cremades Sanz-Pastor 2000, 18-21.
[10] Resines 1997, 212-213; Beltrán de Heredia 1961; Brufrau Prats 2011, 406.

Carlos y fundó un colegio de doctrinos en Valladolid, donde desarrolló su actividad. La obra, dirigida a niños, no volvió a editarse[11].

Por otro lado, en el año 1555 se publicó en Salamanca la *Summa de doctrina christiana* de Alonso Martínez de la Laguna, presbítero residente en esa ciudad, quien cinco años antes había publicado una *Sumilla*, más breve, que contenía la doctrina en verso, pero sin explicación. Un lustro más tarde, esos versos aparecieron acompañados de comentarios en la *Summa*, que no volvería a editarse. Y también en este año se imprimió en Sevilla la única edición de la *Doctrina christiana* de Domingo de Valtanás, dominico, escritor espiritual de un relevante número de obras, provincial de Andalucía y profesor en los colegios de Santo Tomás y San Pablo de Sevilla, encarcelado por la Inquisición en 1561 y condenado a reclusión perpetua. Para Álvaro Huerga, la *Doctrina* representa la obra maestra del dominico por ser la más perfecta doctrinal y literariamente, constituyendo una síntesis apretada y global[12].

Por último, hemos utilizado los *Comentarios al catechismo christiano* de 1558 (Amberes) de Bartolomé Carranza, dominico, profesor del Colegio de San Gregorio de Valladolid y Arzobispo de Toledo que terminó encarcelado durante diecisiete años por la Inquisición. Sus *Comentarios* fueron uno de los libros más discutidos y una de las obras catequéticas más notables, aunque su secuestro impidió su distribución. Desde una óptica teológica, los *Comentarios* pretendían promover una actividad pastoral seria y preocupada por las circunstancias de la época. Su esfuerzo teológico estuvo orientado en dos direcciones: por una parte, evidenciar las derivaciones contra la fe de los protestantes, y por otra, ofrecer una formación profunda a los cristianos ante esta situación[13].

Aunque esta fue una de las obras incluidas en el Índice de libros prohibidos de Valdés de 1559, lo consideramos dentro de los textos no reformados por tres motivos: porque las intenciones de su autor fueron arrojar luz sobre la incertidumbre doctrinal y frente al alarmante contagio del luteranismo; porque años después, en 1563, el *Catechismo* fue aprobado por los teólogos de la comisión del Índice en el Concilio de Trento y porque pudieron existir motivos extra doctrinales para su censura[14].

Estas obras estuvieron dirigidas a diferentes destinatarios: encontramos doctrinas cuyo contenido estuvo orientado a educar a niños o personas "ignorantes", como fue el caso del *Libro de doctrina* de González Doncel, la doctrina de Florez o la *Summa* de Alonso Martínez, o a la juventud, como el texto de Miguel Gaspar de la Cueva. Igualmente, otros títulos estaban dirigidos al estamento eclesiástico, especialmente a los curas, como ocurrió con las obras de Felipe de Meneses, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza: "mi intento principal es proveer a los curas y a otras personas a quien toca la instrucción pública del pueblo en las cosas de religión"[15]. Asimismo, hay otras doctrinas que tienen destinatarios específicos, como el *Enchiridión*, de Diego Ximénez, dirigido al rey de Portugal, Juan III, que expresaba la función determinante de reyes, príncipes, obispos y predicadores en la catequesis

[11] Resines 1997, 215, 254-256; Guerrero García 1971, 249; Velo Pensado 1978, 168-203.
[12] Resines 2002, 217-218; Guerrero García 1971, 252-253; Huerga 1958, 460-461.
[13] Resines 1997, 256, 264; García Suarez 1970, 306, 341; Giordano 2018; Mateo Seco 1972. Para consultar todo sobre su proceso Inquisitorial, consúltese la extensa bibliografía de Ignacio Tellechea Idígoras.
[14] Giordano 2018; Resines 1997, 262-263; Huerga 1969, 100-101. En su clasificación de los catecismos, Resines incluye los *Comentarios* dentro de las doctrinas heterodoxas.
[15] *Comentarios al catechismo*, prólogo.

de los fieles. O la *Doctrina christiana* de Domingo de Valtanás, destinada a Teresa de Zúñiga, marquesa de Gibraleón, de quien el autor era padre espiritual.

3.1.3. Manuales de confesión o confesionales.

Hemos consultado un total de nueve manuales de confesión, comprendidos entre 1515 y 1565[16]. El primero de ellos es el *Memorial de pecados* de Pedro de Covarrubias, fraile dominico y maestro teólogo. La edición príncipe de la obra se editó en 1515 en Basilea. Hasta mediados de siglo contó con seis ediciones más, y en la segunda mitad de la centuria se contabilizaron, al menos, dos más[17].

El segundo es el *Confessionario muy útil y provechoso* de Domingo de Valtanás, de quien también analizamos su *Doctrina christiana*. La primera edición tuvo lugar en Sevilla en el año 1526 y se publicó, al menos, ocho veces más a lo largo del siglo[18].

Unos años más tarde a la *editio princeps* del *Confessionario* de Valtanás, en 1545, el predicador franciscano Juan de Dueñas publicó en Valladolid el *Remedio de pecadores,* que sería su única edición, la cual también utilizamos. Esta obra y otras, sirvieron como manuales para los fiscales e inquisidores para condenar la heterodoxia[19].

Igualmente, manejamos del maestro en teología Juan de Pedraza el *Confesionario muy provechoso así para sacerdotes como para penitentes,* cuya primera edición tuvo lugar en Lisboa en 1546 y se imprimió dos veces más en el siglo XVI. Y, también, usaremos el *Summa de casos de consciencia,* una notable ampliación del texto del *Confesionario* donde incluiría algunos dictámenes del Concilio de Trento, como el propio autor indica. La segunda obra tuvo su edición príncipe en 1565 en Valencia y, en lo que restaba de siglo, se editó en más de veinticinco ocasiones[20].

No podíamos dejar fuera de la muestra el célebre *Manual de confessores y penitentes* de Martín de Azpilcueta, que se convirtió en el confesionario más editado y de mayor repercusión del mundo católico en la Alta Edad Moderna[21]. Escribiría esta obra una vez en marcha el Concilio de Trento y, en ella, iría añadiendo las disposiciones de este en sus sucesivas redacciones. Una de las razones que explicarían su éxito radicó en la profunda sintonía entre su desarrollo doctrinal y las costumbres impulsadas por el Concilio. Sin embargo, la primera edición de este texto se sitúa en 1549 en Coimbra. Se trató de una edición portuguesa que no fue realizada por Azpilcueta, sino por un franciscano de la provincia de Piedade. Azpilcueta no hizo otra cosa que revisar la obra antes de su publicación, como así consta en la portada de esta. Pocos años más tarde, en 1552, apareció, también en portugués, una nueva edición donde la intervención de Azpilcueta se amplió de manera considerable. No obstante, la obra continuaba sin ser de su autoría. Un año después, aparecía en Coímbra

---

16 De las obras utilizamos las ediciones príncipe, excepto del *Memorial de pecados* de Covarrubias, para el que manejamos la de 1527 impresa en Toledo por Miguel de Eguía; el *Confessionario muy útil* de Domingo de Valtanás que consultamos la editada en Amberes en 1556; el *Examen de consciencia* de Alonso de Orozco, del que utilizamos la publicada en Alcalá de Henares de 1570; y la *Summa* de casos de consciencia de Pedraza, para la que usamos la edición de 1566 publicada en Barcelona e impresa en casa de Claudio Bonar.

17 Framiñán de Miguel 2018; 1996, González Polvillo 2009, 445-446.

18 González Polvillo 2009, 324-325.

19 Herrero Ingelmo 1998, 9-15. Los autores y obras de los que hizo uso la Inquisición para elaborar la legislación pueden consultarse en Pérez Villanueva 1984.

20 González Polvillo 2009, 276-279.

21 González Polvillo 2010, 165; O'Banion 2010, 336.

la primera versión en castellano, que para algunos investigadores ya es obra de Azpilcueta, aunque debía aún mucho al texto del religioso franciscano. No sería hasta la edición de 1556-1557 (Salamanca) cuando Martín de Azpilcueta se separa definitivamente del texto portugués, lo reelabora y le añade nuevos elementos. Es entonces cuando la obra se presenta con su autoría de manera exclusiva. Por tanto, haremos uso de la edición del *Manual de confesores* de 1557 (que es la misma que la de 1556), pero también utilizaremos el primer *Manual de confesores* de 1549, en el que Azpilcueta solo fue revisor[22].

Otro de los confesionales que utilizaremos será el *Examen de conciencia* del monje agustino Alonso de Orozco. Durante su larga etapa en Andalucía, entre 1541 y 1551, recibió el oficio de predicar y estuvo como Prior en conventos de Sevilla y Granada, además de ser Definidor Provincial y Visitador de la zona. Desarrolló una intensa labor de pedagogía espiritual a través de numerosas obras a la mayor cantidad posible de fieles. Publicado en 1551 en Sevilla, el *Examen* contenía un *confesionario* y una *Preparación para la comunión* y sería editado siete veces más durante la centuria, según González Polvillo[23].

Por último, hemos consultado la *Guía de pecadores,* editada por primera vez en 1556, de Luis de Granada. Fraile dominico, fue uno de los escritores de espiritualidad más populares del occidente cristiano. Las ediciones de sus obras fueron numerosísimas entre originales y traducciones. En particular, de la *Guía de pecadores* nos han llegado dos redacciones, y utilizamos la más temprana. Aparecida en Lisboa en 1556-1557, fue concebida en un principio como un apéndice práctico de su conocido *Libro de la oración,* y sumó, al menos, seis ediciones más, según González Polvillo. La segunda *Guía* se publicó una década después de la primera y era una reelaboración profunda de esta[24].

Es preciso que señalemos que existen dos obras que hemos analizado como doctrinas: *Enchiridion* o *Manual de doctrina christiana* de Diego Ximénez Arias (1552), y *Luz del alma christiana* de Felipe de Meneses (1554), y que González Polvillo cataloga como manuales de confesión, aunque Luis Resines les da tratamiento de catecismos[25]. Ambas contienen en su título referencias al sacramento: el *Manual de doctrina christiana,* de Ximénez Arias apostilla que "también puede seruir de confessionario"[26], mientras que en *Luz del alma christiana,* Meneses señala que el tratado "da también luz así a los confessores como a los penitentes para administrar deuidamente el sacramento tan necesario de la penitencia"[27]. Como trataremos de manera conjunta doctrinas y confesionales, la catalogación de estas obras como uno u otro género nos es indiferente.

Los destinatarios de todos estos confesionales podían ser los propios confesores, como ocurría en el *Examen de conciencia* de Orozco, los penitentes como figuraba en la *Guía de Pecadores* de Granada, o ambos, como fueron los casos del *Memorial* de Covarrubias, el

[22] Muguruza Roca 2018, 35-38. Para Silva, el autor franciscano del Manual fue fray Rodrigo de Porto, hipótesis que propuso en el siglo XVIII Barbosa Machado (Silva 1975). Alexandrovich Afanasyev 2016 da por sentada la autoría de fray Rodrigo de Porto.

[23] Sobre su faceta como catequista, véase Díez 1991; Díez Rastrilla 2003, 151-152, 157; González Polvillo 2009, 534-535.

[24] Cuevas García 1994, González Polvillo 2009, 515-516. El apelativo de "Fray Luis" en la época era suficiente para identificar a Fray Luis de Granada. Ocurría lo mismo con Martín de Azpilcueta, apodado "el navarro". Ambos autores formaban parte del bagaje cultural modernista (Nalle 1989, 85).

[25] González Polvillo 2009, 339, 467; Resines 1997, 192-193, 212-213, 255-256.

[26] *Enchiridion*.

[27] *Luz del alma*.

Confesionario muy útil de Valtanás, el *Remedio de pecadores* de Dueñas, la *Summa* y el *Confesionario* de Pedraza y el *Manual de confesores,* tanto en su primera versión del religioso franciscano como en la posterior de Azpilcueta[28].

Tras la revisión de todas estas obras, hemos identificado tres bloques que organizan el contenido de los confesionales. Una descripción amplia sobre el sacramento de la penitencia; la exposición de la doctrina cristiana (como ocurre en los catecismos) y cómo puede incumplirse esta; y una muestra de casos específicos (casuística) de cómo se peca en determinadas situaciones y/o cómo pueden pecar los individuos según su oficio[29]. Si bien es cierto que no en todos pueden encontrarse los tres y algunas obras desarrollan uno o dos de ellos. Así, por ejemplo, el *Examen de consciencia* de Orozco, el *Manual de confesores* de Azpilcueta y la *Summa* de Pedraza poseen las tres partes, mientras que el *Memorial* de Covarrubias muestra la doctrina y describe cómo deben hacer penitencia todos los estados (casuística). Por su parte, el *Confesionario muy provechoso* de Pedraza solo describe parte de la doctrina (los diez mandamientos) y cómo se pueden trasgredir, y Dueñas en *Remedio de pecadores* describió ampliamente el sacramento de la penitencia y definió cómo se quebrantaba la doctrina a través de los diferentes vicios.

3.2. El concepto de misericordia.

A partir de todas estas obras pastorales (tabla 2), expondremos la doctrina de la misericordia que en ellas se contiene, pues tiene unas claras implicaciones en el relato teológico (virtudes, pecados, mandamientos, penitencia, Juicio Final). Debemos aclarar que nuestro interés está centrado en el concepto de misericordia, que nos sirve como punto de partida, y las relaciones que recogemos entre ella y otras partes de la doctrina cristiana son las únicas reflejadas en nuestra muestra.

Asimismo, para la red conceptual que exponemos ha sido necesaria la lectura completa de las doctrinas y confesionales, lo que nos ha permitido exponer los significados, relaciones y correspondencias de conceptos e insertarlos en un marco doctrinal más amplio. Trataremos, pues, de explicar el concepto y las ideas clave a él asociadas, y será este planteamiento el que guíe nuestra exposición.

Tabla 2. Cartillas, doctrinas y confesionales utilizados.

	Año	**Título**	**Autor**	**Género**
1	1501-1508	*Cartilla y doctrina en romance*	Hernando de Talavera	Cartilla
2	1515	*Memorial de pecados*	Pedro de Covarrubias	Confesional
3	1526	*Cartilla para mostrar a leer*	-	Cartilla
4	1526	*Confesionario muy útil y provechoso*	Domingo de Valtanás	Confesional
5	1527	*Fuente de vida*	Franciscano anónimo	Doctrina

[28] Moore 1956, 62; Cuevas García 1994, XXV.

[29] Blanco da cuenta del "enfoque profesional" de los manuales y los pecados comunes vinculados a diferentes oficios (Blanco 2014, 47-48).

Tabla 2. Cartillas, doctrinas y confesionales utilizados (continuación).

	Año	Título	Autor		Género
6	1532	*Arte para enseñar a leer*	Bernabé del Busto		Cartilla
7	1532	*Libro de doctrina christiana*	Gutierre González de Doncel		Doctrina
8	1539	*Breve doctrina*	Hernando de Talavera		Cartilla
9	1542	*Cartilla y arte breve*	-		Cartilla
10	1545	*Cartilla para enseñar a leer*	Francisco Falero		Cartilla
11	1545	*Remedio de pecadores*	Juan de Dueñas		Confesional
12	1546	*Summa de casos de consciencia*	Juan de Pedraza		Confesional
13	1546	*Doctrina del ermitaño y niño*	Andrés Florez		Doctrina
14	1549	*Cartilla y doctrina christiana para que deprendan los niños*	-		Cartilla
15	1549	*Manual de confesores y penitentes*	Franciscano anónimo		Confesional
16	1551	*Examen de consciencia*	Alonso de Orozco		Confesional
17	1552	*Enchiridión*	Diego Ximénez Arias		Doctrina
18	1552	*Summa de doctrina*	Domingo de Soto		Doctrina
19	1554	*Doctrina christiana que se canta*	Juan de Ávila		Cartilla
20	1554	*Luz del alma christiana*	Felipe de Meneses		Doctrina
21	1554	*Doctrina christiana*	Gaspar Miguel de la Cueva		Doctrina
22	1555	*Summa de doctrina christiana*	Alonso Martínez de la Laguna		Doctrina
23	1555	*Doctrina christiana*	Domingo de Valtanás		Doctrina
24	1556	*Guía de pecadores*	Luis de Granada		Confesional
25	1556-1557	*Manual de confesores y penitentes*	Martín de Azpilcueta		Confesional

Tabla 2. Cartillas, doctrinas y confesionales utilizados (continuación).

	Año	Título	Autor		Género
26	1558	*Comentarios al catechismo*	Bartolomé Carranza		Doctrina
27	1564	*Cartilla menor para enseñar a leer*	Juan de Robles		Cartilla
28	1564	*Arte para enseñar muy breve*	Juan de Robles		Cartilla
29	1565	*Cartilla o arte para bien leer*	Rafael Villareal		Cartilla
30	1565	*Confesionario muy provechoso*	Juan de Pedraza		Confesional

3.3. Misericordia, miserias y obras.

¿Qué es la misericordia en la doctrina cristiana? Se trata de una virtud[30] que en nuestro corpus pastoral presenta unanimidad en cuanto a su significado, y este es la "compasión por las miserias ajenas"[31]. La misericordia era una virtud propia de Dios (misericordia divina) que el hombre intentaba imitar para asemejarse a él: "no hay virtud donde más resplandece la christiandad y se le conosce el verdadero christiano mejor, ni en que más imita a Iesuchristo su maestro, ni sacrificio más acepto a Dios que la misericordia"[32].

En este concepto, resulta imprescindible la idea de miseria o necesidad, pues es esta la que mueve a la compasión. De esta manera, serían una serie de miserias humanas las que conllevarían a las conocidas "obras de misericordia", que se convertirían en los remedios adecuados para paliarlas.

Existían dos tipos de miserias que afectaban al hombre: unas de naturaleza espiritual y otras corporales. Como anteriormente expusimos, a lo largo de la Plena Edad Media se fueron elaborando las dos listas de obras de misericordia canónicas, aunque existía alguna otra que también podía denominarse igual, pero la doctrina no la recogía[33]. Así, a cada necesidad o miseria le correspondía una obra (o remedio) que acababa con ella[34]; aunque determinadas miserias no las podía remediar el hombre, como perdonar los pecados mortales. Sin embargo, sí podía el individuo evitar que ocurriesen, por ejemplo, corrigiendo y amonestando a los prójimos para que no volviesen a pecar[35]. Exponemos a continuación estas dos listas canónicas de obras (tablas 3 y 4).

[30] Tomamos la definición de virtud que apareció en *Enchiridión*, que, siguiendo a San Agustín, la entendía como "una buena qualidad o buen hábito del alma, la qual haze a quien la tiene bivir bien y rectamente y de la qual nadie puede usar mal" f. 88r. La *Doctrina christiana del ermitaño* f.45v., también guiándose por San Agustín, equipara la virtud a una "vestidura que pone Dios en el ánima" para que el pecador la adorne y la haga hermosa, y con ella se abrigue del frío del pecado.

[31] Una definición explícita en *Enchiridión*, f. 107r.; *Luz del alma*, f.96v; *Comentarios al catechismo*, f. 421r.

[32] *Summa de doctrina* (1555), f. 93r; *Enchiridión*, f. 107r.

[33] Es el caso, por ejemplo, de la dotación de doncellas (Pullan 2005, 444).

[34] En el texto *Fuente de vida* (1527), que equiparó las diferentes partes de la doctrina a los bos que podían encontrarse en un castillo, las obras de misericordia espirituales estaban representadas por la escuela, donde se enseñaban estas practicas. Sin embargo, las obras corporales se identificaron con la "enfermería para los pobres" (*Fuente de vida*, 336).

[35] *Luz del alma*, f. 106.

Tabla 3. Miserias y obras de misericordia espirituales.

	Miseria espiritual	Remedio / Obra espiritual
1	Ignorancia de no saber lo necesario para su salvación	Enseñar al que no sabe
2	Conocimiento desordenado	Dar consejo
3	Pecado mortal	Amonestar y corregir
4	Ofender a otro	Perdonar la injuria
5	Tristeza y desconsuelo	Consolar al triste
6	Ser a otro molesto y pesado	Sufrir las pesadumbres de los otros
7	Ser deudor a Dios y no tener con qué pagar	Rogar a Dios por los vivos y difuntos

Fuente: *Luz del alma*, f. 106.

Tabla 4. Miserias y obras de misericordia corporales.

	Miserias corporales	Remedio/ Obra corporal
1	No tener qué comer	Dar de comer al hambriento
2	Sed	Dar de beber al sediento
3	Desnudez	Vestir al desnudo
4	No tener morada o aposento	Dar posada al peregrino
5	Enfermedad	Visitar al enfermo o encarcelado
6	Hallarse en tierra ajena	Redimir a los cautivos
7	No tener sepultura	Enterrar al muerto

Fuente: *Luz del alma*, f. 106.

Sobre la exposición de las listas de las obras en nuestra muestra, nos gustaría señalar que, a veces, pueden tener ligeras variaciones en el orden de presentación, como ocurrió en las constituciones sinodales, aunque en contenido se mantienen. Es cierto que, en alguna ocasión, y como ya apuntamos al estudiar las sinodales, en las obras de misericordia corporales aparecen citados los encarcelados y en otras no, como fue el caso de *Fuente de vida* (f. 9v.); la *Doctrina christiana* (f. 115r.) de Gaspar Miguel de la Cueva; en la *Cartilla para mostrar a leer a los moços* (1526); la *Cartilla para enseñar a leer* de Francisco Falero (1545) y el *Arte para enseñar muy breve* de Juan de Robles (1564). Por otro lado, no siempre aparecen listadas, como es el caso de la *Cartilla y doctrina* (1501-1508), *Summa de casos de consciencia*, *Doctrina christiana* (1555), *Guía de Pecadores*, *Comentarios al catechismo* y *Confesionario muy provechoso.*

Estos dos septenarios no estaban al mismo nivel. Las obras espirituales eran de mayor excelencia por dos razones: porque mediante ellas se remediaban afecciones del alma, dimensión superior al cuerpo; y, por otro lado, y en la misma línea porque era más excelente recibir o dar algo espiritual que corporal. Pero podían existir casos en los que la obra corporal

fuese más extraordinaria que la espiritual, por ejemplo "si nuestro próximo está desnudo, en este caso mejor obra es vestirle que no enseñarle, aunque sea ignorante"[36].

Por otro lado, estas obras de misericordia canónicas y las demás que no estaban recogidas, pero servían para aliviar al prójimo, podían reducirse a dos: las corporales a la limosna y las espirituales a la oración[37]. Incluso, todas podían reducirse a una sola: la limosna, que adoptaba carácter espiritual y/o corporal según la naturaleza de la miseria a socorrer[38].

En la literatura pastoral, toda esta doctrina sobre la misericordia se situó dentro de las directrices sobre cómo debía actuar un buen cristiano. Encuadradas en el plano práctico de la vida, eran acciones tangibles que podían ser vistas por los demás (dar de beber, comer, consolar, rezar, etc.) y moldeaban las conductas de los buenos fieles[39].

3.4. La misericordia y su relación con las virtudes: caridad y piedad.

La doctrina de la misericordia no se reducía a la definición de esta y sus obras, sino que implicó a otras partes de la doctrina. Una de las que tuvo mayor influencia fue la virtud teologal de la caridad. Este tipo de virtudes eran las más nobles y perfectas y tenían por objeto principal a Dios[40]. Eran solamente tres: fe, esperanza y caridad. La última de ellas es la que guarda una relación directa con la misericordia.

La caridad era un "amor sobrenatural" que, puesto en la voluntad del hombre, lo hacía hábil para amar a Dios y a otras cosas por él. Este amor que desprendía la virtud tenía un orden (orden de la caridad) que definía a quién debían amar más los individuos: en primer lugar, a Dios sobre todas las cosas; seguía, en este orden, la propia alma del individuo y del prójimo; continuaba el amor por el propio cuerpo y el del semejante; y, finalmente, la hacienda, todos los bienes temporales de los que se dispusiese[41]. Pero, aun entre los prójimos, había un orden que seguir: "y así primero se han de proveer los parientes y pobres y cofradías de la misericordia y yglesias de la propia tierra que los de fuera"[42].

De esta virtud nacía la misericordia, que era un efecto interior del amor, junto con el gozo y la paz. Así, la virtud de la misericordia tenía su origen en la virtud teologal de la caridad: la compasión hacia las miserias ajenas estaba influida en última instancia por el amor hacia el prójimo que insuflaba la caridad[43].

La relación genealógica entre caridad y misericordia ocasionó que ambos términos se utilizasen como sinónimos. De esta forma, las obras de misericordia pasaron a denominarse también obras de caridad: "Llámanse también [las obras de misericordia] obras de charidad, como nietas della, por ser hijas de la misericordia, que es hija de la charidad". Pero lo que

---

[36] *Comentarios al catechismo*, f. 422v; *Manual de confesores* (1557), f. 507; *Summa* de *doctrina* (1555), 94r.
[37] *Manual de confesores* (1549), f. 15; *Manual de confesores* (1557), f.23.; *Doctrina christiana* (1554), f. 80v.
[38] *Libro de doctrina*, 34r.; *Comentarios al catechismo*, 421v.
[39] En las tablas del *Enchiridión* y *Summa de doctrina* (1552), las obras de misericordia se encuentran en las partes sobre "cómo ha de actuar el cristiano". En el resto de las doctrinas y confesionales, aunque no aparezca de manera explicita esta parte, estas obras se muestran como modelos conductuales. En particular, en la *Summa* de Soto están expuestas junto a los mandamientos "no porque sea el mismo precepto saberlas, mas porque es bien que se sepan y se ponga cuydado en ello" *Summa de doctrina* (1552), f. 22r.
[40] *Doctrina christiana* (1554), f. 50r.; *Doctrina christiana* (1555), f. 74v.
[41] *Luz del alma*, ff. 64r, 111r.; *Doctrina christiana* (1555), ff. 75v, 76v. Estas explicaciones seguían la doctrina tomista sobre la caridad y su orden (IIaIIae, q. 25).
[42] *Summa de casos*, f. 33r.
[43] *Enchiridión*, f. 91r. Ximénez Arias define también los efectos exteriores de la caridad, que son: beneficencia, limosna y corrección fraternal. Sigue en este punto el autor la doctrina tomista (IIaIIae, q. 27-33).

determinó que fueran propias de la misericordia fue la existencia de una/s miseria/s que movían al individuo a su remedio[44].

Además, el socorro de estas necesidades, explicitó Martínez de la Laguna en su *Doctrina christiana,* tenía un orden al igual que ocurría con la caridad, y las obras de misericordia debían ejercitarse primero con uno mismo:

"Si somos obligados a ser misericordiosos para con nuestros próximos y remediar su miseria muy mayor obligación tenemos de remediar nuestra propia miseria. Porque la charidad bien ordenada ha de començar del mismo autor. El que tiene compasión del próximo y no la tiene de sí mesmo, desordenado anda"[45].

Domingo de Valtanás refirió, asimismo, a aquellas murmuraciones y críticas que se realizaban en torno a las obras de caridad (o misericordia) que los buenos hacían (fig. 11). Esta actitud, respondía el dominico, conducía al infierno, pues lo importante en el amor era obrar y no dar buenas razones[46].

Además de la caridad, a la misericordia se la relacionó con otra virtud: la piedad. Azpilcueta resaltó que, "aunque el vulgo comúnmente por una mesma cosa tome piedad y misericordia, […] no lo son". Y es que, igual que se hablaba de "obras de caridad y misericordia", también, y como sinónimos de estas, se empleaba "obras de piedad". Sin embargo, así como la caridad tenía una relación directa con la misericordia, la piedad no la tenía[47].

La piedad era otra virtud, pero, igual que la misericordia descendía de la virtud teologal de la caridad, la piedad lo hacía de la virtud cardinal de la justicia. Las virtudes cardinales, a partir de las que se regía y gobernaba el corazón desde la verdadera razón, eran las principales, y de ellas se derivaban las demás. Este tipo de virtudes eran cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

La justicia consistía en dar a cada uno lo que le pertenecía, y conllevaba la buena distribución y el empleo de los bienes que el hombre poseía, ya fuesen de gracia, de naturaleza o de fortuna, en servicio de Dios y de los prójimos. De esta virtud cardinal se derivaban otras. Una de ellas era la piedad, por la cual se daba a los padres, parientes y a la propia patria la honra y el servicio que se les debía[48].

---

[44] *Manual de confesores* (1557), 506; *Doctrina christiana del ermitaño,* f.49.

[45] *Summa de doctrina christiana*, f.94v. Francisco de Osuna en la *Ley de amor* (1536), al referirse a cómo debía guardar el hombre la ley de amor, apuntó que debía practicarse primero con uno mismo y a través de las obras de misericordia corporales (*Ley de amor*, cap. 32).

[46] "Sobra de charidad es enmendar y aun murmurar de las obras de charidad que los buenos hazen, las quales los descuydados no son para hazer y porque piensen que son charitativos y amigos de la virtud, no se ocupan sino en reformar vidas agenas (…): el oficio destos es enmendarlas: bien hizo dizen fulano en dar renta a tal hospital, en hazer tal monesterio, pero mejor hiziera en casar su sobrina en dar de comer a sus parientes" *Doctrina christiana* (1555), ff.76v- 77.

[47] *Manual de confesores*, 129; *Doctrina christiana* (1555), f. 86v.

[48] *Doctrina christiana* (1554), ff. 54-56; *Manual de confesores* (1557), 128; *Luz del alma*, f. 112r. "llámanse obras de misericordia porque de su linaje no son obras de justicia" *Summa de Doctrina* (1552), f. 22r.



Fig. 11. *La caridad*, estampa, Pieter Bruegel/ Philippe Galle, 1559. Biblioteca Nacional de España.

Por tanto, aunque en la literatura pastoral encontramos obras de caridad y de piedad como sinónimos de las de misericordia, debemos notar que no tienen un mismo origen teológico: "porque allende que la misericordia es virtud anexa a la charidad (…) y la piedad a la justicia (…) aunque muchas vezes (aún los doctos) a la una llama por el nombre de la otra"[49].

De la justicia deriva otra de las virtudes que se pudo vincular con la misericordia: la liberalidad, entendida como gastar dinero siempre cuando conviene, guardando rectamente las circunstancias respecto a cuánto, a quién y porqué. La consecuencia del dar a los prójimos cuando conviniese a partir de la liberalidad hizo que Gaspar Miguel de la Cueva dijese de ella que, por esta virtud, "voluntariamente subvenimos y aprovechamos a los próximos con nuestras posibilidades e industria. Y a esta se reduze la misericordia"[50].

Sin embargo, al igual que ocurría con la piedad, la liberalidad descendía directamente de la justicia y no de la caridad. Por tanto, aunque el objeto de la liberalidad era dar, no guardaba relación con la caridad o la misericordia. Las donaciones que se hacían por misericordia las movía el sentimiento compasivo de la persona a quien se daba. Pero la donación por liberalidad provenía de un afecto por parte del donante del dinero, al cual ni

[49] *Manual de confesores* (1557), 129. Sousa indica que la misericordia adopta otros significados además del de compasión, como amor, piedad, ternura, clemencia, bondad y gracia (Sousa 2002, 205-206).
[50] *Doctrina christiana* (1554), f. 56v.; *Luz del alma*, f. 112r.

amaba ni ambicionaba. Por ello, la liberalidad no formaba parte de la caridad, sino de la justicia, que tenía por su objeto las cosas exteriores[51].

3.5. El culto en las fiestas y el socorro a los padres.

Las obras de misericordia, además de constituir una guía práctica en sí misma, formaron parte de algunos mandamientos de la ley de Dios. Estos, que eran diez, se dividían en dos listas: la primera, dedicada a Dios y compuesta por los tres primeros; la segunda, formada por los siete restantes, dirigidos a la humanidad[52].

Los que se relacionaron con la misericordia eran dos. Uno de ellos pertenecía a los relativos a Dios y era el tercero de los mandamientos: santificarás las fiestas. En estos días, como los domingos y otras celebraciones indicadas por la Iglesia (las pascuas, Pentecostés, la Ascensión o en las onomásticas de patronos locales), debían cumplirse ciertas obligaciones, por ejemplo, asistir a misa. Entre ellas también se encontraban las buenas obras, pues estas festividades eran muy apropiadas para que los individuos se ejercitasen "en cumplir las obras de misericordia espirituales y corporales, en enseñar y edificar a nuestros próximos"[53]. De esta manera, los días festivos poseían una función catequética, al promover el desempeño de la doctrina cristiana. El calendario litúrgico, marcado por la Iglesia, generaba, a su vez, un "calendario de la misericordia", pues estos días eran propicios para ayudar a los prójimos. Estos "calendarios misericordiosos" fueron intensamente promovidos por las cofradías, las cuales analizaremos más adelante. No obstante, indicamos aquí cómo estas instituciones fomentaban las buenas obras en festividades señaladas[54]. Sirva de ejemplo la Hermandad de la Misericordia de Ronda (Málaga), cuyas reglas de 1500 indicaban que

> "cada domingo después de comer los hermanos mayores e los diputados e de los hermanos los que buenamente se pudieren ayuntar en nuestro espital para oyr la relaçión de los hermanos que tienen cargo de saber las miserias y nesçesidades de los pobres, para repartir las limosnas que en aquella semana se han allegado"[55].

Por su parte, la cofradía benaventana de San Antonio Abad instituía en 1535 que el "día de Sant Martín que es a once de noviembre se ordenó que se dé de comer a todos los pobres de la villa e que les de vaca e tocino e repollos e pan e vino abundosamente"[56].

Aunque existía una serie de actividades vedadas estos días, como los trabajos serviles y corporales, sí se podían hacer aquellas cuya naturaleza fueran de misericordia (como dar de

---

[51] IIaIIae, q. 117, a. 5.

[52] Los diez mandamientos de la ley de Dios eran: Honrarás a Dios; no tomarás su nombre en vano; santificarás las fiestas; honraras a tus padres; no matarás; no adulterarás; no hurtarás; no levantarás a tu prójimo falso testimonio; no codiciarás la mujer de tu prójimo; no codiciarás las cosas ajenas (*Summa de doctrina* (1552), f. 10r).

[53] *Summa de doctrina* (1555), f. 66. "En las fiestas: emplear las fiestas en servicio de Dios nuestro señor en oyr oficios divinos, en visitar enfermos, hospitales y cárceles y en consolar los tristes y afligidos". *Cartilla e doctrina*, s.f.; Lee y reza/el día de la fiesta/o ve a visitar algún atribulado/o enfermo/no para parlar/ lo tuyo y lo ageno/mas para dalle/con boca y con obra/entero consuelo". *Doctrina christiana que se canta*, s.f.

[54] García Bernal indica cómo los ciclos festivos que se organizan en torno a las fiestas de exaltación doctrinal servían para afirmar el culto católico (García Bernal 2006, especialmente 263-289).

[55] Reglas de la Hermandad de la Misericordia de Ronda (Málaga), 1500, transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1739.

[56] Reglas de la cofradía de San Antonio Abad de Benavente (Zamora), 1535, transcritas en Manzano Ledesma 2008, 129.

comer o beber a los necesitados), pero no si su naturaleza era de piedad. De nuevo, fue imprescindible el concepto de miseria/necesidad para que se considerase una obra conveniente, ya que siempre que existiese una gran necesidad, el pecado no tenía cabida[57].

En los días dedicados al culto divino, la misericordia con los prójimos fue una forma oportuna de santificar a Dios, ya que, recordemos, era un método para que los hombres lo imitasen.

Por otro lado, el otro mandamiento que se relacionó directamente con las obras de misericordia fue el cuarto: honrarás a tu padre y a tu madre. Dispuesto en la segunda lista, la dirigida a la humanidad, este es el único del grupo que tiene un enunciado en positivo y está dirigido a los padres[58]. Sin embargo, aquí no se entiende "padres" en su sentido solamente biológico, sino que engloba a muchos géneros de personas. Se reconocen como "padres" a todos aquellos prójimos con los que se tuviese un vínculo y que estuvieran o hubiesen estado en un estatus superior, cuya naturaleza podía ser muy diversa[59]:

> "Padre se llama aquí el que engendró, el que adopto el que a falta destos tiene cuidado y cargo del huérfano, como es el tutor. A esta cabeça se reduzen hermanos, parientes y amigos, príncipes, señores, governadores y mayores del pueblo, (…) y estos todos se dizen carnales y temporales. Padre se llama también el prelado, el confesor, el maestro, el padrino o de baptismo o chrisma u otro sacramento. A esta cabeça se reduzen los viejos y más antiguos de edad y los sabios y entendidos y estos todos se llaman padres espirituales"[60].

A todos ellos se les debía honrar, y esta honra no era otra cosa que tener piedad de ellos. Bajo este precepto, a todos había que tratarlos con amor, cumplir sus mandamientos y socorrerlos en las necesidades y en la pobreza[61]. De esta manera, el socorro en las miserias no era otra cosa que ejercer con ellos las obras de misericordia.

Así, en estos dos preceptos se contenían las obras de misericordia como forma de hacer el bien: una, para, a través de esas acciones, rendir culto a Dios; y otra, para socorrer a aquellas personas que rodeasen al individuo y estuviesen en necesidad.

---

[57] *Doctrina christiana del ermitaño,* f. 23r.; *Manual de confesores* (1557), 119-125. Azpilcueta apuntó las siete maneras de obras indicadas por Santo Tomás para las fiestas: aquellas con las que se servía Dios en el culto divino, el ejercicio de cualquier obra espiritual; las necesarias para la salud de la propia persona; las necesarias para la salud corporal del prójimo; las imprescindibles para evitar el daño aparejado propio del prójimo; el guisar de comer por la costumbre de la Iglesia; y el pescar con licencia de la Iglesia (Manual de confesores (1557), 119). Diego Ximénez Arias señaló tres cosas de las que debían huir los fieles en estos días: de las obras corporales serviles, del pecado y la culpa y de la negligencia (*Enchiridión*, f. 48v).

[58] El resto de los mandamientos estaba formulado en negativo: "no matarás; no fornicarás, no hurtarás, ni levantarás falso testimonio; no codiciarás la muger agena; no codiciarás las cosas agenas" *Luz del alma*, f. 64v.

[59] *Memorial de pecados*, s.f.; *Libro de doctrina*, f. 9v.; *Enchiridión,* ff. 62v-63r.; *Summa de doctrina* (1552), f. 19v.; *Doctrina christiana del ermitaño*, f. 23v.; *Doctrina christiana* (1554), 8v.; *Summa de doctrina* (1555), f. 68v.; *Manual de confesores* (1557), 127; *Comentarios al catechismo*, ff. 221v-222.

[60] *Luz del alma*, f. 72r.

[61] *Confesionario muy útil*, 75r; *Summa de casos*, ff. 47-48; *Manual de confesores* (1549), 121; *Enchiridión,* f. 62; *Doctrina christiana* (1554), 8v.; *Confesionario muy provechoso*, ff. 37-44. Aunque en este mandamiento destacaba todo aquello que tenía que ver con la virtud de la piedad, Azpilcueta resaltaba: "y aún (a nuestro parescer) se pueden extender a todas las obras de la charidad al próximo" (*Manual de confesores* (1557), 129).

3.6. Los obstáculos para la misericordia.

Igual que los mandamientos instaron a realizar las obras de misericordia, algunos pecados podían impedir que se ejecutasen. Fue el caso de la avaricia y la acidia, dos de los siete pecados capitales[62].

Por un lado, la avaricia suponía un amor desordenado por la hacienda[63]. Y una de sus "hijas", es decir, de los pecados que podían nacer de ella, era la dureza del corazón o inmisericordia. Esta implicaba que, aquella persona que la sufría, ni socorría ni daba limosna a quien veía en extrema necesidad por no desprenderse de sus bienes, impidiendo así practicar la misericordia[64].

Realizar las obras de misericordia, aún siendo una de las actitudes básicas del buen cristiano, no era precepto (es decir, una obligación) sino algo aconsejable (consejo). Solo existía un caso en el que estas prácticas se volvían obligación: cuando el prójimo estaba en extrema necesidad (de nuevo, la variable "miseria/necesidad" es la primordial al hablar de misericordia). Por extrema necesidad podían entenderse diferentes supuestos, y no era posible "dar cierta regla, sino que cada uno lo a de ver en los casos particulares que ocurren en la vida. Comúnmente llaman estrema necesidad la que es tal que, si no se pone remedio en ella, verosímilmente se seguirá la muerte del que padece"[65]. Pero también Azpilcueta señalaba que "no solamente hay necesidad extrema cuando el pobre está para expirar". Por tanto, podemos concluir que esta condición variaba bastante de unos casos a otros[66].

Lo cierto es que cuando un semejante se encontraba en esta situación era obligación socorrerlo. Además, esta circunstancia permitía a los pobres que la sufrieran tomar cosas ajenas sin riesgo a pecar y a tener que restituir aquello que sustrajesen, porque la necesidad "lo hace ya suyo" y en contextos en los que reinase convertía "todas las cosas en comunes"[67]. Pero la avaricia paralizaba el socorro al prójimo debido al efecto que producía de amor desmesurado por las riquezas y su acumulación[68]. Así, se convirtió en un vicio contrario a la misericordia, que endurecía el corazón, obstaculizaba el auxilio y traía otras muchas culpas "que son como hijas, las quales dize San Ysidoro ser mentira, engaño, hurto, perjuro, deseo de ganancia mala, falso testimonio, violencia, inhumanidad, rapacidad"[69].

El pecado de la avaricia se relacionó directamente con el séptimo mandamiento: no hurtar, ya que los avaros podían adquirir o retener bienes sin deber. Por eso, a veces, sobre

---

[62] Los pecados capitales o mortales son pensamientos, dichos o hechos contra la ley de Dios. Son mortales porque matan el alma, esto es, la privan de la amistad y gracia de Dios y la condena, a no ser que se enmiende, a las penas del infierno. Los siete pecados son: soberbia, ira, envidia, avaricia, acidia, lujuria y gula (*Summa de doctrina* (1552), f. 23r).

[63] En la muestra hay unanimidad respecto a la definición, por ejemplo: *Libro de doctrina*, f. 15v.; *Doctrina cristiana del ermitaño*, f. 40v.; *Doctrina christiana* (1554), f. 98v; *Summa de doctrina* (1555), f. 112v.; *Manual de confesores* (1557), 468.

[64] *Fuente de vida*, f. 13r.; *Libro de doctrina*, f. 16v.; *Summa de casos*, f. 78v.; *Manual de confesores* (1557), 469.

[65] *Comentarios al catechismo*, f.424r.;

[66] *Manual de confesores* (1557), 509; *Remedio de pecadores*, f. 74r.

[67] Sin embargo, esto solo ocurría en casos de extrema necesidad. De otro modo, era pecado tomar lo ajeno y debía restituirse convenientemente (*Summa de casos*, ff. 77v-78r).

[68] Contra este vicio de la avaricia se erigía la liberalidad, el desprendimiento de las riquezas. Por eso, a veces, se podía relacionar esta liberalidad con la misericordia, como le ocurrió a Miguel Gaspar de la Cueva en la *Doctrina christiana* (1554), f. 56v o a Alonso de Orozco en el *Examen de consciencia*, f. 15r.

[69] *Examen de conciencia*, f. 15r.

todo en confesionales, algunas casuísticas sobre pobres y el socorro de sus necesidades estaban explicadas al tratar este mandamiento[70].

El segundo de los vicios ligado a las obras de misericordia era la acidia (o acedia). En ocasiones, no se distinguía entre acidia y pereza[71]. No obstante, Alonso Martínez avisó que el pecado capital de la acidia no era lo mismo que en castellano llamaban pereza, sino "tristeza de algún bien divinal". Ocurría en este caso, probablemente, lo mismo que con los conceptos misericordia y piedad, que se usaban como sinónimos cuando realmente no lo eran. Martínez señaló que de la acidia nacía una "negligencia o pereza de las cosas cosas (sic) que el christiano es obligado a hazer, conforme al oficio o cargo o dignidad"[72].

Una de las "hijas" que nacían de este pecado capital de la acidia (o pereza) era la ociosidad, que suponía no ocuparse en alguna obra corporal o espiritual buena, debido a la quietud y holganza del cuerpo[73]. Esta ociosidad afectaba directamente a las obras de misericordia, pues, por dejadez, podían los individuos no ejercitarse en ellas: "la poquedad de ánimo o pereza dexó de hazer lo a que era obligado so pena de pecado mortal como socorrer al próximo en extrema necesidad"[74].

Igualmente, este vicio se manifestó de manera clara en los llamados "pobres falsos", aquellos que, pudiendo trabajar, no lo hacían y dejaban de hacer así las buenas obras que les correspondían:

> "por no querer trabajar bivís necesitado, por este respecto bivís de limosnas o chocarrerías (…) varios sobre el trabajo hezísteis inhábile de tibio e ocioso pesado, sin fuerças o alivio para trabajar, de manera que ni soys para uno ni para otro; no trabajar estays en estado vil (…) dexastes de enseñar, corregir e castigar vuestros hijos e familia por vuestra negligencia, entre ellos passan hurtos, golosinas, juegos, blasfemias; deshonestidades, desvergüenzas"[75].

Por tanto, aquellos que mendigaron como pobres cuando no lo eran y obtuvieron así limosna, debían restituirlas porque lo habían hecho con engaños[76]. Llevaba la ociosidad a otro pecado como era el engaño, y este se terminaba relacionando, asimismo, con la avaricia, pues esos "pobres que fingen ser pobres no lo siendo" hurtaban para adquirir limosna[77].

Por último, la acidia/pereza y sus "hijos" se relacionaron directamente con el tercer mandamiento: santificarás las fiestas. Y es que este pecado implicaba una desidia a la hora de ejecutar las obras en honra de Dios. Y, por extensión, la pereza y la ociosidad detenían el ejercicio de las obras de misericordia, también recomendadas en estos días.

---

[70] Por ejemplo, en *Doctrina christiana* (1554).
[71] Por ejemplo, *Libro de doctrina*, 15r.
[72] *Summa de doctrina* (1555), f. 139v.
[73] *Libro de doctrina*, f. 15r.; *Summa de doctrina* (1555), 141r.
[74] *Manual de confesores* (1557), 505; *Examen de consciencia*, f. 17r.
[75] *Memorial de pecados*, s.f.
[76] *Summa de casos*, f. 77v.
[77] *Examen de consciencia*, f. 15r.

3.7. La polivalente limosna.

Hasta ahora, las ideas que se relacionaban con la misericordia lo hacían de manera unidireccional: la caridad era su origen, las miserias aquello que se paliaba, los mandamientos lo que instaba a realizar las obras (mediante la honra a los padres y la santificación de las fiestas) y los pecados aquello que las impedían. Sin embargo, estas relaciones se vuelven multidireccionales cuando hablamos de misericordia y limosna.

Limosna era un concepto polisémico que significó "efecto exterior de la caridad", "obra de misericordia", "dádiva" y "obra de satisfacción". Y todas sus acepciones confluyeron de una u otra forma con la misericordia[78].

Ximénez Arias definía la limosna como uno de los efectos exteriores que tenía la virtud de la caridad (junto con la beneficencia y la corrección fraterna) y establecía así una conexión con ella. Seguía el dominico la doctrina de Santo Tomás, quien siglos antes ya había entendido la limosna dentro de las consecuencias de esta virtud teologal[79]. Este vínculo propiciaba que el orden de la caridad, que anteriormente expusimos, se traspasase a este efecto exterior, es decir, a la limosna, y cuando el cristiano no tenía para dar a todos sus prójimos podía encontrar una disposición adecuada para repartirlas[80].

Esta relación estrecha entre la limosna y la caridad fue la base para otro de los significados de "limosna": el de "obras de misericordia". La limosna era un acto exterior de amor por el prójimo, pero estaba impulsada por otra virtud: la misericordia. Así, teniendo su origen en la caridad e influida por la virtud de la misericordia, la limosna se erigió como fruto de ambas virtudes y terminó actuando como sinónimo de la compasión por el prójimo[81]: "todo lo que se da de misericordia, se llama limosna, o misericordia, que es lo mismo. Por esto, limosna es la obra y el beneficio que se hace con misericordia al hombre pobre o necesitado para socorrer su necesidad"[82].

De esta manera, todas las obras de misericordia lo eran también de caridad y, a su vez, eran limosnas. Como consecuencia de esta equivalencia, las limosnas (al igual que las obras de misericordia) podían ser corporales o espirituales, según el tipo de miseria que tenían que socorrer (fig. 12)[83].

---

[78] Aunque en catecismos y confesionales sí aparecen estos 4 significados de limosna, en las cartillas de la muestra no aparece el concepto, aunque sí lo hace el de "obras de misericordia". El carácter breve y simple de este género pudo explicar esta ausencia.

[79] *Enchiridión*, f. 91r.; *Comentarios al catechismo*, f. 420v.; IIaIIae q. 32.

[80] "Que sea bien distribuida por los verdaderos pobres y necesitados que no usan mal de ella con tal que prefieran los fieles a los infieles, los justos a los viciosos, los parientes y conjuntos y sangre a los apartados, los naturales a los estrangeros, los vergonçantes a los pedigueños, los captivos y encarcelados a los libres, los dolientes y debilitados a los sanos, los viejos y niños a los moços robustos" *Doctrina cristiana* (1554), ff.81v.-82r.

[81] Eliza Buhrer analiza la transformación del concepto *caritas*, de amor a Dios y al prójimo, en *limosna*, cuyo cambio supuso un cambio en el objeto amado: de Dios a los pobres (Buhrer 2012).

[82] *Comentarios al catechismo*, f. 420v.; IIaIIae, q. 32. a.1.

[83] *Doctrina christiana* (1554), f. 80v.; *Manual de confesores*, 1557, 507; *Comentarios al catechismo*, f. 425r.; IIaIIae, q. 32. a.2.



Fig. 12. *Santa Lucía repartiendo limosna*, temple al huevo y dorado sobre tabla, Bernat Martorell, 1400-1452. Museu Nacional d'Art de Catalunya, Colección Gallardo.

Las corporales, que eran las más tangibles, eran las más fáciles de identificar. Por ello, estas limosnas eran, asimismo, dádivas que adquirían diferente forma: dinero, alimento o vestido, entre otras muchas. He aquí, pues, la tercera acepción.

Determinar cuándo era obligatorio dar limosna (o hacer obras de misericordia) había despertado cierta controversia. La norma con relación a la limosna tenía en cuenta dos factores: por un lado, la situación del receptor de la limosna, si se encontraba o no en extrema necesidad; por otro, con respecto al dador, la cantidad de bienes necesarios para el sustento de su estado y persona, así como la cuantía de bienes superfluos[84].

Debemos aclarar que los bienes temporales de los que disponía el hombre podían corresponder a tres categorías diferentes: los bienes necesarios para la persona, aquellos sin los que no podía subsistir; los bienes necesarios para el estado, aquellos que mantenían tanto

[84] Garín 1949.

su condición como a la familia; y, por último, los bienes superfluos, aquellos que no eran necesarios para ningún tipo de sustento y conformaban todo tipo de lujos[85].

La discusión giró en torno a cuándo era necesario dar limosna y de qué tipo de bienes debía darse. Los bienes superfluos siempre fueron susceptibles de convertirse en donativo. Sin embargo, los bienes necesarios para el estado despertaban más discusiones. Los integrantes de la Escuela Salmantina, como Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, por ejemplo, exponían que siempre había que hacer limosna de lo superfluo, independientemente del tipo de necesidad que tuviese el prójimo. Cuando esta necesidad fuese extrema, debía hacerse limosna también de los bienes necesarios del estado[86].

Sea como fuere, los cristianos tenían obligación de dar limosna de los bienes superfluos siempre que el semejante estuviera en extrema necesidad. Y esta obligación misma funcionaba también con las obras de misericordia, pues ambos conceptos actuaban, como ya hemos expuesto, como sinónimos[87].

Por último, la limosna adquirió un significado final, que fue la de obra de satisfacción. La satisfacción era la tercera parte del sacramento de la penitencia (junto a la contrición y a la confesión). Suponía "recompensar la offensa hecha a Dios por el pecado, con propósito de no ofenderle más"[88]. Más allá de su vínculo con la misericordia y la caridad, la limosna guardó una estrecha relación con la penitencia. Esta emplazó a la limosna en la sección sacramental de la doctrina cristiana, pues era el sacramento con el que los pecadores redimían sus pecados[89].

A la penitencia se le reconocieron una serie de beneficios: la reconciliación del hombre con Dios, la apertura del Reino de los Cielos a los pecadores, la remisión de culpas y penas y la restitución de la dignidad del hombre[90]. Todos los títulos que hemos consultado reconocían tres partes de la penitencia: la constricción del corazón, la confesión de la boca y la satisfacción por las obras. Por la primera, el individuo tomaba conciencia de sus pecados; por la segunda, los expresaba, y, con la tercera, se satisfacían todas las faltas[91].

La última parte de la penitencia, la satisfacción, reunía una serie de obras que se reducían a tres: oración, ayuno y limosna. Estas tres obras estaban relacionadas con los tres géneros de bienes que Dios había otorgado al hombre: los bienes interiores del alma, los bienes corporales y los bienes temporales. Las tres obras de satisfacción se erigieron como remedio para combatir los pecados que atentasen contra estos tres tipos de bienes: la oración, contra los vicios del alma; el ayuno, contra los del cuerpo; y la limosna, contra los pecados que afectasen a los bienes temporales. Por ello, Azpilcueta advertía que las obras que afligían a la carne, como las vigilias y peregrinaciones, se reducían al ayuno; las espirituales, a la

---

85 *Comentarios al catechismo*, f. 425; *Manual de confesores* (1557), 509.
86 Garín 1949, 89-94.
87 *Libro de doctrina*, f. 32v.; *Summa de doctrina* (1552), f. 22.
88 Manual de confesores (1557), 23.
89 La cuarta parte de los *Comentarios al catechismo* de Carranza, destinada a las obras de satisfacción, contiene un tratado sobre la limosna. Sobre este tratado y sus implicaciones sociales, véase Galindo García 2007.
90 *Comentarios al catechismo*, ff 318-320. Juan de Dueñas, en *Remedio de pecadores*, identificó cinco utilidades y virtudes de la confesión, muy parecidas a las señaladas por Carranza: el conocimiento de la culpa y el pecado, la destrucción del pecado y el pago por el mismo, la obtención de la gracias tras el rechazo del pecado, la remisión y el perdón y la alabanza y glorificación de Dios (*Remedio de pecadores*, f. 8.).
91 *Libro de doctrina*, f. 33v.

oración y las obras de misericordia se sintetizaban en la limosna [92]. Incluso, entre las tres obras de satisfacción, "la limosna es la mejor y más satisfactoria que el ayuno y la oración". Y esto ocurría porque la limosna implicaba dar a alguien como si fuese una ofrenda de Dios, lo que tenía la fuerza de oración y, por otro lado, deshacerse de bienes temporales, que tenía naturaleza de ayuno[93]. Además, recordemos que las obras de misericordia también se reducían a la limosna (además de funcionar como sinónimos)[94]. Por tanto, la limosna y, por extensión, las obras de misericordia adquirieron la función de redentoras de pecados[95].

Sin embargo, la limosna debía guardar una serie de condiciones para que se pudieran obtener de ella todos los beneficios que podía ofrecer: limpiar los pecados, librar de la muerte eterna y defender al cuerpo de la muerte. Estas condiciones podían variar entre diferentes autores, pero entre ellas se destacaba que debía ir acompañada de caridad y ánimo alegre y que debía darse de manera humilde y sin vanagloria, de manera abundante y sin perjuicio del prójimo[96].

En ocasiones, dar la limosna durante la vida fue una de las condiciones para que esta fuese provechosa, porque los prójimos podían paliar sus miserias[97]. Sin embargo, podían hacerse al morir mediante los testamentos a través de fundaciones perpetuas, que era cosa "loable y pía", aunque muchas veces podían ser "sospechosas", ya que lo que pretendían los fundadores era que se perpetuara su nombre[98]. Así, advertía Carranza: "¿No te parece que es de gran inhumanidad y locura dexar que mueran todos estos y proveer para los que son no nacidos y que podría ser que nunca naciesse, si Dios viniesse en este medio a juzgar el mundo?"[99].

Lo relevante del establecimiento de esta serie de requisitos es resaltar que no era suficiente simplemente hacer la limosna, sino acompañarla con varias actitudes y elementos (la caridad, el ánimo o la humildad, entre otros).

Por último, la limosna, que era el mejor exponente de todas las buenas obras, se concibió como componente primordial para que la fe (virtud teologal) o la oración (obra de satisfacción) estuviesen "vivas" y fueran provechosas: "verdad es que el que no se exercita

---

92 *Manual de confesores* (1557), 23.

93 *Libro de doctrina*, ff. 33v.- 34r.; *Doctrina christiana* (1554), f. 80v.

94 *Libro de doctrina*, f. 34r.; *Doctrina christiana* (1554), f. 80r.; *Comentarios al catechismo*, 421r.

95 Luis de Granada habló de las "obras pías" como remedio contra la ociosidad "porque el hombre ocioso es como la tierra holgada, que no llega otra cosa sino cardos y espinas". Identificó doce "remedios generales contra todo tipo de pecado", que fueron: considerar las pérdidas debidas a los pecados mortales, huir de las ocasiones de pecado, resistir la tentación, el uso de los sacramentos, la oración. También, la lección de buenos y santos libros, la ocupación en obras pías, el ayuno, el silencio y la soledad, el examen de cada día, vivir con cuidado y romper con el mundo y sus vanidades (*Guía de pecadores*, 139-142).

96 Domingo de Valtanás hablaba de seis condiciones en la *Doctrina cristiana* (1555), f. 89v.; mientras que Miguel Gaspar de la Cueva nombraba cuatro en la *Doctrina cristiana* (1554), f.81v.; y Bartolomé de Carranza unas cinco (aunque no ofreció un número concreto) en los *Comentarios al catechismo*, ff. 430-431.

97 "Do en mi vida, no aguardo a hazer la limosna después de muerto" *Doctrina cristiana* (1554), f. 89r.

98 "Como no pudieron llevar la hazienda consigo, y en vida no se quisieron deshazer della, quieren también en muerte gozar de ella como pueden y celebrar sus nombres en la tierra" *Comentarios al catechismo*, f. 432r.

99 *Comentarios al catechismo*, f. 432v. Esto no significa que no se debiesen hacer testamentos, al contrario. La Iglesia animó a sus fieles a realizarlo para ordenar sus bienes tras la muerte. Martos Calabrús 1998, 48-49. Así, Alonso de Orozco, en su *Examen*, al exponer el pecado de la avaricia daba un "aviso para hazer testamento" en el que dio cuatro recomendaciones: declarar todos los bienes, tanto muebles como raíces; mandar hacer misas por el ánima "no olvidando los pobres a quienes deven mandar repartir sus limosnas"; dejar legados a parientes pobres y criados porque era "limosna bien empleada"; elegir dos buenos testamentarios; y mandarse enterrar en algún hábito de las órdenes mendicantes (*Examen de consciencia*, f. 14v).

en buenas obras, poco a poco viene a perder la fe"[100]. Así, Carranza exponía que "las limosnas hechas con misericordia y charidad merecen gloria en el Reyno de los Cielos y assí serán pagadas con ella" porque sin estas virtudes eran "obras muertas"[101].

Las buenas obras pasaban a ser aspectos imprescindibles para que la fe de los fieles estuviese "viva" y fuera realmente provechosa. De esta manera, la vida práctica de los cristianos, el ejercicio de las practicas misericordiosas con los prójimos, constituyeron un elemento identificativo del individuo piadoso.

3.8. El momento del Juicio y la utilidad de la misericordia.

Todavía falta uno de los aspectos más relevantes de las obras de misericordia, y este es la importancia que desempeñaaban en el Juicio Final. Además de servir para el socorro de las miserias de los semejantes y ejercitar la caridad y la misericordia, así como librar de los pecados, estas obras se presentaron como una parte central en el desarrollo del Juicio, pues sería aquello que los hombres debían de dar cuenta a Dios si querían salvar sus ánimas.

Pero, para dar cuenta de ellas, debían haberlas realizado antes del señalado proceso. Por ello, se había encomendado realizar estas obras en el llamado "tiempo de misericordia", esto era, la etapa anterior a la celebración del Juicio Final, una de la que el hombre disponía para ejercitase en méritos que le granjearan su salvación[102]:

> "haga el hombre quando tiene tiempo lo que le conviene antes que venga el día del juyzio, agora que es tiempo de misericordia, no aguarde a entonces que será tiempo de sola justicia, agora mientras dura esta vida con salud y con la hazienda podemos servir a Dios mucho y aprovecharnos"[103].

Una vez llegado el Juicio, no habría lugar a ejercitarse en más merecimientos. Y, en este día, Dios preguntaría a los hombres quiénes se habían ejercitado en obras de misericordia, salvándose los que las practicaban y condenándose al infierno los que no. Porque realizándolas, el hombre hace con ellas todas las necesarias para su salvación. Siguen en este punto todas las doctrinas el pasaje de *Mateo* 25, 31-46[104].

Sin embargo, las obras de misericordia que se citaron en el evangelio fueron solo las seis corporales, como bien apuntó Gutierre González Doncel en su *Libro de doctrina*. No obstante, cuando se habló de obras de misericordia para la salvación, siempre se tuvieron en cuenta los dos tipos: espirituales y corporales. Por eso, Alonso Martínez aclaraba que, aunque pudiera parecer que Cristo solo habló de las corporales, realmente encomendó también las espirituales, pues "en el tiempo que estuvo en este mundo, más usó de las espirituales que las corporales". De esta manera, equiparó cinco de las obras corporales a cinco espirituales, aclarando cómo las corporales podían tener su equivalencia espiritual. Así, quien consolaba a un afligido, estaba vistiendo su alma; quien perdonase una injuria, estaba recogiendo al

---

[100] *Doctrina christiana* (1555), f.17v.

[101] *Comentarios al catechismo*, ff. 429v.-430r. Expuso también las "alas" de la oración para que esta subiera al cielo la fe, la esperanza, la paciencia y la caridad: "porque, aunque todas las obras hechas sin este fuego son muy muertas, pero particularmente la oración sube muy fría y muerta" (*Comentarios al catechismo*, f. 378v).

[102] Pérez García 2019.

[103] *Doctrina christiana* (1555), f. 66.

[104] *Memorial de pecados*, s.f.; *Libro de doctrina*, f. 23v; *Summa de doctrina* (1555), ff. 163-164.; *Doctrina christiana* (1555), f. 65v.; *Comentarios al catechismo*, ff. 105v-106r.

peregrino del pecado que lo había convertido en un extranjero del prójimo; quien rogaba por los semejantes, no hacía sino redimir a los que estaban cautivos en la cárcel del pecado; aquellos que corregían a los pecadores, estaban visitando a los enfermos de pecado; y los que sufrían a los airados, realmente estaban sepultando el pecado con la paciencia. Las obras que, en principio, parecían sólo corporales, tenían una significación también espiritual[105]. Reproducía Martínez la doctrina recogida en los dos septenarios elaborados en los siglos XII y XIII que habían sido repetidos de manera intensa en las constituciones sinodales europeas y españolas.

Por tanto, estas obras serían clave para que las almas se redimiesen y sumasen también una función soteriológica a la que ya poseían de redención de pecados. Las necesidades de los prójimos adquirían, entonces, una nueva potencialidad, y esta fue proporcionar ocasiones de merecimiento. Las situaciones que podían tener lugar se ejemplificaron con la parábola del rico avariento y el pobre Lázaro, que sirvió de paradigma para mostrar la salvación o la condena de las ánimas[106]:

"en estos dos hombres se vee por exemplo el extremo de la felicidad mundana, la qual no puede pasar de lo que tenía este hombre rico, ni el mundo le puede dar más, todo se acaba en mantener mejor el cuero y vestirle mejor; y el extremo de la miseria mundana, porque no puede hazer el mundo a un hombre más misero, ni darle más trabajos de los que le dio a Lázaro (…) la muerte que es igual para todos hizo justicia entre estos dos"[107].

El rico era condenado al infierno, mientras que el pobre Lázaro, entre ángeles, conducido a su salvación. La pobreza aquí estaba considerada, entonces, una manera de redención, aunque no solo para quien la padecía (y ofrecía su sufrimiento para la salvación de su ánima), sino también para aquel que la auxiliaba (mediante las obras).

El relato sobre la importancia de las obras en el Juicio Final se encontraba alojado en la doctrina dentro de los artículos de la fe, que constituían aquellas premisas que se debían creer, so pena de pecado mortal. Estos artículos podían presentarse de dos maneras. La primera era en una lista de doce preceptos, uno por cada apóstol, como ocurría en los *Comentarios al Catechismo* de Carranza, donde los doce preceptos eran: la primera persona de la Trinidad, la segunda persona de la trinidad y la redención del linaje humano, la encarnación y el nacimiento de Jesucristo, la pasión y muerte de Jesucristo, el descendimiento de Jesucristo a los infiernos y su resurrección, la Ascensión, el Juicio General, la persona del Espíritu Santo y la santificación de la Iglesia, sobre la Iglesia Católica, sobre el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y acerca de la vida eterna[108] .

O, por el contrario, y la forma más común de encontrarlos, era expuestos en dos listas de siete artículos (catorce en total), donde una estaba referida a la divinidad e incluía: creer en un solo dios, un dios eterno y glorioso, que Jesucristo es Dios, que el Espíritu Santo es Dios, que Dios es creador y gobernador del mundo, que es salvador y santificador y que es resucitador y glorificador. La segunda enumeración era relativa a la humanidad e integraba

[105] *Summa de doctrina* (1555), f. 94r.
[106] *Luz del alma*, f. 52; *Guía de pecadores*, 79, 83; *Comentarios al catechismo*, f. 99r.; Lucas 16: 19-31.
[107] *Comentarios al catechismo*, f. 99r.
[108] *Comentarios al catechismo*, ff.1-151.

los siguientes preceptos: que Jesucristo era hijo de Dios y hombre, nacido de la Virgen María, que fue crucificado, muerto y sepultado, que descendió a los infiernos, resucitó, subió a los cielos y vendría a juzgar a vivos y a muertos[109].



Fig. 13. *El Juicio Final, las siete obras de misericordia y los siete pecados capitales*, óleo sobre tabla, anónimo, 1490-1500. Antwerp Maagdenhuismuseum.

En las enumeraciones, uno de estos artículos de la fe siempre refirió al Juicio Final, bien fuese en la lista compuesta por doce o en la de catorce. En esta última versión, en ambos grupos de preceptos, tanto los humanos como los divinos, existía uno referido al Juicio Final: en el grupo de los artículos sobre la divinidad se exponía la faceta de Dios glorificador en el Juicio, mientras que, en los destinados a la humanidad, cómo se juzgarían a todos los hombres. Dejaba esto claro el interés que en la doctrina jugaba el momento del Juicio y, por extensión, el transcendental papel de ellas en él. Esta doctrina era la que había tenido un amplio desarrollo en los siglos XI y XII, como hemos evidenciado, y fue la que marcó la importancia de las obras de misericordia durante la Edad Media (fig. 13).

[109] *Doctrina christiana* (1554), ff. 4v-6; Resines Llorente 2022, 377-383.

3.9. Obras útiles.

Doctrinas y confesionales nos muestran el entramado conceptual y teológico de las obras de misericordia. Nacidas de la virtud teologal de la caridad y, por tanto, con algunas de sus características, como era un orden determinado, estas prácticas estaban enfocadas a paliar las necesidades. Estas necesidades o carencias se volvían imprescindibles para que las obras cobrasen el carácter de misericordiosas, pues, sin ellas, eran simples actos de caridad.

Los dos grandes tipos de miserias, corporales y espirituales, dieron lugar a una serie de prácticas ideales, modélicas de los buenos cristianos, que no solo podían realizarse *per se*, sino que estaban insertas en los mandamientos de la ley de Dios. Se encuadraban así, estas obras, en una de las partes principales de la doctrina. Constituían una forma de actuar específicamente cristiana, movidas por una de las grandes virtudes, la caridad, y reseñadas en los mandamientos de la ley de Dios. Aunque no acababan aquí sus características.

Las obras de misericordia se presentaron como una forma ejemplar de huir de ciertos pecados capitales como fueron la avaricia y la acidia. Estas actitudes con el prójimo adquirieron, entonces, una doble función: ya no servían sólo para socorrer al prójimo en las miserias, sino que aquel que las ejercitaba también podía obtener beneficio y evitar caer en pecado.

Esta doble funcionalidad se reforzaba aún más con el carácter redentor de pecados que tenían las obras. Reducidas en última instancia a la limosna, representaban una de las tres formas de satisfacción de la penitencia con las que los fieles podían redimir sus faltas. Y no acababan ahí los beneficios para el individuo que en ellas se ejercitaba, pues, con su práctica, la salvación estaba mucho más cerca. En el Juicio Final, Dios tendría en cuenta la realización de estas obras para conceder o no la salvación a las diferentes ánimas.

Así, estas obras de misericordia que, a priori, cubrían las necesidades de los semejantes, guardaban una serie de méritos y ventajas espirituales a aquel que se ejercitaba en ellas. Quienes diesen bienes espirituales o corporales a los prójimos, recibirían bienes espirituales. Poseían estas acciones, entonces, una funcionalidad que era bidireccional. Y uno de los aspectos más relevantes de esta relación era que establecía la asistencia a los semejantes como requisito para la salvación. De esta manera, el semejante en necesidad, representado por la importancia de la imagen del "pobre" (que podía tener diferentes tipos de miserias), constituía un elemento imprescindible para aquellos fieles que deseasen la salvación eterna. Así lo reflejaron las bienaventuranzas en las doctrinas, esos objetivos en la vida presente de los fieles:

> "De donde con razón los misericordiosos porque participan de esta propiedad divina, se cuentan entre los bienaventurados. Y por razón se les pone por premio a los misericordiosos en la voluntad siempre y en la obra quando pueden el alcançar ellos en el cielo misericordia, que es ser librados de toda miseria: pues en esta peregrinación curaron de las miserias agenas como de suyas"[110].

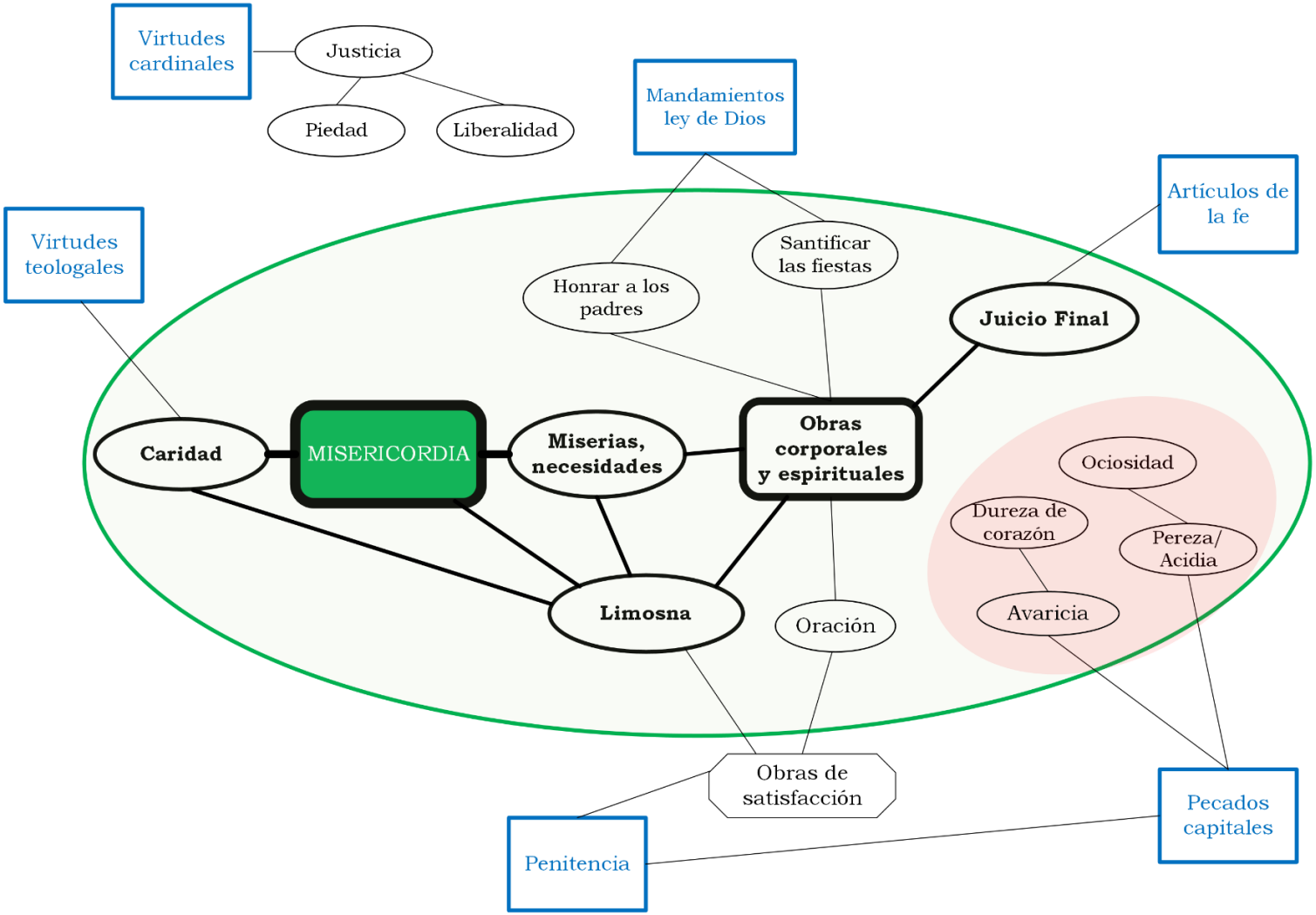
Dar misericordia para alcanzarla, remediar miserias para que las propias sean remediadas. Esa es la lógica de la misericordia que se encuentra inserta en toda la doctrina cristiana a través

[110] *Enchiridion*, f. 107r.

de sus diferentes partes: virtudes, mandamientos, pecados, sacramentos (penitencia) y artículos de la fe (Juicio Final).

Asimismo, fruto de esta conexión profunda en la doctrina, la misericordia adoptó como sinónimos otros conceptos que, en principio, contaban con significados diferentes. Así, se utilizaban indistintamente misericordia, caridad, limosna y piedad, aunque, teológicamente, fueran componentes de la doctrina diferentes. La identificación de estas palabras como sinónimos de misericordia nos permite plantear la importancia que alcanzó el término, pues su significado consiguió enmudecer otros: ser piadoso, caritativo o dar limosna pasaron a ser sinónimos de ser misericordioso. Igualmente, las miserias o necesidades tomaron un papel relevante, pues fueron ellas las que determinaban cuándo se producía un acto de misericordia. Aparecía entonces un léxico en la literatura ligado a un solo concepto (mapa conceptual 1).

Mapa conceptual 1. La lógica de la misericordia.



4. Las doctrinas protestantes en Castilla.

A diferencia de los catecismos que hasta ahora hemos revisado, las doctrinas reformadas que aquí analizamos no se adecuaron a un marco teológico único, sino que, como explicaremos, respondieron en mayor o menor intensidad a diversas corrientes. Por ello, nuestra intención es mostrar las interpretaciones de distintos autores respecto a las obras de misericordia, sin que estas constituyan en absoluto un cuerpo doctrinal específico. Como consecuencia, trataremos a cada autor de manera pormenorizada, aunque señalemos los elementos comunes entre ellos si los hubiese. Esta otra visión nos permite conocer qué rumbo tomó toda la doctrina de la misericordia en Castilla con los escritores que se han considerado reformados y/o se vieron influidos por las corrientes protestantes. Igualmente, nos posibilita afirmar que, frente a la concepción tradicional de la misericordia humana, existía otra nueva con implicaciones teológicas muy diferentes.

El corpus que hemos revisado está compuesto por las siguientes obras: el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, de 1529; la *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana* de 1542, de Francisco de Enzinas; la *Suma de doctrina christiana* de 1543, la *Doctrina christiana* de 1548 y el *Catecismo christiano* de 1556, de Constantino de la Fuente; y de Juan Pérez de Pineda, el *Sumario breve de la doctrina christiana* de 1556 y el *Breve tratado de doctrina* de 1560.

4.1. Valdés y la irrelevancia de las obras de misericordia para el buen cristiano.

La primera de las obras reformadas que hemos trabajado ha sido el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, de familia conversa de Cuenca. Este *Diálogo,* que refleja una conversación entre tres interlocutores (Eusebio, Antronio y el arzobispo de Granada, don fray Pedro de Alba) fue el primer testimonio directo del aprovechamiento de las obras de Lutero en España. En él, el autor introdujo, en lengua castellana, secciones relevantes de dos obras latinas luteranas: *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, de 1518, y *Explanatio orationis dominicae pro simplicioribus laicis*, de 1520. Pero también se encuentran en la obra ecos de otro autor protestante: Juan Ecolampadio[1].

El *Diálogo de doctrina cristiana* se publicó el 14 de enero de 1529 en Toledo en la imprenta de Miguel de Eguía, quien había impreso igualmente obras de Erasmo[2]. Denunciado rápidamente por la Inquisición en agosto de 1529, fue examinado por una comisión de teólogos de Alcalá integrada por Mateo Pascual, rector de la Universidad de Alcalá. También por Pedro de Lerma, abad de la iglesia de San Justo y Pastor de Alcalá y primer canciller de la Universidad de la misma ciudad; Juan de Medina, profesor de teología en Alcalá, entre otros[3]. La comisión no condenó el escrito. Sin embargo, desde comienzos de los años 30, el *Diálogo* fue perseguido por la Inquisición e incluido en los índices españoles de libros prohibidos desde 1551[4].

Juan de Valdés no reservó ningún espacio en su texto para las obras de misericordia. Tras la exposición de los pecados capitales, expuso cómo las buenas obras eran comunes

[1] García Pinilla 2017, 85-86; Gilly 1982; 1991. Utilizamos la edición contemporánea de Editora Editorial de 1979.
[2] Gilly 1982, 85; Goñi Gaztambide 1948, 12; González Navarro 1981, 315; Bataillon 1950, 341.
[3] Longhurst 1950, 35-39.
[4] Gilly 1982, 86; Bataillon 1925, 67-75.

entre los buenos cristianos y no tenían nada de extraordinario. Como consecuencia, no existía ningún motivo en señalar las obras de misericordia:

"Eusebio: (…) Decídnos ahora muy particularmente de las obras de misericordia, así corporales como espirituales

Arzobispo: Mirad hermanos, para el cristiano que de veras ama a Dios e a su próximo sabe que es obligado socorrerle en todas sus necesidades de cualquier manera que sea, assí como desea que a él socorran en las suyas. A mi parecer ay muy poca necesidad de señalar estas obras de misericordia e aún, si miramos en ello, tampoco para los demás, pues ninguno es tan sin juyzio que no sepa qué es obligado a hazer con sus próximos lo que él querría que ellos hiziesen con él.

Eusebio: Pues veamos, ¿por qué se señalaron estas siete cosas?

Arzobispo: Eso preguntad vos al que las señaló, pues yo, ni lo sé, ni me da nada por saberlo"[5].

El desprecio que Valdés manifestó respecto a las obras de misericordia en su *Diálogo* chocaba frontalmente con el amplio desarrollo de las mismas desde el siglo XII en la doctrina cristiana. La dilatada trayectoria de estas obras en los contenidos catequéticos que recogieron constituciones sinodales y se había expuesto en diferentes manifestaciones pastorales desapareció en el texto de Valdés. Eliminó el autor, de esta forma, un aspecto que hasta entonces se había considerado, en primer lugar, como definitorio de la conducta del buen cristiano que se ejercita en la caridad; en segundo, decisivo para obtener la salvación en el Juicio Final; por último, imprescindible para la consecución del perdón de los pecados por formar parte de las obras de satisfacción y de la penitencia.

Este planteamiento estaba vinculado directamente al de Lutero, cuya teología sobre la justificación quedó establecida en 1520 en el *Sermón de las buenas obras*[6], aunque en otros de sus escritos, como *La libertad del cristiano* (1520) o *La cautividad Babilónica de la Iglesia* (1520), también se recogieron aspectos importantes sobre esta cuestión. Para él, la fe en Cristo era "la primera y suprema de todas las buenas obras", porque como bien indicaba:

"las obras no son gratas por sí mismas, sino por la fe, que es lo único que actúa y vive indistintamente en todas y cada una de las obras, por muchas y diferentes que sean (…) de ello se desprende, asimismo, que un buen cristiano que vive en esa fe no ha menester de un maestro de buenas obras"[7]

Lo primordial era la fe. La enseñanza de las obras no tenía sentido para Lutero, algo que resaltaba también Valdés en su *Diálogo*[8]. La obviedad de estas obras para los fieles y la primacía en la fe no basada en la acumulación de obras para la salvación del alma hicieron que Valdés no viera la necesidad, y así lo expresó por medio del arzobispo en el *Diálogo*, de exponer las obras de misericordia canónicas. Y es que estas buenas prácticas y otras formas de penitencia tenían valor, pero Valdés puso el énfasis en la incorporación a la Iglesia como

[5] *Diálogo de doctrina*, 79.
[6] McGrath 2020, 224.
[7] *Las buenas obras*, 85.
[8] "¿Dónde están ahora los que todavía preguntan qué obras son buenas y qué deben hacer para ser justos?" *Las buenas obras*, 90.

factor primordial del perdón de los pecados y de la salvación de las almas, pues esta Iglesia estaba "ayuntada con el espíritu de Jesucristo". Negar el mérito de las buenas obras, entre otras afirmaciones, situó al autor en las posturas luteranas[9].

4.2. Francisco de Enzinas: las obras de misericordia en los mandamientos.

Burgalés de familia de comerciantes de lana, Francisco de Enzinas fue el autor de la *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana*, editada en 1542 en la imprenta de Mathias Crom, en Amberes. Terminada la impresión, se emprendería en un viaje a España con unos 300 o 400 ejemplares. La base de la obra la formaron una traducción del *Catecismo* de Juan Calvino, de 1538 y otra del *Tratado de la libertad cristiana* de Martín Lutero, de 1520. A estas se añadieron "los siete salmos que vulgarmente son llamados penitenciales" y "cómo el hombre cristiano ha de instituir cada día su vida"[10].

Jonathan L. Nelson señala que el proyecto de Enzinas consistió en la edición de una serie de obras protestantes que los católicos leerían sin que las verdaderas fuentes y la intención final se notasen. Además, la traducción de estas obras no fue literal, sino que insertó palabras, alguna frase u oración o, incluso, secciones enteras que no se encontraban en el original. Como consecuencia, a través de estas traducciones puede observarse el pensamiento religioso de Enzinas[11]. En nuestro análisis, nos centraremos en la primera parte de la *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana*, por ser esta una doctrina[12].

Una vez expuesto y explicado el decálogo, la doctrina dictaminaba que "las seis obras de misericordia se comprehenden en el quinto y octavo mandamiento", pero Enzinas no señaló cuáles eran. En esta doctrina, el quinto mandamiento era honrar a los padres. Los catecismos católicos también referenciaron las obras de misericordia en el mandamiento acerca de honrar a los padres, sin embargo, era el cuarto precepto y no el quinto. Contra este mandamiento de los padres se pecaba avergonzándose de su pobreza o no ofreciéndoles ayuda si vivían en necesidad.

Por otra parte, el octavo mandamiento era no hurtar, que correspondía al séptimo mandamiento en las doctrinas católicas. El cumplimiento de este precepto suponía "pobreça de espíritu, benignidad, liberalidad, ser limosnero y largo distribuidor de los bienes con los pobres y con todos los próximos que tienen necesidad; vivir sin codicia ni deseo de tener muchos dineros"[13].

---

[9] García Pinilla en prensa. García Pinilla apunta que esta postura frente a las obras de misericordia se volverá más manifiesta en su comentario del *Evangelio de San Mateo*, fechado en torno a 1541, al tratar las bienaventuranzas y la limosna, donde se observa su posicionamiento favorable sobre la *sola fides*. Para Valdés, estas obras entrañan un doble peligro: que el individuo intente llegar a Dios por medio de ellas y que obre únicamente movido por el interés (García Pinilla en prensa). Sin embargo, de manera progresiva, su pensamiento se irá alejando del de Erasmo y Lutero, aunque siga citando pasajes de este último (García Pinilla 2017, 86).

[10] Nelson 2008, 36-44.

[11] Nelson 2008, 36-44, 47-49; García Pinilla 2019.

[12] Utilizamos la edición crítica contemporánea de 2008 de Jonathan L. Nelson.

[13] *Breve y compendiosa institución*, 138-140. La razón por la que la enumeración de los mandamientos de Enzinas no corresponde con las vistas hasta ahora reside en que utiliza la relación establecida en el *Éxodo*, donde los cuatro primeros son en honor de Dios: no tener dioses ajenos, no realizar representaciones de Dios, no tomar el nombre de Dios en vano y santificar el sábado. La segunda tabla, dedicada al prójimo, comenzaría con honrar a los padres, no matar, ni fornicar, ni hurtar, no decir falso testimonio ni codiciar los bienes ajenos (*Breve y compendiosa institución*, 108).

Por lo tanto, las obras de misericordia, un total de seis, según Enzinas, se encontraban contenidas en dos de los mandamientos de la ley de Dios[14]. Las obras que debía hacer el cristiano no eran otras que los mandamientos:

"En todas estas obras ninguna otra cosa veis que un ageno y público amor que es con Dios y con el próximo (…) Veis, pues, que en estos diez mandamientos muy copiosa y enteramente son comprehendidos todo género de instituciones y reglas que se pueden pensar y son necesarias para regir y gobernar la vida del hombre (…) Y de tal manera que ninguno tendrá necesidad de elegir ni buscar otras reglas peregrinas y extrahordinarias en que se ocupe, ni gastar su tiempo peregrinando de acá y de allá, ni cosas que en ninguna parte Dios las manda ni ordena y que no traen ningún provecho al ánima"[15]

También Lutero en *Las buenas obras* (1520) había identificado los buenos actos con los diez mandamientos, indicando que todos ellos contenían todas las buenas obras que los hombres podían hacer y rechazando las "leyes y costumbres humanas" que apuntasen a otros actos:

"quien quiera conocer las buenas obras y realizarlas, solo necesita conocer los mandamientos de Dios (…) de manera que debemos aprender a distinguir las buenas obras por los mandamientos divinos, y no por la apariencia, grandeza o caridad de las obras en sí, ni tampoco por el arbitrio de los hombres y las leyes y costumbres humanas, tal como vemos que ha sucedido y aún sigue sucediendo"[16].

Las seis obras de misericordia a las que se refirió Enzinas (que estaban incluidas en dos mandamientos) no fueron otras que las citadas en el *Evangelio de San Mateo* (Mt 25, 31-46): dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestido al desnudo, posada al peregrino y visitación al enfermo, así como al preso. Quedaba fuera la sepultura a los difuntos, proveniente del libro de Tobías y que los protestantes habían considerado texto apócrifo[17], junto con todas las obras espirituales. Esto suponía un rechazo a la enumeración canónica defendida por la Iglesia y que se había elaborado a lo largo de los siglos XII y XIII. Se aplicaba, así, la *sola scriptura* defendida por Lutero, por la cual aquellas doctrinas que no estuvieran expresamente contenidas en los libros bíblicos señalados por él eran doctrinas humanas que no podían tener carácter dogmático[18].

A diferencia de lo apuntado en las obras de Juan de Valdés y su *Diálogo*, Enzinas empleó un tono positivo al referirse a las obras de misericordia, tal y como hizo Lutero en sus *95 Tesis* (frente a las indulgencias), a las que reconocía cierto valor[19]. Todas las obras que

[14] *Breve y compendiosa institución*, 138.
[15] *Breve y compendiosa institución*, 141.
[16] *Las buenas obras*, 83.
[17] El libro de *Tobías* no formó parte de las escrituras hebreas, aunque sí de los escritos judíos preservados dentro de la Biblia griega, de donde lo tomó el cristianismo primitivo. Aunque fue citado por diferentes Padres de la Iglesia, no fue hasta finales del siglo IV d.C. cuando consiguió una posición dentro del canon cristiano. Desde el Concilio de Trento (1546) se encuentra entre los denominados "deuterocanónicos", esto es, canónicos de segundo rango (Fernández Marcos 2011, 735).
[18] García Villoslada 1969, 283.
[19] García Pinilla (en prensa). Siguiendo a García Pinilla, para Enzinas, en escritos posteriores, la mención de la misericordia quedará relegada a la de un atributo divino. En cuanto a las *95 Tesis* y las obras de misericordia, Lutero indicó "42. Hay que enseñar a los cristianos que es contrario al pensamiento del Papa cualquier

se desprendían de la ley de Dios eran necesarias para los hombres y aceptadas por Dios. Sin embargo, estos no debían enorgullecerse de ellas, pues conduciría al olvido de lo principal, que solo la fe justificaba:

"Pero hemos de andar siempre con mucho cuidado la barba sobre el hombro, y guardar con mucha solicitud que no nos ensalcemos ni ensoberbezcamos con la fiducia de nosotros ni de nuestras obras, de tal manera que nos olvidemos de lo principal; y es, que por sola la fee en Jesucristo somos justificados. Porque es firme sentencia del apóstol San Pablo que por las obras de la ley no será justificado hombre vivo. Y en otra parte afirma que el hombre es justificado por la fee sin las obras de la ley"[20].

La capacidad de justificación únicamente la poseía Dios. No obstante, esto no significaba que las obras no tuviesen ningún valor. Aunque no contasen para la justicia[21], sí eran recompensadas con premio eterno, pues la fe debía estar unida a los frutos de la caridad para que estuviese viva: "porque la fee que no echa ramos de piedad y fructos de caridad no es fee, sino un vano sonido de labios"[22]. Aparecían, entonces, las obras en un segundo plano y sin capacidad soteriológica. Las obras de misericordia estaban integradas, para Enzinas, en dos mandamientos, lo que hacía que perdiesen toda la autonomía y funcionalidad que la doctrina católica le concedía.

4.3. La doctrina de la fe y de las obras del doctor Constantino.

A Constantino de la Fuente se le atribuye como primer apellido "Ponce", aunque es un error que se generaliza a partir del siglo XIX[23]. Predicador conquense de gran renombre, formado en la Universida de Alcalá, destacó en la capital hispalense, donde desarrolló una importante labor editorial y acabó encerrado y condenado por hereje luterano en el castillo de la Inquisición en Triana. Escribió tres doctrinas o catecismos: el *Catecismo cristiano*, dirigido a la instrucción religiosa de los niños; la *Summa*, orientada a jóvenes y adultos; y la *Doctrina cristiana,* destinada a clérigos[24].

La *Suma de doctrina christiana* fue una de las obras de mayor éxito a mitad del siglo XVI, con una primera edición publicada en Sevilla, en 1543, y dedicada al arzobispo de la ciudad, don García de Loaysa. En poco tiempo, obtuvo el favor de siguientes impresiones, de las que se conocen cinco en estos primeros años. La obra está escrita en forma de diálogo entre Ambrosio, quien expone la doctrina, y su padrino Dionisio, quien con sus preguntas dirige

comparación entre indulgencias y obras de misericordia. 43. Hay que enseñar a los cristianos que obra mejor quien da limosna al pobre o ayuda al necesitado que quien compra indulgencias; 44. Porque por las obras de caridad esta crece y el hombre se hace mejor, mientras que por las indulgencias no se hace mejor, tan solo se libra mejor de las penas", *95 Tesis*, 66.

[20] "Capítulo 18: En qué manera la justicia de la fee y de las buenas obras concierten y sean conformes" *Breve y compendiosa institución*, 166.

[21] Como ya señalamos, la justicia era una virtud que consistía en dar a cada uno lo que le pertenecía, y suponía la buena distribución y empleo de sus bienes (*Summa de doctrina christiana*, f. 94v.).

[22] *Breve y compendiosa institución*, 164-167.

[23] Boeglin 2013, 224-229; López Muñoz 2011, 80-90. Sobre el lenguaje subversivo y codificado que utilizaba el Doctor Constantino para llegar a los protestantes, véase García Pinilla 2020.

[24] Guerrero García 1969, 7; García Pinilla 1995; López Muñoz 2011, 80-90. Manejamos la edición príncipe de la *Doctrina christiana* y la decimonónica, editada en 1863, para la *Summa de doctrina christiana* (que utiliza una edición de 1551 en Sevilla) y para el *Catecismo* (que usa una edición de 1556 en Amberes, en la casa de Guillermo Simon).

la exposición. Patricio, el padre de Ambrosio, cierra el diálogo tras haber escuchado la conversación entre ambos[25].

El *Catecismo cristiano*, orientado a adoctrinar a los niños, es escrito después de la *Summa* y publicado en 1556 en Amberes, la única edición conocida. La última de las obras de Constantino de la Fuente que hemos analizado ha sido la *Doctrina cristiana,* que tiene su primera edición en 1548 y es reeditada en 1554 y 1555. En el proyecto inicial, esta *Doctrina* estaba compuesta por tres partes: la primera estaría destinada a la doctrina de la fe, la segunda se ocuparía de la doctrina moral y una última se encargaría de la oración, ayuno y limosna y de los sacramentos de la iglesia. Sin embargo, solo la primera salió a la luz[26].

Avisado en varias ocasiones de lo inadecuado de sus obras y, como consecuencia de las dificultades de su autor con el arzobispo Valdés, se ordenó la prohibición de todos sus escritos en el *Índice de libros prohibidos* de 1559[27].

Constantino de la Fuente no expuso las catorce obras de misericordia en ninguno de sus trabajos mencionados. Sin embargo, sí utilizó el término "obras" en numerosas ocasiones. Así, habló de una "doctrina de las obras" que se deducía de la doctrina de la Fe:

> "de la doctrina de la Fe se podría sacar la de las obras i por lo que cada uno confiesa que cree, podría bien conocer lo que es obligado a hazer (…) mas porque esto no lo alcanzaron todos tan claramente, bien será que, ya que habemos dicho de lo que toca a nuestra fe, digamos también de la doctrina de las obras: la cual está escripta en los Diez mandamientos"[28].

La "doctrina de las obras" eran los diez mandamientos y no las catorce obras de misericordia. Así, para Constantino, las prácticas que el hombre debía rendir a Dios eran los tres primeros mandamientos, y los correspondientes al prójimo, los siete restantes[29]. Igual había defendido Francisco de Enzinas (y, anteriormente, Lutero). Además, durante la exposición de estos nombró las acciones que un cristiano debía hacer para guardarlos y las obras que transgredían estos preceptos. En concreto, es interesante señalar cuáles eran las "obras" que incumplían el segundo mandamiento (tomar el nombre de Dios en vano): todas aquellas con las que el hombre se vanagloriaba, creyendo que esas acciones eran de su propia iniciativa, cuando, realmente, eran producto de Dios[30]. Igualmente lo había indicado Lutero en *Las buenas obras* al referirse al segundo mandamiento, donde había criticado la vanagloria a la que podían llegar los hombres por sacrificar "el cuerpo y la vida, los amigos y los bienes"[31]. Las obras, pues, encerraban el peligro de la vanagloria para el individuo.

Constantino dedicó gran parte de su *Doctrina christiana* a la exposición de los artículos de la fe. Como ya indicamos, entre estos artículos siempre había alguno o algunos dedicados

---

[25] Guerrero García 1969, 39-41, 43. Bataillon, como Guerrero García, señaló las líneas comunes entre Valdés y de la Fuente, aunque Guerrero discrepa de algunas cuestiones de su juicio. Bataillon 1950, 119-132, Guerrero García 1969, 41.
[26] Guerrero García 1969, 157-159.
[27] Guerrero García 1969, 42.
[28] *Summa de doctrina*, 85.
[29] *Catecismo*, 302.
[30] *Summa de doctrina*, 85; *Doctrina christiana*, f. 192r.
[31] *Las buenas obras*, 98. "No necesita obras para justificarse [el creyente]; las tiene que hacer para no estar ocioso, para tener su cuerpo en forma y para conservarse, con la intención única de agradar a Dios", *La libertad del cristiano*, 165.

al Juicio Final, en torno al que se había desarrollado una gran parte de la doctrina cristiana (como fueron las obras de misericordia o el sacramento de la penitencia). Era el séptimo de los artículos el que dedicaba a la segunda venida de Jesucristo para juzgar a vivos y a muertos "y dando sentencia para cada uno conforme a su fe y a sus obras". Y es que señaló en este punto el autor que:

> "El tiempo de la misericordia es muy largo porque es todo el curso del mundo. El del juyzio será muy breve y será en el fin del mundo, mas no perderá la justicia un punto de su derecho y el castigo será para siempre, porque ya los pecadores no serán capaces de misericordia"[32].

Observábamos ese "tiempo de misericordia" también en la doctrina de Valtanás y Francisco de Osuna[33], aquella época entre la primera y la segunda venida de Cristo, en la que los hombres debían ejercitarse en actos que después les serían demandados en el Juicio. Constantino, al referirse a la imposibilidad de que los pecadores obtuviesen misericordia, se refería a la misericordia divina (en ningún caso la humana[34]), que era de la que dependería el perdón de las faltas de los pecadores.

En la *Doctrina christiana* aparecía otro capítulo en el que exponía la manera en que los hombres serían juzgados el día del Juicio, y señaló que tratarían "lo que la misma Scriptura Divina nos enseña acerca de la forma en que este grande juyzio ha de ser celebrado"[35]. Durante este proceso, para nuestro autor, los individuos debían dar cuenta de sus hechos "porque todas las obras serán allí pesadas y examinadas, no por el peso y el examen de la sabiduría humana, sino por el del evangelio". Aquellos que menospreciaron la misericordia y la justicia quedarán sin los efectos de la divina misericordia y con los castigos de la justicia. Constantino seguía aquí el pasaje de *San Mateo* (Mt 25, 31-46) sobre la descripción del Juicio Final, y detalló cómo en la doctrina "están señaladas las obras y la obediencia por donde rescebirán los justos premio tan grande de sus servicios". Por ello, dictaba:

> "Porque les dirá el mismo señor dando testimonio de la Iusticia que siguieron que le hizieron tan grandes servicios en este mundo, que, teniendo el hambre, le dieron de comer. Teniendo sed, le dieron de bever. Andando peregrino, le acogieron en sus casas. Estando desnudo, le vistieron. Estando enfermo, le visitaron. Que, siendo puesto en la cárcel, vinieron a él"[36].

Estas acciones no eran otras que las obras de misericordia que la doctrina católica había definido y predicado de manera especial desde el siglo XII. Sin embargo, Constantino no las denominó como tales y tampoco les reconoció valor soteriológico. Aunque reconocía que en esta sentencia estaba sumada la justicia del cristiano para conseguir el Reino de los Cielos, añadía que "en estas palabras está comprenhendido el amor y está comprehendida la fe por

---

[32] *Doctrina christiana*, f. 178. Aquí la misericordia solo es atributo divino.
[33] *Doctrina christiana* (1555), f. 66; Pérez García 2019.
[34] "La misericordia divina ha dado en el mundo grandes muestras de sí en la creación y en la redempción y en la sustentación de los hombres, y en sufrir nuestras maldades y esperarnos a penitencia. Mas por quanto su justicia no sufre que la rebeldía de los malos que tanto ha menospreciado las obras de misericordia quede sin castigo" *Doctrina christiana*, f. 178r.
[35] *Doctrina christiana*, f. 180r.
[36] *Doctrina christiana*, f. 182v.

donde se han de saluar los hombres". Esto es, identificaba las obras definidas en el evangelio de San Mateo como una forma de fe, que es la que justificaba al individuo. En el amor de Dios, del cual nace el amor al prójimo, estaba la fe que salva. Por eso, las formas de amor de Dios y de amor al prójimo eran obras que se hacían a Dios, producidas por la fe.

Como apunta Nieto, la justificación por la fe de la que habla Constantino es una justificación por la fe luterana, y no la justificación por la fe erasmista que implicaba la salvación por la fe y por las obras. En la justificación seguida por Constantino, las obras son fruto del Espíritu Santo y no pueden reconocerse como obras donde intervenga la cooperación humana con Dios por la caridad. El hombre no puede por sus propios medios obtener la justificación, de ahí que sea imprescindible la encarnación y crucifixión de Cristo. De esta manera, el concepto de salvación excluye cualquier intento de acción suplementaria meritoria. La sola fe es suficiente para la salvación, y las obras existen como fruto de la vida cristiana. Las obras, producto del Espíritu Santo, son expresión de la salvación misma. Esta, señala Nieto, es la lógica constantiniana cuando nos topamos con textos que aluden a obras que podrían parecerse a las de piedad señaladas por la teología católica romana. En los escritos de Constantino, las obras no tienen significado soteriológico en la economía de la salvación. Serían "señales visibles", signos objetivos, de que el individuo ha elegido el camino de la salvación a través de la fe, pero en ningún caso constituirían una relación de cooperación humana con Dios en lo que a la salvación se refiere[37].

Constantino de la Fuente se sumaba a Juan de Valdés y a Francisco de Enzinas, otorgando un valor principal a la fe, eliminando el carácter soteriológico de las obras e identificando a estas con los diez mandamientos y eludiendo el término "obras de misericordia", que no tenía cabida en estas doctrinas protestantes.

4.4. Pérez de Pineda y la misericordia divina.

Clérigo andaluz exiliado en Ginebra, Juan Pérez de Pineda era un calvinista que tradujo dos versiones diferentes del catecismo de Calvino, aunque Menéndez Pelayo lo catalogó de luterano por estar su *Breve tratado* basado en la obra *Novae doctrinae ad ueterem* del luterano Urbanus Regius. Sin embargo, Pérez de Pineda sólo la utilizó como modelo, adaptándola e integrando mucho material propio[38].

Pasó tiempo vinculado en Sevilla a una institución de misericordia que se convertiría en uno de los epicentros de la Reforma protestante de la ciudad: el Colegio de la Doctrina de los Niños. Desde que llegara a Ginebra alrededor de 1553, Juan Pérez consiguió la confianza de la Iglesia calvinista. Terminó su traducción del Nuevo Testamento, la cual imprimió junto con otras obras con la ayuda de Julián Hernández (conocido como Julianillo), quien se hizo cargo de ellas y de su distribución por España a partir de 1557[39].

---

[37] Nieto 1997, 350-360.

[38] Gordon Kinder 1986, 51, 62-63. José C. Nieto también recoge esta idea y, aunque admite que Pérez adopta el esquema de Regius, afirma que reestructuró el libro y añadió capítulos nuevos (Nieto 1997, 453) algo que ya indicó Luis Usoz. Ambas cosas las tomó J. Pérez de Pineda de la obra de Urbanus Regius, pero de tal manera que antes que traductor, "hai que llamarle autor o semiautor", y publicó un apéndice con las novedades que incluía Pérez Usoz 1852, XV. Sin embargo, Luis Resines defiende que este *Breve tratado* es una traducción de la obra de Regius (Resines 1997, 291; Resines Llorente 2009, 377).

[39] García Pinilla (en prensa); Gordon Kinder 1982, 92; Gordon Kinder 1986, 40; López Muñoz 2011, 101-108. Para José C. Nieto, a partir de 1550, Juan Pérez organiza y centraliza un sistema de infiltración de literatura en la Península. Pérez como autor no es original, ni se puede comparar con Constantino de la Fuente o Juan de Valdés. Según Nieto, lo que para él tenía mayor importancia no era la originalidad de la doctrina, sino contar

De este autor hemos examinado dos obras doctrinales: el *Sumario breve de la doctrina christiana* impreso en Venecia en 1556 (aunque Gordon Kinder avisa de que el lugar y fecha de edición son falsos), y el ya nombrado *Breve tratado de doctrina,* impreso en Ginebra, en 1560, en la imprenta de Joan Crispin[40].

El *Sumario breve de la doctrina christiana*[41], organizado en preguntas y respuestas, poseía una tabla[42] con únicamente seis títulos: la declaración de los artículos de la fe, de los diez mandamientos, del Padrenuestro, del uso de los sacramentos, unas oraciones y algunas autoridades tomadas de la Santa Escritura para enseñar la doctrina al cristiano. Por otro lado, el *Breve tratado de doctrina* estaba compuesto por veinte títulos, donde se expusieron las doctrinas nueva y antigua, más el prólogo. La obra se presentó como una contraposición de la doctrina católica, identificada como Doctrina Nueva e inventada por los hombres, frente a la Doctrina Antigua, propia de Dios (doctrina protestante calvinista, en el caso de Pérez)[43]:

"y fueron tantas [glosas, exposiciones, nuevas leyes y tradiciones] y en tan grande número que la verdadera simiente, que es, el Evangelio, fu de tal manera con ellas cubierto y sepultado, que ya casi no se ve ya, ni devisava (…) y el verdadero evangelio quedó en vn perpetuo silencio"[44].

Pérez de Pineda no expuso los septenarios de las obras de misericordia, ni se refirió a ellas cuando habló de la "doctrina de las obras". Para él, el camino que llevaba a la vida eterna consistía en guardar la doctrina de la fe, resumida en el Credo y en la doctrina de las obras, contenida en los diez mandamientos[45].

Por otro lado, ahondó en la idea de que era Dios quien, con su misericordia divina, salvaría al hombre, a diferencia de lo que la "Doctrina Nueva de los hombres" enseñaba con

---

con una producción suficiente y rápida de literatura para poder distribuirla en la Península: lo que apremiaba era el buen funcionamiento de un sistema de propaganda que nutriese a los potenciales nuevos adeptos en España (Nieto 1997, 444). Sobre la actividad de Julián Hernández, Longhurst 1960.

[40]Gordon Kinder 1986, 41; Resines 1997, 199. Manejamos la *editio princeps* del *Sumario breve de doctrina* (1556) y la edición decimonónica del *Breve tratado* de la serie *Reformistas Antiguos Españoles* del año 1852 que edita la príncipe de 1560.

[41] Según Boehmer, este catecismo no es independiente del de Calvino, pero no es una traducción de este. Los índices inquisitoriales prohibieron esta obra bajo el título de *Sumario* como con el de *Catecismo* Boehmer 1883*,* 87.

[42] Precediendo a la presentación de los títulos puede leerse: "Lo que este catecismo y doctrina contiene es lo siguiente en suma". Aquí se utilizan ambos términos, catecismo y doctrina, para referirse a la obra (*Sumario Breve*, 8).

[43] "Pues a estas doctrinas, leyes y tradiciones de hombres, cosa aborrecible delante de Dios, llaman ellos la doctrina antigua y por mantenerla y defenderla, acosan, destierran, infaman, persiguen y matan a los sanctos y discípulos de Iesuchristo y desechan el verdadero Evangelio (…) y dizen que es doctrina nueva y engañadora y que incurren en muchos peligros los que la siguen, que se suman todos en ser hereges y caer en manos de los enemigos della. Vean lo que enseñamos y predicamos. Lean con paciencia nuestros libros, como nosotros leemos los suyos y hallaran con verdad (si con todo tienen ojos para ver y orejas para oyr) que tenemos la verdadera y antigua Doctrina" *Breve tratado*, 18-19.

[44] *Breve Tratado*, 17-18.

[45] *Sumario breve*, 26-28, 43. Aunque Constantino de la Fuente también trató la doctrina de las obras para referirse a los diez mandamientos. Al exponer el Juicio Final, sin embargo, sí refirió las obras de misericordia corporales (aunque sin otorgarles ese apelativo) como las que se demandarían en el proceso. No obstante, para Pérez, serían todas las obras contenidas en los mandamientos: "las obras de fe para con Dios y las de charidad para con los próximos an de ser los testigos de nuestra iusticia delante tan iusto juizio, que trabajemos mientras bivimos de emplearnos en ellas y huyr las contrarias, para que podamos ser aprobados del iuez en aquel día". *Sumario breve*, 43.

relación al Juicio Final. Esta "nueva doctrina" sería la artífice de las obras de misericordia, que no eran otra cosa que un invento de los hombres.

Pérez reconoció que las obras que realizaba el hombre tenían cierto valor, pero no para satisfacer los pecados ni a Dios, sino porque estas se hacían en testimonio de obediencia y servían para conocer y aborrecer los vicios: "son instrumentos con que mortificamos nuestras malas concupiscencias y son también correcciones y disciplina paternal con que nos entretiene Dios". Ensalzó la misericordia de Dios y explicó que, si era el hombre quien podía satisfacer sus pecados, se estaba privando a Cristo de su oficio y dignidad de reconciliación[46].

En esta línea, y frente a la llamada "Doctrina Nueva de los hombres", la redención de los pecados procedía siempre de Dios. En ningún caso estaba en la mano del hombre propiciar con sus actos ese perdón "porque como no ay más de un Iesuchristo, que es solo justificador y redemptor, assí no ay más de un medio de participar de su justicia y ser libres de la condenación del pecado que es la fe". Era la gracia de Dios la que justificaba y redimía los pecados del hombre[47].

Pérez eliminaba así cualquier relación entre obras y redención de los pecados. Las obras de misericordia que se habían considerado obras de satisfacción, imprescindibles para recibir el perdón en la penitencia, perdían su función redentora. Se rompía así el vínculo que desde el siglo XI se había desarrollado y ampliado en torno a las obras de satisfacción (vigilias, ayunos, limosnas), penitencia y redención[48] .

Esto no significaba que los buenos actos fueran condenados. Como ya se ha señalado, las buenas obras eran instrumentos para otros fines, como para mostrar obediencia. Lo mismo había indicado Lutero años antes en *La libertad del cristiano* (1520,) donde había reconocido cierto interés a los buenos actos, aunque siempre eliminando su papel en la salvación:

> "Estas buenas obras, sin embargo, no deben realizarse con la idea de que gracias a ellas se va a justificar le hombre ante Dios (…) Estas obras tienen que hacerse con la finalidad de lograr la obediencia del cuerpo para purificarle de sus apetencias desordenadas y para que dirija su atención a las tendencias malas y exclusivamente a su eliminación[49].

Por ello, se debía tener claro que era la fe la que engendraba las buenas obras y era a ella a quien había que atribuírselas y, en última instancia, a la gracia de Dios. De esta forma, Pérez indicaba que no debían servir estas obras para la vanagloria del hombre como si de él naciesen, pues "todo nuestro ser cristiano, nuestra justicia y santidad nos viene de la sola gracia y misericordia divina"[50].

---

[46] *Sumario breve*, 84, 87.
[47] *Sumario Breve*, 93, 95.
[48] Anciaux 1949, 43-46.
[49] "No quiere decirse que con ello fomentemos nuestra haraganería o que se abra la puerta a las obras malas, sino que no son necesarias las buenas obras para conseguir la justificación y la salvación" *La libertad del cristiano*, 160, 164-165.
[50] *Sumario Breve*, 99, 102. García Pinilla también resalta la vacuidad de las obras de misericordia para Pérez de Pineda. Todas estas obras que se hacían a "título de santidad" eran criticadas e insistía en la rectitud de la intención ("juicio, misericordia y fe") como única norma. Denunciaba, de esta forma, la religión orientada a los actos externos que no conllevaba la conversión del corazón. (García Pinilla, en prensa).

4.5. ¿Obras útiles?.

Si hay algún aspecto que puede ponerse en común entre estos reformados fue la preeminencia que otorgaron a la fe en la vida práctica de los fieles. Esta ocupó un lugar primordial en el perdón de los pecados y en la salvación de las almas. Además, insistieron en la unión entre la fe y las obras como única forma de que los buenos actos tuvieran sentido. Esta relación obras-fe fue menos resaltada por los autores católicos, ya que habían concedido a las obras de misericordia valor en sí mismas. Pero el vínculo fe-obras estuvo presente en muchos de los autores católicos que sí habían indicado la necesidad de estas acciones y de la caridad para que la fe estuviese "viva"[51].

Al igual que años antes había apuntado Martín Lutero, la fe constituía el pilar fundamental del cristiano. La relevancia de esta virtud hizo que se situase por encima de otras, como la caridad. Así, en el transcendental tema de la salvación, lo determinante fue la primera de las virtudes, la fe. La caridad no participaba en ella:

> "Lo primero de todo es la palabra; le sigue la fe y a la fe la caridad, después de la caridad es la que realiza todas las obras buenas porque no obra mal, porque es plenitud de la ley. El hombre es incapaz de conectar con Dios y de actuar si no es por la única vía de la fe. Lo que equivale a decir que no es el hombre, por más obras que haga, sino Dios, por su promesa el autor de la salvación"[52].

La caridad quedó relegada a un segundo plano. Incluso Francisco de Enzinas, expuso la virtud de la fe y la esperanza, pero nada habló sobre la caridad cuando, recordemos, fe, esperanza y caridad eran las tres virtudes teologales de mayor excelencia en los catecismos católicos[53].

Se anulaba así la función soteriológica de las obras de misericordia, pues provenían de la caridad, que ya no tenía función salvífica. Igualmente, se anunció la prevalencia de la fe sobre otras virtudes, algo que también chocaba con la doctrina católica, que había definido como virtudes principales las tres teologales (fe, esperanza y caridad), sin establecer ningún orden.

Por otro lado, el concepto "obra de misericordia" apenas estuvo presente y, en el caso de Valdés, se repudió directamente. Solo un autor, Francisco de Enzinas, utilizó la denominación "obras de misericordia". Por su parte, Constantino de la Fuente reprodujo las contenidas en el pasaje de *San Mateo* 25 31-46. Ambos nombraron seis obras de misericordia referidas únicamente a los actos corporales del Evangelio de Mateo, donde no se contempló, como ya se ha explicado, el entierro de los difuntos, proveniente del libro de *Tobías*. Dejaron fuera, pues, todas las obras de misericordia espirituales. Mientras Francisco de Enzinas encuadró todas estas practicas en los mandamientos, Constantino destacó su papel en el Juicio Final para determinar la salvación. El reconocimiento de estas seis obras estaba

[51] Como apuntamos en el capítulo 1, este vínculo lo había señalado Robert Grosseteste en el tratado *Deus est*, de mediados del siglo XIII, cuando había expuesto las obras de misericordia corporales como forma de explicar la virtud teologal de la fe y los posibles pecados que contra ella podían cometerse, porque la fe se avivaba con las buenas obras. Eran necesarias las obras de misericordia para mantener una fe viva (*Deus est,* 219, 258).
[52] *La cautividad babilónica*, 160.
[53] *Breve y compendiosa institución,* 234-236.

justificado por su presencia explícita en el evangelio. Sin embargo, el resto, la última de las corporales y todas las espirituales, eran rechazadas, lo que supuso la negación de la concepción católica de la doctrina de las obras de misericordia.

Asimismo, la relación de las obras de misericordia y los mandamientos queda clara en Enzinas, quien explicita en qué dos preceptos se contienen: en honrar a los padres y en no hurtar. Coincidía con las doctrinas católicas en relacionar el cuarto mandamiento sobre los padres con las obras de misericordia. Sin embargo, no lo hacía con el destinado a santificar las fiestas, aunque sí con el séptimo: no hurtarás. Como ya señalamos, aunque podía relacionarse, la vinculación de las obras de misericordia con este mandamiento no es tan directa como con los otros dos. En todo caso, estos autores protestantes relacionaron las obras con los mandamientos, igual que había hecho Lutero, quien despreció la concepción de las obras de los católicos:

> "de las buenas obras tienen un concepto tan estrecho que lo limitan al orar en la iglesia, al ayunar y dar limosnas (…) no quieren admitir diferencia alguna entre las buenas obras, sino que andan apelmazados: basta que se haga lo suficiente con orar, ayunar, instituir fundaciones y confesar; entonces todo está bien (…) hasta las tienen por mejores con tal de que hayan realizado muchas obras grandes y extensas"[54].

Lutero se estaba refiriendo a las tres obras de satisfacción canónicas en las cuales la doctrina católica encuadraba otros actos buenos: el ayuno, la oración y la limosna (a la que se reducían todas las obras de misericordia). Sin embargo, como hemos señalado, para el luteranismo las buenas obras siempre fueron aquellas que se desprendían de los diez mandamientos, y en ningún caso servían para justificarse. Se reducía, así, la moral cristiana únicamente a estos diez preceptos.

En general, los autores castellanos reformados otorgaron algún reconocimiento a las obras. Ese valor podía ser mayor, como sucedía en el caso de Constantino, quien las consideró en el Juicio Final, aunque como una forma de fe; o mucho menor, como ocurría con Pérez de Pineda, para quien eran un "testimonio de obediencia" hacia Dios, o Valdés, quien las daba por sentado en los buenos cristianos. Por tanto, el valor soteriológico de ellas no existía como sí ocurría en las doctrinas y confesionales católicos anteriormente analizados. Además, nada se hablaba de su carácter satisfactorio en la remisión de los pecados, por lo que perdían también el componente redentor que en el otro grupo de doctrina se les otorgó. Lo mismo ocurría con su función ante los pecados: no eran estas obras una forma de evitarlos, pues no se las definió como un remedio ante ellos.

No obstante, las obras tenían una posible consecuencia negativa que estos autores reseñaron: la vanagloria. Los individuos que se ejercitasen en ellas podrían, como señalaron Enzinas y Pérez de Pineda, caer en la tentación de vanagloriarse de haberlas realizado y creer que estas practicas eran originadas sin ninguna intercesión divina.

Las acciones recogidas en el evangelio de Mateo 25, en consecuencia, perdían el carácter primordial en el Juicio Final, así como su utilidad en el perdón y remedio contra los pecados, aunque seguían siendo deseables como prácticas del buen cristiano. Desaparecían

[54] *Las buenas obras*, 83-84, 87.

el resto de las obras de misericordia elaboradas desde la doctrina católica, la última corporal y las espirituales, e incluso se tildaban de invención de los hombres:

"Si se incluye la clausula absurda de que por ellas [buenas obras] intentamos justificarnos y salvarnos, esas doctrinas no son buenas, hay que rechazarlas en su totalidad; atentan contra la libertad y ofenden a la gracia de Dios que es la única que por la fe justifica y salva. Esto no lo pueden realizar las obras, y el intento de hacerlo es una ofensa contra la obra y gloria de la gracia de Dios"[55]

Todas estas doctrinas reformadas no hacían sino rechazar toda la teología elaborada desde el siglo XII en torno a la misericordia humana y su función en el Juicio Final, que se había ido consolidando a lo largo de las centurias y había marcado el ideal de conducta cristiano. Suponía, igualmente, la prevalencia de la virtud de la fe frente a la caridad, que quedaba supeditada a la primera y se convertía en el eje en torno al que debía girar la vida de los fieles.



Fig. 14. *Ley y Evangelio*, Lucas Cranach, 1529. Galería Nacional de Praga.

[55] *La libertad del cristiano*, 167. La doctrina de la justificación por la fe de Lutero fue representada artísticamente por Lucas Cranach, quien desarrolló en la década de los años veinte del siglo XVI una serie de dibujos titulados Ley y Evangelio o Ley y Gracias (fig. 14). El fundamento de esta temática fueron la sola gratia, sola fides y sola scriptura luteranas. Este era el tema principal de *Ley y Evangelio* (Noble 2009, 29-36).

5. El *Tractado muy útile* (1530) y la importancia de las obras.

La teología de las obras de misericordia, elaborada desde el siglo XII, había ido erigiéndose como uno de los pilares básicos de la doctrina católica. Dentro de ellas, estas prácticas tenían un papel imprescindible para la salvación del espíritu, la redención de los pecados y la conducta ideal del cristiano. Sin embargo, las nuevas ideas protestantes promovidas por Martín Lutero en el primer tercio del siglo XVI anularon por completo los beneficios de estas obras.

La publicación el 23 de septiembre de 1530 en Toledo del *Tractado muy útile de las obras de misericordia* se encontraba dentro de la producción católica orientada a reforzar la trascendencia de estos actos y resaltar su relevancia dentro de la doctrina. Su edición había tenido lugar solo un año después de la publicación en Alcalá de Henares del *Diálogo de doctrina christiana* de Juan de Valdés, quien no solo no había incluido las obras de misericordia, sino que había destacado su poca relevancia. La edición de un tratado dedicado en exclusiva a ellas resaltó su importancia y las dotó de autonomía dentro del marco doctrinal.

5.1. Pero Gonçález y el *Tractado muy útile*.

Del editor del *Tractado* conocemos poca información. Pero Gonçález de la Torre era administrador perpetuo del beneficio curado de la villa de Valdemoro (Madrid), como él mismo indica en el prólogo de la obra. En él, Gonçález dedicaba el tratado al Arzobispo de Toledo, don Alonso de Fonseca[1]. El *Tractado* era el resultado del desgajamiento y reelaboración de una parte de la obra *Destructorium viciorum* de la primera mitad del siglo XV. Gonçález justificó la publicación del *Tractado* por ser su oficio el de sacerdote y estar a cargo de las almas de los fieles. Exponía las prácticas necesarias para el día del Juicio Final, en el que se demandaría que se hubieran cumplido para recibir la salvación y la entrada al Reino de los Cielos: "para que se tengan más entre manos y más familiar y comúnmente entre todos sean comunicadas y tanto más y mejor puestas por obra"[2].

5.1.1. Los orígenes del *Tractado*: el *Destructorium viciorum*.

El *Destructorium viciorum* era una obra medieval de carácter penitencial, un tratado de vicios y virtudes donde se exponían los pecados capitales y la forma de contrarrestrarlos. Originaria de los años veinte del siglo XV, ya en 1424 Arnold of Geilhoven la citó en su *Speculum Conscientie* y fue compilada en su forma definitiva en 1429. Del autor no se tienen muchas referencias; si bien es cierto que existen publicaciones que lo nombran, así como a su producción[3], existe muy poca información, apenas una publicación de G. R. Owst de 1952

[1] Alfonso de Fonseca y Acevedo III de ese nombre (1476-1534) estudió Artes en la Universidad de Salamanca. En 1490 fue nombrado canónigo de Santiago y en 1507 arzobispo de esa misma diócesis. Miembro del Consejo Real, fue nombrado arzobispo de Toledo en 1523. Fundó varios colegios, dos en Compostela y otro en Salamanca, donde quiso ser enterrado (Orive 1972, 949-950; Sendín Calabuig 1977, 27-65; Fernández Collado 2017, 33-37).

[2] Prólogo, *Tractado muy útile*.

[3] Kamerick 2015, 21-22; Briscoe 1985, 4-9; Craun 1983, 139, 142.

destinada a comentar el *Destructorium*. Cita Owst diferentes nombres atribuidos a su autor, fraile dominico inglés: Alexander Carpenter, Fabritius o Alexandrum Anglicum[4].

El *Destructorium* fue uno de los últimos y más amplios productos de una larga tradición medieval que rescató las reformas eclesiásticas desde el IV Concilio de Letrán de 1215, cuando se estableció la forma de instrucción y confesión de los pecados. Se situó en la línea de la *Summa de Viciis et virtutibus,* del dominico Guillaume Peyraut, del *Manuel des Péchés* del anglo-normando William de Waddington y la *Somme des Vices et des Vertus*, también conocida como *Somme le Roi*, del dominico Laurent de Orleans. Está inserto, por tanto, dentro de la amplia producción de literatura pastoral surgida a raíz del IV Concilio lateranense que hemos nombrado anteriormente[5].

Igualmente, fue el resultado de una época en la cual la predicación cobró gran relevancia. Se presentó como un "destructor" de vicios, es decir, ofreció un desarrollado programa de instrucciones para acabar con ellos. La estructura del texto era simple: una introducción donde se definía el pecado en general, la naturaleza y fuente del pecado original, mortal y venial, y la función del bautismo. A esto le seguía la descripción de los siete pecados mortales: gula, lujuria, avaricia, pereza, soberbia, envidia e ira, donde destacaron los dos más preocupantes, la avaricia y la soberbia, con innumerables divisiones y distinciones, así como las formas de evitarlas. Las numerosas fuentes citadas a lo largo de la obra, afirma Owst, están llenas de erudición y parecen inagotables[6].

El *Destructorium* alcanzó popularidad, entre otras razones, por lo comprensivo de su exposición y la importancia de los temas que en él se trataban. Copias de la obra de Anglico pertenecieron a monasterios y clérigos, y varias ediciones de finales del siglo XV y principios del XVI indican una demanda continuada[7]. Owst apuntó que, sin contar con la difusión manuscrita, existieron siete ediciones impresas desde finales del siglo XV: dos en Colonia, en 1480 y 1485; una en Nuremberg, en 1496; tres en París, en diferentes imprentas, en 1497, 1516 y 1521; y una edición postridentina en Venecia, en 1582[8].

Las obras de misericordia en el *Destructorium* se habían expuesto como remedio de la avaricia. Anglico describió siete formas de este pecado, siendo la última de ellas el endurecimiento del corazón, una clase contraria a la misericordia que recaía sobre los que no cubrían las miserias de los pobres porque en sus corazones no cabía la compasión (endurecimiento destructivo). La literatura pastoral que hemos analizado también recogía esta forma de pecado. Esta implicaba que aquella persona que la sufría ni socorría ni daba limosna a quien veía en extrema necesidad por no desprenderse de sus bienes, impidiendo así practicar la misericordia[9].

Este tipo de avaricia era, pues, contraria a la limosna, que no dejaba de ser una forma de ablandar el corazón. Anglico destacó varios aspectos del ejercicio de la misericordia: la multiplicación de los bienes temporales; la resistencia al pecado; la resurrección de lo espiritual y triunfo sobre la muerte; la obtención de espacio para el arrepentimiento del

[4] Owst 1952, 3-4.
[5] Boyle 1985, 35.
[6] Owst 1952, 23.
[7] Kamerick 2015, 21.
[8] Owst 1952, 3-5, 36-37. Por su parte, Marianne Briscoe identifica seis ediciones alemanas entre 1476 y 1550, además de las tres parisinas indicadas por Owst (Briscoe 1985, 12). Manejamos la edición veneciana de 1582 impresa por Damiani Zenari.
[9] *Fuente de vida*, f. 13r.; *Libro de doctrina*, f. 16v.; *Summa de casos*, f. 78v.; *Manual de confesores* (1557), 469.

pecador; el apaciguamiento de Dios, así como obtención de su misericordia; la liberación de la muerte maligna; y la obtención de una bendición divina. Además, serviría en el Juicio Final para designar a los elegidos y justos. Por tanto, esta misericordia era la compañera no solo de los vivos, sino también de los muertos, pues guiaría sus almas. Asimismo, añadía el autor, la limosna liberaba de la muerte, purificaba los pecados y hacía encontrar la vida eterna, como ya había quedado recogido en el libro de *Tobías* (12, 9)[10].

5.1.2. La labor de Pero Gonçález: la importancia de las obras de misericordia.

El trabajo de Gonçález no solo consistió en la mera traducción de parte del *Destructorium*. Gonçález reelaboró, tradujo, escribió y editó una parte del texto de Anglico. En el prólogo del *Tractado* mencionó la tarea que había realizado. Aclaraba que se trataba de un texto, del que no citó el nombre, de Alexander Anglico, pero inmediatamente añadía: "no en todo he seguido sus palabras, ni he llevado ese modo de proceder, ni estilo que él llevó". Es decir, no tradujo por palabras, sino por sentido o sentencias. Además, como halló cada obra de misericordia en diferentes capítulos y escritas de forma confusa e indigesta, dio a cada una un título y su contenido lo organizó en capítulos, hasta entonces inexistentes[11].

Asimismo, Gonçález puso todas las citas de autoridades en los márgenes "por no ocupar texto" y acortar la escritura. Aunque no lo aclaró, eliminó algunas referencias de Anglico a otras partes del *Destructorium* que el *Tractado* no contenía (por ejemplo, en la corrección fraternal, cuando había una referencia al tercer tipo de avaricia); añadió al comienzo una breve explicación alegórica de la limosna, y el último capítulo del tratado, también sobre la limosna, resultó ser un resumen de lo expuesto en el *Destructorium* sobre el tema.

El destinatario de la obra también cambió. Gonçález advirtió en el prólogo su intención de llegar a todas las almas posibles con el presente tratado. No obstante, ya R. G. Owst, al comentar el *Destructorium,* lo abordaba como una obra orientada a los eclesiásticos y a su formación para la mejor predicación sobre los pecados y sus remedios[12]. Sin embargo, Gonçález transformó un libro destinado al clero en otro para instruir a todos los fieles, cambiando, de esta forma, su naturaleza. La voluntad de que el texto se propagase lo máximo posible y estuviese al alcance de todos hizo que fuese escrito en castellano, ampliando así el abanico de posibles lectores. Desde el Renacimiento, el uso de esta lengua se extendió por casi todas las temáticas, a la que se sumaron los autores espirituales. La escritura en romance estaba asociada a la intención de instruir a las masas, a su catequización[13]. Gonçález volvía accesible, mediante la lengua vulgar, unos saberes hasta entonces inaccesible para los fieles. La conciencia del valor de la doctrina ofrecida, así como la intención docente, quedaba reflejada también en el título de *Tratado*[14].

---

[10] *Destructorium*, 105r. A lo largo de su obra, Anglico condenó algunos hábitos de altos cargos eclesiásticos que actuaban por vanagloria (Owst 1952, 14).

[11] "Y esto por seguir mi propósito e intención porque fuesen más comunicadas (…) y ninguno sintiese fastidio en las leer viendo su difusión y escritura sin división como el dicho doctor avía puesto, queriéndolas cortar más menudo porque fuesen más gustadas y, asimismo, más sabrosas a los que la leyesen" Prólogo, *Tractado muy útile*.

[12] *Tractado muy útile*, ff. 11r., 58v.; Owst 1952, 1-3.

[13] Pérez García 2006, 92-97.

[14] Otros títulos con carácter docente tenían denominaciones como *Libro*, *Memorial*, *Diálogos*, *Suma*, *Compendio* o *Manual* (Pérez García 2006, 99).

De esta manera, Gonçález creó una obra nueva, distinta a la original, no solo porque estaba orientada a todos los fieles y era asequible por encontrarse en castellano, sino también porque fueron las obras de misericordia el objeto del texto y no los pecados capitales. Perdía, así, el marco penitencial que había ofrecido el *Destructorium*. Las obras de misericordia dejaban de estar subordinadas para aparecer independientes y ocupar el centro del discurso. La edición del *Tractado* les otorgó un carácter principal, al nivel de otras partes de la doctrina, como pudieran ser los sacramentos o los pecados.

Antes de su impresión, el texto tuvo que pasar dos exámenes, primero en el Consejo Real y después en la Inquisición, y, posteriormente, una "enmienda" a cargo de letrados especializados. Sugiere esto que pudiera parecer un texto problemático, pues no era necesaria la aprobación de la Inquisición para la impresión de libros. El 9 de agosto de 1530 se otorgó una cédula para la impresión de la obra "conforme a las dichas enmiendas"[15]. Fue entonces cuando Pero Gonçález llevó su traducción enmendada a la imprenta y corrió él mismo con las costas de edición. Finalmente, el 23 de septiembre de 1530 saldría de la prensa toledana de micer Lázaro Salvago, Juan de Ayala y Juan de Villaquirán el *Tractado muy útile de las obras de misericordia*[16].

5.2. La estampa en el *Tractado muy útile*.

El *Tractado muy útile de las obras de misericordia* comenzaba con la licencia real para su impresión, seguida por el prólogo y la tabla de contenidos. Antes del desarrollo de estos, el *Tractado* incluyó una estampa que representaba la crucifixión de Cristo (fig. 15), y, a los pies la cita "Misericordia et vitas obviaverunt sibit: Justicia et pax obsculate sunt", correspondiente al *Salmo* 85, 11[17]. Para Sousa este versículo del Salmo 84 representa una alegoría de los cuatro hijos de Dios: la misericordia, la justicia, la verdad y la paz. Señala que esta afirmación alegórica es la encargada de profundizar decisivamente en una comprensión autónoma y perenne de la misericordia, así como sus vínculos con otras virtudes[18].

Cristo aparece en la cruz y de las llagas de las manos brota sangre que cae por los brazos. Igualmente, del costado le mana profusamente el líquido. A la izquierda del crucificado, un soldado romano a caballo porta una lanza con la que, previsiblemente, realizó la herida lateral. Justo bajo este soldado, en la esquina izquierda de la estampa, se encuentran el apóstol Juan y dos mujeres asistiendo a la Virgen, María de Cleofás y María Salomé. Por último, a los pies de la cruz se sitúa María Magdalena.

Nada conocemos del entallador, únicamente que firma con el anagrama "DN"[19]. Muestra una gran maestría al abrir matrices. El arte italiano del Cuatrocientos se refleja en la

---

15 Pérez García 2022, 112; Pérez García 2006, 127-129.

16 Miguel de Eguía y los dos hijos de Arnao Guillén de Brocar cedieron el privilegio de impresión de la Bula de Cruzada para el reino de Castilla al genovés Micer Lázaro. Junto a él trabajaron Juan de Ayala y Juan de Villaquirán, que continuarían asociados después de la desaparición del genovés (Vega González 2010, 49-50; Moll 2004).

17 "Amor y verdad se han dado cita, justicia y paz se besan" Sal 85, 11.

18 Originalmente, el hombre estuvo vestido con las cuatro virtudes: misericordia para guardar sus pasos, verdad para enseñarle, justicia para dirigirlo, y paz para cuidarlo. Sin embargo el hombre terminó perdiendo esta protección (Sousa 2002, 211-215).

19 Fue un entallador ligado a la diócesis toledana. De él conocemos una orla que utilizó Gaspar de Ávila en 1528, que posteriormente usaría Juan de Villaquirán en 1536 para la *Compilación de todas las obras* de Juan de Mena; una estampa de la Anunciación, incluida en la edición de 1533 de *Viaje a Tierra Santa* de Antonio de Aranda y en el *Compendium missarum* de 1535, ambas publicadas en Alcalá por Miguel de Eguía; y otra de la

composición, el estudio de las figuras humanas y animales y en la profundidad, así como la inspiración flamenca en el estudio de las telas[20].



Fig. 15. *Crucifixión*, estampa, *Tractado muy útile*, Toledo, 1530.

La misma estampa es utilizada en la edición toledana de 1535 de *Epístolas y Evangelios por todo el año con sus doctrinas y sermones* de Ambrosio Montesino, impresa por Juan de

Virgen, San Joaquín y Santa Ana, también en el *Viaje a Tierra Santa* de 1533 de Eguía, y en la *Exposición moral sobre el salmo LXXXVI* de Jorge de Montemayor, impresa en Alcalá por Juan Brocar (Vega González 2010, 51).

[20] Vega González 2010, 50.

Villaquirán y Juan de Ayala[21]. Esta vez, incluye la inscripción superior "Pro nobis factus est obediens vsqz ad mortem" y, en la parte inferior, "Mortem autem crucis"[22], que pertenece a un versículo de la carta de San Pablo a los Filipenses[23]. Este grabado también lo usaría Juan de Ayala dos años más tarde, en 1537, en la edición de la *Verdadera información de Tierra Santa*, de Antonio de Aranda[24].

En diciembre de 1538 comenzaría a trabajar en Toledo como impresor Fernando de Santa Catalina. Fue en esta fecha cuando publicó el *Catálogo de los santos de España*, de Lorenzo de Padilla. En esta obra incluiría una estampa de la Crucifixión, copia de la del *Tractado muy útile*[25], que habían reutilizado Villaquirán y Ayala en 1535 con las *Epístolas* y en 1537 en la *Verdadera información*, respectivamente.

No obstante, esta copia mostraba un nuevo entallador torpe, sin imaginación ni destreza, que firmaba con el anagrama de "IF". Unos años más tarde, en 1545, Fernando de Santa Catalina imprimía la *Verdadera Información* y, a semejanza de Juan de Ayala, incluía la estampa de la Crucifixión también con la firma "IF", pero, esta vez, imitaba casi a la perfección la utilizada por Villaquirán y Ayala firmada con "DN". Jesusa Vega afirma que Fernando de Santa Catalina fue un tipógrafo sin originalidad que pudo establecer alguna relación comercial o profesional con Juan de Ayala, ya que incorporó parte de su material tipográfico[26].

La imprenta de Fernando de Santa Catalina fue heredada por Juan Ferrer[27], quien volvería a utilizar la copia de la Crucifixión firmada por "IF" en su edición de 1551 de la *Verdadera información*, de Antonio de Aranda[28].

En el caso del *Tractado*, la estampa resultaría clave para entender los dos septenarios de obras de misericordia que el hombre debía realizar, pues encontraban su fundamento en la misericordia divina manifestada en la Pasión de Cristo[29]. Asimismo, el versículo del salmo refería a los atributos de Dios, misericordia y justicia, que se habían instaurado en la Tierra y en los hombres a raíz de la Pasión. La estampa se convertía en una entrada visual que, a través del recordatorio de la misericordia y la justicia, orientaría al lector.

---

21 Vega González 2010, 50-51; Pérez Pastor 1887, 69-71.
22 Pérez Pastor 1887, 71.
23 "Se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz" (Flp 2, 8).
24 *Verdadera información*, edición de 1537, ejemplar digitalizado en Bayerische Staatsbibliothek. Micer Lázaro Salvago, Juan de Villaquirán y Juan de Ayala trabajaron juntos, de ahí que compartiesen material (Vega González 2010, 49-52).
25 Vega González 2010, 54.
26 Vega González 2010, 54-55.
27 Vega González 2010, 56.
28 *Verdadera información*, edición de 1551, ejemplar digitalizado en la Biblioteca Nacional de España. Hemos identificado dos estampas más que supusieron una variación a esta firmada por "DN" Si bien respetaron la composición, modificaron algunos elementos en la mitad superior: añadieron a los dos ladrones, uno a cada lado de Cristo, introdujeron un estandarte en el lado izquierdo y suprimieron otro en el derecho; en el fondo incluyeron edificios y eliminaron la sangre que resbala por los brazos en la figura de Jesucristo. Una de ellas está incluida en una *Tabella secretarum*, impresa en el siglo XVI y conservada en la Biblioteca Nacional R/41699 (Carvajal González 2020, 454). La otra corresponde a una edición de la *Reprobación de supersticiones* de Pedro Ciruelo. Según Verónica Mateo, esta edición data de 1535/1537 y en ella se reconoce el anagrama "IDV" perteneciente al entallador Juan de Vingles (Ripoll 2002). Jesusa Vega propone que Vingles, aunque establecido en Zaragoza, pudo permanecer cierto tiempo en Toledo y trabajar para Villaquirán (quien se terminaría asentando también en la ciudad aragonesa), poseedor de la estampa firmada por "DN" incluida en el *Tractado* (Vega González 2010, 50-51).
29 Duro Rivas 2015, 181.

5.2.1. Limosna y misericordia, fuentes y ríos.

Gonçález utilizó la imagen de la fuente del Paraíso para exponer las obras de misericordia espirituales y corporales. Para él, esta fuente era la limosna de la que nacían cuatro ríos caudalosos que regaban toda la Tierra y perfeccionaban las obras de los hombres a través de la caridad por cuatro causas: fealdad del vicio, honestidad de la virtud, pena eterna y gloria perdurable. La caridad era, por tanto, el origen de las buenas obras y, en última instancia, de la limosna[30].

La referencia de los cuatro ríos había sido utilizada desde los Padres de la Iglesia y se convirtió en un motivo iconográfico desde el siglo IV d. C.[31]. Estos autores dotaron de sentido espiritual al pasaje del *Génesis* 2, 10-14:

"De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos: uno se llama Pisón, es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Cus. El tercer río se llama Tigris: es el que recorre al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates."

Los cuatro ríos que salían del Paraíso del *Génesis* fueron relacionados con algunos versículos del Evangelio de San Juan donde una fuente ofrecía agua para la vida eterna, o ríos de aguas vivas[32] que, atendiendo a los profetas[33], embellecerían la Jerusalén escatológica[34]. Los significados otorgados a esta alegoría de los cuatro ríos fueron variados. Por ejemplo, para San Cipriano y San Gregorio de Nisa los cuatro ríos tenían un significado bautismal; para San Agustín, en *La Ciudad de Dios*, serían los cuatro evangelistas; y para San Ambrosio un símbolo de las cuatro virtudes vinculadas a la sabiduría divina. El tema de los cuatro ríos adoptó un significado escatológico en la literatura[35].

Por su parte, Pero Gonçález utilizó la alegoría de la fuente y de los ríos para exponer el origen de las obras de misericordia. En el *Tractado,* la misericordia era definida como "amor o voluntad de redimir al miserable de su miseria". Así, de la fuente del Paraíso (limosna) nacían cuatro grandes ríos que regaban la tierra (fealdad del vicio, honestidad de la caridad, pena eterna y gloria perdurable). Y de estos cuatro mayores derivaban otros menores que eran las catorce obras de misericordia.

Para la descripción pormenorizada de las obras, Gonçález usó el esquema empleado por Anglico en el *Destructorium*, quien había utilizado el sistema de fuentes y ríos para ordenar el discurso. Anglico había equiparado la limosna al agua de Dios, la cual emergía de tres fuentes, el corazón, la boca y la obra, y traía a colación una cita de *Isaías* 12, 3: "Sacaréis agua con gozo de los hontanares de salvación". De estas fuentes nacían como ríos las obras de

30 *Tractado muy útile*, f. 1r.
31 Février 1956.
32 "Pero el que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás, pues el agua que yo le de se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna" Jn 4, 14; "Del que cree en mí se puede decir lo que afirma la escritura: de su seno manarán ríos de agua viva" Jn 7, 38.
33 Ez 47, 1-12; Zac 14, 8; Sal. 46, 5.
34 Marrou 1978, 112.
35 Asimismo, estas interpretaciones literarias no tienen que coincidir con todas las representaciones artísticas que los reproducen. En muchas ocasiones, el tipo iconográfico de los cuatro ríos parece estar relacionado con el culto a los mártires o el arte funerario (Février 1956, 194-199).

misericordia. Gonçález no incluyó esta metáfora de la limosna como agua de Dios, pero sí el versículo de Isaías y el esquema de las tres fuentes, que relacionó directamente con las potencias humanas. La alegoría de las fuentes y los ríos organiza el *Tractado*. De esta forma, de la fuente del corazón brotaban dos ríos, dos obras espirituales, la compasión de la miseria ajena y el perdón de las injurias. De la fuente de la boca procedían cinco ríos, las obras espirituales: la corrección fraternal, la oración por los prójimos, la enseñanza de los ignorantes, el consejo a los que dudaban y la consolación a los tristes. Por último, de la fuente de la obra manaban las siete obras de misericordia corporales: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, hospedar al pobre y al peregrino, visitar al enfermo y al encarcelado y sepultar a los muertos. Todas estás acciones provenían, en última instancia, de Dios, de quien emergían las tres fuentes.

La alegoría de las fuentes y los ríos permitió estructurar el texto del *Destructorium*. Pero Gonçález añadió otra alegoría más, dispuesta al comienzo del texto: la limosna como la fuente del Paraíso de la que nacían todas las obras de misericordia. Además, incluyó una capitulación dentro de cada una (de cada río) que no existía en el texto de Anglico. Así, Gonçález transformó en un título cada uno de actos de misericordia, de los "ríos", catorce en total, que incluyeron capítulos que organizaron la información[36].

5.2.2. *Fons vitae*, *fons misericordiae.*

La representación de la crucifixión de Cristo, su vinculación con la misericordia y la justicia, así como el marco alegórico de las fuentes y ríos empleados, aludían a la interpretación de Jesucristo como la fuente de vida eterna (*fons vitae*)[37].

El tema de la *fons vitae* para hablar de la doctrina cristiana de la vida eterna fue recurrente en los Padres de la Iglesia, y las fórmulas metafóricas ligadas a esta fuente incluían su ramificación en ríos[38]. Las metáforas como el "agua de vida" o "fuente de vida" evocaban la vida espiritual y la bendición inagotable de Dios. Desde los primeros años del cristianismo aparecieron representaciones de la *fons vitae* que simbolizaban la resurrección espiritual, la bienaventuranza que traía la doctrina de Cristo, alegorías de la redención o de su gracia redentora y, en sentido más general, a la Iglesia. A estos significados se unió la idea del bautismo, y la fuente de la vida representaría, en ocasiones, un baptisterio[39].

Entre los pasajes bíblicos en los que hundía sus raíces la *fons vitae* podemos señalar el anteriormente expuesto del *Génesis* (Gn 2, 10-14) y el de *Isaías*, que incluía el *Tractado* (Is 12, 3). También en el *Salmo* 41: "Como anhela la cierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío. Mi ser tiene sed de Dios, del Dios vivo" (Sal 42-43, 2-3). Igualmente, en el *Evangelio de San Juan* en el capítulo 4 "Jesús le respondió: Todo el que beba de esta agua volverá a tener sed, pero el que beba del agua que yo le dé no tendrá sed jamás, pues el agua que yo le dé se convertirá en él, en fuente de agua que brota para la vida eterna" (Jn 4, 13-14) o en el capítulo 7 "Si alguno tiene sed, que venga a mí y beberá; del que cree en mí se puede decir lo que

[36] En el *Destructorium*, la cuarta parte dedicada a la avaricia, donde estaban contenidas las obras de misericordia, incluía 42 capítulos (de los 67 dentro de esta parte) dedicados a las obras. Anglico no había dedicado un capítulo por obra, como haría Gonçález, sino que destacó (con el uso de capítulos), además de las obras de misericordia, otras temáticas que de ellas se derivaban, como fue la limosna o la oración.
[37] Baert 2004, 204.
[38] Grabar 1970, 45-46.
[39] Sleptzoff 1972; Höltgen 1968, 387.

afirma la Escritura: De su seno manaran ríos de agua viva" (Jn 7, 37-38). Asimismo, en el libro del *Apocalipsis* también aparecen referencias: "Luego me mostró el río del agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero" (Ap 22,1)[40].

La *fons vitae* fue una de las variantes de la *fons pietatis* o *fons misericordiae* que pasó a conformarse como motivo iconográfico[41]. En época bajomedieval, la interpretación de Jesucristo como *fons pietatis* tuvo su origen en varios conceptos eucarísticos. En el siglo XIII, la exaltación de la eucaristía y el debate teológico sobre la sangre de Cristo alcanzó su punto culminante. Fue entonces cuando a partir de él se generaron diferentes motivos iconográficos como el de Fuente de vida o la *fons pietatis*[42]. El concepto *fons pietatis* o "fuente de misericordia" había sido anunciado por Gregorio Magno (540-604)[43], quien comparó a Cristo con la fuente de la misericordia en la cual los pecadores debían redimir sus pecados. Este tema iconográfico apareció en el contexto del Juicio Final, cuando se exaltó la virtud misericordiosa de Dios con aquellos que la habían ejercido con sus prójimos[44].

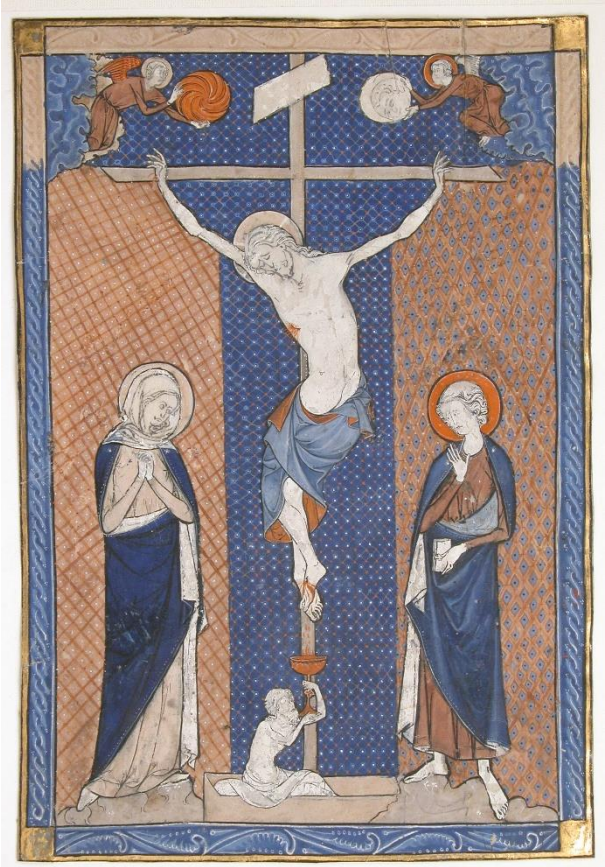


Fig. 16. Crucifixión, misal, 127-1280, Museo Metropolitano de Arte, Nueva York.

La fuente de la misericordia, representada por un Cristo crucificado, era la imagen de la salvación para el hombre. La sangre de sus heridas contenía el poder purificador y salvífico, por eso, en ocasiones, en la iconografía el líquido se recogía en cálices o en una fuente (fig. 16)[45]. La estampa contenida en el *Tractado* corresponde a esta corriente

[40] Calvo Portela 2015, 487-488.
[41] Merback 2005, 613-614; Wadel 1969, 9.
[42] Canalda i Llobet & Fontcuberta i Famadas 2009; Sleptzoff 1972, 53-55; Mâle 1986, 115. Maj-Brit Wadell recogía en su obra la posibilidad de que la representación de la *fons pietatis* pudiese estar sustentada en una tradición eclesiástica sobre el poder milagroso de la sangre de Cristo, que tenía su origen en la *Primera epístola de Pedro*, versículo 19: "Y sabed que no habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres con algo caduco, con oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin tacha y sin mancilla" (1 Pe 1, 18-19) (Wadel 1969, 8). La importancia que adquirió la Eucaristía y, en especial, la sangre de Cristo, se vio reflejado en otros motivos iconográficos como la prensa o el lagar místico. Algunas obras sobre este tema iconográfico son: Alexandre-Bidon 1990; Contreras-Guerrero 2017; Calvo Portela 2015, 526-539.
[43] Recogemos aquí algunas de las homilías de San Gregorio, donde predica la idea de la fuente de la misericordia refiriéndose a Jesucristo: "Mas he aquí que se puso a mirar las manchas de su torpe vida y corrió, para ser lavada a la fuente de la misericordia" *Homilía XIII, Lección del santo Evangelio según San Lucas (7, 36-50)*; "En esa fuente de misericordia se lavó María Magdalena, famosa pecadora, que lavó sus manchas con lágrimas y las borró corrigiendo sus costumbres. En esta fuente de misericordia, a todos abierta, lavó Pedro su negación, porque lloró amargamente. En esta fuente de misericordia, en su última hora, se lavó el ladrón, que, acusándose a sí mismo en la hora de la muerte, confesando a la verdad, quedó limpio de sus culpas" *Homilía VIII (Ez 40, 27-38)*. Recogidas estas homilías en Andrés 1958, 486-500; 703-711.
[44] Baert 2004, 204, 207; Wadel 1969, 9.
[45] Calvo Portela 2015, 490.

iconográfica que pretendía ensalzar la figura de Cristo Salvador de la humanidad a través de la Pasión y lo simbólico de su sangre. Igualmente, el acompañamiento del versículo del *Salmo* 85, 11 reforzaba la relevancia de las dos virtudes divinas asociadas a esta representación: la misericordia y la justicia.

Los ejemplos de este motivo son muy numerosos desde la época medieval y a lo largo de los siglos XVI y XVII, con una amplia distribución al norte y sur de los Alpes, el sur de Alemania y Austria, así como otros lugares donde existían relicarios con gotas de la sangre de Cristo, como fue el caso de Brujas o Troyes. Fue un tema muy difundido en el arte a través de la estampa y empleado tanto por católicos como por protestantes, en particular, por luteranos[46].

Indicaremos algunos ejemplos del tema iconográfico que, por marco cronológico, por su naturaleza y estética entendemos pueden situarse en la línea del contenido en el *Tractado*[47]. El primero de ellos es la *fons vitae* de la Iglesia de la Misericordia de Oporto, aunque la propiedad correspondía a la Casa de la misericordia de la misma ciudad (fig. 17), datado entre 1515 y 1517, atribuido al artista flamenco Colijn de Coter (c. 1440–1445 – c. 1522–1532). En él se encuentran diferentes grupos: el compuesto por Cristo, la Virgen y San Juan, y a sus pies los reyes de Portugal, Manuel I y María de Aragón y Castilla. A la izquierda del rey y a la derecha de la reina aparecen los infantes, que son: D. João III, quien se convertiría en rey de Portugal; Isabel de Portugal, la infanta más cercana a la reina María de Aragón y Castilla; Beatriz de Portugal; Luís, Duque de Beja; Fernando, Duque de la Guarda; Alfonso de Portugal; Henrique I de Portugal; y Duarte, Duque de Guimarães. Tras ellos se encuentra un obispo que se ha identificado como figura alegórica de la Iglesia. En último plano, un grupo de figuras masculinas y religiosas. Todos contemplan a Cristo crucificado[48].

La sangre de Cristo crucificado cae en una fuente que la recoge y en la que pueden leerse tres inscripciones: *Fons misericordiae*, *Fons vitae* y *Fons pietatis*. Los tres rótulos de la fuente señalan a Cristo como fuente de vida, de misericordia y de piedad (término que, como ya indicamos, tendía a utilizarse como sinónimo de misericordia). Es relevante que esta pintura perteneciese a la Casa de la Misericordia de Oporto, pues vincula la misericordia a este tipo iconográfico.

[46] Merback 2005, 615-616; Calvo Portela 2015, 490; Mâle 1986, 105-110.
[47] Existen otros muchos ejemplos que pueden consultarse en los trabajos hasta ahora citados, como Calvo Portela 2015; Contreras-Guerrero 2021; Trens 1952.
[48] Pereira 2022, 2-14.

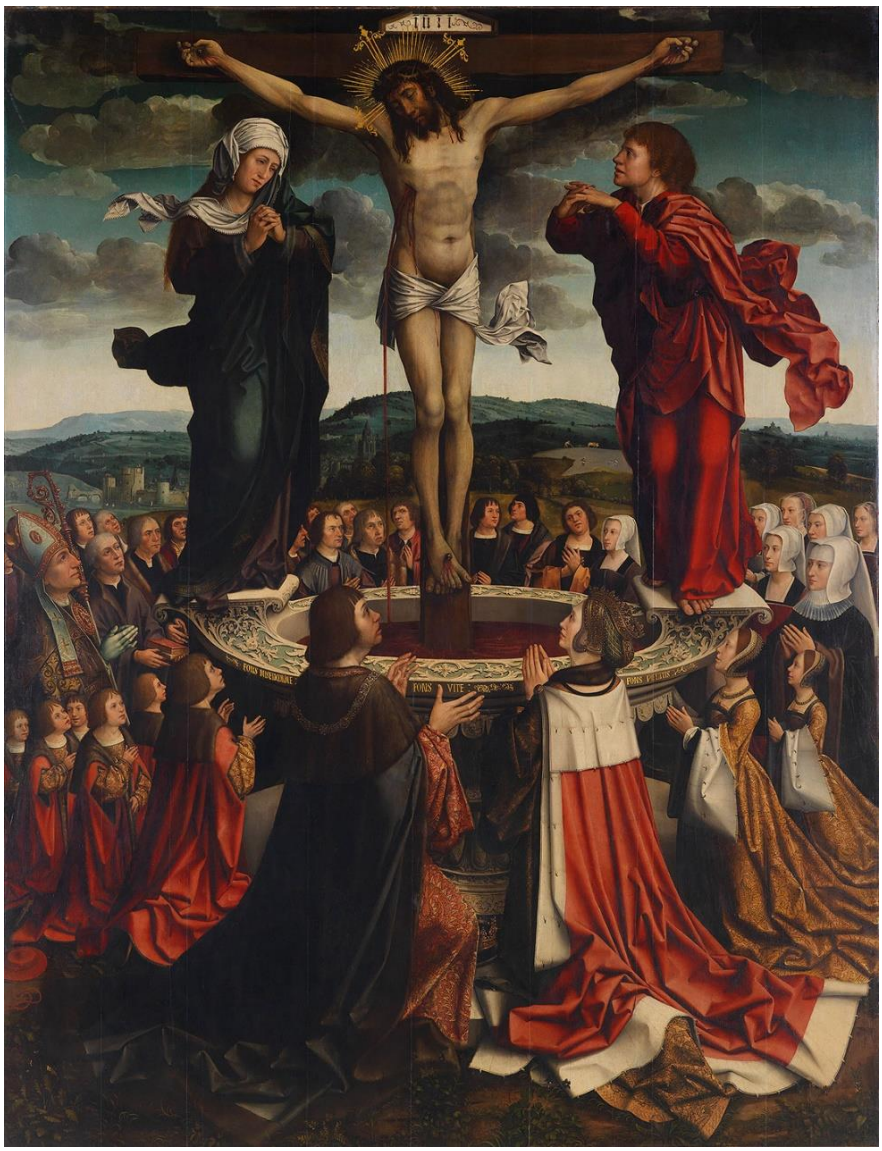


Fig. 17. *Fons vitae*, óleo sobre lienzo, atribuido a Colijn de Coter, 1515-1517. Iglesia de la Misericordia, Oporto.

Otra representación de la *fons misericordiae*, más próxima cronológicamente a la estampa del *Tractado,* es el tapiz flamenco del Cristo de la Misericordia, perteneciente al baldaquino de Margarita de Austria (fig. 18).

Realizado en el taller de Pieter de Pannemaker, en Bruselas, entre 1518 y 1524 y conservado en el Monasterio de San Lorenzo del Escorial, en la representación de Cristo crucificado vuelve a destacar la sangre que sale del costado y, esta vez, es recogida en un cáliz. A los pies de la cruz, a la izquierda, está San Juan y la Virgen, y a la derecha aparecen las virtudes de la Justicia y la Misericordia. La primera, que ha sido la encargada de abrir la llaga, se encuentra envainando la espada. A su lado, la Misericordia, de rodillas, recoge la sangre que es derramada por la humanidad[49]. La inclusión de las dos virtudes en la crucifixión

[49] Trens 1952, 162, 166. La relación entre la muerte de Cristo en la cruz y las virtudes responde a una antigua tradición de las primeras centurias del cristianismo. No obstante, fue a partir del siglo XII cuando se popularizó la asociación (Molina i Figueras 1997, 58). Un siglo más tarde, un miniaturista alemán desarrolló una imagen de

aparece también en la xilografía del *Tractado* a través del Salmo que las resaltaba y vinculaba a la salvación de los hombres.

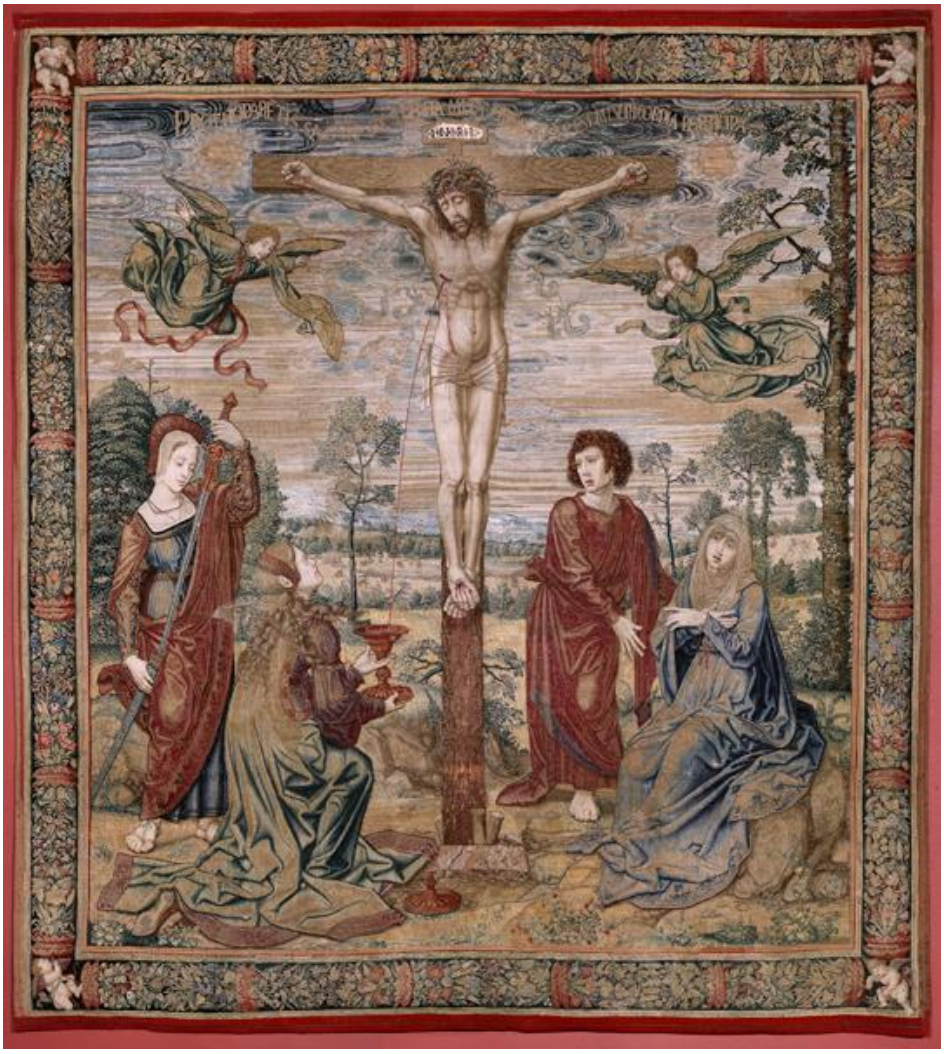


Fig. 18. *Cristo de la Misericordia*, Bernard van Orley, Pieter de Pannemaker, 1518-1524. Monasterio de El Escorial, Colección Margarita de Austria.

Al igual que ocurrió en el *Tractado*, la *fons vitae* (o *fons misericordiae*) se incluyó en otras obras de la época. Fue el caso de la edición impresa del *Dialogue du Crucifix et du Pèlerin* en 1521 en París[50]. La obra, originaria de 1486, era un diálogo entre un peregrino y Cristo, quien le enseñaba el camino a la salvación[51]. La edición de 1521 incluía una representación de la

la crucifixión con las virtudes. Esta relación provenía de un sermón de la Pasión que Bernardo de Claraval había asociado a diferentes virtudes (paciencia, humildad, caridad, obediencia, misericordia y sabiduría) con la muerte en la cruz. Y, en otra ocasión, las había descrito como ornamentos: en la cabeza de la cruz a la caridad, en los pies, la humildad; y en los brazos, la obediencia y la paciencia. Hubo variaciones en esta imagen. En general, tres virtudes clavaban los clavos y una cuarta traspasaba su pecho con la lanza y/o recogía la sangre con un cáliz. La designación de qué virtud realiza cada acción fue libre entre los nombres ofrecidos por Claraval. En ocasiones no se dieron nombres. Las figuras que los acompañaban también podían variar: la Virgen, San Juan, santos, fundadores, la Iglesia y Sinagoga, o, incluso, profetas sobre la cruz. La relación entre la representación iconográfica y Bernardo de Claraval fue establecida por Hanns Swarzenski a comienzos del siglo XX, quien ofreció una lista de copias del motivo iconográfico para el siglo XIII (Katzenellenbogen 1964, 38-39).

[50] Piaget & Picot 1908, 23.

[51] Usher 2019.

fons misericordiae. Esta vez era una fuente la que recogía la sangre que caía profusamente de los brazos, como ocurría en la imagen del *Tractado*.

Los tres ejemplos de *fons misericordiae* a partir de diferentes procedimientos (pintura, tapiz y estampa) que hemos propuesto son un reflejo de la amplia difusión de motivos nacidas a comienzos del siglo XVI y que venían desarrollándose desde la Edad Media.

El comienzo del *Tractado* a través de la estampa de la crucifixión de Cristo y las referencias a la misericordia y justicia, así como la alegoría de las fuentes y los ríos, mostraba al lector la relevancia de la misericordia divina, causa de la redención y motivo de la salvación de los fieles. Estos debían ejercitarse en las obras de misericordia si querían gozar de los privilegios que otorgaba la virtud.



Fig. 19. *Fons misericordiae*, estampa, *Dialogue du Crucifix et du Pèlerin*, París, 1521.

5.3. Los catorce ríos de la Fuente de la limosna.

La traducción de Gonçález respetó el contenido que Anglico había expuesto sobre las obras de misericordia. De todas resaltó su importancia y explicó sus beneficios, sus tipos (por ejemplo, cuáles eran los tipos de compasión que experimentan los hombres o qué clases de corrección existían), qué movía al hombre a realizarlas (qué movía a perdonar, a orar, a consolar) y cómo debían realizarse para que tuviesen eficacia (cómo se deben perdonar las injurias, cómo hay que hacer la oración para que tenga eficacia y/o cómo debe hacerse el consejo). A veces también citó los obstáculos que frenaban la ejecución de estas obras (como los inconvenientes que podían encontrarse para realizar la oración).

Las obras de misericordia espirituales contenidas en el *Tractado* (tabla 5), aquellas que emergían de la fuente del corazón y de la boca, diferían en un aspecto con respecto a las contenidas en catecismos y manuales de confesiones que hemos analizado, y es en la inclusión de la "compasión de la miseria ajena" como obra espiritual en detrimento del sufrimiento de las injurias de los prójimos.

Tabla 5. Obras espirituales en los catecismos y en el *Tractado muy útile.*

Obras espirituales de los catecismos	**Obras espirituales del *Tractado***
Enseñar al que no sabe	*Compasión de la miseria ajena*
Dar buen consejo al que le ha menester	Perdón de las injurias
Corregir al que yerra	Corrección fraternal
Sufrir con paciencia a nuestros próximos las injurias que nos hacen	Orar por los prójimos
Perdonar las injurias de los prójimos	Enseñar a los ignorantes y errados
Consolar al triste	Aconsejar a los dudosos
Rogar a Dios por los vivos y difuntos	Consolar a los tristes

Fuente: Muestra de catecismos y doctrinas indicados en el capítulo 3; *Tractado muy útile.*

No obstante, al ser una traducción de una obra de comienzos del siglo XV, y como también había ocurrido con los septenarios espirituales de las constituciones sinodales, la lista de estas acciones espirituales podía variar sin que se alterase su función.

Por otra parte, las obras corporales (tabla 6) incluyeron a los cautivos en el grupo de los presos (que fueron tratados como un solo conjunto). En los catecismos y doctrinas, enfermos y encarcelados se agrupan en la misma obra y la redención de los cautivos era una acción independiente. Además, la visita a los enfermos era la obra corporal a la que se dedicaron más explicaciones, con amplia atención a las dimensiones de la enfermedad corporal.

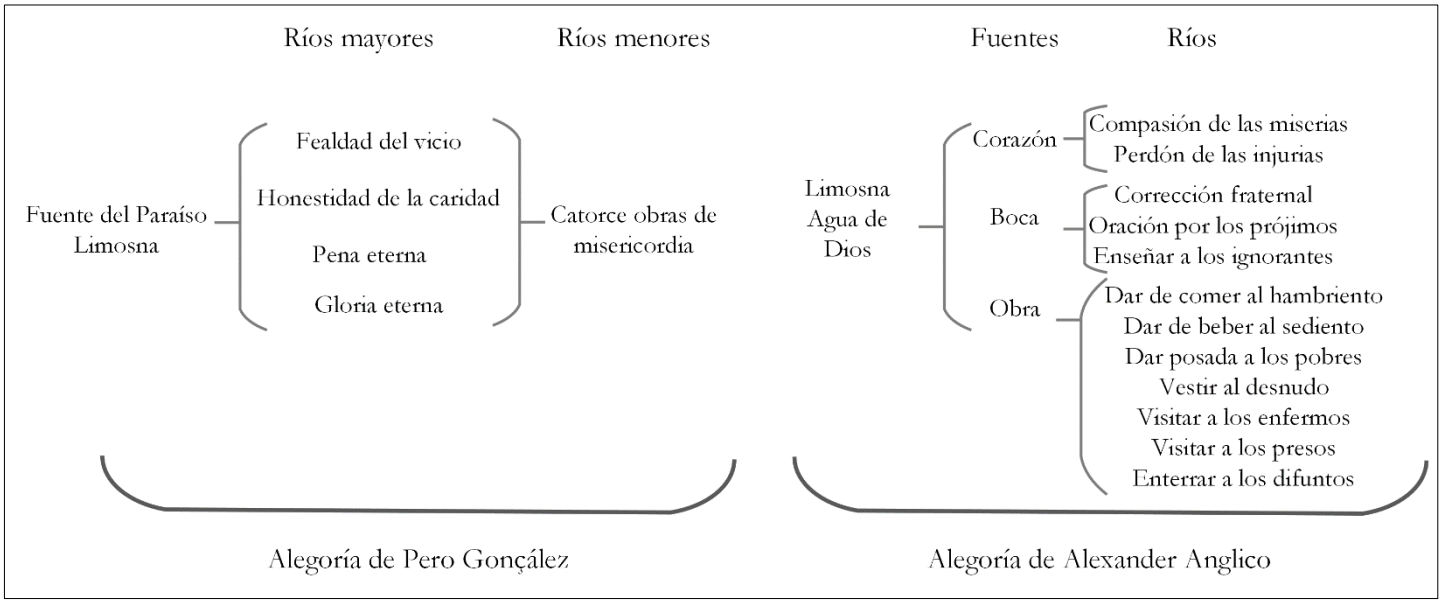
Tabla 6. Obras corporales en los catecismos y en el *Tractado muy útile.*

Obras corporales de los catecismos	**Obras corporales del Tractado**
Dar de comer al hambriento	Dar de comer al hambriento
Dar de beber al sediento	Dar de beber al sediento
Vestir al desnudo	Dar posada a los pobres
Visitar a los enfermos y encarcelados	Vestir al desnudo
Redimir a los cautivos	*Visitar a los enfermos*
Hospedar a los peregrinos	*Visitar a los presos*
Enterrar a los muertos	Sepultar a los difuntos

Fuente: Muestra de catecismos y doctrinas indicados en el capítulo 3; *Tractado muy útile.*

Las obras corporales fueron descritas de manera más escueta que las espirituales y contaron con un total de veintiocho capítulos, frente a los 165 de las espirituales. Como se expondría en el Tractado, las obras espirituales gozaban de mayor excelencia por atender a miserias del espíritu, superior al cuerpo. Sin embargo, la información ofrecida sobre ellas fue mucho más homogénea que en el caso de las espirituales. Por ejemplo, en casi todas las obras aparecieron los motivos que movían al hombre a realizarlas, y que solían agruparse en los ejemplos de personajes (Santos Padres, Escrituras) y el gran provecho que se obtenía de la ejecución de la acción.

Esquema 1. Alegorías en el *Tractado muy útile.*



Fuente: *Tractado muy útile*, *Destructorium viciorum.*

5.3.1. La misericordia espiritual.

5.3.1.1. La cruz: fuente de compasión.

Siguiendo a Guillaume Peyraut (Guilelmus Peraldis) y a su *Summa de virtutibus et vitiis* (siglo XIII), se definió la primera de las obras espirituales como "compasión de las miserias ajenas" y se equiparó esta compasión a la imagen de una cruz interior[52]. Así, cada uno de los brazos de esta representaba un tipo de compasión que debían tener los hombres. El primero de ellos, el superior, era el que contemplaba la Pasión de Cristo y el gran dolor que pasó su madre. Así, los corazones piadosos se movían por el dolor, la grandeza del amor, la inocencia, la aflicción y la nobleza del que padecía y el ejemplo de otros que se habían compadecido de los afligidos. Todas estas razones movían a aquellos que querían ser compasivos a la admiración de la pasión de Cristo. Él había representado a un inocente que, por todos los pecadores, había sufrido un gran dolor y había dado la vida (pasión) por todos ellos. La Pasión de Cristo se convertía en el acto misericordioso por excelencia: "Es de su corazón a qualquiera fiel cristiano viendo a Christo nuestro redentor padecer por nuestros pecados y ansí traer devoctamente de contino esta primera parte de compasión de la cruz en su coraçón"[53].

El segundo brazo de la cruz inferior era la compasión por todas las almas del Purgatorio a través de sufragios que los fieles podían realizar por ellas. Entonces, Dios

[52] *Summa de virtutibus et vitiis*, f. 133r. Peyraut recogía en la *Summa* (libro I, tercera parte, dentro del tratado dedicado a la Justicia (V), parte XIV, capítulo III) la división de la misericordia en las obras espirituales y en las corporales. Entre las espirituales nombró la compasión del corazón, el perdón de las injurias, la corrección de los pecadores y la instrucción de los ignorantes. Alexander Anglico tomó como primera obra espiritual la misma que había indicado Peyraut, en cuya época no se había elaborado aún una lista unificada de las obras espirituales. Esta pudiera ser la razón para que Peyraut identificase la compasión del corazón (la definición de la misericordia) como una obra espiritual (*Summa de virtutibus et vitiis*, f. 133r.). Utilizamos la edición impresa por Johann von Amerbach, en Basilea, en 1497.

[53] *Tractado muy útile*, f. 1-3r.; *Destructorium*, f. 105-106.

utilizaba sus dos atributos principales (recogidos en el versículo incluido en la estampa): la justicia, con la que "limpiaba" a los buenos, y la misericordia, por la que los aliviaba. Estos sufragios eran la oración, el ayuno, la limosna y el santo sacramento del altar[54].

El tercer brazo (izquierdo) de la cruz de la compasión era la misericordia que los fieles debían practicar con los prójimos. La naturaleza y las escrituras ofrecían ejemplos para que los individuos se ejercitasen en la misericordia, y el provecho que se obtenía con la compasión era un aliciente para practicarla, pues libraba de la muerte en pecado (la mala muerte)[55].

Por último, el cuarto brazo era la misericordia que se tenía con las ánimas pecadoras. Era el pecado mortal la mayor de las miserias que podían afectar al hombre, y su espíritu, lo más preciado. La principal obra de misericordia entonces era la predicación de la palabra de Dios. De aquí se obtenían dos enseñanzas: la primera era la superioridad del ánima sobre el cuerpo, y por extensión, de las obras espirituales sobre las corporales; y la segunda, la importancia de la predicación[56].

De esta manera, la imagen de la cruz remitía a Dios como fuente de misericordia. Ella ofrecía el ejemplo de la Pasión de Cristo como principal acto de compasión que podía contemplar la humanidad. Además, indicaba los grupos a los que debía atender la misericordia humana: todas las ánimas del purgatorio, con especial atención a aquellas almas que habían perecido en pecado mortal y a los prójimos. El pecado era la mayor de las miserias del hombre, pero tenía un remedio: la palabra de Dios (obra de misericordia). Dios se convertía, entonces, en una fuente viva de compasión.

5.3.1.2. La peor de las miserias.

Ya estaba definido lo peor que podía ocurrirle al hombre: el pecado. Era lo que afectaba de manera más profunda a las almas y las podía condenar a la pena eterna. Sin embargo, tenía remedio a través de las obras de misericordia. La segunda de las espirituales era perdonar las injurias por amor de Dios. De nuevo, Jesucristo era el ejemplo que debían seguir los fieles.

Al perdonar de buena voluntad, el individuo conseguía apartarse de la culpa y acrecentar el merecimiento. Uno de los aspectos interesantes de esta obra era que, al practicarla, se conseguía también el perdón de Dios: es decir, todos aquellos que perdonaban a sus prójimos obtendrían el perdón para sus propios pecados. Funcionaba la lógica de la misericordia con la que se granjeaba no solo el beneficio para el prójimo, sino para el propio individuo. Este perdón de las injurias de los prójimos era una limosna, uno de los ríos salidos de la fuente del corazón, pero también del Paraíso, como había definido Gonçález. Era de tipo espiritual y considerada la mayor: "muchos son los linajes de las limosnas, las quales nos ayudan quando las hazemos para que nuestros pecados sean perdonados. Mas entre todas ninguna es mayor que la que hazemos quando perdonamos de corazón"[57].

Esta obra espiritual guardaba una estrecha relación con el sacramento de la penitencia. Los pecados cometidos contra los prójimos no dejaban de ser perpetrados contra

[54] *Tractado muy útile*, f. 3.; *Destructorium*, f. 106v-107r.
[55] *Tractado muy útile*, f. 3v.-4r.; *Destructorium*, f. 107r.
[56] *Tractado muy útile*, f. 4.; *Destructorium*, f. 107.
[57] *Tractado muy útile*, ff. 5-6r.; *Destructorium,* ff. 107v-108.

Dios[58]. Y, más allá de que el semejante los perdonase, el individuo necesitaba el perdón de Dios, que aparecía, otra vez, como la fuente de la misericordia. De Él se obtenía a través del sacramento de la penitencia: "dio [Dios] a la Iglesia poder y auctoridad para atar y desatar y en tal manera perdona el pecado que alimpia el ánima de la manzilla interior y la absuelve de la muerte perdurable"[59].

Por tanto, eran necesarias dos acciones complementarias para que un individuo consiguiera la absolución de sus pecados: por una parte, que le perdonasen las injurias que contra él hubiesen cometidos sus semejantes; y, por otra, que se ejercitase en el sacramento de la penitencia:

> "Mas el que no perseveró en la penitencia y propósito firme de la enmienda, más antes recidivó tornando al pecado. Este tal no hizo satisfacción condigna ni suficiente, porque deviera tener continua memoria de su pecado, no para deleytarse en él ni para tornarle a cometer otra vez, salvo para guardarse y dolerse de él"[60].

Había que perseverar en la penitencia (que apaga y mata los pecados) y perdonar las injurias de los prójimos. Esta obra era un "puente hacia el cielo": para llegar a la gloria del Paraíso (del que nacían las limosnas, como había indicado Pero Gonçález), era imprescindible ejercitarse en el perdón y la misericordia, pues, sin ellos, el puente se quebraría[61].

Como ocurría con la compasión por las miserias (primera obra espiritual), el perdón de los pecados (mediante la obra de misericordia y la penitencia) resultó indispensable para la salvación de las almas. También en ambas la figura de Dios (o Jesucristo) era central, pues era la *fons misericordiae* de donde nacía la redención de todas las almas, a través de la compasión y la absolución de los pecados.

5.3.2. La misericordia a través de las palabras: la fuente de boca y sus ríos.

La obra de misericordia principal que el *Tractado* había definido había sido la predicación de la palabra de Dios. Esta podía librar de la "mala muerte" a todas las almas. Aunque todas las obras de misericordia servían a este fin, eran aquellas que procedían de la "fuente de la boca" las que ayudaban al ejercicio de la misericordia a través de las palabras y la explicación de la doctrina. Fueron cinco los "ríos" que salían de esta "fuente de la boca": la corrección fraternal, la oración por vivos y difuntos, la enseñanza de los ignorantes, el consejo a los que dudan y la consolación de los afligidos (fig. 20).

---

[58] El *Tractado* identificó tres formas de pecar contra los prójimos: tomando sus bienes naturales, espirituales o de fortuna; viéndole en necesidad y no comunicando con él sus bienes; y haciéndole que pecase por su mal ejemplo. Dos de estas tres formas tenían que ver con la retención indebida de bienes. No es de extrañar que fuesen estas formas de pecar las que se señalaron, pues debe entenderse la explicación de las obras de misericordia como forma de combatir la dureza de corazón producida por la avaricia (*Tractado muy útile*, ff. 7v.-8; *Destructorium,* ff. 109r-110r.).

[59] *Tractado muy útile*, f. 8v.; *Destructorium,* f. 110r.

[60] *Tractado muy útile*, f.9v.; *Destructorium,* f.110v.

[61] *Tractado muy útile*, f. 7r.; *Destructorium,* f. 108v.

5.3.2.1. La corrección de los pecados.

Las obras de misericordia iban encaminadas a acabar con el pecado. La primera de ellas salida de la fuente de la boca era la corrección, que nunca debía negarse a los pecadores y constituía (como las demás obras espirituales) una limosna espiritual[62].

Esta obra de misericordia sirvió para hablar, de nuevo, del sacramento de la penitencia. El pecado, entonces, se concibió como una enfermedad, la penitencia como su remedio y el confesor como un médico: "así como en el arte de la medicina no conviene determinadamente todas las medicinas para todas las enfermedades (…) pues así en la mesma manera las penitencias satisfactorias que están en los sacros cánones no convienen a todos"[63].

La corrección contenía una serie de condiciones que debían respetar un "perlado o juez espiritual o temporal o qualquier otro superior". Aunque estos superiores no tenían por qué ser religiosos, a lo largo de la exposición de las condiciones se nombraron a obispos y sacerdotes como los verdaderos receptores de estas instrucciones. La penitencia apareció como una forma de corrección y sobre ella se realizaron ciertas aclaraciones que recaían en aquellos que la realizaban[64].

Por tanto, aunque todos los fieles tenían el deber de corregir a sus prójimos caritativamente, era una actividad que concernía de manera particular a los "superiores", especialmente a aquellos superiores "espirituales". La corrección se convertía en una de las limosnas (uno de aquellos ríos que bajaban desde la fuente del Paraíso) que debían recibir aquellos pobres menguados de virtudes[65].

[62] *Tractado muy útile*, f.10r.; *Destructorium,* f. 111r.
[63] *Tractado muy útile*, f. 15r.; *Destructorium,* f. 114.
[64] Las condiciones para la corrección provechosa fueron seis: discreción y diligencia, orden, amor, compasión amistad y bienquerencia y paciencia, mansedumbre y templanza (*Tractado muy útile*, ff 7v-9; *Destructorium,* 113-114r.).
[65] *Tractado muy útile*, f. 12r.; *Destructorium,* f. 112.

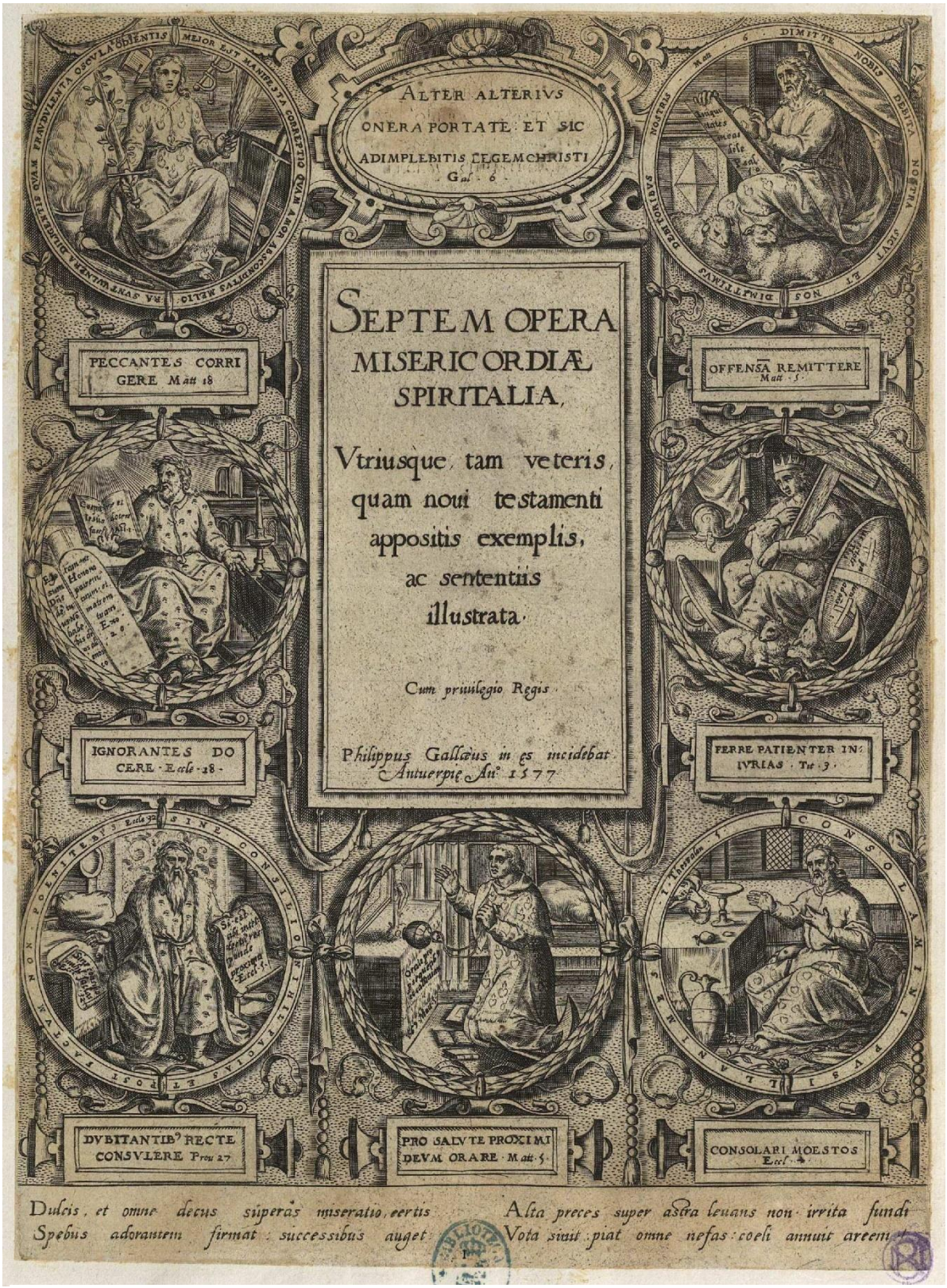


Fig. 20. Portada de *Septem opera misericoriae spiritalia*, estampa, Philippe Galle, 1577. Biblioteca Nacional de España.

5.3.2.2. Orar para obtener la misericordia divina.

La cuarta obra de misericordia espiritual, "rogar a Dios por unos y por otros", era la más extensa y a la que se asociaron más conceptos teológicos, y con la adaptación de Gonçález fue la que contó con más capítulos (88). Sobre la oración puede intuirse un pequeño tratado, pues Anglico se ocupó de señalar numerosos aspectos que Gonçález conservó: definición, las partes que la componían, las condiciones para que fuese perfecta, sus virtudes y beneficios, las características de la oración preciosa y la explicación de las peticiones del Padrenuestro y del Avemaría, entre otros aspectos[66].

El ejercicio de la oración estaba íntimamente vinculado con dos aspectos esenciales: la miseria de la condición humana y la misericordia de Dios. Las circunstancias limitadas de los individuos hacían que tuviesen que utilizar algún instrumento para acercarse a la misericordia divina, entendida como una medicina[67]. Esta virtud era la propia de Dios (fuente de misericordia) y se había demostrado en múltiples ocasiones, entre las que destacaba la Pasión y muerte de Jesucristo.

El hombre podía alcanzar todos los beneficios de la misericordia divina a través de la oración, como el remedio de los vicios y los malos pensamientos o el reforzamiento de la fe. No obstante, debía acompañarse de una serie de aspectos (diez en total) que eran necesarios para que tuviese eficacia. Entre los primeros se encontraban su práctica junto a las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La caridad era "rayz de todos los bienes", por lo que toda oración sin caridad era "oración seca", ya que el defecto de caridad o dureza de corazón impedía la oración. Por ejemplo, si existía dureza de corazón (el vicio contrario a la misericordia), un individuo podía poner obstáculos en su oración: no dando limosna a los pobres o guardando odio/ira contra aquellos que le habían ofendido (por no ejercitarse en la segunda obra espiritual, perdonar las injurias ajenas)[68].

Asimismo, la oración debía estar acompañada de ayuno y limosna para que fuese provechosa. Aparecían aquí las tres obras de satisfacción de la penitencia:

> "pues el que aflige su cuerpo con ayuno tanto quanto más pena recibe, tanto más provoca la misericordia de Dios, y desta manera favorece la oración (…) Otrosí, el que da limosna, tanto quanto más usa de misericordia con el prójimo, tanto más misericordiosos hallará a Dios para sí, como lo escribe Sant Matheo: Bienaventurados los misericordiosos porque ellos conseguirán la misericordia"[69].

Oración, ayuno y limosna eran formas de ejercitarse en la misericordia, no solo para paliar las miserias propias o ajenas, sino para conseguirla de Dios. Estas tres prácticas eran las principales entre todas las buenas obras. Cada una de ellas constituía la mejor forma de

---

[66] *Tractado muy útile*, ff. 16-67; *Destructorium,* ff. 115-143.

[67] *Tractado muy útile*, ff. 18r., 28r.; *Destructorium,* ff. 115v.; 121v.

[68] *Tractado muy útile*, ff. 30v.-38; *Destructorium,* ff. 124-130r., 125v.-126r. Anglico, al destacar los impedimentos de la oración, enumera un total de seis: estar en pecado, rogar por personas indignas, tener dureza en el corazón o defecto de la devoción del que ora, rogar por aquello que no se debe y orar de manera inconstante. Sin embargo, estas no eran las únicas y a ellas debían sumarse, apostillaba Pero Gonçález, "todas las otras que a la caridad son contrarias". Se vuelve a vincular aquí oración y caridad (*Tractado muy utile*, ff. 54r.-57v.; *Destructorium,* ff. 141r.-143v.).

[69] *Tractado muy útile,* f. 33r; *Destructorium,* f. 125v.

combatir un vicio: la oración como remedio de la vanagloria, el ayuno contra la gula y la limosna contra la avaricia. La procedencia de estas tres obras también era diferente: la oración procedía del alma y del corazón, el ayuno del cuerpo y la limosna de las cosas temporales. En el *Tractado*, la oración era la principal debido a su origen espiritual[70]. Lo mismo ocurría con las obras de misericordia espirituales de mayor excelencia que las corporales.

El eje central de la oración debía ser Dios. En primer lugar, porque se hacía para obtener la misericordia divina, que era su función principal. Igualmente, constituía una llamada a Dios mediante la "voz del corazón", fuente de la que salía la obra. Era a Él a quien debían pedir los hombres todos los bienes, en particular, los bienes espirituales y celestiales, y la oración debía hacerse en nombre de Cristo Redentor, pues Él era el acceso a la misericordia. Asimismo, Jesucristo se convertía en el modelo de cómo hacer la oración a través del Padrenuestro[71].

Así, esta limosna espiritual era una llamada a Dios, a la *fons misericordiae*, para que practicase la compasión con los fieles. Su ejercicio estaba vinculado con la virtud de la caridad, pero también a otras prácticas como el ayuno y la limosna, ligadas a la penitencia. En definitiva, lo que se perseguía era la redención divina de las miserias humanas a través de una interpelación directa a Dios.

5.3.2.3. El peligro de la negligencia y la ignorancia.

Llevar a los fieles al conocimiento de "la católica verdad" y alejarlos del error era el objetivo de la quinta obra de la misericordia (el tercero de los ríos que salía de la boca). La ignorancia de conocimiento, aclaraba el *Tractado*, por no poder saber, no constituía ninguna falta. Sin embargo, cuando los fieles, pudiendo saber las cosas que debían (para salud de su espíritu), no querían (negligencia), sí constituía un grave pecado. Y, aunque la ignorancia no fuese pecado, "no por esso devemos seguir las tinieblas de la ignorancia para buscar escusación del pecado" [72].

No obstante, no todo era necesario conocerlo: existían cosas que, para no errar en opiniones, era mejor no saber:

> "como son aquellas que pertenecen a la sabiduría de este mundo (…) la sabiduría de este mundo locura es acerca de Dios y otras cosas ay para la salud del ánima que no se requiere saberlas, ansí como muchas leyes humanas halladas y muchas conclusiones de doctrina y muchas particularidades"[73].

En la teología católica desde Santo Tomás hasta los siglos XV y XVI no era lícito mantener ningún debate sobre la fe en presencia de gente "simple", debido a que la nula o pobre capacidad de comprehensión podía inducir a error a estos fieles. Otros temas también excluidos de los debates eran la gracia, el libre albedrío, la predestinación y la Eucaristía.

[70] *Tractado muy útile,* f. 33v.; *Destructorium,* f. 126r.
[71] *Tractado muy útile*, ff. 37v.-38; *Destructorium,* ff. 129-130r.
[72] *Tractado muy útile*, f. 58.r.; *Destructorium*, f. 143v-144r. Sobre el concepto teológico de la ignorancia, véase Vega 2014.
[73] *Tractado muy útile*, f. 57v; *Destructorium*, f. 144r.

Deliberar sobre estos temas era una actividad relegada a un grupo de expertos, los teólogos y doctores, y no podía popularizarse[74].

El conocimiento que era imprescindible para la salud del ánima eran las cuestiones básicas de la doctrina, como los mandamientos o los artículos de la fe. Existía, entonces, un interés por aquello que los fieles debían conocer, pues otras muchas cosas no eran necesarias[75]. Recordemos que uno de los motivos que movieron a la mayor circulación de doctrinas y catecismos, así como de manuales de confesión, fue acabar con la ignorancia de los fieles con respecto a los presupuestos básicos. En el contexto castellano, la defensa del Credo estuvo vinculada a la enseñanza de principios doctrinales. Los manuales de confesores impresos durante el siglo XVII recordaban al confesor asegurarse de que el penitente sabía el Credo y el Padrenuestro. El conocimiento del llamado Credo chico o sus artículos equivalentes (la Trinidad, la Encarnación, la Resurrección y la Salvación) eran los elementos básicos para recibir el sacramento[76].

Se procuró mantener la fe de los simples, la fe implícita (*fides implicita*) de los que sabían poco, se limitaban a conocer el Credo y creían lo que le dictaban que había que creer o lo que ordenaba la Santa Madre Iglesia, sin un mayor examen de la doctrina. Esta fe básica (que constituía un umbral mínimo de conocimiento) sería suficiente para obtener la salvación[77].

La obligación sobre el conocimiento básico recaía no solo en sacerdotes, sino también en los laicos. Estos debían ser enseñados por los eclesiásticos, quienes tenían mayor obligación en el ejercicio de esta obra. Una de las grandes trabas para alcanzar el conocimiento verdadero era el pecado de la soberbia "por la qual el hombre menosprecia de conocer y saber la ley de Dios", además de ser el principio de todo pecado. También llevaba aparejado el desconocimiento del temor de Dios, principio de la sabiduría y clave para la salvación[78].

Tras la explicación de esta obra de misericordia, Pero Gonçález incluyó su parecer sobre ella por considerarla la más relevante: "porque según yo pienso entre todas las obras de misericordia esta posee más el excelente lugar"[79]. Este pensamiento se ajustó al interés existente en las primeras décadas del siglo XVI acerca de la necesidad de instruir a los fieles en el conocimiento básico de la doctrina. Es interesante que indicase la importancia de esta obra sobre el resto de las espirituales. Una de las doctrinas que anteriormente analizamos, *Fuente de vida* (1527), utilizó la construcción teológica de un castillo para exponer las diferentes partes de la doctrina. Las obras espirituales conformaban la escuela de dicho castillo, donde

---

[74] Esto difería de la práctica luterana que alentaba a los fieles (a la gente simple) a debatir y expresar opiniones (Vega 2021, 259).

[75] "Porque en algunas cosas para alcançar el Reyno de Dios no hazen al caso porque se crean o dexen de creer o porque se piensen ser verdad o falso o que sean o no lo sean (…) mas si alguno piensa saber lo que no sabe o aprueba lo falso por verdaderos, esto es propiamente error y como quieran que tal error sea grave pecado" *Tractado muy útile*, ff. 17v-18r.

[76] Vega 2021, 256.

[77] Vega 2016, 98. Esta *fides implicita* es la que se conoce a principios del siglo XVI como fe del carbonero (*fides carbonaria*), resultado de un relato que narra el diálogo entre un carbonero y un demonio que intenta socavar la fe (Vega 2016, 98). Sobre el cuento del carbonero y sus reinterpretaciones católicas y protestantes, véase Vega 2021.

[78] *Tractado muy útile*, ff. 59-60r.; *Destructorium*, f. 145.

[79] *Tractado muy útile*, f. 60r.

se enseñaban esas prácticas. Por tanto, en la enseñanza radicaban todas estas obras espirituales y era en la que prevalecía y se resaltaba[80].

5.3.2.4. El consejo y la sabiduría de Dios.

El tercero de los ríos que manaba de la fuente de la boca era aconsejar a los que dudasen en alguna cosa referida a su alma. Los consejos debían ser provechosos, realizables, ciertos y seguros, y debían evitar todo lo dañino, dificultoso, incierto y peligroso[81]. Pero el hombre tenía consejeros engañosos y malos a su alrededor: la carne, que era un pobre soberbio; el mundo, representado por un rico mentiroso; y el demonio, un viejo loco. Los fieles debían regirse por los consejos del Rey Pacífico, que no era otro que Jesucristo. Era Él, que había redimido al linaje humano, quien representaba la sabiduría de Dios[82].

Cristo había otorgado tres consejos principales: la castidad contra la codicia de la carne, la pobreza de la voluntad contra la codicia de los ojos, y la humildad y la obediencia contra la soberbia. Las actitudes que aconsejaba el Rey Pacífico servían para acercarse más a Dios y obtener beneficios espirituales. Igualmente, servía para conseguir la gracia necesaria y examinar el consejo que se recibía[83].

Pero, además de los consejos de Jesucristo, entre los prójimos también existían consejeros. En particular, los confesores, pues estaban situados en el lugar de Dios dentro del juicio de la penitencia, lo que les otorgaba un especial oficio y responsabilidad. El *Tractado* refirió dos tipos de casuística respecto a estos confesores: aquellos que les daban la absolución a los usureros a cambio de una parte de lo que habían obtenido ilícitamente, pues solo conseguirían el perdón completo a través de la restitución de lo sustraído; y, por otro lado, los confesores lujuriosos que provocaban a las mujeres para que no vivieran castamente. Estos "pastores de ánimas" debían cuidarse de estas situaciones y aconsejar y corregir sabiamente[84].

La llamada a los confesores constituía una crítica al estamento eclesiástico, que se valía de su posición para suscitar el mal espiritual en los fieles. Pero no solo eso: volvía a referirse a la penitencia, que no solo servía para perdonar y corregir pecados; también para aconsejar. Adquiría este sacramento aún más relevancia y vinculación con las obras de misericordia.

5.3.2.5. El Dios de la consolación.

La consolación a los llorosos era la última de las obras espirituales, el quinto río que manaba de la fuente de la boca. Servía para auxiliar la tristeza, una de las miserias que encontraban remedio en la compasión.

Fue Cristo (de nuevo), la *fons misericordiae*, el ejemplo para practicar esta obra. Él fue enviado para dar consuelo a todos los que lloraban, pues el llanto se convirtió en la forma de reconocer el desconsuelo por excelencia y a los que lo hiciesen por la Iglesia militante y triunfante[85].

---

[80] *Fuente de vida*, 336.
[81] *Tractado muy útile*, f. 60r.; *Destructorium,* f. 145v.
[82] *Tractado muy útile*, ff. 60v.-62r.; *Destructorium,* ff. 146-147r.
[83] *Tractado muy útile*, ff. 62-74r.; *Destructorium,* ff. 147-156r.
[84] *Tractado muy útile*, f. 74r.; *Destructorium,* f. 156v.
[85] *Tractado muy útile*, f. 80; *Destructorium,* ff. 160v.-161r.

Aunque no todos los llantos eran iguales. Por eso, el *Tractado* identificó las formas de llorar que existían. En primer lugar, las positivas, que eran tres: el llanto de compunción, aquel que se hacía por los propios pecados; de compasión, orientado a llorar por los afligidos y los pobres; y el llanto de devoción por las miserias del hombre y la grandeza de Dios. Estas tres formas de llorar guardaban mucha relación con las obras de misericordia que perdonaban los pecados (llanto de compunción) a través de la compasión por los hermanos (llanto por compasión) y gracias a la misericordia de Dios (llanto por devoción)[86].

No obstante, cada una de estas formas de llorar tenía un obstáculo. A la primera la dificultaba la ignorancia, que también era un impedimento que se intentaba salvar con la enseñanza, otra obra espiritual. Al llanto por compasión lo obstruía la dureza de corazón, una forma de avaricia. Y el llanto de devoción lo impedía el amor desordenado de las cosas terrenales, que no era otra cosa que la avaricia. Las dificultades para el llanto beneficioso también lo eran para las obras de misericordia: por la ignorancia y la avaricia podían no ejercitarse[87].

Además de estos estorbos para el buen llanto, existían otras cuatro maneras de llorar malas, sin provecho: el lloro fingido y disimulado, el llanto por las cosas transitorias, por los parientes y amigos difuntos sin moderación y el lloro que tenían aquellos dañados en las penas y tormentas perdurables[88].

Jesucristo no prometía la consolación a todos los que lloraban, sino solo a aquellos que lo hacían de buena forma, los que habían llorado por sus propios pecados y por las aflicciones de los afligidos, que constituían la Iglesia militante, y a aquellos que lloraban con devoción por la morada celestial, que era la Iglesia triunfante. Por tanto, no todas las tristezas conducían a la consolación beneficiosa, solo aquellas que nacían de un amor espiritual que permitía la compasión por los pecados y los prójimos y la devoción del Paraíso celestial[89].

5.3.3. Los ríos de la fuente de la obra: la misericordia corporal.

La última de las fuentes era la más prolífica. De ella nacían nada menos que siete ríos, las siete obras de misericordia corporales o siete limosnas de esa naturaleza. Las seis primeras encontraban su justificación explícita en el capítulo 25 del *Evangelio de San Mateo* que el *Tractado* reproducía. La séptima y última, en el ejemplo de Tobías[90]. Al igual que ocurría con las espirituales, durante el trascurso de la exposición de las corporales se señalaron sus beneficios en el Juicio Final[91]:

---

[86] *Tractado muy útile*, f. 75v.-76; *Destructorium,* ff. 157v.-158r.
[87] *Tractado muy útile*, f. 76; *Destructorium,* f. 158r.
[88] *Tractado muy útile*, f. 76v.-77r.; *Destructorium,* ff. 157v.-158r.
[89] *Tractado muy útile*, f. 80; *Destructorium,* ff. 160v.-161r.
[90] *Tractado muy útile*, ff. 81r., 93r.; *Destructorium,* ff. 161, 169v.
[91] "Pensad quan gran virtud es aposentar a los pobres e recibir a Jesucristo en vuestras mesas porque podays vosotros ser recibidos del en las perdurables moradas. Dad agora posada a Jesucristo que es peregrino, porque en el juyzio no vos conozca assi como peregrinos, mas porque vos resciba en el reyno de los cielos assi como propios hijos" *Tractado muy útile*, f.84v.; *Destructorium*, f. 163v.; "no nos enseñan esto [sepultar a los muertos] porque la tal sepultura aprovecha a los cuerpos muertos de los defuntos, salvo porque los tales officios aplazen a Dios y aprovechan a los bivos para efforçar y fortificar la fe de la resurrección de los muertos que esperamos" *Tractado muy útile,* f.94r.; *Destructorium*, f. 170r.; "[las obras de misericordia corporales] son de muy gran provecho para el hombre porque le libran del pecado y de la muerte eterna y le hazen tener en el cielo el premio y tesoro de la vida perdurable" *Tractado muy útile,* f.96r.

"De las quales nos conviene dar cuenta y razón muy estrecha en el postrímero día del Juyzio, en aquel examen muy estrecho, delante del tribunal de Jesucristo e por el cumplimiento de las quales los justos rescebirán la bendición de Dios e por galardón el gozo perdurable. E los malos e reprobados por no haberlas complido rescebirán la maldición de Dios e serán alançados en el tormento perdurable"[92].

El cumplimiento de las siete obras de misericordia corporales era la limosna corporal, en la que se condensaban todas las obras. Esta limosna otorgaba al hombre siete beneficios: la multiplicación y el crecimiento de los bienes temporales, la resistencia a los pecados, la mansedumbre de Dios (alcanzando de él todo lo que se pedía justa y mansamente) la esperanza para el hombre, la misericordia de Dios y el aparejo de la vida perdurable (al librar de la muerte y purgar los pecados)[93]. Además, ejemplos de ellas daban las Escrituras y numerosos santos.

Los pobres fueron los principales destinatarios de estas obras por ser los "porteros e jueces del cielo". En contraste, los ricos eran nombrados de manera recurrente como aquellos que debían asistirlos. Una de las obras que se encomendó a los ricos fue dar posada a los pobres. No obstante, dentro de ellos tenían una peculiar obligación los prelados y otros varones eclesiásticos porque al sacerdote le convenía "ser regla y exemplo para hospedar". Además, a los pobres los hizo Dios para el provecho de los ricos "porque si no uviese pobres los ricos fueran hechos secos y sin ningún fructo"[94].

De todas estas prácticas corporales, la que mereció a Anglico una atención mayor (y así lo respetó Pero Gonçález) fue la visitación de enfermos (fig. 21). Esto ocurría por las diferentes dimensiones que adquiría la enfermedad. Además de los beneficios propios de una obra de misericordia, no solo para quien recibía la compasión (el enfermo), sino para quien la practicaba, la enfermedad se presentó como un estado del que se obtenían múltiples ventajas.



Fig. 21. *Visitar al enfermo*, estampa, Georg Pencz, 1535-1550. Biblioteca Nacional de España.

En primer lugar, la enfermedad era enviada por Dios para beneficio del cristiano, porque "quando el cuerpo del hombre está enfermo, parece que está atado con las cadenas de Dios" y solo él puede abrirlas. Resultaba una ocasión propicia para reforzar el alma con paciencia y templanza. Igualmente, era una forma de castigar a los pecadores y de inclinar a la penitencia, pues muchos en ese estado decidían recibir el sacramento. Así, mientras el ánima recibía la

[92] *Tractado muy útile*, f.81r.; *Destructorium,* f. 161r.
[93] *Tractado muy útile*, f.82v.; *Destructorium,* f. 162r.
[94] *Tractado muy útile,* ff. 83r., 85; *Destructorium,* ff. 162v.-163-164r.

penitencia espiritual, la penitencia corporal eran los males que sufría el cuerpo. Por último, la enfermedad se comparaba con el bautismo con el que Dios purgaba a los pecadores de sus vicios. De esta manera, los individuos no debían codiciar mucho la salud, porque los bienes del cuerpo y del alma pertenecían a Dios, quien podía privar de ellos para enseñar a los hombres con el sufrimiento[95].

Para que la práctica de la visitación de enfermos estuviese completa era necesario acompañarla con otra obra espiritual: la del consejo. Además de invitar a sufrir con paciencia las enfermedades, a aquellos que estaban convalecientes se les aconsejaba una serie de acciones: "que hagan penitencia de sus pecados y que reciban los sacramentos de la sancta madre Iglesia muy apresuradamente y que a honra de Dios dispongan de sus bienes temporales"[96]. Lo que se perseguía con estos consejos no era otra cosa que obtener merecimientos para el ánima de aquel que tenía su vida corporal afectada por la enfermedad. Y otra vez aparecía el sacramento de la penitencia ligado a una de las obras de misericordia.

Acerca del último de los ríos corporales, el entierro de los difuntos, se precisaron algunas aclaraciones de prácticas indebidas asociadas a esta obra. Por un lado, se señaló a los fieles que las exequias no debían ser exageradas, sino que debían atender más al cuidado del alma. Para ello, debían procurar una fe verdadera, esperanza firme y caridad perfecta, las tres virtudes teologales. Esto se conseguía a través del sacramento de la penitencia tras la confesión y la satisfacción. En particular, esta última consistía, en buena medida, en la discreta disposición del testamento, que tenía que reparar todas las cosas injustamente tomadas y restituirlas. Asimismo, no debían confiar mucho en los testamentarios o en parientes para que gestionasen sus bienes, porque en ellos muchas veces aparecía el vicio de la avaricia. Finalmente, se advirtió sobre la sepultura y la posibilidad de sacar provecho de las muertes al venderlas: "pues si vendes la tierra serás tenido por culpado por el atrevimiento que cometiste contra el señor, de gracia lo recibiste de Dios, lo da de gracia de Dios". Por ello, se permitía recoger donativos por el alma del difunto, pero que en ningún caso el objeto fuera la compra de la sepultura, pues se estaría obteniendo beneficio de algo espiritual[97].

El entierro de los muertos, la visitación de enfermos, cautivos y encarcelados, el vestido a los desnudos y el aprovisionamiento a los que tuvieran hambre y sed permitiría a los fieles acercarse más a Dios y conseguir su Misericordia en el día del Juicio. No obstante, el cumplimiento de todas estas acciones se podía reducir a una sola: el reparto de las limosnas.

5.4. La limosna: fuente del Paraíso terrenal.

Pero Gonçález había definido la limosna como la fuente del Paraíso terrenal de la cual derivaban los catorce ríos de las obras de misericordia. El papel de la limosna fue fundamental en todo el *Tractado*, no solo por ser esta fuente de la que derivaban las obras, sino por la importancia que adquirió el concepto y sus diferentes significaciones.

---

[95] *Tractado muy útile*, ff. 87v-92.; *Destructorium,* ff. 165v.-169r.

[96] *Tractado muy útile,* f. 91v.; *Destructorium,* f. 163. Estas recomendaciones aparecerán también, como veremos más adelante, en las reglas y ordenanzas de cofradías y hospitales, cuando se inste a sus miembros a visitar y acompañar a los enfermos.

[97] *Tractado muy útile*, f. 94; *Destructorium,* ff. 170-171r.

La limosna estaría presente durante todo el tratado y servía para definir tanto las obras espirituales como las corporales. Pero fue con esta últimas donde la equivalencia obra-limosna resultó más explícita.

Tras la exposición de los "ríos" que emergían de la fuente de la obra, se encuentra un capítulo final dedicado a la limosna e inserto dentro del título de la séptima obra corporal. Aunque este capitulo estaba en el *Destructorium*, Pero Gonçález lo resumió y con él finalizó el *Tractado*[98].

De la limosna se explicitaron varios aspectos. En primer lugar, a quién debía ir dirigida, cuyo destinatario estaba claro: a "los pobres enfermos y miserables que padescen las miserias desta vida" (como establecía la primera obra de misericordia espiritual). Además, la Iglesia informaba del especial cuidado que debían tener los obispos de los necesitados. Su renta debía dividirse en cuatro partes: una destinada para él, su familia y para hospitalidad; otra, para su clerecía; la tercera, para los pobres; y la última, para los reparos de las iglesias. La doctrina de los bienes eclesiásticos y la división cuatripartita tenía su origen en los Padres de la Iglesia. A partir de diferentes autoridades, como San Ambrosio o San Agustín, y de diferentes Concilios, el Decreto de Graciano recogió la división cuatripartita de los bienes con el objetivo de su defensa. Así, entre los siglos XII y XIII se elaboraron las premisas sobre los bienes eclesiásticos. Fue especialmente relevante todo aquello tocante a los obispos y a los encargados de la administración de los bienes. A los pobres correspondió parte de los bienes de la Iglesia (y en particular de los obispos) que debía velar por su cuidado[99]. El *Tractado* recordaba el singular deber que tenían los prelados con el ejercicio de la misericordia corporal a través de la limosna. Igualmente, recogió que eran necesarias las dádivas para los necesitados, por amonestación de los santos y por la autoridad de la Sagrada Escritura[100].

Otra cuestión era la cantidad de limosna que debía darse, que dependería de los bienes que poseyese aquel que la diese. Así, cuanto más abundante fuera la riqueza, mayor debería ser la limosna, y debía otorgarse primero a los mejores y más justos. Igualmente, había que utilizar recursos propios y honestamente adquiridos para realizarla.

Por último, era importante cómo se hacía limosna. Era necesaria una actitud buena y recta, por Dios y no por vanagloria. Además, se requería la limpieza de pecados en el alma y cuerpo para que la obra fuese meritoria y buena. Estos aspectos sobre los destinatarios, la cantidad, la procedencia y la actitud, se contemplaron también en la literatura pastoral, así como en su equiparación con las obras de misericordia. Con estas cuatro directrices, las obras de misericordia corporales se perfeccionaban[101].

La noción de limosna contenía varias acepciones. Una, cuando se equiparaba a cada una de las obras de misericordia, pudiendo ser limosnas espirituales o corporales (de las cuales el individuo saca gran beneficio, aunque a priori vayan destinadas al prójimo). También

---

98 *Tractado muy útile*, ff. 95-96r.; *Destructorium,* ff. 171-175. El *Destructorium* no concluía las obras de misericordia con la explicación sobre la limosna, sino que incluyó un último capítulo sobre la formación de estas obras (*Destructorium*, ff. 175v-176r.). Sin embargo, Gonçález no lo introdujo en el *Tractado*.

99 Pérez García 2014a, 93-96. El franciscano Francisco de Osuna, en la primera mitad del XVI, dedicó fuertes criticas al clero, en particular a los obispos por la apropiación indebida de bienes y relacionó de manera directa este problema con el aumento de la pobreza (Pérez García 2012, 152-156).

100 *Tractado muy útile*, f. 95.

101 "Las dichas obras de misericordia perfeccionadas con estas quatro circunstancias son de muy gran provecho al hombre, porque le libran del pecado y de la muerte eterna y le hazen tener en el cielo el premio y el tesoro de la vida perdurable", *Tractado muy útile*, f. 96r.

poseía el significado de donativo, dádiva, que se hacía de manera inevitable al ejecutar las obras corporales: al dar de comer, de beber, de vestir a los pobres, la comida, la bebida y el vestido constituían el donativo; asimismo, al dar posada, ofrecer el hogar al peregrino y ofrecerle lo que necesitase; al visitar a los enfermos, otorgarles consejo y asistirlos en sus miserias; al ofrecer a los presos "las cosas necesarias para subsentar la vida"; y al otorgar sepultura a los muertos[102]. Pero, igualmente, podían ser donativos espirituales: el consejo, una enseñanza, una oración por el prójimo o la corrección de una falta. La segunda acepción de donativo justificaba la exposición de cómo debían realizarse todas estas dádivas, recogidas en el *Tractado.*

Por otro lado, el concepto de limosna apareció también formando una tríada junto a la oración y al ayuno, como ya expusimos en la cuarta obra espiritual (rogar por los vivos y difuntos). La limosna servía para perdonar los pecados y como una de las obras más excelentes que podía acompañar a la oración (para que esta tuviera eficacia). A ellas se añadía el ayuno para conformar las tres obras de satisfacción de la penitencia. Las limosnas, por tanto, eran obras de misericordia, corporales y espirituales, donativos y una de las obras de satisfacción para enfrentarse al pecado.

5.5. Los modelos de la misericordia.

En el *Tractado,* Dios aparecía como fuente de misericordia para la humanidad de donde podía obtenerse la salvación. Así, todas las obras de Cristo eran enseñanza e instrucción para los fieles que querían obtener la redención[103]. Constituyó para el lector un manual de conducta cristiana espiritual, de acciones que, como Gonçález expresó en el prólogo, "serán demandadas el día del juyzio" y a lo largo de todo el texto se fueron definiendo los beneficios y merecimientos que de ellas se obtendrían[104].

El ejemplo de la misericordia no era otro que Jesucristo, quien había mostrado compasión por la humanidad, perdonando sus injurias, enseñando, corrigiendo y consolando a todos los fieles afligidos y errantes, a la vez que había cubierto sus necesidades temporales. La principal virtud divina, la misericordia, mostraba así toda su importancia y los hombres no debían hacer otra cosa sino imitarla. A través del ejercicio de las obras de misericordia que se fueron exponiendo minuciosamente, el cristiano encontraba todo lo necesario para su redención.

Sin embargo, no solo Jesucristo sirvió de modelo. Aunque era el principal, existió todo un repertorio de personajes bíblicos y santos, incluso animales, que ayudaban a promover y a inspirar cada una de las obras. Este acervo de parábolas y relatos ejemplares

---

[102] Con los peregrinos, encarcelados y enfermos podían ejercitarse las dos primeras obras (alimentar y dar de beber), además de la cuarta (dar vestido).

[103] *Tractado muy útile*, f. 80v.

[104] "Lo tercero que nos deve mover a compasión de nuestros próximos y hermanos viéndolos fatigados y puestos en las miserias desta vida es el provecho que se sigue de la compasión y misericordia porque la tal piedad guarda de la mala muerte al que obra" *Tractado muy útile*, f.8r.; *Destructorium*, f. 107r.; en relación con perdonar a los prójimos "muchos son los linajes de las limosnas las quales nos ayudan quando las hazemos para que nuestros pecados sean perdonados, más entre todas, ninguna es mayor que la que hazemos quando perdonamos de corazón a aquel que contra nosotros peca. De donde resulta que aquel que quisiere hallar la misericordia de Dios, deve perdonar misericordiosamente las injurias y las ofensas que le ovieren hecho aviendo misericordia del (…) juyzio sin misericordia será al que no hizo misericordia" *Tractado muy útile*, f. 6r.; *Destructorium*, f. 108v.

que recogeremos a continuación y que el *Tractado* contenía formaba parte de la doctrina de las obras de misericordia y ayudaba a articular su discurso.

6. El imaginario de la misericordia: Los *exempla* en el *Tractado muy útile.*

Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt definieron el *exemplum* como un breve relato dado por verdadero y destinado a insertarse dentro de un discurso (generalmente un sermón), a través de una lección para convencer a un público[1]. Le Goff insistió en su carácter verídico, pues, por muy extraordinarios y desconcertantes que pudieran ser, debían convencer al lector u oyente de su veracidad[2].

Los *exempla*, que hacían énfasis en la historicidad y heroicidad de un hombre o mujer, ilustraban un sistema ya constituido. Desarrollados primero en contextos monásticos, especialmente en las nuevas órdenes (sobre todo en la cisterciense de los siglos XI y XII), para trasladarse al ámbito urbano a finales del XII. Este género narrativo estuvo vinculado a la predicación y orientado a la instrucción de los fieles. Debido a su uso principal a través de los sermones y la difusión de ellos en lengua vulgar, se convirtió en un objeto literario y cultural de amplia circulación durante el siglo XIII[3].

Consecuencia del éxito de esta propagación fue la aparición de colecciones de *exempla*, donde las narraciones se recopilan fuera del contexto de sermones o tratados. Desgajados de sus contextos y aislados, aparecieron desde comienzos del siglo XIII (sobre todo en la segunda mitad de la centuria) y destacaron las colecciones de dominicos y franciscanos. Se erigió, entonces, como género narrativo particular, un corpus en gran medida anónimo, que aunque resultaron en títulos famosos, nadie reivindicó la autoría. Estas colecciones recogían materiales de otras, aportaban elementos nuevos, extraían y modificaban su ordenamiento[4].

A la doctrina sobre las obras de misericordia se asociaron relatos y parábolas que buscaron dar ejemplo de ellas o de un aspecto específico de las mismas. Los predicadores y moralistas del siglo XV en los tratados de instrucción religiosa y moral siguieron los mismos procedimientos de composición y forma que en los siglos precedentes, donde el *exemplum* tenía un papel destacado. En el siglo XV, estos tratados se caracterizaron por la ausencia de originalidad, y en ellos predominaron los *exempla* piadosos[5].

Alexander Anglico, como buen moralista, sustentó todas sus afirmaciones con numerosas citas de autores sagrados y profanos y las ilustró para reducir su aridez con numerosos *exempla*. Aunque no eran nuevos, Anglico los tomó prestados de otros escritores de la Antigüedad secular y cristiana y de la Edad Media y, en parte, directamente de escritores ingleses. En general, los reprodujo casi literalmente y presentaron una cierta variedad, entre los que predominó el *exemplum* devoto. Algunos de ellos estaban seguidos de una breve explicación (espiritual, moral, alegórica) que era sustancialmente la misma que la de la fuente de donde la tomó[6].

Los *exempla* contenidos en las obras de misericordia del *Destructorium* fueron traducidos e incluidos en el *Tractado*. Debido a la cantidad y a lo variado del objeto representado, hemos considerado oportuno recoger en tablas (tablas 7 y 8) todos estos relatos para que, de manera visual y rápida, puedan establecerse las relaciones entre la obra de

[1] Bremond et al. 1982, 37-38.
[2] Le Goff 2022, 41.
[3] Bremond et al. 1982, 45-46, 50-52.
[4] Bremond et al. 1982, 50-52, 55-59. Según estos autores, la desaparición del *exempla* estaría marcada por el retroceso del cristianismo en el siglo XIX y sería reemplazado por el cuento popular.
[5] Welter 1927, 425-426; Delcorno 1989, 7-22.
[6] Welter 1927, 425-426; Delcorno 1989, 7-22.

misericordia en cuestión, el relato o parábola que se le asocia (con la fuente de la que procede, siempre que se explicite), lo que se intentó ejemplificar a través de él y la descripción de este. Por la cantidad de *exempla* expuestos, desborda la finalidad de este trabajo realizar un estudio pormenorizado de la tradición textual de cada uno de ellos. No obstante, sí nos parecía interesante dejarlos recogidos aquí con el objetivo de que constituyan una base de narraciones relacionadas con estas obras.

A veces, al exponer los motivos que mueven a realizar la obra de misericordia o condiciones que se necesitan para que la obra sea eficaz, no se recogen todos los ítems que aparecen descritos en el tratado. Esto se debe a que citamos solo aquellos en los que aparece un ejemplo asociado[7]. Nuestra intención con esta síntesis es presentar, de la forma más ordenada posible, todos los relatos y/o parábolas relacionadas con las obras de misericordia espirituales y corporales. Asimismo, recogemos únicamente narraciones de personajes o metáforas que sirven como modelo o prototipo para dar ejemplo de una obra o de un aspecto específico de ella, y no aquellas citas de fuentes que afirman, aclaran o desarrollan una idea o concepto. Tampoco hemos agrupado aquí los relatos ejemplares asociados a conceptos diferentes a las obras de misericordia (por ejemplo, la importancia de perdonar los pecados con penitencia, de lo cual se exponen relatos en el capítulo XI del título III o, en el título IV los relatos asociados a dar cuenta de por qué la oración es preciosa los ejemplos de las cuatro mujeres, Isabel, Raquel, Abigail y Ruth, que fueron especialmente benditas por Dios, o los ejemplos sobre la humildad del título VI). Los relatos que se desprenden de conceptos "secundarios", esto es, que se derivan de las obras y guardan relación con ellas, pero no las definen, los analizaremos más adelante. El objetivo es que queden bien delimitados los que se relacionan directamente con las obras y otros que, si bien es cierto que no las representan, guardan conexión con estas y ayudan a su mejor comprensión.

Las narraciones que hemos recogido se desarrollan dentro de los capítulos, que, a su vez, mencionan unas características, motivaciones o condiciones que llevan a realizar las obras con rectitud. Sin embargo, hay dos capítulos en todos los destinados a las obras espirituales que se centran en estos ejemplos, y ambos pertenecen a la cuarta obra: el capítulo 48, "que trata como la oración es comparada al escudo con el qual se defienden los cavalleros en la batalla", y el capítulo 49, "que trata de los ejemplos que nuestro maestro redemptor Jesuchristo nos dio para que perseveremos en la oración, según que está escrito a los once y a los diezyocho capítulos de San Lucas". El hecho de dividir estos ejemplos y situarlos en capítulos propios resalta lo paradigmático de ellos, pero hay que recordar que esta división pertenece a Pero Gonçález, quien segmentó la obra "porque fuessen más comunicadas" las

[7] Aclaramos aquí cuándo falta alguna de las motivaciones que se citan en las obras espirituales: en la primera obra, en los "motivos que mueven a la compasión de los prójimos" (un total de tres) no se cita el tercer motivo que es "el gran provecho que se sigue de la compasión"; en la segunda obra, en los "motivos que mueven al perdón de las injurias" (en total nueve) no se contienen el segundo motivo ("por apartar de la culpa y acrecentar el merecimiento), el tercero (" porque no parezca blasfemar de la majestad de Dios"), el quinto ("porque la oración que tiene rencor en el corazón no la oye Dios), la sexta ("porque es precepto y mandamiento del sagrado evangelio")y la octava (solo Dios puede perdonar los pecados); en la tercera obra, en "lo que mueve a cumplir la obra" (tres en total), no se registra el primer motivo, por amonestación de la Sagrada Escritura", ni el segundo, "el provecho grande que se sigue de la corrección"; en la cuarta obra en las condiciones que se requieren para que la oración sea eficaz, no se cita (diez en total) la cuarta ("que sea hecha con fervor de caridad"); en la sexta, consolar a los tristes, en las condiciones para que el consejo sea provechoso (un total de cinco) no se recogen: la primera, que el consejo sea discreto, la segunda, saber elegir al consejero ni la cuarta, gracia para administrar el consejo; y en la quinta obra, visitar a los encarcelados, en los beneficios por los que deben ser visitados (un total de tres), no se cita la segunda ("que los esfuerzan saludablemente").

materias que en ellas se abordaban. Aún así, lo relevante de estas narraciones merecía la suficiente atención para él como para transformarlas en sendos capítulos.

Respecto a las obras espirituales y sus relatos, la mayoría provienen tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, aunque hay algunos referidos a santos como San Guillermo de París o San Gregorio. Destacan, por la cantidad de narraciones, las derivadas de la cuarta obra, rogar por los prójimos: el relato del religioso enfermo, que ejemplifica cuán beneficiosa y fructífera es la oración por el prójimo; las parábolas sobre cómo ha de hacerse esta oración para que sea eficaz (cómo ejecutar la obra de misericordia); y los ejemplos que pone Jesús para la perseveración en esta. Todos estos modelos buscaban resaltar la importancia de la oración y para ello se valen de pasajes bíblicos o de ciertas autoridades que en la mayoría de los casos respaldan lo expuesto[8].

Por otro lado, encontramos la quinta obra (enseñar a los que no saben), de la que solo se registra un relato y dentro de las espirituales fue a la que se dedicó menos capítulos (tres). Como antes se mencionó, para Pero Gonçález era la más excelente de todas las obras. También a la séptima obra, consolar a los tristes, se destinó solo una narración.

[8] Sirva como ejemplo la indicación de que se van a citar personajes de prestigio como modelo sobre la oración con lágrimas "de las quales auctoridades podemos recolegir de quan grande virtud son las lagrymas en la oración" *Tractado muy útile*, f. 36v.; o para que la ración sea hecha con devoción "sobre de las quales autoridades podemos tomar doctrina que para quando quisiéremos orar apartemos de nosotros las turbaciones" *Tractado muy útile*, f. 34v.; o ejemplo de la realización de consolación a los tristes "pues según esta doctrina, aquel sancto varón Tobías cumplió perfectamente esta séptima obra de misericordia, del qual se lee que como estuviese en captiverio con toda la generación de su tribu debaxo de Senacherib, rey de los assirios, que yva cada día por toda su generación y los consolava y partía con cada uno de sus bienes según que podía" *Tractado muy útile*, f.71r.

Tabla 7. *Exempla* de las obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile*.

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
I. COMPASIÓN DE LA MISERIA AJENA	<u>Motivos que mueven a la compasión de los afligidos</u> 1. La grandeza del dolor 2. La grandeza del amor 3. La inocencia del que padece 4. La aflicción por pecados de otros 5. La nobleza del que padece 6. La compasión de otros por los afligidos	1. La pasión de Cristo 2. Virgen María 3. Cristo 4. David y el ángel (1 Cro 21, 14-17) 5. Cristo 6. Pasión de Cristo	2. El gran dolor que sufrió la Virgen al ver morir a su hijo 3. Era inocentísimo entre todos los hombres 4. David rogó a Dios que el ángel dejase de matar a su pueblo y se volviese contra él 6. Todas las criaturas se compadecieron de la pasión
	<u>Motivos que mueven a la compasión de los prójimos</u> 1. La naturaleza 2. La Santa Escritura	1. Animales: buey, cerdo, oveja, camello 2. Job	1. Ejemplos de animales que tienen "compasión" con sus iguales 2. Se compadecía de los pobres
II. PERDONAR LAS INJURIAS	<u>Motivos que mueven al perdón de las injurias</u> 1. La Santa Escritura 2. Si no perdona, los pecados no serán perdonados 3. Si no perdona, se revocará el perdón que había recibido	1.1. Cristo (Lc 23) 1.2. San Esteban (Hech 7) 2. San Pedro (Mt 18, 21-22) 3. Parábola del siervo malvado (Mt 18, 23-35)	1.1. Perdonó a quienes lo crucificaron 1.2. Rogó por quienes lo apedrearon 2. Cristo le dijo que debía perdonar setenta veces siete 3. A quien su señor perdonó una gran cantidad de dinero, pero él no fue capaz de perdonar una cantidad a un compañero

Tabla 7. *Exempla* de las obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile*. (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
III. CORREGIR A LOS QUE YERRAN	<u>Ejemplos de corrección con caridad y amonestación de la palabra</u>	1. Jonatán (1 Sam 19) 2. Abigail (1 Sam 25) 3. Daniel (Dan 5, 1-30) 4. La burra de Balaam (Num 22, 22-35) 5. Daniel (Dan 13, 1-64)	1. Reprende a su padre (Saúl) por querer matar a David 2. Reprende a su marido por la mala respuesta que dio a su amigo David 3. Reprendió al rey Baltasar por uso indebido de objetos sagrados y por idolatría 4. La burra, con voz humana, reprendió a Balaam por tratarla de forma indebida 5. Reprendió a los ancianos y jueces del pueblo por atentar contra Susana
	<u>Motivos que empujan a la corrección</u> 1. Los grandes males que resultan de su ausencia	1. Elí y sus hijos (2 Sam 2, 12-35) 1.2. Adonías (1 Re 1, 5-8)	1. Dios apartó todos los beneficios que había dado a Elí por no haber este castigado a sus hijos impíos 1.2. Por no castigar a su hijo Adonías, el rey Salomón mandó matar a David

Tabla 7. *Exempla* de las obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile* (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola/metáfora	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
IV. LA ORACIÓN POR LOS PRÓJIMOS	Ejemplo de la oración de San Gregorio	El religioso enfermo	Toda la comunidad de religiosos oró por el que estaba enfermo y por estas oraciones se curó
	Condiciones para que la oración sea eficaz / cómo hacerla 1. Que sea hecha con humildad 2. Que se haga con fe 3. Que se haga con esperanza 4. Que se acompañe de ayuno y de limosna 5. Que se aparte de toda maldad	0. Las buenas dádivas del padre (Mt 7:9-11; Lc 11:9-13) 1.1. David y el ángel (1 Cro 21, 14-17) 1.2. Ezequías (2 Re 20, 2-6) 1.3. Curación de la hija de la cananea (Mt 15, 21-28) 2.1. El joven con el espíritu malo (Mc 9, 14-29). 2.2. María Magdalena (Lc 7, 36-50) 2.3. El centurión y su siervo paralítico (Mt 8, 5-13) 3.1. Parábola del amigo inoportuno (Lc 11, 5-8) 3.2. Cornelio (Hech 10) 4.1. Las tentaciones de Jesús 4.2. Ester y las dos mujeres (Repington, Est 5, 1) 5.1. El hombre en el cieno (Berengario)	0. Si un hijo le pide al padre un pan (caridad), su padre no le da una piedra (odio). Lo mismo ocurre si le pregunta por un pez (fe), no le da una serpiente (infidelidad), o por un huevo (esperanza), no le da un escorpión (desesperación) 1.1. David rogó a Dios que el ángel dejase de matar a su pueblo y se volviese contra él 1.2. Por la humilde oración que hizo alcanzó quince años de vida 1.3. Jesús cura a la hija de la cananea por la humildad que mostró esta 2.1. Por el padre haber orado con fe, Jesús expulsó al espíritu de su hijo 2.2. Jesús perdonó sus pecados por rogar con fe a Dios 2.3. Jesús curó al siervo del centurión por habérselo rogado con tanta fe 3. Un amigo acude a medianoche a casa de otro amigo (Jesús) a pedirle tres panes (fe, esperanza y caridad). Por perseverancia, a pesar de ser inoportuno, conseguirá los panes 3.2. Es ejemplo de rogar mucho a Dios y hacer muchas limosnas 4.1. El demonio tentó a Jesús con tres cosas: la gula, que venció con el ayuno, la avaricia, que vence con la limosna, y la vanagloria, que venció con la oración 4.2. Ester (oración) fue al rey a pedir gracia y perdón para su pueblo acompañada de dos mujeres: una para que la llevase del brazo (la limosna, que guía y endereza la oración) y otra que le levantaba la falda (el ayuno, para frenar las pasiones carnales) 5.1. Un hombre atrapado en cieno no dejaba de pedir ayuda, sin embargo, cada vez que iban a ayudarle metía su mano en el cieno para evitar que lo sacaran

Tabla 7. *Exempla* de las obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile*. (continuación)

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
IV. LA ORACIÓN POR LOS PRÓJIMOS	6. Que sea hecha con gran devoción 7. Que sea hecha con lágrimas 8. Que sea discreta (se entiende por discreción lo que se pide) 9. Que sea continua.	6.1. Ezequías (Is 38, 2-3) 6.2. Jacob (Gn 32) 6.3. Jesús (Mt 14, 23) 7.1. Ana, mujer de Elcaná (1 Sam 1, 9-22) 7.2. Ezequías (Is 38, 2-3) 7.3. Sara, (Tob 3, 7-17) 7.4. Nehemías (Neh 1) 7.5. Mardoqueo (Est 4) 7.6. Parientes y amigos de Susana (Dan 13) 8. Bodas de Canaán (Jn 2, 1-11) 8.2. Hija de la Cananea (Mt 15, 21-28) 9. Elías (1 Re 18, 41-46) 9.2. Moisés (Ex) 9.3. La oración tras la ascensión (Hech 1, 12-14)	6.1. El rey Ezequías se puso frente a la pared para orar con lágrimas para que su corazón se centrase solo en Dios 6.2. Rogó a Dios, apartándose de toda su familia, y oró toda la noche 6.3. Jesús se retira solo a orar al monte 7.1. Rogó a Dios llorando abundantemente y fue escuchada 7.2. Oró con lágrimas a Dios y fue escuchado 7.3. Sara oró con muchas lágrimas y fue escuchada por Dios 7.4. Lloró, oró y ayunó y alcanzó la reconciliación de Jerusalén. 7.5. Lloró con lágrimas por la sentencia del rey y Dios lo escuchó 7.6. Los parientes y amigos lloraron y oraron tras conocer la sentencia contra ella, que finalmente, no se ejecutó 8. María pidió vino para los invitados. 8.2. Los discípulos piden la curación de una enferma 9. Rogó siete veces a Dios para que lloviese 9.2. Moisés oró durante largo tiempo para pedir por el pueblo de Israel. 9.3. Los discípulos, tras la ascensión de Jesús, perseveraron en la oración y recibieron el Espíritu Santo
	<u>Ejemplos de Jesucristo para la perseveración en la oración</u>	1.1. Parábola del amigo inoportuno (Lc 11, 5-8) 1.2. El ciego de Jericó (Lc 18: 35-43)	1.1. Un amigo acude a medianoche a casa de otro amigo (Jesús) a pedirle tres panes (fe, esperanza y caridad). Por perseverancia, a pesar de ser inoportuno, conseguirá los panes 1.2. El ciego (hombres) no dejaba de aclamar a Jesús que se compadeciera de él

Tabla 7. *Exempla* de las obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile*. (continuación)

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
V. ENSEÑAR A LOS QUE NO SABEN	Tener cuidado de los prójimos y no negarles la fe	Evangelista San Marcos (Eusebio)	El pueblo romano rogaba al evangelista que todo aquello que predicaba lo pusiera por escrito para que lo pudiesen leer y en la memoria durase perpetuamente, y el evangelista así lo hizo
VI. DAR CONSEJO A LOS DUDOSOS	Condiciones para que el consejo sea provechoso 1. La gracia para administrarlo. 2. Consentir el consejo escogido	 1. Matatías (1 Mac 2, 49-69) 2. Moisés (Ex 18, 1-12)	 1. Antes de morir dio a sus hijos consejos buenos y provechosos 2. Consintió el consejo de su suegro Jetró
VII. CONSOLAR A LOS TRISTES	Ejemplo de quien cumple perfectamente esta obra	Tobías (Tob)	Estando bajo cautiverio de Senaquerib junto a toda su tribu, iba cada día consolando a toda su gente y repartiendo con ellos los bienes que tenía

En el caso de las obras corporales llama la atención la cantidad de narraciones ejemplares que a ellas se asociaron. No podría deducirse esta afirmación solo observando la tabla correspondiente, pues en extensión no dista mucho de las espirituales. Pero sí puede desprenderse este juicio al considerar que las obras espirituales ocuparon la mayor parte del *Tractado*, con un total de 165 capítulos, frente a los veintiocho de las corporales. Igualmente, en casi todas las obras corporales (I, II, III, IV y VII) el ejemplo de personajes notables es una de las causas que se citan como motivos que llevan a realizarlas[1]. Así, las actitudes de protagonistas ejemplares se erigieron como justificación en gran parte de la exposición.



Fig. 22. *Abrahám y los tres ángeles*, óleo sobre lienzo, Juan Fernández Navarrete, 1576. Galería Nacional de Irlanda.

De la misma manera que en las espirituales aparecían dos capítulos destinados solo a relatos ejemplares, para las corporales fueron tres: en el título II, dedicado a la segunda obra corporal (dar de beber), aunque en él también se expone la primera obra corporal, englobándose los ejemplos de ambas en un mismo capítulo "que trata de cómo somos induzidos por exemplos de los santos padres para aver de cumplir estas dos obras de misericordia corporales". Asimismo, en el título X, sobre dar posada a los pobres, el capítulo 2 "de cómo el apóstol nos amonesta que aposentemos a los pobres y cómo algunos exercitando el oficio de hospedar a los pobres merecieron recebir a los ángeles en sus casas y a Dios en Propia persona". Por último, en el título XI, destinado a la cuarta obra, vestir al desnudo, el capítulo 2 "que trata de un exemplo de sant Juan Limosnero para cumplir esta obra de misericordia".

También en las corporales encontramos una obra a la que no se asocian narraciones. Se trata de la quinta, visitar a los enfermos. Sin embargo, en las espirituales la obra que no tenía ningún ejemplo era la más breve. En este caso ocurre a la inversa: la más extensa de las obras corporales es la que no tiene historias ejemplares de cómo realizarla o personajes que sean modelos. No obstante, y como quedará reflejado más adelante, sí contiene este título otros relatos asociados al concepto de enfermedad, por ejemplo. El título con más relatos

[1] Como ocurría con las espirituales, pueden faltar algunos motivos o condiciones para realizar la obra corporal, pues solo recogemos aquellas a las que se asocian relatos. Por tanto, aclaramos aquí cuándo falta algún motivo o condición: en la primera y segunda obra, en los motivos que mueven al hombre a realizarlas, no se cita el tercero ("por la promesa del galardón que es muy grande"); en la cuarta obra, vestir a los desnudos, en los motivos que mueven a realizar la obra, no se cita el primero (por autoridad de las Escrituras).

relacionados con una obra de misericordia es el XII, dar posada a los pobres, seguido del XIV, enterrar a los difuntos.

Por otro lado, las autoridades de las que se extraen todas estas narraciones son del Antiguo y Nuevo Testamento, sobre todo, y ejemplos de vidas de santos (hagiográficos) como San Martín (fig. 23) o San Juan Limosnero. Entre los libros del Antiguo Testamento citados con numerosos personajes de quienes se podían destacar sus buenas obras (como, por ejemplo, Abraham recibiendo a los ángeles, fig. 22) sobresale el de Tobías. Este era un ejemplo para dar de comer y de beber a los pobres, vestir a los desnudos, visitar a los cautivos y enterrar a los muertos. Sin duda, Tobías fue un personaje ejemplar para tomar como modelo y realizar las obras corporales, ya que su libro en la Biblia fue el único centrado en los actos de caridad y él era presentado como un famoso limosnero[2]. No es de extrañar que su figura inspirase para fijar la séptima obra de misericordia corporal, la sepultura de los difuntos.



Fig. 23. *San Martín partiendo la capa*, temple y dorado con pan de oro, Blasco de Grañén, siglo XV. Museo Nacional de Arte de Cataluña.

[2] Macatangay 2016, 29.

Tabla 8. *Exempla* de las obras de misericordia corporales del *Tractado muy útile*.

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
I. DAR DE COMER AL HAMBRIENTO **II. DAR DE BEBER AL SEDIENTO**	<u>Motivos que mueven a estas obras</u>		
	1. Amonestación de las escrituras.	1.1. Relato del ermitaño (Vidas de los padres)	1.1. Unos ladrones robaban a un ermitaño la comida y Dios mandó a dos dragones a vigilar su guarida del ermitaño. Los ladrones al ver a los dragones, se asustaron y cayeron como muertos. El ermitaño, al verlos, los recogió y les dio de comer
		1.2. Parábola del rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31)	1.2. El rico vivía en la opulencia, mientras el pobre Lázaro, en la miseria, le solicitaba una ayuda que nunca llegaba. Al morir ambos, el rico se lamentaba en el infierno, mientras Lázaro no pasaba ningún tipo de necesidad
	2. Ejemplos	2.1. Multiplicación de los panes y los peces (Mt 15, 32-38)	2.1. Jesús multiplicó unos pocos panes y peces para dar de comer a la multitud hambrienta
		2.2. Tobías (Tob 1)	2.2. Daba de comer a los hambrientos de sus riquezas
		2.3. Eliseo (2 Re 6, 21-23)	2.3. Eliseo dijo al rey de Israel que no matara a los enviados del rey sirio, sino que les diera agua y comida
		2.4. Gedeón (Jue 8, 4-5)	2.4. Se compadeció de sus compañeros y pidió pan para ellos
		2.5. Abdías (1 Re 18, 3-4)	3.5. Escondió a los profetas y les dio de comer y beber

Tabla 8. *Exempla* de las obras de misericordia corporales del *Tractado muy útile*. (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
III. DAR POSADA A LOS POBRES	<u>Motivo que mueve a realizar esta obra</u> 1. Lo meritoria que es.	1.1. Rajab (Jos 2) 1.2. La sunamita (2 Re 4, 8-17) 1.3. San Albano (Beda) 1.4. Abraham (Gen 18, 2-16) 1.5. Lot (Gen 19, 1-3) 1.6. Discípulos de Emaús (Lc 24,13-25) 1.7. El padre que hospedaba a los pobres (San Gregorio) 1.8. El monje Martirio (San Gregorio) 1.9. Noble señora (Liconiense)	1.1. Recibe en su posada a los mensajeros enviados por Josué, escondiéndolos. Cuando Jerusalén es destruida, Rajab se salva 1.2. La mujer acogió en su casa al profeta Eliseo y por esto tuvo un hijo. 1.3. Siendo infiel y pagano, acogió en su casa a un clérigo que huía y terminó convirtiéndose 1.4. Recibe a los ángeles del señor en su casa pensando que eran hombres 1.5. Invitó a su casa a los ángeles, pensando que eran hombres 1.6. Pensaban que recibían a un peregrino y recibieron a Jesús 1.7. Un padre que recibía a pobres todos los días y los hospedaba en su casa, y uno de esos pobres era Dios 1.8. Recogió a un leproso y lo llevó a su monasterio, y el leproso era Dios 1.9. Aun habiéndole prohibido su marido acoger a los pobres, ella los hospedaba. Un día, acogió a un leproso que resultó ser Dios
	<u>Cómo deben ser recibidos los pobres</u>	1. Discípulos de Emaús (Lc 24,13-25) 2. Lot (Gen 19, 1-3) 3. Abraham (Gen 18, 2-16) 4. San Juan Limosnero y los pobres de Alejandría (Vorágine)	1. Pensaban que recibían a un peregrino y recibieron a Jesús 2. Invitó a su casa a los ángeles, pensando que eran hombres 3. Recibe a los ángeles del señor en su casa pensando que eran hombres 4. Que daba limosna a todos los pobres de Alejandría y los recibía como señores

Tabla 8. *Exempla* de las obras de misericordia corporales del *Tractado muy útile* (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
IV. VESTIR A LOS DESNUDOS	<u>Motivos que nos mueven a esta obra</u> Ejemplos	1. Dios (Gen 3, 21) 2. Tobías (Tob 1, 17) 3. San Martín (Vorágine) 4. San Juan limosnero (Vorágine)	1. Dios viste a Adán y Eva cuando están desnudos. 2. Daba vestido a los desnudos 3. Vistió a un pobre desnudo partiendo su vestidura 4. Vendió un cobertor que había costado treinta y seis piezas de oro y dio el dinero a los pobres
V. VISITAR A LOS ENFERMOS	<u>Motivos que nos mueven a esta obra</u> 1. Porque place mucho a Dios 2. Porque el enfermo obtiene mucho provecho	1. Jesús (Lc 1) 2. Ezequías (Is 38, 1-8)	1. Jesús visita el linaje humano que estaba enfermo de cuerpo y alma 2. Por ser ingrato, enfermó y Dios envió al profeta Isaías a visitarlo. Por consejo de Isaías, oró Ezequías a Dios con lágrimas, quien lo curó
VI. VISITAR A LOS ENCARCELADOS	<u>Beneficios por los que deben ser visitados</u> 1. Que se les dé lo necesario para el sustento 2. Que se les libre de las prisiones injustas	1. Tobías (Tob 1) 2.1. San Nicolás (Vorágine) 2.2. Dios (Dan 13, 45-62) 2.3. El ángel y San Pedro (Hech 12, 1-11)	1. Andaba entre los que estaban cautivos y compartía con ellos sus bienes, les daba de comer y los vestía 2.1. Libró de la sentencia de muerte injusta a tres mancebos 2.2. Libró de la sentencia falsa e injusta a Santa Susana 2.3. Libró a San Pedro de la mano de Herodes

Tabla 8. *Exempla* de las obras de misericordia corporales del *Tractado muy útile*. (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
VII. SEPULTAR A LOS MUERTOS	<u>Motivos que mueven a realizar esta obra</u> 1. Ejemplos	1.1. Tobías (Tob 1) 1.2. Abraham (Gen 23) 1.3. Judas Macabeo (2 Mac 12, 32-46) 1.4. Discípulos de San Juan (Mt 14, 11-12) 1.5. José de Arimatea y Nicodemo (Mt 27, 57-61, Mc 15, 42-46, Lc 23, 50-53, Jn 19, 38-42)	1.1. Procuraba sepultar a los muertos 1.2. Compró el campo donde enterrar a su mujer 1.3. Tras la batalla contra Gorgias recogió a los que habían muerto en batalla y los enterró 1.4. Enterraron a San Juan Bautista 1.5. Enterraron a Jesús
	2. Instinto natural	2. Delfín (Libro de la naturaleza de las animalias)	2. Cuando un delfín muere, otros delfines lo llevan a lo más hondo del mar y lo entierran
	3. Aprobación de los justos	3.1. David (1 Sam 31, 11-13) 3.2. Dios (Mt 26, 12)	3.1. El profeta David aprobó que los habitantes de Yabes de Galad enterrasen a Saúl 3.2. Aprobó que María Magdalena ungiera su cuerpo en la sepultura
	<u>Cuidar los aparejos del ánima en el momento de la muerte</u>	Relato de un caballero (Netter)	Un caballero, al comprender que su muerte estaba cercana, mandó a un pariente suyo a vender sus propiedades después de su fallecimiento. Pero este pariente utilizó lo que consiguió de la venta en sus propios usos

6.1. Conceptos e ideas "secundarios" y vinculados a las obras.

Además de explicar las motivaciones o cómo debían ejecutarse todas estas obras de misericordia, el *Tractado* expuso ideas o conceptos que se relacionaban y derivaban de cada una de ellas y ayudaban a encuadrarlas dentro de la doctrina cristiana, las cuales hemos denominado conceptos secundarios.

De esta manera, de la segunda obra espiritual, el perdón de las injurias, se originaron nociones sobre el pecado, las distintas formas de pecar (contra el prójimo y contra Dios) o cuáles eran las causas por las que aparecía (obra viciosa que afea el alma y defecto de las costumbres virtuosas).

Relacionada con la tercera obra espiritual, corregir a los que yerran, surgió la penitencia y cómo los sacerdotes debían administrarla, pues, ya vimos, se abordó un tipo de corrección específica del estamento eclesiástico.

La cuarta obra, la más extensa, rogar a Dios por los prójimos, contenía muchas ideas aparejadas. Por ejemplo, las virtudes que poseía la oración y que la hacían preciosa; los estímulos que la impedían o fomentaban; sus partes de la oración; la idea de miseria humana, de la que se deducían los enemigos corporales del hombre (el cuerpo, el mundo y el demonio); las penas del infierno; y los gozos celestiales (las características de la gloria celestial, la gloria de los santos). Otros conceptos que se desarrollaron también fueron los de ayuno y limosna. Ambos debían acompañar a la oración para alcanzar la misericordia y el perdón de los pecados, pues fueron los vicios los principales impedimentos de la oración y esta uno de sus remedios más eficaces[11].

La quinta obra, enseñar a los que no saben, presentó el problema de la ignorancia en el hombre y la necesidad de cuidarse de ella. Otros conceptos que se apuntaron a partir de la ignorancia fueron el de sabiduría y conocimiento de Dios y, por oposición a todos estos, el pecado de la soberbia; que impedía alcanzar la ciencia verdadera.

De la sexta obra, dar consejo a los dudosos, se desprendían la explicación de los malos consejeros, que son los que ya quedaron citados como enemigos corporales del hombre (cuerpo, mundo y demonio) y los tres consejos del rey pacífico (Jesucristo): castidad, contra la codicia de la carne; pobreza, contra la codicia de los ojos; también se citaron los tipos de pobres y las formas en las que el corazón humano era aficionado a las riquezas temporales; y obediencia y humildad, contra la soberbia. En particular, se hizo un especial desarrollo de la humildad ejemplificado con la figura de la Virgen y de Cristo: se citaron dónde se podían encontrar causas de humildad en diferentes contextos (en la tierra, el agua, animales o los astros, al igual que en los propios individuos y las cosas que lo rodean) y sus efectos.

Por último, la séptima obra, dedicada a consolar a los tristes, abordó los tipos de llanto, cuáles eran las buenas y las malas maneras de llorar y, de manera transversal, la idea de pecado y la penitencia, pues uno de estos llantos no deseados se hace por las penas del infierno.

De todas estas ideas que hemos recogido en las obras espirituales, podemos observar la presencia latente del pecado y la penitencia como forma de corrección. Aunque todas las obras estaban orientadas al prójimo y a paliar sus necesidades, no dejaron de señalarse como

[11] Igualmente, ahora el autor explica las peticiones del Padrenuestro y del Avemaría. Todas las nociones integradas en estas peticiones no las resaltamos, pues exceden los objetivos que aquí perseguimos, al condesar estas oraciones una multitud de tramas teológicas.

forma de combatir el pecado, pues no podemos olvidar el carácter penitencial del *Destructorium*.

En el caso de las obras corporales estos conceptos secundarios son más escasos, aunque no inexistentes. Resaltó, de nuevo, el pecado, sobre todo en relación con no ofrecer las limosnas pertinentes para todas estas acciones (dar de comer, de beber o vestir, por ejemplo), que eran las que los redimían.

Por tanto, en el *Tractado* no solo se recogieron relatos que animaban al cumplimiento de las obras de misericordia, sino también de otros conceptos que se desprendían de ellas y nos ayudan a situarlas en un marco teológico más amplio. Y, de todas las ideas que se desarrollaron ligadas a las obras, tuvieron un papel central el pecado y la penitencia[12].

Por otro lado, existe, a nuestro juicio, una clara diferencia en la exposición del contenido de cada tipo de obra. Las obras corporales, aunque guardan alguna semejanza con las obras espirituales, como citar los motivos que mueven a realizarlas o explicar cómo deben ejecutarse, están cargadas de un mayor pragmatismo y en ellas no se desarrolló tanto contenido teórico-teológico, como ocurría en algunos apartados de las obras espirituales. El mejor ejemplo de desarrollo teológico en las obras espirituales lo encontramos en la cuarta, rogar por los prójimos. Como hemos apuntado, esta condensó una gran multitud de conceptos teológicos (el porqué de la miseria humana, la importancia de la oración, la revisión de las peticiones del Padrenuestro y Avemaría, el ayuno, la limosna, etc.) y la explicación e inserción de todos ellos en un marco que dota de sentido teórico el hecho de orar.

Sin embargo, las obras corporales, con excepción de la quinta, sobre la visitación de enfermos, donde se expusieron las funciones que desempeñó la enfermedad corporal en el hombre[13], tienen un enfoque más pragmático destinado a resaltar la importancia de la práctica, definir lo que nos impulsa a ella (donde los ejemplos ocupan un espacio relevante) y subrayar cómo ejecutarlas. Esto explicaría que el contenido teológico se redujese en beneficio de lo práctico. Ya en el primer capítulo del tratado se advertía de que todas ellas eran fuentes que afloraban directamente de la obra, lo que definía su carácter experimental frente a las espirituales, que provenían del corazón o de la boca.

Si bien algunas, por el carácter explícito de su título, dar de comer, dar de beber o vestir al desnudo, dejan poco margen a una explicación más amplia de la acción, en otras, como la séptima, enterrar a los muertos, se especificaron conductas que, más allá de poseer una explicación teológica, redundaron directamente en prácticas sociales que derivaban de esa obra. Es el caso de procurar que los entierros no fueran exagerados: "no deven ocuparse los fieles cristianos en procurar que las obsequias sean muy pomposas, ni la sepultura muy curiosa", y que en los testamentos se satisficieran "todas las cosas injustamente buscadas y tomadas y averlas de restituyr cunplidamente en tanto quanto pudieren". Además, se instó a no confiar mucho en los testamentarios que se nombrasen, o en parientes o amigos, por si

[12] Recordemos, de nuevo, el carácter confesional del *Destructorium* y su objetivo de describir los pecados capitales.

[13] La enfermedad corporal, en este título, la envía Dios para que el enfermo le saque provecho, porque es como estar atado con las cadenas de Dios entre otros beneficios para que confiese sus pecados: "pues Dios enbía al hombre grandes fiebres o gota o perlesía o otras graves enfermedades (…) porque de otra manera no contaría la verdad (…) porque según vemos comúnmente, los que están sanos dificultosamente se confiesan una vez en el año fielmente"; también hace que el espíritu y el cuerpo sirvan de purga de los pecados. Se asemeja la enfermedad corporal al encadenamiento de un arca preciosa, donde el arca es Dios, el único capaz de abrir las cerraduras de las cadenas (*Tractado muy útile*, f. 87v.).

usaren los bienes del difunto en beneficio propio[14]. Todos estos conceptos asociados, junto a las propias obras de misericordia, construyeron la actitud ideal cristiana que, a priori, definían las obras.

6.2. Parábolas y relatos "secundarios" en las obras espirituales.

Las narraciones ejemplares, tan recurrentes en todo el *Tractado,* sirvieron también para ilustrar los conceptos que hemos denominado secundarios. Pese a que estos no reflejaron el buen hacer de las obras en sí, sirvieron para mostrar y aclarar la doctrina teológica que las rodeaba, matizándola en muchas ocasiones para una mejor comprensión de los detalles. Es por lo que creemos conveniente incluir aquí todos estos relatos "secundarios" que completarán los principales (tablas 9 y 10). No con todos estos conceptos se relacionaron narraciones, por lo que únicamente aparecerán los que las tengan aparejadas. De cada obra hemos recogido todas las narraciones ejemplares (parábolas y relatos), su fuente (siempre que se explicite) y el objeto de su exposición. Al igual que en las tablas anteriores, señalamos solo las narraciones que sirven de modelo y no todas las referencias a fuentes que desarrollan o justifican una idea o concepto.

De las obras espirituales, la cuarta (orar) y la sexta (aconsejar) fueron las que más narraciones contuvieron. Eran, igualmente, en las que más conceptos "secundarios" habíamos identificado: todas las virtudes de la oración[15], los consejos del Rey Pacífico (castidad, pobreza y obediencia y humildad) y los efectos de la humildad perfecta, son los que contienen historias relacionadas.

[14] *Tractado muy útile*, f. 94.

[15] Aclaramos aquí cuándo falta alguna de las virtudes por las que la oración es preciosa (doce en total), no se citan la tercera ("porque refrena y amansa los malos pensamientos"); la quinta ("es casi la mayor obra de honra que en esta vida se puede hazer"). Tampoco hemos recogido dentro de la cuarta obra los relatos que se desprenden de la exposición de las peticiones del Padrenuestro y del Avemaría, por superar los objetivos que aquí perseguimos.

Tabla 9. *Exempla* de ideas relacionadas con las obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile*.

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
II. PERDÓN DE LAS INJURIAS	Sacerdotes perdonan los pecados en nombre de Dios	1. Jesús y los leprosos (Lc 17, 11-14) 2. Resurrección de Lázaro	1. Restituyó la salud a los leprosos y los envió a los sacerdotes para que los juzgasen 2. Una vez Jesús resucita a Lázaro, ofreció a los discípulos que lo desatasen
IV. LA ORACIÓN POR LOS PRÓJIMOS	Virtudes de la oración (que es preciosa) 1. El mayor sacrificio a Dios 2. Remedio contra las tentaciones 3. El tiempo que nos ocupa es de gran provecho 4. Sana las enfermedades 5. Libera del mundo y de la muerte corporal 6. Libra de las persecuciones	1. Tobías (Tob 12) 2.1. David (1 Sam 16, 14-23) 2.2. San Esteban (San Agustín) 2.3. Moisés (Ex 17) 3. Buen ladrón (Lc 23, 32-47) 4. Ezequías (Is 38, 1-8) 5.1. Tobías y Sara (Tob 3, 7-17) 5.2. Susana (Dan 13, 45-62) 5.3. Ana, mujer de Elcaná (1 Sam 1, 9-22) 6.1. Jacob (Gen 33, 1-16) 6.2. Manases (2 Cro 33,15-17) 6.3. Moisés (Ex 17, 8-16) 6.4. Josué (Jos 10) 6.5. Judas Macabeo (2 Mac 12, 6-11)	1. El ángel Rafael apareció y lo apremió por todas las oraciones que había hecho. 2.1. Cuando Saúl era poseído por el espíritu maligno, David tocaba el arpa, que es sinónimo de orar, y Saúl sentía alivio 2.2. Su oración consiguió llevar a San Pablo a la fe 2.3. Rogaba por el pueblo de Israel y apartar de él los males 3. Crucificado junto a Jesús, oró y consiguió entrar en el paraíso 4. Por ser ingrato, enfermó y Dios envió al profeta Isaías a visitarlo. Por consejo de Isaías, oró Ezequías a Dios con lágrimas, quien lo curó 5.1. Dios escuchó sus oraciones y los curó 5.2. Por su oración, Dios la liberó de la muerte 5.3. Por la oración se liberó de la esterilidad 6.1. Por la oración se libró de su hermano Esaú 6.2. Por su oración se libera de la cárcel 6.3. Por su oración vencía Josué a Amalec 6.4. Por su oración, el sol y la luna estuvieron firmes, sin moverse durante un día, hasta que Dios fue vengado de sus enemigos 6.5. Por su oración fue victorioso en batalla

Tabla 9. *Exempla* de ideas relacionadas con obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile* (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
IV. LA ORACIÓN POR LOS PRÓJIMOS	7. Cierra el cielo y lo abre 8. Esfuerza al hombre en la fe y causa la inspiración del espíritu Santo 9. Resiste la venganza de Dios 10. Impide o resiste la ejecución de la justicia de Dios	7. Elías (1 Re 18, 41-46) 8. Cornelio (Hech 10) 9. Ciudad de Nínive (Jon 3) 10. Moisés (Ex 32)	7. Rogó siete veces para que lloviese y llovió en abundancia 8. Es ejemplo de rogar mucho a Dios y hacer muchas limosnas y recibir el Espíritu Santo 9. La ciudad de Nínive se humilló e hizo penitencia, y Dios revocó la sentencia de su destrucción 10. Por los ruegos de Moisés no hirió Dios a su pueblo
VI. ACONSEJAR A LOS DUDOSOS	<u>Consejos del rey pacífico (Cristo)</u> 1. Pobreza de la voluntad (contra la codicia de la carne) 2. Obediencia y humildad (contra la soberbia)	1.1. Reyes magos (San Crisóstomo) 1.2. Parábola del rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) 2.1. Virgen María 2.2. Cristo (San Bernardo, Jn 14, Mt 8, Flp 2)	1.1. Buscaron con mucho y largo trabajo a Jesús en su nacimiento. En vez de ver riquezas, vieron pobreza: un pesebre para animales, vestiduras pobres. Si hubiesen buscado a un rey terrenal, se hubieran confundido 1.2. El rico vivía en la opulencia, mientras el pobre Lázaro, en la miseria, le solicitaba una ayuda que nunca llegaba. Al morir ambos, el rico se lamentaba en el infierno, mientras Lázaro no pasaba ningún tipo de necesidad 2.1. Se humilló al más bajo grado. Es la más excelente entre las mujeres 2.2. No rehusó la atadura de las heridas, humilde en su predicación, con su muerte y pasión

Tabla 9. *Exempla* de ideas relacionadas con obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile* (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
VI. ACONSEJAR A LOS DUDOSOS	<u>Efectos de la humildad perfecta</u> 1. Hace al hombre sabio 2. Perdón de los pecados 3. Revocación de la sentencia de Dios 4. Honra a los que la siguen 5. Hace gracioso al hombre	1. El fraile y el ayuno (Vida de los padres) 2. David (2 Sam 12) 3.1. Rey Acab (1 Re 21) 3.2. Ezequías (Is 38, 1-8) 3.3. Ciudad de Nínive (Jon 3) 4.1. Moisés (Ex 3) 4.2. Jeremías (Jer 1, 4-19) 4.2. Gedeón (Jue 6, 11-23) 5. S. Juan Bautista (Jn 1)	1. Un fraile ayunó siete semanas rogando a Dios poder entender un sermón de las escrituras, y finalmente lo comprendió. 2. David confesó con humildad su pecado y Dios lo perdonó 3.1. Acab, tras matar a Nabot y apropiarse de sus viñas, escuchó al señor que lo sentenciaba y por ello se humilló. Al ver esta humillación, Dios revocó su sentencia 3.2. Enfermó y rogó a Dios que fuera revocada la sentencia de muerte que el profeta Isaías le había hecho, y fue revocada. 3.3. La ciudad de Nínive se humilló e hizo penitencia, y Dios revocó la sentencia de su destrucción 4.1. Por su humildad fue príncipe de los israelitas 4.2. Por su humildad es llamado a ser profeta 4.3. Por su humildad es caudillo del pueblo 5. Por su humildad es engrandecido por Jesús
	<u>Ejemplo de humildad</u>	Constante (San Gregorio)	Abrazó a un hombre que se burlaba de él por su baja estatura

Tabla 9. *Exempla* de ideas relacionadas con obras de misericordia espirituales del *Tractado muy útile* (continuación).

Obra	Objeto del relato/parábola	Relato ejemplar/parábola (fuente)	Descripción
VII. CONSOLAR A LOS TRISTES	Maneras buenas de llorar 1. Compunción 2. Compasión 3. Devoción	1. Jesús (Heb 5, 6) 2.1. Samuel (1 Sam 16, 1) 2.2. Jeremías (Jer 9) 2.3. Jesús (Lc 19, 41-44) 3. Jesús (Jn 11, 33-36)	1. Durante su vida mortal, hace ruegos y súplicas con lágrimas a Dios 2.1. Samuel lloraba de esta manera al rey Saúl 2.2. Llora por su pueblo. 2.3. Llora por la ciudad de Jerusalén 3. Llora por la muerte de Lázaro
	Limpiar los pecados para evitar llorar por las penas del infierno	1. Piscina y los cinco portales (Jn 5, 2-5; Gen 16, 6-11) 2. Naamán (2 Re 5)	1. En los portales yacían muchos enfermos esperando la venida de un ángel de Dios que moviese el agua y limpiase los pecados. La piscina significaba la penitencia, y los cinco portales son las causas que deben mover a los pecadores a entrar en la piscina: peligro en la tardanza de hacer penitencia, inclinación de la misericordia de Dios, espanto del día del juicio, terribilidad de las penas del infierno y gozo sin termino y sin medida de la vida perdurable. Otra interpretación del significado de los portales se desprende de cuando el ángel encontró a Agar, que había huido de Saray, y refiere a las cosas que deben mover al pecador a humillarse rápidamente: inconstancia e inestabilidad de la morada terrenal, vil condición de nuestra servidumbre, tribulación continua de la vida presente, llorosa entrada del hombre en este mundo y salida terrible del hombre 2. El profeta Eliseo aconsejó al leproso Naamán lavarse (el agua era símbolo de penitencia) siete veces (por los pecados capitales) en el río Jordán, y se curó (pecados perdonados)

De las corporales solo encontramos estas historias secundarias en la quinta obra, visitar a los enfermos, en relación con las funciones de la enfermedad corporal. Como se dejó antes enunciado, el carácter más práctico y experimental de la exposición de este tipo de obras va en detrimento de explicaciones teológicas que den pie a tramas de conceptos complementarios.

Muchos de los relatos que se recogen aquí ya se habían utilizado anteriormente para ejemplificar alguna dimensión de las obras espirituales o corporales, lo que supone una polisemia interpretativa. El mejor ejemplo de esto lo encontramos en el relato ejemplar de Ezequías, quien fue ingrato con Dios y este hizo que enfermase (fig. 24). Envió Dios al profeta Isaías a aconsejarle que orase y, tras su oración con gran devoción y lágrimas, Dios lo visita, se apiada de él y, no solo le cura de su enfermedad, sino que le regala quince años de vida. Este personaje se toma como modelo de que la oración hecha con humildad, con devoción y con lágrimas es efectiva y es como debe realizarse (cómo se debe orar). Igualmente, la visitación de los enfermos (Dios visita al enfermo Ezequías), la virtud de la oración, que sana enfermedades, y el efecto que tiene la humildad revocando la sentencia de Dios. En total, seis veces se cita esta historia. Otro ejemplo lo tenemos, como ya se ha mencionado, en Tobías, quién, además de las alusiones en las obras corporales de misericordia, se sumaban las virtudes de la oración como uno de los mayores sacrificios y forma de liberarse del mundo y la muerte corporal. En total, en siete ocasiones se utiliza como modelo.



Fig. 1. *El rey Ezequías es advertido por el profeta Isaías acerca de su muerte*, manuscrito iluminado, Misal franciscano, mediados del siglo XIV. Bodleian Libraries, Bodleian Library MS. Douce 313, f. 42v. Universidad de Oxford.

Tabla 10. *Exempla* de ideas relacionadas con obras de misericordia corporales del *Tractado muy útile.*

Obra	Objeto del relato/ parábola	Relato ejemplar/ parábola (fuente)	Descripción
V. VISITAR A LOS ENFERMOS	<u>Enfermedad corporal</u> 1. Corrección a través de la enfermedad	1. Noble caballero (Grosseteste)	1. Un noble caballero enfermó de altas fiebre. Cuando estuvo frente a su rey le pidió que le curase, pero el rey le manifestó su incapacidad para hacerlo. A partir de entonces, el caballero solo sirvió a quien podía curarlo de alma y cuerpo: Dios.
	2. Limpia los pecados	1. Rómula (San Gregorio)	2. Redenta adoptó por hija a Rómula, quien fue gravemente herida de una enfermedad que la dejó muchos años en la cama. La invalidez de sus miembros acrecentó sus virtudes y fue ejemplo para la oración. Fue la única capaz de ver la luz y el resplandor de las obsequias celestiales.

6.3. *Tractado*: obras de misericordia, *exempla* e ideal cristiano.

El *Tractado* constituyó una guía práctica para ejecutar las obras de misericordia de las que se señalaron sus beneficios (se resaltó la función soteriológica), los motivos que movían a realizarlas y los posibles impedimentos para ejecutarlas. El texto recogió las características principales de la misericordia que encontrábamos en la literatura pastoral, además de incluir muchos otros aspectos al explicar cada una de las obras. Así, a todo el contexto doctrinal en el que se insertaba lo que hemos denominado lógica de la misericordia: caridad (virtud teologal), avaricia y acidia (pecados capitales), Juicio Final (artículo de la fe) y limosna (obra de satisfacción del sacramento de la penitencia), puede incluirse los aspectos teológicos que cada obra contenía debido a su naturaleza. Así, este título cobró un especial sentido tras ser publicado únicamente un año después de que se imprimiese el *Diálogo de doctrina de christiana* de Valdés, donde se había negado la función salvífica de estas acciones.

El uso de la estampa de la crucifixión, así como las referencias alegóricas a las fuentes y los ríos, sirvieron para organizar un discurso que giró en todo momento en torno a la misericordia divina de Dios, que debía ser imitada por el hombre para obtener la salvación. Así, la explicación de cada una de las obras corporales y espirituales (ríos que provenían de la limosna, la fuente del Paraíso) ofreció a los fieles un código de conducta ideal cristiano, de fácil identificación y aplicable a la vida diaria.



Fig. 25. *San Juan Limosnero*, óleo sobre lienzo, Tiziano, 1545. Iglesia de San Juan Limosnero, Venecia.

En este sentido, el abanico de *exempla* que el *Tractado* presentó sirvió de modelo ejemplarizante para los cristianos, que podían acceder a numerosos personajes bíblicos, del santoral, o, incluso, a contextos de la naturaleza en los que animales practicaban la misericordia y obtenían de ella múltiples beneficios. Además, la multitud de relatos sobre la misericordia que ofreció permitía construir un imaginario acerca del concepto y sus prácticas a través de hagiografías y pasajes bíblicos.

En este corpus de personajes notables asociados a la misericordia, el máximo exponente fue Jesucristo, quien reflejó su compasión por la humanidad a través de la Pasión. También Tobías, que sirvió de modelo en varias obras, entre ellas y la más destacada, el entierro a los difuntos, que fue erigida como séptima obra espiritual, y santos como San Juan Limosnero (fig. 25) o San Martín (fig. 23). Igualmente, el universo de relatos que facilitaron los *exempla* fue especialmente susceptible de representaciones artísticas con la que instruir a los fieles[16].

Por otro lado, la procedencia de un confesional hizo que en el *Tractado* se encontrasen numerosas referencias al pecado, en concreto, a la avaricia, así como al sacramento de la penitencia. En el *Destructorium*, las obras de misericordia fueron presentadas como remedio de la dureza del corazón (una de las formas que podía tomar el pecado de la avaricia). Sin embargo, la traducción, reelaboración y edición de estas obras de manera independiente por parte de Pero Gonçález hizo que resaltase la importancia de ellas en la doctrina y la teología de la salvación.

Con el *Tractado,* las obras de misericordia ganaban independencia y constituían una parte autónoma de la doctrina, y no ligadas a un pecado, como en el *Destructorium*. Habían adquirido tres dimensiones: una tenía que ver con aquellos que las recibían, pues con ellas cubrían necesidades de los prójimos (ya fueran estas espirituales y/o corporales), y dos relacionadas con quienes las realizaban, pues poseían una función soteriológica y de conmutación de pecados. Estas prácticas constituyeron una parte esencial en la teología católica y definieron la conducta que los fieles debían mostrar, no solo con los prójimos, asistiéndolos, sino también ante Dios (*fons misericordiae*), imitándolo.

[16] Gill 2002, 166. Miriam Gill ha estudiado las pinturas murales en la baja Edad Media inglesa y apunta que los motivos representados estaban tomados de diferentes géneros literarios, como fueron *exempla*, hagiografías o catecismos (Gill 2005, 102). En una línea de trabajo similar, Juan Monterroso ha identificado relatos sobre obras de misericordia y sus representaciones iconográficas ligados al camino de Santiago donde sobresalen referencias al hospedaje de peregrinos especialmente (Montero 2011).

II. LA MISERICORDIA Y LA GESTIÓN DE LA POBREZA.

7. Pobreza, tratadística sobre pauperismo y leyes de pobres en el siglo XVI.

7.1. El siglo XVI y la tratadística sobre el pauperismo.

El asunto de los pobres y su organización suscitó una serie de discursos en torno a la pobreza que se tradujo, en el siglo XVI, en diferentes tratados que, desde diferentes perspectivas, intentaron ofrecer soluciones para la gestión del aumento del pauperismo.

En 1526, Juan Luis Vives, humanista valenciano afincado en Brujas, publicaba en esa misma ciudad *De subventione pauperum*, donde abogaba por poner remedio al sufrimiento de los pobres. Para ello, había que averiguar el número de pobres, mendigos y vergonzantes a través de un examen, enviar a los mendigos sanos a sus pueblos, enseñar a trabajar a aquellos que pudieren, socorrer a todos aquellos que lo necesitasen y prohibir a todos pedir limosna[1]. Unos años después del libro de Vives, en 542, se editó de manera póstuma la quinta parte del *Abecedario Espiritual*, también llamado *Consuelo de pobres y aviso de ricos*, del franciscano Francisco de Osuna. De carácter ascética y moralizante, reprendió la ociosidad y resaltó la virtud del trabajo, criticó a los grupos acaudalados por no cuidar convenientemente de los más necesitados y poner su atención en lujos banales, y expuso los beneficios de la pobreza[2].

Tres años después de la obra de Osuna, y como consecuencia de la promulgación de la Real Pragmática de 1540 acerca de los pobres, el dominico y profesor en la Universidad de Salamanca Domingo de Soto publicó, en 1545, su *Deliberación en la causa de los pobres*, donde se defendía la libertad de movimiento para la petición de limosna, se denunciaba el examen de pobres y se abogaba por una caridad indiscriminada. Pocas semanas más tarde de la impresión de la *Deliberación*, se imprimió la obra de Juan de Robles, benedictino y abad del monasterio de San Vicente en Salamanca: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*. En ella, defendía la restricción de movimiento de los pobres a sus naturalezas para pedir limosna[3], justificaba el examen de las costumbres de pobres y abogaba por un sistema de reparto de limosna por parte de las autoridades, evitando, así, la mendicidad. Ambas obras, que analizaremos más adelante, reflejarían las dos posturas principales en torno a la gestión de la pobreza y marcarían el culmen de la discusión de la pobreza mendicante en España[4].

Por su parte, el arzobispo de Calahorra Juan Bernal Díaz de Luco, doctor en cánones, escribía en 1547 en latín *Doctrina y Amonestación Charitativa*, que pudo haber sido traducida por Alonso Fernández de Madrid, conocido como el Arcediano del Alcor. En esta obra, Díaz de Luco defendió una limosna sin condiciones, la obligación mayor que tenían los ricos de dar a los pobres y la pertinencia de que se hiciese en vida esta donación y no tras el fallecimiento[5]. En este contexto se inserta también el tratado de Gabriel de Toro, *Thesoro de misericordia divina*

[1] Jiménez Salas 1948, 157-160.
[2] López Santidrián 1973; 1981; 1992; 1993.
[3] El término "naturaleza" refiere a las ciudades villas y lugares, así como a sus tierras y jurisdicciones, de donde eran naturales y moradores los individuos.
[4] Cavillac 2013, 46.
[5] Santolaria Sierra 1999.

y humana (1548), que posteriormente expondremos con detenimiento, y sobre el que Santolaria sugiere que podría ser una respuesta parcial a la propuesta de Vives ante el problema del pauperismo[6]. Asimismo, sobre la pobreza escribió el licenciado y escribano público de La Palma, Bernardo de Riberol el *Libro contra la ambición y codicia desordenada de aqueste tiempo*, también llamada *Alabanza de la pobreza,* publicada en 1556, donde condenaba la avaricia y resaltaba las virtudes de la pobreza[7].

Unos años más tarde, en 1564 y en consonancia con las ideas de Domingo de Soto, el padre Lorenzo de Villavicencio, agustino, que había sido vicario general en Flandes y más tarde en Lovaina, catedrático de Teología en la Universidad de Brujas, publicó *De oeconomia sacra circa pauperum curam* donde expuso su oposición a la recogida obligatoria de pobres que se había dictado por las nuevas medidas adoptadas en Brujas, así como a las ideas expuestas por Vives décadas antes[8].

Continuaba deliberándose el asunto a finales de la década de los 70, cuando el canónigo de la Seo de Elna, Miguel de Giginta escribió una serie de obras sobre pauperismo: *Remedio de pobres* (1579), *Exhortación a la compasión* (1581), *Cadena de oro* (1584) y *Atalaya de la caridad* (1587). Quería conseguir el canónigo remediar la condición de los mendigos sin coartar su libertad, y ofrecía así una postura equilibrada entre las posiciones que se habían perfilado en torno a dos ejes, representados, por un lado, por Vives/Robles y, por otro, por Toro/Soto/Villavicencio. Para Giginta, los mendigos pedían limosna porque no tenían otra forma de subsistir. Su propuesta fue albergar y dar de comer a los mendigos de cada ciudad en una *Casa de Misericordia* donde fuesen voluntariamente recogidos. En esta institución, igualmente, recobrarían buenas costumbres y hábitos de trabajo. Así, al proveer de una vida a los verdaderos pobres en estas casas (gobernadas idealmente por una hermandad o cofradía), solo los fingidos pedirían limosna y sobre ellos caerían los castigos[9].

Antes de acabar el siglo, en 1598, el doctor Cristóbal Pérez de Herrera, protomédico de galeras, editó sus *Discursos del amparo de los legítimos pobres,* donde recogía ocho discursos sobre recogimiento de pobres que había ido publicando. Pero esta vez los ampliaba y exponía un plan de ordenación legal de la beneficencia, que había presentado en las Cortes dos años antes. Un examen de pobres que diferenciaba a los pobres verdaderos de los fingidos, a los que debía dárseles castigo según la legislación. Sin embargo, para el remedio de los verdaderos abogó por soluciones caritativas y se pronunció a favor de los extranjeros y de la mendicidad autorizada[10].

Además de estas obras, otros autores abordaron temáticas relacionadas con la pobreza, enriqueciendo las diferentes dimensiones del asunto. Fue el caso, por ejemplo, del *Codex de eleemosyna*, incluido en la obra *De Poenitentia* (Salamanca, 1549) de Juan de Medina, profesor de Alcalá, muy preciso al definir qué es la limosna y el verdadero pobre[11]. O el caso del *Tratado de la Limosna* de Tomás Trujillo (editado junto a *Reprobación de trajes y juramentos* en 1563), quien se opuso a la averiguación de pobres y consideró que la limosna era de derecho

[6] Santolaria Sierra 2012, 149.
[7] Hernández Correa et al. 2013; Paz Sánchez 2006.
[8] Campos y Fernández de Sevilla 2021a; 2021b; Moreno Gallego 2006, 447-448.
[9] Moreno Gallego 2006, 462-463; Jiménez Salas 1948, 169-171. Santolaria Sierra 2012, 143. Sobre Giginta y su contexto, véase Pagès 2012.
[10] Cavillac 1975; Jiménez Salas 1948, 172-176.
[11] Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 35.

natural[12]. Por su parte, Alejo Venegas, teólogo, en su obra *Agonía del tránsito de la muerte* (1537) desarrolló la noción de pereza como ociosidad en materia corporal y defendió la eliminación de la pobreza fingida a través de un examen de mendigos[13]; a su vez, Martín de Azpilcueta, en su *Tratado de las rentas de los beneficios eclesiásticos* (1566), planteó la obligación que tenían los eclesiásticos de asistir a los pobres con sus bienes[14].

Por último, nos gustaría señalar que algunas de las situaciones que se derivaban de la pobreza, relacionadas sobre todo con vagabundos y pobres falsos, se reflejaron también en la llamada literatura picaresca. Hombres y mujeres que habían sido denominados como "baldíos", aquellos que no querían trabajar (aunque podían hacerlo), se valían del engaño para parecer pobres y obtener limosna: "y aun para mayor engaño de los pueblos donde andan, se hacen ellos mismos llagas, tullen, ciegan y mancan a sus hijos e hijas (…) y de aquí es que los hijos de estos, avezados a la desreglada vida de sus padres, son en los pueblos simientes de todos los vicios"[15]. Estos niños se convertirían en los "pícaros" (término de mediados de siglo XVI), que con sus argucias conseguían subsistir gracias a la caridad, pues la condición de pobre era la base sobre la que aparecían[16].

De toda la literatura sobre la pobreza nos ocuparemos aquí de tres títulos. Por un lado, la *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), de Domingo de Soto, y *De la orden que en algunos pueblos se ha puesto en la limosna* (1545), de Juan de Robles, que constituyeron pareceres sobre la Ley de pobres de 1540. De ellos nos interesa cómo la doctrina teológica de la misericordia sirvió para denunciar o refutar diferentes aspectos de la norma. Por otro lado, el *Thesoro de misericordia* (1548), un tratado teológico sobre dicha virtud y su relación con la pobreza.

7.2. Los pobres en la legislación de la Castilla medieval y de la primera modernidad.

En el ámbito legislativo, la situación de la pobreza estuvo reflejada desde la Edad Media. Podemos encontrar legislación sobre necesitados en el *Fuero Juzgo* (c.1235), donde se incorporó una ley del VIII Concilio de Toledo por la cual los Obispos debían tener especial cuidado en librar a los menesterosos de sus pesares y estableció penas para los padres que abandonasen a sus hijos. Por su parte, el *Fuero de Salamanca* dispuso en las sucesiones legítimas que un tercio de la quinta parte de la herencia debía darse a la Iglesia en concepto de *donatio pro anima* destinado a los pobres[17]. Por otro lado, el *Fuero Real* (c. 1255) decretó que los hijos debían cuidar a los padres cuando estos se hicieran pobres en vida (seguramente a causa de la vejez)[18].

---

[12] Llorca Albero 2002, 354.
[13] Cavillac 1975, XCV-XCVI, Jiménez Salas 1958, 37.
[14] Iglesia García 2006, 23; Tejero 1987, 455; Campos y Fernández de Sevilla 2021b, 3.
[15] Robles, 122. Cavillac advierte que desde Juan Luis Vives todos los moralistas coincidían en denunciar estas situaciones (Cavillac 1975, 27).
[16] Maravall 1987, 33-43; Geremeck 1991, 235-293, Cavillac 2003, 15-16; Aubrun 1971; Jiménez Salas 1958, 43-47.
[17] La cuota pro ánima apareció legislativamente en época medieval, a veces con carácter forzoso, y se mantuvo también en época Moderna, aunque adoptase otras formas, como las mandas acostumbradas. Con estas disposiciones se buscaba favorecer no solo a quien fuese destinada la donación, sino al ánima del testador para que no estuviese privada de beneficio espiritual, a través de las buenas obras que podrían hacerse con ese legado (Guilarte Zapatero 1946; Infantes Florido 1960; Maldonado y Fernández del Torco 1944; Martínez Pereda 1953).
[18] Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 53-54.

Las Siete Partidas (c. 1256) recogían varias disposiciones sobre los pobres, como la orden a los obispos de que hospedasen en sus casas a los pobres y que atendiesen a aquellos que no salían de sus domicilios por vergüenza, o la crítica a los padres que mandaban a sus hijos a pedir limosna, así como a los pobres fingidos. Aunque, si estos últimos padecían necesidad, ordenaba que no se les dejase morir de hambre. Asimismo, estableció que las limosnas se diesen preferiblemente a pobres, enfermos, ciegos y viejos, y que aquellos que cuidasen a un huérfano por caridad no pudiesen reclamar los bienes de éste como precio[19].

Posteriormente, los Ordenamientos de las Cortes incluyeron normas sobre pobres que los monarcas se vieron obligados a dictar debido a las peticiones de los representantes de estas. Aunque estas normas a veces se dictaron contra individuos que, en principio, no tenían el calificativo de pobre, como ocurrió con los "baldíos" (aquellos que no querían trabajar pudiendo hacerlo) y, sin embargo, pasarían a formar parte de este grupo. Y es que la ociosidad se convirtió en un concepto fundamental en la definición de pobre: ocioso y vagabundo se transformaron en sinónimos de pobre y mendigo, y así lo recogieron las Cortes[20].

De esta manera, una serie de disposiciones generales para todo el reino contemplaron normas acerca de la pobreza en Valladolid, en 1351; en Toro, en 1369; en Burgos, en 1379; en Briviesca, en 1387; en Madrid, en 1419 y 1435; en Valladolid, en 1518 y 1523; en Toledo, en 1525; y en Madrid en 1528 y en 1534 (tabla 11)[21]. El objeto de esta legislación fue variado: hombres y mujeres baldíos que no querían trabajar ni aprender un oficio, vagabundos, holgazanes, pobres, pobres mendicantes, extranjeros y muchachos y niñas[22]. Sin embargo, todos pasaron a incluirse en la categoría de "pobre"[23]. Y las causas de estas disposiciones fueron los desórdenes que, de alguna manera, estos grupos provocaban: hurtos, robos o daños en las propiedades.

---

[19] *Partidas* I, V, X; IV, XX, IV; II, XX, IV; I, V, XL; I, XXIII, VII; V, XII, XXXV (Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 53-54; Alonso Seco 2012, 175-176).

[20] Mollat 1988, 9-10; Valdeón Baruque 1973, 906-907.

[21] Cortes de Valladolid 1351, pet. 1 y 2; Cortes de Toro 1369, pet. 31 y 69; Cortes de Burgos 1379, pet. 20; Cortes de Briviesca 1387, pet. 5; Cortes de Madrid 1419, pet. 10 y 1435, pet. 38; Cortes de Valladolid 1518, pet. 42 y 1523, pet. 66; Cortes de Toledo 1525, pet. 47; Cortes de Madrid 1528, pet. 45 y 1534, pet. 117. (Recogidas en *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla* 1863, 1866, 1882; Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 55-57; Alonso Seco 2012, 176-179).

[22] Nótese cómo las Cortes de Madrid de 1534 aludían a niños que pedían limosna y se instaba a que desempeñasen un oficio. Nos recuerda esto a las referencias a los hijos de los pobres, en muchas ocasiones lisiados por sus propios padres, para mover a la misericordia y a la literatura picaresca mencionada como uno de los fenómenos resultantes de una de estas situaciones de pobreza.

[23] No es el objeto de este trabajo definir cada una de las categorías que se utilizaron para apelar a diferentes grupos de pobres. Sin embargo, si nos gustaría dar cuenta de la existencia de ellos. Valdeón Baruque diferenció a los pobres voluntarios de todos aquellos que eran pobres al margen de su voluntad, entre los que definió varios "emparejamientos de la pobreza" para finales de la Edad Media en Castilla: pobres-viejos; pobres-viudas; pobres-enfermos-lisiados; pobres-mendigos-pordioseros; pobres-vagabundos; y pobres-peregrinos-romeros (Valdeón Baruque 1973). Mollat también dio cuenta de diferentes tipos de pobres con sus propias características en la Edad Media (Mollat 1966; 1988, Maza Zorrilla 1987).

Tabla 11. Leyes de Cortes de Castilla sobre pobres. Siglos XIV-XVI.

Año	Cortes	Objeto	Causa	Orden
1351	Valladolid	Hombres y mujeres baldíos que no quieren labrar	Los que labraban demandaban precios muy altos y había heredades sin trabajar	Que no anden baldíos, ni pidan ni mendiguen y vivan de su trabajo, excepto enfermos, ancianos y mozos menores de doce años
1369	Toro	Hombres y mujeres baldíos que no quieren labrar		Que no anden baldíos y vivan de su trabajo, excepto enfermos, ancianos y mozos menores de doce años Penas corporales para quienes incumplan la orden.
1379	Burgos	Hombres y mujeres baldías que piden, no quieren trabajar ni aprender oficios	Se ocasionan muchos hurtos, robos y otros males y yerman heredades	Que todo aquel que esté sano trabaje y aprenda un oficio. Penas corporales para quienes incumplan la orden
1387	Briviesca	Vagabundos y holgazanes	Por el mal ejemplo para quienes los ven, que dejan de trabajar y los imitan	Que cualquier señor los pueda tomar por siervos sin pagarles un mes, aunque alimentándolos. Y si los vagabundos se resistiesen, les den las justicias sesenta azotes y los expulsen de la villa.
1419	Madrid	Rufianes y vagabundos	Daños, bullicios y muertes que se ocasionan	Que no sean consentidos en las villas so penas civiles y criminales
1435	Madrid	Hombres y mujeres baldíos y vagabundos que no quieren trabajar	Desaprovechamiento del pueblo	Que no estén en las villas del reino los vagabundos, ni puedan pedir limosna, salvo aquellos que fueran viejos o estuvieran indispuestos físicamente. Y quienes lo incumplan, los expulsen

Fuente: *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla* 1863, 1866, 1882.

Tabla 11. Leyes de Cortes de Castilla sobre pobres. Siglos XIV-XVI (continuación).

Año	Cortes	Objeto	Causa	Orden
1518	Valladolid	Pobres Pobres dañados por las bubas		Que cada uno pida en su naturaleza. Que recojan y curen a los pobres enfermos llagados
1523	Valladolid	Pobres	Por el daño que causan si piden fuera de las naturalezas propias y por los vagabundos y holgazanes que aparecen con ellos	Que cada pobre pida solo en su naturaleza
1525	Toledo	Pobres y mendigantes		Que se examinen los pobres y no puedan pedir en la calle sin cédula
1528	Madrid	Pobres mendigantes	No se respeta lo ordenado en Valladolid (1523) porque no lo ejecutan los procuradores	Que se guarden las cortes pasadas y se impongan penas a quienes no lo cumplan
1534	Madrid	Pobres Extranjeros so color de romero Muchachos y niñas		Que todos los pobres vagabundos que pudieren trabajar y mendiguen sean expulsados de la villa Que ningún extranjero so color de romero pida limosna más de un día natural en la corte Que los verdaderamente pobres y enfermos sean curados en los hospitales de sus obispados Que los muchachos y niñas que pidan sean puestos a oficios y con amos y castigados si continúan pidiendo

Fuente: *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla* 1863, 1866, 1882.

Por tanto, desde mediados del siglo XIII, la legislación castellana consideró medidas sobre los pobres y los hombres y mujeres "baldíos", aquellos que no querían trabajar y que estuvieron castigados desde el siglo XIV por los desórdenes que se derivaban de su conducta (hurtos, robos, daños ocasionados a las heredades)[24]. Además, en el siglo XV no se les daba ocasión de trabajar, sino que eran expulsados de las ciudades. Y ya en el siglo XVI, desde 1518, y con relación a los pobres, no a los vagabundos o baldíos, los Ordenamientos de Cortes recogían la prohibición de que salieran de sus naturalezas para pedir limosna, y a partir de 1525 se ordenó un examen para discernir quién tenía derecho a pedir y quién no. Poco a poco, la legislación castellana fue acotando las normas que debían acatarse con un grupo heterogéneo formado por pobres, holgazanes, baldíos y vagabundos.

7.3. La reforma de los pobres en Castilla en la primera mitad del siglo XVI.

Sin embargo, la más trascendental de todas las reformas sobre la pobreza fue la Real Pragmática del 24 de agosto de 1540, que se enmarcaba en el contexto de las reformas europeas sobre pobres. Las crisis agrarias sufridas durante los años 1538 y 1539 en muchas zonas castellanas revelaron en 1540 las condiciones miserables de muchos ciudadanos[25]. El año de 1537 se consideró extremadamente seco en toda España, preludio del hambre que habría en 1539. El bienio de 1539 y 1540 estaría marcado por la sequía y el hambre aparejado a ella, a lo que se sumó una plaga de langostas[26]. Martz indica que fue la sequía de 1539 la causa principal de la ley de pobres de 1540, más allá de las peticiones de Cortes o la predisposición del Cardenal Tavera. En Toledo, tres años después, las malas cosechas de 1542 supusieron un aumento de los precios que desembocó en una época de carestía en la ciudad[27]. López Salazar y Martín Galán, en su estudio sobre la producción cerealista en el Arzobispado de Toledo, indican que, a pesar del incremento registrado en el primer tercio del siglo XVI, se produce una crisis en la década de 1540 que frena esa tendencia al alza. Todas las demarcaciones toledanas sufren en los primeros años de esta década una crisis. Alguna de ellas, como es el caso de Talamanca, se enfrentaron al momento de menos cereal de los siglos XVI y XVII[28]. Asimismo, la investigación de López Salazar sobre precios y diezmos en el mismo arzobispado refleja una caída en los mismos durante la década de 1540, sobre todo en 1548, año caracterizado por una primavera muy seca, donde se registraron los valores mínimos del segundo cuarto de siglo en casi todo el territorio[29].

---

[24] Con este mismo argumento, el 4 de marzo de 1499 los Reyes Católicos exigieron a los gitanos que dejasen de vagabundear sin oficios y de pedir "lymosnas, hurtando y trafagando y engañando", so pena de expulsión del reino (AGS, RGS, 1499-III, 35). La cuestión que subyace aquí era (entre otras) la condena de la ociosidad, que se reflejaba también, además de en los "hombres y mujeres baldíos", en los gitanos. De hecho, un siglo después, el doctor Cristóbal Pérez de Herrera, en sus *Discursos del amparo de los legítimos pobres* (1598), en su discurso III sobre la forma de organizar la limosna y ocupar a los "reformados fingidos", cita a los gitanos como uno de los grupos a los que se conseguiría "acabar de allanar la perdición y ociosidad", contemplándolos como una amenaza, pues junto a otros grupos, como los moriscos, "van creciendo y multiplicándose mucho, y nosotros disminuyéndonos muy aprisa en guerras y religiones" (Pérez de Herrera 1598, 114,117). Acerca de los gitanos a finales del siglo XV y siglo XVI pueden consultarse los trabajos de León-Borja 2003; Martínez Dhier 2007, 110-140; Martínez Martínez 2003; Sánchez Ortega 1994.

[25] Flynn 1989, 89-90; Santolaria Sierra 2003a, 37-38; Santolaria Sierra 2003b, 20-21.

[26] Alberola Romá 2014, 147-148.

[27] Martz 1983, 42, 122.

[28] López-Salazar Pérez & Martín Galán 1981.

[29] López-Salazar Pérez 2018, 25-26.

El trabajo de Ponsot sobre la Baja Andalucía también refleja tendencias similares. Aunque con menos datos disponibles para esta década, se registra un descenso en la producción de cebada y trigo en pueblos como Almonte e Hinojos, en la provincia de Huelva; y un descenso también en los diezmos de aceite de los pueblos sevillanos de Cazalla de la Sierra, Lebrija y Osuna[30]. En Sevilla, la crisis de cereal produjo un incremento sostenido de los precios del trigo entre 1538 y 1543, que se aliviaría en 1543 y volverían a acusarse en 1544 y 1545[31].

Por su parte, Alberola Romá, al investigar diferentes dietarios valencianos del siglo XVI, reconoce importantes temporales acompañados de granizo en los meses de verano de los años 1540, 1541 y 1542, que acabaron con cultivos de vides, moreras, melones y cebollas. Asimismo, señala dos grandes riadas en noviembre de 1540 y en 1543 que causaron importantes daños, como la inutilización de los molinos o el deterioro de las alquerías cercanas a la ciudad[32].

Los últimos años de la década de los 30, así como los primeros años del siguiente decenio, estuvieron marcados por crisis agrarias que condujeron a una escasez de alimentos. Con este panorama, los concejos municipales de las villas más afectadas establecían medidas para hacer frente al hambre: el racionamiento, la tasación de precios o el reavituallamiento para comprar grano a otros obispados o provincias eran algunas medidas que se adoptaban y, dependiendo de la gravedad de la coyuntura, la aplicación de las ordenanzas sobre mendicidad y vagabundos.

En Madrid la situación debió ser alarmante por la continua afluencia de menesterosos, pobres inmigrantes y desocupados que llegaron y, posiblemente, en 1540, aplicasen medidas extraordinarias de recogimiento de mendigos, que habían sido aprobadas por el Consejo Real y organizadas por las autoridades municipales. El cardenal Tavera[33], regente del reino, informó al emperador de las normas adoptadas en Madrid ante la situación y adjuntó un memorial sobre su ejecución en junio. Tres meses más tarde, en septiembre, el rey, a través de una carta que enviaba al cardenal, dio su aprobación y lo animó a promulgar las medidas más eficaces e implantar las reformas.

Sin embargo, la fecha de la ley data del 24 de agosto de 1540. Santolaria defiende que lo más probable es pensar que la fecha oficial se pusiese con posterioridad, una vez que el emperador hubiese firmado el texto, quizá en 1541, o más tarde, ya que no fue mandada a imprimir hasta 1544 en Medina del Campo, junto a otros capítulos de pragmáticas[34].

De esta manera, aunque se había contemplado en la legislación medidas para la pobreza, a partir de 1540, con más determinación y tomando como referencia la Real

[30] Ponsot 1986, 187-225.
[31] Borrero Fernández 1991, 47, 54-55.
[32] Los dietarios son relatos de acontecimientos por parte de personas que los presencian, forman parte de la llamada "literatura memorialística valenciana" y son considerados manifestaciones de la *historiografía menor* (Alberola Romá 2016, 43, 55).
[33] Juan Pardo de Tavera era sobrino del catedrático de teología de Salamanca y arzobispo de Sevilla, Diego de Deza (1443-1523). Fue visitador de la chancillería de Valladolid (1513), obispo de Ciudad Rodrigo y de Osma (1514-1524), arzobispo de Santiago de Compostela y Toledo (1524-1545) y cardenal desde 1531. A la vez, fue presidente de la Chancillería de Valladolid (1523) y presidente del Consejo Real de Carlos V (1524-1539), y terminó su carrera política como regente del reino (1539-1541) (Marías 1991, 53; Carlos Morales 2000, 316-325).
[34] Flynn 1989, 89-90; Santolaria Sierra 2003a, 37-39; Santolaria Sierra 2003b, 21-22.

Pragmática de ese año, diferentes ciudades castellanas comenzaron a implementar normas para resolver el problema. Madrid fue una de las ciudades donde los médicos apoyaron las medidas conscientes de los peligros de la propagación de enfermedades a causa de los cuerpos sin vida de los pobres. La villa institucionalizó hospitales para mendigos naturales y no naturales de la ciudad, así como casas de pobres donde ofrecer alimento y ayuda médica[35].

Aunque las normas alcanzaron mayor calado en Zamora (que había contado con una serie de medidas destinadas a erradicar la mendicidad en los años 1522, 1531 y 1539), donde, por iniciativa del obispo Pedro Manuel, se reunieron el prior de la Orden de San Juan, Fray Diego de Toledo, varios frailes mendicantes y el consejo de la ciudad para reorganizar el sistema de caridad. Diseñaron un amplio programa que fue sometido a consulta y obtuvo la aprobación de los teólogos de la Universidad de Salamanca. Al mismo tiempo, otras ciudades como Salamanca, Valladolid y Toledo empezaron también a adoptar nuevas órdenes para pobres[36].

7.3.1. La "ley Tavera".

La Real Pragmática del 24 de agosto de 1540 (impresa en Medina en 1544), conocida como "Ley Tavera" por ser el cardenal Tavera su principal promotor, recogía una relación de leyes de Cortes anteriores acerca de los pobres y la petición de limosna, la situación del momento y las medidas que, desde entonces y en adelante, se debían tener con los pobres y la demanda de limosnas[37].

Las leyes de Cortes contenidas en la Pragmática y que sirvieron de antecedentes legales fueron cuatro: las de Briviesca de 1387, las de Valladolid de 1523, las de Toledo de 1525 y las de Madrid de 1534, y el objeto de estas, como hemos aclarado, no fue el mismo, aunque los pobres estaban presentes en las tres últimas. La orden de las Cortes de Briviesca no iba dirigida a pobres, sino a vagabundos y holgazanes. Estos deambulaban junto a los pobres, como puede leerse en las Cortes de Valladolid[38], y acabarían adoptando el término "pobre" en su denominación (pobres vagabundos), aunque no lo fuesen: "mandamos que de aquí adelante en la nuestra corte todos los pobres vagabundos que pudieren trabajar y anduvieren mendigando sean echados de ella y castigados".

De esta manera, son varios los términos asociados a la pobreza y petición de limosna en la pragmática de 1540:

- Pobres verdaderos: los que no pueden trabajar por alguna condición y necesitan de la limosna para ser mantenidos.
- Pobres *envergonzantes* son aquellos que "por tener indispusición de sus personas no quieren o no pueden andar a pedir limosnas (…) y estos son los que padecen mayores necesidades".

---

35 Flynn 1989, 89-91.

36 Flynn 1989, 82-84, 89-91; Santolaria Sierra 2003a, 42; Santolaria Sierra 2003b, 26-27; Garrán Martínez 2004, 38-39, Beltrán de Heredia 1961, 84-88.

37 Santolaria Sierra 2003b, 20-22. La pragmática ha sido comentada de manera breve por algunos autores como Alonso Seco 2012; Alonso Seco & Gonzalo González 1997; Garrán Martínez 2004; Perrotta 2015; Santolaria Sierra 2003a; 2003b. Sin embargo, creemos que no se han indicado con suficiente claridad algunos aspectos importantes de la misma. En nuestro comentario utilizamos la versión impresa en González Díez 1987.

38 "Que no anden pobres por el reyno vezinos ni naturales de otras partes, sino que cada uno pida en su naturaleza porque de lo contrario viene mucho daño y se da causa de que haya muchos vagabundos y holgazanes" Cortes de Valladolid, 1523 (Recogidas en *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, 1882, 384).

- Vagabundos y holgazanes: todos aquellos que "podrían trabajar y viuir de su afán y no lo hacen; los quales, no tan solamente viuen del sudor de otros sin trabajar y merecer, más aún dan mal exemplo".
- Pobres vagabundos, que se encuentran en la misma situación de vagabundos y holgazanes[39].

La Real Pragmática manifestó la existencia de una amalgama de personas de diferente condición que pedían limosna (tabla 12): holgazanes y vagabundos que, pudiendo trabajar, no lo hacían; tullidos y enfermos indispuestos para el trabajo o peregrinos y ermitaños con bienes en sus naturalezas. En ellos imperaban malas costumbres: no confesarse ni comulgar, vivir amancebados y deshonestamente y el desorden en el comer y beber de muchos de ellos. De esta caótica situación se derivaban una serie de consecuencias negativas: la indisposición de curar a quienes realmente lo necesitaban, la "infección" con malas costumbres a la multitud de pobres y/o la merma de la devoción de los fieles.

Para evitar estos efectos nocivos se recurrió a una regulación de la situación a través de la organización de la demanda de limosna, definiendo quién podían pedirla. Según la instrucción que regulaba la petición de limosna, solo los pobres verdaderos y estudiantes, frailes y peregrinos podían pedir, aunque no todos con las mismas condiciones, por eso era preciso ver a qué grupo se pertenecía. Así, la instrucción recogía la casuística no solo de los verdaderos pobres, sino también de peregrinos y extranjeros, ciegos, frailes, estudiantes y niños. De todos ellos se legislaba sobre si podían pedir y, en caso afirmativo, por dónde y si era necesario contar con un permiso.

La cuestión de la licencia/cédula que permitía la demanda de limosna se detalló en relación con el caso de los verdaderos pobres y estuvo justificada por el cuidado espiritual que debía tenerse de estos, además del corporal, pues este permiso estaba supeditado a su confesión y comunión[40]. En cuanto a los pobres vergonzantes, por no querer/poder ellos mismo pedir limosna, se encargó a prelados, justicias eclesiásticas, así como a concejos y justicias de cada villa, que se nombrasen buenas personas que pidiesen por ellos y les repartieran las limosnas, socorriendo sus necesidades.

Frailes y estudiantes necesitaban también una cédula para poder demandar limosna, pero no ocurría así con los ciegos, peregrinos y extranjeros. Por su parte, a los niños se les prohibió la petición de dádivas, pues por hacerlo no aprendían oficios. Así, se instaba a que se instruyesen en algún trabajo y a que, mientras lo hacían, les alimentasen sin necesidad de mendigar.

[39] De esta manera, las categorías que manejaban los tratadistas de la caridad estaban plasmadas en la legislación y aprobada por autoridades eclesiásticas y civiles, además de utilizadas por las instituciones de beneficencia, y se traducían en decisiones concretas sobre qué tipo de socorro proporcionar a cada individuo en función de su adscripción a cada una ellas (Bolufer Peruga 2002, 109).

[40] "Y porque pues se tiene cuydado de mantener los cuerpos de los pobres es más justo que se tenga de sus ánimas y por algunos desórdenes que en esto en los que piden limosna ha avido, encargamos a los dichos curas y mandamos a las dichas justicias que no den las dichas cédulas y licencias a los dichos pobres sin que primero estén confesados y comulgados" Real Pragmática del 24 de agosto de 1540 (Recogida en *Reales ordenanzas y pragmáticas (1527-1567)*, 1987).

Tabla 12. Grupos que recogía la instrucción del 24 de agosto de 1540.

	¿Pueden pedir limosna?	Cédula/Licencia			¿Por dónde?
		¿Es necesaria?	Expedida por	Duración	
Pobres verdaderos	Sí	Sí	Cura de la parroquia y justicia de la villa (para pedir fuera de la naturaleza)	Un año, renovable	En su naturaleza y hasta 6seis leguas fuera de ella, excepto en las iglesias y monasterios en tiempo de la misa mayor
Peregrinos/extranjeros	Sí	No	-	-	Por su camino derecho, hasta cuatro leguas fuera del mismo
Ciegos	Sí	No	-	-	En su naturaleza y hasta seis leguas fuera de ella
Frailes	Sí	Sí	Prelado y provisor del obispado	Tiempo limitado	Lugares limitados
Estudiantes	Sí	Sí	El rector de estudios/juez eclesiástico	-	En la naturaleza donde estudiare
Niños	No	-	-	-	-

Fuente: Real Pragmática del 24 de agosto de 1540, *Reales Ordenanzas y pragmáticas (1527-1567)* 1987.

La ley fue la base de la política sobre pobres y vagabundos hasta los primeros años del reinado de Felipe II. En agosto de 1565, dos años después de finalizar el Concilio de Trento, se dictó la *Nueva orden para el recogimiento de los pobres y socorro de los verdaderos*. Esta nueva orden derogaba expresamente la pragmática de 1540 y regresaba a una autorización condicional de la mendicidad. Cada parroquia debía tener una relación de los necesitados que no podían trabajar y darles una cédula de pobreza para mendigar por su ciudad y su tierra. Y en casos de hambre o pestilencia, podían mendigar en otros lugares. Además, el recogimiento de los pobres en hospitales quedaba solo para aquellos llagados o que tuvieran enfermedades contagiosas. Igualmente, se prescribía el buen trato y atención a los extranjeros y peregrinos[41].

7.4. El debate Domingo de Soto-Juan de Robles.

Las nuevas normas sobre pobres surgidas a raíz de la Real Pragmática de 1540 (y en especial, las ordenanzas de Zamora) provocaron las criticas de los castellanos. Se hizo necesario, entonces, calmarlas con los pareceres de personas cualificadas que arrojaran luz sobre la idoneidad de las normas que se habían adoptado.

A finales de 1544, el cardenal Tavera, promotor de la ley de 1540 y consciente de las controversias resultantes de ella, se entrevistó en Valladolid con Domingo de Soto y Juan de Robles, y les solicitaría a ambos sus juicios sobre la pragmática. Los dos eran teólogos de la Universidad de Salamanca: por un lado, Domingo de Soto, dominico, catedrático de vísperas en dicha institución, prior en el convento de San Esteban de Salamanca en los inicios de 1540, donde tuvo que enfrentarse a una época de carestía (para lo cual tuvo que pedir ayuda al Cardenal Tavera, por entonces, arzobispo de Toledo), y conocedor de la situación legislativa en torno a la pobreza y sus consecuencias. Por otro lado, Juan de Robles (también conocido como Juan de Medina), abad benedictino del monasterio de San Vicente en Salamanca, había sido uno de los promotores y ejecutores de las ordenanzas de pobres de Zamora[42].

Pocas semanas después de la entrevista con el Cardenal, el 30 de enero de 1545, se imprimió en Salamanca la *Deliberación en la causa de los pobres* de Domingo de Soto. Y solo mes y medio más tarde de la *Deliberación*, el 20 de marzo de 1545, la obra de Juan de Robles *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres*. Más de la mitad del texto de Robles eran respuestas directas a la *Deliberación* de Soto[43]. El dominico señaló en su obra que la razón que lo llevó a escribir la *Deliberación* fue acabar con el rumor de que había firmado las ordenanzas de la ciudad de Zamora, compuestas a partir del ordenamiento de 1540, cuando él había defendido lo contrario en Valladolid ante el cardenal Tavera[44]. Lo cierto fue que ambos autores revisaron la Real Pragmática de 1540 y expusieron argumentos contrarios basados en presupuestos teológicos distintos, aunque partían de unas ideas compartidas.

La repercusión editorial de los textos fue muy distinta. La *Deliberación* de Soto se imprimió en latín (*In causa pauperum deliberatio*) y en romance en Salamanca, en 1545, por

41 Cavillac 1975, CVII-CXVI; Garrán Martínez 2004, 128, Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 34.
42 Santolaria Sierra 2003a, 43, Santolaria Sierra 2003b, 29-30, Garrán Martínez 2004, 40.
43 Santolaria Sierra 2003a, 43, Santolaria Sierra 2003b, 29-30, Garrán Martínez 2004, 40, Beltrán de Heredia 1961, 88-90, Alonso Seco 2012.
44 Beltrán de Heredia 1961, 90, Martínez Casado 2006, 15-17.

deferencia al lenguaje más usado por el príncipe, así como para su mayor difusión entre las clases populares. Aunque la edición en romance no se volvería a editar en el siglo XVI, sí lo haría el texto latino, que tendría un total de siete ediciones a lo largo del siglo, una en 1547 en Venecia y seis en Salamanca: 1551, 1554, 1561, 1566, 1570, y 1575[45].

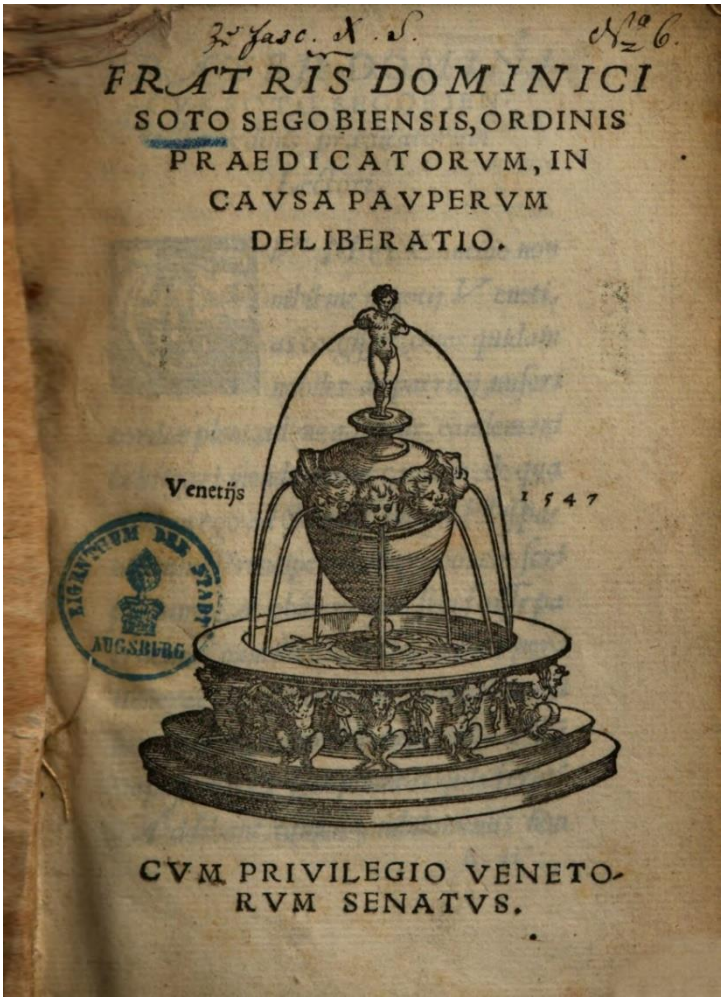


Fig. 26. *Fons vitae*, estampa de *In causa pauperum deliberatio*, 1547, Venecia.

La edición veneciana de 1547 incluía una estampa de la *fons vitae* (fig. 26). Utilizaba elementos diferentes que los vistos hasta ahora para plasmar el mismo tema iconográfico. Ahora no se representaba la crucifixión, solo una fuente con agua corriente. La *Deliberación*, como analizaremos más adelante, hizo una profunda defensa de la misericordia y la caridad en el sistema asistencial de los pobres. La misericordia era la virtud principal para mover a la compasión y actuar conforme a la voluntad divina, asistiendo a los necesitados. Además, a través de su ejercicio los fieles conseguirían la redención de las almas. Igual que Dios era misericordioso (*fons misericordiae*) así los cristianos debían serlo con los más necesitados.

[45] Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 31; Cavillac 1975, XCVIII; Beltrán de Heredia 1961, 533. Martínez Casado (Martínez Casado 2006, 14) indica una en Salamanca publicada por Portonaris en 1551. Sin embargo, esta edición no la recoge ni Cavillac (Cavillac 1975, XCVIII) ni Beltrán Heredia, quien sí señala la de 1554 e indica que su edición estuvo a cargo de Portonaris (Beltrán de Heredia 1961, 533). Brufau señala que existen algunas diferencias entre el texto latino y el castellano. El primero es más prolijo. Por su parte, la versión castellana introduce giros y locuciones cotidianas, otorgándole carácter popular y accesible (Brufrau Prats 2011, 198)

El texto de Robles, por su parte, no tuvo tanto éxito. Aparecida la edición *princeps* en Salamanca en 1545 y en romance "porque todos entiendan lo que toca a todos", no volvió a editarse hasta mediados del siglo XVIII (Valladolid, 1757; Madrid, 1766) y lo hizo con un título diferente: *La charidad discreta practicada con los mendigos y utilidades que logra la república en su recogimiento*. Este cambio, que desvirtuaba la finalidad de la obra, pudo intentar evitar los problemas que en su momento debió tener la difusión del original[46].

El debate Soto-Robles ha sido abordado en numerosos trabajos que han resumido las posturas de ambos autores y han tendido a situar a Soto en una posición "tradicional", cercana a la concepción medieval de pobreza, y a Robles en una postura "moderna" más acorde a su época[47]. Sin embargo, algunos trabajos han cuestionado este posicionamiento tradición/modernidad y defienden que esta dicotomía lleva a la malinterpretación[48]. Una de las consecuencias que podrían derivarse de la interpretación a partir de este binomio tradición/modernidad o ideología medieval/moderna pudiera ser la defensa de posiciones irreconciliables. Y, aunque ambos religiosos defienden ideas diferentes, no es menos cierto que parten de unas ideas comunes, fruto de una doctrina compartida.

Por otro lado, mientras nadie duda de la calidad del texto de Domingo de Soto, a veces se le considera menos práctico que Juan de Robles, aunque hay autores que resaltan el conocimiento del dominico en la gestión de estos problemas[49]. Por su parte, a Robles, en ocasiones, se le atribuye una defensa menos sólida y fundamentada que la del dominico y se da peso a su faceta de gestor y "hombre de acción"[50]. No obstante, existen investigadores que reconocen la calidad del benedictino para abordar asuntos teológicos[51].

No es nuestra intención resumir aquí lo que otros autores ya han explicado, sino centrarnos en las cuestiones doctrinales que subyacen en ambos discursos, a nuestro juicio olvidadas en muchas ocasiones y que no han recibido una atención acorde a la importancia

---

[46] Cavillac 1975, CV; Alonso Seco 2012, 82-83, Robles, 119.

[47] La disputa ha sido comentada en Alemán Bracho 2010; Alonso Seco & Gonzalo González 1997; Álvarez-Uría Rico 2006; Beltrán de Heredia 1961; Cabado 2017a; 2017b; Campos y Fernández de Sevilla 2020; Carneiro Caneda 2007; Cavillac 1975; Garrán Martínez 2004; Hernán Carral 2004; Iglesia García 2006; Jiménez Salas 1948; 1958; Llorca Albero 2002; Maravall 1979; Martín Martín 1988; Molero Hernández 2017; Morell 2002; Peña Fernández 1895; Perrotta 2015; Santolaria Sierra 2003a; 2003b; 2012; Vigo Gutiérrez 2006; Viñas y Mey 1971. Win Decock, si bien no comenta la disputa entre ambos autores, si cataloga la obra de Domingo de Soto defiende el sistema medieval de gestión de la pobreza (Decock 2017, 169).

[48] Santolaria ya afirmó que ambas posturas no podían reducirse al simple enfrentamiento mentalidad moderna/mentalidad medieval y que ambos compartían un mismo universo cultural (Santolaria Sierra 2003b, 30.; Martínez Casado 2003, 173). Aunque no comenta la disputa Soto-Robles, sí analiza la obra de Soto y asegura que "ha sido con frecuencia mal interpretada, como si todo su interés estuviera en defender la tradicional mendicidad callejera sin valorar lo conveniente que sería una asistencia pública". Gómez Camacho también apunta en esa dirección y señala que en esta interpretación de la controversia existen elementos que no parecen ajustarse a la realidad histórica, y sería un error interpretar la intensidad de las innovaciones estructurales de los siglos XVI y XVII como un signo de la ruptura de las actitudes sociales ante el pobre o los mecanismos caritativos. Igualmente, señala este autor, la costumbre de atribuir a Domingo de Soto un sistema de caridad basado en el laissez-faire tampoco se ajusta a su filosofía socio-económica, pues no es contrario al intervencionismo económico, mas al contrario: si fuera posible, los precios deberían estar marcados por la autoridad (Gómez Camacho 1998, 119).

[49] Hernán Carral 2004, 174; Beltrán de Heredia 1961, 80-84.

[50] Perrotta 2015,107; Hernán Carral 2004, 174; Cabado 2017a, 9; Cabado 2017b, 5-6.

[51] Peña Fernández 1895, 43; Alonso Seco 2012; Llorca Albero 2002, 348; Cavillac 2013, 46; Brufrau Prats 2011, 189.

que poseen en sendos discursos[52]. Si bien es cierto que la visión de Robles estaba orientada a una mejor organización y gobierno, como él mismo apuntó a lo largo de su obra, no por ello el benedictino abandonó los argumentos teológicos y fue sobre los que construyó su argumentación[53].

[52] Como advierte Jaime Brufrau, para la elaboración de la *Deliberación*, Soto partió de un texto previo utilizado para su docencia en la universidad, *De Eleemosyna*, acerca de la cuestión de la limosna (Brufrau Prats 2011, 198-199). Para esta revisión utilizaremos la edición en castellano de Domingo de Soto y la de Juan de Robles publicadas en Santolaria Sierra 2003b.

[53] En particular, el estudio monográfico de Garrán Martínez sugiere que "a diferencia de lo que sucedía cuando analizamos la obra general de Domingo de Soto, el escrito de Juan de Robles no contiene más que algunas ideas muy generales sobre la propiedad y escasas alusiones a las virtudes de la justicia y de la misericordia" afirmación que no compartimos, pues, en el caso de la misericordia, la obra de Juan de Robles se dedica a defender cómo esta no merma con las disposiciones de 1540 y podrá verse a lo largo del análisis que aquí presentamos (Garrán Martínez 2004, 113).

8. Domingo de Soto, Juan de Robles y la doctrina de la misericordia (1545).

8.1. Unas premisas compartidas.

Como hemos señalado, aunque Domingo de Soto y Juan de Robles defendieron propuestas diferentes para la cuestión del pauperismo, lo cierto es que ambos partían de unas ideas centrales sobre las necesidades, los pobres y la limosna que eran comunes[1]:

- Querían proveer a los pobres en sus necesidades de la mejor manera posible. En esta provisión era imprescindible la misericordia[2], que ambos definían como la compasión de la miseria ajena[3]. Era esta virtud la que movía a los individuos a socorrer a sus prójimos y guardaba una estrecha relación con la virtud de justicia. Asimismo, la misericordia comprendía obras corporales, que atañían directamente al cuerpo, y espirituales, que referían al espíritu, en consonancia con las diferentes miserias que el individuo pudiese experimentar. Además, la misericordia estaba fuertemente ligada a la virtud teologal de la caridad.
- Confirmaban la existencia de pobres fingidos, vagabundos y holgazanes, que se aprovechaban de las limosnas que no les correspondían, los cuales constituían un mal ejemplo y un perjuicio para los verdaderos pobres. También condenaron el vicio de la ociosidad[4].
- Defendían la importancia de la limosna y la teoría por la cual se exhortaba a darla obligatoriamente cuando alguien se encontrase en extrema necesidad[5]. Igualmente, el concepto "limosna" era sinónimo de misericordia, como lo explicitó Soto y también

[1]Los autores que han señalado unos puntos comunes lo indican como algo anecdótico y se centran en las diferencias: Jiménez Salas señala brevemente las ideas compartidas de preocupación por los pobres y el precepto obligatorio de limosna en extrema necesidad (Jiménez Salas 1948, 154). Morell apunta en la coincidencia entre ambos de la presencia de una estructura social donde la división entre pobres y ricos encuentra su justificación en la voluntad divina (Morell 2002, 46-47). Garrán Martínez reconoce la premisa común de dar limosna en casos de extrema necesidad (Garrán Martínez 2004, 114). Alonso Seco y Gonzalo González indican aspectos comunes en ambas doctrinas: el principio de caridad cristiana y la constante fundamentación teológica en ambos discursos (Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 40).

[2] "El fin principal de todas estas instituciones, pues se comprenden por obras de misericordia, es que los legítimamente pobres sean más cumplidamente remediados en sus pobrezas y fatigas y necesidades temporales, porque esta es la materia de la misericordia corporal, y aquí se han de enderezar las leyes de los pobres" *Deliberación*, 78. "Y viniendo a hablar de misericordia, dije cuántos males veíamos en España por no haber en ella orden alguna ni concierto en el dar de las limosnas" *De la orden*, 118.

[3] "La razón y el merecimiento de la misericordia no solamente consiste en hacer exteriormente limosna, sino está aún más principalmente en el afecto interior del ánima que es la compasión en la fatiga del pobre" *Deliberación*, 103. "Es de saber que no es otra cosa misericordia (…) sino compasión de la miseria ajena, la cual nos da dolor y tristeza porque trasladamos a nuestro corazón la miseria ajena" *De la orden*, 140.

[4] "Los tales verdaderamente vagabundos, que ni teniendo hacienda para poder holgar, ni flaqueza para no poder trabajar, andan pidiendo limosna (…) y teniendo bastantes fuerzas para trabajar andan so color de pobres a mendigar, quitando el alimento y poniendo en necesidad a los verdaderos pobres" *Deliberación*, 60. "Y es de notar, que no solamente los que estando sanos que se andan a mendigar se llaman vagabundos y hombres que encubren maldad con libertad (…) pues vagabundo es aquel que sin justa cusa anda vagando y no quiere asentar en ninguna manera determinada de vivir, ni se quiere contentar con lo que le ofrecen conforme al estado en que le hallan" *De la orden*, 180.

[5] "Porque, aunque el pobre os pida limosna, fuera de extrema necesidad, como hemos dicho, nadie nos obliga que se la deis por fuerza" *Deliberación*, 70. "Mas si la necesidad en que está el que nos pide socorro es extrema o muy grave, no podemos negarle la limosna que nos pide sin condición alguna, porque en tal caso la limosna no es gracia, sino deuda" *De la orden*, 137; Garrán Martínez 2004, 114.

Robles lo utilizó de la misma manera a lo largo de su discurso. De esta manera, la limosna era una forma visible de ejercer la misericordia[6].

A partir de estas premisas, lo que diferenció los discursos defendidos por Soto y Robles fue el peso que dieron a distintas cuestiones doctrinales en torno a la misericordia y a la limosna.

Aunque ambos señalaron causas jurídicas, sociales y de otra índole, nos interesa aquí apuntar las razones teológicas que esgrimieron para justificar sus discursos. Creemos que, al determinar los elementos de la doctrina que Soto y Robles destacaron, podremos entender mejor las posiciones teológicas en las que se situaron. Por ello, en los párrafos siguientes detallaremos qué aspectos de la doctrina resaltaron para la construcción de su alegato.

Mientras Domingo de Soto criticó duramente el ordenamiento, Juan de Robles lo defendió, a la vez que respondió a las críticas del dominico. Domingo de Soto resumió en seis puntos que marcaron su argumentación lo dictado en la orden. Serán estos puntos los que utilizaremos para presentar ambas posturas[7].

8.2. Que ninguno pida sin ser examinado.

El ordenamiento del 24 de agosto de 1540 establecía que todo aquel que quisiera pedir limosna debía ser examinado previamente para determinar si realmente era pobre. Y es que uno de los objetivos principales de la ley fue discernir entre los pobres verdaderos y los fingidos para determinar a quiénes correspondía, efectivamente, la limosna.

Contra esta medida, Soto argüía que "la mayor cosa que achacan a los pobres para hacer de ellos tanta inquisición es que ingenian artes y fraudes para engañar la república haciéndose enfermos, inventando llagas y manquedades falsas para sacar dinero", y que todas estas reprensiones las hacían los ricos a los pobres con el único fin de excusar su avaricia[8].

Mientras la medida legislativa ponía el foco en los pobres fingidos y en acabar con sus engaños y fraudes, el dominico incidía en los ricos y su avaricia y veía en las mentiras de los pobres una forma de remediar la conducta avariciosa: "mucho mejor sería que a los avarientos, a quien la misericordia no basta ablandar, la porfía e instancia de los verdaderos pobres los forzase y la falsedad de los fingidos los engañase"[9].

Para Soto, la avaricia entrañaba consecuencias más allá de las propias de un pecado al tener repercusión el día del Juicio Final:

---

[6] "Limosna, en griego, tanto es como misericordia"; "En conclusión, una de las limosnas de que Jesucristo nos tiene avisados nos ha de pedir cuenta en el Juicio, es si siendo huésped le acogimos y abrigamos" *Deliberación*, 67, 89. "De manera que la limosna pone ejecutor de las obras de misericordia" *De la orden*, 156.

[7] "Y la suma de lo que hace al caso consiste en seis puntos: el primero, que ninguno demande por Dios sin que sea examinado si es pobre. El segundo, que, aunque sea pobre, que nadie pida sino en su naturaleza, dentro de ciertos límites, salvo si fuese en caso de pestilencia o grave hambre. El tercero, que esos mismos, en sus naturalezas, no puedan salir sin cédulas del cura o del diputado. Lo quarto que estas cédulas no se las den sin que sean primero confesados como lo manda la iglesia. Y, lo quinto, que los peregrinos que van a Santiago no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho (…) El postrer artículo que se puso fue, que por si se pudiese hacer que los pobres se alimentasen sin que anduviesen pedir por las calles, los Provisores y corregidores tuviesen cuidado cada uno en lo tocante a su oficio y pusiesen diligencia como los hospitales dotados se reformasen, para que allí fuesen alimentados y curados" *Deliberación*, 53-54.

[8] *Deliberación*, 85.

[9] *Deliberación*, 77-78. Anabel Brett indica que el principal foco teórico de Soto reside en la defensa de los derechos de los pobres en detrimento de los deberes de los ricos (Brett 2011, 295)

"añado yo mi miedo, que temo grandemente que estas pobrezas y desventuras de pobres, que nosotros tenemos por livianas, hemos de hallar el día del juicio que son mas graves, y que, por ende, teníamos más obligación a proveerlas de lo que por nuestra avaricia pensábamos".

Pues "a la avaricia de no dar limosna llamaban todos hurto y rapiña" y los ricos, especialmente, por tener abundante hacienda, estaban más obligados a dar[10].

Se debía atender no tanto a la vida de los pobres como a la vida espiritual de los ricos (fig. 27), pues el amontonar la riqueza no permitía el ejercicio de la misericordia con los pobres[11]. Esta atención a los ricos y a su vida espiritual permitía a Soto defender que era

"más dañoso al estado de los ricos desterrar los vagabundos que permitirlos. Porque es cosa cierta y averiguada que todas cuantas limosnas se hacen en cualquier lugar del reino a verdaderos y falsos pobres no igualan con mucho lo que son obligados a hacer los cristianos"[12].

La incidencia en los ricos y su conducta llevó a Soto a justificar su postura "no traigo esto (…) a propósito de favorecer los males y engaños de los pobres, sino para mostrar que basta la justicia de los ricos para los pobres". Para él, los pobres estaban en una situación de desventaja: el examen al que serían sometidos no parecía "nacer tanto del amor y misericordia de los verdaderos pobres como de algún odio o hastío"; no tenían fuerzas para defender sus propios intereses o, muchas veces, los pobres no eran necesariamente



Fig. 27. *La muerte de un avaro*, óleo sobre tabla, El Bosco, 1485-1490. Galería Nacional de Arte, Washington D. C.

[10] *Deliberación*, 80.

[11] La condena a los ricos de retener sus bienes para ofrecerlos, una vez hubieran fallecido, para obras de misericordia a través de fundaciones y donaciones para pobres, la harían también, como antes expusimos, Bernal Díaz de Luco en su *Doctrina y amonestación charitativa* (1547), Gabriel de Toro en el *Thesoro de misericordia* (1548) y Carranza en sus *Comentarios al catechismo* (1558). Esta limosna debía hacerse en vida, en vez de esperar a futuras ocasiones postmortem.

[12] *Deliberación*, 77.

enfermos, sino gentes que por cualquier impedimento no obtenían su sustento, entre otras circunstancias[13].

Por su parte, Juan de Robles, al defender la orden, hacía eco de cómo los falsos pobres utilizaban el engaño para obtener limosna cuando no la necesitaban porque estaban en posición de trabajar y obtener un sustento. Así, consideraba que estos falsos pobres hurtaban a los verdaderos:

> "el que mendiga dice que es pobre, y que por pobre pide, y si no lo es, clara cosa es que engaña a aquellos en cuyo nombre pide, que son los pobres; (…) porque el que ha dado limosna a uno que parece pobre, después no la da a otro que verdaderamente lo es. Y este daño y robo recibe el pobre verdadero del falso. Y también los tales son ladrones, teniendo respecto al que les da la limosna porque cualquiera que toma la hacienda de otro sin voluntad de su dueño, hurto es que le hace; pues luego el que toma la limosna fingiéndose pobre, del que no se la daría si supiese que lo era, claro es que se la hurta"[14].

Los pobres fingidos se convertían en ladrones que, con sus mentiras, infringían daño a los verdaderos al quedarse con la hacienda que correspondía a estos últimos. Por ello, Robles justificaba un examen de todos los pobres que evitaría el mal de otorgar limosna aquellos que no la merecían[15].

Pero quedaba la cuestión de los ricos y su avaricia. Soto había justificado los engaños de pobres si estos servían para ablandar el corazón de los ricos. Pero Robles tenía claro que "mejor es responder que en ningún caso es bien, sino mal, que con engaños saquemos a otros su hacienda, aunque el que la posee la posea con daño de su conciencia"[16].

De esta forma, la defensa o no del examen de pobres se sustentó en diferentes aspectos teológicos que, en ambos casos, encontraban en el hurto a los pobres su justificación última. Sin embargo, los autores de este hurto eran diferentes: para Soto eran los ricos movidos por la avaricia, mientras que para Robles eran los pobres fingidos. De ahí que Soto (entre otras razones) no considerara necesario un examen de los pobres, pues el verdadero mal provenía de los ricos, y Robles, sí. En ambos casos, la preocupación residía en los pobres verdaderos y su limosna. La cuestión era quiénes tenían la culpa de que estos pobres no recibiesen la limosna que merecían, si los ricos avaros o los pobres mentirosos[17].

---

[13] "No sé si la lástima de los pobres me ha movido a lengua contra los ricos más de lo que tenía pensado, empero no he dicho cosa de mío, sino como hombre mudo he mostrado que lo lean o en la Escritura o en las costumbres comunes de las gentes" *Deliberación*, 83-87. Robles respondía a este discurso contra los ricos y su avaricia en vez de al engaño de los pobres fingidos diciendo: "y así como es propio de los que quieren alabar mucho una cosa, vitupear demasiado la contraria, así es propio de los que quieren encarecer y reprender mucho algún vicio, excusar y aliviar otros pecados en comparación de aquel" *De la orden*, 187.

[14] *De la orden*, 128-129.

[15] *De la orden*, 187.

[16] "No acabo de maravillarme que hombres doctos digan que no es inconveniente que los pobres engañen a los ricos ni que les hurten las ollas ni otras cosas, pues los pobres que así engañan y hurtan pecan gravemente y los ricos a quien se hacen estos engaños y hurtos no merecen ni ganan nada de lo que así les sacan" *De la orden*, 165-166.

[17] Un años después de la disputa entre Domingo de Soto y Juan de Robles se publicó en Salamanca el *Diálogo de dos religiosos* (1546) atribuido a un "servidor del Arcediano Garci Rodríguez". La pieza recogía la conversación sobre el hambre y la pobreza entre un hombre de ciudad (Urbano) y una del campo (Rústico). En ella se ensalzó la generosidad del Arcediano, representante del estamento eclesiástico en el contexto de pobreza existente en

8.3. No puedan los pobres salir sin cédulas.

El examen de los pobres determinaría quiénes eran los pobres verdaderos y los fingidos y, por tanto, aquellos que tendrían derecho a pedir limosna para remediar sus miserias. Los que se identificasen como pobres verdaderos podrían pedir, pero siempre que dispusieran de una cédula o permiso otorgados por el cura de la parroquia y/o justicias de la villa. Sin embargo, Soto hizo hincapié en la importancia del remedio de pobres más allá de identificar a los pobres fingidos y prohibir que pidiesen:

"el fin de esta empresa no ha de ser tanto el odio y el hastío de los pobres ni el castigo a los malos que entre ellos hay, como el amor y piedad y compasión de este miserable estado de gente y dar orden como mejor sean proveídos los necesitados"[18].

Por su parte, Robles defendía lo contrario: la inexistencia de un concierto en la limosna hacía necesario el ordenamiento de esta y que no la recibiesen los pobres fingidos, sino los verdaderos:

"A lo menos este [provecho de la institución] es muy grande: que la misericordia, la cual entre los cristianos andaba más desordenada que otra cosa, recibiendo limosna el que menos la merecía y proveyéndose no las necesidades verdaderas, sino las aparentes, se ponga en orden y concierto"[19].

En ambos casos se abogaba por el ejercicio de la misericordia (la compasión), de ayuda a los necesitados. La cuestión residía en cómo realizar esa misericordia: si socorriendo a todos aquellos que tuviesen necesidades, más allá de ver si estas eran fingidas, o si, por el contrario, organizando la forma de asistir las miserias para que solo recibiesen ayuda aquellos que realmente la necesitasen. Además, una limosna ordenada, defendía Robles, era más provechosa y se podrían obtener de ellas todos sus beneficios[20].

La forma de practicar de manera más eficiente la misericordia para que fuese más conveniente, escribía Robles, era junto a la justicia: la misericordia entonces alcanzaba su mayor grado de verdad y, por su parte, la justicia se templaba con la misericordia. Así se expresaba en infinidad de veces en las Escrituras[21].

Salamanca. En el diálogo se criticó la avaricia y se nombró la falta de caridad como causa del hambre. "Mirad que no es menos delicto hurtar/que no socorrer al neccessitado, /mirad que tenéys el pan usurpado/de los que no cessan de sospiros dar;/ nunca cessáys jamás de allegar;/ sedas, damascos y paños preciados/y quedan desnudos los pobres cuytados/nunca cessando de a Dios aclamar" *Diálogo de dos religiosos*, 63; Infantes 1983, 60-61.

[18] *Deliberación*, 75.

[19] *De la orden*, 194.

[20] *De la orden*, 196.

[21] "Y vieron [muchas ciudades] que era necesario acompañar a la justicia con la misericordia y a la limosna con la verdad"; "Veréis aquí que la misericordia se ha de acompañar con juicio de discreción porque de esta manera salga la obra de misericordia justa (…) Y todas las divinas escrituras no dicen cosa más frecuentemente que esta: que la misericordia ha de andar siempre acompañada con la justicia" *De la orden*, 128, 140, 144-145, 159-160. Para Maravall, el hincapié de Robles en la ordenación de los pobres en torno a la justicia "es quizá el punto más innovador de su doctrina", pues implica un cambio de una moral de práctica de la caridad (representada por Soto) al de una política de justicia social (Maravall 1979, 66, 75).

De esta manera, para el benedictino la mejor forma de remediar las miserias de los pobres era mediante una identificación a través de cédulas y por medio de un sistema de caridad ordenada, donde misericordia y justicia tenían papel fundamental. En una república organizada, las licencias debían otorgarse a aquellos que, tras ser examinados, se comprendiesen que realmente no tenían oficio para su sustento. Y no a aquellos que, por ociosidad, no querían emplearse y obtenían limosnas ilícitas[22].

Sin embargo, para Soto "el oficio de la misericordia no es discernir entre buenos y malos, eso se reserva a solos los ministros de la justicia; la misericordia es socorrer a todos (…) La misericordia no ha de ser tan solícita en examinar buenos y malos". La misericordia actuaba de manera independiente a la justicia y su cometido no era examinar a quién había que hacer o no limosna[23]. Para el dominico, lo que diferenciaba a la misericordia de la justicia era el carácter no discriminatorio (la misericordia se debía ejercer con todos, sin distinción); la horizontalidad frente a la verticalidad de la justicia (la misericordia une a todos los miembros de una comunidad); y su doble naturaleza, tanto espiritual como corporal que no solo se ayuda en aspectos materiales, sino también en aspectos espirituales. No obstante, al pretender institucionalizar la caridad, la asistencia se convierte en una herramienta para orientar su conducta, se limita la limosna a un pequeño grupo de administradores públicos y la misericordia pierde sentido[24].

Si bien es cierto que en condiciones de igualdad entre los necesitados y escasez de limosna debían preferirse los buenos a los malos, defendía el dominico, no tenía que ser ese el fin de la misericordia. Por tanto, la decisión que implicaba la legislación no era materia de la miseria corporal, que debía de preocuparse únicamente de las necesidades del pobre. Y, aunque Soto reconoció el vínculo entre misericordia y justicia, intentó establecer una diferenciación clara de lo que concernía a una y a otra:

> "Y por eso los santos para que uno sea digno de limosna no buscan más, sino que tenga alguna necesidad para la vida corporal. Porque la corrección fraternal otra cosa es distinta. Y el castigo de los malhechores, como poco ha decíamos, pertenece a los ministros de la justicia"[25].

Determinar quiénes eran o no pobres y otorgar las correspondientes cédulas para pedir limosna era una práctica que, para Soto, no competía a la misericordia. Sin embargo, Robles apuntó a la necesidad de un juicio justo para el ejercicio de la misericordia y, de esta manera, obtener su mayor provecho. De nuevo, aunque ambos pretendían socorrer las miserias de los pobres, uno abogaba por una caridad indiscriminada, pues ese era el verdadero

[22] La cuestión de los pobres ociosos (que obtenían limosnas pudiendo trabajar) ha llevado a algunos autores a concebir como opuestos trabajo y caridad/limosna, como formas diferentes de regulación de la sociedad y asignando la defensa del trabajo a Robles y la defensa de la caridad/limosna a Soto (Nieman de Girau 2011, 173, Alemán Bracho 2010). No obstante, no compartimos esta concepción, pues, como avisa Gómez Camacho, los tratadistas del siglo XVI, al incluir el pobre en la sociedad, no trataban de contraponer el cauce de la limosna al del trabajo productivo, ni tampoco menospreciar el trabajo el beneficio de la limosna (Gómez Camacho 1998, 123). Se trataba de dos formas que convivían entre ellas y el objetivo fue encontrar el equilibrio entre ambas.

[23] *Deliberación*, 89.

[24] Coccoli 2016, 88-89.

[25] *Deliberación*, 89.

ejercicio de la misericordia, mientras que el otro acompañaba a la misericordia de justicia para transformar esta asistencia en un sistema ordenado, eficaz y justo[26].

8.4. Que esas cédulas no las den sin que sean primero confesados.

¿Qué era necesario para obtener la cédula? Pues, además del examen de la vida de cada pobre, el ordenamiento de 1540 determinaba la confesión y comunión obligatoria fundamentándose en el cuidado espiritual de estos.

La imposición de la confesión como requisito para mendigar no era algo justo a ojos de Soto, quien ofreció algunas razones que respaldaron su postura[27]. En primer lugar, esta obligación generaría mucho odio al sacramento y, en especial, "obligar a los pobres para que puedan pedir es hacerlo como pena de muerte, pues no tienen nada más". Vuelve aquí Soto a comparar la condición de los pobres con la de los ricos, pues "lo mismo hay entre los ricos [que no se confiesan], y ni les quitan la vida ni el comer (…) Tiene tanto derecho un pobre en cualquier necesidad, aunque no sea grave a pedir limosna a quien se la quisiere dar, cuanto tiene el rico a [al uso de] su propia hacienda". Para el dominico, no dar limosna a un pobre por no haberse confesado era falta de misericordia[28].

La obligación del sacramento también podría acarrear una serie de consecuencias negativas a la vida espiritual de los pobres. Como, por ejemplo, que se confesaran falsa y fingidamente[29]. Esto, que tocaba a la corrección espiritual, no solo debía reducirse a pobres, sino que también debía procurarse en las personas eclesiásticas:

> "Y sería cosa santa que se diese cuidado a algunas personas eclesiásticas de celo y virtud, que tuviesen cuenta y razón con ellos. Y esto sería añadir la misericordia espiritual a la corporal. A imitación de nuestro señor Dios, que a los que mantiene en la vida corporal pone también leyes, consejos y ejemplos, para inducirlos en lo espiritual a lo bueno y honesto".

Soto aludió, asimismo, a la honra, la importancia que esta tenía para los españoles[30] y cómo el examen al que debían someterse los pobres suponía un escudriñamiento de ella a cambio

---

[26] Campos y Fernández de Sevilla sugiere que un asunto principal que preocupaba a Domingo de Soto y Juan de Robles era el macroconcepto justicia-misericordia-limosna (Campos y Fernández de Sevilla 2020, 3).

[27] "Porque, aunque se deba predicar y grandemente amonestar a los pobres como a los ricos que se confiesen, empero poner a los pobres en tanta estrechura que si no se confiesan no coman, ya que no le demos otro peor nombre, no es justicia" *Deliberación*, 92.

[28] "Si vos sois tan justo, como si fuese el sacramento de la Eucaristía, no queréis dar un pedazo de pan a un pobre sin que primero esté contrito y confesado, no le pongáis raya ni le estorbéis que vaya a buscar a otro que le provea. Porque lo primero es falta de misericordia, lo segundo es contra justicia." *Deliberación*, 93.

[29] Una de las dieciséis condiciones de la confesión era que debía realizarse libremente, tal y como recogía nuestra muestra de confesionales y doctrinas. Azpilcueta recogió en su *Manual* las dieciséis cualidades que debía tener la confesión auricular para que fuese legítima. Así, la confesión debía ser: simple, humilde, pura, fiel, frecuente, desnuda, discreta, libre, verdadera, íntegra, secreta, llorosa, apresurada, esforzada, acusada y aparejada. Estas cualidades habían sido definidas por Santo Tomás de Aquino y San Antonio (*Manual de confesores*, 20-21). Alonso de Orozco recogió las dieciséis condiciones también basándose en Santo Tomás y señaló de la misma forma la voluntariedad como el octavo requisito (*Examen de consciencia*, f.3v). Igualmente, Gaspar Miguel de la Cueva apuntó las mismas dieciséis y señaló la voluntariedad de la confesión como la novena condición (*Doctrina Christiana* 1554, 78r). Juan de Dueñas expuso, asimismo, las dieciséis y las explicó pormenorizadamente, siendo una de ellas la voluntariedad (*Remedio de pecadores*, ff. 40, 47r.).

[30] Soto menciona la honra y el daño que podía sufrir esta con el examen como una de las razones para argumentar en contra. La honra, la entiende aquí el dominico, como propia de los españoles. Siguiendo a Caro

de limosna. Este examen obligatorio de la honradez podría hacer que se pusiera "más cuidado se pone en descubrir sus culpas que en encubrir sus necesidades". Se desatendían así las miserias de los necesitados.

Igualmente, muchas veces por la grave necesidad eran compelidos a hacer lo que no debían. De esta forma,

> "por no remediarlos dan ocasión a que cometan algunos males (…) Digo esto no para favorecer los males, sino lo primero para avisar que antes que seamos misericordiosos con los pobres no queramos ser contra ellos tan justos que les hagamos injuria"[31].

En definitiva, para Soto la confesión no debía ser un requisito para obtener limosna, pues entrañaba algunas cuestiones negativas a nivel espiritual y corporal y dificultaba el acceso a la limosna. Además, no era objeto de esas instituciones la corrección espiritual, sino únicamente la corporal, en concreto, las obras de misericordia[32].

Sin embargo, para Robles esta cuestión de la confesión de los pobres para la obtención de la cédula era bien distinta. La confesión no supondría en ningún caso poner a los pobres en una encrucijada entre confesarse o morir de hambre, pues todos los que estuviesen en extrema necesidad serían socorridos, independientemente de si estuvieran o no confesados. Además, la imposición de la confesión resultaba, en última instancia, un beneficio espiritual para aquel que la practicase. Si esta confesión resultaba falsa o no, no es algo que debiera preocupar, sino solo el hecho de que se realizase. Igualmente, esta práctica de "aconsejar" la confesión correspondía al cuidado espiritual, pues el consejo suponía una obra de misericordia espiritual que, por su naturaleza, era más excelente que las corporales. Por tanto, del requisito de la confesión sólo se obtendrían beneficios:

> "obra es de misericordia más excelente que darle pan, pues son obras de misericordia espirituales, las cuales de su género son de más valor que las corporales. Ni por miedo de que quizá se confesara falsa o fingidamente se debe dejar de hacer lo que en nosotros es para que nuestros hermanos sean buenos"[33].

Y no se debía olvidar que con la confesión también se descubrían muchos falsos pobres que, movidos por la codicia, fingían males para obtener limosnas[34].

Baroja, constituye este un motivo de naturaleza mítica, el del "carácter nacional" que ofrece una caracterización del *ser español*, pues "se ajusta a una tradición, más o menos elaborada, sin base que pueda apoyarse en hechos científicamente observados y observables, tradición que tiende a explicar algo de modo popular y que de hecho cambia más de lo que se cree o dice (…) Es reflejo de una posición pasional frente a situaciones consideradas buenas o malas, para el que lo utiliza" Caro Baroja 1970, 72-73. Sobre el carácter nacional de los españoles en la época moderna también han reflexionado Maravall 1963 y, más recientemente, Ramos Gorostiza 2010 y Calvo Maturana 2022, entre otros.

[31] *Deliberación*, 93-95.

[32] "Empero el fin principal de todas estas instituciones, pues se comprenden por obras de misericordia, es que los legítimamente pobres sean más cumplidamente remediados en sus pobrezas y fatigas y necesidades corporales, porque esta es la materia de la misericordia corporal" *Deliberación*, 78.

[33] *De la orden*, 141. En los catecismos y confesionales que hemos revisado aparecía, como quedó señalado, esta superioridad de las obras espirituales sobre las corporales. Si bien es cierto que, en ocasiones, las obras corporales eran más necesarias, como, por ejemplo, cuando una persona estaba pasando hambre *Comentarios al catechismo*, f. 422v.; *Manual de confesores* (1557), f. 507; *Summa* de *doctrina* (1555), 94r.

[34] *De la orden*, 129.

El cuidado espiritual que suponía la confesión implicaba un objetivo muy importante para Robles y no tanto para Soto, quien apuntaba a las obras de misericordia corporales como las determinantes para el día del Juicio Final y la salvación de las almas:

"otra causa de nuestra salvación o nuestra condenación, sino el cumplimiento de las obras de misericordia, y aún no de todas, sino de las corporales, o la remisión y culpa que tuvimos en cumplirlas. Vísteme desnudo y no me vestiste, con hambre y no me mantuviste, y peregrino y no me hospedaste"[35].

Luego, en torno a la pertinencia de la confesión de los pobres se encontraba el tema del cuidado espiritual y, por extensión, de las obras de misericordia espirituales. Otorgar mayor trascendencia a las obras espirituales sobre las corporales, o viceversa, determinó la defensa obligatoria de la confesión de los necesitados. En los catecismos se recogió la importancia de las obras de misericordia espirituales sobre las corporales, y es que las primeras concernían de manera directa al espíritu (con un grado de excelencia mayor que el cuerpo). Sin embargo, en las doctrinas también se registraron casos donde las obras corporales tenían mayor relevancia, y era en aquellas situaciones con personas en extrema necesidad, en las que sus vidas estuviesen en peligro.

8.5. Que, aunque sea pobre, nadie pida sino en su naturaleza.

Tras la confesión, y una vez que los verdaderos pobres tenían sus cédulas, podían salir a mendigar, eso sí, dentro de su naturaleza o hasta seis leguas fuera de ella. Esta limitación de espacio tenía para Soto varios inconvenientes de distinta índole. Algunos de carácter jurídico, pues en las leyes comunes nunca se habían hecho diferencias entre pobres naturales y extranjeros, siendo una nueva distinción. Además, nadie podía ser desterrado de ningún lugar, salvo por culpa o crimen. Con la nueva legislación sobre los pobres, Soto consideró amenazada la forma de movilidad compuesta por peregrinaciones y migraciones vinculadas al trabajo estacional o a situaciones de necesidad, como guerras o hambrunas. El *ius migrandi* defendido por el dominico amparaba los movimientos de todos aquellos que buscaban unas mejores condiciones de vida. Lo que hizo Soto fue aplicar en su deliberación el *ius peregrinandi* que había teorizado Francisco de Vitoria dentro del reconocimiento de los "Títulos Legítimos" de la guerra contra los indios[36].

Por otro lado, estaban (las que más nos interesan) las razones de carácter puramente teológico que el dominico argumentaba contra la ley. Sostenía que el príncipe no podía hacer nuevos preceptos sobre la limosna, más allá de los contenidos en el Evangelio. De esta forma, ninguna ley podía impedir a los pobres, independientemente de su grado de necesidad, salir a pedir limosna.

---

[35] *Deliberación*, 81-82. Sigue aquí Soto el evangelio de San Mateo 25, 35-46.

[36] Coccoli 2014; Souza Simõe 2019, 1268; Álvarez-Uría Rico 2006, 287; Gómez Camacho 1998, 118-128; Martín Martín 1999, 295; Zorroza 2020, 290-291; Brett 2011. Vitoria, en el primer título de la *Sociedad natural y comunicación* señaló que "Los españoles tienen derecho a viajar y a permanecer en aquellas provincias, mientras no causen daño, y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros". La libertad de movimiento pertenecía al Derecho de Gentes, que era Derecho Natural o se derivaba de él (*Relección primera*, 88). Para Soto, el Derecho de Gentes integraba todas aquellas cosas que "sin ser buenas o malas en sí, sin embargo, necesarísimas a la convivencia del hombre dentro de la Sociedad Universal, al desarrollo normal, en sus puntos fundamentales, y al progreso de la Humanidad como sociedad única" (Diego Carro 1944, 191-192).

Otra razón que añadía el dominico era que todo el reino funcionaba como un cuerpo; y que entre sus diferentes partes debían asistirse:

"así como en una ciudad hay hombres ricos y hombres pobres, y en un obispado lugares ricos y lugares pobres, así en un reino hay obispados ricos y obispados pobres; y todo el reino es un cuerpo. Y por el consiguiente, como los vecinos ricos de una ciudad han de dar limosna a los vecinos pobres, y los lugares ricos de un obispado a los lugares pobres, así los obispados ricos deben sus limosnas a los mendigos de los obispados pobres"[37].

Las partes más enriquecidas del reino debían ayudar a las más pobres, pues componían un todo. Asimismo, no en todas las partes del reino, explicaba el dominico, existía la misma caridad: había tierras más estériles que otra y los pobres debían ir allí donde más caridad existiese para obtener más limosnas. Este funcionamiento orgánico permitía el ejercicio de la misericordia y el socorro de las diferentes necesidades. Aunque nadie estuviera obligado a hacer limosna (fuera de extrema necesidad), aquellos que vivían en tierras más ricas por haberles dado Dios más hacienda, estaban obligados a dar más. Y, frente a los que pudiesen aludir al orden de la caridad dispuesto por San Pablo (según el cual se debía practicar antes con los domésticos y personas cercanas, seguidos por los propios de la tierra y, en última instancia, los extranjeros)[38], la caridad debía hacerse con todos y debía comenzarse con los más cercanos, dependiendo de la posibilidad de cada uno, sin excluir que los extranjeros pidiesen.

Por último, la reducción de los pobres a sus naturalezas impedía que estos fuesen extranjeros en otras y ponía trabas a la práctica de la hospitalidad con los peregrinos, obra de misericordia corporal con una gran importancia para la salvación:

"una de las limosnas de que Jesucristo nos tiene avisados nos ha de pedir cuenta en el Juicio, es si siendo huésped le acogimos y abrigamos (…) Porque esta misericordia del hospedaje cuéntala entre las otras obras debidas a los pobres, como son darles de comer y vestir. Y por eso no hablaba sino del hospedaje de los pobres"[39].

Esta cuestión de la limitación de espacio de los pobres criticada por Soto era alabada por Robles, quien respondió a los juicios del dominico. Aunque a los extranjeros y peregrinos debía dárseles acogimiento y limosnas, el benedictino insistió en el orden de la caridad señalado por San Pablo, el cual indicaba el particular cuidado que se debía hacer de los más próximos[40].

[37] *Deliberación*, 65.
[38] Gal 6, 10.
[39] *Deliberación*, 63-71.
[40] "Mayor y más particular obligación tenemos de proveer y hacer limosna a los pobres de nuestra tierra que a los extranjeros de ella, porque a aquellos con quien la naturaleza nos trabó y ayuntó con más vínculo de amor, más obligación tenemos de hacerlos bien; y de esta manera va nuestra caridad ordenada a imitación de Dios" *De la orden*, 131-132.

Pese a ser consciente de las disposiciones jurídicas sobre la libertad de movimiento, el benedictino puso el énfasis en la defensa de una caridad ordenada[41]. Robles refirió a la disminución de libertad que supuso la restricción para pedir de los pobres y utilizó, al igual que Soto, el símil del reino y el cuerpo y la importancia de todos sus miembros para el buen funcionamiento. Pero, esta vez, Robles aludió a la necesidad de ordenar y legislar sobre una o varias partes para el bien común, aunque eso implicase un detrimento en la libertad de algunas personas y sus estados:

"la causa más legítima que hay para quitar estas libertades es el bien público, porque así como cada uno de los miembros de un cuerpo tiene su particular oficio y con él se ordena para el bien común de todo el cuerpo, y con tal orden (…) un miembro y muchos cesan de sus oficios (…) así todos los hombres que dentro de una ciudad vivimos, aunque tengamos libertad cada uno en su estado, mas si es para el bien de la ciudad es menester que perdamos nuestras libertades y vidas (…) Y no solamente es justo por ley natural y humana, más por ley de caridad cristiana"[42].

Primaba, entonces, la ley de caridad por la que no se perseguían los provechos propios, sino los comunes sobre el derecho natural, que defendía la libertad de movimiento.

De igual forma, denunciaba que, providencialmente, cada hombre estaba ligado a la tierra en la que había nacido y esta debía proveerlo: "porque engendrar Dios y naturaleza a cada uno en el suelo y tierra donde nació, parece que fue querer decir que en aquel suelo se tuviese particular cuidado de aquel hombre". Así, eliminaba la responsabilidad de que otras tierras tuviesen que hacerse cargo de pobres extranjeros[43].

El benedictino respondía también a la acusación de que se entorpecía la obra de misericordia de acoger al peregrino, explicando que esta obra no solo se practicaba con personas desconocidas y extranjeras: también podía realizarse con personas conocidas. Además, no era menester realizar todas y cada una de las obras de misericordia, sino aquellas que cada uno tuviera ocasión de cumplir:

"No hemos de entender que todas las obras de misericordia se han de ejercitar en cada lugar, sino, así como los preceptos afirmativos se entienden que, según la oportunidad y necesidad que el tiempo en que nos hallamos ofrece, así los hemos de cumplir"[44].

Las posturas de ambos religiosos atendiendo a razones estrictamente teológicas se basaron, pues, en la justificación de una caridad indiscriminada que no hacía distinciones entre pobres naturales y extranjeros, frente a una caridad ordenada donde los primeros en recibir las prácticas caritativas debían ser las personas más cercanas. Igualmente, para Soto, esta restricción en la movilidad conduciría a una reducción en la practica de una de las obras de misericordia necesarias para la salvación: el hospedaje de peregrinos. Por su parte, Robles

[41] "Aunque por el común título o derecho a ninguno hayamos de echar fuera de las entrañas ni de las obras de misericordia, pero más especial cuidado somos obligados a tener de los que son nuestros naturales vecinos, domésticos o parientes" *De la orden*, 131-132.
[42] *De la orden*, 179.
[43] *De la orden*, 131-132.
[44] *De la orden*, 185-186.

explicaba que podía continuar realizándose, además de señalar que no existía obligación de ejercitar todas las obras de misericordia.

8.6. Que los peregrinos no puedan salir a pedir más de cuatro leguas del camino derecho.

La limitación en el espacio de petición de limosnas afectó no solo a pobres, sino también a peregrinos, quienes vieron reducido su espacio de tránsito.



Fig. 28. *Hospedar al peregrino*, óleo sobre tabla, Maestro de Alkmaar, 1504. Rijksmuseum.

Soto ya había hablado de los peregrinos al criticar la medida de la restricción de cada uno a su propia naturaleza y cómo, de esta manera, se entorpecía una de las obras de misericordia corporales que Dios tendría en cuenta en el Juicio Final (fig. 28). El dominico apuntó lo particular de la condición de peregrino, fruto de su devoción religiosa:

> "no quiero hablar más de que se debe tener consideración que la peregrinación, de su linaje, es obra de virtud y de religión, y por eso, aunque haya algunos que mal usen de ella, no debe ser la obra tan desfavorecida: principalmente, siendo los peregrinos extranjeros, que a la verdad los más sin comparación vienen por celo de religión".

Y es que las peregrinaciones que habían tenido tanta devoción durante la época medieval se habían puesto en tela de juicio con la Reforma Protestante (aunque anteriormente algunas personalidades como Gregorio de Nisa o Tomás de Kempis habían comentado sus dudas acerca de esta actividad). La religiosa y la particular condición que Soto atribuía a los peregrinos desaparecía para los reformadores. En concreto, Lutero denunció la curiosidad ociosa a la que incitaba el peregrinaje o la búsqueda de indulgencias, pero la razón principal por la cual recomendaba su abolición era por estar unidas a la teología del mérito de las obras[45]. Con este panorama y las limitaciones que establecía el ordenamiento

[45] Almazán 1987; Jensen & Løvrød 2017; Pavón Benito 2004; Tomlin 2004.

para los peregrinos, podemos entender, con las premisas que hasta ahora hemos expuesto, que el dominico resaltase la figura del peregrino.

Igualmente, la distinción que hacía el ordenamiento entre pobres naturales y extranjeros, en los cuales se incluía a los peregrinos, resultaba, a ojos de Soto, injusta y no fundamentada en derecho:

> "la distinción que parece de derecho se debe hacer es entre verdaderos pobres y falsos y fingidos. Empero siendo verdaderos pobres, no solo no es piedad distinguir si son naturales o no extranjeros, mas hablando so toda corrección y con todo acatamiento, ni parece conforme a justicia"[46].

Asimismo, el nuevo ordenamiento dificultaba, según Soto, la provisión de peregrinos, pues cuando llegaban a una ciudad debían preocuparse en buscar primero al diputado y al provisor de esta para que lo asistiesen, lo que suponía una traba para su descanso y recuperación[47].

Para Robles, sin embargo, la medida estaba dando buenos resultados. A aquellos que se quejaban sobre la mala provisión y tratamiento que se hacía, respondía que la experiencia con la orden demostraba lo contrario: antes, el peregrino debía recorrer media ciudad para comer; ahora, sólo debía ir a la casa del administrador, encargado entonces de todos los pasajeros para que, después, el receptor pudiese proveer a ese peregrino con lo que fuera menester. Además, no había que olvidar que, aunque cierto era que los peregrinos debían gozar de una especial misericordia por su devoción, habían provocado muchos inconvenientes al haberse aprovechado de algunos pueblos descuidados, de ahí que se pusiese un límite a su tránsito para permitir el bien común[48].

El carácter genuino que otorgaba la peregrinación para el dominico conllevaba un especial cuidado de los peregrinos, quienes encontraban más dificultades para satisfacer sus necesidades a raíz del ordenamiento. No obstante, aunque también el benedictino defendía el carácter especial de este grupo, para él, el ordenamiento permitía un control del tránsito y una mayor capacidad de respuesta ante las carencias de los peregrinos, incluso una manera de evitar altercados.

8.7. Que se alimenten a los pobres sin que pidan por las calles.

Una de las medidas que más criticó Soto fue la que eximía a los pobres de pedir por las calles; en su lugar, una serie de personas se encargarían de proveerlos con lo necesario para su sustento[49]. El dominico concluía que el príncipe tenía potestad para prohibir a los pobres que pidiesen siempre y cuando proveyese sus necesidades. Una vez estas provistas,

---

[46] Coccoli (2014) ha señalado que Soto se había basado en Vitoria y que este apuntaba al escribir *De los títulos legítimos e idóneos*, que "en todas las naciones se tiene por inhumano el recibir y tratar mal a los huéspedes y peregrinos sin motivo especial alguno, y, por el contrario, se tiene por humano y cortés el portarse bien con ellos, a no ser que los extranjeros aparejaran daños a la nación". Esta idea formaba parte del primer título: de la sociedad natural y comunicación, del que se derivaba el derecho de viajar libremente anteriormente nombrado. En relación con la acogida de peregrinos, también citó Vitoria a San Mateo (25) "Fui huésped y no me distéis hospitalidad" *(Relección primera*, 88-90).

[47] *Deliberación*, 73-74, 100.

[48] *De la orden*, 132-134.

[49] "Somos llegados al postrer artículo, en el cual, entre todos los otros, con más fuerza se insiste" *Deliberación*, 97.

"ya no les es lícito a título de pobres pedir más limosna". Sin embargo, "no es posible estando como ahora está el mundo, que de tal manera se provean las necesidades de los pobres que justamente se les pueda prohibir que no anden a pedir por Dios". Y esto lo justificaba Soto con tres fundamentos: que en el Evangelio no se especificaba una "tasa" o regla que indicase las limosnas que debían darse; que los hombres no podían ser obligados a que hicieran limosnas, siendo una cuestión de voluntad; y el tercero, el principal, "porque esta es la llave de esta materia y es que aquellos que pretendían hacer misericordia con estas medidas hiciesen injusticia"[50].

De ello concluyó Soto que no era posible prohibirles a los pobres mendigar porque tampoco era posible asegurarles todas sus necesidades, ya que estas no se podían tasar, ni tampoco era obligado hacer limosna de lo que tenía que darse de cada hacienda. Asimismo, Soto añadió algunas razones más acerca de por qué no se debía prohibir pedir a los pobres, como el desconocimiento en la manera de redistribuir las limosnas frente a necesidades de diversa índole, la reducción al juicio de los pobres a unos pocos jueces que podían ser o muy misericordiosos o demasiados crudos, o la inexistencia de suficientes instituciones hospitalarias para albergar a todos los necesitados.

No obstante, el mayor de todos los inconvenientes, para Soto, era la imposibilidad de socorrer de manera correcta las necesidades. Y de esta dificultad se derivaban otras dos importantes que vertebraban el discurso del dominico a lo largo de la *Deliberación*: la disminución de la caridad y las limosnas[51].

En cuanto a la reducción de las limosnas, que Soto apuntaba como "más principal", explicó las razones por las que esto sucedía. En primer lugar, porque existía una gran diferencia entre que pidiese el pobre, que lo hacía movido por la necesidad, y que lo hiciese alguien en su nombre, que no estaba movido por esa urgencia y, por consiguiente, no importunaría tanto "hasta ablandar el corazón". Igualmente, la presencia de los pobres tendría una gran fuerza para cambiar la voluntad de los fieles y que estos hiciesen limosna.

La tercera causa tenía que ver con la condición y el linaje de los españoles, y es que estos llevaban a que se movieran más por ruegos y misericordia que por leyes[52]. Otra de las razones era que, al moverse los pobres pidiendo, la limosna la podría dar cualquiera: los niños, los criados, las mujeres; mientras que si la solicitaban en nombre de los pobres "los que firman el papel de las limosnas son solo los hombres" (por tanto, los dadores se reducían). Y, por último, las limosnas se hacían, no solo de dinero, sino de otras muchas cosas que sobraban en la casa "y si esto se saca del montón de limosnas (como es necesario que se pierda con estas leyes)" las limosnas se reducían[53].

Además de los motivos que explicaban el descenso de estas limosnas, existían otras razones anejas que tenían que ver con la misericordia y su práctica por parte de los fieles. Como defendía Soto, "la razón y el merecimiento de la misericordia no solamente consiste en hacer exteriormente limosna, sino está aun más principalmente en el afecto interior del

[50] *Deliberación*, 97-99.
[51] "Empero dejado este camino de razones tornemos al gobernalle que en esta deliberación nunca hemos de soltar de la mano. Quiero decir que veamos si por esta manera se hacen los cristianos más caritativos y se aumentan las limosnas" *Deliberación*, 101.
[52] De nuevo, Soto alude a una singularidad del supuesto carácter español: el impulso que ejercían los ruegos y la misericordia en los españoles. Esta justificación sería de carácter mitológico (Caro Baroja 1970).
[53] *Deliberación*, 102-103.

ánima, que es la compasión de la fatiga del pobre". La limosna era concebida como un acto exterior de la misericordia[54], pero esta virtud no se limitaba a ella, sino que implicaba una compasión hacia las necesidades de los prójimos. En el momento en el que desaparecía la posibilidad de ver las fatigas de los pobres, se diluía la capacidad de ser misericorde y, por extensión, de hacer limosna (que era su acto exterior): "Los que quitan los pobres de los ojos de los cristianos desnatan la virtud de la misericordia"[55].

La misericordia era una virtud que debía cultivarse desde la niñez, pero se hacía, según Soto, teniendo contacto con la pobreza:

> "por eso los que ahora tratan de estos artículos son tan misericordiosos, porque han visto pobres; empero admitamos que durase esto por un siglo, que los que agora naciesen jamás viesen pobres a su puerta ni los visitasen en los hospitales; no podrían ser sino como silvestres y salvajes em esta preciosísima virtud"[56].

Y es que la importancia de esta virtud residía en última instancia en que Jesucristo la ordenó y la reclamaría en el Juicio Final[57]. Los pobres servirían para que los fieles se moviesen a hacer misericordia, incluso los más duros de corazón y avarientos. Además, Soto aludía al carácter novedoso de esta medida:

> "Por todo esto que dicho tengo, me maravillo cómo se puede alegar que esto que ahora se hace sea cosa antigua, porque, antes de los mayores argumentos que contra ello hay es ser cosa nueva, y de que entre los antiguos ninguna memoria hay. Sino que en nuestros tiempos se ha comenzado; y si fuera tanta misericordia como se pretende, días hubiera que se hubiera ordenado"[58].

Era la segunda vez que Soto citaba el carácter novedoso de alguna medida. La primera fue cuando trató sobre los pobres extranjeros (capítulo 4) acerca de la prohibición de pedir fuera de la naturaleza de cada pobre[59].

Robles respondió a todas estas críticas propuestas por Soto en la segunda parte de su obra. Comenzó con el comentario sobre la novedad de las medidas. Sin embargo, para Robles no estaba claro si esta novedad se refería a "proveer a los pobres de manera que no tengan necesidad se mendigar (…) o es novedad vedarlos que siendo así proveídos no mendiguen por puertas ni calles".

Proveerlos para que no mendigasen era algo que descendía de la tradición apostólica, y estaba claro que no era una novedad. Por eso, el benedictino se centró en la prohibición de que mendigasen si eran provistos. Argumentó, igualmente, que no era algo nuevo, pues el fin que se perseguía era la provisión de las necesidades de los pobres, de forma que se fuera

---

[54] IIaIIae, q. 32.
[55] *Deliberación*, 104.
[56] *Deliberación*, 104.
[57] "Es de haber temor que cuando su divinidad el día del Juicio confesare que él mismo fue entre nosotros pobre y mendigo, no nos reproche y nos dé en rostro que arrojamos los pobres de nuestra presencia". *Deliberación*, 104-105.
[58] *Deliberación*, 97-106.
[59] El criterio de "novedad" permitía descalificar cualquier propuesta que no respondiese a los modelos de tradición, pues funcionaba como una pauta de discernimiento (Santolaria Sierra 2003a, 52).

adaptando a los nuevos tiempos. Y no era nueva invención buscar otras formas para asistir a los necesitados, porque el fin último era algo que se perseguía desde la tradición apostólica[60].

En cuanto a la disminución de cantidad de las limosnas recogidas, Robles señaló que todos los principios eran dificultosos y que no era "culpa de la orden que está dada, sino de los que quieren usar mal de ella". Pero, aun teniendo esto en cuenta, el fin de este ordenamiento era que se proveyesen las necesidades de los pobres sin que ellos tuviesen que pedir. Y, una vez socorridos, lo restante se emplease en otras obras, como en entierros de cristianos o el cuidado de huérfanos. Porque lo importante no era recoger mucha cantidad de limosnas, sino que la que se recogiese estuviese bien empleada, racionalizada y se obtuviera de ella el máximo provecho: "vale más poca limosna y bien empleada, que mucha desordenada y empleada en criar gente dañosa a la república"[61].

Ante el reproche del dominico sobre la imposibilidad de conseguir tanta limosna para los pobres y cubrir sus necesidades (pues estas no podían estar determinadas, y tampoco podía saberse qué cantidad debía dar cada uno de su hacienda), Robles, que sabía de la importancia de cubrirlas, señaló el interés de que no se socorrieran todas para poder ejercitarse en las obras de misericordia (tabla 13).

Aunque Robles, durante su exposición, defendió que era mejor solución evitar que los pobres mendigasen y socorrer antes sus necesidades, en esta ocasión afirmó que era mejor que no se cubriesen todas para que siempre existiesen ocasiones que moviesen a la misericordia. Por lo tanto, compartía aquí la opinión que ampliamente había defendido Soto sobre la necesidad de la existencia de la pobreza para el ejercicio de la misericordia e incurrió en una contradicción, pues él abanderaba la defensa de la eliminación de la mendicidad:

> "Porque (aun de mi consejo) no sería cosa conveniente que hubiese rentas perpetuas con que estuviese seguro el remedio de todas las necesidades de los pobres, sino que siempre haya algunas pobreza y necesidades de pedirnos limosnas, porque no se quiten todas las ocasiones de emplearnos en obras de misericordia habiendo determinadas y perpetuas rentas para todas las necesidades de los pobres. Y así los hombres se desavezarían totalmente de las obras de misericordia"[62].

---

[60] "Porque estos y todos los otros medios que los fieles pudieran inventar para remediar las necesidades de sus hermanos son ley divina. Las pobrezas de los hombres son de diversas maneras y no se puede señalar una determinada manera de proveerlas, porque las mudanzas de los tiempos y de las costumbres requieren diversas maneras de provisión, así en esto como en todas las otras cosas de gobernación" *De la orden*, 162. Santolaria señala que Robles interpreta mal a Soto "cuando quiere corregir a este advirtiendo que no es "novedad" proveer a los pobres para que no mendiguen y castigar a los fingidos, siendo que el dominico jamás dijo eso" y lo que es nuevo para Soto era la distinción entre pobres naturales y no naturales. Es cierto que Soto calificó como novedad esa distinción entre pobres naturales y extranjeros (capítulo 4 de la *Deliberación*), pero también, y como hemos comentado, lo hizo al final del capítulo 11 sobre "si los mendigantes es mejor recogerlos que permitirles mendigar". Entendemos que Robles (y como también explica Santolaria) hizo caso omiso al carácter novedoso de la distinción entre pobres naturales y extranjeros, pero no comprendió erróneamente a Soto, pues, respondió a la crítica que había hecho el dominico sobre la originalidad de la propuesta de no permitir a los mendicantes mendigar y señaló la dificultad que le suponía entender a qué se estaba refiriendo exactamente el dominico con esa originalidad (Santolaria Sierra 2003a, 52-53; 2003b, 39).

[61] *De la orden*, 161-162, 164.

[62] "Porque si tan de mal se les hace quitar sola esta ocasión de merecer a los pueblos, que es que vean siempre delante quién les importune, como en causa propia, y les haga les den limosna, aunque quedan otras muchas ocasiones de misericordia, como no sería muy peor quitar del todo que no haya necesidad de pedir para pobre ninguno" *De la orden*, 168; 165-171.

Tabla 13. Las necesidades para Domingo de Soto y Juan de Robles.

Necesidades	Soto	Robles
¿Pueden cubrirse?	Es de justicia proveer todas las necesidades de los pobres, aunque no es posible.	Es deseable que queden algunas sin cubrir para que se ejerciten las obras de misericordia.
	No se asegura suficiente limosna.	Se obtiene la suficiente limosna.
¿Cuáles son?	No están ni pueden estar determinadas.	También están indefinidas las que se socorren y por ello no dejan de cubrirse.
¿Cuánto se debe dar para cubrirlas?	No existe un mandamiento de Dios que señale cuánto debe darse.	Que se dé con templanza. Pueden señalarse raciones para cada uno.

Fuente: Soto*, Deliberación en la causa de los pobres;* Robles, *De la orden que en algunos pueblos se ha puesto para la limosna.*

Otra de las críticas a las que respondió Robles fue al "enfriamiento" de la virtud de la misericordia que se seguía de esta orden. El benedictino sabía que lo que movía a la compasión de los prójimos eran sus miserias y penas. Sin embargo, consideraba que no era necesario dejar que los pobres pasaran penas porque estas moviesen a la compasión: "Todas las cosas que nos mueven a misericordia son penas y miserias de nuestros prójimos, pues el que deja de sacar de pena y miseria a su hermano pudiendo, quien duda, sino que hace mal"[63].

El interés particular de que cada uno tuviese estímulos para ejercer la misericordia no debía hacer que otros sufriesen, si podían ser remediados antes:

> "Pues, aunque las llagas y voces de los pobres nos muevan a compasión y nos sean ocasión de misericordia y buenas obras, no es razón que nadie quiera este aprovechamiento suyo con tanto detrimento y daño del prójimo; pues es notorio que es mucho mejor curar al llagado y remediar al pobre y vestir al desnudo, que no dejarlos de curar y remediar y vestir, porque con sus llagas y pobreza y desnudez muevan al pueblo a compasión"[64].

De esta manera, aunque se quitasen muchas ocasiones de merecimiento para ejercitarse en obras con los mendicantes, se hacía porque no se buscaba el beneficio particular, sino que se perseguía el bien común: "aunque falten mendigos nunca faltaran pobres. Y no hay razón para que nadie diga que el pueblo con esta orden se desacostumbra de las obras de misericordia"[65].

Robles acompañó esta explicación con la diferencia entre dos aspectos que atañían a la misericordia: el afecto de la pasión y el efecto de la tristeza. El primero refiere únicamente a la tristeza de la miseria ajena, mientras que el segundo es el remedio de esa miseria, que es siempre virtud. El afecto de la pasión está ordenado para el efecto de tristeza. Sin embargo, a veces, se daba el efecto de la tristeza, esa compasión por el prójimo, sin llegarse a remediar

[63] *De la orden*, 173.
[64] *De la orden*, 123.
[65] *De la orden*, 174.

ninguna miseria, y era "más excelente acto en la misericordia el remediar la miseria que tener compasión de ella"[66].

Frente al comentario sobre la pérdida de ocasiones de ejercer la misericordia y la ausencia de ella en la educación de los niños, Robles indicó que era en el hogar donde se podía hallar la verdadera caridad del cristiano y donde los hijos veían las acciones de los padres y se acostumbraban a la misericordia. Más allá del reparto de limosna a los mendigantes, Robles proponía otra serie de acciones para ejercitarse en la misericordia, que no se reducían a una sola:

> "y estas obras de misericordia que se enseñen a los hijos bastante y son mejores que las que se aprendían dando a solos los pobres callejeros. Porque había muchos que con sola una blanca daban a un pobre mendigante pensaban haber cumplido todas las obras de misericordia"[67].

Igualmente, las limosnas recogidas, tras haber provisto a los pobres mendigantes, se destinaban a otras obras de misericordia, pero no podía pretenderse que se cubrieran todas las necesidades, sino solo aquellas más urgentes[68]. Una vez remediadas las miserias de los mendigantes, lo restante se empleaba en cuatro obras recogidas en la Sagrada Escritura: la curación de los enfermos que estaban fuera de los hospitales, la recogida de huérfanos y su instrucción en la doctrina cristiana, la sepultura de aquellos que muriesen fuera de los hospitales y el reparto de las limosnas que quedasen entre los pobres envergonzantes.

8.8. Soto y Robles ante la gestión de la pobreza.

La exposición de las posturas de Domingo de Soto y Juan de Robles atendiendo a cuestiones teológicas nos ha permitido deducir una serie de premisas. Ambos autores defendieron el sistema que consideraron mejor para satisfacer las necesidades de los pobres, fundamentado en el ejercicio de la caridad y misericordia y en el reparto de limosna.

Domingo de Soto recalcó la situación de inferioridad de los pobres, la importancia de su cuidado corporal, el ejercicio de una misericordia sin examen y el reparto de limosna indiscriminado. Sin embargo, Juan de Robles abogó por una ordenación en el sistema de asistencia de los pobres, lo que conllevó una priorización de la caridad siguiendo el orden establecido por San Pablo, un examen para determinar quiénes estaban fingiendo ser pobres y un sistema de reparto de la limosna para que esta fuese más provechosa.

No obstante, es relevante señalar el universo común que compartían, pues de él nacen y en él se justifican las ideas que ambos defendieron: los principios de caridad y misericordia con el prójimo. Aunque sus puntos de vista fueron diferentes, intentaron justificar, cada uno con sus argumentos, cuál era la mejor forma de practicar la caridad y la misericordia.

Así, Soto fundamentó su análisis en la situación de indefensión de los pobres y culpó a los ricos avariciosos de ser el principal obstáculo para ellos. Por su parte, Robles señaló a

---

[66] *De la orden*, 174-175.
[67] *De la orden*, 147-149, 173-175, 177-178.
[68] "No es el intento de esta santa institución con lo que por esta orden ahorra, después de proveídos los legítimos mendigantes, emprender todas las obras buenas y de misericordia que se pueden hacer" *De la orden*, 148.

los pobres fingidos como el verdadero mal para los verdaderos pobres, de ahí que defendiese el examen de todos ellos para determinar quiénes eran los falsos.

En cuanto a la mejor forma de remediar las necesidades, Robles abogó por una caridad y misericordia ordenadas, acompañadas de la virtud de la justicia, para un mayor provecho y beneficio de las limosnas empleadas, tanto de sus receptores como de sus benefactores. En contraposición, Soto justificó una caridad y misericordia indiscriminada, donde la misericordia no tenía que estar acompañada de la justicia y debía ser únicamente la compasión y remedio de las necesidades ajenas, sin necesidad de escrutinio.

Este escrutinio de las costumbres y la vida de los individuos llevaba aparejado también la confesión obligatoria para conseguir la licencia. Para Robles suponía un avance en el cuidado espiritual de los pobres, tan importante para ellos, pues las obras de misericordia espirituales eran las de mayor excelencia. Sin embargo, el dominico sostuvo que el cuidado corporal debía estar en primer lugar y las confesiones obligatorias perdían el carácter voluntario que debía poseer, pudiendo propiciar confesiones falsas y fingidas. Además, según la ley evangélica, eran las obras de misericordia corporales las que iban a ser requeridas el día del Juicio Final.

El orden de la caridad sugerido por San Pablo sirvió al benedictino para defender la asistencia de los pobres en sus propias naturalezas y prohibir que salieran de estas, arguyendo, asimismo, una mejor gobernación por el control de esta población. Para Soto, por el contrario, el reino debía funcionar como un todo y la asistencia debía ser mutua entre las diferentes partes de este, como también San Pablo apuntó.

Pero fue la eliminación de los pobres mendigantes la cuestión que más tensión provocó. Para el dominico era una forma clara de que disminuyesen las limosnas y la pérdida de ocasiones para ejercitarse en las obras de misericordia, pues, sin pobres con miserias a la vista, los fieles no tendrían situaciones que los moviesen a la compasión. No era la misma la posición de Robles, que resaltó no tanto la compasión como el remedio de las miserias, incluso antes de que se diesen ocasiones para esta compasión. Igualmente, las limosnas, si bien habían menguado, no habían perdido capacidad para resolver problemas, pues ahora, insistía el benedictino, se encontraban mejor empleadas y eran más eficaces.

En suma, aunque se partía de unas premisas básicas en torno a la caridad, misericordia y limosna, el acento en diferentes aspectos doctrinales (avaricia vs. engaño; misericordia vs. misericordia y justicia; cuidado corporal vs. cuidado espiritual; caridad y misericordia indiscriminada vs. caridad y misericordia ordenada; compasión vs. remedio) propició dos discursos teológicos antagónicos.

Tabla 14. Las posiciones de Domingo de Soto y Juan de Robles ante las órdenes de la Real pragmática de 1540.

Orden	Fundamento de la orden	Discusión resultante	Posturas	
			Soto	Robles
Que ninguno pida sin ser examinado	Provecho de los pobres fingidos	Mayor mal para los verdaderos pobres *Avaricia de los ricos vs. Engaño de los pobres fingidos*	Ricos avariciosos	Pobres fingidos
			No dan suficiente limosna por avaricia y hurtan a los verdaderos pobres	Engañan para obtener limosna y hurtan a los verdaderos pobres
			Acento en la vida espiritual de los ricos	Acento en la vida de los pobres
Que no puedan salir sin cédulas	Identificación de los verdaderos pobres y su remedio	Mejor forma de remediar las necesidades *Caridad indiscriminada vs. Caridad ordenada*	Socorro a todos con necesidades	Socorro solo a pobres verdaderos
			Limosna indiscriminada	Limosna ordenada
			Uso de la misericordia	Uso de la misericordia junto a la justicia
Que sean primero confesados para obtener cédulas	Cuidado de las ánimas de los pobres	Mejor tipo de cuidado para pobres *Cuidado corporal vs. Cuidado espiritual*	Cuidado corporal	Cuidado espiritual
			Confesiones fingidas	Beneficios de la confesión
			Requerimiento de las obras de misericordia corporales en el Juicio Final	Mayor excelencia de las obras de misericordia espirituales
Que nadie pida sino en su naturaleza	Control y orden de los verdaderos pobres	Socorro de las necesidades Libertad de movimiento *Caridad indiscriminada vs. Caridad ordenada*	Caridad indiscriminada	Orden en la caridad
			Asistencia mutua de diferentes partes del reino	Especial cuidado de cada naturaleza con sus habitantes
			Disminución de ocasiones de acoger a extranjeros (obra de misericordia)	Se acoge no solo a peregrinos, sino también familiares y amigos

Fuente: Elaboración propia a partir de Soto*, Deliberación en la causa de los pobres;* Robles, *De la orden que en algunos pueblos se ha puesto para la limosna.*

Tabla 14. Las posiciones de Domingo de Soto y Juan de Robles ante las órdenes de la Real pragmática de 1540 (continuación).

Orden	Fundamento de la orden	Discusión resultante	Posturas	
			Soto	Robles
Que los peregrinos no puedan salir más de 4 leguas del camino	Orden y control de los peregrinos	Provisión de las necesidades	Más obstáculos en la provisión	Más facilidad en la provisión
			Particular condición de devoción religiosa del peregrino	Desórdenes ocasionados por los peregrinos
Que se alimenten a los pobres sin que pidan por las calles	Mejor provecho de la limosna, servicio de Dios y atención a los pobres	Consecuencias de la eliminación de los pobres mendigantes *Disminución limosna vs. Limosna ordenada* *Pérdida obras de misericordia vs. Obras de misericordia más provechosas y eficaces*	Menos limosnas	Limosna: más ordenada, mejor empleada y más provechosa
			Insuficiente provisión de necesidades	Necesidades más graves cubiertas
			Importancia de la compasión	Importancia del remedio
			Necesidad de la presencia del pobre para mover a la misericordia	Evitar las penas del pobre y remediarlo antes de que mendigue
			Se "desnatan" las obras de misericordia	Además de la limosna, se impulsan otras obras de misericordia

Fuente: Elaboración propia a partir de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*; Robles, *De la orden que en algunos pueblos se ha puesto para la limosna*.

9. El *Thesoro de misericordia divina y humana* (1548).

Tres años después de la discusión entre Domingo de Soto y Juan de Robles, y dentro del contexto literario sobre el pauperismo, el franciscano Gabriel de Toro publicaba en Salamanca el *Thesoro de misericordia divina y humana*. Si bien esta obra no pretendía hacer un análisis de "leyes modernas"[1], su autor no desaprovechó la oportunidad para exponer sus pareceres sobre algunas cuestiones que habían debatido el dominico y el benedictino, como más adelante explicaremos.

Sin embargo, la obra de Toro nos interesa porque, al igual que el *Tractado muy útile*, constituye un verdadero tratado sobre la virtud de la misericordia. Pero esta vez, y a diferencia del *Tractado*, se resaltaron otros aspectos del concepto: Toro destacó la misericordia como virtud propia del cristianismo y su estrecha vinculación con la pobreza. De esta manera, la misericordia, como un verdadero "tesoro", insuflaba a los cristianos las aptitudes necesarias para auxiliar a los pobres y conseguir una conducta ideal. La pobreza ganaba entonces una utilidad: ayudar a los fieles, sobre todo a los ricos, a encauzar sus hábitos para conseguir, en última instancia, la preciada salvación del ánima.

Gabriel de Toro se sumaba así a los discursos sobre pauperismo en el siglo XVI con una propuesta, como veremos, con raíces franciscanas y en la línea de la defensa de la pobreza mendicante.

9.1. Gabriel de Toro y el *Thesoro de misericordia*.

Gabriel de Toro nació en Toro (Zamora) a comienzos del siglo XVI (desconocemos la fecha exacta). Estudió teología en el convento de San Francisco de Salamanca y probablemente también en la universidad de dicha ciudad. Fue en este convento donde tomó los hábitos y vivió largos años. En 1538 fue elegido provincial de Santiago de Compostela, cargo que detentóhasta 1541. Entre 1545 y 1548 formó parte de una junta de teólogos (a la cual se referirá en la dedicatoria a Felipe II del *Thesoro*)[2] presidida por el obispo de Pamplona, Antonio de Fonseca[3]. En ella se intentó buscar una solución económica al problema de los pobres[4].

En 1548, tras ser reelegido provincial de la Provincia de Santiago por segunda vez, envió una misión de doce religiosos a América. Permanecería en el cargo hasta 1552. Realizó varios viajes a Portugal por invitación de los reyes lusos, de los cuales fue confesor y

---

[1] *Thesoro*, proemio.

[2] "Y aun en derecho no se permite abogar a eclesiásticos, sino por biudas, pupilos y necesitados, como yo agora lo hago y lo he hecho en las ciudades donde fui llamado con otros perlados, religiosos y letrados para consultar el remedio de los necesitados. Y en especial estando presente el reverendo padre Don Antonio de Fonseca, obispo de Pamplona" *Thesoro*, Dedicatoria al príncipe Felipe II.

[3] Castro 1972; 1975; Pérez Simón 2016, 165. Antonio de Fonseca (1503-1557), nacido en Toro, perteneciente a la familia de los Fonsecas y emparentado con Alonso de Fonseca (destinatario del *Tractado*) se licenció en cánones en la Universidad de Salamanca en 1527. Prior de Roncesvalles en 1542, fue nombrado obispo de Pamplona en 1545, cargo que ostentó hasta 1550. Eligió Estella como sede episcopal y sufrió un ambiente anticastellano que le hizo residir mucho tiempo en Toro. Las diferencias con los feligreses y el cabildo le hicieron renunciar al episcopado y regresar a Toro. Fue nombrado presidente del Consejo de Castilla hasta su muerte (1553-1557) (Carlos Morales 2000, 140-142 Goñi Gaztambide 1979, 342-372).

[4] Aunque no hemos encontrado referencias de dicha junta de teólogos, intuimos que se celebró en ese margen temporal por dos razones: por un lado, porque Fonseca fue prelado entre 1545 y 1550, y, por otro, porque en 1548 se publicó el *Thesoro de misericordia*, donde Toro aludió a dicha reunión.

predicador. Asimismo, Carlos V lo nombró visitador del monasterio burgalés de las Huelgas y visitador del Consejo Real de Castilla. La fecha de su muerte se desconoce, aunque en 1586 la licencia real concedida para la reimpresión del *Thesoro* constataba su muerte hacía "muchos días"[5].

Su obra más relevante fue el *Thesoro de misericordia divina y humana*[6], que contó con siete ediciones a lo largo del siglo XVI. La primera, datada en 1548 en Salamanca e impresa en casa de Juan Fernández, es la que manejamos[7]. Encontramos otra edición del mismo año, pero en Zaragoza, de la casa de Diego Hernández. El tratado no se volvería a editar hasta pasados veinticinco años, en 1575, en Valencia, en la imprenta de Pedro de Huete.

Las últimas cuatro ediciones correspondieron a la década de los noventa del siglo XVI. Dos de ellas tuvieron lugar en Salamanca en el año 1597, ambas impresas por Juan Fernández pero con distintos destinatarios: una iba dirigida al rey Felipe y la otra al arzobispo de Évora, Don Theotonio. Por último, existieron otras dos ediciones conquenses de 1599 salidas de la casa de Miguel Serrano de Vargas, una a costa de la viuda de Juan de Castro y otra financiada por Miguel Ramos y Magdalena Pérez[8].

A pesar de su difusión en la segunda mitad del siglo XVI, el *Thesoro* sigue siendo una obra poca conocida[9]. Entre los lugares donde se ha comentado el *Thesoro* (más allá de las referencias a su autor) pueden citarse una serie de fragmentos de la obra publicados en la *Revista Internacional de Sociología*, entre 1951 y 1952, acerca del pensamiento social del *Thesoro* y organizados en torno a los siguientes temas: comunicación de bienes y ayuda recíproca; fundamentos de la comunicación de bienes, el derecho a la comunicación; estamentos sociales: los ricos y su función, obligación de proporcionar trabajo, limitación y abusos de la riquezas[10].

---

[5] Castro 1972; 1975; Pérez Simón 2016, 165; Rodríguez Pazos 2010, 96-101.

[6] Manuel de Castro, además de recoger el *Thesoro de misericordia* entre las obras de Gabriel de Toro, cita *Teología mística, unión del alma con Dios*, de 1548, impresa en Zaragoza; las *Obsequias de Nuestra Señora*, publicadas junto con el *Thesoro*, al final de este; y un *Tratado de la pureza de la Virgen* que formaba parte de las obsequias, pero Castro no sabe si llegó a llevarlo a la imprenta (Castro 1996, 270-271).

[7] Existe disenso acerca de la fecha de la edición príncipe. Algunos, como es el caso de Melquiades Andrés, María Jiménez Salas o Michel Cavillac, sitúan la *editio princeps* en 1536, en Salamanca, aunque no ofrecen más datos sobre ella. Manuel Castro también recogía esta edición y remitía a la obra *Bibliografía Aragonesa del siglo XVI* donde Juan Manuel Sánchez, en 1913, decía conocer cinco ediciones, entre ellas la de 1536. Sin embargo, Castro advertía que nunca había visto esa edición. Manuel Rodríguez Pazos también cita esta edición de 1536, y, aunque reconocía no haberla visto nunca, no dudaba de ella debido a que en la edición de 1548 (para Rodríguez, la segunda), se apostilla un "nuevamente impreso". Por otro lado, algunos investigadores sostienen que la primera edición es la de 1548. Es el caso de Carmelo Viñas Mey, Isaías Rodríguez o Lorenzo Ruiz Fidalgo. Este último, en su obra *La imprenta en Salamanca*, cita la edición de 1536 como "edición imaginaria". Con estos datos, y tras una búsqueda infructuosa de edición de 1536, nos situamos en la línea de estos últimos autores que afirman que la *editio princeps* del *Thesoro* es la de 1548 en Salamanca. Agradecemos al profesor Félix Santolaria sus amables y utilísimas indicaciones respecto a esta cuestión (Andrés 1994, 159; Jiménez Salas 1958, 18; Cavillac 1975, XCV; Castro 1972, 57; Sánchez 1913, 358-359; Rodríguez Pazos 2010, 98; Viñas y Mey 1971, 216; Rodríguez 1971; Ruiz Fidalgo 1994.

[8] Castro 1972, 57-60; Sánchez 1913, 358-359; CCPB. Según Reeder 2003, las reediciones del *Thesoro* tienen que ver con épocas de carestía. Por su parte, Michel Cavillac hizo notar que las cinco impresiones del *Thesoro de Misericordia* (1548, 1558, 1575, 1597 y 1599) correspondían con los periodos en los que salieron a la luz proyectos de reformas propugnados por Robles, Giginta y Pérez de Herrera (Cavillac 1975, XCV).

[9] Jiménez Salas 1958, 10; Viñas y Mey 1971, 216; Moreno Gallego 2006, 459; Pérez Simón 2016, 165. John Reeder indica que fue el más popular de los libros sobre el problema de los pobres (Reeder 2003, 794).

[10] Toro 1951b; 1951a; 1952b; 1952c; 1952a.

María Jiménez Salas, en *Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna,* al analizar a los tratadistas españoles de la pobreza, resumió brevemente algunas ideas de Toro y destacó la sobrestimación religiosa del pobre y la estrecha vinculación de estos con Dios, que originaban principios y máximas de tintes políticos y jurídicos[11]. La íntima relación de los pobres con Dios en el *Thesoro* fue citada por Michel Cavillac al tratar la literatura de la pobreza[12]. Por su parte, Carmelo Viñas Mey, Valentín Moreno Gallego o John Reeder también nombraron el *Thesoro* dentro de una corriente de literatura sobre pauperismo en la primera mitad del siglo XVI, aunque no se detuvieron en su contenido. Además, Melquiades Andrés lo recoge dentro de su *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América* como una de las obras espirituales del siglo[13].

Balbino Marcos, en la publicación colectiva *Historia de la Iglesia en España* a cargo de José Luis González Novalín, indicó que el *Thesoro* constituye una apología sobre las obras de misericordia y, en especial, la limosna. Señalaba que es lo más completo que se ha escrito sobre el tema y resaltó su carácter histórico, que proporciona datos sobre la beneficencia en la Antigüedad[14].

Por otro lado, Abelardo del Vigo, al exponer el destino de los bienes económicos, la riqueza y los ricos y la asistencia social, citaba a Gabriel de Toro como uno de los tratadistas católicos pioneros del socorro de los pobres en el siglo XVI y planteaba algunas premisas del *Thesoro*, como la reivindicación de la pobreza evangélica, las obligaciones de los ricos con los pobres o la importancia de retomar costumbres de la Iglesia primitiva. No obstante, advertía que el centro del tratado lo ocupó en destacar el ejercicio de la caridad y las obras de misericordia[15].

Más recientemente, y siguiendo la línea de literatura sobre pauperismo, Félix Santolaria (2012) trae a colación el *Thesoro* a raíz de Miguel de Giginta. Para el autor, el contexto "doctrinal" sobre la pobreza y mendicidad en el siglo XVI, estuvo caracterizado por un debate entre Juan Luis Vives y Juan de Robles, de un lado, y Gabriel de Toro, Domingo de Soto y Lorenzo de Villavicencio, del otro. Santolaria sugiere que debió tener cierta difusión e importancia por ser un libro que contó con varias ediciones durante la centuria, y que pudo ser una respuesta, en parte, a la propuesta de Vives. Identifica varios temas de la obra de Toro como, por ejemplo, el aumento de pobres, la falta de honestidad en los recursos asistenciales, la crítica a los exámenes de pobreza recogidas en la tradición patrística o la defensa de la responsabilidad social y caritativa de las autoridades[16].

Asimismo, Lina Rodríguez Cacho enuncia de manera breve el contenido de la obra al publicar una serie de títulos que, durante siglos, han aparecido bajo el distintivo de "tesoros". De la obra que nos ocupa, únicamente extrae un fragmento de la dedicatoria a Felipe II y lo caracteriza como "un tesoro para pobres" en el que se desarrolla la idea de

[11] Jiménez Salas 1958, 10-11.
[12] Cavillac 1975, XCV.
[13] Viñas y Mey 1971, 216; Moreno Gallego 2006, 559; Reeder 2003, 794; Andrés 1994, 161. Andrés recuerda que Gabriel de Toro se inserta dentro de la escuela franciscana española del siglo XVI (Andrés Martín 1962, 125).
[14] Marcos 1980, 471.
[15] Vigo Gutiérrez 2006, 770-773; 823-824.
[16] Santolaria Sierra 2012, 140, 149-151.

pobreza y la caridad cristiana, vinculándola a la controversia que suscitaron los pobres en la primera mitad del siglo XVI y exponiendo otros "tesoros de pobres" posteriores[17].

9.2. El contenido del *Thesoro.*

La obra comenzaba con una dedicatoria al príncipe Felipe II, con el objetivo de reseñar uno de los tesoros existentes más notables: la misericordia. Para conseguir este fin era indispensable la figura de los reyes, "pues son cabeça, con influyr y comunicar sustentación y vida a los miembros de la república. De manera que manen de ellos como de piélagos ríos de piedad real, que con su exemplo hagan fructificar obras de misericordia, aún a los muy duros y secos pueblos". No obstante, las obras pías y todas las limosnas que se hacían a los pobres eran, a la vez, el valor más seguro para los reyes, más allá de riquezas temporales o ejércitos. El tratado se presentaba, de esta forma, como una guía de reyes notables que debía servir de modelo para ejercitar la misericordia y remediar a los necesitados. Estaba orientado a todos aquellos que "son obligados a ser misericordiosos".

Toro destacó en el prólogo la importancia de mover a la misericordia y socorrer a los necesitados, así como su compromiso con este fin, no solo con la escritura del *Thesoro*, sino con sus actuaciones en la junta de teólogos celebrada por el obispo Antonio de Fonseca[18]. Por ello, escribía su obra en romance: "por aprovechar a muchos que no estuvieron presentes ni saben latín y son obligados a ser misericordiosos". Formó parte de la producción espiritual del XVI escrita en lengua vulgar, que volvía accesible el conocimiento a los fieles, al no estar en latín. Además, utilizó el recurso de poseer un título atractivo con el fin de aumentar su penetración social[19] (el texto se trataba de un *tesoro*).

El *Thesoro* también contenía dos cartas para Gabriel de Toro, una del padre fray Alonso de Castro, teólogo y jurista[20], y otra de fray Francisco Pacheco, quienes, tras haber leído la obra, comentaban sus beneficios. Rodríguez Pazos alude a esta carta enviada por Castro para señalar el prestigio de Toro, no solo en las esferas seculares, sino dentro de la orden[21].

La obra se organizó en un total de 108 capítulos, no divididos en ningún título durante su exposición, pero sí en la tabla general del comienzo del tratado. De esta manera, se exponen las siguientes temáticas: el cuidado que Dios y los apóstoles tuvieron de los pobres y quiénes se deben hacer cargo de ellos; cómo Cristo mendigaba; del cuidado antiguo que se tenían de pobres, enfermos, peregrinos, niños huérfanos y viudas; del cuidado que debían tener los reyes y los eclesiásticos con los necesitados y la asistencia que se dio a los

[17] Rodríguez Cacho 1998, 1350-1353.

[18] "Y aun en derecho no se permite abogar a eclesiásticos, sino por biudas, pupilos y necesitados, como yo agora lo hago y lo he hecho en las ciudades donde fui llamado con otros perlados, religiosos y letrados para consultar el remedio de los necesitados. Y en especial estando presente el reverendo padre, don Antonio de Fonseca, obispo de Pamplona, gran christiano y muy docto y zeloso perlado y padre verdadero de los necesitados" *Thesoro,* prólogo.

[19] Pérez García 2006, 92-99.

[20] Alfonso de Castro (1495-1558) tomó los hábitos en el convento de San Francisco de Tormes, donde fue profesor y estudió en la Universidad de Alcalá. Reconocido orador, predicador y heresiólogo, participó en el Concilio de Trento en 1546 y en algunas sesiones privadas de teólogos para la preparación del examen de los artículos sobre la justificación, del siguiente año (aunque ya no estuvo en las sesiones). Volvió a intervenir en el Concilio entre 1551 y 1552. En 1553, fue nombrado predicador y consejero real, y en 1554 acompañó al príncipe Felipe II en una comitiva para concertar su matrimonio con María Tudor (González 1958; Arias 1958).

[21] Rodríguez Pazos 2010, 97.

ociosos; el cuidado que se daba a los pobres en las repúblicas antiguas, entre judíos y gentiles; las causas por las que Dios permitió la existencia de pobres y el motivo de su incremento; la caridad que se tenía con presos, cautivos y al enterrar a los difuntos. El último capítulo era un sermón de las honras de la Virgen que se predicó en la iglesia mayor de Salamanca, diez días después de las exequias que se le hicieron a la princesa doña María.

Estos títulos que se recogen en el índice no volverán a aparecer a lo largo del tratado: serán los enunciados de los diferentes capítulos los que declaren el contenido. El análisis que aquí presentamos de conceptos, relaciones y exposición de la doctrina no se rige por el orden que se presenta en la tabla y los capítulos. En su lugar, hemos optado por exponer los aspectos básicos que vertebran la obra y otros que se desprenden de ellos.

9.2.1. El "thesoro" de la misericordia.

Para Toro, el cristianismo supuso la identificación y definición de la misericordia, la cual concebía como "compasión de las miserias agenas, trasladadas en tu corazón". Para el franciscano, esta virtud se comparaba con un tesoro de gran valor, tanto, que las obras que de ellas se desprendían las asemejó a "minas de precioso metal". Además, durante todo el tratado, fue señalando las bondades de este concepto, que podemos resumir en dos: su función salvífica y de remedio contra los pecados[22].

9.2.1.1. La revolución del cristianismo: la conceptualización de la misericordia.

Las miserias, necesidades y penurias de los prójimos eran las que debían producir misericordia, siendo el de los pobres el colectivo más afectado por ellas. Pero la pobreza existía antes del cristianismo: gentiles y judíos prestaban ayuda a los necesitados, si bien no identificaban esta ayuda prestada: "aunque los gentiles tuvieron algún rastro de las obras de misericordia: vistiendo desnudos, hospedando peregrinos, alimentando necesitados, eran obras semejantes a cuerpos sin cabeça, porque les faltó el conocimiento del Dios verdadero"[23]. Lo que movía al socorro de pobres fue, en el caso de los gentiles, la devoción y reverencia a sus dioses, parecer liberales o la humanidad[24]. Asimismo, presuponía el franciscano la existencia de una "misericordia natural" que practicaban entre sí los animales: "misericordia tienen entre sí los animales, porque se aman unos a otros los semejantes". Y ese "amor natural entre sí inclina y haze que se compadezcan quando sienten los trabajos de

[22] *Thesoro,* f.1.

[23] *Thesoro,* f. 129r. Tanto en la historia del pueblo judío como en la de los pueblos gentiles, Toro señaló una primera etapa en la que no había pobres (la "Primera Edad" desde Abraham hasta Noé, para los judíos, y el llamado "Siglo Dorado" entre los pueblos gentiles). Pero, tras estos periodos, los pobres aparecieron: los judíos sin misericordia ni piedad los proveían y destinaban a ellos un diezmo cada tres años, así como colectas. Por su parte, los pueblos gentiles detestaban a los pobres y, en ocasiones, se estableció una relación entre pobreza y divinidad por la que se les ayudaba para evitar males mayores por parte de los dioses. Las distintas etapas se encuentran descritas en los capítulos 81-84, 92-94.

[24] Toro explicó qué acepciones tenía el concepto "humanidad" para diferentes pueblos gentiles: ingleses y romanos llamaban humanidad a hospedarse en convites y banquetes delicados. Por su parte, latinos y oradores llamaban humanidad a la doctrina y erudición de las buenas letras. Entre los cristianos se llama humanidad al conocimiento de Dios, letras y libros de humanidad, y humanistas a los que tratan de cómo Dios es conocido y reverenciado (*Thesoro*, f. 126).

los otros". Y continuaba: "con menos pesadumbre cumplen las obras de piedad natural los animales que no los hombres"[25].

Toro intentó demostrar que la misericordia (aun no identificada) estuvo presente durante toda la historia, no solo en el hombre, sino también en el mundo animal. Si judíos, gentiles o incluso los animales practicaban la misericordia, ¿cómo no iban a ejercitarse en ella los cristianos cuando eran los que entendían realmente su significado y suponía una petición expresa de Dios? De esta forma, se presentó como una virtud divina y también humana, existente desde el inicio de los tiempos, beneficiosa y deseable[26].

Junto a esta virtud, el franciscano señaló dos conceptos que le conferían matices en su significado. El primero era la noción de "caridad", definida como "el cuño de Dios", el amor, que era lo que imprimía valor a las obras de misericordia[27]. Y la segunda idea ligada a ella era la de "piedad", entendida como "gran ayuda para entender las cosas de Dios". Con ella, la misericordia disponía al conocimiento de las cosas divinas[28].

---

[25] *Thesoro,* ff. 47, 48r. "Y pues los animales se apiadan de niños, con mayor razón serán obligados los hombres a ser misericordiosos con ellos" *Thesoro,* f. 62r. En el *Tractado muy utile* también se cita la misericordia de los animales como una de las razones por las que se debe tener compasión por los prójimos: "la primera es la naturaleza, porque por exemplo della nos devemos mover a compassión y no solamente por la que vemos en las criaturas brutas que usan de la razón, ni de las animalias brutas, mas también por los que muestran los elementos, los quales carecen de sentimiento (…) nos deve mover a compasión de nuestros hermanos puestos en las tribulaciones y necesidades, la naturaleza de las animalias brutas, assí como por experiencia vemos en bueyes y en los puercos y en otros muchos animales (…) Otrosí la naturaleza nos mueve a misericordia y compasión por exemplo de los elementos, los quales carecen de sentido, como paresce en el elemento del agua, porque por cualquier parte que el agua corre, si hallara algunas hoyas o pozos o otras concavidades vazios, compadeciéndose de la tal vacuydad no pasa de allí, fasta que las tales hoyas o pozos sean llenos de agua" *Tractado muy útile*, f. 8r. Igualmente, se nombra el instinto natural para justificar la séptima obra de misericordia, enterrar a los muertos: "lo segundo que no deve mover y despertar para cumplir esta obra de misericordia es por un instinto natural (…) se lee en el libro de las animalias que quando muere un pece grande en el mar que se llama delfín, que los otros delfines se le acercan derredor porque los otros peces del mar no les coman su muerto y llevan el muerto en lo más hondo del mar y allí lo entierran (…) e pues estas animalias brutas careciendo de razón por puro distincto natural se exercitan esta obra en tal manera con mucha mayor razón se deve mover a exercitar e cumplir esta obra de misericordia la naturaleza humana regida por razón" *Tractado muy útile,* f. 93.

[26] "Y si los gentiles aplicavan las fiestas para combidar a pobres y embiarles limosnas poco harán los cristianos si no abundare su charidad más que la de los gentiles y publicanos" *Thesoro,* f. 22r.; "y pues hallaron tanta humanidad entre gentiles y paganos [con las viudas] razón será que la hallen muy mayor entre los christianos y sean preferidas sus necesidades con el cuidado que los sanctos les proveyan que no era pequeño" *Thesoro,* f. 64r.; "porque los judíos tenían poca charidad, pero los christianos son más perfectos y piadosos con sus próximos" *Thesoro,* f.84r.; "pero basta para nuestro propósito que de lo dicho consta, quan anexa es la misericordia de los pobres a las religiones entre judíos y gentiles y mucho más entre los christianos" *Thesoro,* f. 94v.; "si bastava la humanidad entre gentiles para hazer bien a todos, sin rodeos ni cautelas, mucho más deverían bastar entre christianos otros mil títulos que ay para ello" *Thesoro,* f. 128r.; "aunque por más que se esfuercen [los gentiles] no llegará su charidad a ser tanta como en la primitiua iglesia" *Thesoro,* f. 136r.

[27] "Las limosnas en Dios y por Dios razón será que fructifiquen mayores intereses" *Thesoro,* f.2r. "porque con todo tuviesemos mucha charidad, añadiendo muchas más causas y ocasiones para ello quando quiso que amasemos a nuestros enemigos" *Thesoro,* f. 3v.

[28] La piedad, junto a la pobreza, se comparan con una vidriera por donde entra la caridad. También se compara la piedad con una lámpara, cuyo aceite es la misericordia y la luz que emite alumbra la prudencia (*Thesoro*, ff. 97v.-98).

Aunque con significados distintos, misericordia, caridad y piedad fueron utilizadas a lo largo del tratado como sinónimos, y también se usaron indistintamente para referenciar las obras de misericordia (igualmente llamadas de piedad y de caridad)[29].

9.2.1.2. Misericordia: salvación del alma y prevención de pecados.

El franciscano expuso la virtud de la misericordia como una especie de "alquimia" que transformaba los bienes de la tierra en tesoros de merecimiento celestiales. Por tanto, una dimensión importante del concepto tenía que ver con esa capacidad de modificar los bienes, que no era otra cosa que su función salvífica. En esta "transformación", los pobres, por ser los que contaban con más miserias centrales para la compasión, se erigieron como depositarios del "tesoro de la misericordia" y se convirtieron en "cambiadores" que transformaban los bienes que recibían (las limosnas) en beneficios para los dadores, gracias a la función soteriológica de la misericordia[30]. Como consecuencia, las referencias al Juicio Final no faltaron, así como la cuenta que en él se pediría sobre todas estas prácticas para obtener el favor de Dios[31].

Otra de las características de la misericordia que Toro destacó a lo largo de su discurso fue su utilidad para evitar los pecados. La compasión, que debía llevar a los individuos a socorrer a sus semejantes, implicaba también el uso de sus riquezas para este auxilio. Pero aquellos que no poseían esa misericordia y se aferraban a sus riquezas temporales caían en el pecado de la avaricia, "que es servidumbre de ydolos": "sabed que en penitencia de la ydolatría cayeron los hombres en el pecado de la avaricia", del cual sólo se podía esperar maldad:

> "Más querría estar con mil endemoniados que con un avariento. Porque el endemoniado rasga y desnuda a sí mismo y el avariento a sus próximos. Y Sant Agustín afirma que son los avarientos peores que bestias, las quales no usan de rapiña, sino aviendo hambre y cessando la necesidad, dexan bivir los otros animales, pero los avarientos siempre roban"[32].

---

[29] La utilización de los conceptos misericordia, piedad y caridad como sinónimos lo recogió Azpilcueta en su *Manual de confesores*, como anteriormente señalamos. Eran los términos de caridad y piedad los que solían interpretarse como misericordia.

[30] Capítulo destinado a "cómo los que ausentan los pobres resfrían la charidad" (*Thesoro,* f.104v).

[31] "Y en fin llamará en juyzio para desagraviar los necesitados, haziendo execución por los daños que padecieron en las almas y cuerpos de los ricos. No pensara yo que era precepto dar limosna (…) y quisiera que no lo fuera si no viera que en el juyzio no pedirá Dios cuenta de otra cosa salvo que uvo hambre en sus pobres y no fue socorrido" *Thesoro,* f.5r.; "y si tu ves al pobre con necesidad o te consta que la padece, cómo cumplirás con Dios el día del Juyzio que con decir eché la limosna en el cepo o la di a hulano o a çutano. Porque condénate ha diciendo viste me aver hambre y no me socorriste" *Thesoro,* f. 25r.; "llegará Christo con hambre en sus pobres, maldiciendo la higuera, como lo hará en el juyzio final, sobre los que no le dieron a comer quando uvo hambre" *Thesoro,* f. 56r.; "el interrogatorio del juyzio divino ha de ser la pobreza, por allí os han de preguntar y tomar el dicho en la sentencia definitiva de vuestra salvación o condenación" *Thesoro,* f. 101r.; "y porque la pobreza de los necesitados y vuestra abundancia son públicas, huelga Dios que también lo sea la justificación, por lo qual embía pobres que mendiguen públicamente, para que se vea y conste cómo justificays a Dios y de los que no hizieren assí, él se justificará en el Juyzio Final con decir uve hambre y no me socorristeis" *Thesoro,* f. 115v.

[32] *Thesoro*, ff. 136v., 106r., 92r.

La misericordia que Dios planteó era un remedio contra la avaricia pues "serían los hombres sin las obras de misericordia retrato de los demonios, los quales arman en las riquezas sus celdas, allí se encubres y asconden"[33].

Sin embargo, esta virtud no solo prevenía de la avaricia. La ociosidad, otro pecado "que engendra mucha malicia y la experiencia nos enseña ser fuente y manadero de vicios". A los ociosos los comparó Toro con "un estanque de pecados", aquel lugar donde los demonios encerraban las imaginaciones vanas y superfluas. Esta ociosidad también afectaba a la caridad "como la cyudad descuidada fácilmente la toman los enemigos". Y este vicio se remediaba con el trabajo. De esta manera, el franciscano señaló cómo desde el inicio de las religiones santas se instó a los religiosos no solo en cosas espirituales, sino también en trabajos corporales. De ahí que las obras de misericordia sirviesen para combatir la ociosidad, pues consistían en trabajos corporales de asistencia al prójimo[34].

Y es que la condena de la ociosidad, propia de una tradición monástica, se remonta, tal y como explicita nuestro franciscano, a la época del cristianismo primitivo, a San Basilio (S. IV) y su regla cuando este recomendó a sus frailes trabajar para sustentarse ellos mismos y a los pobres. Y continuó con la regla de San Benito (530-560), quien, basándose en la regla de San Basilio, expuso el trabajo como remedio a la ociosidad[35].

Pero Gabriel de Toro, a estas dos referencias de la tradición cristiana, añadió otra que le tocaba muy de cerca: la franciscana. Así, puso de ejemplo a San Francisco de Asís y cómo este, siguiendo la práctica monástica de los Padres, insistió en que los franciscanos trabajasen para evitar la ociosidad y para cubrir las necesidades de los prójimos. De esta manera, San Francisco animó a sus frailes a descubrir "la gracia de trabajar", pues era un espacio privilegiado de encuentro con Dios, con los demás e, incluso, con la naturaleza. Era la forma de sustento en la fraternidad franciscana. Asimismo, San Francisco también consideró que los religiosos debían aprender un oficio y trabajar para dar ejemplo y, por supuesto, ahuyentar la ociosidad. Recogía así Toro la larga tradición monástica de trabajo y la exponía para condenar ese vicio que, en los años de la publicación del *Thesoro*, tanto se criticaba con relación a la pobreza, sobre todo (y como veremos) para denunciar las conductas de los pobres fingidos[36].

---

[33] *Thesoro*, f. 122v.

[34] *Thesoro*, ff. 56v-57, 77-78r.

[35] "La ociosidad es enemiga del alma. Por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras, en la lectura divina" Regla de san Benito, 48, 1. La ociosidad era el motivo en el que se fundamentó el trabajo en la Regla. Existía entre los monjes de la Antigüedad la firme creencia de que la práctica constante del trabajo era una doctrina que se encontraba expuesta en las Escrituras y que, posteriormente, diversos Padres de la Iglesia, San Agustín, San Basilio, San Juan Crisóstomo, entre otros, la habían desarrollado de alguna u otra manera. Los monjes optaron por la pobreza, se desprendieron de sus bienes y tuvieron que trabajar para subsistir. En las reglas de los siglos VI y VII, el trabajo manual era uno de los elementos esenciales del monacato, con el que combatían la temida ociosidad (Colombás 2000, 372-378, 394-395; Gribimont 1988; Rivas 2021; Vogué 1988). Sobre la relación entre el trabajo en el monacato antiguo y la caridad, véase Pérez de Laborda 1965.

[36] "Yo trabajé con mis manos (dize Sant Francisco) y quiero que trabajen mis frailes no por interesse, sino por desterrar la ociosidad, enemiga del alma: para dar buen exemplo y con el precio de su trabajo suplir las necesidades de sus hermanos (…) y a los tales [vagos] llamavalos Sant Francisco "zangones", que comen y contaminan el trabajo de las abejas bien ocupadas" *Thesoro*, ff. 57r, 58r; Granados García 1974, Rubiano 2011; Flood 2001.

9.2.2. Las obras de misericordia.

A través de diferentes obras, los individuos se ejercitaban en la virtud de la misericordia, lo que constituía una forma de alcanzar la salvación. El reconocimiento de estas obras supuso una revolución en los cuidados de los prójimos en tanto que cambió la percepción y significación de la figura del pobre y sus miserias, de la enfermedad y de acciones relacionadas con peregrinos, presos y difuntos. Todas estas nuevas prácticas que ahora describiremos se debían, según Toro, a la nueva conceptualización de la misericordia.

Aunque en ningún momento aparecen enumeradas estas obras en el texto, es cierto que, en ocasiones, se nombran una serie de acciones que estarían entre ellas. No se ofrece una lista que permita identificar las catorce canónicas, pero sí que pueden deducirse las obras corporales a lo largo del *Thesoro*[37].

9.2.2.1. Hambrientos, sedientos y desnudos.

Variadas podían ser las miserias de los prójimos, no obstante, existía una que se erigió fundamental y fue el hambre. Esta necesidad se encuentra a lo largo de todo el tratado y Toro se ocupó de mostrar cómo había sido abordada por diferentes pueblos: desde los gentiles fundadores de repúblicas que repartían alimento con el fin de atraer gente y conservar mejor su religión, hasta los judíos que repartían alimento solo a aquellos que se convertían. Sin embargo, repartir alimento tomó un significado muy diferente con el cristianismo, y es que alimentar se convirtió en un "oficio angélico" (como también lo sería visitar a los encarcelados y enterrar a los difuntos) y las limosnas adoptaron comúnmente la forma de alimentos para paliar el hambre, una de las necesidades principales de los pobres (fig. 29)[38].

En estrecha relación con el hambre se encontraba la sed, que fue otra acción repetida: "si algún sediento o con hambre como Lázaro, llegare a tu puerta, socórrele en reverencia del pan y vino que recebiste de la mesa del señor"[39]. Asimismo, se representó esta obra con ejemplos "de la vida que proveyó a Helías como fue figura de cristo y pidió agua y pan, porque no se dirá que Christo lo pidió, pues tuvo necesidad y de aver pedido de bever a la samaritana gentil"[40].

[37] "Las que después se recogían [las limosnas] en la iglesia aplicaban las (…) para sustentar pobres, criar niños, mantener viejos, enterrar muertos, dando de comer a los desterrados y encarcelados" *Thesoro*, f. 23v.; "en tres cosas se gastan justamente las piezas de oro o plata de la iglesia: en sustentar necesitados, en redimir cautiuos y en enterrar a los muertos" *Thesoro*, f.56v.; "vas por otro camino en vestir a Christo en sus pobres, visitar enfermos, dar de comer a hambrientos, hospedar a los que no tienen casa" *Thesoro*, f. 78v.; "los que ayunais, partid vuestro pan con el hambriento, acoged al peregrino, vestid al desnudo" *Thesoro*, f. 95v.; "aunque los gentiles tuvieron algún rastro de las obras de misericordia: vistiendo desnudos, hospedando peregrinos, alimentando necesitados" *Thesoro*, f. 129r.

[38] *Thesoro*, ff. 12r, 15-17r.

[39] *Thesoro*, f. 94v.

[40] *Thesoro*, f. 30v.



Fig. 29. *Santa Isabel ofreciendo pan y vino a los mendigos,* óleo sobre tabla*,* anónimo alemán, 1515. Museo Nacional Thyssen-Bornemisza.

Esta acción se vinculó a la mención del "jarro de agua fría", citada a lo largo del tratado: "Desta manera dizen algunos doctores que paga Dios cierto por uno en esta vida porque en la otra, alimentos perpetuos ha de dar por un jarro de agua fría"[41]. La imagen del jarro, elevada en el *Thesoro* a categoría de limosna[42], refería a la cita bíblica del evangelio de Mateo: "El que dé a beber, aunque no sea más que un vaso de agua fresca, a uno de estos pequeños, solo porque es mi discípulo, en verdad os digo que no perderá su recompensa" (Mt 10, 42). Este pasaje también se encontraba en el *Tractado muy útile* a la hora de introducir la segunda obra de misericordia, dar de beber al sediento: "la segunda obra de misericordia corporal es dar de bever a los sedientos, de lo qual está escripto, qualquiera que diere de bever a uno destos mis pequeños un jarro de agua fría, en verdad vos digo que no perderá su galardón"[43]

Otro de los auxilios primordiales que se dieron a los necesitados fue el vestido: "Qué diremos de la media capa con que San Martín quedó, por cubrir con la otra medial al mendigo, y el desnudarse San Francisco y otros sancto con hervoz heroico por vestir a los necesitados". Así, el vestir a los desnudos se convirtió también en otra práctica común con los pobres, una de las "prohezas de la charidad" [44].

De esta manera, alimentar a los hambrientos, dar de beber a los sedientos y vestir a los desnudos fueron tres acciones esenciales con las que se auxiliaban las principales necesidades de los pobres y constituyeron tres obras de misericordia que resumían el socorro primordial a estos:

"quantos seglares ay que, viendo y oyendo a la pobre cananea andar y coger migajas y regoxos de las mesas de los señores, le dan una revanada de

[41] *Thesoro*, f. 1v.
[42]"Y tuvo sed en la cruz y contándose por limosna un jarro de agua fría" *Thesoro*, f. 28v. En otra parte del tratado también vuelve a aparecer el jarro de agua como limosna "Y no miráis que toma Dios un jarro de agua fría en limosna" *Thesoro*, f. 36r.
[43] *Tractado muy útile*, f. 81v.
[44] *Thesoro*, f. 53v.

pan, un bocado de carne, çapatos viejos, camisas y ropas desechadas, un leño, un jarro de agua o a lo menos se compadecen de su pobreza"[45].

9.2.2.2. Los enfermos y la enfermedad.

Una de las novedades que introdujo el cristianismo para el franciscano fueron las utilidades que adquirieron las enfermedades. Concebidas como "industrias divinas", se les atribuyeron una serie de funciones: forma de alcanzar la salvación, afinar virtudes y evitar y redimir los pecados[46]. Los cuerpos de los hombres se asimilaron a vasijas de barro, las cuales eran cocidas por Dios en un horno en el que se representaban todas las enfermedades que debían sufrir los hombres para, finalmente, poder servirle.

Estas enfermedades, divididas en dos categorías, espirituales y corporales, contaban con remedios de distinta naturaleza, pues "de industria hizo Dios que las enfermedades del cuerpo se curasen con dificultad y los remedios y medicinas del alma quiso que fuesen fáciles y manuales"[47].

Aunque las enfermedades espirituales eran más relevantes que las corporales, estas últimas fueron las que más sintieron los hombres, y por ser, asimismo, más dificultoso remediar a los enfermos corporales, estos constituyeron una especie de pobre con mayores necesidades. Sin embargo, como señalábamos al comienzo, la enfermedad debía entenderse como una forma de acercarse más a Dios para el enfermo[48]. Aunque no solo el que la sufría podía beneficiarse: todos aquellos que se mostraban misericordiosos con los enfermos y los atendían en sus miserias ganaban méritos a ojos de Dios. De esta manera, la compasión por ellos y visitarlos, ofreciéndoles los bienes que les fueran necesarios, se convertía en la forma de ejercitarse en una obra de misericordia[49].

Las nociones sobre males y enfermos de los gentiles y judíos, quienes los excluían y las entendían como falta de piedad de sus respectivos dioses, quedaban sustituida por estas nuevas ideas ligadas a la enfermedad.

9.2.2.3. Hospedaje y hospitales.

Los peregrinos fueron otro de los grupos con necesidades para socorrer. Toro expuso cómo la mayoría de las repúblicas de gentiles excluyeron a los peregrinos (aunque algunas, como Atenas, no lo hicieran), al igual que los judíos, quienes los relegaban de sus enseñanzas. Sin embargo, señaló el franciscano, el especial cuidado que tuvo Dios con este grupo por

---

[45] *Thesoro*, f. 116r.

[46] Esta concepción positiva de la enfermedad, como forma de acercarse a Dios, también la observábamos en el *Tractado muy útile*.

[47] *Thesoro*, ff. 45-46.

[48] El *Tractado muy útile* también ofrecía esta visión de cercanía a Dios a través de la enfermedad. En concreto, asemejó la enfermedad al "encadenamiento de un arca preciosa", donde el arca es la representación de Dios y solo él tiene la llave para abrirla (*Tractado muy útile*, ff. 82v-83r).

[49] Será aquí, en torno a la enfermedad, el único momento en el que se nombre la "limosna espiritual" que entendemos como obra de misericordia espiritual: "No se contentaba [San Pedro] con que diessen limosna, sino que fuessen a ver los enfermos porque se apiadasen más dellos, y la limosna fuesse espiritual por compasión, y corporal visitándolos con sus personas y bienes" *Thesoro,* f. 47r. También en el *Tractado muy útile* se mezcla con esta obra corporal de forma explícita una espiritual: el consejo: el capítulo 9 del título XII se dedica enteramente a esto, "que trata de lo segundo que se requiere para la verdadera visitación de los enfermos que es darles consejo", y aconsejar a los dudosos se presentaba como sexta obra espiritual.

necesitar estos un techo donde cobijarse haría que los cristianos, siguiendo los pasos de Dios, comenzasen a mostrar compasión por ellos y a hospedarlos[50].

El cambio de mentalidad en torno al hospedaje que originó el cristianismo, explicó Toro, tuvo su reflejo más importante en la fundación de hospitales. Porque para el religioso también supuso una nueva acepción de la palabra hospital. Hasta entonces, los reyes o las repúblicas construían estas institucionesa partir de bienes propios o del tesoro común, pero siempre en honor a los dioses, no para acoger a pobres. Los judíos y gentiles ricos utilizaron en ocasiones sus casas a modo de posada para acoger a ciertos peregrinos, que también se trasladó a la iglesia primitiva. Comenzaron, entonces, a utilizarse las iglesias para dar asilo[51].

El siguiente paso fue separar de las iglesias esa función de hospedaje, erigiendo una institución solo dedicada a ello: el hospital[52]. Y esta es una novedad que aparece en tiempos de los primeros cristianos:

> "Pero llamarse hospital o monasterio las casas de pobres y religiosos, eso es cosa nueva. (…) luego justamente los llamó San Agustín nombres nuevos. Aunque al principio los hospitales devieron de fundarse a manera de colegios para diferentes especies de pobres (…) porque hospitales avía antiguamente para pobres y peregrinos, otros para enfermos, otros para criar huérfanos, otros para sustentar hijos de padres pobres, otros para viejos impotentes"[53].

De esta manera, recogía el franciscano la nueva concepción de hospital que tuvo lugar en la Iglesia primitiva y que declaraba que el hospital era una institución de origen cristiano[54]. Aunque estas instituciones no se redujeron únicamente a la acogida de enfermos, sino que sirvieron como albergues para peregrinos que necesitaban refugiarse[55]. La evolución institucional que mostró Toro en el *Thesoro* dejó ver cómo la compasión por aquellas personas que necesitaban socorro se materializó en fundaciones como el hospital, que el franciscano defendió como fórmula original cristiana por su estrecha vinculación con la misericordia[56].

9.2.2.4. Enterramiento de difuntos y liberación de presos: oficios angélicos.

---

[50] *Thesoro*, ff. 49v-50.
[51] *Thesoro*, ff. 37-38r.
[52] "Que haciendo yglesias edificavan junto a ellas hospitales y hasta que los uvo, y aun después, las casas de los obispos lo eran" *Thesoro*, ff. 38v.-39r.
[53] *Thesoro*, f. 36.
[54] Según Timothy Miller, los orígenes del hospital moderno pueden encontrarse en los primeros organismos de cuidados de los primeros años del cristianismo y estaban sustentados en el ideal cristiano, siendo las instituciones más importantes, después de las iglesias (Poterfield 2005, 51-52; Kelsey 1976, 41-42; Álvarez Gómez 2001, 177-178; Padrós 1965, 2).
[55] El término medieval "hospital" tuvo un significado más amplio con tres acepciones: el de "hospedería", para albergar a peregrinos y viajeros; el de "asilo", donde se recogían y sustentaban a pobres; y el de "hospital" propiamente dicho, para cuidado y atención de los enfermos (Díaz Ibáñez 1994, 890; Davis 2010, 72-72). Sobre la revolución caritativa que supuso el hospital en época medieval, puede consultarse el reciente trabajo de Davis 2019.
[56] "En la ley judayca quedavan irregulares e inmundos si tocavan en los enfermos leprosos, pero a los christianos manda Christo que pongan las manos sobre ellos, como gente de mayor charidad y amor con Dios y con el próximo" *Thesoro*, f. 69r. La importancia de la misericordia y la caridad en los hospitales y en las cofradías, organizaciones que regentaban muchos de los hospitales en el siglo XVI, la analizaremos más adelante a través de las ordenanzas o constituciones de estas, donde quedará plasmada la lógica de la misericordia aplicada a los cuidados.

La sepultura de difuntos es la única obra de misericordia que Toro enunció como tal en uno de los capítulos de su tratado. Al igual que ocurría con las otras obras anteriormente descritas, antes del cristianismo, señaló el franciscano, los enterramientos de los muertos se realizaban por obligación entre los gentiles. Fue con la llegada de Cristo cuando enterrar a los difuntos se transformó en una obra de misericordia y oficio evangélico, porque "son medios la piedad y la charidad con que se honran a los muertos para hallar a Dios". De esta forma, los difuntos adquirieron una función nueva: una forma de acercarse a Dios "y porque no se nos olvide la piedad que, a los defuntos, acuérdanoslo la yglesia cuando tañen por ellos"[57].

Igualmente, la atención a los presos se convirtió en una obra evangélica (fig. 30). Hasta entonces realizada por los gentiles por obligación, la llegada del cristianismo supuso su evolución a gesto misericordioso, al igual que la atención y liberación de cautivos: "porque redemir cautivos y librar presos casi simbolizan según la glosa de un decreto y será obra piadosa rescatarlos, aunque ayan sido presos por maleficios"[58].

Tomando como ejemplo al ángel que visitó a Daniel, le dio de comer y el que liberó a Pedro de la prisión, Toro argumentó cómo la visitación de presos y remedio de sus necesidades, así como la liberación, era una obra de misericordia, pues los presos tenían una doble miseria: por un lado, su propia pobreza, y por otro, la prisión en la que se encontraban[59].

Situación similar a los presos tenían los cautivos, raptados por infieles y despojados de su libertad. Rescatarlos de sus secuestradores suponía salvarlos de la muerte, no solo del cuerpo, sino también del alma, "porque entre infieles no pocas veces se pierde lo uno y lo otro (…) porque los bárbaros no tienen más humanidad ni misericordia de quanto esperan de sacar interés: avaricia los mueve a conservar los captivos sin otro respeto piadoso"[60]. La redención de los cautivos suscitada por el cuidado de los prójimos fue otra de las prácticas que la misericordia cristiana consolidó, distanciándose así de las tradiciones de los gentiles, donde o no se redimía (como en el caso de los romanos) o si se hacía era por humanidad.

[57] *Thesoro*, ff. 136v.-140. Gabriel de Toro también señala la importancia de realizar la caridad con vivos mejor que con difuntos: "Aunque por ventura (dize San Bernardo ordenó Dios que le ungiesse [a una mujer] vibo y no muerto, porque mayor charidad es la que se haze a los bivos que no a los defuntos" *Thesoro*, f. 137r. Esta prioridad la recogíamos también al hablar de catecismos, cuando Carranza argumentaba cómo la limosna hecha en vida era más provechosa que dejada a los difuntos (*Comentarios al catechismo*, f. 432).

[58] *Thesoro*, f. 135r.

[59] *Thesoro*, f. 136.

[60] *Thesoro*, f. 134.



Fig. 30. *Visitar a los encarcelados*, fresco, Dominico Ghirlandaio y colaboradores, siglo XV. Iglesia de San Martino, Florencia.

9.3. Pobreza y pobres.

Uno de los cambios más relevantes que supuso el cristianismo, según el franciscano, fue la nueva concepción de la pobreza. Esta, que hasta entonces había tenido un significado peyorativo e inútil, pasó a tener un carácter positivo e imprescindible debido a su gran funcionalidad.

Los cometidos de esta pobreza eran varios: por una parte, servía como recordatorio de la existencia de Dios y funcionaba para su glorificación: "no pecó el ciego que mendigava, ni sus padres, pero ordenó Dios que viviesen así para manifestar en él su gloria"[61]. Por otra parte, la pobreza actuaba en beneficio de los hombres por diferentes causas: para que las riquezas no los "enfermasen", pues los pobres eran "espejos" y hacían que en las penas ajenas se vieran reflejadas las propias; ejercitarlos en paciencia, evitar las tentaciones del demonio, y para el provecho espiritual[62].

Asimismo, a este cambio en la idea de pobreza se sumaron las transformaciones que sufrió la noción de riqueza. Ahora, se convertía en un estorbo para la felicidad y para la predicación de la nueva doctrina: "las riquezas opilan el alma y a no quitar Dios a muchos

[61] *Thesoro*, f. 111v.

[62] *Thesoro*, f.42r. "Haze Dios pobres y quiere que anden mendigando porque se acuerde la gente que ay, Dios y señor, y sepan cómo le han de servir sin ningún interese, porque las riquezas transportan, traen consigo el olvido de Dios, del próximo y de sí mismo" ff. 105r., 110-112.

las haziendas gruessas, peligrarían sus conciencias (…) y no es pequeño cuidado divino quitarles lo que no les haría provecho"[63].

Las riquezas, con el cristianismo, pasaron a concebirse como "prisiones" donde "enlaza y prende el demonio a los ricos", perdiendo el valor positivo y provechoso que gentiles y judíos les otorgaron[64]. Especial atención mostró el franciscano a los ricos, a quienes beneficiaría la mendicidad de los más necesitados al ser un instrumento para combatir de manera activa la avaricia[65].

Sin embargo, la pobreza no siempre se presentaba de la misma forma, sino que podían distinguirse diferentes tipos de pobres que poseían unas características específicas. La primera categoría y más clara de identificar fue la de los "pobres santos": todos aquellos que voluntariamente vendieron sus riquezas y pusieron sus beneficios a disposición de los pobres o fueron despojados de sus bienes por los judíos al convertirse al cristianismo. Estos pobres santos estaban dedicados a Dios y a su servicio. Se trataba de un tipo de pobre voluntario, que constituyó "un nuevo género de pobreza no conocida ni entendida hasta que Cristo y sus discípulos la predicaron (…) eran también un nuevo estilo de pobres porque en la ley vieja tenían las riquezas por felicidad y la pobreza por maldición y oprobio". El cristianismo comenzaba con estos pobres un "nuevo género de pobreza, con menosprecio de las riquezas y favor grande de los necesitados" [66]. Era el denominado *sanctus pauper*, el ideal evangélico del pobre heredado de la Edad Media. En esta concepción de la pobreza medieval (con raíces en los Padres de la Iglesia) tuvieron una función predominante las órdenes mendicantes. En particular, la orden franciscana a la que pertenecía Gabriel de Toro y de la que encontraremos algunas huellas en el *Thesoro*, como más adelante veremos[67].

El segundo tipo de pobres eran los pobres comunes, entre los que encontramos, por un lado, los mendigos, aquellos que pedían por necesidad; y los envergonzantes, por otro, que no pedían por cubrir su vergüenza. Y, finalmente, el último grupo lo compondrían aquellos que no tenían nada, pero al emplearse podían ganar un sustento con el que mantenerse.

Aunque los pobres no siempre eran "verdaderos" y existían aquellos que mendigaban con "fictiones". Estos individuos estaban íntimamente ligados al pecado de la ociosidad, aquellos que no querían trabajar, a los que Toro denominó "ociosos voluntarios". Sin embargo, existían otros que no encontraban en qué ocuparse, no podían trabajar o su trabajo no bastaba para su sustento, pobres que mendigaban con ociosidad que sí podrían vivir de limosnas:

---

[63] "Porque a los que Christo predicava avíales hecho renunciar a todos sus bienes, no solo en efecto y voluntad, si no de hecho. Y es que conforme la ley que Christo predicaua, porque en la vieja ley tenían por felicidad las riquezas y aborrecían la pobreza y assí convino Christo que fundasse en pobreza la bienaventuranza de su doctrina" ff. 31v, 111v-112r.

[64] *Thesoro*, f. 136r.

[65] *Thesoro*, f. 42r. "Y aunque parezcan que vienen a comer, para que te ayuden te manda Dios traerlos (…) Los necesitados remedian los defectos de los ricos, para eso quiere Dios que vengan a tu casa" f. 37r.

[66] "Los pobres voluntarios eran un nuevo género de pobreza no conocida ni entendida hasta que Christo y sus discípulos la predicaron" *Thesoro*, ff. 13-14, 107r.

[67] Jiménez Salas 1948, 155-156; Cavillac 1975, 74-79. Esta visión medieval del *sanctus pauper* comenzó a desmontarse en el siglo XV y se acentuó en las primeras décadas del siglo XVI (Moreno Gallego 2006, 442-443).

"notad al que no trabajare y apartaos del, pero no le dexeis de hazer bien (…) porque si alguno pide para comer ociosamente sin trabajar no comete fraude contra su próximo, aunque peca contra sí mismo, tomando tan vil modo de bivir sin razonable causa. Pero no ay razón alguna en esso para fundar pecado mortal, ni basta para averlo las leyes civiles que contra los tales ay porque castigan la culpa que presuponen pero no la induzen de nuevo, la qual de suyo no es pecado mortal. Y aunque mendigase por codicia de allegar riquezas, con tal que sea pobre y no esté fuera de los límites y la latitud de la pobreza, aunque no tenga tanta como otros, no peca mortalmente, porque no va contra el amor de Dios ni del próximo, ni engaña a nadie. Pero si no fuese pobre y mendigase, pecaría mortalmente, con obligación de restituyr a pobres lo que ha llevado"[68].

La condición de pobre era garantía para mendigar y vivir de los prójimos sin pecar mortalmente, aun siendo codicioso. No obstante, mendigar sin ser pobre era una conducta reprochable y pecaminosa. Esta es la única referencia donde se recoge un explícito reproche a los falsos pobres, los "mendigos viles", en toda la obra. A lo largo del *Thesoro* se nombraron los verdaderos pobres en contraposición a aquellos que no lo eran, pero no se hizo un ataque categórico a estos últimos. Puede responder esto a que uno de los fines de la obra fue justificar la pobreza y la mendicidad, por lo que estuvo enfocada a relatar sus aspectos positivos y la bonanza que de ellas se obtenía.

Además de la identificación de estos tipos de pobres, Toro resaltó la existencia de varias "especies" de pobres, que se identificaron con enfermos, huérfanos, viejos y viudas. Lo que definió a estos individuos en una especie u otra fue la condición que tenían: de enfermedad, de vejez, de orfandad o de viudedad. Sin embargo, la tipología de los pobres, los tipos en los que pueden encuadrarse, tenía que ver con la actitud, disposición y conducta: si se desprendían de todas sus riquezas, si mendigaban o no para ocultar su pobreza, o si trabajaban para evitar las necesidades.

Todo ello resultó en la concepción de una pobreza universal y generalizada durante siglos; intencionada, pues Dios la creó para un fin, y necesaria para una serie de labores (glorificar a Dios y beneficiar a la humanidad). Además, era una pobreza variada, pues había pobres de diferentes tipos y especies[69].

En el análisis de la pobreza no faltó una evaluación de las diferencias entre el cristianismo primitivo y el contexto en el que vivió el franciscano. Así, para Toro, la pobreza había sido menor durante la primera etapa de la religión, por una parte, por las persecuciones que sufrían los pobres a manos de gentiles y la crueldad de los judíos. Y, por otra, por las acciones de los cristianos, quienes eran más caritativos por tener la propiedad común de los

---

[68] *Thesoro,* f. 57.

[69] Estos pobres no siempre son "verdaderos" y los que hay que mendigan con "fictiones": "notad al que no trabajare y apartaos del, pero no le dexéis de hazer bien (…) porque si alguno pide para comer ociosamente sin trabajar no comete fraude contra su próximo, aunque peca contra sí mismo, tomando tan vil modo de bivir sin razonable causa. Pero no ay razón alguna en esso para fundar pecado mortal, ni basta para averlo las leyes civiles que contra los tales ay porque castigan la culpa que presuponen pero no la induzen de nuevo, la qual de suyo no es pecado mortal. Y aunque mendigase por codicia de allegar riquezas, con tal que sea pobre y no esté fuera de los límites y la latitud de la pobreza, aunque no tenga tanta como otros, no peca mortalmente, porque no va contra el amor de Dios ni del próximo, ni engaña a nadie. Pero si no fuese pobre y mendigase, pecaría mortalmente, con obligación de restituyr a pobres lo que ha llevado" *Thesoro*, f. 57.

bienes (lo cual había sido mérito de Cristo el instaurarlo y renovar así las formas de tenencia)[70], por celebrar numerosos convites para pobres y por las colectas que hacían para los más necesitados[71].

Sin embargo, las circunstancias eran otras en tiempo del franciscano, en los que la pobreza había aumentado. El cambio en la situación se debía a diferentes causas, desde la proliferación de los pobres voluntarios y órdenes mendicantes que el cristianismo promovió hasta el incremento de la avaricia y la escasez o el tratamiento que se hacía de las guerras (donde los soldados se empobrecían en detrimento de los capitanes). Otros factores fueron la flaqueza y debilidad de las gentes, la carestía, la subida de precios, el aumento de las tierras y plantas menos fértiles o la estrechez de las conciencias cristianas que, aun pecadoras, "no usan logros, usuras ni otras negociaciones illícitas con que suelen enrriquecer las gentes"[72].

La pobreza, de este modo, pasó a constituir un pilar fundamental del cristianismo y tuvo su reflejo en la vida cotidiana a través de los pobres santos y mendicantes.

9.4. Las limosnas.

La limosna también estuvo presente en la obra de Toro y, como ocurría en la doctrina teológica que hemos expuesto, adquirió diferentes significados. En primer lugar, fue considerada un "don de Dios" con una funcionalidad propia: por un lado, con ella se ganaban temporalidades[73], como salud y hacienda; y, por otro, constituía una forma de alcanzar el perdón de los pecados. Ofrecer limosna a los necesitados era una manera de redimirse: "Y ordenó Dios la limosna (…) para que, así como por comer entró el pecado, así por dar a comer en limosna a los hambrientos quede vencido"[74].

La segunda de las acepciones fue la de "obra de misericordia". La primera limosna que hizo Dios a los hombres fueron estas obras para los pobres. Sin embargo, aclaró Toro, la institución de la limosna se debió a aquellos que debían darla, que poseían hacienda, más que a los pobres que la necesitaban. Porque la limosna era una forma de combatir la avaricia y la codicia de los ricos y para su provecho espiritual, y despojarse de bienes temporales en favor del prójimo[75].

Otro significado del concepto fue el de justicia, porque quien la daba justificaba a Dios de manera pública, lo que tendría una repercusión directa en el Juicio Final.

---

[70] "Y por resucitar la comunicación de bienes (según San Clemente) que entre los primeros hombres uvo hasta que la iniquidad introduxo estos nombres: mío y tuyo, porque restaurando Christo el mundo por gracia, quedasse en lo espiritual y temporal renovado" *Thesoro,* f. 19v.

[71] *Thesoro*, ff. 19v.-22.

[72] *Thesoro*, ff. 128-129, 131. Reeder (2003, 794) señala que Toro es uno de los pocos escritores sobre la pobreza que relaciona el aumento de la mendicidad con la falta de puestos de trabajo. Francisco de Osuna coincidió con Gabriel de Toro en algunas de las causas que explicaban el incremento de la pobreza: la falta de caridad de los ricos y su avaricia, la escasez de estos ricos cuando tenían que convidar a pobres y el empobrecimiento que resultaba de las guerras (*Quinto Abecedario*, 859-865).

[73] Bartolomé de Carranza, en la parte destinada a la limosna en sus *Comentarios al Catechismo* (f.426), también recogería cómo las limosnas (independientemente de que fuesen corporales o espirituales) granjeaban "frutos en la vida presente".

[74] Aunque Toro no lo mencionó, esta acepción de limosna como redentora de pecados estaba directamente relacionada con la limosna entendida como obra de satisfacción: una de las tres formas de expiar los pecados de la penitencia, junto con el ayuno y la oración, como expusimos en la doctrina de catecismos y confesionales. Igualmente, también introduce el franciscano la necesidad de que no se hagan en pecado mortal, pues en ese caso "no se merece gracia ni gloria con ellas".

[75] *Thesoro*, ff. 2r., 54r., 110-112, 27r.

"Y porque la pobreza de los necesitados y vuestra abundancia, huelga a Dios que también lo sea la justificación, por lo qual envía pobres que mendiguen públicamente, para que se vea y conste cómo justificays a Dios y de los que no lo hizieren assí, él se justificará en el Juizio Final".

Un último significado que el cristianismo otorgó a la limosna, según el franciscano, fue el de colecta: "pero llamarse colecta a la limosna, que se recogía para los pobres, vocablo nuevo es (dize Erasmo) en la doctrina de San Pablo y quiere decir cosa que se coge o allega". Se instituyeron, de esta forma, los domingos como día de colecta en la Iglesia primitiva: "e como carezca el domingo de negocios y cessen los trabajos, quedamos desocupados y con mejor aparejo para cumplir las obras de misericordia"[76].

Un don de Dios, una obra de misericordia, una forma de justicia o una colecta son todas las connotaciones que le otorgó Toro a la limosna. Pero, además, destacó algunas consideraciones que debían tenerse en cuenta a la hora de darla.

En primer lugar, una de las condiciones de la buena limosna era saber quién la recibiría, ya que debía entregarse a pobres que necesitaran auxilio. Sin embargo, podía caerse en el escrutinio de la vida de los necesitados para saber si eran verdaderos merecedores de estas dádivas. Advertía el franciscano, entonces, que debían hacerse las limosnas sin indagar en la condición de los individuos, pues "mayor injuria le hazes en examinarle con afrenta que no bien en socorrerle"[77].

Igualmente, era consciente de la existencia de un orden de la caridad que afectaba a las limosnas, porque "no pudiendo socorrer a todos se ha de preferir los naturales y, en especial, los domésticos en la fe". No obstante, avisó que, si la fe fuera ferviente, no habría que recurrir a este orden ni elegir a quién dar, pues a todos llegarían los bienes[78].

Por otro lado, Toro avisaba que las limosnas no debían retenerse y guardarse para planes futuros cuando eran tantas las necesidades de los prójimos. Asimismo, criticó a aquellos que no cumplían las mandas testamentarias y otras obras pías "gastando en vanidades los alimentos de los pobres", pues estaban reteniendo bienes que no les correspondían[79].

---

[76] *Thesoro*, f. 22v. Toro remitía a I Co 16 para ofrecer la consideración paulina sobre las colectas.

[77] *Thesoro*, f. 59. El examen de pobres fue uno de los puntos controversiales del debate de los pobres que mantuvieron Domingo de Soto y Juan de Robles en 1545 y que analizaremos posteriormente. El escudriñamiento de la vida de aquellos que mendigaban tenía, a ojos de Domingo de Soto y Gabriel de Toro, unas implicaciones teológicas negativas que propiciaba, en muchos casos, que verdaderos necesitados dejasen de percibir ayuda. Por otro lado, Juan de Robles defendió este examen como forma de organizar y aprovechar la limosna de forma más eficiente.

[78] *Thesoro*, f. 59v. La cuestión del orden de la caridad había sido empleada como uno de los argumentos principales de Juan de Robles en su discusión con Domingo de Soto acerca de la pragmática sobre los pobres. Robles la utilizó, como veremos más adelante, para justificar la adscripción de los pobres a sus naturalezas para mendigar.

[79] *Thesoro*, ff. 27v, 54v. En esta línea, Bartolomé de Carranza, en sus *Comentarios*, explicó que la limosna era mejor hacerla en vida, aunque también era buena obra dejar fundaciones perpetuas tras la muerte. Sin embargo, preguntaba Carranza: "¿no te parece que es de gran inhumanidad y locura dexar que mueran todos estos y proveer para los que son no nacidos y que podría ser que nunca naciesse, si Dios viniesse en este medio a juzgar el mundo?" *Comentarios*, f. 432v. Para él, era una responsabilidad de los ricos que, durante su vida, se encargasen de los pobres utilizando su hacienda. También Díaz de Luco, en su *Doctrina y amonestación charitativa*, había advertido y criticado la práctica de no dejar limosnas en vida para dejarlas tras la muerte y para el recuerdo a perpetuidad del fundador. Y, aunque Gabriel de Toro reconoció que "las obras pías son la más cierta y segura

Para el franciscano, todas estas dádivas debían entregarse directamente a los pobres y evitar intermediarios como se había hecho en la Antigüedad, pues las limosnas disminuían "de mano en mano" y era poca la fidelidad de quienes la recogían en nombre de los necesitados.

Algunas de estas reflexiones sobre la limosna respondían al contexto que se vivía en la década de los cuarenta en Castilla en torno a los pobres y la organización de la limosna. Saber a quién se daba la limosna, el escrutinio de pobres, el orden de asistencia a los necesitados o la existencia de intermediarios que se encargasen de las colectas para luego repartidas fueron temas discutidos por su pertinencia[80].

9.5. Las costumbres poco caritativas y la responsabilidad de los eclesiásticos.

Gabriel de Toro, fruto de la naturaleza histórico-comparativa de su texto, hizo un extenso balance entre las costumbres caritativas del cristianismo primitivo que añadió a la crítica sobre la gestión de la pobreza que se estaba realizando en la época. Para el franciscano, la caridad en los primeros años de la Iglesia era mayor y, en consecuencia, la cantidad de pobres, menor. Situación que estaba sustentada (además de en una mayor misericordia con los pobres) en tres elementos principales: la propiedad común de los bienes, los convites que asiduamente organizaban los ricos para los pobres y las numerosas colectas que se realizaban[81].

Como ya señalamos, Toro había indicado una serie de causas para explicar el incremento de la pobreza, entre las que se encontraban la promoción, por parte del cristianismo, de las órdenes mendicantes y los pobres voluntarios, las flaquezas de las gentes, las subidas reiteradas de los precios, la disminución de la fertilidad de las tierras y plantas o el crecimiento de la avaricia y la escasez. Y en este empeoramiento de la situación de la pobreza fue fundamental el estamento eclesiástico. Todos los que a él pertenecían (en particular, los frailes) tenían una responsabilidad mayor por ser considerados "padres de los pobres". Además, el derecho eclesiástico indicaba que la cuarta parte de los bienes de la iglesia debía ser para los pobres. Sin embargo, aclaraba el franciscano, esto no ocurría: "clama el derecho, reclaman los pobres, dan bozes los predicadores, escandalizase el mundo y con todo esso retienen más que distribuyen[82].

Poco tenía que ver esa actitud, explicó Toro, con la existente en la Iglesia primitiva, en la cual la caridad era grande y los religiosos invertían en el cuidado de los pobres gran cantidad de lo que poseían: "pero mira que avía para tantos pobres porque no llevavan los eclesiásticos sino comer y vestir todo lo demás se gastava con los necesitados y también agora lo harían si se acordassen que ungían al sacerdote porque sepa que se ha de ocupar en obras de misericordia"[83].

---

memoria que pueden dexar los que dessean perpetuarse", se refería a las obras en vida, sobre todo, a las obras pías de los reyes (*Thesoro*, ff. 70-71r.).

[80] *Thesoro*, ff. 24-27r.

[81] *Thesoro*, f. 18v. Para Francisco de Osuna también la caridad había disminuido entre los ricos con respecto a la primitiva Iglesia (*Quinto Abecedario,* 859).

[82] *Thesoro*, ff. 27-28r.

[83] "Y con todo eso no falta quien diga que tornen los pobres a las costumbres de la primitiva iglesia. Y sería mejor que los frayles volviesen a la charidad antigua de sus antepasados estrechándose a si mismos por dar mas a pobres y trabajando para sustentarlos, buscando necesitados por los yermos y campos y aun por las ciudades sin excluyrlos a imitación de aquel sanctísimo padre de pobres Abraham" *Thesoro*, ff. 82v., 97v.

El franciscano defendió la división cuatripartita de los bienes eclesiásticos, en la que una de estas partes debía ir destinada a los necesitados y criticó duramente las actitudes y costumbres desordenadas de sus contemporáneos, a quienes acusó de gastar injustificadamente la parte destinada a los pobres[84]

"y lo peor es que de ver como gastan los eclesiásticos las rentas, enriqueciendo parientes en caças, vanquetes y trajes han tomado ocasión los seglares de meterse en los bienes de la yglesia y Dios de permitirlo. Qué pensays que son la quarta y los medios frutos que os piden cada rato sino acordaros que por quanto no days la mitad de lo que teneys a pobres"[85].

El problema, según Toro, era una mala distribución de las rentas, las cuales debían estar mejor repartidas para socorrer las necesidades de los pobres y estaban invertidas en ricos templos y en aumentar los bienes de los eclesiásticos. Por eso, quienes sustrajeran estas rentas destinadas a los pobres, debían restituirlas: "como lo sería el que diessen dineros para labrar una tierra, sino hiziesse nada en ella". No obstante, Toro defendió la existencia de buenos eclesiásticos, aunque auguró un incremento de ellos cuando las rentas estuviesen mejor distribuidas[86].

La propuesta del franciscano para una mejor inversión de las rentas eclesiásticas, "visto lo poco que con pobres y obras pías gastan" era emplear en otros gastos que no fueran fastuosas iglesias, "porque la vida se ha de preferir todo lo temporal", especialmente, en guerras contra los infieles. Con sus beneficios podrían sustentar un ejército contra paganos, al igual que hacían los comendadores de San Juan[87].

Esta reprobación al clero que[88] debe entenderse dentro de la tradición literaria crítica con carácter reformista que podemos rastrear desde finales de la Edad Media. Sin embargo, y

---

[84] Sobre las doctrinas acerca de los bienes eclesiásticos, consúltese Pérez García 2014a.

[85] *Thesoro*, f. 86v. Para Francisco de Osuna, los eclesiásticos (al igual que los mercaderes) destacaban por pecar de avaricia y denunció la mala praxis de los obispos a quienes movía la codicia del dinero (*Cuarto Abecedario*, 628-629, 662; *Quinto Abecedario*, 855-858). Para una revisión detallada de la crítica de Francisco de Osuna sobre el clero, véase Pérez García 2012. El *Tractado muy útile* también había señalado la importancia de que la renta del obispo se dividiese en cuatro partes: para sí y su familia, para su clerecía, para los pobres y para los reparos de sus iglesias (*Tractado muy útile*, f. 95r.)

[86] "Pero de los eclesiásticos que no sirven ni cumplen los oficios anexos a sus rentas, claro esta que son obligados a restitución: como lo sería el que diessen dineros para labrar una tierra, sino hiziesse nada en ella" *Thesoro*, ff. 87, 89r., 91v. Las doctrinas y los confesionales también abordaron el tema de la restitución, sobre todo el *Manual de confesores* (1557) y la restitución por parte de los pobres que no estaban en extrema necesidad y hubieran tomado algo ajeno (*Summa de casos*, ff. 77v-78r).

[87] Según Toro, era esta una solución que había planteado dos siglos antes "Remundo Eremita". Ramón Llul (1232/1233-1316), Raymundo Lulio, Raimundus Lullius, nació en Mallorca poco después de la conquista aragonesa de la isla. Hijo de un rico colono barcelonés y movido por el ejemplo de San Francisco, dejó atrás a su familia y sus posesiones, ingresó en la Orden Tercera Franciscana y dedicó su vida a trabajar por la conversión de los infieles y a la unión de los cristianos separados, entre otras causas. El lulismo tuvo una fuerte vitalidad en Mallorca y en Cataluña, y menos intensa, pero real en otros centros de la península, en concreto en Alcalá en la primera mitad del siglo XVI. Durante este tiempo fueron editadas, al menos, once obras de Ramón Llul. (Boadas Llavat 2007; Ruiz & Soler 2008; Vizio 2015; Saranyana 2003, 333-338; Brines i García 2016; Andrés 1962, 133-134).

[88] *Thesoro*, 82-84, 86-88r., 91. Aunque de menor intensidad, igualmente Toro expuso su crítica hacia los letrados y los doctores, como lo había hecho Osuna, y les recriminó no estudiar "en la escuela de la charidad" y confiar demasiado en la ciencia. Y continuaba: "faltando el olio de misericordia poca lumbre podrá aver en la lámpara del juyzio", pues sin piedad, por mucha ciencia que hubiese, no se comprendían los temas del alma. Además, muchas veces estaban en pecado lo que les imposibilitaba alcanzar la verdad de lo que se les preguntaba. Por

como apuntó Pérez García para Francisco de Osuna, entendemos que este juicio se situó en un marco de pensamiento cristiano occidental basado en el tratamiento de estos temas a partir de los comentarios a la Biblia de los primeros siglos, máxime cuando es el propio Gabriel de Toro el que define que su intención va dirigida "más a lo antiguo" y a lo largo de su obra expone el cristianismo primitivo como modelo a seguir[89].

9.6. La impronta franciscana en el *Thesoro*.

Además de todas las apreciaciones que hemos expuesto, podemos ver en el *Thesoro* algunas huellas de la tradición franciscana, como la defensa de la pobreza voluntaria, de la mendicidad o de las órdenes mendicantes.

Durante toda la obra, Toro hizo una defensa acérrima de uno de los tipos de pobres que definió en su trabajo: los pobres santos. Dedicados al servicio de Dios en "ayunos y oraciones" y desprendidos de todos sus bienes, incluso prescindían "de altares" y de todo aquello que fuera necesario para dárselo a los necesitados. Eran estos pobres santos los frailes que, por el amor a Dios (por la caridad), se despojaban ellos mismos "para vestir los pobres"[90].

La mendicidad se convertía en un elemento clave para estos pobres, pues despojarse de sus propiedades y ofrecerlas a los menesterosos era el único medio para la sustentación. Gabriel de Toro se preocupó en resaltar lo especial de la mendicidad y la justificó manifestando cómo Cristo fue un mendigo que recibió como "pobre y no como señor". Siguiendo las explicaciones de San Buenaventura, teólogo franciscano[91], Toro explicaba que Cristo actuaba no por autoridad o dominio, sino por humildad y de manera voluntaria. Igualmente, los discípulos, al querer seguir el ejemplo de Jesucristo, señaló Toro, también mendigaron: "porque a los que Cristo predicava, avíales hecho renunciar todos sus bienes, no solo en efecto y voluntad, sino de hecho"[92].

En efecto, la pobreza para San Francisco debía comprender tres premisas fundamentales: la desposesión de los bienes, la renuncia al dinero y la mendicidad (fig. 31). Para él, la idea de pobreza de Cristo derivaba directamente de su imitación, y el de Asís veía en su estilo de vida una reproducción de la manera de vivir de Cristo y los apóstoles. La pobreza de estos, incluso de la Virgen, era un concepto coherente y unificado para los frailes[93].

---

todo ello, para los letrados era muy importante contar con la misericordia a la hora de consultar la "materia de pobres" (*Thesoro*, ff. 98v.-100, 102-103; Pérez García 2012, 158-160).

[89] *Thesoro*, Proemio; Pérez García 2012, 185-187.

[90] *Thesoro*, f. 35v. Muchos han sido los trabajos acerca de la renuncia de los bienes y los debates franciscanos en torno a la pobreza y la propiedad. Aunque no es objeto de esta investigación, destacamos: Burr 1985; Coleman 1988; Lambert 1998; Lambertini 2005; Moorman 1968; Speelman 2016.

[91] San Buenaventura, Juan de Fidenza (1221-1274), asentado en París, donde estudió en la universidad como discípulo de Alejandro de Halés. Tomó el hábito franciscano en 1243, fue general de la Orden en 1257 y cardenal en 1273. Autor prolífico e intelectual de la tradición franciscana, con él adquirieron una fórmula definitiva las iniciativas doctrinales de la orden (Saranyana 2003, 262-271; Moorman 1968, 140-154).

[92] *Thesoro*, ff. 28-33r.

[93] Lambert 1998, 55-72; Todeschini 2009, 58-19, 61. Sobre la Virgen también recaía ese compromiso de renuncia de los bienes tan característico del franciscanismo: "Es tan patrona y abogada de la mendicidad que por su respecto y devoción ha hecho dexar tantas haziendas para limosnas", *Thesoro*, f. 10r.

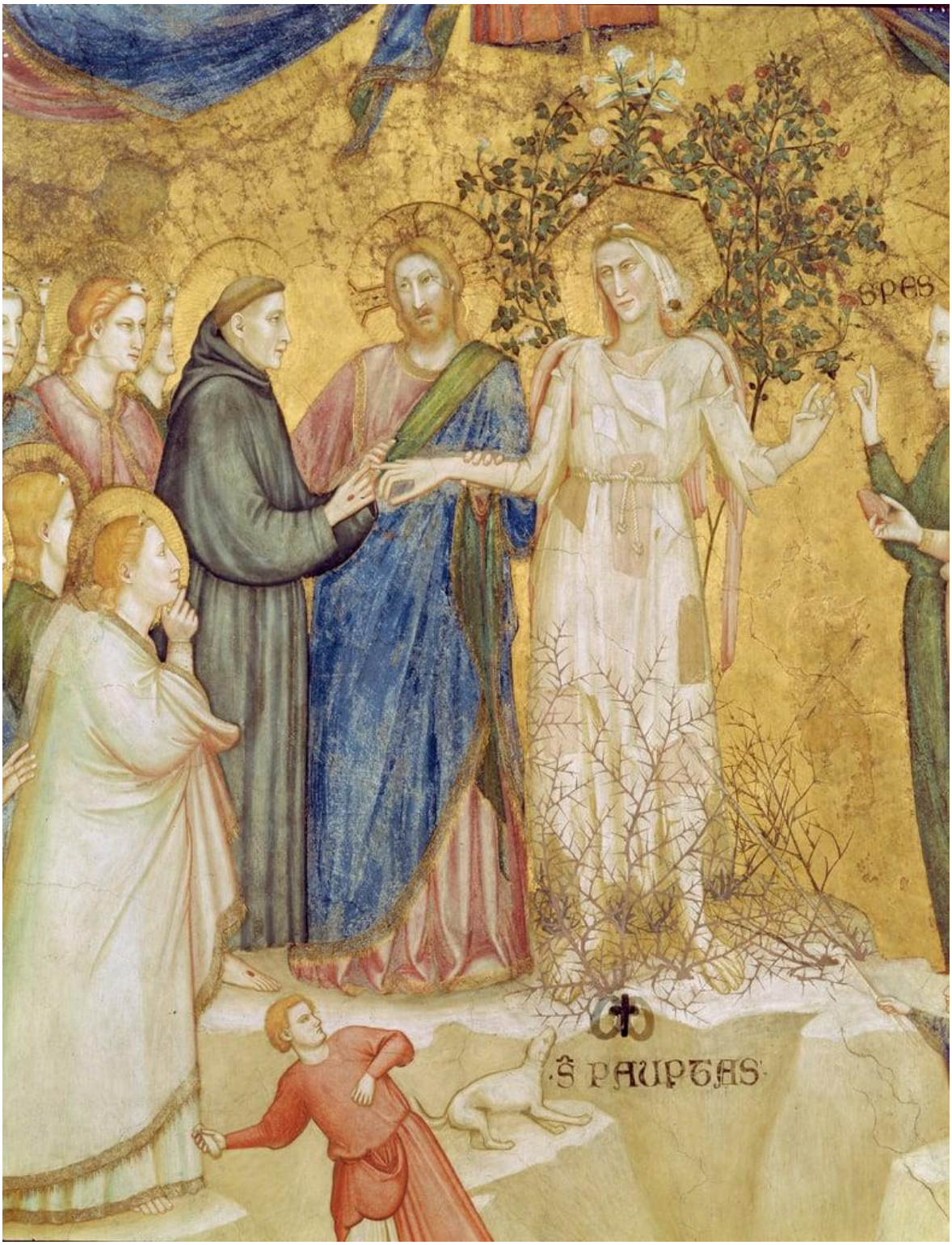


Fig. 31. *El matrimonio místico entre San Francisco y la pobreza*, fresco, Giotto di Bondone, 1315. Basílica de San Francisco de Asís, Asís.

Toro utilizó esta pobreza evangélica de Cristo y los Apóstoles y justificó la mendicidad exaltando sus ejemplos, así como sus actitudes ante los bienes terrenales. La mendicidad, al estar inspirada en el propio Cristo, quedaba debidamente razonada, y utilizó ese argumento para criticar a los que mandaban que no pidieran los pobres, pues, de esa forma, ponían en "silencio a la mendicidad"[94].

De esta manera, e imitando el ejemplo de Cristo, los pobres santos se deshacían de todos los bienes y a través de la limosna obtenían lo necesario para vivir. Esta tradición, avisó Toro, había comenzado en los primeros años del cristianismo y se mantuvo en el tiempo. Sin embargo, más tarde, Dios envió a las órdenes mendicantes (entre las que se encontraba la franciscana) para luchar contra la avaricia que, como había determinado el franciscano Alejandro de Halés, sería la causa que terminaría reinando y enfriando la caridad. Autor prolífico, fue un intelectual franciscano con el que adquirieron fórmula definitiva las propuestas doctrinales franciscanas[95].

Las órdenes mendicantes, por tanto, al despojarse voluntariamente de los bienes temporales, fueron un remedio divino contra el pecado de la avaricia. Unos siglos antes, San Buenaventura, en su *Apología pauperum* (1269), había defendido la pobreza evangélica vivida por San Francisco y basada en Cristo y sus apóstoles: la doble renuncia voluntaria del mundo y su concupiscencia, llamada pobreza de espíritu, cortaba de raíz la avaricia, origen de todos los males. Era esta pobreza de espíritu el fundamento de la perfección evangélica, representada por Cristo y los apóstoles, que San Francisco había predicado[96].

Para San Buenaventura, San Francisco había introducido una nueva forma de entender la vida cristiana. Las órdenes mendicantes en general, y la franciscana en particular, eran nuevas representaciones de un novedoso desarrollo dentro de la tradición de la Iglesia, y era precisamente en ese contexto donde se enmarcaba la posición de San Francisco sobre la pobreza de Cristo[97].

Apoyándose también en San Buenaventura, Toro argumentó que los frailes estaban más obligados a ejercitarse en la caridad con los pobres por "suceder a los apóstoles en la vida evangélica, a la cual particularmente está anexo el cuydado y compasión de los necesitados". La perfección evangélica que habían perseguido los frailes (sobre todo los franciscanos con la absoluta pobreza) imitando a los apóstoles había dado como fruto que estuviesen más ligados al cuidado de los necesitados. Estableció Toro aquí una especial relación de los religiosos con los pobres en comparación con otros individuos, como podían ser los reyes (a los que consideró "padres de pobres"), por ser los frailes imitadores de la vida de Cristo y los suyos.

Y es que esta relación directa que establecía el *Thesoro* entre frailes y apóstoles era posible gracias a la pobreza voluntaria que los religiosos practicaban. La pobreza absoluta era el camino para conseguir la perfección evangélica según lo había explicitado San Buenaventura siguiendo a San Francisco. No es de extrañar, pues, que Toro, guiado por ese

---

[94] *Thesoro*, f. 35v.

[95] *Thesoro*, ff. 13v., 96. Sin embargo, este autor fue anterior a la polémica acerca de las órdenes mendicantes que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIII, situación que propició que se publicasen trabajos donde se realizó una auténtica defensa de estas instituciones (Moorman 1968, 127-139, 262-271; Saranyana 2003, 248-251, 262-271; Dufeil 1972; Santos-Paz 2016).

[96] *Apología pauperum*, 409-415, Castillo Cordova 2016, 142-148.

[97] Kinsella 1995, 482.

espíritu franciscano, exaltara a lo largo de toda su obra las bondades de la pobreza voluntaria practicada por los frailes: "Y si la pobreza fuera pecado, no se hiziera Cristo pobre, ni permitiera que sus sanctos lo fueran. Ni pudo ser (dize Alexandre de Alés) la pobreza voluntaria obra del demonio sino de espíritu divino"[98].

Gabriel de Toro consideró la pobreza voluntaria como forma de mover a la misericordia, incluso, necesaria para ella. Así, relató el caso de San Francisco y cómo este, solo después de haberse despojado de su hacienda, experimentó la compasión por el prójimo:

> "Y esso hizo a San Francisco al punto de la muerte confesar en su testamento quando yo estaba en pecado, no podía ver leprosos, ni avía cosa más penosa y desabrida para mí. Pero después que Dios me movió a hazer penitencia comencé a tener misericordia con ellos (…) de ay en adelante ardía en llamas vivas de charidad y jamás le pidieron cosa por amor de Dios que no la diese, hasta quedar desnudo él y sus compañeros (…) y no deverían mirar poco en esta seraphica doctrina los mundanos para biuir más recatados, pues San Francisco lo bibuia con aver dado a los pobres su hazienda"[99].

La defensa de la pobreza voluntaria de renuncia a la propia hacienda, la mendicidad y la pertinencia de órdenes mendicantes fueron, por tanto, tres ideas presentes en el *Thesoro*, que derivaban directamente de la tradición franciscana a la que Gabriel de Toro pertenecía.

[98] *Thesoro*, ff. 41r., 91v, 122r.; Lambert 1998, 133-139. Sin embargo, Gabriel de Toro también contempló otros tipos de pobrezas: de aquellos que tienen necesidades o incluso, con su trabajo no obtienen lo suficiente para subsistir y especies de pobres, como antes señalamos: viudas, huérfanos o enfermos.
[99] *Thesoro*, ff. 41r. En el f. 103v, Toro repitió que San Francisco cuando estuvo en pecado no podía ver leprosos.

10. El imaginario de la misericordia II: Los *exempla* en el *Thesoro*.

Exponemos ahora los *exempla* incluidos en el *Thesoro*, al igual que hicimos con el *Tractado muy útile* (tabla 15). Los relatos y parábolas que aquí recogemos son solo los referidos a ilustrar las obras de misericordia de los cristianos: aquellos que el autor identifica como más ejemplares para dar cuenta de ellas. No consideramos las obras de gentiles, pues, si bien se aclara que siempre ha habido misericordia, también se informa que estos pueblos no conocían su significado y otras causas los movían a realizarlas.

Al no indicar el autor una lista con las obras, hemos decidido agrupar las narraciones atendiendo al aspecto de una obra de misericordia, de varias, o a algún concepto que tiene que ver con ellas y que Toro pretende reseñar. Por ejemplo, las obras que se practicaron con Jesús por ser este un pobre mendigo (la idea principal es que Jesús era pobre y mendigo, y para justificarlo se hace uso de las obras). De ahí que la sistematización de prácticas que aquí presentamos difiera de la expuesta en el *Tractado muy útile*. Aunque podríamos agrupar los relatos en las obras de misericordia que ya hemos identificado, esta forma de mostrarlas, sin eliminar el concepto al que acompañan, permitirá conocer mejor el contexto y la finalidad que quiere darle el autor dentro de una trama de ideas (más allá de que la narración ejemplifique una práctica misericordiosa)[1].

Así, nuestra sistematización se compone del objeto que el relato pretende mostrar (concepto/idea) vinculado a una obra de misericordia o, simplemente, una de estas obras; del relato ejemplar con la fuente de la que proviene (siempre que el autor la cite explícitamente) y de la descripción de la narración.

La temática de este tratado es diferente a la del *Tractado muy útile*: mientras este último tenía por objetivo una exposición pormenorizada de las obras, de lo que se desprende que encontraremos relatos claramente vinculados a ellas, el *Thesoro* quería dar cuenta de cómo la misericordia estuvo presente en todos los pueblos y el lugar privilegiado que le otorgó el cristianismo. Por no dedicarse de manera exhaustiva a exponer una a una las obras de misericordia, los relatos con menos que los que encontramos en el *Tractado*. Además, en el *Thesoro* las obras espirituales, como ya se ha señalado, no aparecen.

Solo hay un capítulo en el que se declaró que iban a tratarse ejemplos, el 105, "que en la pobre Ruth y en la Samaritana se vee a la clara quan provechosa es la visita de los pobres". El resto de los que aquí presentamos se encuentran a lo largo de las explicaciones que se desarrollan.

[1] Es el mismo ejemplo de las obras que se hacen con Jesús: podríamos desmembrar todo ese relato en varias obras y enumerar las narraciones dentro de la que corresponda. Pero, de esa manera, perderíamos el argumento principal de Toro que es incidir en la condición de mendigo de Jesús.

Tabla 15. *Exempla* de las obras de misericordia en el *Thesoro de misericordia.*

Objeto del relato	Obra de misericordia	Relato ejemplar/ parábola (fuente)	Descripción
Misericordia que Dios tiene con el hombre	1. Dar de comer 2. Dar de beber 3. Vestir al desnudo 4. Hospedar peregrinos 5. Enfermos	1, 2, 3. Adán y Eva (Gen, 2,3,9) Judíos salen de Egipto (Ex) 4. Abraham 5. Piscina de Betesda	1, 2, 3. Dios provee de alimentos y vestidos a los hombres. 4. Dios asiste a los profetas y los mueve a que hospeden peregrinos. Abraham acogió con caridad a peregrinos. 5. Dios mueve el agua para sanar a los enfermos.
Misericordia que la Virgen tiene con los hombres	1. Dar de comer 2. Dar de beber	1, 2. Alimenta a Jesús 2. Bodas de Canaán	1,2. La virgen alimentó a Jesús mientras lo llevaba en su vientre. 2. Gracias a ella hubo vino en las bodas de Canaán.
Misericordia de los ángeles con los hombres	1. Dar de comer 2. Visitar enfermos 3. Redimir cautivos	1.1. Jesús 1.2. Parábola del rico y el pobre Lázaro 2. Tobías (Tob 8,12) 2.1. Piscina de Betesda 3. San Pedro (Hech 12)	1.1. Jesús en el desierto tiene hambre y los ángeles le proveen de alimento. 1.2. Los ángeles proveen de alimento al pobre Lázaro. 2.1. El arcángel San Rafael acompaña a Tobías y lo sana. 2.2. Los ángeles mueven el agua de la piscina para curar a los enfermos. 3. El ángel rescata a San Pedro de la cárcel.
Misericordia que tienen los animales entre sí	1. Compasión de semejantes 2. Visitar enfermos 3. Redimir cautivos 4. Enterrar a los muertos	1. Buey, vaca, lobo, cerdo, grulla, ciervo, elefante (Aristóteles, Solino) 2. Abejas (Plinio) 3. León (Solino) 4. Delfín (Aristóteles)	1. Se compadecen de la miseria de los semejantes. 2. Dan de comer a las enfermas 3. Enseñan el camino a cautivos para que vuelvan libres. 4. Acompañaban al delfín muerto y tenían cuidado de que otros animales no se lo comiesen.

Tabla 15. *Exempla* de las obras de misericordia en el *Thesoro de misericordia* (continuación).

Objeto del relato	Obra de misericordia	Relato ejemplar/ parábola (fuente)	Descripción
El ingenio de la caridad para convertir y mover a misericordia	1. Dar de comer	1. Abdías (San Jerónimo)	1. De capitán de guerra para a ser profeta y da de comer hasta a cien pobres en tiempos de necesidad.
	2. Dar limosnas	2. Cornelio (Hech 10)	2. Cornelio se convierto y fue un gran limosnero
Jesús fue un pobre y como tal, mendigó	1. Dar de comer	1,2. Elías (1 Re 17) 1,3. Zaqueo	1,2. A Elías, quien representa a Jesús, le da de beber y comer una viuda. 1,3. Alimenta y acoge a Jesús.
	2. Dar de beber	2. Samaritana (San Agustín)	2. Da de beber a Jesús.
	3. Hospedar peregrinos	3. Marta (San Agustín)	3. Hospedó a Jesús.
Gran caridad que tienen los santos con los pobres	1. Vestir desnudos	1. San Martin y San Francisco	
	2. Hospedar peregrinos	2. San Silvestre	
	3. Redimir cautivos	3. San Paulino de Nola	
	4.Ofrecer sus bienes a pobres	4. Santa Paula (San Jerónimo) y Santa Cecilia	
Ofrecer a los pobres sin escrutinio	1. Hospedar peregrinos	1. Abraham Lot	1. Recibieron ambos a peregrinos sin escudriñarlos.

Tabla 15. *Exempla* de las obras de misericordia en el *Thesoro de misericordia* (continuación).

Objeto del relato	Obra de misericordia	Relato ejemplar/ parábola (fuente)	Descripción
Repartir los bienes que se tengan entre todos los pobres posibles	1. Dar de comer	1.1. Elías (1 Re 17)	1.1. A Elías le da de beber y comer una viuda
		1.2. Multiplicación de los panes y los peces	1.2. De cinco panes y dos peces comieron miles de personas
Lo provechosa que es la visita de los pobres	1. Dar de comer	1. Ruth (Rut 2)	1. Ruth fue a espigar junto a los segadores del campo de Booz. Comió hasta saciarse con los segadores y llevó el alimento sobrante a su suegra. Ruth siguió trabajando con los segadores. Ruth no le pidió nada a Booz, sino que este se movió a ayudarla sólo por verla
	2. Dar de beber	2. Samaritana (Diodoro)	2. La samaritana da de beber a Jesús, pero este no le pidió agua por beber, sino por comunicarle su gracia
No estaba prohibido mendigar entre judíos (ejemplos destinados a enseñar a judíos)	1. Dar limosna	1. Parábola del administrador astuto (Lc 16)	1. Al ser despedido, fue perdonando muchas deudas a los deudores de su amo, esperando que después le socorriesen. Si este administrador corrupto es capaz de administrar sus bienes, una persona justa también podrá
		2. Parábola del rico y el pobre Lázaro (Lc 16)	2. Para no utilizar la ley contra los pobres que mendigan, pues serán estos los que alcancen el cielo

Tabla 15. *Exempla* de las obras de misericordia en el *Thesoro de misericordia* (continuación).

Objeto del relato	Obra de misericordia	Relato ejemplar/ parábola (fuente)	Descripción
Sobre la asistencia a presos y cautivos	1. Dar de comer	1.1. Tobías (Tob 1-2) 1.2. Daniel (Casiano)	1.1. Visitaba cautivos, les llevaba limosna 1.2. El ángel le lleva comida a Daniel
	2. Redimir cautivos	2. El ángel y San Pedro (Hech 12)	2. El ángel rescata a San Pedro de la cárcel
	Vestir a pobres	1.San Martín San Francisco	1.Ofrecen su vestimenta a pobres
	Hospedar peregrinos	1. Job 2. Abraham 3. Lot 4. Tobías 5. Parábola de la gran cena (Lc 14) 6. Zaqueo (Lc 19) 7. Discípulos de Emaús	1, 2, 3, 4 Ejemplos de buenos hospederos 5. Un señor invita en su casa a unos huéspedes los cuales no pueden ir. Acto seguido manda llamar a pobres y lisiados para que los sustituyan 6. Da posada a Jesús 7. Hospedan a un peregrino que resulta ser Jesús

Tabla 15. *Exempla* de las obras de misericordia en el *Thesoro de misericordia* (continuación).

Objeto del relato	Obra de misericordia	Relato ejemplar/ parábola (fuente)	Descripción
	Visitar enfermos	1. Parábola del buen samaritano	1. Un hombre cayó en manos de unos bandidos que lo desnudaron y lo hirieron. Ni un sacerdote ni un levita que lo vieron lo asistieron, sino un samaritano que le curó las heridas
		2. Parábola del rico y el pobre Lázaro	2. Enfermo estaba Lázaro e iban los perros a lamerle las heridas
		3. Piscina de Betesda	3. Dios sana a los enfermos a partir del movimiento del agua de la piscina
	Enterrar a los muertos	1. David	1. Llama misericordiosos a los que enterraron a Saúl
		2. Tobías	2. Enterraba a muchos muertos, en ocasiones peligrando su vida
		3. Parábola del rico y el pobre Lázaro	3. Los ángeles enterraron al pobre Lázaro
		4. Marta	4. Enterró a su hermano Lázaro y lloró por su muerte, lo que conmovió a Jesús
		5. Animales: delfines	5. Acompañan a su compañero muerto

Todos estos *exempla* confirmaban y construían un imaginario sobre tres grandes temas: la existencia de la misericordia, la pobreza y las obras de misericordia corporales.

Una de las ideas principales que Toro había expuesto a lo largo de su tratado, lo innato de la misericordia en el mundo desde su creación, fue reforzada por medio de ejemplos de Dios, la Virgen, los ángeles e, incluso, de los animales, que consolidaban la percepción "natural" de la misericordia. También el *Tractado muy útile* había reunido ejemplos de animales, animales como bueyes, abejas, leones o delfines, para señalar este aspecto del concepto[2].

Por otro lado, la pobreza uno de los ejes en la obra de Toro, también fue fruto de relatos ejemplares destinados a señalar sus aspectos positivos e indicar cómo gestionarla. Aquí, además de pasajes bíblicos, Gabriel de Toro expuso el ejemplo de santos asociados a la misericordia, como San Martín y San Francisco, al vestir al desnudo (fig. 23 y 32), o Santa Paula y Santa Cecilia al ofrecer todos sus bienes a los pobres.



Fig. 1. *San Francisco dando su manto a un pobre*, fresco, Giotto di Bondone, siglo XIII. Basílica de San Francisco de Asís, Asís.

Por último, el *Thesoro* reunió una serie de *exempla* sobre las obras de misericordia corporales. Entre ellos había ejemplos hagiográficos (San Martín y San Francisco), de animales y pasajes bíblicos[3]. Destacaba la figura de Tobías (fig. 33), al igual que ocurrió en el

[2] Tanto en el *Thesoro* como en el *Tractado* aparecieron bueyes y cerdos como animales modelo por la compasión que tenían con sus semejantes. Además, destaca el ejemplo del delfín en ambas obras para ilustrar lo innato de enterrar a los muertos.

[3] Schmitt señaló algunos criterios que caracterizaban las colecciones de *exempla* franciscanos. Entre ellos se encontraban los relatos sobre San Francisco y los hermanos menores (en detrimento o ninguna narración sobre dominicos), así como un mayor número de ejemplos que representaban realidades de la naturaleza. Incluso en el siglo XV los franciscanos, además de tomar *exempla* asentados en la tradición, continuaron añadiendo nuevos relatos ejemplares (Schmitt 1977, 7-8).

Tractado, como ejemplo de la asistencia a presos y cautivos, el hospedaje de peregrinos y la sepultura de difuntos.



Fig. 33. *El viejo Tobías entierra a los judíos en Nínive*, pintura, anónimo veneciano, 1550. Museo de Historia del Arte de Viena.

La curación del enfermo en la piscina de Betesda fue uno de los relatos que apareció relacionado con varias ideas[4]. En primer lugar, con la enfermedad: la piscina sana a aquellos que se encuentran con algún mal. En segundo, con la pobreza, pues quienes estaban en torno a esta piscina eran pobres. Así, Toro se vale de este *exemplum* para dar cuenta de la misericordia de Dios con los enfermos, por ser el responsable de la piscina que ofrece un remedio a la enfermedad, y del cuidado angélico de los pobres, pues son quienes mueven el agua para curar a los enfermos. Por otro lado, le sirve al autor para testimoniar la poca caridad de los judíos con los pobres enfermos, ya que el pobre tullido se llevó treinta y ocho años sin que ningún judío lo socorriese. Y, por último, el franciscano utilizó el pasaje para señalar la importancia de los hospitales y cómo estos movían a la piedad de los fieles, al comparar los portales que daban acceso a la piscina con estas instituciones[5].

[4] "Hay en Jerusalén una piscina Probática llamada en hebreo Betzatá, que tiene cinco pórticos. En ellos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos y paralíticos, que esperaban la agitación del agua. Es que el ángel del señor se lavaba de tiempo y tiempo en la piscina y agitaba el agua; y el primero que se metía después de la agitación del agua recobraba la salud de cualquier mal que tuviera. Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. Jesús, viéndole tendido y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: "¿Quieres recobrar la salud?" Le respondió el enfermo: "Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras yo voy, otro se mete antes que yo." Jesús le dijo: "Levántate, toma tu camilla y anda.". El hombre recobró al instante su salud, tomó su camilla y se fue andando" Jn 5, 2-9.

[5] *Thesoro*, ff. 12v-14r., 38v.-40r., 42r.43. También en el *Tractado* se nombraba este episodio en relación con la séptima obra de misericordia espiritual, consolar a los tristes. Ahora, sin embargo, se relaciona con los enfermos y pobres, con la poca caridad de los judíos con estos y con el cuidado que les profesan Dios y los ángeles.

Tabla 16. Conceptos relacionados con el pasaje de la piscina y los cinco portales.

Temas/conceptos/ideas	Pasaje de la piscina y los cinco portales
Misericordia de Dios con los enfermos	Envía el movimiento de las aguas de la piscina para sanarlos.
Cuidado angélico de los pobres	Son los ángeles los que mueven el agua de la piscina para curar a los enfermos.
Poca caridad de los judíos con los pobres enfermos	Un pobre tullido se llevó treinta y ocho años sin que ningún judío lo socorriese.
Hospitales	Los portales de la piscina funcionaban como hospitales.

No obstante, una especial mención merece la parábola del rico y el pobre Lázaro la cual se nombra más de una decena de veces a lo largo del *Thesoro*.

10.1. La parábola del rico y el pobre Lázaro en el *Thesoro*.

La parábola del rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) en el medievo había tenido una fuerte carga moral. El pobre Lázaro representaba al pobre meritorio en contraposición al rico despiadado, incapaz de compadecerse y ejecutar alguna obra de misericordia que le procurara la salvación de su alma. Este relato transmitía un doble mensaje: por un lado, exhortaba a los ricos a evitar ese comportamiento y destino del rico, que no era otro que el infierno; y, por otro, invitaba a los pobres a ser pacientes en el mundo terrenal, ya que, al igual que Lázaro, obtendrían la salvación eterna. Se trataba de un mensaje de caridad y paciencia, como garantía, igualmente, de estabilidad social[6].

Piero Delcorno señala cómo el pobre recibió un nombre (un caso único dentro de las parábolas), Lázaro, algo que no ocurrió con el rico. Este detalle, en apariencia secundario, tiene una consecuencia fundamental. En primer lugar, el pobre Lázaro pasa a ser un personaje histórico y la historia se convierte en un hecho real. Y, en segundo lugar, en torno al nombre de los pobres y al anonimato de los ricos se gesta una amplia reflexión ligada a la conexión entre riqueza, fama e infamia; entre la fama terrenal y la eterna[7]. De esta manera, Lázaro fue considerado un santo y su calidad de enfermo, en particular de leproso, lo convirtió en un patrón ideal para numerosos hospicios[8].

[6] Delcorno 2014, 67-68. Sobre sermones medievales del pobre Lázaro y el rico puede consultarse Hanska 1997. Lester K. Little resalta la importancia que el pecado de la avaricia recibió durante la Edad Media, convirtiéndose en objeto de representaciones artísticas, y señala esta parábola como una forma de representarla (Little 1971, 24-27).

[7] Sin embargo, la ausencia de nombre del rico encontró algunas excepciones. La primera de ellas se hallaba en un códice de un ciclo de predicaciones cuadragesimales de 1425 del franciscano Bernardino de Siena. La vivacidad de la lengua vernácula se resaltó en este códice cuando, al presentarse como ejemplo en el sermón esta parábola, se le dio un nombre. Sin embargo, el predicador lo que hizo fue dar al rico el apelativo "epulón", derivado del suntuoso y constante festín al que asistía. Este tendió a convertirse en una especie de nombre propio de los ricos como se desprende de otras *reportationes* quatrocentistas (Delcorno 2014, 67-68, 79-80).

[8] Delcorno 2014, 68. Las casas de misericordia ideadas por Miguel Giginta para Castilla debían contar con una capilla en su interior, con un retablo donde estuviera representado el Juicio Final y la parábola del pobre Lázaro y el rico: "Hecha esta casa, podrá llamarse la misericordia de IesuChristo, con un retablo del Juyzio Final y la historia del desventurado fin del rico avariento y del felicísimo de Lázaro mendigo en el altar de la capilla que debe estar en alto, de tal manera que se puedan ver de cada quarto las misas que en ella se dixeren". Giginta

En el *Thesoro*, esta parábola estuvo asociada a diferentes conceptos. Sirvió para ejemplificar la misericordia en los ángeles (el cuidado angélico), que acompañaron a Lázaro en su muerte, y la misericordia presente en la naturaleza a través del perro que lamía las heridas al pobre. Igualmente, Toro la utilizó para enseñar la poca compasión del rico, pues este nunca asistió al necesitado.

Con este relato, el franciscano también resaltó la utilidad de las miserias y, por extensión, de la pobreza (fig. 34). Así, Dios enviaba a los pobres para que sirviesen de modelo a los hombres para imaginar sus miserias. El rico avariento debía verse reflejado en Lázaro, con todas sus carencias.

La enfermedad y la mendicidad también tuvieron su defensa a partir de este relato ejemplar. La imagen de Lázaro pidiendo en el portal del rico sirvió a Toro para justificar la mendicidad entre los judíos. Además, condenó el aborrecimiento que algunos tenían de los enfermos pobres, con los que no practicaban la misericordia. Igualmente, se utilizó para reseñar en varios momentos la trascendencia de la misericordia para la salvación, ya fuera dando de lo superfluo, acogiendo a los desamparados o con cualquier otra acción que sirviera para mostrar compasión y que el rico nunca tuvo.

Tabla 17. Conceptos relacionados con la parábola del rico y el pobre Lázaro.

Temas/conceptos/ideas	**Parte de la parábola que sirve de ejemplo**
Misericordia de los ángeles	Los ángeles acompañaron a Lázaro en su muerte.
Misericordia de los animales	Un perro va a lamer las llagas de Lázaro
Misericordia de los ricos	El pobre Lázaro estaba echado en el portal del rico.
Miserias	Envía Dios a aquel llagado a la puerta del rico para que en sus miserias viera reflejadas las propias.
Mendicidad	El pobre pedía en el portal del rico.
Aborrecimiento de la enfermedad	El rico avariento no se humilla ante las llagas del mendigo y luego se acuerda al ser condenado.

escribiría estas ideas en un memorial impreso con anterioridad a 1576, debatido en las Cortes de Madrid e incluido en el cuaderno de Peticiones para que el rey las aprobase. Este memorial estaría también en el prólogo de su *Tratado de remedio de pobres*, aunque en una versión más breve (Alonso Seco & Gonzalo González 1997, 45-46, anexo IV).

Tabla 17. Conceptos relacionados con la parábola del rico y el pobre Lázaro (continuación).

Temas/conceptos/ideas	Parte de la parábola que sirve de ejemplo
Dar de lo superfluo	El rico avariento se condenó por no dar al pobre lo que sobraba.
La importancia de la piedad	Por ser impío el rico avariento no socorrió al pobre Lázaro y se condenó.
Importancia de la hospitalidad	Abrahán acoge a Lázaro en su seno. La casa de Abrahán la primera escuela de las obras de piedad.
Comunicación del sacramento celestial	Si algún sediento o hambriento llega a tu puerta como Lázaro, se le ha de socorrer en reverencia del pan y el vino que se recibe de Cristo.



Fig. 34. *Lázaro y el rico Epulón*, miniatura, *Missale secundum consuetudinem almae ecclesiae Toletanae*, 1503-1518. Biblioteca Nacional de España.

La historia reflejó el destino para todos aquellos que no cuidaban de los necesitados y vinculó de manera directa la asistencia con la salvación, retrató el pecado de la avaricia e invitó a la escucha activa de las Escrituras. El *Tractado muy útile* también recogía esta parábola, si bien solo aparecía en dos ocasiones. Una, con relación a las dos primeras obras de misericordia corporales (dar de comer y dar de beber a los pobres como forma en que las Escrituras amonestan a cumplir estas obras); y la segunda, vinculada a un concepto de los que hemos denominado "secundario": la pobreza de voluntad que actuaba contra la codicia de la carne y fue uno de los consejos que dio Cristo dentro de la sexta obra de misericordia espiritual, aconsejar a los que dudan. Por no abandonar su codicia y encerrado en su avaricia, el rico sufrió los tormentos del infierno.

11. Debate a tres: Soto, Robles y Toro en la controversia de la pobreza.

11.1. El debate de los pobres en la obra de Gabriel de Toro.

Aunque Toro advirtió que su objetivo no era detenerse "en costumbre, ni leyes modernas aunque toquen esta materia, porque mi intención va dirigida más a lo antiguo"[1], su tratado se enmarcó en la discusión ideológica de la pobreza, como hicieron Juan Luis Vives (1526), Domingo de Soto (1545) y Juan de Robles (1545)[2], y no dejó el franciscano de comentar algunas cuestiones centrales añadiendo su parecer[3].

Su revisión de diferentes cuestiones en torno a la pobreza, que también comentaron Soto y Robles, hace que se pueda establecer una comparativa entre ellos. No obstante, no se puede olvidar que el tratado de Toro expuso un repaso de tradiciones antiguas, gentiles y judaicas en torno a la misericordia, además de aquellas pertenecientes al cristianismo primitivo. Por ello, en el *Thesoro* no encontramos una declaración sistemática de las leyes modernas como en el caso de Soto y Robles, aunque sí podemos extraer las ideas principales de su posicionamiento en relación con la pobreza y los pobres en las que tomó como argumento de autoridad y forma de legitimar su discurso la forma más primitiva del cristianismo[4].

11.2. La pobreza útil.

Para Gabriel de Toro, los pobres, lejos de ser un inconveniente para la sociedad, eran los "tesoreros del cielo"[5], servían para educar en la misericordia y eran un remedio contra la avaricia. Si bien es cierto que, como ya hemos indicado, el franciscano diferencia varios tipos de pobres y reconoce la existencia de "pobres viles", su línea argumental se centró en una defensa de la pobreza verdadera (pobres comunes y santos)[6] sin incidir demasiado en los pobres fingidos, aunque sí dio cuenta de ellos.

11.2.1. Educación en misericordia.

En primer lugar, la presencia de los pobres servía para mover a la misericordia y, así, ensanchar la caridad, "por lo qual tuvo Dios tanto cuidado de ensanchar la charidad y no de estrecharla, ni de quitar las ocasiones que nos mueven a piedad"[7]. Este fue el mismo argumento que utilizó Soto y que Robles criticó. Para el benedictino, las necesidades de los

---

[1] Proemio, *Thesoro*.
[2] Santolaria Sierra 2012, 140.
[3] Como ya hemos señalado, Michel Cavillac hizo notar que las cinco reediciones del *Thesoro de Misericordia* (1548, 1558, 1575, 1597 y 1599) correspondían con los periodos en los que salieron a la luz proyectos de reformas propugnados por Robles, Giginta y Pérez de Herrera (Cavillac 1975, XCV).
[4] No compartimos el juicio de Perrotta 2015, 110, quien califica de "pobre e incierta" la lógica del *Thesoro*. Gabriel de Toro explicita el objeto de su libro y es posible, como podrá verse a continuación, su posicionamiento en las cuestiones más significativas en el debate sobre los pobres.
[5] "Y Christo los confirmará por reyes benditos del cielo el día del Juicio quando los pobres pareceran como electores del imperio de la gloria o patrones de las prebendas de la iglesia triumphante pues tienen poder para recebir en los tabernáculos eternos a quien los grangeare con limosnas" dedicatoria a Felipe II, *Thesoro*.
[6] Como ya apuntamos, en la obra de Toro está muy presente el concepto de "sanctus pauper". En la obra de Domingo de Soto, sin embargo, no se alude con tanto ahínco a la utilidad del pobre, y para Moreno Gallego no está presente. Y esta presencia es más sutil aún en Robles (Moreno Gallego 2006, 456).
[7] *Thesoro*, f. 3r.

pobres debían satisfacerse antes de que estos mendigasen, a través de colectas gestionadas por diferentes autoridades. Estas colectas estaban fundamentadas, según Robles, en la tradición apostólica, pues fueron los apóstoles quienes, como autoridades, recogían limosnas y las repartían entre los pobres para que estos no tuvieran que mendigar[8]. Sin embargo, ante este pensamiento, y aprovechando el carácter histórico de su tratado, Toro explicó cómo los apóstoles no recogían limosnas para toda clase de pobres, sino únicamente para los pobres santos:

"e con más razón lo podríamos dudar agora, si de la escritura y de los doctores sagrados no nos constara que no fueron mendigos comunes, aunque no ha faltado quien afirme lo que agora se haze con los mendigos ser a la letra lo que hizieron los apóstoles con los pobres de Hierusalem, en lo qual manifiestamente se engañan, porque según dixo Sant Pablo[9], las limosnas se procuravan para los sanctos, pobres sanctos llama el apóstol (…) a los que vendieron sus haziendas y pusieron el precio a los pies de los apóstoles"[10].

Además, para Toro, estas colectas no se realizaban para encerrar a los pobres "desterrándolos de la conversación humana" y que no mendigasen, sino para conservar a los nuevos fieles en la fe. Se distanciaba, de esta forma el franciscano, de Robles y su concepción de las colectas para los pobres, pues, para Toro, solo aquellos "pobres santos" que habían dejado toda su hacienda para seguir a Jesucristo eran los destinatarios de las limosnas que se recogían. Por su parte, Domingo de Soto argumentó que las colectas en el cristianismo primitivo no se hacían para los pobres, sino para los ministros de la iglesia. Los tres utilizaron como criterio de autoridad lo realizado en el cristianismo primitivo. Sin embargo, para cada uno las colectas en el primer cristianismo habían tenido un beneficiario distinto[11].

La presencia de los pobres que, tanto Soto como Toro argüían inclinaba a la misericordia, conllevaba a veces ciertas argucias mediante las cuales estos necesitados conseguían limosnas. Lejos de condenarlas, Toro reconocía lo práctico de ellas porque eran beneficiosas para provocar una mayor misericordia a través de "la representación del cuerpo, la boz, la vestidura"[12].

"y aquella costumbre antigua de vestirse ropas viles, tristes, inmundas, los que venían a acusar o dar quexa de alguno (…) y así nadie se espante que para mover a los hombres embie

[8] "Y así, no leemos que mientras el pueblo de Dios guardó su ley y vivió según ella hubiese mendigos en todos ellos. Para guardar este mandamiento de Dios, recogían limosnas los apóstoles y repartían a cada uno según su menester (…) Pues como el perfectísimo medio para remediar a los pobres sea mendigar unos para otros y los menos necesitados para los más necesitados, como lo hacían los apóstoles (…) Así que en aquellos felices tiempos, todos los pobres cristianos eran proveídos de manera que no tenían necesidad de andar mendigando y pregonando a voces la poca caridad de los pueblos; y la orden que en ellos se tenía era que no bastando lo que se podía dar a los pobres de los furtos eclesiásticos, se recogían limosnas de todo el pueblo por manos de personas de confianza, como los Apóstoles lo comenzaron a hacer, y de allí daban sus raciones a cada uno de los pobres en sus casas, según había menester" *De la orden*, 123, 130, 152. *Thesoro*, f. 17r.

[9] 2 Co 9.

[10] *Thesoro*, 17r.

[11] *Thesoro*, ff. 13r., 17r.: "Empero, según Santo Tomás y casi todos los intérpretes aquellas derramas por otra razón se hacía, muy diversa a la de ahora. Que no se hacían para que no pidiesen por Dios los pobres de las propias ciudades (…) donde parece que era para los ministros de la iglesia, que entendían en la predicación y en el culto divino (…) Luego no eran aquellas contribuciones al fin que son estas" *Deliberación*, 108.

[12] Recogía el franciscano que las voces de los pobres les parecían a los santos "oficios divinos" *Thesoro*, f. 35r.

> Dios desandrajados pobres, rotos los cuerpos y las vestiduras. (…) Luego no es maravilla que se aprovechen los pobres de sus remiendos y andrajos para inclinar las gentes a misericordia"[13].

El dominico sostuvo la indefensión de los ricos y no se atrevió a responder sobre los fraudes que se atribuían a los pobres, pero indicó que esas acusaciones eran las que les hacían los ricos a los pobres para ocultar su avaricia[14]. Por otro lado, Juan de Robles fue consciente de que "las llagas y fatigas y trabajos que por vista de ojos veíamos en los que andaban por las calles nos ofrecían muchas ocasiones de misericordia". Sin embargo, criticó duramente a aquellos pobres que fingían, no teniendo para él ninguna justificación esta actitud[15].

Y es que Soto y Toro defendieron la presencia de los pobres, pues para ellos era necesaria para ejercer la misericordia: "mil bienes obra la vista de los pobres en las gentes". Y, al igual que hizo el dominico, Toro criticó la prohibición de que estos pobres mendigasen, pues, se reducían las ocasiones para ejercitarse en obras de misericordia[16]: "Y agora mandays que no pidan los pobres, poneys silencio a la mendicidad: no os acordáis que Antiocho dissipó el templo y que el silencio de la pobreza ha de redundar en daño y oprobio de la Yglesia"[17].

Porque para el franciscano la caridad era menor en su época que en otras pasadas, al igual que lo era para Soto[18]. No era así para Robles, que no estaba "tan fría como dicen"[19]. Igualmente, y como también argumentó Domingo de Soto, Gabriel de Toro afirmó que en este panorama de "caridad resfriada": "las tribulaciones mueven a misericordia quando se veen con los ojos". La presencia de los pobres era una forma de inclinar a la población a practicar la misericordia, y, por tanto, algo necesario[20]. Además, para Toro, como también había señalado Domingo de Soto, no era la misma cantidad de limosnas las que llegaban a los pobres si eran ellos los que mendigaban que si existían intermediarios, pues con estos la cantidad de dádivas que llegaban a los necesitados era menor[21].

---

[13] *Thesoro*, f. 13r.

[14] *De la orden*, 85.

[15] *Thesoro*, f. 115. "y aún para mayor engaño de los pueblos donde andan, se hacen ellos mismos llagas y tullen, ciegan y mancan a sus hijos e hijas, y con estos y otros innumerables ensayos y engaños que cada día se descubren, andan muchos de ellos en cuadrillas, repartidos por provincias" *De la orden*, 122.

[16] "Porque misericordia es compassión de las miserias agenas trasladada en tu corazón y si no vees pobres miserables, qué retrato podrás debuxar en las entrañas de las fatigas de tus próximos (…) Porque ya que hizo pobres y no pueden vivir sin limosnas para que se las den, menester es que Dios mueva los corazones a piadad, concurriendo a penetrar las entrañas del rico con las palabras y miserias de los pobres" *Thesoro*, ff. 5v., 113v. 114v.

[17] *Thesoro*, f. 35v.

[18] "Era entonces para con los pobres tan grande el cuidado de los prelados y la caridad de los súbditos (…) y nosotros en este siglo, dónde ni hay la caridad de aquella gente, ni los prelados de aquella edad, ni las leyes de aquella Iglesia, ni aquellas perpetuas rentas de pobres osamos hacer lo que ellos nunca pensamos" *Deliberación*, 70, 110.

[19] *De la orden*, 167.

[20] Para Gabriel de Toro, como ya señalamos, las conductas impropias de los religiosos, quienes tenían una responsabilidad mayor con los pobres, fueron fundamentales en el "enfriamiento" de la caridad.

[21] Aunque las razones que Soto y Toro esgrimieron para defender la disminución de limosna con intermediarios fueron diferentes. Mientras que el franciscano se refirió a la infidelidad de los ministros de las limosnas, pues se quedaban con parte de estas, el dominico aludió, como ya explicitamos, a la necesidad de quien pedía que ablandaba el corazón, la presencia de pobres o la condición de los españoles, que hacían que se movieran más por misericordia que por leyes, entre otras causas.

También comentó Toro las mentiras que difundían los pobres y, al igual que Soto, defendió las ropas andrajosas, pues mayor importancia tenía para el franciscano la situación de necesidad en la que se encontraban los pobres y de mayor relevancia era que las gentes se moviesen misericordiosamente ante estas situaciones, aunque fuesen fingidas:

"y se llagan ellos mismos con çumos de yerbas y por otras vías para sacar el padre de los ojos al hijo, por mejor mendigar con él: pero eso nace de vuestra crueldad y poca misericordia que no days limosna sino a fuerça de braços y neccesitays a los pobres a martyrizarse para sacárosla[22].

Así, Toro se situaba junto a Soto en la defensa de los pobres y su teatralizada presencia como fórmula más eficaz para la práctica de la misericordia. Posiciones parecidas tenían también en cuanto a los engaños de estos al centrarse, no tanto en su condena, como en la falta de caridad que tenían quienes los rodeaban.

11.2.2. Remedio contra la avaricia.

Además de para el ejercicio de la misericordia, otra de las ventajas de la presencia de pobres recaía directamente en el grupo de los ricos según Toro, pues estos se movían más por la avaricia que por la misericordia y los pobres servían para remediar estos defectos. Por eso, uno de sus objetivos con el *Thesoro* era mostrar la utilidad de los pobres para los adinerados[23].

La prohibición de la mendicidad era, para Toro, un despropósito por varias razones: la primera, por la función redentora que ejercían estos pobres mendigos con los ricos, alejándolos de la avaricia; en segundo lugar, por el fomento del ejercicio de la misericordia, especialmente entre los ricos; por último, pero no menos importante, por la importancia de los pobres, quienes eran enviados por Dios para que mendigasen y sería contravenir sus mandatos prohibirlo[24].

Toro, al igual que Domingo de Soto, puso el énfasis en los ricos y en su cuidado espiritual, en vez de en los pobres fingidos (como sí hizo Robles):

"Y plega a Dios que no prive agora a los ricos del provecho espiritual y servicio que andando mendigos entre ellos recebían. Porque los padres o señores que no alimentan ni curan los hijos ni siervos enfermos y necesitados en pena de su poca misericordia pierden, según derecho civil y canónico, el poder paternal y dominio que sobre los esclavos e hijos tenían"[25].

El foco de la crítica no fue tanto la mentira de los falsos pobres que conseguían limosnas con sus engaños, sino la poca caridad de los ricos, que estaban preocupados por acumular riquezas, impulsados por la avaricia. Era esta avaricia el verdadero mal, y no las mentiras que pudieran hacer los pobres. De esta forma, la mendicidad era un remedio para evitar las

[22] *Thesoro*, f. 60v.
[23] "Como yo en este libro lo pretendo, por animar los pobres a paciencia y acordar a los ricos que no se descuiden, ni piensen como Cayn, que no han de dar cuenta a Dios de las cosas de sus hermanos" *Thesoro*, proemio, f. 37r,
[24] *Thesoro*, f. 42r
[25] *Thesoro*, f. 43v.

conductas reprobables, pero también servía para que alcanzaran la salvación aquellos que contribuían a remediar la necesidad. La limosna, que se ofrecía para atajar las miserias, se convertía en una forma de hacer justicia que otorgaba beneficios a su dador y lo justificaría ante Dios en el Juicio Final. Para Toro, la justicia era el repartir limosna, convirtiéndose en un sinónimo, en última instancia, de misericordia:

"Sobre lo qual se colige de San Ambrosio que la limosna se llamará justicia porque dándola justificays a Dios y a vos, que no parezca injusto o falto de providencia. (…) Y quando acudís con vuestras limosnas quedays justificados (…) [Dios] embía pobres que mendiguen públicamente, para que vea y conste como justificays a Dios y de los que no lo hizieren así, el se justificara en el Juyzio Final"[26].

El franciscano seguía el discurso que había marcado el dominico y reconocía la existencia de pobres fingidos, pero prestó mayor atención a la avaricia de los ricos y a su condena. Igualmente, relacionó la corrección de estas conductas pecaminosas con una sentencia favorable en el Juicio Final.

11.3. Sobre el escrutinio de los pobres.

El examen al que eran sometidos los pobres también fue objeto de crítica para el franciscano. Toro manifestó, como Soto, su desacuerdo con el escrutinio de las vidas de los pobres, pues con el escudriñamiento se hacía menos caridad y ocurriría un "enfriamiento": "los juyzios humanos, por su incertidumbre continua, engañan y son engañados y acaecerá excluyr al bueno, también como al malo"[27].

Por tanto, el análisis de las costumbres de los pobres era innecesario, pues ya se encargaría Dios de otorgar lo que correspondía a cada uno: "En lo que toca a derecho divino, ya nos declaró san Matheo la poca necessidad que ay de hazer escrutinio sobre los pobres, pues basta dar el nombre del justo para recebir el premio del justo"[28]. Igual que había manifestado Soto, el mayor inconveniente para el franciscano era que aquellos que realmente necesitasen de ayuda se quedaran sin ella. Porque, aunque siempre que constase que uno era vagabundo y ocioso estaba justificado su castigo, en el cristianismo primitivo se hacía caridad y "a nadie expelían ni examinavan las vidas agenas para este fin, ni suspendían la charidad con otros achaques"[29].

Sin condenar el escrutinio, pero sí instando a su cese, Toro se inclinó por utilizar la misericordia de una forma indiscriminada con los pobres para que las obras de misericordia no sufriesen un detrimento.

"No condeno el escrutinio sincero en lo que he dicho, ni diré, pero alabo la piedad charitativa de los sanctos que en nada tropeçava (…) pareciales el examen de los pobres sospechoso, procurado del demonio para embaraçar y suspender las obras de misericordia porque la piedad con la dilación se resfría, cessemos (dice San Crisóstomo) desta diabólica, mortífera y presumptuosa curiosidad del examen de los

[26] *Thesoro*, f. 110v.
[27] *Thesoro*, f. 48v.
[28] *Thesoro*, f. 56v.
[29] *Thesoro*, ff. 17r., 81v, 82r.

pobres. Baptiza como quisiéredes el escrutinio que San Crisóstomo diabólico llamaba"[30].

Al igual que Soto, Toro prefería hacer misericordia incluso con aquellos que estuvieran fingiendo necesidades antes que establecer una criba que pudiese dejar fuera de la asistencia a alguno que lo necesitase. Además, ambos pusieron en tela de juicio el examen de pobres, destacando consecuencias negativas de él, aunque el dominico lo condenó de manera más abierta.

11.4. Los pobres extranjeros y peregrinos.

La distinción entre pobres naturales y extranjeros que las leyes establecieron fue una diferencia que Toro no respaldó: "porque en siendo hombre (…) no puede ser ygnoto y estrangero salvo si la vecindad vale mas que naturaleza lo qual no ha lugar en las conciencias pías". Como Soto, quien, aunque sabía que no habiendo limosnas suficientes debían socorrerse primero los más cercanos, defendió que esta distinción no tendría que darse si existiese una "ferviente y heroica fe". Porque la costumbre de diferenciar entre extranjeros y naturales nunca fue tradición apostólica:

"Y si San Pablo y otros apóstoles las trayan [las limosnas] eran con mil justificaciones y de lugares a donde los pobres no podían yr a pedir por la distancia, ni los ricos se las embiaran ni menos se las llevaran. Y agora es al revés: que piden los sanos donde los pobres lo podrían hazer y los ricos darles y entonces de unas ciudades llevaban limosnas a otras, sin tropeçar en escrúpulos de si eran pobres estrangeros o naturales"[31].

Uno de los problemas que se achacaba a los pobres, sobre todo a los que se trasladaban de unos lugares a otros, fue la transmisión de enfermedades y pestilencias y la producción de altercados. Así lo había expresado la pragmática de 1540 y había avisado Domingo de Soto de que era un argumento recurrente contra la movilidad de los pobres[32].

Para el dominico, las enfermedades no estaban ligadas a la condición de ser extranjero, ya que ningún lugar estaba libre de personas que mereciesen castigos y ninguna tierra con abundantes pobres extranjeros se había empobrecido. En la misma línea de defensa de la libre movilidad de los pobres, exculpó Toro a los pobres enfermos que se movían entre villas, a los que se había acusado de infectarlas de enfermedades. Para el franciscano, el mejor ejemplo a seguir se encontraba en las prácticas del cristianismo primitivo y, entonces, solo se apartaba y restringía a los pobres enfermos de lepra: "pero otras enfermedades comunes no ay para que tomar tanto fastidio contra ellas que resfríen la piedad humana añadiendo

[30] *Thesoro*, ff. 53v., 54r.
[31] *Thesoro*, f. 59v.
[32] "De manera que los que dellos tienen algunas indispusiciones no pueden ser curados ni sanos dellas, antes por su culpa y mala manera de vivir de cada día vienen en crecimiento y aumento y que la multitud de pobres que acuden a algunos pueblos principales a pedir y demandar limosna los inficionan" Real Pragmática del 24 de agosto de 1540. "La otra razón que podría haber para hacer justa esta petición [que ningún pobre saliese de su naturaleza] es la que se alega en aquel Consejo del año XL que muchos tienen en sus tierras haciendas y en las extrañas fíngense pobres y traen las pestilencias de unas partes a otras, y andan amancebados, y traen otros muchos inconvenientes" *Deliberación*, 71.

affliction a los afligidos, desterrando los de la conversación común"[33]. La restricción de la movilidad para Toro suponía otra forma de apartar a los pobres de la "conversación común" al igual que con la recogida de colectas para ellos, evitando su mendicación. Incluso, ahondando más en la cuestión de la enfermedad, denunció cómo se criticaban más "las enfermedades corporales que las espirituales", cuando estas últimas eran peores:

> "Los que de veras contaminan los pueblos son los tahúres jugadores, carnales, logreros y otros semejantes vicios, peores que las pestilencias y están llenas las repúblicas sin excluirlos, con ver que corrompen y profanan públicamente las costumbres y policía humana (…) porque no se ven ni se sienten las enfermedades del alma"[34].

Y es que, para el franciscano, la acusación contra los pobres de que contaminaban los pueblos estaba fundamentada en razones vanas que lo que hacían no era otra cosa que excusar la poca devoción y piedad de aquellos que se pronunciaban contra los pobres[35].

Sin embargo, Juan de Robles fue contrario a estas disposiciones que defendieron Soto y Toro y, entre los provechos que atribuía a la pragmática de 1540, destacó la disminución de enfermedades y dolencias contagiosas que muchos vagabundos de vida desarreglada transmitían, pues, "como no evitaban la conversación de la gente", multiplicaban por los pueblos esas enfermedades corporales[36].

Las condiciones epidémicas de la época se explicaban mediante el legado hipocrático: se tenían en cuenta las circunstancias ambientales y enfermedades dominantes de un tiempo y lugar. Las aportaciones renacentistas en relación con la asistencia médica a raíz del socorro de pobres, unido al nuevo significado peyorativo que adquiría la pobreza por la relevancia de los falsos pobres, desembocó en la identificación de pobres con las enfermedades. El ambiente, en particular el aire, imprescindible para un contexto salubre, podía verse contaminado por el tránsito de migrantes. Fernando Álvarez, médico de los Reyes Católicos y profesor en la Universidad de Salamanca, ya señaló, a comienzos del siglo XVI en *Regimiento contra la peste* (1501) que la peste podía transmitirse "por la comunicación de los que van y viene continuamente"; o Luis Lobera de Ávila, médico de la Corte de Carlos V, que en su *Vergel de sanidad* (1542) advertía a los "caminantes" que peregrinaban por distintas tierras y que eran propensos a enfermedades, cómo podían prevenirlas. Ya a finales de siglo, Cristóbal Pérez de Herrera, en sus *Discursos del amparo de los legítimos pobres* (1598), relacionaba de manera directa enfermedad y mendicidad al definir como sexto inconveniente de esta la "corrupción y coinquinación de aire" a causa de "la gente que anda sucia por su culpa y sus vicios y engendran tabardillos, y a veces pestes (…) y asimismo otras enfermedades de mala calidad, de que algunas veces sucede y se enciende mucho daño"[37].

---

[33] *Deliberación*, 61; *Thesoro*, f. 42r.
[34] *Thesoro*, f. 45r.
[35] *Thesoro*, ff. 45r., 60v.
[36] *De la orden*, 193.
[37] Fernando Álvarez también aludió a la ociosidad que "engendra humedades predispuestas a la putrefacción". Es interesante esta referencia, pues a los pobres fingidos se les acusaba de ocioso y esto, según Álvarez, podía ser nicho de enfermedad (López Piñero 2006, 448, 453-454; López Piñero 1989, 21-22, 34-36; López Piñero 1979, 341-342; Sánchez 1993, 8; Álvarez 1501, 161-162; *Vergel de sanidad*, f. XCIV; *Discursos del amparo* 1598, 41-42).

En estrecha relación con los extranjeros, y también en movimiento, se encontraban los peregrinos a los que Toro dedicó varios capítulos. En ellos defendió el especial cuidado con el que los había tratado Dios, lo que indicaba esa condición singular que había resaltado Soto. Asimismo, apuntó cómo los gentiles habían imitado este mismo cuidado y lo habían aplicado con sus dioses. De esta manera, los cristianos, con la existencia de una gran caridad en la Iglesia primitiva, se convirtieron en el ejemplo de hospitalidad que los gentiles copiaban[38].

11.5. Tres visiones de la pobreza.

Aunque Gabriel de Toro advirtió que no entraría en "leyes modernas" por no ser el fin de su tratado, como ha quedado expuesto, sí se pronunció sobre algunas de las cuestiones más relevantes de la época en torno a la organización de la limosna y los pobres (fig. 35). Sus planteamientos, en general, estuvieron más alineados con las ideas defendidas por Domingo de Soto. De esta forma, ambos defendieron la utilidad de la pobreza para el ejercicio de la misericordia y su eficacia contra la avaricia, el innecesario escrutinio al que se sometía a los pobres, pudiendo la caridad disminuir con él, y los perjuicios que sufrían los pobres extranjeros y los peregrinos. No obstante, tuvieron ideas distintas en otros asuntos, como los destinatarios que tradicionalmente habían tenido las limosnas o el significado de justicia.

En cualquier caso, quien representaba una posición opuesta a Toro fue Juan de Robles, al igual que había ocurrido con Soto. Sin embargo, Toro compartió con el benedictino las mismas premisas que este había compartido, a su vez, con Soto: la importancia de la misericordia para proveer a los pobres en sus necesidades[39], la existencia de pobres fingidos, vagabundos y holgazanes, y la relevancia de la limosna para el socorro de las miserias y su obligatoriedad cuando había extrema necesidad. Y es que los tres partían de un mismo corpus teológico, aunque cada uno otorgase mayor trascendencia a un aspecto doctrinal (tabla 18).

[38] *Thesoro*, f. 51v.

[39] Para Alonso Seco, en Robles no se encuentra la idea de misericordia tan acusada como en Soto y Toro (Alonso Seco 2012, 222). No compartimos este planteamiento, pues el benedictino se esmeró en probar cómo con las nuevas órdenes de pobres no disminuía la misericordia, sino que se sacaba mayor provecho de ella y eran las necesidades socorridas de manera más eficaz.



Fig. 35. *San Lorenzo distribuyendo limosna*, fresco, Fra Angelico, 1447-1449. Capilla Nicolina, Palacio Apostólico Vaticano.

Tabla 18. Ideas en torno a la pobreza en Gabriel de Toro, Domingo de Soto y Juan de Robles.

Tema		Toro	Soto	Robles
Pobres	Mendigos	Son necesarios para ejercitar la misericordia Remedio contra la avaricia	Son necesarios para ejercitar la misericordia Remedio contra la avaricia	Es mejor remediarlos para que no mendiguen
	Engaños de los pobres fingidos	Resultado de las necesidades que padecen	Es más preocupante la avaricia de los ricos	Hurtan a los verdaderos pobres
	Enfermedades	No son las corporales las verdaderamente peligrosas	No las transmiten los pobres extranjeros necesariamente	Controlando a los pobres extranjeros hay menos enfermedades en los pueblos
	Examen	Innecesario y perjudicial	Innecesario	Necesario y beneficioso
	Colectas	Tradicionalmente los apóstoles las hacían para pobres santos	Tradicionalmente se hacían para los predicadores y el culto divino	Tradicionalmente los apóstoles las hacían para todos los pobres
	Naturales/ extranjeros	Distinción nueva, sin fundamentación histórica	Esa distinción no es de derecho	Distinción que ordena la limosna
Caridad		Está "resfriada"	Es menor	No es tan poca como dicen
Justicia		Es dar limosna	No es lo mismo que misericordia y debe prevalecer esta última	Debe ir junto a la misericordia para que sea más provechosa
Ricos		Su avaricia impide que se muevan por misericordia hacia los pobres	Su avaricia impide que se muevan por misericordia hacia los pobres	Se critican los vicios de los ricos en vez de a los pobres fingidos

11.6. Entre teoría y práctica.

La gestión de la pobreza, muy presente en la primera mitad del siglo XVI, estaba atravesada por la doctrina de la misericordia. Los pobres, beneficiarios ideales de esta doctrina, suscitaron toda una legislación y tratadística en la que las virtudes de la caridad y la misericordia siempre estuvieron presentes.

El debate en torno a la "Ley Tavera" protagonizado por Domingo de Soto y Juan de Robles, puso de manifiesto la importancia de la virtud de la misericordia desde dos puntos de vista diferentes en cuestiones sociales. Sin embargo, fue el franciscano Gabriel de Toro quien relacionó más estrechamente la cuestión de la pobreza con dicho concepto.

La misericordia se transformaba en un tesoro para paliar las miserias de los más necesitados, los pobres. Era, asimismo, la cualidad que había definido a los cristianos y les había permitido diferenciarse del resto de pueblos desde la Antigüedad. Así, el cristianismo había posibilitado su conceptualización, lo que había supuesto una verdadera revolución en los cuidados de los menesterosos, redefiniendo el concepto de pobreza; aportando un nuevo tipo de pobre, el voluntario, que vendía todo lo que tenía en beneficio de los necesitados; concediendo un lugar destacado a la limosna; y creando una nueva concepción de hospital, entre los aspectos más destacados.

La misericordia se había convertido en el núcleo de todas estas reformas alrededor de la pobreza. Con una fuerte doctrina teológica detrás, esta virtud ofrecía numerosas ventajas a los fieles: desde acercarse a Dios al imitar una de sus principales cualidades, hasta satisfacer sus pecados o granjearse la salvación del ánima. Sus características teóricas, explicitadas en la literatura pastoral, podían volverse prácticas en el día a día a través del socorro a los menesterosos a la que la tratadística sobre pauperismo exhortaba. Igualmente, la penitencia y la confesión, así como el uso de representaciones de *exempla* o elementos asociados a la virtud, eran también medios de difusión de estas ideas.

No obstante, estos títulos seguían situándose en el plano ideológico, representados por discursos cultos a los que gran parte de la población no tenía acceso. La lengua vulgar en la que se editaron la *Deliberación*, *De la Orden*, o el *Thesoro*, sin duda, volvía más accesible sus contenidos a la población. Sin embargo, donde realmente los fieles podían practicar todas estas premisas caritativas y misericordiosas fue en instituciones cotidianas como las cofradías, hermandades u hospitales. Estas fundaciones recogieron toda la doctrina cristiana sobre la asistencia al prójimo y la transformaron en acciones concretas que sus miembros desempeñaban, ajustando sus conductas al ideal cristiano.

12. Las instituciones de misericordia: entre la doctrina y la práctica.

La doctrina de la misericordia y sus obras se materializó en distintas instituciones que, con diferentes fines, esgrimieron la importancia de ayudar al prójimo en sus necesidades (corporales y espirituales). Pero, además, ellas también recogieron la importancia que estas obras tendrían en el momento del Juicio Final, así como su repercusión para la salvación del alma.

La doctrina recogida en toda la literatura pastoral sobre la misericordia se trasladó a los documentos fundacionales y organizativos de estas instituciones que las concibieron como forma no solo de ayudar a los semejantes, sino de conseguir beneficios espirituales. Estos organismos se convierten, entonces, en ejemplos claros de la funcionalidad bidireccional que anteriormente apuntábamos.

Peña Gutiérrez, Mata Melo y Castillo Iglesias identifican como forma de caridad medieval una serie de instituciones orientadas a la protección contra la exclusión social y la pobreza durante la Edad Media y la época Moderna. Estas fundaciones son los pósitos, las arcas de misericordia y de limosna y las cofradías[1]. Asimismo, Flynn ya apuntó cómo los actos de misericordia fueron propagados junto al Credo y los Diez Mandamientos como forma de transformar la sociedad cristiana desde la época medieval tardía hasta inicios de la Edad Moderna. Las obras de caridad, que habían sido estandarizadas y trasladadas a catecismos y tratados, fueron formalizadas en la práctica y tomaron forma de mandas testamentarias en las últimas voluntades que, desde fines de la Edad Media, se erigían como una manera de demostración, por parte de los testadores, del espíritu caritativo, y una forma, a su vez, de salvar sus almas[2].

Centraremos nuestra atención en aquellas fundaciones castellanas que se fundaron bajo la advocación de "misericordia" porque apelaban directamente a la doctrina que nos ocupa, pero también fijaremos nuestro interés en aquellas que contenían palabras que se relacionan con el mapa conceptual en el que se inserta la misericordia, como "caridad". Dejamos fuera las instituciones denominadas de "piedad": aunque este sea un concepto que se utiliza a veces como sinónimo de misericordia, como ya vimos, teológicamente no se encuentra relacionado de manera directa ni con la misericordia ni con la virtud teologal de la caridad. Por ello, hemos preferido ocuparnos de los otros dos términos que sí poseen una conexión directa (véase capítulo 3).

Con este objetivo, hemos analizado hospitales y cofradías de misericordia/caridad a través de sus constituciones y ordenanzas para comprobar de qué manera la doctrina de la misericordia se corporiza. Aunque antes trataremos de manera breve las Arcas de Limosna y Misericordia, por ser estas también instituciones asistenciales ligadas también al universo conceptual de la misericordia.

12.1. Las Arcas de Limosna y misericordia tardomedievales y modernas.

[1] Peña Gutiérrez et al. 2007, 2-5.
[2] Flynn 1989, 47.

Sin ser nuestro objeto de estudio, no queríamos dejar de apuntar la existencia de estas instituciones, pues se encuentran directamente relacionadas con la misericordia. Estas tienen su origen a comienzos del siglo XV, siendo las primeras las Arcas de Limosna (1431), fundadas por el conde de Haro. Ambas estaban orientadas a paliar las necesidades de los más pobres, si bien las Arcas de Limosna se orientaron exclusivamente al préstamo monetario en metálico, mientras que las de misericordia eran fundaciones de préstamo en especie, esencialmente de trigo. Su regulación estaba pautada en el caso de las Arcas de Limosna, por la Bula de 1431, mientras que las Arcas de Misericordia estuvieron reguladas por sus propios textos fundacionales y, en el obispado de Calahorra, a partir de 1554 por la *Instrucción para las Arcas de misericordia* del obispo Juan Bernal Díaz de Luco[3]. Emplazadas todas en el norte de la península, recogemos aquí un total de veinticuatro, aquellas de las que tenemos constancia (tabla 19)[4].

Tabla 19. Arcas de Limosna y de Misericordia.

	Arca de Limosna	**Arca de Misericordia**
Inicio fundación	1431	1461
Fundador	Conde de Haro	Particulares
Regulación	Bula 1431	Texto fundacional particular/Instrucción 1554
Objeto	Préstamos en metálico	Préstamos en especie (grano)
Destinatarios	Necesitados	Necesitados
Emplazamiento	Provincias de Palencia, Logroño, Burgos	Provincias de Zamora, Álava, León, Navarra
Arcas conocidas	9	15

Fuente: Elaboración propia a partir de José López Yepes y Félix Sagredo Fernández (1971, 1972, 1973, 1974); Palanca Cañón (2014) AHMS, leg. 12, 08.06; AMA, Subfondo Histórico-Zavala, Papeles tocantes a la villa, Arca de Misericordia, leg. 16, 2; ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1890, 39; ARCHV, Registro de las Ejecutorias, Caja 1738, 31.

Las Arcas de Limosna fundadas por el conde de Haro en 1431 se impulsaron para combatir la usura y se enmarcaron en un proyecto señorial amplio de renovación cívica y asistencia social, junto con el desarrollo de formas específicas de devoción religiosa, que contribuyeron a la cohesión del señorío (tabla 20). Una Bula otorgada en 1431 por el papa Eugenio IV aprobó las constituciones de estas nueve arcas en varios pueblos de su territorio, dentro del territorio de las actuales provincias de Palencia, Logroño y Burgos (véase tabla 2).

[3] A mediados del siglo XVI, en 1554, el obispo de Calahorra, Juan Bernal Díaz de Luco, ordenó la *Instrucción para las Arcas de misericordia deste obispado de Calahorra*, mediante la que organizaba la conservación de las arcas ya existentes y señalaba las normas que debían regir la fundación de nuevas arcas (López Yepes 1971, 54, 56, 62).
[4] A mediados del siglo XX Luciano Huidobro Serna publicaba un estudio estadístico sobre las Arcas de Misericordia de la diócesis de Burgos. Sin embargo, serían José López Yepes y Félix Sagredo Fernández (1971, 1972, 1973, 1974), quienes se encargaron de caracterizar y definir las Arcas de Limosnas y de Misericordia, publicar los textos fundacionales que las regulaban y analizarlas contextualmente en sus orígenes. Posteriormente, y como continuación de los trabajos de Yepes y Sagredo, diversos autores, Castaño González (2007), Peña Gutiérrez, Mata Melo y Castillo Iglesias (2007) o Palanca Cañón (2014), han continuado profundizando en aspectos de estas instituciones o incluyendo datos de otras nuevas arcas que iban descubriendo, completando así el conocimiento sobre estas fundaciones.

Aunque parece ser que no fueron estas las primeras y que ya existían este tipo de instituciones anteriormente, situamos a comienzos del siglo XV la cronología fundacional de estas instituciones, por no disponer de datos más tempranos a estos[5].

Tabla 20. Arcas de Limosna fundadas por el Conde de Haro.

	Lugar del Arca	Dotación (florín aragonés)
1	Santa Cruz de Medina de Pomar (Burgos)	2600
2	Briviesca (Burgos)	2600
3	Santa María de Salas de los Infantes (Burgos)	1900
4	Santa Ana de Herrera de Pisuerga (Palencia)	1200
5	Belorado (Burgos)	800
6	Arnedo (Logroño)	800
7	Huerta de Yuso (Logroño)	800
8	San Llorente de Villadiego (Burgos)	660
9	Grisaleña (Burgos)	200

Fuente: Elaboración propia a partir de López Yepes & Sagredo Fernández 1972, 550-551.

En los documentos fundacionales y que justificaban estas instituciones pueden observarse algunos conceptos clave de lo que hemos denominado "lógica de la misericordia". Estaban destinadas al auxilio de pobres (compasión por la miseria ajena) mediante la limosna. Y no faltaba en esta asistencia el impacto de la caridad:

"[…] hubo y hay muchas Arcas de Limosnas, puestas para limosna y socorro y ayuda de los pobres y personas necesitadas, así por la institución de mis abuelos y antepasados, que las instituyeron con mucho celo y fervor de caridad y ensalzamiento de nuestra santa fe católica"[6].

Las arcas se destinaban a combatir la usura y ayudar a los necesitados: "[…]Que deseando él [Pedro Fernández de Velasco] ofrecer alguna graciosa obra al Altísimo Señor de los bienes a él dados y deseando evitar, cuanto en él fuese, que la codicia de las usuras y logros fuese estirpada, y así mismo socorrer a las necesidades de los menesterosos". Estas fundaciones, controladas por los franciscanos de la Casa de Santa María de frailes menores de Briviesca

[5] Castaño González 2007, 103; López Yepes & Sagredo Fernández 1973, 61; Mollat 1988, 252.

[6] Documento anexo a la Bula del papa Eugenio IV en el que el conde de Haro exhorta al cumplimiento de la misma publicado en López Yepes & Sagredo Fernández 1972, 570. Estas arcas de limosna, apunta Castaño, se erigieron para luchar contra la usura, especialmente judía, a la que ya se intentó frenar legalmente (ordenamientos de Cortes de Madrid 1435, Cortes de Madrigal 1476). Funcionaron como un canal de crédito que intentó paliar la demanda monetaria. De esta manera, como el préstamo judío, estas arcas de limosna cubrieron la demanda de pequeñas cantidades de dinero y lo ofrecían como obra de misericordia, además de tener una lógica asistencial y benéfica que se compatibilizó con el intento de preservar el orden y la cohesión social (Castaño González 2007, 109-110). En la intitulación de la Bula de Eugenio IV (1431) por las que se aprobaron las ordenanzas de estas arcas de limosnas aparece este objetivo de acabar con la usura (López Yepes & Sagredo Fernández 1972, 565). Estas instituciones funcionaban igual que los montes de piedad italianos surgidos en el siglo XV (el primero de ellos en Perugia en 1422) y promovidos por los franciscanos para combatir la usura. No sería hasta el último cuarto del siglo XVI cuando se comenzó a discutir sobre la viabilidad de implantarlos en la monarquía hispánica (Sanz Ayán 2001, Schwartz 1996).

(Burgos), prestaban cantidades libres de intereses sobre prendas u otros avales seguros, por un plazo que no podía superar el año y que obligaban a reintegrar, como mínimo, la cuarta parte de lo prestado en el primer cuatrimestre[7].

Una diferencia sustancial de estas arcas de préstamo respecto a las anteriores instituciones para este fin fue que se concibieron dentro de las normas de actuación que la actividad cristiana establecía. De esta manera, su fundación estuvo marcada desde el comienzo por una orientación benéfica, fueron avaladas por la Iglesia, que reconocía este objetivo, las declaró exentas del pecado de la usura y reconoció ventajas espirituales para sus fundadores[8].

Por su parte, la fundación de las arcas de misericordia, se han definido como instituciones benéficas de crédito agrario en especie que prestaban grano para la siembra y repartían trigo[9], fue un poco más tardía que las de Limosna. López Yepes señala que la primera de estas fundaciones tuvo lugar en Goyano, en Navarra, el 20 de diciembre de 1480[10]. Sin embargo, una bula del papa Pío II a 20 de octubre de 1461 confirmaba la creación de un arca de misericordia en la villa de Corrales (Zamora). La comunidad judía asentada en dicho lugar exigía unos elevados intereses por sus préstamos y, como forma de amparar a los cristianos que estuviesen en necesidad económica, se establecía el arca para recaudar la limosna de los cristianos y, con ella, asistir a los pobres, así como una alianza entre estos para realizar cada año "obras de piedad". Esta arca de misericordia difiere de las definidas por López Yepes como instituciones de crédito agrario en especie y se asemeja a un arca de limosna, pues, inicialmente, el documento papal al que nos referimos no menciona crédito en especie, aunque no descartamos que pudiera establecerse el tipo de crédito en otra documentación[11].

En la Corona de Castilla, desde finales del siglo XV, hemos registrado un total de 15 Arcas de Misericordia (tabla 21)[12].

---

[7] López Yepes & Sagredo Fernández 1972, 550-551, 565; Sanz Ayán 2001.

[8] Peña Gutiérrez et al. 2007, 5-9. El conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco, continuó su labor misericordiosa y fundó el 13 de diciembre de 1438 el Hospital de la Vera Cruz en Medina de Pomar (Burgos) para veinte pobres, que continuaba la labor asistencial del Hospital de la Misericordia, fundado décadas antes, en 1380 por el abuelo del conde de Haro. En el documento fundacional del Hospital de la Vera Cruz, al comienzo y como justificación puede leerse: "como cada uno de los fieles católicos sea obligado a cunplir las santas obras de misericordia, que Nuestro Redentor con toda caridad nos encomendó para que, obrándolas, por ellas nos salvásemos, de las quales muy estrecha quenta nos será demandada el día del juisio. Por ende, yo, don Pedro Fernándes de Velasco (…) deseando e queriéndolas cunplir por serviçio suyo (…) e salud perdurable de mi ánima e de la condesa doña Beatris Manrique, mi muger (…) comienço de la obra por mi deseada faser para cunplir las dichas obras" Escritura fundacional del hospital transcrita en Alonso de Porras Fernández 1983, 285-286; Castaño González 2007, 113-114. Yarzas Luaces manifiesta que Pedro Fernández de Velasco a lo largo de su vida expresó su espíritu comprometido con las doctrinas religiosas y actuó de acuerdo con las prácticas de caridad cristiana. Ejemplo de este compromiso fue la creación de las arcas de misericordia o el hospital de la Vera Cruz (Yarza Luaces 2000, 137-139, 148).

[9] López Yepes 1971, 54.

[10] López Yepes & Sagredo Fernández 1972, 555.

[11] En la confirmación del arca se utiliza el término "pietatis operibus" en vez de obras de misericordia (Beltrán de Heredia 1967, 115).

[12] Huidobro Serna en 1956 publicaba un listado de Arcas de Misericordia de la diócesis de Burgos del XVII y señalaba las Arcas de Limosnas fundadas por el conde de Haro como las primeras, seguidas por la Alhóndiga de la Burgos (1533) y una larga lista de arcas de los siglos XVII, XVIII y XIX (Huidobro Serna 1956, 109-126). Sagredo Fernández y López Yepes publicaron las ordenanzas de esta Alhóndiga de Burgos (1513) y resaltaron que la finalidad de atender a los más desfavorecidos y su función de préstamo posibilitaba que la institución pudiese funcionar como Arca de Misericordia. Igualmente, relacionan su funcionamiento con el pósito de Alcalá de Henares fundado por el Cardenal Cisneros en 1514 (Sagredo Fernández & López Yepes 1974, 259).

Tabla 21. Arcas de Misericordia de reparto de trigo de la Corona de Castilla (S. XV-XVI).

	Año	Lugar	Fundador/a	Dotación
1	1461	Corrales (Zamora)		
2	1474	Santurde (Álava)	Juan Díaz Maestro	25 fanegas trigo
3	1500	Zuazo (Álava)	Juan López Zuazo	40 fanegas
4	1506[13]	Salvatierra (Álava)		1780 fanegas y 11'5 celemines
5	1512	Villanueva (Álava)	Juan Martínez (beneficiado)	80 fanegas
6	1528	Ulívarri (Álava)		
7	1544	Morillas (Álava)	Don Diego de Antezana	50 fanegas
8	1544	Azcoitia (Guipúzcoa)	Don Juan de Ynsausti	300 ducados de oro
9	1544	Chinchetru (Álava)		60 fanegas
10	1545	Bachicabo (Álava)	Don Pedro Pérez (beneficiado)	
11	1548	Gamarra Mayor (Álava)	Don Diego Gamarra (vecino burgalés)	100 fanegas
12	1554	Osma (Álava)	Juan Ruiz y María Ortiz de Urbina	100 fanegas
13	1587	Andino (Burgos)	María Martínez Aguado	20 fanegas
14	1593	Éibar (Guipúzcoa)		
15	1593	Tortura (Álava)		

Fuente: Elaboración propia a partir de Palanca Cañón 2014; AHMS, leg. 12, 08.06; AMA, Subfondo Histórico-Zavala, Papeles tocantes a la villa, Arca de Misericordia, leg. 16, 2; ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1890, 39; ARCHV, Registro de las Ejecutorias, Caja 1738, 31.

Además de estas Arcas de Misericordia destinadas al préstamo/donación de trigo, existían otras Arcas de Misericordia en las catedrales que estaban gestionadas desde los cabildos. Así, Bodelón Sánchez confirma la existencia de un Arca de misericordia en la catedral de León en 1513, cuyo fin era recoger a niños expósitos[14]. Sánchez Herrero ratifica

Sin embargo, hay que distinguir entre estas Arcas y los pósitos y alhóndigas (o alholís), instituciones reguladas por las ordenanzas municipales y cuya función era facilitar el aprovisionamiento de semillas, trigo y pan a precios razonables, tanto para el alimento de la población como para surtir a los agricultores para la siembra. La política regia del siglo XVI estuvo atravesada por esta preocupación de garantizar el abastecimiento a las clases populares (Pérez García 2015, 207-208) A diferencia de los pósitos conejiles, los píos (o arcas) estaban sometidos a jurisdicción eclesiástica y se constituyeron a través de una obra pía por iniciativa particular o a través de cabildos eclesiásticos (Catalán Martínez 1999, 42-43).

[13] Aunque Palanca Cañón indica que el año de fundación del arca de misericordia fue 1520, un traslado del acuerdo del Concejo de Salvatierra de 1506 mediante el que se manda que se haga pan con el trigo del arca de la misericordia de la villa para los necesitados revela que ya en los primeros años del siglo XVI estaba funcionando un arca de misericordia en Salvatierra (AHMS, leg. 12, nº 08.06).

[14] Bodelón Sánchez 2019, 16. Según este autor "Las arcas o pósitos primitivos (almacenes de grano para la siembra) pasan a convertirse en obras pías o Arcas de Misericordias (obras dedicadas a recoger pobres, mendigos, enfermos, fundamentalmente niños abandonados y darles alimento y cobijo". Aunque no estamos de acuerdo con la idea de que las Arcas de misericordia sufran una transformación hacia el hospedaje de pobres, y la concebimos como instituciones diferentes, sí compartimos que existían otras instituciones dedicadas a hospedar a diferentes grupos sociales que se erigiesen bajo la advocación de la misericordia

la presencia de dos Arcas de Misericordia para ayuda de pobres en la catedral de Salamanca y en la iglesia parroquial de San Ildefonso, al menos, desde 1495. Si bien estas Arcas contenían limosnas de los fieles (y no trigo) que luego los canónigos o la parroquia distribuía entre los necesitados[15]. Igualmente, en la catedral de Burgos se conservan referencias desde 1465 a un Arca de la Misericordia en el que se echaban limosnas, y en 1557 se discute sobre la conveniencia de hacer limosna de 100 fanegas de trigo[16]. Entendemos, pues, que este Arca podía recibir ambos tipos de limosnas. En la catedral de Sigüenza encontramos otra Arca de la Misericordia para socorrer a pobres que data del siglo XV, fundada por un maestrescuela, Antón González[17]. También Díaz Ibáñez da cuenta de un Arca, esta vez de limosna, orientada a la asistencia de los pobres en la catedral de Cuenca, fundada a finales del siglo XIV y enriquecida básicamente por donaciones realizadas por eclesiásticos, aunque también hubiese donaciones de laicos[18]. Por otro lado, en un texto procedente del sínodo de Ávila de 1481 publicado por Antonio García y García aparece la existencia de un Arca de la Misericordia en Ávila, emplazada en la catedral (fig. 36)[19].

Además, en dos catedrales hemos encontrado fundadas Arcas de Limosna. Una de ellas en Toledo, instituida en 1490 conocida como Arca de la Limosna del pan, que servía para recaudar dinero con el que comprar pan para repartir a los pobres diariamente. Tenía el mismo objetivo que las Arcas de Misericordia que hasta ahora comentados[20]. La segunda de las Arcas de Limosna es la de Palencia, con un fin completamente diferente a los descritos. Su existencia documental se encuentra en una visita pastoral realizada a la catedral y cabildo en 1481-1482. Todo lo recaudado en ella era para la primera misa que se realizaba al alba de cada día por las ánimas ("misa de las ánimas"). Es, por tanto, la primera de todas estas arcas que tenían finalidad espiritual[21].

En dos ocasiones hemos encontrado documentación que menciona unas "Cámaras de Misericordia". Una de ellas a finales del siglo XV y otra en el último tercio del XVI. Estas Cámaras tenían la misma función que algunas arcas: repartir trigo entre los necesitados. Creemos que, en ocasiones, las Arcas tomaban el nombre de "Cámara", pero ambas instituciones servían al mismo fin. Tal es el caso de la villa de Molina, en la que, en 1499, su corregidor solicitaba que se le pidiese a Fernando Manso (escribano) y Pedro Ruiz, las cuentas de la Cámara de Misericordia de la dicha villa.

"Dicha villa los tiempos pasados a cabsa de la mucha hambre e nesçesidad en los pobres desa dicha villa padesçían e otros estrangeros que a ella venían, fue acordado por un nombre honrado que se dise Fernando Verde el Viejo, vecino desa dicha villa de aver constituyr o fundar una cámara en esa dicha villa que se dise la cámara de la misericordia".

15 Sánchez Herrero 1978, 403; Sánchez Herrero 1974, 44.
16 ACB, Registro (Acta Capitular), 14, f. 313b; 17, ff. 284 - 285; 20, f.77v.; 51, f. 246.
17 Orueta 1919, 177-178.
18 Díaz Ibáñez 1994, 905-921.
19 García y García 1988, 48-49; Ruiz-Ayucar Zurdo 1985.
20 Fernández Collado 1997.
21 Sánchez Herrero 1976, 487-529.

Esta Cámara tenía depositados 25.000 maravedís para comprar trigo para repartir entre los necesitados[22]. Desconocemos a qué villa de Molina de la Corona de Castilla puede referirse, pues el documento no otorga ninguna información más. Quizá pueda referirse a Molina de Aragón (Guadalajara), la villa a la que pertenece el otro documento que refiere a una "cámara de misericordia". La ejecutoria de un pleito litigado por Jerónimo de Medina (regidor) y Lucas del Castillo, ambos vecinos de Molina de Aragón junto al Concejo y corregidor de dicha villa, les exigía

"para las quentas que a su pedimiento se avían de tomar a los dichos Gerónimo de Medina, rregidor, y Lucas de Castillo, a cada uno por lo que le tocava de los ziento y quatro mill y siete zientos y tantos rreales que deszian avian rresquerido de la cámara de misericordia de la dicha villa para comprar pan para el sustento de los vecinos de la dicha villa"[23].

Bajo el nombre de Arcas de Misericordia y Limosna funcionaban, por tanto, diferentes instituciones orientadas a paliar miserias de los más necesitados (mapa 2). Y, aunque los objetivos entre ellas variaban, así como su gestión, todas se encontraban bajo las mismas advocaciones: de misericordia o limosna. No podemos olvidar que la limosna era entendida como una forma de ejercitarse en la misericordia, incluso podía contener las catorce obras[24].

[22] AGS, RGS, leg. XII-1499, 148.
[23] ARCHV, Registro de las Ejecutorias, Caja 1410, 28.
[24] *Libro de doctrina*, f. 34r.; *Comentarios al catechismo*, f. 421v.

Mapa 1. Arcas de Limosna y Misericordia en la Corona de Castilla (S.XIV-XVI).

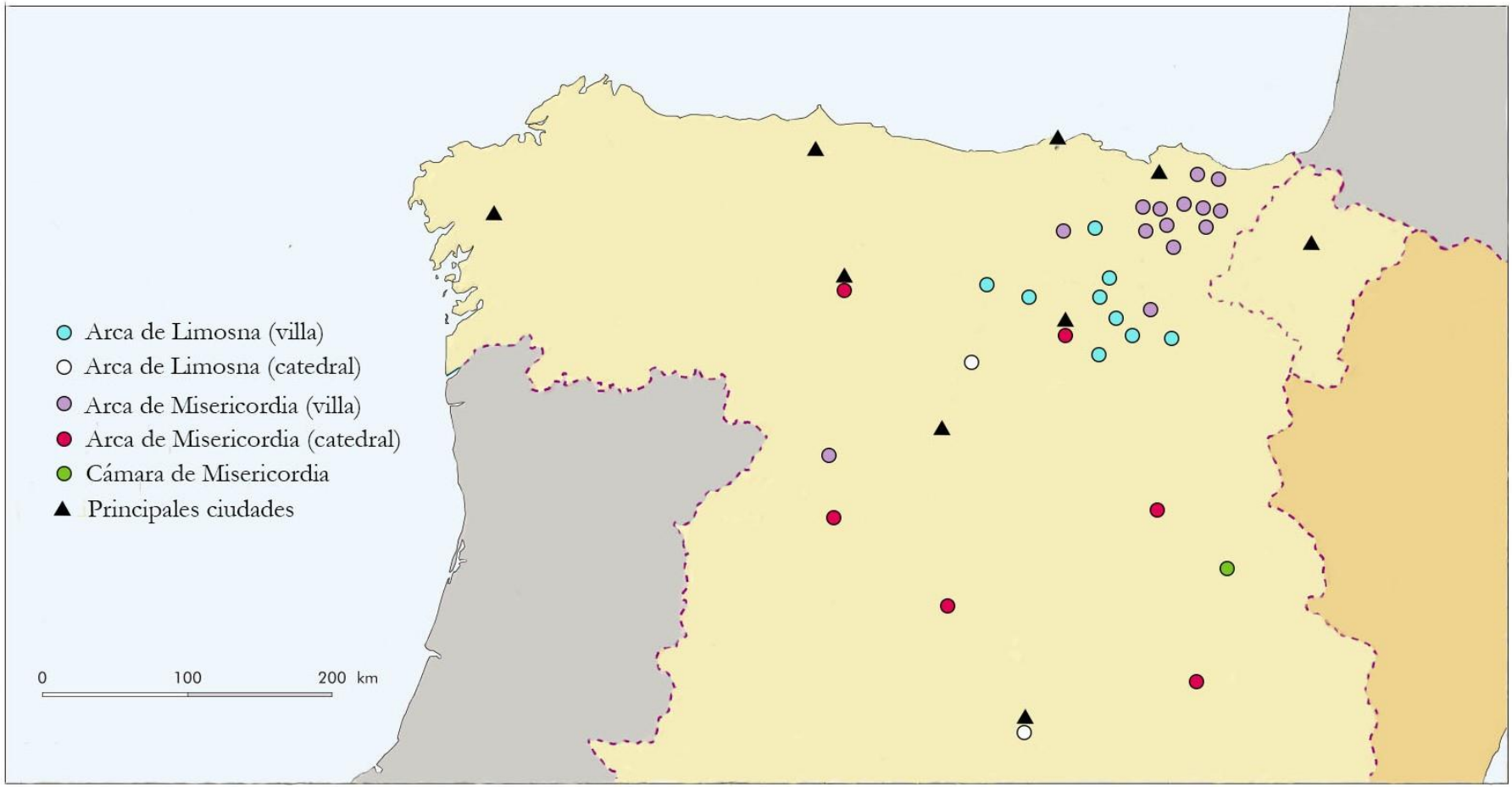




Fig. 36. Arca de la limosna, Catedral de Ávila, Ávila.

12.2. Cofradías y hermandades en Castilla en el siglo XVI.

El estudio de las acciones benéficas de las cofradías y hermandades en Castilla, aquellas dedicadas a la devoción y caridad, no es un asunto nuevo[25]. A partir del siglo XIV, estos organismos consiguieron un estatuto canónico y una personalidad civil que impulsó su desarrollo. De esta forma, fundadas y administradas por laicos, conseguían ayudar a distintos tipos de pobres dentro del plano parroquial[26]. Además, la dirección y gestión de hospitales fue una de las formas más ambiciosas en las que las cofradías podían ejercitarse en la beneficencia y practicar las obras de misericordia[27]. A lo largo del Antiguo Régimen, estas instituciones fueron una de las expresiones más relevantes de la religiosidad popular, convirtiéndose en la forma de asociación más generalizada. A partir del siglo XVI se multiplicaron no solo por las nuevas funciones, sino a través de la restauración de antiguas cofradías medievales[28].

Las órdenes religiosas, que contaron con una fuerte influencia en la religiosidad popular, también tuvieron un papel relevante en las cofradías. Por ejemplo, los franciscanos estuvieron vinculados al nacimiento y ampararon a las hermandades bajo la advocación de la Vera Cruz y el Santo Sepulcro, y los dominicos, por su parte, consiguieron gran dominio sobre las de las Ánimas, del Rosario y del Santísimo Sacramento[29].

Sin embargo, aunque utilicemos como sinónimo "cofradía" y "hermandad" para referirnos a instituciones benéficas (más allá de otras funciones), nos gustaría aclarar la diferencia que existe entre ambos términos. La hermandad es toda asociación o agrupación con carácter especial de unión estrecha entre sus miembros, regida por unas reglas o estatutos y encaminadas a un fin. Pueden tener carácter oficial y necesitar la sanción de las autoridades respectivas al orden que pertenezcan o ser puramente privadas, cuando sólo precisan de la convocación particular y la voluntad de sus integrantes. Los elementos para constituir una hermandad son los mismos que para una asociación, por lo que el carácter religioso tiene cabida como fin, pero no como requisito.

Por su parte, las cofradías no basarían su creación y funcionamiento en la conveniencia de sus integrantes, sino en el efectivo cumplimiento de sus fines. Así, al carácter fraternal originario de la hermandad, se añaden otros aspectos: tener un santo por patrón a cuyo culto estuviesen consagrados los actos de beneficencia realizados y la imprescindible autorización de los prelados de la diócesis, así como la aprobación diocesana de sus estatutos. De esta manera la cofradía es siempre hermandad, aunque no al contrario. Además, el carácter religioso no elimina el civil, por lo que el sustrato asociativo seglar de la cofradía subsiste independientemente de su religiosidad.

No obstante, aunque sean conceptos diferentes, como hemos aclarado, los utilizaremos como sinónimos ya que, en la bibliografía sobre ellas, pocas veces se hace una

[25] Sirvan como ejemplos los estudios de Aranda Doncel 1991; 2006; Arboleda Goldaracena 2013; Criado Vega 2016; Egido 1980; Garrido Aguilera 1986; Granado Hermosín 2018; Labarga García 2000; Sánchez Herrero 1974; 1997; Tarifa Fernández 1994; Torres Delgado 1974; Vega Casado 2010 Además, existen numerosas investigaciones que analizan una determinada cofradía y exponen sus prácticas asistenciales.

[26] Mollat 1988, 247; Pérez García 2009, 608-610.

[27] Flynn 1989, 49. Recordemos que, en la literatura pastoral consultada, la obra *Fuente de vida* (1527) que equiparaba las diferentes partes de la doctrina cristiana con un castillo, a las obras de misericordia corporales las asemejaba con la enfermería de la construcción, orientada a los pobres (*Fuente de vida*, 336).

[28] Arias de Saavedra Alías & López-Guadalupe Muñoz 2017, 13-14.

[29] López Martín 1997, 205. Un ejemplo de esta relación tan intensa sobre la presencia de cofradías en los conventos franciscanos puede verse en López-Guadalupe Muñoz 2016.

distinción entre ambos conceptos y muchas veces nos faltan elementos para determinar qué tipo de asociación son[30].

Nuestro interés en estas instituciones está en su capacidad para canalizar toda la doctrina de las obras de misericordia. Para ese fin hemos analizado las ordenanzas/documentos fundacionales de 165 cofradías pertenecientes a la Corona de Castilla (véase anexo III). Como más tarde se expondrá, las hemos dividido en dos grandes grupos: aquellas bajo la advocación de la misericordia o caridad, que abarcan desde finales del siglo XIV hasta el siglo XVI, y aquellas con una denominación diferente a esta, encuadradas en el siglo XVI[31].

Sin embargo, creemos oportuno, antes de sumergirnos en la labor benéfica que contemplaron practicar estos organismos, aludir a su estructura organizativa para entender, al menos de manera general, su funcionamiento.

12.2.1. Oficios y organización de las cofradías y hermandades durante el siglo XVI.

A partir de nuestra muestra (de cofradías de misericordia/caridad y el resto de las advocaciones) pretendemos exponer un modelo organizativo general que ilustre la forma de gobierno y organización de las cofradías y hermandades (organigrama 1). Si bien algunos matices pueden no reflejarse, hemos intentado que el modelo aquí propuesto sirva de base para entender los cargos y sus funciones básicas de estas instituciones. Por ello, recogemos los diferentes nombres asociados a cargos y sus funciones específicas dentro de estos organismos, así como describir algunas formas de gestión principales para su funcionamiento[32].

a) Los oficiales.

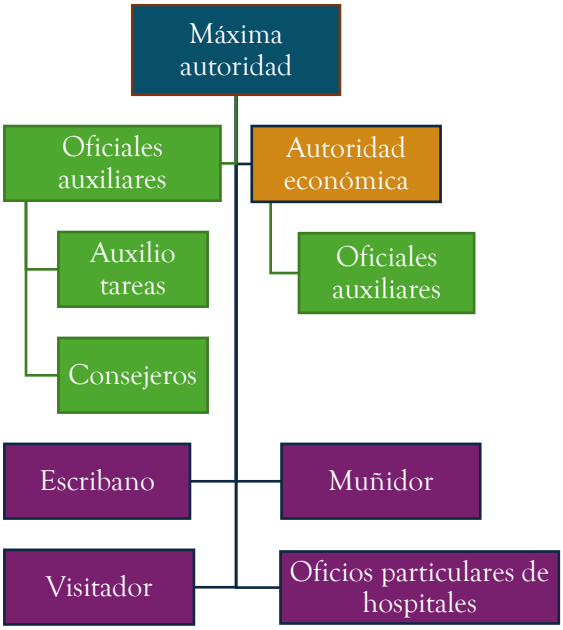
La cofradía estaba regida por oficiales que se elegían entre los cofrades. Los nombres que recibían estos cargos variaban mucho, si bien las labores que desempeñaban solían repetirse.

[30]Donate Salcedo 2007. Igual acepción al de cofradía adquirieron otros términos con ellos emparentados, tales como confraría, confreria, confratia, confractica, confraternitas, fratentia, confratentia, fratria y frateria. Se usaron también las expresiones colligationes, coniurationes, congregationes, scholae, collegia, términos que aparecen con frecuencia en los concilios medievales (Ballina 1990, 80).

[31] Acerca de la evolución de la aparición de diferentes cofradías y hermandades a lo largo del siglo puede consultarse Sánchez Herrero & Pérez González 2002.

[32] Algunas de las cofradías que más estudios han suscitado han sido las de la advocación de la Vera Cruz, ligadas a la orden franciscana. Por estar bajo una denominación (y orden religioso) común es más fácil establecer unas pautas de organización compartidas entre ellas. La obra de Labarga aborda el análisis de estas cofradías en La Rioja (Labarga García 2000). También, por ejemplo, el trabajo de Pérez Moral describe bien el funcionamiento de las cofradías de la Vera Cruz en la provincia de Córdoba en la Edad Moderna (Pérez Moral 2002).

Organigrama 1. Cofradías y hermandades de la Corona de Castilla (S.XVI).



Fuente: Elaboración propia.

En primer lugar, las hermandades estaban regentadas por una persona o personas sobre la/s que recaía el peso de la institución. Esta máxima autoridad contaba con nombres diversos: hermano mayor, prioste, gobernador, padre mayor, rector, abad, alcalde y/o mayordomo. Por lo general solía ser una persona, aunque en algunas cofradías este cargo se repartía entre dos (normalmente, denominados alcaldes) y tener la duración de un año. En ocasiones, podían ser eclesiásticos.

Este era el cargo de mayor responsabilidad y se encargaba de la administración general de la cofradía. Entre sus funciones estaba convocar los cabildos, dirigirlos y poner orden en ellos, organizar las fiestas/procesiones/entierros, controlar el patrimonio de la institución y suministrar lo necesario. Además, se encargaban de la admisión de miembros y la resolución de los desórdenes internos de la cofradía.

A partir de este oficial principal se organizaban otros. Así, el responsable de la institución solía tener cargos auxiliares tanto para el apoyo de tareas como para ofrecer consejo. Estos oficiales "de refuerzo" tienen nombres diversos, pero destacamos: los alcaldes (frecuentemente con una función de juzgar y vigilar el cumplimiento de las reglas), los fiscales (era habitual que dieran cuenta de que los hermanos iban a las fiestas y cabildos), los diputados, gobernadores, mayordomos, comisarios, cotaneros (vicarios destinados principalmente al auxilio de tareas de quien ostentaba el máximo cargo, incluso a sustituirlo cuando estaba ausente) y los consejeros, seises y consiliarios, generalmente aquellos que asesoraban. En ocasiones, este grupo de cargos auxiliares estaba compuesto por personas que antes o, incluso, después tendrían el cargo principal de la hermandad, debido al gran conocimiento de la gobernación que poseían.

b) La autoridad económica dentro de la institución.

Muchas veces la persona encargada de la gestión económica era la segunda en importancia y recibía el nombre de mayordomo. Por sus manos debían pasar todas las

decisiones económicas de la institución, siendo el responsable de la contabilidad de gastos e ingresos. También podía encargarse del libro de cuentas de la hermandad, aunque habitualmente el registro en los libros de la hermandad eran competencia del escribano.

En ocasiones, tenía a personas que le auxiliaban en sus tareas, entre otras, el asentamiento de penas, y recibían nombres muy diversos como contadores, protectores, ejecutores, priostes o fiscales. También los escribanos podían desempeñar esta labor auxiliar y registrar todo en los libros de cuentas.

c) Otros cargos relevantes: escribanos, muñidores y visitadores

El responsable de leer la regla a los nuevos hermanos y en los cabildos, así como de recoger por escrito todo lo que sucedía en reuniones y en transacciones económicas era el escribano. Llamado también notario o prioste, normalmente existía uno, aunque podía haber uno para el registro de cada tarea. Por ejemplo, el escribano mayor de la cofradía, que se dedicaba a la lectura de las reglas y del registro de los movimientos económicos de la organización, y el escribano de penas, cuya función era contabilizar quién infringía una norma y debía pagar por ello.

Estos oficiales se encargaban de los libros de las cofradías. Lo habitual era que en las cofradías existieran dos libros: uno dedicado a los cabildos y a registrar a los hermanos cofrades y otro para todas las transacciones económicas de la hermandad. Sin embargo, encontramos casos en los que existían cuatro libros, como en la Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad de Jerez de la Frontera, Cádiz (1547), que tenían un libro para los cabildos, generales y particulares, otro para los hermanos que entraban en la cofradía, un tercero para el gasto y un cuarto para las limosnas. O la Hermandad y Cofradía del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora de Sevilla (1570), que tenía seis: uno para registrar a los hermanos, otros para las misas y fiestas, otro para los cabildos y los oficiales que se elegían en ellos, otro de cargos y descargos, otro para penas y un último para las escrituras de casas, tributos y otras cosas.

Además, todas las cofradías tenían un muñidor/mullidor (en algunas llamado portero) que se encargaba de avisar a los cofrades de los cabildos, fiestas, aniversarios, misas, velatorios y entierros, trasmitir mensajes a todos los hermanos y, a veces, también recogía las limosnas. En definitiva, se dedicaba a transmitir las noticias de la cofradía y de cuándo los cofrades debían estar presentes en algún evento.

Igualmente, encontramos visitadores, que podían recibir el nombre de veedores o procuradores. Su cometido principal era visitar las heredades (veedores de heredades) y cerciorarse de que no existía ninguna necesidad en la cofradía ni se desatendían a los pobres y enfermos encomendados, de ahí que recibieran el nombre de procuradores de pobres. Esta tarea de comprobar si todo funcionaba conforme a lo propuesto ocurría también con las vigilias, misas y aniversarios y, a veces, se nombraba a un padre de ánimas que se encargaba de este cometido. Otra de las tareas de estos visitadores era examinar quiénes de la villa o la collación estaban en pobreza y comunicarlo a los oficiales de la cofradía para que pusieran remedio.

Por último, debemos reseñar los oficios particulares de las hermandades que poseían casas-hospitales. Las cofradías que tenían una casa-hospital y que se dedicaban al hospedaje y cuidado de enfermos/pobres contaban con unos oficiales extra, tales como un casero,

médico, boticario, cirujano, barbero, selmanero (un cofrade de la hermandad que se dedicaba una semana a la vigilancia de la casa-hospital), enfermeros, capellanes o despenseros, entre otras profesiones, dedicados a la gestión y administración del lugar

d) Gobierno y gestión de la institución.

Todos estos oficiales eran elegidos anualmente con frecuencia en el cabildo general, aunque la hermandad podía designar otro día del año para hacerlo, pudiendo coincidir con alguna fiesta. No existía una única forma de elección y no siempre se recoge en las reglas cómo se realizaba. En ocasiones, eran los oficiales quienes designaban a sus sucesores en el cargo:

"Que los oficiales viejos se aparten a una parte fuera del cabildo y éstos helijan las personas que bien visto les sean de los otros que están en el cabildo y no de ellos mismos. Y después de ansí haver elegido tome el escrivano la Regla y la ponga en la mano del prioste nuevo y le diga que los diputados le han señalado y elegido por prioste. Y que tome la Regla y cargo y lo haga como es obligado. Y si el tal cofrade fuere rebelde se procederá contra el conforme al capítulo que habla de la elección, que está mucho más antes que éste"[33].

Otras veces, la elección competía a todos los hermanos presentes en el cabildo:

"Y que los cofrades officiales que se ovieren de elegir para semejantes cargos, hordenamos que toda la cantidad de hermanos que huviere tantos garvanços se echen en un vaso y al doble otros tantos prietos. Y quando ovieren de votar por algún hermano tome cada un cofrade dos garvanços, uno blanco y otro prieto, el que quisiere dar su voto por alguno y que se le de el cargo, eche el blanco y si no quisiere que se le dé eche el prieto. Y si hallaren más garvanços blancos que prietos désele el cargo y por el contrario si hallaren más prietos que blancos no se le dé, sino elijan a otro que sea convenible, como dicho es"[34].

El cabildo general era una de las reuniones señaladas para las cofradías. En ella, además de escoger a los oficiales, se fijaban las fiestas y cultos, se trataban asuntos de interés para la institución, se administraban también los actos caritativos (las dotaciones a doncellas, por ejemplo) y se ponía fin a las disputas que pudieran existir entre hermanos. Otro de los asuntos tratados era la rendición de cuentas en materia de ingresos y gastos. Las cofradías funcionaban como unidades de gestión económica. Sus ingresos y gastos (tabla 19) servían, principalmente, para el auxilio espiritual y corporal de los cofrades, sus familias, los encomendados a ella y los pobres de la villa o collación.

[33] Reglas de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Parroquia de San Lorenzo, Sevilla, 1558, transcritas en Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 212.
[34] Reglas de la Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora, Sevilla, 1555-1557, transcritas en Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 198.

Tabla 19. Fuente de ingresos y gastos de las cofradías.

Ingresos	Gastos
Venta de bienes	Compra de bienes *Tanto bienes muebles como inmuebles*
Arrendamientos	
Donaciones/limosnas	Salarios
Entradas/salidas a la cofradía. Encomendados	Misas, aniversarios, fiestas
Anualidades	Reparaciones
Multas y excusas 1. Ausencias *De fiestas, aniversarios, cabildos, velatorios, entierros.* 2. Comportamiento general *Desordenar, alborotar en los cabildos (no hablar correctamente y a destiempo, injuriar, responder por otro); enemistarse con los hermanos, incurrir en pecado (injuria, barraganería), no pagar multas.* 3. Cargos *No aceptarlos, no cumplir las obligaciones*	Entierros Acciones benéficas *Reparto de limosna, comida, vestido, redenciones de cautivos, presos, dotes de doncellas, etc.*

Fuente: Elaboración propia a partir de Garrido Aguilera 1987, 103-140.

La rendición de cuentas anuales (que estaba a cargo del mayordomo) debía proporcionar los datos de ingresos y gastos que durante el año había tenido la institución. En ocasiones, podían ocurrir derramas extraordinarias para paliar alguna situación de precariedad que afectase a la cofradía.

Además del cabildo general, existían dos o tres cabildos más en fiestas litúrgicas señaladas: Navidad, Pascua, en las festividades de la Virgen para, sobre todo, organizar fiestas, en procesiones y en aniversarios de la institución. Igualmente, todos los problemas que fueran surgiendo a lo largo del año y no pudiesen esperar a ser tratados en el cabildo general o en estos "cabildos secundarios", eran abordados en los cabildos mensuales, de menor envergadura, que la hermandad organizaba. Por su parte, los oficiales debían estar al tanto de sus funciones y conocer las necesidades de la cofradía constantemente. Muchas de estas instituciones recogen en sus reglas reuniones los domingos (generalmente) para estar al corriente de la situación de la hermandad, conocer la situación de los hermanos/pobres necesitados o establecer quién pedía limosna, entre otras acciones.

Uno de los asuntos que debían afrontarse era la admisión de nuevos miembros[35]. Las cofradías proponían una serie de cualidades que debían guardar los futuros hermanos/as:

[35] A veces, las ordenanzas establecían un máximo de cofrades "por quanto hay muchos hombres que desean entrar en esta nuestra confradía y hermandad para servir a Nuestro Señor para lo qual fuimos criados y se impuso esta confradía y penitencia y muchos dejan de entrar viendo en sus personas algunas causas para no poderse disciplinar y se les hace muy grave ordenamos que porque su buen propósito no cese, es nuestra voluntad que sean rescibidos hasta el número de veinte cofrades y no más y que quando alguno muriere se pueda rescibir otro en su lugar porque si pudiere ser este siempre número lleno" Reglas de la Cofradía de la Vera Cruz, Nájera (La Rioja), 1533, transcrita en Labarga García 2000, 647-648.

"Hordenamos por quanto nuestro propósito e yntención es seruir a Nuestro Señor e no tener en esta Confradía persona que le ofenda a lo menos com peccado público, que agora ni en ningund tiempo no se resciba por hermano hombre amancebado saluo si por reuerencia de Dios e por ferbor de caridad dexase la tal manceba[36]".

"Ordenamos y tenemos por bien que quando alguna persona honesta y de buen vibir quisiere estar y entrar en esta sancta cofradía y hermandad, vistos por el hermano maior e alcalde y escrivano, y hallándos ser persona tal, qual conviene lo reçiban y quede por nuestro hermano[37].

En ocasiones, debía pertenecer a un grupo social determinado: "No a de ser confeso ni casado con confesa, ni regidor, ni escribano público, ni cavallero de ditado, ni oficial de oficio público, ni letrado, sino hijodalgo y ombre que viva limpiamente"[38].

Las mujeres debían someterse al mismo procedimiento y cumplir, asimismo, unos requisitos como no ser "reboltosa, ni escandalosa, ni de vil trato ni oficio ni de mala lengua ni negra ni mulata ni morisca"[39].

El proceso habitual para admitir a alguien como cofrade era elevar una petición a los oficiales de la institución encargados de las admisiones. Los siguientes pasos eran el estudio de la petición en el cabildo o una reunión más informal, la obtención del visto bueno por parte de los oficiales y el juramento para formar parte de la hermandad por parte del/de la aspirante.

"Hordenamos y tenemos por bien que quando se oviere de reçebir algún cofrade, que sea en cabildo e por lo menos aya en el tal cabildo quize cofrades. E que echen avellanas e que den a cada cofrade una. E que aya otro cofrade que las vaya tomando en un sombrero cerrado. Y el que echare la avellana o no echare en el dicho sombrero, meta la mano cerrada por manera que no parezca si la soltó o no. Y el cofrade que se reçibiere sea bienquisto, no sea desonesto, ni público mançebado, ni borracho, ni esclavo cativo, ny que lo aya sydo, porque forçoso maltratará a sus cofrades. E que no sea común tahur o frequentador de tavernas. Que los tales no sean recebidos hasta que de los viçios se aparten, porque más perfectamente vengan al serviçio de Dios. Y el cofrade que alguna de estas cosas supiere del que quisiere entrar, que tenga el avellana e que lo diga al prioste en secreto por qué la detuvo. E si las avellanas no salieren cabales, por manera que faltaren tres o más, que no sea recebido hasta que se enmiende de la tal veda"[40].

[36] Reglas de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio (Granada), 1541, transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1489.
[37] Reglas de la Cofradía de la Sagrada Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, Guadalcázar (Córdoba), 1574, transcritas en Aguayo Egido 2002, 140.
[38] Reglas de la Cofradía de San Nicolás (Zamora), 1538, transcritas en Fernández-Prieto Domínguez y Losada 1953, 383.
[39] Reglas de la Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora (Sevilla), 1555-1557, transcritas en Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 187.
[40] Reglas de la Cofradía de la Santísima Trinidad y Víncula del señor San Pedro y Nuestra Señora Santa María de los Ángeles, (Córdoba), 1559, transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1284-1285.

Además de esta vía de acceso de nuevos miembros, existían otros cuatro: por herencia, cuando el carácter de cofrade se heredaba de padres a hijos, generalmente hijos varones, muchas veces primogénitos, aunque también se transmitía de abuelos a nietos; mediante casamiento; por cesión de derechos, en particular cuando se hacía de hermano a hermano, aunque esta modalidad fue controlada de manera muy severa; y, por último, la admisión piadosa, que con carácter excepcional y de forma caritativa llevó a estas instituciones a aceptar a personas con condiciones especiales[41].

Los nuevos miembros debían pagar una cantidad que dependía de si eran hombre o mujer, de su vía de acceso y, en ocasiones, de su condición social. Y, aunque no todas las cofradías contaban con esta distinción, también variaba según el tipo de cofrade que fuese (por ejemplo, de luz o de sangre), lo que establecía distintos derechos y obligaciones.

e) Instituciones activas.

La configuración interna de estas cofradías nos permite comprobar que eran organismos activos, es decir, con cargos bien delimitados y dinámicos que implicaron actividades tanto sociales como económicas. Así, oficios como los muñidores, que se encargaban de anunciar a los cofrades o hermanos, las actividades organizadas por la hermandad o algunos sucesos imprevistos, como podían ser las muertes de los integrantes; o los visitadores, preocupados por la situación de pobres y enfermos del contexto más inmediato, dan cuenta de esta implicación social y dinamismo. A su vez, el flujo económico existente en ellas, no solo por las contribuciones de sus integrantes, sino por las donaciones que recibían a través de mandas testamentarias y la gestión de todo ese patrimonio, las convirtió en corporaciones con una capacidad económica que les permitió el auxilio de aquellos que las componían, además de las personas que estaban a su cargo e individuos ajenos a ellas.

12.3. Las cofradías y hermandades de la Misericordia y Caridad.

Como en el caso de las Arcas, bajo la advocación "de Misericordia" se instituyeron cofradías que, en ocasiones, regían hospitales o casas (también de la "Misericordia") donde se atendía a enfermos[42], en cuyas constituciones y ordenanzas podemos ver reflejada la doctrina teológica en torno a dicho concepto. Aunque mucho de lo que expondremos aquí puede hacerse extensible a otros hospitales y cofradías/hermandades de la época, nos ceñimos ahora a las instituciones que se erigen bajo la advocación "de la Misericordia" por estar de manera directa ligada a esa idea y, en consecuencia, a las concepciones que ella ampara.

De esta manera, López Martín, al tratar los tipos de cofradías, señala un conjunto con fines de caridad para el prójimo y en él sitúa a todas las cofradías bajo la advocación de la Misericordia, orientadas a atender toda clase de desgracias, ya fueran privadas o públicas, necesidades del cuerpo y del alma. A este grupo pertenecían también las del Espíritu Santo, orientadas a dar y recoger limosnas para el culto y conservación de iglesias y capillas, y otras

[41] Garrido Aguilera 1987, 66-72.
[42] Flynn 1989, 49.

llamadas "caridades", para cualquier tipo de caridad con los pobres, extranjeros, enfermos, peregrinos, moribundos y muertos[43].

No son nuevos los trabajos que han estudiado cofradías/hospitales de la Misericordia desde finales del siglo XIV (cuando comienzan a incorporarse las obras de misericordia en la doctrina cristiana en Castilla)[44] hasta el XVI. A continuación, exponemos los hospitales/cofradías de la misericordia que hemos podido documentar en Castilla desde finales del siglo XIV[45], no sin antes hacer varias advertencias al lector. Recogemos los hospitales/cofradías que se fundaron bajo la advocación de la Misericordia y/o Caridad, aunque con el paso del tiempo pudieran ver alterada esta denominación (y no a la inversa[46]). Por otro lado, hemos distinguido las que en su denominación contienen el concepto Misericordia (o Misericordia y Caridad) de aquellas llamadas "de Caridad", y de cada una de ellas hemos señalado (siempre que hemos dispuesto de la información): lugar al que pertenece, el año de fundación de la institución, el año en el que se escribieron las primeras reglas conocidas, su fundador/a y los trabajos bibliográficos sobre estos organismos. En dos casos, el de Berlanga del Duero (Soria) y Burgos, no existen referencias bibliográficas debido a que no hemos encontrado ningún trabajo sobre estas cofradías, aunque sí disponemos de sus documentos fundacionales y/o primeras reglas.

Desde mediados del siglo XIV hasta finales del siglo XVI y atendiendo a la fecha de fundación y, en el caso de que no dispongamos de esta, a la de escritura de sus primeras reglas, contamos con un total de 31 instituciones que se fundan bajo la advocación "de la Misericordia" repartidas por toda la Corona de Castilla (véase anexo II). La mitad de ellas fueron creadas en el siglo XVI, y un 47% son andaluzas. En cuanto a sus fundadores, aunque en la mayoría de los casos no podemos conocerlos, entre los que son conocidos (11) destacan los eclesiásticos (5) y los miembros de la nobleza (3), a veces compartiendo fundación, como es el caso de la Cofradía de la Misericordia de Berlanga del Duero (Soria).

También hemos documentado una serie de cofradías y hospitales que, si bien carecen de estudios, existe alguna documentación (de diferente índole en cada caso) que evidencia su existencia. En el anexo II recogemos los documentos más antiguos que hemos encontrado acerca de dichas instituciones.

Del conjunto de organizaciones que aquí presentamos, hemos podido analizar los estatutos/ordenanzas de manera completa en un total de diez: Sevilla (2), Medina de Pomar, Toledo, Niebla, Oropesa, Alcalá del Río, Ronda, Medina del Campo y Berlanga del Duero. También hemos consultado la transcripción casi completa realizada por Mártir Alario (1985) de las ordenanzas de la Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y Ánimas Benditas del Purgatorio de Granada. Y, por último, dos documentos fundacionales de cofradías de Misericordia: la de Burgos y de Santiago de Compostela[47]. Estos documentos

[43] López Martín 1997, 206.
[44] Sánchez Herrero 1986, 204-205.
[45] Para consultar la bibliografía específica de cada una de las instituciones "de Misericordia" estudiadas, véase el Anexo I.
[46] Por ejemplo, en la ciudad de Huelva se instauraba en el primer tercio del siglo XVI el Hospital de la Concepción que, décadas más tarde, cambiaría su denominación a Hospital de la Caridad (López Viera 2001).
[47] La consulta de estos estatutos en ocasiones se ha realizado porque estos se encontraban publicados, mientras que en otros casos se ha realizado mediante consulta en archivo. Algunos de los trabajos que hemos mencionado sobre estas instituciones de misericordia, reproducen parcialmente algunos de estos estatutos. Aunque estas reproducciones parciales las tomamos en consideración, no las incluimos en este grupo pues, la reproducción de extractos supone la aplicación de un criterio por parte de quien los reproduce que puede ser

fundacionales, si bien no ofrecen tantos detalles como los estatutos, sí justifican la creación de la cofradía y sus objetivos primordiales.

En cuanto a las cofradías/hospitales que se encontraban bajo la advocación de la Caridad, hemos reunido un total de 51 cofradías/hospitales[48]. Exceptuando cuatro (Valladolid, Córdoba, Guadix y Málaga), que pertenecen al siglo XV, la mayoría tienen su origen en el siglo XVI. Las instituciones andaluzas representan casi la totalidad de la muestra (45). Destaca la diócesis de Córdoba, pues el estudio particular sobre las "Cofradías de Caridad" de Aranda Doncel nos posibilita la inclusión de un gran número de instituciones en el conjunto. Al igual que ocurría con las instituciones "de Misericordia", hemos registrado, asimismo, la presencia de instituciones "de Caridad" de las que no disponemos de estudios. No obstante, documentación de diferente naturaleza nos confirma su existencia[49]. De las fundaciones que aquí recogemos hemos tenido acceso a sus reglas/estatutos completos en siete casos: Talavera, Toledo, Garcíaz, Antequera, Guadix, Guadalcázar y Córdoba.

La relación entre caridad y misericordia es muy estrecha, tal y como ha quedado expuesto. Esto causaba que, en ocasiones, las cofradías se instituyeran bajo la advocación de ambas. Por tanto, aunque las hemos presentado de manera separada, el análisis de los estatutos a los que hemos tenido acceso lo presentaremos de manera conjunta, por pertenecer el concepto caridad al léxico que hemos determinado propio de la misericordia[50].

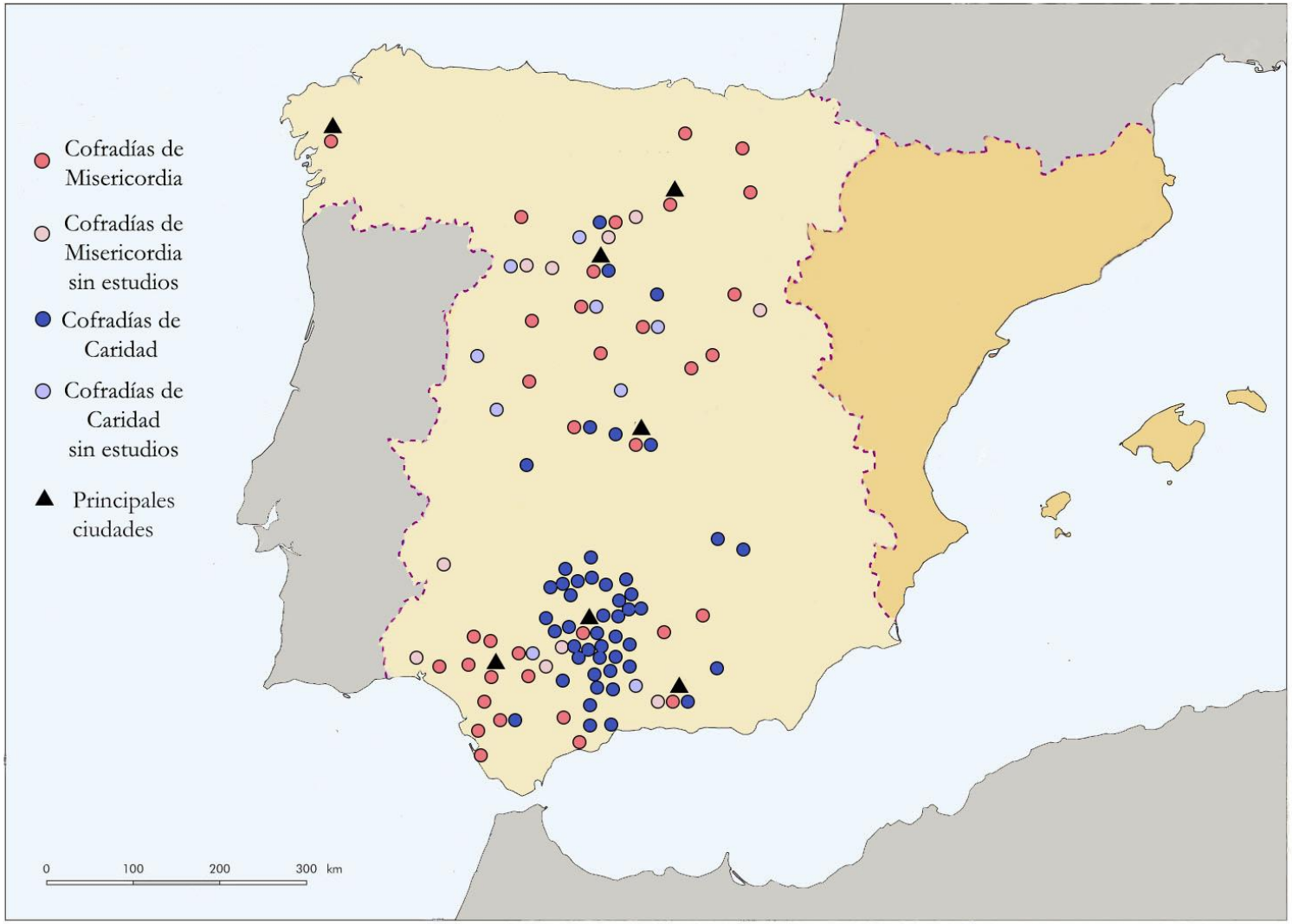
diferente al nuestro. Por tanto, cuando hemos conocido la existencia de unas constituciones de estas fundaciones siempre hemos intentado analizarlas en su totalidad: teniendo en cuenta todo su marco textual. Lamentablemente, no siempre ha sido posible acceder a estas fuentes. En esos casos, recurrimos a las reproducciones parciales.

[48] Para consultar la bibliografía específica de cada una de las instituciones "de Caridad" estudiadas, véase el anexo I.

[49] Véase el anexo II para un listado completo de todas las instituciones "de Caridad".

[50] Cuando referenciamos las diferentes hermandades y cofradías indicaremos entre paréntesis el año de la escritura de las reglas y no el de la fundación de la institución.

Mapa 2. Geografía inicial de las cofradías llamadas de la Misericordia/Caridad en la Corona de Castilla (S.XIV-XV).



13. La lógica de la misericordia en las cofradías.

El léxico asociado a la idea de misericordia (caridad, miseria, limosna, pecado, Juicio Final) que configuró un entramado teológico dialéctico dentro de la doctrina cristiana se trasladó a instituciones concretas, cofradías/hospitales en este caso, y sirvió como alegato para justificar y evidenciar lo necesario de sus respectivas creaciones. A través de las ordenanzas y/o constituciones de estos organismos, podemos detectar la lógica de la misericordia que anteriormente dedujimos de la literatura pastoral. Aunque es cierto que el objetivo de aquella literatura pastoral y esta, de carácter jurídico, no es el mismo, eso no implica que no existiera un trasvase de una a otra. La doctrina de la misericordia, como ya ha quedado señalado, era eminentemente práctica y conformaba la forma de actuar del cristiano ideal. De ahí que sus principales premisas se trasladen a las instituciones de la vida cotidiana, para que los fieles, estando afiliados a estos organismos, se ejercitasen en buenas acciones. Como veremos, las cofradías y hermandades transformaron en actuaciones concretas las premisas teóricas teológicas.

Centraremos nuestra atención, en principio, en las cofradías/hermandades bajo la advocación de la misericordia y caridad. Después, analizaremos otras advocaciones y veremos si la advocación suponía un elemento realmente diferenciador entre las actividades de unas y otras.

13.1 Misericordia y Miserias.

En primer lugar, en todas estas cofradías el cumplimiento de las obras de misericordia era una de las razones principales de sus respectivas fundaciones, como ocurría, por ejemplo, con las reglas del Hospital de la Misericordia de Sevilla en 1518: "por complir las obras de misericordia e caridad que todos los fieles christianos somos obligados a subvenir a los pobres de Jesuchristo, avéis acordado de instituir e ordenar la dicha Cofradía e Hermandad"[1].

El Hospital de la Misericordia de Oropesa, con unas constituciones otorgadas por don Juan Álvarez de Toledo Monroy, conde de Oropesa quien fue patrón del Hospital en las últimas décadas del siglo XVI y principio del XVII apuntaba que "El fin que deve tener dicho administrador y se le encarga principalmente es el serviçio de nuestro señor exercitando las obras de misericordia spirituales y corporales en sus pobres con el amor, zelo y charidad que conviene para el aprovechamiento dellos y buen exemplo de los ministros que le an de ymitar y ayudar"[2].

En el documento fundacional de la Cofradía de la Misericordia de Burgos (1584) se aludía a la creación de la hermandad: "movidos con celo del divino servicio y con amor, conpasión y misericordia de sus próximos pretenden socorrer a todo género de pobres y, particularmente a aquellos que conforme a las circunstancias de los tiempos tuvieren mayor necesidad de socorro"[3].

La compasión hacia las necesidades de los prójimos (definición de misericordia) era también la virtud más propia de Dios[4], de ahí que este grupo buscase imitarlo movido por el

[1] Reglas de la Hermandad del Hospital de la Misericordia de Sevilla, 1518, f. 14r., transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 34.
[2] AHNOB, Frías, Caja 1294, 17, f. 13r.
[3] ACB, Volúmenes, 47, s.f.
[4] *Luz del alma*, f.104v.

"celo del divino servicio y amor". Esta compasión por los prójimos también puede leerse en el documento fundacional de la Cofradía de la Misericordia de Santiago de Compostela (1583): "Algunas personas eclesiásticas devotas y seculares movidas con entrañas de misericordia y compasión de los prógimo pobres y hermanos nuestros a los cuales estamos obligados a amar como a nosotros mismos"[5].

Y, como hemos señalado, lo imprescindible para la misericordia eran las miserias porque eran las que despertaban la compasión hacia los prójimos. Estas podían ser muy diversas, al igual que las obras que las paliaban. Por esto, las necesidades de los semejantes estaban muy presentes en las ordenanzas de estas instituciones:

"[…] que nosotros en esta vida con los sus pobres usemos de caridad, socorriendo e dando de comer al hambriento e de bever al sediento e de vestir al desnudo e sacar al cativo e visitar al enfermo pobre y encarcelado y enterrar al difunto y enseñar al no sapiente e socorrer a las biudas e casar las huérfanas e usar de las otras obras de caridad e misericordia con nuestras propias personas, despediendo en ellos nuestros bienes los que los tenemos e los que no los tienen procurando las limosnas de los que las pueden hazer para los repartir a los que lo han menester"[6].

Por ejemplo, la Cofradía de Alcalá del Río (1515) contempló entre sus capítulos uno destinado a las miserias ("Capítulo XI. De las relaçiones de las miserias"):

"Otrosy, ordenamos que cada domingo, después de comer, los ermanos mayores e los diputados e de los otros ermanos, los que buenamente se pudieren ayuntar en nuestro espital para oyr la relación de los hermanos que tienen cargo de saber las miserias e nesçesidades de los proues".

La cofradía debía conocer las carencias de los pobres y remediarlas. Igualmente, la Cofradía de la Santa Caridad de Córdoba (1594) designaba cada año a dos hermanos "que tengan cargo de ver y saber las misserias y las necesidades de los pobres, así de los encarcelados como de los pobres de la ciudad". Estos cofrades ostentarían el cargo de veedores de las necesidades y tendrían que conocer las penurias de pobres del Hospital de la Caridad, así como de los de la ciudad[7].

Las miserias ajenas también fueron objeto de la Cofradía de la Misericordia de Berlanga de Duero (1572):

"[…]constándoles de la gran probeza y neçesidad que ay en la dicha villa de Verlanga y lugares de su Sierra entre los vasallos (…) y abiendo sido informados de que muchos de los dichos sus vasallos estando enfermos por no tener con qué curarse padesçían muchos trabajos y que muchos dellos abian muerto por falta de mediçinas y remedio, movidos con zelo de charidad y misericordia, tomando las enfermedades y trabajos de los próximos por suyos propios, acordándose de lo que San Pablo dixo escribiendo a los

[5] Documento fundacional de la Cofradía de la Misericordia de Santiago de Compostela, 1583, transcrito en Barreiro Noya 1888, 242.
[6] Constituciones de la Cofradía de la Santa Caridad de Toledo, 1530, ADPT, Santa Caridad, Gobierno, f.7r.
[7] Regla de la cofradía del Real Hospital y Casa de la Santa Charidad de Nuestro Señor Jesuchristo de Córdoba, 1594, transcritas en Aranda Doncel 2003, 135.

de Corinthio capítulo II *quis ni firmatur & ego non ni firmor* y viendo que tan encarecidamente nos encomendó nuestro Señor los pobres, amonestándonos y diciéndonos por su propia voca *quod uni exminimis mei fecistis mitri fecistis* Mathei cap. 25, como personas a quien más incumbe el remedio y amparo de los pobres y desconsolados, pues nuestro señor Dios puso y constituyó a sus señorías ilustrísimas en tan grande estado y dignidad"[8].

Pero estos pobres necesitados no eran únicamente los vivos, sino también los difuntos, pues las miserias podían ser tanto corporales como espirituales:

"[…]y muy agradable en el acatamiento de nuestro señor ayudar a las animas que están padeciendo penas y trabajos en el purgatorio con los sacrificios y oraciones y otros sufragios que la santa madre iglesia tiene establecidos y ordenados y para que esta obra de tanta misericordia en socorro de las dichas ánimas y a efecto con el favor y ayuda de nuestro señor, que inspira en los corazones de los hombres toda buena obra, acordamos las personas que en este santo propósito estamos conformes a hacer una cofradía y hermandad, cuyo título y nombre sea de la Misericordia y que el intento principal de los hermanos y hermanas que en ella de presente entramos, y de los que adelante entraran, sea ayudar y socorrer a las dichas ánimas del purgatorio con los sacrificios y otros sufragios que por ella hiciéramos".

Así, por ejemplo, para estas ánimas del purgatorio y su salvación se instituyó la Cofradía de la Misericordia de Medina del Campo (Valladolid). El socorro, en este caso, era de carácter espiritual. Igual ocurría con la cofradía/hospital granadino del Corpus Christi, Misericordia y Ánimas Benditas del Purgatorio, que en su advocación recogía las ánimas del Purgatorio y el concepto de Misericordia[9].

Las necesidades ajenas fueron las motivaciones principales para el nacimiento de estas organizaciones. Unas necesidades no solo corporales, sino también espirituales, que quedaban patentes en sus documentos reguladores.

13.2. La virtud de la caridad.

En estrecho vínculo con la misericordia se encontraba la virtud teologal de la caridad (porque era el origen de la misericordia), que promovía el amor al prójimo. Como ya señalamos, el término caridad se usó como sinónimo del de misericordia, y así puede

[8] AHNOB, Frías, caja 352, 1-2.

[9] La relación ánimas del purgatorio-obras de misericordia aparece en reglas de otras cofradías que no están bajo la advocación de la Misericordia. Sirva de ejemplo la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Benavente (Zamora), de 1552, que destinaba sus oraciones a la salvación de las ánimas del Purgatorio y, estaba también muy presente la realización de las obras de misericordia para obtener la salvación: "De aquel antiguo de los días que vio San Juan Apóstol en las sus revelaciones al que le servían millar de millares de ángeles e santas animas por quanto en la iglesia santa católica (…) tenemos por artículo de fee que el hijo de la virgen descendirá en carne al último e postrímero día deste presente siglo e hazer inicio universal al qual conviene que sean llamados (…) todos los hijos de Adán a dar estrecha cuenta e razón del tiempo e días deste amargo siglo e (…) avemos todos a resurgir en estas mismas carnes (…) tomada estrecha y amarga cuenta de todos vuestros bienes e males que aquí obramos (…)por ende nosotros, el cabildo e cofrades que de yuso seremos nombrados, recelando e temiendo a que este espantoso e temeroso día, queriendo nos exercitar en algunas obras de misericordia e caridad para que en aquel día delante de nosotros podamos llevar acordamos de hazer una congregación e cofradía que dicen de las Ánimas del Purgatorio" Reglas transcritas en Manzano Ledesma 2008, 133.

observarse en estas reglas: "teniendo como tenemos la dicha fe, y esperanza, faltannos las obras que son de la charidad, que procede del mismo Dios, sin la qual, aunque tengamos más fe y esperanza que tuvo el glorioso San Pedro, no podemos ser salvos"[10].

Un ejemplo de la equivalencia entre caridad y obras de misericordia lo ofrecía la cofradía de la Caridad de Garcíaz, cuando en el capítulo 35 sobre la corrección se explicita que la corrección era caridad:

"otrosí, la corrección de los pecados (según el Señor) es la verdadera caridad, por tanto, ordenamos que si entre nuestros hermanos huviere alguno en algún público pecado, con mal exemplo, que los nuestros hermanos y oficiales con todo amor, y charidad, y secreto, den de ello quenta a el cura rector de la iglesia; lo amoneste y corrija en charidad para que se enmiende"[11].

La caridad aquí se utilizó como sinónimo de corrección, que era una de las siete obras de misericordia espirituales. Además, tenía que realizarse con unas condiciones: con amor y en secreto. El *Tractado muy útile* recogió los seis requisitos que debía tener la corrección fraternal que debía respetar cualquier eclesiástico, entre ellas que fuese discreta y hecha con amor "al que ouieres de corregir no le querays tractar como a enemigo, mas corregirlo como a hermano"[12]. Por tanto, es posible encontrar en algunas reglas obras de caridad como sustituto de obras de misericordia.

Además de esta equivalencia con obras de misericordia, las reglas exponen otras características de esta virtud de la caridad que, como ya nombramos, se trasladaron a la misericordia. Tomaremos como ejemplos las cofradías de la Misericordia y/o Caridad de Ronda (1500), Alcalá del Río (1515), Sevilla (1518), Niebla (1519) y Córdoba (1594), que destinaron el primer capítulo de sus reglas a tratar sobre el prójimo y la caridad que debía ejercitarse con él, siendo su contenido prácticamente idéntico[13]:

"Hermanos, Dios sea amado e después el próximo, syn el qual amor ninguno puede ser salvo. Que éstos son los mandamientos prençipalmente a nos dados, por lo qual lo primero que avemos de guardar para que en la Hermandad aprovechemos es que seamos de un ánimo, esto es, de un querer e un coraçón en Dios, e al bien e provecho e caridad nuestra sea común al próximo, distribuyendo a cada uno segund lo que oviere, esto se entiende al que más lo oviere menester, veyendo los hermanos mayores a quien ellos mandaren o aquéllos que para ello fueren llamados e elegidos, segund que los

[10] Reglas de la Cofradía de la Caridad de Garcíaz (Cáceres), 1574, transcritas en Fernández Serrano 1975, 142.
[11] Reglas de la Cofradía de la Caridad de Garcíaz (Cáceres), 1574, transcritas en Fernández Serrano 1975, 156. Para Santo Tomás, la corrección fraterna es un efecto exterior de la caridad, junto a la beneficencia y la limosna. La corrección era un tipo de limosna (obra de misericordia) y, a su vez, la limosna era un tipo de beneficencia IIaIIae, q. 31, 32, 33.
[12] *Tractado muy útile*, f. 23r.
[13] Los títulos de este primer capítulo son iguales en el caso de Sevilla y Niebla: "De cómo ha de ser fecha la caridad y de la manera que se ha de facer la limosna" y algo diferente en el caso de Alcalá: "De cómo ha de ser la caridad". Las reglas de Ronda no poseen título, aunque sí una pequeña introducción a la primera disposición "Primeramente, los que quisieren ser hermanos sepan que estas cosas son las que han de hacer y guardar ante de todas las cosas, es lo que se sygue". Por su parte, las de Córdoba, titulan a este primer capítulo: "de cómo han de ser recibidos los que obieren de ser avidos por hermanos". Este contenido idéntico entre reglas diferentes nos hace pensar en su genealogía textual: probablemente, algunas hermandades tomasen como ejemplo las ordenanzas y reglas de otras a la hora de redactar las propias.

> cristianos hermanos en la primitiva Yglesia hacían, anteponiendo lo común a lo propio, ca ésta es verdadera caridad, que non quiere lo que es suyo, mas lo que es de Ihesuchristo, e, a saber, pro del próximo, porque syn caridad ninguno puede ser salvo, que es amor de Dios e del próximo. E porque la caridad todas las cosas bençe y todas las cosas sufre y todas las cosas sostiene, porque Dios es caridad, y el que está en caridad es en Dios e Dios es en él".

De la caridad que aquí se expone pueden extraerse una serie de características. En primer lugar, está relacionada con los mandamientos evangélicos: amar a Dios y al prójimo, mandamientos de los cuales procedían de manera directa y conducen a practicar la misericordia (compasión) con el semejante. En segundo lugar, esta caridad ofrecida al prójimo se practicaba "distribuyendo" según lo que cada uno poseía y las necesidades de aquellos a quienes debía socorrerse. Este aspecto nos remite de manera directa a la limosna y a aquellas situaciones en las que era precepto realizarla.

Otra característica que se reseña es la práctica de la caridad de la Iglesia Primitiva de los primeros cristianos, es decir, su antigüedad y su ortodoxia, que se convierte en un argumento de autoridad. Además, se cita la "verdadera caridad" cuando se antepone lo común a lo que es propio. La idea de la prevalencia de lo común en detrimento de lo propio en la iglesia primitiva es uno de los aspectos que Gabriel de Toro desarrolló, décadas más tarde, en el *Thesoro de misericordia*. Toro indicó tres herramientas por las cuales la primera Iglesia consiguió la reducción de los pobres: las colectas y limosnas, los convites por parte de los ricos y la hacienda común. Esta hacienda común era la principal herramienta para acabar con la pobreza:

> "Pero la charidad era tan grande que hazía el uso común y nadie padecía necesidad que no hallase socorro, como si fueran bienes comunes, lo qual no dava lugar a que uviese mendigos, porque hazían limosna con tanta simplicidad que contribuían con diligencia y presteza (…) para socorrerse sin temer, ni recelar la costa porque tenían por común los bienes"[14].

Debido al carácter colectivo de los bienes, apuntó Toro, se asistía rápidamente a aquel que tuviera necesidad, sin tener en cuenta el gasto que con estas donaciones pudiese hacerse.

Igualmente, la caridad procuraba la salvación: "syn caridad ninguno puede ser salvo". La cuestión del Juicio Final y la salvación fue una idea que se presenta de manera continua y que también analizaremos adelante. Pero, de nuevo, aquí el término caridad significa misericordia, pues era la misericordia con los prójimos la que determinaría quién se salvaría o se condenaría.

Por último, se identificó la virtud de la caridad con Dios, parecido a lo que ocurría con la misericordia cuando los cofrades se movían con "el celo del divino servicio y amor" para atender a los prójimos, pues mediante la misericordia el hombre trataba de imitar uno de los atributos principales de Dios. Caridad y misericordia fueron, por tanto, dos cualidades,

[14] "Ordenaron, lo primero, que fuessen las cosas comunes porque uviese para todos y a nadie faltasse lo necesario. Y por resucitar la comunicación de los bienes (…) que entre los primeros hombres uvo hasta que la iniquidad introduxo estos nombres: mío y tuyo" *Thesoro de misericordia*, ff.18v,19-20r.

dos virtudes que ayudaban al hombre a asemejarse a Dios (misericordia divina) haciendo lo propio de él (amor/caridad con el prójimo y en sus necesidades).

La utilidad de la caridad no acabó ahí. Esta virtud insufló el valor necesario a las obras para que estas fueran tenidas en cuenta para la salvación "por cuanto todas las buenas obras que se hacen no estando en gracia y caridad, al que las hace no les aprovechan para la vida eterna"[15]. La caridad convertía a las obras en provechosas y rentables en el Juicio Final para otorgar a las ánimas su ansiada salvación[16].

Por último, la caridad no era solo una virtud teologal, también era una cualidad que se esperaba del personal que integraba estas casas-hospitales: los hospitaleros y médicos tenían que ser caritativos (Guadix 1553) "que con charidad curen los tales enfermos pobres"[17] y, a estos pobres, el personal debía acogerlos "con caridad y alegría"[18]. Debía formar parte de la actitud de los integrantes de la cofradía, lo que redunda en la idea de que la misericordia/caridad conformó el ideal de la conducta y actitudes cristianas. Las cualidades que correspondía tener al personal de la institución recogidas en sus ordenanzas no solo servían de vehículos para la conducta de los individuos, sino también para resaltar el valor del trabajo que realizaban: movidos por la compasión, dedicaban sus vidas a ayudar a enfermos (como podían ser leprosos) y otros desfavorecidos. Davis señala cómo durante el siglo XIII, los predicadores utilizaban analogías para igualar a Dios/Jesucristo con el trabajo caritativo que realizaban los trabajadores de los hospitales con los pobres o enfermos, los cuales representaban la imagen de Jesús. Así, estos trabajadores de los hospitales reafirmaban el valor de las obras de misericordia, a la vez que ellos mismos se ayudaban espiritualmente a través del potencial penitencial y salvífico de estas obras[19].

13.3. La limosna.

Todas las reglas contenían el concepto de limosna, sin embargo, este se reducía únicamente a su acepción de donativo. La limosna, recogida cada mes en fiestas señaladas o legados testamentarios, constituyó un elemento imprescindible para la economía de las cofradías. Las hermandades no solo percibían limosnas que ayudaban a su mantenimiento económico, sino que también se erigían como instituciones redistributivas de bienes, inspiradas por la caridad y la misericordia:

> "[…] y a las vísperas de las dichas tres fiestas, el Hermano Mayor faga repartir limosna a los pobres de los andenes de la ciudad de pan, vino y carne, a la mayor necesidad (…) esto sea fasta en cinquenta limosnas o las más que pudieren y el gasto de aquellas limosnas sea sacado y cumplido de la limosna de los maravedises que los Hermanos

[15] Reglas de la Cofradía de la Misericordia de Medina del Campo (Valladolid), 1542, transcritas en Campo del Pozo 2017, 659.

[16] Cuando en la doctrina de la misericordia de la literatura pastoral tratábamos el tema de la limosna que, no deja de ser, una obra de misericordia, una de las características que debía poseer esta era estar realizada con caridad para que quien la hiciese pudiese obtener de ella los beneficios posibles. Aquí queda reflejado ese requisito de las buenas obras *Doctrina cristiana* (1555), f. 89v.; *Doctrina cristiana* (1554), f.81v.; *Comentarios al catechismo*, ff. 430-431.

[17] Constituciones de la Cofradía de la Santa Caridad de Toledo, 1530, ADPT, Santa Caridad, Gobierno, f.20r.

[18] Ordenanzas de la Cofradía y Hospital de la Santa Caridad de Talavera, Toledo, 1513, AMT, Ordenanzas antiguas Cofradía y Hospital de la Santa Caridad, 665, f. 2r.

[19] Davis 2010, 76-80.

escusados y de las entradas de los hermanos que entran nuevamente en la Santa Charidad"[20].

Como organismos cuyo principal objetivo era el socorro al prójimo, la limosna era una de las acciones practicadas para el auxilio de las necesidades. De esta forma, como hemos señalado, podían existir cargos que se dedicaban a informar de las necesidades de los habitantes del lugar y, además, de repartir limosna entre ellos como una forma de auxilio material:

"Un mayordomo para que recoja las limosnas que vaya a los pobres ordenamos e tenemos por bien que quando a Nuestro Señor Jesuchristo le pluguiere darnos casa de nuestro para en que nos ayuntemos a faser e ordenar las cosas que sean serviçio de Dios e pro bien de nuestra Hermandad e en que podamos llegar algunos pobres miserables, que en este tiempo elijamos uno de nuestros hermanos que sea receptor mayordomo de la casa para que reçiba la limosna que bien visto sea a los hermanos para probeymiento de la casa e de los proves que en ella estuvieren e reparos della"[21].

La limosna se erigió como forma de practicar la misericordia y la caridad, y los pobres (de diversa naturaleza) como una manera de ofrecer a Dios el amor que la doctrina cristiana predicaba: "Por quanto la intención de esta Santa Cofradía es de gastar sus bienes con los pobres vergonzantes, muertos y vivos, pues nuestro Dios y Señor nos lo encargó que dixo su divina magestad: lo que a estos pequeñitos diéredes, yo lo recibo"[22].

En las cofradías, estos donativos caritativos eran una forma tangible de ejercitarse en la doctrina de la misericordia, que paliaban necesidades ajenas, a la par que se transformaban en un servicio a Dios. Cada una destinaba una parte de lo acumulado para obras de socorro distintas. Por ejemplo, la cofradía de la Caridad de Toledo repartía comida y vestidos "porque la sancta charidad tiene de costumbre de hazer limosnas a los pobres envergonzantes e presos encarcelados y especialmente las tres pascuas del año de carne e pan e las pascuas de resurreción camissas de lienço que esto se cumpla e haga siempre[23]". O la Cofradía de la Misericordia y Caridad de Ronda, por su parte, dividía la limosna a repartir en tres partes:

"hordenamos e tenemos por bien que de las limosnas que se ovieren sean fechas tres partes: la una para casar huérfanas, las más pobres desanparadas que se hallaren; e la otra parte para las myserias de los pobres de la çibdad e proveymiento de la nuestra casa; e la otra parte para las nesçesidades e socorros que son de grande caridad e misericordia, asy para enterrar defuntos como para otros socorros de grandes nesçesidades que ay en este mundo"[24].

O la Cofradía de la Caridad de Córdoba:

[20] Regla de la cofradía del Real Hospital y Casa de la Santa Charidad de Nuestro Señor Jesuchristo de Córdoba, 1594, transcritas en Aranda Doncel 2003, 140.
[21] Reglas de la Hermandad de la Misericordia, Alcalá del Río (Sevilla), 1515, ff.5v-6r., transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 643-664.
[22] Reglas de la Cofradía de la Caridad de Garcíaz (Cáceres), 1574, transcritas en Fernández Serrano 1975, 148.
[23] Constituciones de la Cofradía de la Santa Caridad de Toledo, 1530, ADPT, Santa Caridad, Gobierno, f.32v.
[24] Reglas de la Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, Ronda (Málaga), 1500, f. 2v., transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1738.

"[…] y a las vísperas de las dichas tres fiestas, el Hermano Mayor faga repartir limosna a los pobres de los andenes de la ciudad de pan, vino y carne, a la mayor necesidad (…) esto sea fasta en cinquenta limosnas o las mas que pudieren y el gasto de aquellas limosnas sea sacado y cumplido de la limosna de los maravedises que los Hermanos escusados y de las entradas de los hermanos que entran nuevamente en la Santa Charidad"[25].

A estas hermandades se trasladó también la importancia de la asistencia en casos de "necesidad extrema", condición que suponía una mayor urgencia en la asistencia y cuidado: "[…] por el gran numero que de semejantes pobres hay en ella y padecer los tales muy graves y quasi estremas necesidades y por esto haber mayor obligación a socorrerlos"[26].

"[…] quando algún cofrade esté e neçesidad corporal estrema y esté fuera del hospital, el hermano maior tendrá cuidado de nonbrar dos cofrades para que en particular entre los cofrades manifieste la necesidad de tal hermano y procure se la remedien lo mejor que sea posible"[27].

La obligatoriedad de la limosna en casos de extrema necesidad, como hemos dejado apuntado, ya estaba clara en el siglo XVI y se comunicó a los fieles, entre otros medios, a partir de estos mensajes que lanzaron las cofradías a sus integrantes.

13.4. Juicio Final y pecado.

Como ocurría en la literatura sinodal y pastoral, las ordenanzas y cofradías de la misericordia recogieron la importancia de las obras en el momento del Juicio Final:

"Considerando lo mucho que agradará a Dios nuestro señor las obras de Misericordia, esperimentando cuan necesarias son a los prógimos necesitados, enfermos y encarcelados, conociendo cuan meritorias y satisfactorias son para los que las egercitan y, finalmente, mirando con mucha atención cuan encarecidamente Jesuchristo, nuestro señor, nos las recomienda en su sagrado evangelio y la muy estrecha cuenta que de ellas nos ha de tomar en el día de nuestra muerte y del rigurosísimo Juicio"[28].

El ejercicio de las obras de misericordia no solo estaba orientado a paliar las miserias de los prójimos, sino también a proporcionar la salvación a aquellos que las realizasen:

"[…] por ende, conviene que todo fiel chrisptiano, que ante de aquel juyzio faga algunas buenas obras por las quales merezca oyr a aquella dulçe e gloriosa palabra que dirá el nuestro Sennor Ihesuchristo: venid los bendichos de mi Padre e reçebid el regno que

[25] Reglas de la cofradía del Real hospital y Casa de la Santa Charidad de Nuestro Señor Jesuchristo de Córdoba, 1594, transcritas en Aranda Doncel 2003, 140.
[26] Documento fundacional de la Cofradía de la Misericordia de Santiago de Compostela, 1583, transcrito en Barreiro Noya 1888, 242.
[27] Regla de la cofradía del Real Hospital y Casa de la Santa Charidad de Nuestro Señor Jesuchristo de Córdoba, 1594, transcritas en Aranda Doncel 2003, 166.
[28] Documento fundacional de la Cofradía de la Misericordia de Santiago de Compostela, 1583, transcrito en Barreiro Noya 1888, 242.

uos está aparejado desde el comienço del mundo (…) Por tanto, gran carga de las nuestras ánimas sería si primero nos non fincásemos en aquello que más plaze el seruiçio divinal (…) por tanto por nos oyr con él la bendicha palabra devinal: venid los bendichos del mi Padre, e assí a todos los fieles crisptianos que las obras de misericordia cumplieren segund la ordenación susequente (…) complir todas las obras de misericordia así corporales como espirituales, las quales sin duda serán demandadas el día del juyzio a todo fiel chrisptiano"[29].

La relevancia del día del Juicio y la necesidad de que los cristianos se ejercitasen en ellas (tanto en las espirituales como en las corporales) para asegurarse la salvación fue algo que solía quedar explicitado en el preámbulo de las reglas[30]. La trascendencia de las obras en el Juicio quedó resaltada, como ya apuntamos, en las doctrinas y confesionales, así como a lo largo del *Tractado muy útile* y el *Thesoro de Misericordia*. De igual manera, en el *Tractado* se cita la obtención de la misericordia de Dios a través de la realización de estas obras de misericordia, cosa que se anuncia también en las reglas: la necesidad de haber usado la misericordia si se quiere alcanzar la misma por parte de Dios, aspecto que también queda reflejado en las ordenanzas[31]:

"[…] porque todos avemos de estar ante el tribunal del alto juez nuestro señor Jesucristo, el día del Juyzio donde nos será demandad cuenta estrecha de las obras de misericordia que en este mundo dexamos de conplir pudiendo e deviendolas hazer. Por las quales, si bien las complimos no es prometido el reyno de los çielos. Ca bienaventurado es el uarón que entiende sobre el menguado y el pobre, porque en el día malo lo librará Dios y juyzio syn misericordia será al que no usare de misericordia. Porque es necesario usar de misericordia a quien quisiera alcançar misericordia"[32].

---

[29] Estatutos de la Hermandad del Hospital del Salvador o la Misericordia de Sevilla, 1390, ff. 18v-19r., transcritos en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 8-9.

[30] Es el caso de las reglas de Sevilla (1390), Toledo (S. XV), Talavera (1513), Medina del Campo (1542), Garcíaz (1574). Así como en las reglas del Hospital de la Misericordia de Alcalá de Henares, que hemos consultado su transcripción parcial en Fernández Majolero 1985, 72 y en el documento fundacional de la Cofradía de la Misericordia de Santiago de Compostela (1583).

[31] "De las quales nos conuiene dar cuenta y razón muy estrecha en el postrimero día del Juyzio, en aquel aquel examen muy estrecho, delante del tribunal de Jesucristo e por el cumplimiento de las quales los justos rescebiran la bendición de Dios e por galardón el gozo perdurable. E los malos e reprobados por no haberlas complido rescebirán la maldición de Dios e serán alançados en el tormento perdurable" *Tractado muy útile* f. 81r. También en el *Thesoro de misericordia* se referenció a lo largo del texto la relevancia de las obras en el momento del juicio de las almas "En el juicio no pedirá Dios cuenta de otra cosa salvo que hubo hambre en sus pobres y no fue socorrido" *Thesoro de misericordia*, f. 5r. En el *Tractado*, el capítulo 3 del título IX expresó los beneficios de ejercitarse en las obras de misericordia, siendo el sexto de ellos alcanzar la misericordia de Dios. También a lo largo del tratado se desprendía la necesidad de usar la misericordia si luego el fiel quiere ser juzgado con la misma. Por ejemplo, el título II del *Tractado*, dedicado al perdón de las injurias ajenas destaca que, si no se hace misericordia con el prójimo, perdonando sus injurias, se destruye el "puente de la Misericordia" que es necesario para pasar al cielo. Aquellos que no perdonasen a sus prójimos, tampoco serán perdonados (capítulos 4 y 5 del título II). Por tanto, para gozar de la misericordia divina, había que practicar la misericordia "humana" con el prójimo. Igualmente, el *Thesoro de misericordia* reconocía la misericordia como una característica propia de Dios que los hombres debían imitar "que nos hagamos Dios con los miseriables imitando su misericordia celestial, porque no hay cosa más divina en los hombres que aprovechar a los necessitados. En lo que más pueden imitar a Dios (…) y mostrarse divinos es en ser benéficos" *Thesoro de misericordia* f. 8r. (véase el capítulo 5 sobre lo propio que es de Dios ser benéfico).

[32] Reglas Hospital de la Misericordia de Toledo, ADPT, Fondo Hospital de la Misericordia, leg. 11, 14, s.f.

Igualmente, el hospital/cofradía se erigía como un lugar privilegiado para la ejecución de estas: "que teniendo esta santa cofradía posibilidad, se compre una casa para que se junten los hermanos para ejercer la santa charidad"[33].

"[…] que para cumplir las obras de piedad e misericordia, que seamos obligados por la Regla de nuestra cofradía a las cumplir, y que el ánimo de los cofrades que compraron esta casa fue para hospital, en que se efectuasen. Establecemos, que de aquí en adelante este hospital e casa tenga nuestra cofradía, y en él reciban e curen, aquel pobre o pobres que sustentar pudieren, e ordenamos que dicho hospital e casa se intitule e llame de las advocaciones de nuestra cofradía"[34].

Por tanto, la institución y el espacio para ella reservado (en el caso de las cofradías que contaban con unas instalaciones) representaban una oportunidad para, a través de las actividades que allí se desarrollaban (obras de misericordia, piedad) granjearse la salvación[35]. Y, a la vez de ofrecer una forma de salvarse, también ofertó una protección en lo temporal y espiritual a quienes en él se refugiaban, pues sus residentes eran atendidos en todas sus necesidades corporales y espirituales.

La salvación en este Juicio Final estaría propiciada, como ya se ha explicado, por la buena conducta que los individuos tuviesen en su vida. Si bien una parte de esta conducta era el ejercicio de las obras de misericordia que debía acompañarse de una actitud caritativa (para obtener, recordemos, todos los méritos), además, el individuo tenía que evitar el pecado (como la envidia, soberbia y la ira) y actuar con paciencia, mansedumbre y obediencia. La actitud activa hacia el propio pecado y el pecado del prójimo sería una disposición relevante a la hora de la salvación:

"[…] porque Dios es amor y el que mora y permanece en caridad mora en Dios y Dios en él y conosce en nosotros tener caridad quando tanieramos confiança y çertidumbre que por la fee en el día del Juizio y en el artículo de la muerte seremos salvos por segund dize el apostol sant Pablo para este efecto en tanto que en esta vida Dios nos dexare nos devemos exerçitar en su amor y caridad. Primeramente, teniendo paçiençia en las cosas que Dios dispusyere y hordenare, beninidad y mansedumbre en las obras que hizieremos, teniendo con nuestro próximo amor, non ynbidia, ni mala voluntad, ayudando et no ynpidiendo que las obras buenas et santas se hagan no queriendo con soberuia, ser antepuestos a nuestros próximos que contra diziendo sus bienes e prosperidad, procurando su bien como el nuestro, tiniendo paçiençia e no yra en las adversydades deste mundo; pensando syenpre bien; aviendo gozo quando la verdad e obras de Dios se exercitan; pensándonos quando ay pecado y mal en nuestros próximos sufriendo y remediando con alegre cara sus enfermedades, pobresa y pasyones; teniendo por çierto e treyendo la verdad de las cosas divinas que Dios nos

[33] Reglas de la Cofradía de la Caridad de Garcíaz (Cáceres), 1574, transcritas en Fernández Serrano 1975, 147.
[34] Reglas de la Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y Ánimas benditas del Purgatorio de Granada, 1523, transcritas en Mártir Alario 1985, 42.
[35] "La qual hermandat se començó en la hera del Nasçimiento de nuestro Salvador Ihesuchrispto de mill e treszientos e ochenta e siete annos, porque allí se començaron a dar los çenssos e heredades e a poner provisor y físico y çirujano para fundar con la ayuda devinal la dicha Hermandat para complimiento de las obras de piedat" Estatutos de la Hermandad del Hospital del Salvador o la Misericordia de Sevilla, 1390, f.19v., transcritos en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 9.

> prometió y porque todas las cosas sufre, sostiene e cree la caridad, la cual obrando de lo suso dicho será aumentado e nos quitará de nuestros coraçones el temor de las adversydades deste mundo y de las penas ynfernales e avemosla de thener primeramente amando a Dios, por el mismo, e por su obidiençia y amor al próximo, usando con él de las obras de caridad ya dichas, en lo qual se yncluyeren las dos más prinçipales mandamientos de Dios sobre que toda nuestra fe se funda"[36].

Así, en las ordenanzas se reflejaron los principales aspectos de estas obras: la importancia de las miserias, la estrecha relación con la caridad, lo necesario de la limosna y la relevancia para ahuyentar el pecado y ofrecer la salvación a los fieles.

13.5. Las obras de la misericordia en las hermandades y cofradías a través de sus reglas.

13.5.1. La muestra y las variables observadas.

Los conceptos básicos de la lógica de la misericordia podían encontrarse, en efecto, en las ordenanzas de las cofradías bajo esta advocación, así como en aquellas que se nombraban "de caridad"[37]. Sin embargo, las obras de misericordia recogidas en los dos septenarios espirituales y corporales eran practicadas por el conjunto de las cofradías y hermandades de diferentes localidades, sin tener en cuenta su advocación.

A continuación, y como parte de la búsqueda de la lógica de la misericordia en estas instituciones, hemos realizado un análisis de ordenanzas de diferentes cofradías/hermandades no solo de las advocaciones de misericordia/caridad, sino también de otras, en el que hemos observado si estaban recogidas las obras de los dos septenarios. Este estudio de las obras de misericordia en las reglas de las cofradías lo aplicó Herrera Mesa en algunas hermandades cordobesas. Sin embargo, el examen que aquí presentamos reúne un grupo de cofradías mucho más amplio, no reducido únicamente al ámbito cordobés, referido a todo el siglo XVI y con unas categorías de análisis, en ocasiones, diferentes[38]. Por supuesto, el carácter benéfico de las hermandades ha sido estudiado en numerosas investigaciones como ya se ha referido anteriormente: lo que aquí se pretende es la identificación en las reglas (siempre que existiera) de las catorce obras de misericordia defendidas por la doctrina cristiana.

Para esta tarea, hemos establecido dos grandes grupos de cofradías: el primero, las denominadas de Misericordia y/o Caridad con una horquilla temporal que data de las últimas décadas del siglo XIV hasta el siglo XVI, compuesto por un total de 19 reglas; y el segundo lo componen todas aquellas instituciones bajo una advocación diferente a Misericordia/Caridad, pertenecientes al siglo XVI, aunque con una mayor presencia de la segunda mitad de la centuria (75%) frente a la primera (25%). La muestra de estas recoge un

---

[36] Ordenanzas de la Cofradía y Hospital de la Santa Caridad de Talavera (Toledo), 1513, AMT, Ordenanzas antiguas Cofradía y Hospital de la Santa Caridad, 665, f.1r.

[37] Quienes erigían una hermandad solían redactar unas ordenanzas, normalmente ante un escribano (que otorgaba solemnidad). Con ellas, se organizaban durante un tiempo en el que corregían las posibles carencias que pudieran tener lugar en su práctica. Más tarde, estas reglas se sometían a la aprobación del cabildo general y, si se obtenía dicha aprobación, comenzaban a implementarse. En último lugar, pedían la probación arzobispal. En el caso de las cofradías gremiales, estas debían solicitar asesoramiento y permiso municipal, ya que era el municipio la célula principal de los gremios en los siglos XVI y XVII (Mártir Alario 1985, 26-27).

[38] Herrera Mesa 2006.

total de 146 cofradías, repartidas en su mayoría por el territorio andaluz, a excepción de siete cofradías riojanas, tres vallisoletanas, cuatro zamoranas, dos canarias y una conquense. A su vez, dentro de este conjunto las hemos agrupado en dos categorías: la primera, aquellas que, sin estar bajo la advocación de la Misericordia y/o Caridad, en sus reglas aparece el concepto "obras de misericordia/caridad" que remite de manera directa a la doctrina de la Misericordia; y la segunda refiere al conjunto de cofradías que no están bajo la advocación de la Misericordia/Caridad y tampoco encontramos en sus reglas el concepto "obras de misericordia/caridad"[39].

En cada uno de estos grupos hemos buscado una serie de prácticas misericordiosas. Por un lado, las siete obras espirituales, que no son tan evidentes como las corporales y las hemos identificado cuando aparecían en las reglas ciertas condiciones (tabla 22).

[39] Consúltese Anexo III para ver la lista de las reglas analizadas.

Tabla 22. Identificación de las obras espirituales en las reglas.

Obras espirituales	Identificadas cuando	Ejemplo/s
Enseñar	Se expresa de manera explícita la enseñanza por parte de la cofradía.	"Ordenamos que tenga nuestra Hermandad un clérigo que enseñe a los dichos moços a leer y escrevir y buena doctrina e se le dé salario diez ducados cada un año". Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento, Parroquia del Salvador, Sevilla, 1543.
Aconsejar	Se expresa explícitamente utilizando el verbo "aconsejar" y/o se promueve un examen de consciencia. Igualmente, cuando durante la visitación de enfermos se insta a recibir los sacramentos y dejar algunos legados píos[40].	"Se les encomiende que todos miren sus conzienzias y, si fuere posible, confiessen y comulguen y considere cada uno dentro de sí que por sus pecados bienen aquellos castigos". Cofradía de la Santa Vera Cruz, Navalón (Cuenca), 1536. "Sobre todo se tenga [el cuidado de que confies]ar y comulgar en el prin[cipio de la enfermedad y después, si repetido] no lo quisiere hazer, [se lo aconsejen a ello en for]ma alguna hasta que lo su[so dicho tenga cumplimiento]". Hermandad y Cofradía del Dulce Nombre de Jesús, Marchena (Sevilla), 1599.
Corregir	Se expresa explícitamente la corrección caritativa, así como la reprimenda a cofrades amancebados, injuriosos y/u otro tipo de conductas consideradas pecaminosas. No hemos tenido en cuenta las correcciones que tienen que ver con el acatamiento de las reglas de la cofradía.	"Mandamos que si algún hermano se hallare tan olvidado de la reverencia que al nombre de Dios se debe y a la bien aventurada Virgen Santa María su madre que viciosamente iurare sin a ver mucha y justa causa para ello que tal hermano sea llamado delante los hermanos mayores y dellos sea benignamente corregido mostrando el mal que haze (…) pues es trasgresor de uno de los mandamientos de la ley". Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad, Jerez de la Frontera (Cádiz), 1547. "Si alguno estuviere abarraganado (…) le amonesten que se aparte de tal pecado". Cofradía del Real Hospital y Cofradía de la Santa Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, Córdoba, 1594.

[40] "Deven dar consejo a los enfermos que hagan penitencia de sus pecados y reciban los sacramentos de la sancta madre yglesia muy apresuradamente para el camino de la muerte" *Tractado muy útile*, f.91v.

Tabla 22. Identificación de las obras espirituales en las reglas (continuación).

Obras espirituales	Identificadas cuando	Ejemplo/s
Sufrir injurias	Se reconoce cuando los cofrades deben sufrir con paciencia a los prójimos, entre otras situaciones, en sus enfermedades[41]. Registramos esta obra cuando se promueve velar a los enfermos, no solo visitarlos.	"Si alguno de los cofrades estubiere endermo de grave enfermedad y tubiere necesidad del favor de dicha cofradía sean obligados el abad y mayordomo haciéndoselo saber, visitar y belar todo el tiempo que estuviere enfermo con necesidad". Cofradía de la Vera Cruz, Logroño (La Rioja), 1537. "Y si el tal cofrade [enfermo] no tuviere mucha gente en su casa y pidiere que le velen hermanos de noche, sea obligado el prioste de mandar a dos cofrades, los más cercanos, a lo velar". Cofradía de las Angustias y Transfixión de Nuestra Señora y de Santa Susana y Santa Úrsula, Granada, 1545.
Perdonar	Se expresa explícitamente cuando se cita que los cofrades deben perdonarse unos a otros, pero, sobre todo, cuando hablan de las enemistades entre hermanos y cómo estas deben acabar a través del perdón.	"Se les requiera si están confessados e les agan se pidan perdón unos a otros y se abrazen. Y el cofrade que no quisiere perdonar a su hermano le sea llevado de pena media arroba de çera". Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz, Écija (Sevilla) 1519. "E los que estovieren de nuestros hermanos algund rencor o enemistad entre sí es de temer que no tenían la caridad con los de fuera ni aún con los de dentro que deven, ordenamos y estatuymos que el cofrade que supiere aver entre algunos de los otros nuestros cofrades alguna discordia o enemistad, lo diga secretamente e a parte a los señores administradores, los quales solos o si mejor les paresçiere tomen consigo algunas personas de dentro o fuera de nuestra compañía y Hermandad, quales vieren más conbenir para el negoçio de ser reyntregados los así discordes en la amistad de antes, hablen e pongan toda paz e todo amor e concordia entre ellos". Hermandad de Nuestra Señora de la Consolación y Doce Apóstoles, Sevilla, 1537.

[41] "La sexta obra de misericordia espiritual es fer que quiere dezir: sufre los defectos de los otros con ygual ánimo y paciencia e las enfermedades, assí las corporales, como las de la anima y es de tener paciencia con el próximo cuando es necessarios para la saluación de su ánima" *Libro de doctrina*, f. 23v. Las sinodales de Burgos de 1406 y 1533 recogía como obra de misericordia espiritual "Sofrir al enojoso e al doliente e al sañudo". Lo mismo ocurría con las sinodales de Osma de 1511 y 1536; Orense 1543-1544 y Tuy 1528, y Calahorra-La Calzada 1539 y 1553 (García y García 1997, 45, 304; García y García 2014, 182, 354; García y García 1981, 172, 407; García y García 2007, 68, 284).

Tabla 22. Identificación de las obras espirituales en las reglas (continuación).

Obras espirituales	Identificadas cuando	Ejemplo/s
Consolar	Se expresa de manera explícita cuando se utiliza el verbo consolar, pero también cuando se utiliza "animar".	"Otrosí que sabiendo el mayordomo o los otros oficiales que alguno de nuestros hermanos está enfermo, sea visitado por él o envié a visitarlo, si fuere pobre demanden dos hermanos para consolarle a los que el mayordomo mandare o si estuviere en la cárcel". Cofradía de la Misericordia, Medina del Campo (Valladolid), 1542. "Los quales cofrades sean obligados de yr a velar y animar a tal enfermo". Cofradía de la Vera Cruz, Jubera (La Rioja), 1553. "El mayordomo tenga prevenido un predicador que nos predique para que tengamos algún consuelo Spiritual para derramar nuestra sangre". Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora, Sevilla, 1555.
Orar	Se establece la celebración de misas, vigilias, además de instar a los cofrades a orar por vivos y/o difuntos, así como realizar oraciones por otros fines.	"Ordenamos y establecemos que todos los hermanos y hermanas desta dicha hermandad seamos obligados a rezar cada un día cinxo vezes la oración de Pater Noster con cinco aue Marías, ofrecidos a la pasión de nuestros Señor Iesuchristo y a las cinco plagas que rescibió para aumento e ayuda e refrigerio de las almas de purgatorio". Cofradía de las ánimas del Purgatorio, Escacena del Campo (Huelva), 1520). "Hordenamos que en las segundas Vísperas de cada una de las fiestas suso dichas se diga una Vigilia y otro día su missa cantada por las ánimas de los defuntos cofrades y bienhechores de la Cofradía y por las ánimas que padecen en las penas de Purgatorio y salgan a desir su responso cantado sobre la sepultura del tal cofrade". Cofradía de Vera Cruz, Cañete de las Torres (Córdoba), 1554.

Tras los siete actos espirituales analizaremos las obras corporales, mucho más sencillas de comprobar si se practicaban o no por ir destinadas a realizar prácticas muy concretas: dar de beber, de comer, vestir desnudos, visitar enfermos, redimir cautivos, visitar/redimir presos y enterrar a los muertos. Hemos dividido en dos categorías la tradicional obra de "visitar enfermos y encarcelados" para analizar con más precisión cuándo se atiende a cada uno de estos dos grupos de necesitados. Además, en la categoría de obras de misericordia corporales hemos añadido una, "sustentar/socorrer", que aparece con frecuencia en las reglas y entendemos que representa una acción de provisión que podía suponer diferentes prácticas (alimentar, vestir, hospedar) que no sería preciso reducir a una de las otras. Por último, hemos recogido también un ítem sobre dotación de doncellas. Esta obra de "dotar doncellas pobres", aunque no esté dentro de la lista de siete obras corporales, era una forma de asistir a mujeres necesitadas. Dentro de familias rurales o urbanas, la dote para las hijas se volvía casi imposible y se tornaba más cumplida si eran huérfanas o hijas de viudas pobres. Además, desde las premisas de la rígida moral sexual, la indigencia económica tenía una relación directa con la pérdida de virtud, que se veía potenciada en las ciudades por una mayor libertad de costumbres y la presencia de muchas mujeres solas[42].

Pullan apunta que la dotación de doncellas aparece en el contexto italiano a mediados del siglo XIV (cómo mínimo) como octava obra de misericordia corporal, aunque nunca formó parte del canon oficial y por ello pudiera parecer menos significativa. Sin embargo, se reveló como una forma de canalizar grandes cantidades de dinero que se invertían en el casamiento de mujeres de buena reputación[43].

Las acciones caritativas de las hermandades que analizamos estaban destinadas a la asistencia en cuatro niveles: el primero, los cofrades a quienes se destinó una asistencia completa (misas y oraciones, cuidados cuando estaban enfermos, auxilio cuando estaban en necesidad, entierros); un segundo nivel, formado por todas las personas que rodean al cofrade, tanto familiares (mujer, hijos, padres), como criados, paniaguados y esclavos, a los que se les tenía un especial cuidado a la hora de la muerte y si padecían alguna enfermedad; un tercero, referido a personas que se encomiendan a la cofradía, que no llegaban a pertenecer como hermanos pero hacían alguna aportación económica que les garantizaba el entierro; y el último nivel, sin vinculación a la institución, conformado por pobres sin recursos, a los cuales la cofradía/hermandad asistía por esta condición de pobreza. Las formas que tomaba el socorro entre la institución y estos grupos variaban, pero siempre quedaba explicitada en las reglas[44].

---

42 Rivasplata Varillas 2017, 84.

43 Pullan 2005, 444. El cuidado especial hacia las mujeres lo abordaría el *Thesoro de misericordia*, cuando, volviendo la mirada hacia las costumbres de los primeros tiempos del cristianismo, apuntaba que "Assí devían hazer los christianos, que proveyesen primero a los niños y mugeres pobres. En la primitiva iyglesia no era pequeño el cuydado que desto se tenía, tanto que en Antiochía (según Chrysostomo) sustentauan cada día tres mill donzellas y biudas de sola la yglesia (…) Sabemos que Dios toma a su cargo sus hijos y mugeres (…) Las virgines y biudas pobres se sustentavan entre los clérigos de la primitiva yglesia, de los propios de la república. Y en el cuarto concilio cartaginense se ordenó que las yglesias sustentasen las biudas de sus diócesis, si fuesen moças, pobres o enfermas" *Thesoro de misericordia*, ff. 43-44r.

44 López Muñoz describe dos tipos de caridad en función del beneficiario: "caridad interna" cuando quienes se benefician de las labores asistenciales son los cofrades y sus familiares y asemeja esta práctica al concepto de prestación a cambio de una cotización. Y, en segundo lugar, la "caridad externa" cuando el auxilio se prestaba a los necesitados sin realizar ninguna distinción (López Muñoz 1994, 67).

Estos "niveles" de caridad no dejaban de ser un orden en la aplicación de esta virtud. Descendía este ordenamiento de la doctrina cuando en ella se había definido una disposición para ejercitarse en la caridad (que después se hacía extensible en la misericordia): primero, a los más cercanos antes que a los extranjeros después, a los que estuvieran en extrema necesidad con prioridad, a los buenos antes que a los malos, entre otras advertencias[45]. La *Summa de casos de consciencia* (1546) de Juan de Pedraza refería a este orden incluyendo a las cofradías de misericordia como uno de los sujetos que primero había que asistir según el orden de la caridad "y así primero se han de proveer los parientes y pobres y cofradías de la misericordia y yglesias de la propia tierra que los de fuera"[46].

13.5.2. Las obras en las reglas.

13.5.2.1. Las reglas de Misericordia/Caridad.

En estas reglas aparecen todas las categorías que hemos establecido, aunque con diferencias. En cuanto a las obras espirituales, destaca entre ellas la oración (95%): la celebración de vigilias, misas, aniversarios, así como las oraciones por vivos y difuntos era algo muy repetido en estas instituciones y regía muchas de sus prácticas. Frente a esta, se encuentra la menos repetida: "enseñar", con solo un caso (5%).

La segunda obra espiritual más frecuente es "perdonar" (53%), seguida de "corregir" (47%). La corrección y el perdón eran dos prácticas muy relacionadas entre sí y con las conductas inmorales o pecaminosas. Es común leer en las reglas con insistencia que ningún hermano se encontrase enemistado con otro, así como que se amonestase a todo aquel que tuviera una conducta reprochable. Aunque no está bajo la advocación de la Misericordia, la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Benavente (Zamora), en sus reglas de 1358 recogían la importancia de una convivencia pacífica entre cofrades señalada en la Escritura:

> "Nosotros los cofrades cognosciendo ninguna obra de meritoria y a Dios apacible podremos hacer en este suelo si consentimos en esta casa, cofradía e hermandad dejar e crecer e arraigar los odios e rencores e peleas e discordias que entre nuestros hermanos cofres siembra o sembrare el dicho aniversario e conformándonos con el dicho Evangelio por San Mateo do dice "si ofreciese todo al altar ten lo ante al altar y ve primero y haz tu enmienda y después ve y ofrecerlo has" lo cual nos muestra que ningún sacrificio ni ofrenda ni limosna no es aceptado de Dios mientras en odio y ensaña de nuestros prójimos tuviéremos"[47].

Las siguientes más constantes son "consolar" y "sufrir" (37% y 32%, respectivamente). Estas prácticas estaban muy vinculadas con la atención de los enfermos, a los cuales se debía velar y confortar durante sus sufrimientos en las enfermedades. Y, en relación con ellas, el consejo (11%) también estaba presente: sugerir recibir los sacramentos a alguien que estaba cercano a la muerte o dejar algún legado pío también se hacía en estos momentos.

---

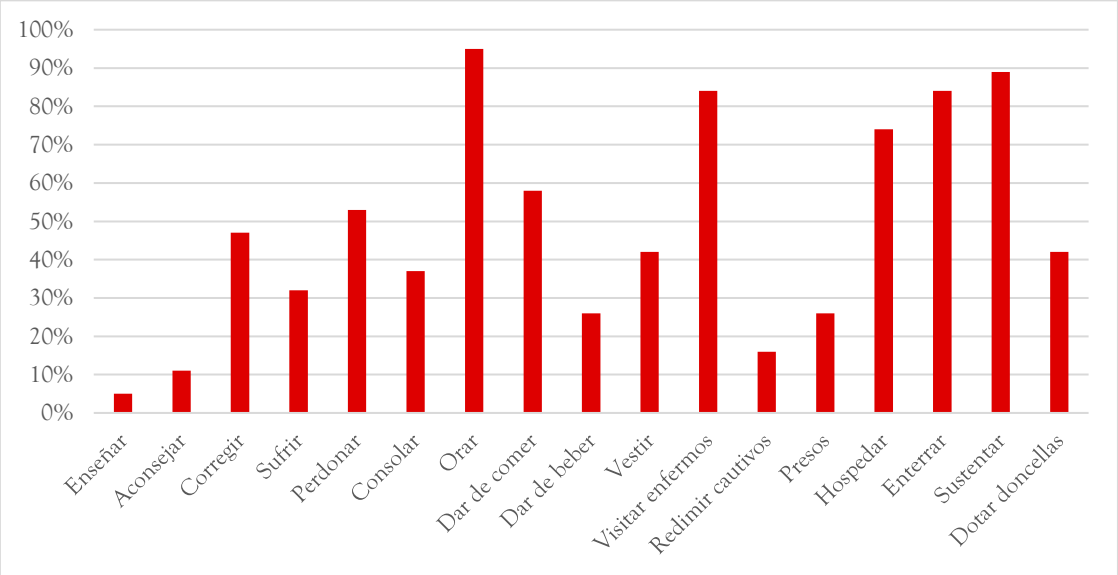
[45] *Summa de casos*, f. 33r.; *Enchiridión*, f. 91r.
[46] *Summa de casos*, f. 33r.
[47] Reglas de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Benavente (Zamora), 1552, transcritas en Manzano Ledesma 2008, 149; Mt 5, 23-24.

En cuanto a las obras corporales, destacan entre ellas el sustento de los necesitados (89%), el entierro de los difuntos y la visitación de enfermos (84%), así como el hospedaje de pobres y peregrinos (74%). Estas cifras se explican, en parte, por el carácter de hospitales o casas hospitales[48] que tenían las cofradías de Misericordia/Caridad. Con ese carácter no es de extrañar que en ellas se diera de comer (58%), de beber (26%) y de vestir (42%) a todos los allí hospedados. La diferencia notable entre la obra "dar de comer" y "dar de beber" no debe llevarnos a confusión: con total seguridad, en todos aquellos sitios donde se ofrecía comida también se ofrecía bebida, sin embargo, sólo lo hemos registrado en aquellas ocasiones en las que aparecía de manera explícita.

Asimismo, dotar a las doncellas pobres era una actividad practicada por cerca de la mitad de estas instituciones (42%) y no era una de las obras de misericordia recogidas en el septenario corporal, de ahí que resalte su frecuencia.

Por otro lado, las obras menos practicadas fueron el auxilio a los presos (26%) y el rescate de cautivos (16%), situaciones quizá más excepcionales en relación con el resto: gente hambrienta, con necesidad de vestido o sin cobijo[49].

Gráfico 1. Las obras de misericordia en reglas de cofradía de Misericordia/Caridad.



Fuente: Elaboración propia a partir de la muestra.

13.5.2.2. Las reglas de distintas advocaciones a Misericordia/Caridad.

[48] El concepto casa-hospital refiere a las diversas actividades que en estos se centros se desempeñaban, no solo se alude al cuidado de enfermos, sino también al recogimiento de pobres, realización de acciones caritativas diversas (entierros, limosnas, comidas, dote de doncellas), sitios de culto, o de funcionamiento administrativo (López Muñoz 1994, 192).

[49] Las reglas de la Cofradía del Real Hospital y Casa de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo de Córdoba, de finales del siglo XVI (1594), no recogían el rescate de cautivos como una de sus prácticas benéficas (Aranda Doncel 2003). Sin embargo, una provisión de 1478 otorgada por la reina Isabel I a la Cofradía de la Caridad de Córdoba autorizaba a esta para rescatar cautivos cristianos en tierra de moros. El tiempo transcurrido entre esta provisión, 1478 y la fecha de las reglas que analizamos, 1594, más de un siglo, podría explicar que en la redacción de las reglas de finales del siglo XVI no se contemplase ya una actividad que sí fue practicada a finales del siglo anterior (AGS, RGS, 1478-XII-18, 183).

Las cofradías que no se encontraban bajo la advocación de la misericordia también se servían de esa doctrina para justificar su existencia y sus acciones. Por ejemplo, la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Benavente (Zamora) en el capítulo de sus reglas sobre el fundamento y causa de su fundación refería:

"Razón nos da el santo evangelio de cómo somos obligados a complir las siete obras de misericordia corporales de las quales toda criatura es obligado a dar estrecha quenta aquel último y postrimero día del mui terrible juicio de lo qual da testimonio San Lucas Evangelista e considerando como el que de aquestas ibras con su prójimo comunica e participa con el nuestro señor las receba por que las hacen a él mesmo e se imputan a él por el su evangelio así mismo él dize "lo que al pobrecito hicieres en mi nombre a mí lo hazeis e yo lo recibo como a mi persona e considerando e mirando como una de las necesidades tocantes a aquestas obras de misericordia es sepultar los cuerpos de los muertos de lo qual hay autoridad de Tobías e su hijo (…)"[50]

La doctrina de la misericordia no quedaba relegada a las cofradías bajo su advocación. Esto también concluye nuestro análisis. En primer lugar, se recogió la practica de todas las obras de misericordia en estas cofradías, si bien es cierto que no con la misma frecuencia. Entre las espirituales, destacaron la oración (99%), la más repetida, frente a la menos ejercitada, la enseñanza (1%). "Orar", entendido en un sentido amplio de misas, vigilias, fiestas de santos, además de las propias oraciones, formaba una parte esencial en estas instituciones. Incluso, a veces, a la hora de celebrar los cabildos para "alumbrar el entendimiento":

"Todos los meses del año en el primer domingo del año de cada mes por la mañana haremos cavildo según nuestra costumbre y todos los demás días que convenga Y para ello seremos llamados comenzándolos a las nueve oras de la mañana diciendo ante todas cosas a los hermanos que se hallaren presentes una misa resada del día con conmemoración al Espíritu santo que alumbre nuestros entendimientos para quanto entonces trataremos. La qual dicha misa se dirá a todos quantos cavildos se hicieren 0ra sean generales o particulares. Y sida nuestra misa entraremos en nuestro cavildo y al principio ante todas cosas el hermano mayor haciendo una señal pedirá la oración acostumbrada y de rodillas volviendo los ojos a una ymagen rezaremos/l9r. la oración del Padre Nuestro por nuestros bienechores y por nosotros mismos ofrecida a la pación de nuestro Señor Jesucristo"[51].

También destacan en la oración todas aquellas bajo la advocación de las ánimas del Purgatorio, destinadas especialmente al sufragio de las almas[52].

La segunda obra con mayor frecuencia es la corrección fraternal de los hermanos (62%), que hemos registrado siempre referida a pecados y/o conductas inmorales y no a incumplimiento de normas, como ya hemos aclarado. Refleja este dato la importancia

[50] Reglas de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Benavente (Zamora), 1552, transcritas en Manzano Ledesma 2008, 146.
[51] Reglas de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno, Arcos de la Frontera (Cádiz), 1577, transcritas en Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1245.
[52] Herrera Mesa 2006, 119-120.

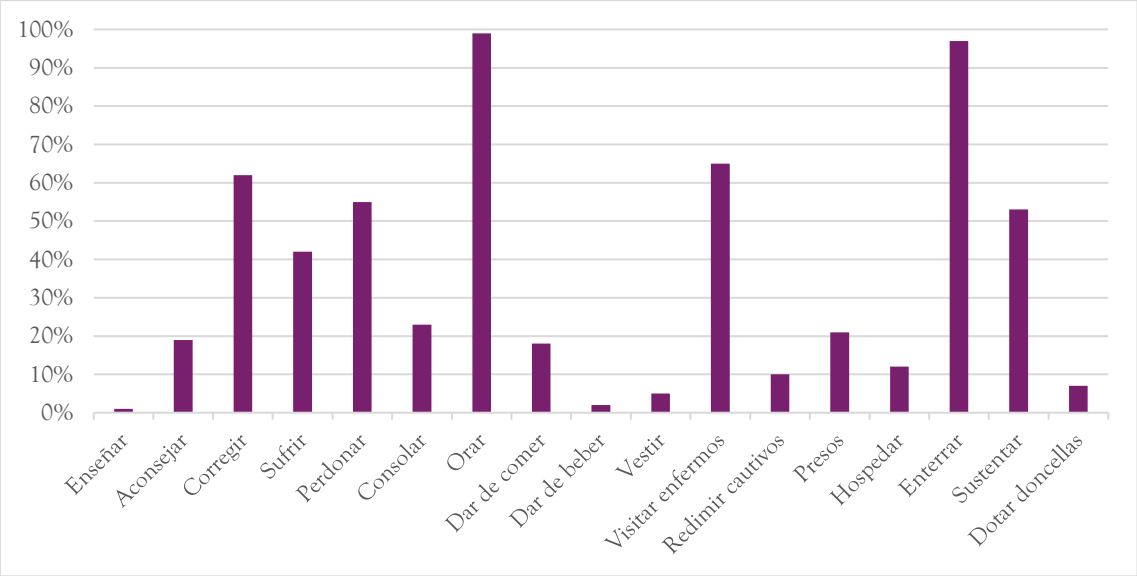
sancionadora de carácter moral de estas instituciones, que velaban por el cumplimiento de la doctrina cristiana.

En la línea de la defensa de la conducta cristiana, destacaban también la práctica del perdón (55%) entre los miembros de las cofradías y del sufrimiento de injurias (42%), identificado, generalmente, con velar a los enfermos. En menor proporción, encontramos el consuelo (23%) y el consejo (19%).

En cuanto a las obras corporales, destaca el entierro de los muertos (97%), seguido de la visitación de enfermos (65%). La tercera de las categorías en frecuencia es lo que hemos denominado "sustentar" (53%), que, como se ha indicado, podría adoptar diferentes formas.

Con menor asiduidad aparecían el auxilio a presos (21%), el ofrecimiento de comida a pobres (18%), el hospedaje (12%), la redención (10%), el vestido (5%) y la dotación de doncellas (7%)[53].

Gráfico 2. Las obras de misericordia en reglas de cofradía de diferentes advocaciones.



Fuente: Elaboración propia a partir de la muestra.

De estos datos podríamos concluir que, aunque a priori resultan más difíciles de identificar, las obras espirituales tenían más presencia que las corporales en las cofradías, destacando en ellas la oración.

En segundo lugar, existe en estas instituciones una clara preocupación por los momentos premortem y postmorten, algo que queda claramente reflejado con los amplios porcentajes no solo de la oración (que podía destinarse tanto a vivos como difuntos), sino del entierro, la visitación de enfermos y el sufrimiento de las injurias que, recordemos, se ha identificado con la acción de velar a los enfermos, en la mayoría de los casos, cercanos al fallecimiento. A estas cuatro categorías se puede sumar una quinta: la consolación, que en muchos casos va ligada a la visitación de enfermos. Igualmente, a la visitación también va aparejado el consejo: "la segunda cosa que se requiere para verdadera visitación de los

[53] Sánchez Herrero estudió en veinte cofradías del siglo XIV al XVI la dotación de doncellas y la redención de cautivos. Igualmente sumó a las cofradías, el estudio de patronatos religiosos y concluyó que la dotación de doncellas y la redención de cautivos fueron dos objetivos constantes y de los más comunes dentro de las acciones asistenciales de las instituciones eclesiásticas entre los siglos XVI y XIX (Sánchez Herrero 1997).

enfermos es darles consejo para que alegremente y con paciencia sufran sus enfermedades y que con mucho estudio y auiso se guarden de murmurar contra Dios"[54].

López Muñoz identifica tres factores por los cuales se justificaban las actitudes solidarias ante la muerte: en primer lugar, por el alto índice de mortalidad y las precarias condiciones de vida; en segundo término, por la preocupación de los costes del entierro; y, por último, debido a la inquietud por la salvación del ánima del difunto[55].

En cuanto al entierro, la obra corporal más repetida, este incluía diferentes prestaciones corporales: féretro, mortaja, paño, cera, sepultura, vestuarios, acólitos y portadores. También espirituales: asistencia, vigilias, misas, aniversarios y oraciones[56]. Las cofradías diferían en el grado de implicación con todas estas prestaciones, así cómo a qué personas prestaban este servicio: siempre los cofrades, pero, por ejemplo, los familiares que podían disponer de este auxilio por parte de la cofradía variaban de una institución a otra. Igual ocurría con los pobres, ya que no todas las hermandades se encargaban de sus entierros.

En cuanto a otra de las acciones con una representación relevante, "sustentar", este socorro, podía tomar diferentes formas (comida, limosna, medicinas para enfermos, entre otros) y se podía ejercer con cofrades o con otro colectivo necesitado al que la cofradía asistiese.

Debemos señalar que la obra "dar de beber" es insignificante en el conjunto de la muestra. Los tres casos que hemos registrado corresponden solo a cofradías zamoranas que acompañaban el reparto de comida al de bebida: "nuestro mayordomo aya de dar de comer a veynte pobres a costa de la cofradía pan y vino y vaca y su cozina"[57]. Puede ser que, en otros casos donde se reparta comida a pobres, también se acompañase de bebida. No obstante, al no estar reflejado de manera explícita en las reglas, no lo hemos recogido.

En el análisis de la muestra, como indicamos, hemos configurado dos grupos basándonos en si en ellas se contenía o no el concepto "obras de misericordia/caridad". Creemos que la presencia de este, que refiere de manera directa a la doctrina de la misericordia), confirma el conocimiento de esta doctrina. Por otro lado, su ausencia, si bien no nos avisa de un conocimiento explícito, podría atender a una interiorización de conductas e ideas que, aunque no se identifiquen como propia de la doctrina de la misericordia, dependían de esta y se practicaban. Además, en estos casos se repetían patrones escriturarios de aquellas cofradías que sí contenían los conceptos misericordia y caridad.

De la muestra integrada por 146 reglas, aquellas cofradías y hermandades en cuyas ordenanzas aparecía el concepto "obras de caridad/misericordia", que denominaremos grupo A, está compuesto por un total de 54, lo que supone el 37%. Más de dos tercios de ellas (67%) corresponden a reglas en el que el citado concepto no aparece y que identificaremos como grupo B.

Mientras que en el grupo A el 32% corresponde a reglas de la primera mitad del siglo XVI y el 68% a la segunda, en el B el 21% es de la primera parte de la centuria, frente al 79% de la segunda.

---

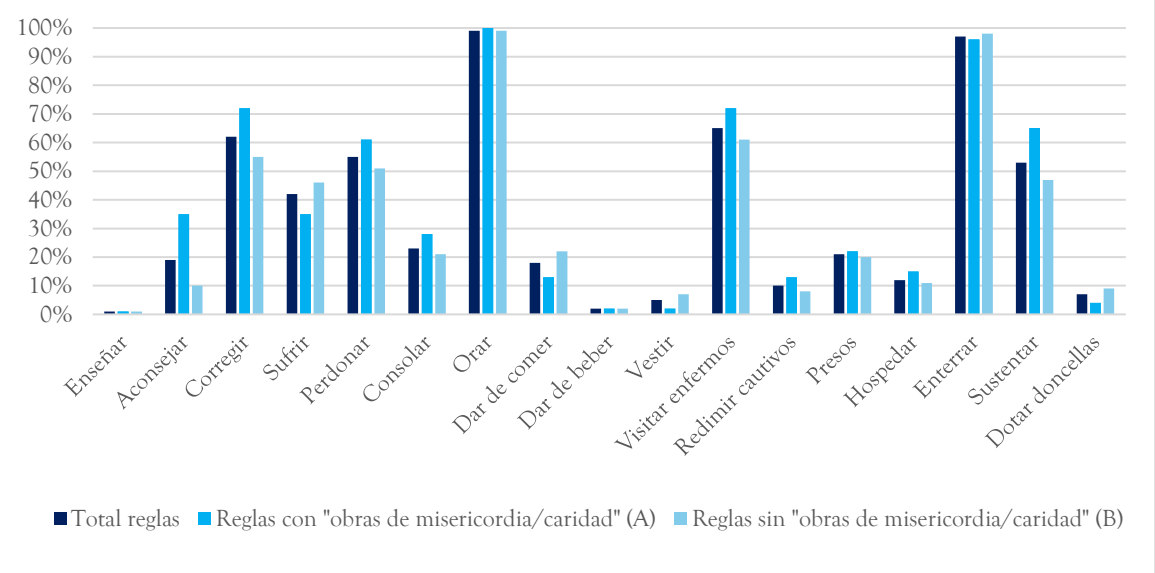
[54] *Tractado muy útile*, f.91r.
[55] López Muñoz 1994, 85.
[56] López Muñoz 1994, 87-121.
[57] Reglas de la Cofradía de San Nicolás, Zamora, 1538, transcritas en Fernández-Prieto Domínguez y Losada 1953, 386.

Detengámonos en las obras espirituales. En ambos grupos se practicaron todas las obras espirituales, aunque no en la misma proporción. La más repetida, orar, tanto por vivos como por difuntos, coincide en ambos grupos. La menos repetida, enseñar, que solo aparece en una ocasión en sendos casos.

Del grupo A, la segunda más frecuente es "corregir" (en un 74% de los casos), aquella destinada a apartar a los cofrades del pecado, seguida de "perdonar" (60%). Y, con porcentajes bastante menos elevados, les siguen "sufrir injurias" (35%), "aconsejar" (35%) y "consolar" (28%).

Por otro lado, del grupo B, las más repetidas tras la oración eran la corrección (55%), el perdonar a los hermanos (51%) y el sufrimiento de las injurias de los prójimos (46%), seguidas del consuelo (21%) y consejo (10%), con cifras menos representativas.

Gráfico 3: Comparación de las obras de misericordia en reglas de diferentes advocaciones.



Fuente: Elaboración propia a partir de la muestra

En general, no se observan cambios destacables en la frecuencia de las obras entre los grupos A y B, y las tendencias se mantienen. Aunque existan variaciones entre las obras, siendo las más destacables "aconsejar", con 25 puntos de diferencia, y "corregir", con 17. En ambos casos es superior el porcentaje en el grupo A. El consejo que se fomenta es aquel ligado a la visitación de enfermos y acompañarlos en el bien morir, haciendo más fructífera de la obra de misericordia.

En dos ocasiones, en reglas cordobesas hemos encontrado identificada una de las obras de misericordia con el auxilio a alguien que a causa de un incendio ha perdido la casa en 1522 en Cabra y en 1554 en Montoro:

"Ordenamos y tenemos que por quanto es una de las siete obras de misericordia y de caridad que si alguno de nuestros hermanos cofrades tubiere casas o lagar de por vida e se le quemare porque de derecho la puede dexar él por vida al señorío quando se le quema por ocasión o se le cae, que lo dexe, o si le tobiere vien tornarla a alzar y no la dexar, ora sea suia ora sea de por vida, que todos los cofrades le ayudemos cada uno con cada veinte y zinco cabrios, o veinte texas o ladrillos, o ocho costaneras o un par de

fanegas de cal para el reparo de lo sobre dicho, porque el tal cofrade por lo ya dicho no se vaia e absente y dexe su muger y hijos. Y nos los cofrades vsaremos de Hermandad e limosna. Y cumpliremos con el tal cofrade una de las siete obras de misericordia y es cosa que la podemos vien fazer"[58].

También en las dos reglas benaventanas aparece la referencia a la ayuda que debe prestársele a las personas que se ven afectadas por el fuego, pero en ese caso, para sofocarlo:

"Obra es de muy grand piedad socorrerse los cofrades y hermanos en los trabajos e en los casos fortuitos e a ello la razón nos obliga mucho más somos obligados a que sea nuestra casa hospital donde es la avocación de aquesta nuestra cofradía (…) por ende nos, los dichos cofrades, ordenamos que si por aventura acaesciere lo que Dios no quiere, aver huego en esta dicha nuestra casa o cerca della o en algunas casas de nos los dichos cofrades o cerca dellas quier sea de noche o de día, seamos tenidos de ir luego e llamarnos unos a otros e llevar cada uno su herrada e cántaro con agua o llevar acha de hierro o azadón para cortar o derribar el tal huego e que le ayudemos a sacar o poner en salvo la hacienda del tal cofrade e eso mismo si el tal caso fuere creciente de agua o si se quiere caer la casa"[59].

13.5.3. Cofradías de Misericordia/Caridad y el resto de las advocaciones.

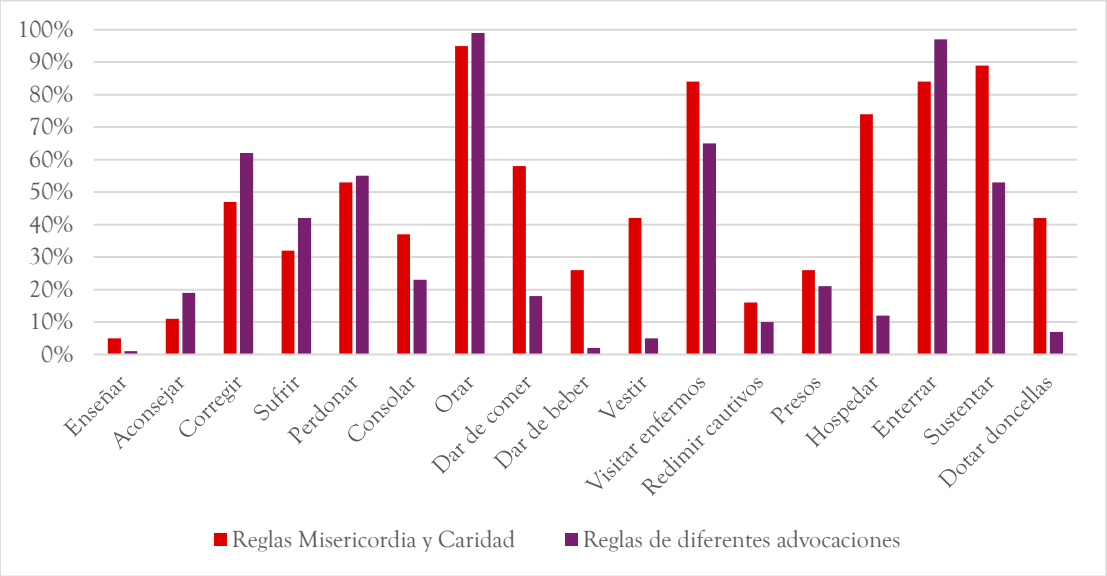
En cuanto a la comparación de la frecuencia de las obras en las reglas de cofradías de misericordia/caridad con el resto de las cofradías, teniendo en cuenta que la muestra de las primeras es muy inferior, podemos decir que, si bien es cierto que se mantienen algunas obras como principales (orar y enterrar a los difuntos) hay otras en las que observamos variaciones. En lo que respecta a las obras espirituales, exceptuando la consolación, donde las reglas de misericordia/caridad destacan 14 puntos, el resto de las acciones son más practicadas por las cofradías de diferentes advocaciones. Destacamos la corrección, con 15 puntos más que las reglas de misericordia/caridad.

Por otro lado, las obras de misericordia corporales, exceptuando el enterramiento (aunque ambas presentan porcentajes elevados), tienen una mayor presencia en las reglas de misericordia/caridad. Debemos tener en cuenta que muchas de estas reglas de misericordia/caridad eran de casas-hospitales, como ya hemos dejado reseñado, lo que explicaría los porcentajes de las obras "dar de comer", "dar de beber" y "vestir", así como la visitación de enfermos, el hospedaje y el sustento. En el grupo de reglas de diferentes advocaciones no todas contaban con una casa-hospital. Sin embargo, destacan en estas reglas de misericordia/caridad la dotación de doncellas, que no tiene porqué estar ligada a la presencia de casas-hospitales y ofrece 34 puntos más que el grupo de reglas de diferentes advocaciones. Quizá pudiera ser esta una tarea en la que se ejercitasen de manera más frecuente estas instituciones de misericordia/caridad.

[58] Cofradía de la Santa Vera Cruz y Nuestra Señora de los Remedios de Cabra (Córdoba), 1522, transcritas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1334.
[59] Reglas de la Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Benavente (Zamora), 1552, transcritas en Manzano Ledesma 2008, 150.

En general, la doctrina de las obras de misericordia era ejercitada por todas las cofradías, independientemente de su advocación, aunque esta pudiera indicar la prevalencia de ciertas practicas (hospedar, sustentar o dotar doncellas, por ejemplo).

Gráfico 4. Comparación de la presencia de las obras de misericordia en reglas de misericordia/caridad y otras advocaciones.



Fuente: Elaboración propia a partir de la muestra.

13.5.4. Las cofradías y las buenas obras.

Las cofradías, como hemos comprobado, fueron unas instituciones que recogieron la doctrina de la misericordia y, con ella, justificaron su existencia. El socorro al semejante, no ya solo al que pertenecía a la organización, sino a otros de fuera, constituyó uno de los elementos primordiales en torno a los que se estructuraba la hermandad.

Aquellas que estuvieron bajo la advocación de la misericordia (o caridad) reprodujeron los elementos principales y relevantes que daban sentido a la doctrina de la misericordia: la compasión por las miserias ajenas, la importancia de la caridad y la función penitencial y soteriológica del concepto. Así, justificaron su origen y lo necesario de su existencia como forma ideal de conducta cristiana.

Por otro lado, en cuanto a las obras de misericordia propiamente dichas, las recogidas en los dos septenarios, la mayoría de ellas tuvieron un peso relevante en estas instituciones. Se erigieron de esta forma como "espacios misericordiosos", cosa que, a la vez, con su propio nombre, reforzaba su carácter. Otra acción interesante fue la dotación de doncellas, que parece que ganó un lugar propio en estas organizaciones.

Sin embargo, los dos septenarios de obras, identificados con la virtud de la misericordia, no solo se practicaron en las hermandades de dicha advocación, sino que, como hemos visto, fueron comunes a otras cofradías que, sin utilizar dicho concepto y utilizando otras denominaciones, no dejaron de practicarlas. Las obras espirituales más comunes en estas instituciones eran (orar, corregir y perdonar, mientras que entre las corporales destacaron) enterrar a los difuntos, visitar a los enfermos y sustentar (dar vestido, comida o bebida) a aquel que lo necesitase.

Las hermandades fueron, por tanto, verdaderos organismos misericordiosos que, al menos entre sus intenciones, recogieron la doctrina relativa a la misericordia y le dieron forma a través de capítulos y órdenes para sus hermanos. Llegados a este punto faltaría estudiar cómo esas ordenanzas y reglas, que estructuraron la vida de los cofrades, se transformaron en acciones concretas en la vida práctica, como, por ejemplo, el estudio de donaciones a pobres, cómo fueron esos donativos (en dinero, especie), durante cuánto tiempo se prolongaron y cuántas personas fueron beneficiarias de esta ayuda. También si tenían problemas que pudieron surgir con los repartos, entre los cofrades. Información, a veces, aún conservada en los libros de las cofradías. Sin embargo, ese cometido excede los objetivos de este trabajo, por lo que nos quedaremos en el plano textual del fenómeno y lo dejaremos para estudios posteriores

CONCLUSIONS

1. Mercy and the salvation of the soul: the transcendence of Judgement Day.

Mercy was a virtue practiced from the beginning of Christianity, but it was to take special relevance from the late 12th century onwards. Several factors contributed to this during this period. First, a widespread belief that Judgement Day was nigh, which, advanced by millenarist ideas, led to the theological development of the concept. *Matthew* 25, 31-46 became the best illustration of this long-awaited event, and the works of charity described in the gospel – giving food to the hungry, giving water to the thirsty, sheltering pilgrims, giving clothes to the naked, and visiting the sick and the captive – became all-important for the salvation of Christians. Similarly, they reflected God's mercy, one of God's most outstanding features, along with virtue and righteousness.

Alongside Judgement Day, another factor that also played a role in the development and dissemination of the doctrine of mercy was the increasing popularity of the sacrament of penitence from the 12th century onwards, particularly during the IV Council of the Lateran. Ultimately related to the salvation of the soul, it encouraged Christians to undertaken so called "satisfaction works" to have their sins totally erased. These included the works of charity described in *Matthew* 25. At that time, the theological idea of the "time of mercy", the interval between Jesus' first and second (Judgement Day) comings, acquired a new meaning, marked by divine mercy and the mercy of human beings towards one another in preparation for Judgement.

In this way, in the late 12th and early 13th centuries, theologians began dissemination lists of works of mercy conceived to compensate the infirmities of the body: six inspired by *Matthew* 25, 31-46 and an additional one (burying the dead) from the Book of Tobias, one of the most charitable characters in the Old Testament. This list of corporal works was accompanied by a spiritual one to tend to the needs of the soul, which were analogous to those of the body.

The repetition of these septenaries in European and Spanish synods from the early 14th century onwards, as well as their predication and artistic expression, gradually made them part of mainstream Christian doctrine and one of those basic learnings that all believers must know.

2. Works of mercy in the 16th century: the reaffirmation of the doctrine.

By the early 16th century, works of mercy were a solid part of Christian doctrine, and they were regarded as basic knowledge for the Christian believer. In this dissertation, I have examined thirty titles – including doctrinal textbooks, books on doctrine, Catechism, and manuals – published in Castile from the early 16th century to the publication of the Catechism of the Council of Trent in 1566, to examine the nature and implications of the notion of mercy.

This analysis of the concept has led, first, to a definition of "mercy" and of the theological premises on which it rests; second, it has contributed to clarify the relationship

between mercy and other doctrinal elements; third, the theological role played by mercy; and, finally, the lexicon associated with the term.

a) Definition of mercy and theological premises.

Mercy was a virtue related to charity, defined as "compassion for the misery of others". It encouraged the faithful to help others with their needs, both corporal and spiritual. Compassion, as such, relied on the existence of misery, which could come in many degrees. The backbone of compassionate behaviours was the theological virtue of charity (love), which was the source of mercy.

The practice of mercy was synthetised by two septenaries: corporal – feeding the hungry, giving water to the thirsty, clothing the naked, sheltering pilgrims, redeeming captives, and burying the dead – and spiritual – teaching the ignorant, advising the doubtful, admonishing transgressors, forgiving ills, consoling the sad, suffering the woes of others, and praying to God for the living and the dead. Spiritual works of charity, being aimed at the miseries of the soul, were regarded as better than corporal works of charity.

b) Links with other doctrinal matters.

Mercy and it works was not an isolated matter in Christian doctrine, but one that related to other doctrinal concepts. First, it had a close relationship with virtue, not only because mercy was itself a virtue but because it was rooted in one of the three main theological virtues: charity.

On the other hand, the works of mercy featured on the Ten Commandments, beginning with the fourth ("Remember the Sabbath"); Church-promoted festivities, Sundays, and other feast days became particularly propitious to exercise works of mercy as a way to worship God. The other commandment in which mercy played a part was "Honour thy father and thy mother", with the parents being understood not only in the biological sense, but everyone with some authority over the believer, such as older siblings, friends, or relatives, as well as rulers, princes, and monarchs, all of which could be regarded as "temporal parents"; and also confessors, bishops, the elders, and sages, who were seen as "spiritual fathers". All of these "parents" should be assisted in all their needs.

Capital sins – especially greed and sloth – were also directly related to works of mercy, but in a negative way. Greed, an inordinate love for material wealth, directly undermined mercy; greedy people are hard of heart, and unable to empathise with the needs of others. Sloth was also an obstacle for works of mercy because it encouraged the faithful to neglect them.

Another doctrinal element that was directly related to works of mercy was the sacrament of penitence. This connection had already been drawn during the Middle Ages, as the ultimate aim of the sacrament was to cleanse sin, the so-called "satisfaction" brought about by fasts, prayers, and alms. Alms, in fact, could embrace all the "satisfaction" works and, by extension, works of mercy turned into corporal and spiritual alms.

Finally, mercy and its works were integrated into the articles of faith that had to do with Judgement Day. *Mathew* 25, 31-46 established a direct connection between them and Judgement Day and the salvation of the soul, one of Christianity's main dogmas.

Theological virtues, commandments, sins, sacraments, and articles of faith completed the doctrine of mercy works, which were thus fully inserted into the theological framework.

c) Theological roles.

Rooted in love (charity) and compassion (mercy), works of mercy aimed to mitigate the corporal and spiritual misery of others. However, those who carried them out also enjoyed theological benefits. First, to be closer to God. Mercy was a divine virtue that humankind could imitate, not to reach the same degree as God, but to be closer to him. This gave mercy a great appeal for all believers that wished to be good Christians.

Second, these works could redeem sin. By carrying them out, believers not only had their sins erased, but also made an explicit renunciation of sin. This made effective the link between works of mercy and the sacrament of penitence and, in particular, with the "satisfaction" that was the sacrament's ultimate aim.

Third, these works had a key soteriological projection. Associated with Judgement Day, works of mercy could be decisive for the fate of the soul, because God was to weigh them in in his judgement. Again, *Matthew* 25, 31-46 played a central role in the doctrine of mercy.

d) Vocabulary associated with the concept.

The concept of mercy and all the associated doctrine generated its own vocabulary, including misery or want, charity, alms, and works of satisfaction/mercy/piety.

- Misery or want created the need for mercy. For mercy to have an object, there must be a corporal or spiritual misery to be palliated. The urgency of the work of mercy depended on the degree of this misery.
- Charity (love), the virtue on which mercy was grounded, was often confused with mercy, and both terms were sometimes used interchangeably.
- Alms was one of the concepts with the greatest number of mercy-related meanings. It was one of the "exterior expressions of mercy", along with beneficence (of which it was a part), and fraternal correction (a kind of alms). Alms also meant work of mercy, so, in the same way that there were corporal and spiritual works of mercy, alms, taken as a synonym, could also be of both types. Similarly, it was part of the works of satisfaction associated with penitence, to cleanse sin, and all works of mercy could be reduced to this sacrament (again, aimed at the body or at the soul). In this way, the works of satisfaction, like the works of mercy, could be expressed through alms. Finally, any donation gifted to mitigate the wants of the needy was also considered alms. The meaning of the term, therefore, adapted to the various angles of the doctrine of mercy.
- One of the terms with the closest associations with mercy was "works", which referred to any specific actions undertaken to exercise mercy. However, other expressions were used as synonyms of "works of mercy", such as "works of charity" and "works of piety". As noted, mercy and charity were treated as analogous, so it is not strange that "works of mercy" and "works of charity" were also treated in this way. Piety, on the other hand, was grounded on justice and, in principle, it had no direct link with mercy. Piety was nothing but due reverence

towards parents, relatives, or even the fatherland. However, understood as "giving to others", it could play the same role as mercy, even if theologically this was not the case. In this way, "works of piety" had the same value as "works of mercy". Finally, the so-called works of satisfaction of penitence also included works of mercy, as the latter were nothing but alms and, as noted, works of satisfaction could ultimately be reduced to alms.

Table 1. Semantic equivalences.

Concept	Synonym/s
Mercy	Charity, piety
Works of mercy	Works of charity, works of piety, alms

Source: Author's own

In addition to these, other words were directly related to the concept of mercy, as a result of their shared theological doctrine. Avarice, one of the obstacles to mercy; and liberality, which was the opposite of greed; otiosity, the result of not doing good works; and Judgement Day, which was at the core of the doctrine of mercy and its ultimate aim: salvation.

Mercy was grounded on a logical and consistent discourse, which was in turn inserted into a broader framework; it was also complex, contemplating various functions for mercy. This doctrine was also solid and held an important place in pastoral literature. Everything the surrounded the concept formed what I have referred to as the "logic of mercy", which translated into specific concepts and theological functions within Christian theology.

This discourse was illustrated with numerous *exempla*, from both the Scripture and hagiographies presented to inspire the believer. The *Tractado muy útile de las obras de misericordia*, published by Pero Gonçález in Toledo in 1530, displayed a wide range of examples for the readers, especially Jesus Christ's, whose Passion demonstrated his mercy towards humankind, in addition to feeding the hungry by multiplying the bread loaves and the fish (Mt. 15, 32-38) or forgiving sinners (for instance, Saint Dimas, Lk 23, 32-47). His disciples are also praised, such as those from Emmaus who sheltered a pilgrim that turned out to be Jesus (Lk. 12, 13-25), as are other Biblical characters, particularly Tobias, whose book was used to define the final corporal work of mercy. Others include Saint Martin, who clothed the naked, Saint John the Almsgiver, who gave clothes and alms to the poor, and Saint Nicholas, who set the unjustly jailed free. Some parables also helped with the predication of mercy, like those referring to Lazarus and the wealthy Epulon (Lk. 16, 19-31), which condemn avarice and indifference for the plight of the poor, or that of the wicked servant (Mt. 18, 23-25), which encouraged believers to pardon others to earn God's mercy. These accounts accompanied the doctrine, offering the believers models to emulate and generating a narrative of mercy that transcended predication.

In this way, the logic of mercy predisposed Christians to adopt some attitudes towards others, from renouncing greed to avoiding otiosity and assisting the needy in their corporal (giving food or shelter) and spiritual wants (forgiving, consoling, or teaching), among other works. This logic was a guide for behaviour, crystallising in practical advice that also led to benefits such as salvation and redemption from sin. More importantly, works of mercy held a discrete, recognisable place within Chistian theology. The doctrine of mercy was repeated, *in extenso* or in more summarised forms, in all Catholic teaching books, catechisms, and confessional works printed throughout Castile.

3. The attack upon the works of mercy. The Protestant Reform.

However, the logical and consolidated discourse of the works of mercy suffered a blow in the early decades of the 16th century, when Martin Luther's doctrine began expanding across Europe. Although in the Iberian Peninsula Catholicism remained strong, there were some Protestant groups, fuelled by authors such as Juan de Valdés, Francisco de Enzinas, Constantino de la Fuente, and Juan de Pineda, who published Reformed works in Spanish in Castile.

Reformist doctrine was clearcut about the works of mercy: they lacked any soteriological value. Luther stripped them of all function. For him, salvation was exclusively a matter of faith (*sola fides*). Any action undertaken for the purposes of redemption was pointless. In this way, Luther wiped away the redeeming value of these actions and of all "works" of satisfaction related to the sacrament of penitence. Only God could forgive sin, and human actions had nothing to do with it.

Protestant doctrine was based on justification by faith, the basis of life for all believers. Good works crystallised in the ten commandments alone, crossing off all the septenaries preached since the Middle Ages and the associated doctrine. Protestants suppressed the autonomy that these works had acquired in the previous centuries, as well as all their function. Good actions were, at the most, as a testimony of obedience to God, or were simply a characteristic of good Christians.

Beyond the presence of a few Protestant groups in Castile, for instance in Valladolid and Sevilla, their ideas had little impact in Spain, and the doctrine of the works of mercy continued to be preached and followed.

4. The main aim of mercy: the poor.

If mercy was understood as compassion towards, and mitigation of, the ills of others, the needy became the main beneficiaries of this virtue. The poor became the paradigmatic social group on which to exercise mercy.

In the 1530s and 1540s, a succession of bad harvests in Castile led to a period of scarcity and hunger, and Castilian poverty management laws, enacted since the Middle Ages, fell short of this challenge. For this reason, following several local initiatives in various cities, for instance Zamora, a *Real Pragmática* was passed on 24 August 1540 to organise mendicity.

The new norm aimed to organise the distribution of alms, the most important work of mercy. Its goal was to persecute false beggars, those who, being able to earn a living through work, preferred to beg instead, as well as to identify the real poor, and remedy both

their corporal and spiritual ailments. In short, put some sort of order in the mass of the poor created by the subsistence crisis.

The *Real Pragmática* of August 1540 was not free from controversy. One of its main advocates, Cardinal Juan Pardo de Tavera, requested the Dominican Domingo de Soto's and the Benedictine Juan de Robles's opinion about the norm. They published their views in 1545: Soto first and, a month later, Robles. These works triggered a decades-long debate, one of the most significant social conversations of the century.

Domingo de Soto's arguments, against the norm, and Juan de Robles's, for it, dug their roots in the doctrine of mercy developed since the Middle Ages and reproduced in catechisms and confession manuals. However, these two doctrinal experts disagreed over several aspects of the new legislation.

For both, mercy was a virtue that must not be lost, only encouraged, as the best way to assist the needy. However, they had different ideas about the best method to do this.

The profit that the false poor made of alms, one of the *Pragmática*'s targets, was one of the reasons for which Robles defended the norm enthusiastically. Moved by otiosity and trickery, the Benedictine saw them as the bane of the true poor. Domingo de Soto, for his part, emphasised greed, the capital sin, as the main ill of the poor. Greed took over the heart of believers, especially the wealthy, and stopped them from giving alms.

The identification of the true poor through an official accreditation also caused controversy. The document was to be granted to those who confessed their spiritual ailments, with Robles's support. Soto, however, criticised that this was not to apply to the wealthy, pregnant with greed, and argued for the importance of corporal works of mercy, which would be those most important for God in Judgement Day, based on *Matthew* 25, 31-46, which was so important for the doctrine of mercy.

The *Pragmática* suggested the accreditation of the true poor as the best way to mitigate their plight. This would help to succour those who really needed it more efficiently, organising the distribution of alms, so that the virtue of mercy could be paired with that of justice. However, against Robles's favourable opinion, Soto argued that the best way to palliate misery was not to separate people in groups, but to assist all who were in need, making an indiscriminate use of alms, as mercy was indiscriminate compassion.

However, the most controversial aspect of the legislation were the rules to control the transit of the poor. The *Pragmática* ordered the poor to stay put without going out to beg in the streets. As noted by Juan de Robles, the aim of this was to better organise alms, God's service, and assistance. Similarly, he argued that one must first assist those close to one, as dictated by Paul (Gal 6, 10). Soto claimed that this, in practice, meant a decrease in alms and posed obstacles for the exercise of mercy. For the Dominican, suppressing beggars not only drove down alms, but also occasions to exercise mercy. The poor must be visible for the believers to feel compassion, especially those who, moved by greed, were not predisposed to share their wealth. Without the needy there would be no opportunity for compassion, reducing alms and opportunities to be compassionate. In addition, for Soto there must be no order in mercy, which must be exercised indiscriminately.

Robles, in his staunch support for the *Pragmática*, argued that alms would not go down, but that they would be better organised and would make a greater difference. Mercy was not at risk of disappearing: what the law achieved was to better remedy the ills of the

poor before they were pushed into mendicity. Finally, he argued that alms were not the only work of mercy, and that the other kind would be encouraged by the new norm.

Therefore, the concepts on which both arguments were built had to do with the doctrine of mercy (mercy and charity, spiritual and corporal works, alms, greed, needs, and misery), but each of the two contenders focused on a different aspect.

In this instance, the implications of mercy were not limited to the field of theory, but had practical implications in the arguments wielded around the new legislation.

5. Mercy: a treasure for Christians.

In the context of the debate between Soto and Robles, the Franciscan Gabriel de Toro published *Thesoro de misericordia divina y humana*. Without discussing modern legislation (although he slipped in a few criticisms to the *Real Pragmática* of 1540), Todo praised the virtue of mercy and argued that it was identified and developed by Christianity. Although mercy had always been practiced, it was Christianity that put a name to it and recognised its main functions: the soteriological and the cleansing of sin.

The *Thesoro* also praised the so-called voluntary poor, those who had renounced all their wealth to follow in Jesus' footsteps, entering the Franciscan order. However, more generally, poverty was vindicated as the opposite of greed, one of the main obstacles for mercy. In this regard, Toro took the side of Domingo de Soto, blaming this capital seen as one of mercy's greatest enemies.

In his work, Toro addressed the works of mercy, especially those to do with the body, and identified them with alms. He referred to some of these works, i.e. burying the dead and freeing captives, as "evangelical works", which emphasised even more the transcendence of this doctrine.

His work contributed to outline the autonomy of the doctrine of mercy, pointing to its historical importance, its soteriological and sin-cleansing function, and its role in mitigating the wants of the needy. As a prime example of the 'literature of poverty' that proliferated in the 16th century, the *Thesoro*, which was printed several times during the century, contributed to reinforce such an important doctrine for Catholic theology. In addition to Jesus, the Virgin Mary, and the Apostles, the ultimate models to follow, the work mentioned other Biblical characters such as Tobias, saints like Saint Martin and Saint Francis, and parables, like that of the poor Lazarus and the wealthy man. Toro also included the passage (Lk. 14, 15-24) in which a rich man invited the poor and the cripples to a banquet, or the story of the Good Samaritan (Lk. 10, 25-37), who sheltered a sick man and looked after him. The imaginary of narratives of mercy became ever wider.

6. Institutions of mercy.

In addition to being doctrinally important, mercy was at the root of various institutions, such as the arcs of alms and mercy, hospitals, and religious brotherhoods.

Arcs of alms and mercy, conceived to help the poor, developed from the 14th century onwards to provide some form of social assistance. Similarly, brotherhoods, many of which managed hospitals, played a key role in this, and found their *raison d'être* in the doctrine of mercy.

The analysis of over 100 Castilian brotherhoods, most of which are dated to the 16th century, suggests that even when the advocations of these institutions made no mention of mercy or charity (which were synonyms), their members actively followed and practiced the doctrine of mercy.

Their statutes confirm that those whose advocations refer to mercy or charity made repeated references to the need to exercise this virtue to reach salvation on Judgement Day and live a good Christian life. Similarly, it is attested that these institutions practiced the fourteen works of mercy (seven corporal and seven spiritual), although not all of them with the same assiduity.

However, carrying out works of mercy was not limited to the mercy/charity corporations, as all brotherhoods, regardless of their advocation, actively undertook the fourteen works of mercy compiled in the septenaries. The spiritual ones included prayers for the dead and the living, admonishing those who were wrong, and forgiving injuries. The most important corporal works of mercy for these corporations were burying the dead and visiting the sick.

On of the works of charity in which brotherhoods of mercy and charity engaged most actively was providing dowries for poor maidens. So important was this in late medieval Italy that Brian Pullan labelled it as the eighth work of corporal mercy, although it was not included in the canon.

As such, these corporations became a channel through which to exercise the virtue of mercy. They faithfully followed the two septenaries that, from the 13th century, had spread throughout the Christian world. It can thus be argued that these brotherhoods embodied theological doctrine for believers in their everyday life.

7. The importance of mercy for the good Christian.

The concept of mercy and the septenaries for the salvation of the soul developed during the Middle Ages led to the crystallisation of a theology of virtue and its works. This was truncated in the 16th century, when the Protestant Reform dealt a heavy blow to the doctrine. However, the Catholic Church defended it from the Protestant attack, and titles such as the *Tractado muy útile de las obras de misericordia* y el *Thesoro de misericordia divina humana* vindicated the autonomy of this virtue and its practices against the serious challenges posed by Protestantism in the early 16th century.

The "culture of compassion", in Brian Pullan's expression, rooted in the two septenaries, transformed charitable practices and presented a coherent theological explanation for the help lent to others. It is argued that this doctrine must be analysed in depth to better comprehend its role in the period's mentality and charitable initiatives; to gain a better understanding of the theological differences between the Catholic good works and the Protestant justification by faith; and to identify the associated vocabulary and synonyms (alms, charity, piety).

After they were elaborated, the septenaries gradually entered the doctrine to become a Christian "guide for behaviour", a set of desirable practices that helped others while also having a positive effect on them who carried them out. Our analysis, moving from the theoretical field (septenaries, their predication in Spain, and their theological implications) to that of practice (beginning with the arguments wielded for and against a law that tried to

apply the doctrine of mercy, and following with the operation of religious brotherhoods as agents of mercy), emphasises the importance of the doctrine, not only symbolically, but for everyday life.

These are only the first steps of a research avenue that aims to study how theological premises can become an essential tool to respond to social needs. Many other topics concerning the theory of mercy are left open: from *exempla* and specific accounts related to various works of mercy to iconographic expressions and other genres that touch upon the issue of virtue. As well as others that, without abandoning the field of theology, analyse their impact on social practices.

This analysis presents religious brotherhoods, in their charity work, as the "everyday plane" of mercy. But we can go further: the study of charity institutions over time (providing poor maidens with a dowry, feeding and clothing the poor), and the examination of notarial documents such as last wills, must also be taken into consideration. I am aware of the existence of a prolific bibliography on charitable institutions and wills, but I intend to approach the topic from a different angle: arguing that these practices were informed by a deep understanding of the theological doctrine. This is bound to lead to explanations much more consistent with the actual concerns of the period under analysis.

ANEXO I

Bibliografía sobre instituciones bajo la advocación de Misericordia y Caridad.

No es nuestra intención aquí trazar el desarrollo de cada una de estas instituciones. Sin embargo, dejamos expuesta la bibliografía específica de cada una de ellas por si el lector quisiese profundizar en alguna.

1. Instituciones de Misericordia

Relativo a la Hermandad del Hospital del Salvador o de la Misericordia unas breves notas en Sánchez Herrero & Pérez González[1].

Referente al Hospital de la Misericordia de Medina de Pomar, fundación y orígenes, así como otras instituciones de la villa consúltese el trabajo de García Sainz de Baranda[2].

Sobre el Hospital de la Misericordia de Guadalajara, regido por la Cofradía de la Misericordia y la Caridad (creada para ese fin) la investigación de Layna Serrano 1943, 471-472 y sobre la representación de comedias en su patio en el siglo XVII las de Muñoz Jiménez y Pradillo Esteban[3].

Del Hospital de la Misericordia de Salamanca, fundado a finales del siglo XIV, aunque no existen muchas noticias sobre él terminará fusionándose con el de la Trinidad en 1581 según Hernández Jiménez[4].

Acerca de la Cofradía de la Misericordia de Jerez de la Frontera puede leerse la investigación de Silvia María Pérez González[5] que la examina, junto a otras cofradías de la ciudad.

Sobre el Hospital de la Misericordia de Alcalá de Henares los trabajos de Fernández Majolero[6].

Relativo al Hospital de la Misericordia de Toledo los monográficos de Cereijo Martínez y Izquierdo Benito centrados en la Edad Media y sobre esta institución y el testamento de Doña Guiomar de Meneses (en ocasiones tratada como su fundadora) editado por Porres Martín-Cleto & Cruz Arias[7].

Por su parte, la Cofradía /Hospital de Valladolid, si bien no cuenta con un estudio propio Alcalde Martín-Calero menciona varios datos básicos sobre ella[8].

Sobre al Hospital de la Misericordia de Talavera de la Reina (Toledo) existen estudios de la institución en el siglo XVIII de Hernández Lanchas y Blanco, y otro sobre época medieval referente a un epígrafe del hospital de Vergel Corcho & Uzquiano Valdivieso[9].

Relativo al Hospital de la Misericordia de Sevilla y a sus funciones asistenciales los trabajos de Pérez García y Rivasplata Varillas[10].

---

[1] Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 7.
[2] García Sainz de Baranda 1917, 223-225.
[3] Layna Serrano 1943; Muñoz Jiménez 1984; Pradillo Esteban 1996.
[4] Hernández Jiménez 2002.
[5] Pérez González 2016.
[6] Fernández Majolero 1985; 2001.
[7] Cereijo Martínez 2004; Izquierdo Benito 1980; Porres Martín-Cleto & Cruz Arias 1992.
[8] Alcalde Martín-Calero 2000.
[9] Blanco 2000; Hernández Lanchas 1991; Vergel Corcho & Uzquiano Valdivieso 2014.
[10] Pérez García 2014b; Rivasplata Varillas 2016; 2017; 2018; 2020.

Sobre el Hospital de la Misericordia de Arcos puede consultarse la investigación de Mancheño y Olivares y Nogales Márquez[11].

Acerca de la Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y Ánimas benditas del Purgatorio de Granada la tesis inédita de licenciatura de Mártir Alario, donde repasa la historia de la cofradía en todo el siglo XVI desde su fundación[12].

Relativo al Hospital de la Misericordia de Lebrija la obra de Bellido Ahumada, el capítulo XVII sobre la Hermandad de la Santa Caridad, Piedad y Misericordia, hospitales unidos[13].

Referente a la Hermandad de la Hermandad y Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia de Niebla (Huelva) unos breves apuntes de sus primeras reglas en Sánchez Herrero & Pérez González 2002[14].

Acerca del hospital de la Misericordia de Jaén la monografía de Palma Rodríguez, el capítulo V del trabajo de Garrido Aguilera 1987 y el trabajo de Cabrera Espinosa[15].

Acerca del Hospital Real de la Misericordia de Marbella (Málaga) el trabajo de Moreno Fernández 2004, 218-226 quien en su estudio sobre arquitectura de la ciudad ofrece algunos datos de la institución en sus orígenes y cómo pasó a manos de los hermanos de San Juan de Dios, advocación por la que se le conocería más adelante y Lobón Martín 2006, donde hace un recorrido por la institución desde su fundación a raíz de un proceso de restauración arquitectónica[16].

Sobre la cofradía y Hospital de la Misericordia las investigaciones de Carmona González Jiménez y en torno a su fusión con la hermandad de la Caridad en el siglo XVII la de Mira Caballos[17].

Sobre el Hospital de la Misericordia de Oropesa (Toledo), que más tarde pasará a denominarse Hospital de San Juan Bautista, el trabajo de Gómez Jara & Maquedano Carrasco 2002 y sobre el Hospital y la figura de su fundador, Francisco de Toledo, virrey del Perú el de Maquedano Carrasco 2005,[18].

Respecto a las primeras reglas de la Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo de Ronda (Málaga) la compilación de reglas de cofradías de Sánchez Herrero & Pérez González[19].

Relativo al Hospital de la Misericordia de Cádiz un trabajo sobre su evolución el estudio de Caravaca-Coca et al.[20].

Referente a la Cofradía de la Misericordia de Benavente, su existencia en la primera mitad del siglo XVI queda recogida en el Catálogo de la exposición "Más vale volando" por el Condado de Benvente (VVAA 1998, 477) sobre el patrimonio cultural histórico del Condado de Benavente en el VI centenario de su creación, igual que en el trabajo de Manzano Ledesma

11 Mancheño y Olivares 1894, 247-248; Nogales Márquez 2006, 885-886.
12 Mártir Alario 1985.
13 Bellido Ahumada 1945.
14 Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1565-1566.
15 Cabrera Espinosa 2013; Garrido Aguilera 1987; Palma Rodríguez 1982.
16 Moreno Fernández 2004, 218-226; Lobón Martín 2006.
17 González Jiménez 1993; Mira Caballos 2001.
18 Gómez Jara & Maquedano Carrasco 2002; Maquedano Carrasco 2005, 13-22.
19 Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1735-1736.
20 Caravaca-Coca et al. 2020.

donde se recoge la tarea de socorro con los presos y ajusticiados de la cofradía en el siglo XVIII y Vega Casado algunos datos sobre la cofradía durante los siglos XVII y XVIII[21].

Sobre la hermandad de la Misericordia y Caridad de Arahal el trabajo sobre el Cristo de la hermandad de Martín Martín y Camino Romero[22].

Acerca de la Hermandad de la Misericordia de Alcalá del Río el estudio de García-Baquero López[23].

Respectivo al hospital de la Misericordia de Logroño Domínguez Matito 2011, sobre el teatro en La Rioja, el Hospital de la Misericordia de la localidad y su transformación en patio de comedias[24].

Relativo a la Cofradía de Santa María de la Misericordia de Palencia Sánchez Herrero acredita su existencia, al menos desde 1516, cuando aparece referenciada en un testamento[25].

Referente al Hospital de la Misericordia de Ávila y la cofradía de la Misericordia de la misma ciudad la tesis doctoral de Sánchez Sánchez sobre los Hospitales de Ávila en el Antiguo Régimen y sobre el traslado de la institución en el siglo XVII la investigación de Moreno Blanco. También en Ávila en relación con la Casa de la Misericordia (conocida, igualmente, como Obra Pía de San Martín) encontramos el trabajo de Ruiz-Ayucar Zurdo 1985[26].

Relativo a la Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia de Media del Campo (Valladolid) el trabajo de Campo del Pozo[27].

Para la cofradía de la Misericordia de Jódar (Jaén) las investigaciones de Alcalá Moreno[28].

Respecto a la Cofradía de la Misericordia de Guillena (Sevilla) el estudio de Silva Fernández[29].

Sobre el Hospital de la Misericordia de Segovia el trabajo Grau, un estudio sobre sus fondos archivísticos de Sánchez Díez & Bartolomé Herrero y otro sobre la botica de la institución por Delgado Rodríguez[30].

Acerca de la Santa Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia de Santiago de Compostela la transcripción de su fundación por Barreiro Noya[31].

Respecto a la Cofradía de la Misericordia de Vitoria, Bazán Díaz & Martín Miguel apuntan su existencia hacia 1591 y su finalidad de enterrar a los ajusticiados, entre otros cometidos piadosos[32].

Sobre la Hermandad de la Misericordia de Carrión unos breves apuntes en Sánchez Herrero & Pérez González[33].

2. Instituciones de Caridad.

---

21 Manzano Ledesma 2008, 100-102; VVAA 1998; Vega Casado 2010, 143-150.
22 Martín Martín 2000; Camino Romero 2009.
23 García-Baquero López 1984.
24 Domínguez Matito 2011, 70-85.
25 Sánchez Herrero 1978, 477.
26 Moreno Blanco 2017; Ruiz-Ayucar Zurdo 1985; Sánchez Sánchez 1995.
27 Campo del Pozo 2017.
28 Alcalá Moreno 1994; 2019.
29 Antonio 2010.
30 Delgado Rodríguez 2007; Grau 1951; Sánchez Díez & Bartolomé Herrero 1999.
31 Barreiro Noya 1888.
32 Bazán Díaz & Martín Miguel 1993, 232.
33 Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 745-746.

Respecto al Hospital de la Caridad de San Cristóbal de Sepúlveda (Segovia) los trabajos de Tarifa Fernández 2006, 2011, que estudia, entre otros aspectos, la obra pía de niños expósitos de dicha cofradía[34].

Sobre la Cofradía/Hospital de la Caridad de Valladolid, unos breves datos que nos permiten constatar su existencia gracias Alcalde Martín-Calero[35].

Acerca de la Cofradía/Hospital de la Santa Caridad de Jesucristo los trabajos de Nieto Cumplido y Aranda Doncel[36].

Relativo al Hospital Real de la Caridad de Guadix (Granada) los trabajos de Pérez López un comentario de las constituciones de 1553 y sobre el siglo XVIII de la institución, aunque dedica una parte a la fundación. Por otro lado, Jaramillo Cervilla que repasa desde su fundación y sus primeras constituciones hasta la evolución de la institución en el S. XX[37].

Referente a la Hermandad de la Caridad de Málaga la tesis de Camino Romero, quien repasa la historia de la institución desde su fundación hasta el siglo XX[38].

Sobre del Hospital de la Caridad de Villahermosa (Ciudad Real) la investigación de Bellón Serrano[39].

Acerca de las cofradías de la Caridad de la diócesis de Córdoba el trabajo de Aranda Doncel, quien recopila todas estas instituciones en la diócesis y da cuenta de su e[40]xistencia[41].

Sobre la Hermandad de la Caridad y Refugio de Granada el trabajo monográfico de López-Guadalupe Muñoz & López Moya y Arias de Saavedra Alías & López-Guadalupe Muñoz centrados en la asistencia femenina del hospital a final del Antiguo Régimen.

Sobre la Cofradía de la Santa Caridad de Toledo Martz 1983[42].

Relativo a la Cofradía /Hospital de la Caridad de Antequera los trabajos de Fernández Rodríguez y San Millán Gallarín, y para el siglo XVII sobre su refundación el de San Millán Gallarín y su función asistencial de enterrar a los muertos en el siglo XVII el estudio de León Vegas[43].

Acerca del Hospital de la Caridad de Illescas, el trabajo de Aguilar y sobre la decoración de la iglesia del hospital Sobre el Hospital de la Santa Caridad de la Puebla de Montalbán (Toledo) el de Morón Villaluenga[44].

Sobre la Cofradía de la Santa Caridad la investigación de Moreno del Soto[45].

Relativo a la Cofradía de la Santa Caridad de Guadalcázar (Córdoba) el trabajo de Aguayo Egido que trata de las cofradías de la localidad, entre ellas, la de la Caridad y el estudio general de la Diócesis de Córdoba de Aranda Doncel[46].

---

[34] Tarifa Fernández 2006; 2011.
[35] Alcalde Martín-Calero 2000, 22.
[36] Aranda Doncel 2003; 2006; Nieto Cumplido 1989.
[37] Jaramillo Cervilla 1992; 1998; 2013; Lara Ramos & Pérez López 1997; Pérez López 1989.
[38] Camino Romero 2009.
[39] Bellón Serrano 2011.
[40] Arias de Saavedra Alías & López-Guadalupe Muñoz 2015; 2017.
[41] Aranda Doncel 2006.
[42] Martz 1983, 189-199.
[43] Fernández Rodríguez 1947; León Vegas 2002; 2009; San Millán Gallarín 1996; 1999.
[44] Aguilar 1935; Morón Villaluenga 2008.
[45] Moreno del Soto 2001.
[46] Aguayo Egido 2002; Aranda Doncel 2006, 132.

Referente a la Cofradía/Hospital de la Caridad de Talavera de la Reina la tesis de Montoro Bayón sobre la asistencia médico-social en esa villa en los siglos XIII-XIX[47].

Acerca del Hospital de la Caridad de Coín (Málaga) el trabajo de Sánchez Luque orientado a la evolución constructiva de su conjunto patrimonial[48].

Sobre el Hospital de la Caridad de la Puebla de Montalbán (Toledo) el artículo de Morón Villaluenga[49].

Referente a la Cofradía y Hospital de Liétor (Albacete), véase el trabajo de Cruz Valenciano[50].

Relativo a la Cofradía de la Caridad de Garcíaz (Cáceres) la investigación de Fernández Serrano[51].

Respecto a la Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad de Palencia los trabajos de Marcos Martín, donde aparecen referenciadas las hermandades palentinas del siglo XVIII; y el estudio de Blanco García & Calvo Montes[52].

Acerca del Hospital de Nuestra Señora de la Caridad de Arcos de la Frontera (Cádiz) la investigación de Nogales Márquez[53]

[47] Montoro Bayón 2011, 68-70.
[48] Sánchez Luque 2008.
[49] Morón Villaluenga 2008.
[50] Cruz Valenciano 1984.
[51] Fernández Serrano 1975.
[52] Blanco García & Calvo Montes 1990; Marcos Martín 1985; 2014.
[53] Nogales Márquez 2006.

ANEXO II

Tabla 1. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia".

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
1	Hermandad del Hospital del Salvador o de la Misericordia.	Sevilla	1349	1390		Sánchez Herrero & Pérez González 2002
2	Hospital de la Misericordia	Medina de Pomar (Burgos)	1371	1371	Pedro Fernández de Velasco y María de Sarmiento	García Sáinz de Baranda 1917
3	Hospital de la Misericordia/ Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia y de la Caridad	Guadalajara	1375		María López	Layna Serrano 1943; Muñoz Jiménez 1984; Pradillo Esteban 1996.
4	Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia	Salamanca	1386		Sancha Díez	Hernández Jiménez 2002
5	Hermandad y Cofradía/Hospital de la Misericordia	Jerez de la Frontera (Cádiz)	S. XV			Pérez González 2016
6	Hospital/Cofradía de la Misericordia	Alcalá de Henares (Madrid)	S. XV	Primer tercio S. XVI		Fernández Majolero 1985, 2001.
7	Hospital de la Misericordia	Toledo	En torno a 1429	S. XV		Porres Martín-Cleto & Cruz Arias 1992, Izquierdo Benito 1980; Cereijo Martínez 2004.

Tabla 1. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia" (continuación).

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
8	Cofradía/Hospital de la Misericordia	Valladolid	Anterior a 1438			Alcalde Martín-Calero 2000
9	Cofradía/Hospital de la Misericordia	Talavera de la Reina (Toledo)	1475		Canónigo Hernando Alonso	Hernández Lanchas 1991; Blanco 2000; Montoro Bayón 2011; Vergel Corcho & Uzquiano Valdivieso 2014.
10	Hermandad de la Santa Casa de la Misericordia	Sevilla	1476	1518		Pérez García 2014b; Rivasplata Varillas 2016, 2017, 2018, 2020.
11	Hospital de la Misericordia	Arcos de la Frontera (Cádiz)	1490/ Finales S. XV		D. Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz /Dña. Beatriz Pacheco (su mujer)	Mancheño y Olivares 1894; Nogales Márquez 2006
12	Cofradía/Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y de Ánimas benditas del Purgatorio	Granada	1494	1514-1523	Alonso de Ureña, Antonio de Cáceres y Duarte Correa, cofrades fundan el Hospital (1517)	Mártir Alario 1985
13	Hospital de la Misericordia	Lebrija (Sevilla)	1494	1494		Bellido Ahumada 1945

Tabla 1. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia" (continuación).

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
14	Hermandad y Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia.	Niebla (Huelva)	1495	1519		Sánchez Herrero & Pérez González 2002
15	Hospital de la Misericordia	Jaén	Finales S. XV (1497 aprox.)		Cofradía Misericordia y Concejo	Palma Rodríguez 1982; Garrido Aguilera 1987; Cabrera Espinosa 2013.
16	Hospital Real de la Misericordia	Marbella (Málaga)	Finales S. XV		Reyes Católicos	Moreno Fernández 2004; Lobón Martín 2006
17	Cofradía/Hospital de la Misericordia	Carmona (Sevilla)	Finales S.XV-Principios XVI 1511		Doña Beatriz Pacheco, duquesa de Arcos (Hospital)	González Jiménez 1993; Mira Caballos 2001.
18	Hospital de la Misericordia	Oropesa (Toledo)	Mediados S. XV	1560	Don Francisco de Toledo (Virrey de Perú), Doña Juana de Toledo (su madre)	Gómez Lara & Maquedano Carrasco 2002; Maquedano Carrasco 2005.
19	Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo.	Ronda (Málaga)		1500		Sánchez Herrero & Pérez González 2002
20	Hospital de la Misericordia	Cádiz	Principios S. XVI			Caravaca-Coca & al. 2020

Tabla 1. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia" (continuación).

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
21	Hospital de la Misericordia	Ávila	Primer tercio S. XVI		Canónigo D. Francisco de Guzmán	Sánchez Sánchez 2001; Moreno Blanco 2017.
22	Cofradía de la Misericordia	Benavente (Palencia)	Primera mitad S. XVI			VVAA 1998; Vega Casado; Manzano Ledesma 2008.
23	Hermandad de la Santa Caridad y Misericordia/ Hospital	Arahal (Sevilla)	1501	1501		Martín 2000; Camino Romero 2009.
24	Hermandad de la Misericordia	Alcalá de Río (Sevilla)		1515		García-Baquero López 1984
25	Hospital de la Misericordia	Logroño	1515 (aprox.)			Domínguez Matito 2011
26	Cofradía de Santa María de la Misericordia	Palencia	1516 (al menos)			Sánchez Herrero 1978.
27	Casa Misericordia (obra pía S. Martín)	Ávila	1539/1544	1539	Racionero D. Rodrigo Manso	Ruiz Ayúcar 1985
28	Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia	Medina del Campo (Valladolid)		1542		Campo del Pozo 2017
29	Cofradía de la Misericordia	Jódar (Jaén)	1545			Alcalá Moreno 1991, 2019.
30	Hermandad de la Misericordia	Burguillos del Cerro (Badajoz)	Segunda mitad S. XVI			Ramón Martínez 1995

Tabla 1. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia" (continuación).

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
31	Hermandad y cofradía de la Santa Caridad, Misericordia y Vera Cruz	Guillena (Sevilla)	1560	1560		Silva Fernández 2010
32	Hospital de la Misericordia	Segovia	1563		Obispo Juan Arias Dávila e iniciativa municipal.	Grau 1951; Sánchez Díez & Bartolomé Herrero 1999; Delgado Rodríguez 2007.
33	Cofradía de la Misericordia	Ávila	1572		Clérigos abulenses	Sánchez Sánchez 2001
34	Cofradía de la Misericordia	Berlanga de Duero (Soria)	1572	1572	Don Íñigo Fernández de Velasco, condestable de Castilla y su mujer, Ana de Aragón y de Guzmán, Duquesa de Frías y las autoridades de la iglesia colegial de Berlanga.	AHNOB, Fías, Caja 352, 1-2.
35	Santa Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia	Santiago de Compostela	1583	1583		Barreiro Noya 1888.
36	Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia	Burgos	1584	1584		ACB, Volúmenes, 47, 271-273.
37	Cofradía de la Misericordia	Vitoria	Anterior a 1591			Bazán Díaz & Martín Miguel 1993.
38	Hermandad de la Misericordia o Hermandad de la Caridad. Hospital-casa de la Misericordia	Carrión de los Céspedes (Sevilla)	S. XVI			Sánchez Herrero & Pérez González 2002.

Tabla 2. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Caridad".

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
1	Hospital de la Caridad de San Cristobal	Sepúlveda (Segovia)	S. XII-XIII			Tarifa Fernández 2006, 2011.
2	Cofradía/Hospital de la Caridad	Valladolid	Anterior a 1469			Alcalde Martín-Calero 2000
3	Cofradía/Hospital de la Santa Caridad de Jesucristo	Córdoba	1469	1594		Nieto Cumplido 1989; Aranda Doncel 2003, 2006.
4	Hospital Real de la Caridad	Guadix (Granada)	1492	1553	Reyes Católicos	Pérez López 1989, 1997; Jaramillo Cervilla 1992, 1998, 2013, Lara Ramos & Pérez López 1997.
5	Cofradía de la Caridad	Zamora	Presencia documentada en 1494			Sánchez Herrero 1978, 464.
6	Hermandad de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo	Málaga	Finales S. XV		D. Bartolomé Baena, prebendado	Camino Romero 2009.
7	Hospital de la Caridad	Villahermosa (Ciudad Real)	Principios S. XVI		Concejo de la villa	Bellón Serrano 2011.
8	Hermandad de la Santa Caridad	Montilla, Palma del Río (Córdoba)	Principios S. XVI			Aranda Doncel 2006.

Tabla 2. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Caridad" (continuación).

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
9	Hermandad de la Caridad y Refugio	Granada	Principios S. XVI	1513		López-Guadalupe Muñoz & López Moya 2014.
10	Cofradía de la Santa Caridad	Toledo		1530		Martz 1989
11	Cofradía/Hospital de la Caridad	Antequera (Málaga)	Principios S. XVI / 1510	1562		Fernández Rodríguez 1947; San Millán Gallarín 1996, 1999; León Vegas, 2002, 2009.
12	Hospital de la Caridad	Illescas (Toledo)	Principios S. XVI		Cardenal Francisco Jiménez Cisneros	Aguilar 1935; Barnes 1984.
13	Cofradía de la Santa Caridad	Osuna (Sevilla)	Principios S. XVI			Moreno del Soto 2001
14	Cofradía de la Santa Caridad	Guadalcázar (Córdoba)	Principios S. XVI	1589		Aguayo Egido 2002; Aranda Doncel 2006.
15	Cofradía/Hospital de la Caridad	Talavera de la Reina (Toledo)	1510	1513	Juan de Riaño	Montoro Bayón 2011.
16	Hospital de la Caridad	Coín (Málaga)	1520		Miguel Martín Maderero y su mujer María Ruiz	Sánchez Luque 2008
17	Hospital de la Santa Caridad	Puebla de Montalbán (Toledo)	Primer tercio S. XVI		Don Juan y Doña Catalina Pacheco	Morón Villaluenga 2008
18	Cofradía/Hospital de la Santa Caridad	Cabra, Luque, Baena, Santaella, Aguilar de la Frontera (Córdoba)	Primera mitad S. XVI			Aranda Doncel 2006.

Tabla 2. Estudios que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Caridad" (continuación).

	Institución	Lugar	Año Fundación	Año reglas	Fundador/a	Referencias
19	Cofradía/ Hospital de la Santa Caridad	Lucena, Hinojosa del Duque, Espiel, Fuente Obejuna (Córdoba)		1559		Aranda Doncel 2006.
20	Cofradía/Hospital de la Santa Caridad	Bujalance, Cañete de las Torres, Adamuz, El Carpio, Conquista, Fernán Núñez, Espejo, Iznájar, Montalbán, Montemayor, Montoro, Monturque, Pedro Abad, Pedroche, Posadas, Pozoblanco, Puente Don Gonzalo, La Rambla, Santa Eufemia, Torreblanca, Torremilano, Villafranca de Córdoba y Villanueva del Rey	Presencia documentada en la segunda mitad S.XVI			Aranda Doncel 2006.
21	Cofradía/Hospital de la Caridad	Liétor (Albacete)	1562			Cruz Valenciano, 1984
22	Cofradía de la Caridad	Garcíaz (Cáceres)	1574	1574		Fernández Serrano 1975
23	Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad	Palencia	1575		Prebendados palentinos	Marcos Martín 1985, 2014; Blanco García & Calvo Montes 1990
24	Hospital de Nuestra Señora de la Caridad	Arcos de la Frontera (Cádiz)	1579		María Tardío	Nogales Márquez 2006.

Tabla 3. Documentos que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia".

	Institución	Lugar	Año de la documentación	Tipo documento y contenido	Signatura
1	Cofradía/Hospital de la Misericordia	Toro (Zamora)	1488	Comisión al corregidor de Toro y al prior del monasterio de Sant Alfonso, a petición del abad y cofrades del Hospital de la Misericordia de esa ciudad sobre la donación de un juro (9.750 mrv.) de Bernal de Rueda al dicho Hospital para "que fuese más honrrado e los pobres que allí muriesen fuesen sus cuerpos quando muriesen mejor sepultados e aconpañados" entre otros fines.	AGS, RGS, leg.1488-IX, 31.
2	Hospital de la Misericordia	Granada	1501	Limosna de una casa del artillero Juan Navarro al Hospital de la Misericordia de Granada	AGS, CCA, CED, 5, 22, 2.
3	Casa Hospital de la Misericordia	Utrera (Sevilla)	1507-1807	Libros de protocolos	ADS, Fondo Casa Cuna, Administración de propiedades, libros 13 y 14.
4	Cofradía/Hospital de la Misericordia	Gibraleón (Huelva)	1512-1513	Auto de visita eclesiástica a la villa de Gibraleón con el objetivo de una posible unificación de los cuatro hospitales, uno de ellos, el de la Misericordia. Lista de cofrades de la hermandad del Hospital de la Misericordia f.10.	AHNOB, Osuna, Caja 381, 41.
5	Hospital de la Misericordia	Écija (Sevilla)	1525	Escritura de venta y donación del Hospital de la Misericordia de Écija a Fernando de Escobar	AHNOB, Luque, Caja 461, 2.
6	Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia	Zamora	1539	Ejecutoria del pleito entre la Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia y Francisco Gutiérrez, por la herencia (20.000 mrv.) que Cristobal del Santis Espíritus dejó a dicha cofradía.	ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 523, 61.

Tabla 3. Documentos que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Misericordia" (continuación).

	Institución	Lugar	Año de la documentación	Tipo documento y contenido	Signatura
7	Hospital de la Misericordia	Marchena (Sevilla)	1551 (traslado 1586)	Carta para ordenar los estatutos y constituciones del Hospital de la Misericordia de Marchena en vista de la bula concedida por el papa Julio III a los Duques de Arcos (patronos del Hospital)	AHNOB, Osuna, Caja 170, 7-9.
8	Cofradía de la Misericordia	Dueñas (Palencia)	1553-1569	Pleito entre los mayordomos de la Vera Cruz y de la Cofradía de la Misericordia de Dueñas por ver a quién pertenecía el sitio más preminente de entierros y demás funciones. (Dos documentos sobre este pleito)	ARCHV, PL Civiles, Alonso Rodríguez (F), Caja 2870, 6. ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1154, 43
9	Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia	Torquemada (Palencia)	1565	Ejecutoria del pleito entre Elvira Bernardina y la cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia de Torquemada sobre la ejecución y remate de unos bienes.	ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1083, 34.
10	Cofradía y Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia	Medinaceli (Soria)	1562	Carta de imposición de un censo (1.643 mrv.) al mayordomo y cofrade de la Cofradía y Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia.	AHN, Universidades,128, Expediente 4, 2.
11	Hospital de la Misericordia	Marchena (Sevilla)	1551 (traslado 1586)	Carta para ordenar los estatutos y constituciones del Hospital de la Misericordia de Marchena en vista de la bula concedida por el papa Julio III a los Duques de Arcos (patronos del Hospital)	AHNOB, Osuna, Caja 170, 7-9.

Tabla 4. Documentos que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Caridad".

	Institución	Lugar	Año de la documentación	Tipo documento y contenido	Signatura
1	Cofradía de la Caridad	Carmona (Sevilla)	1497	Permiso para los cofrades de la Caridad de Carmona para que recojan y entierren a los ajusticiados de la villa sin que los justicias de esta los hagan presos.	AGS, RGS, leg. 1497-II, 184.
2	Cofradía de la Caridad	Medina del Campo	1535	Ejecutoria de un pleito litigado por la Cofradía de la Caridad de Medina del Campo y Pedro de Valdestillas y su hijo Andrés de Valdestillas sobre un censo que correspondía a la cofradía.	ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 465, 16.
3	Hospital de la Santa Caridad	Loja (Granada)	1542-1798	Expediente de censo otorgado por el Hospital de la Santa Caridad a favor de Francisco Maldonado.	AHNOB, Valencia, Caja 4, 37-75.
4	Cofradía de la Caridad	Medina de Rioseco (Valladolid)	1544-1545	Pleito entre la Cofradía de la Caridad con Andrés Salvador acerca de su negativa para ejercer el oficio de Mayordomo de la cofradía	ARCHV, Pleitos Civiles, Fernando Alonso (F), Caja 623, 5.
5	Hospital de la Santa Caridad	Camarena (Toledo)	1566-1568	Carta de venta e imposición de censo de Alonso Calleja y María Gutiérrez a favor del mayordomo del Hospital de la Santa Caridad de Camarena. Se incluye el reconocimiento de un juro al quitar de 200 maravedís a favor del Hospital.	AHNOB, Villagonzalo, Caja 68, 14.

Tabla 4. Documentos que confirman la existencia de Cofradías/Hospitales "de la Caridad" (continuación).

	Institución	Lugar	Año de la documentación	Tipo documento y contenido	Signatura
6	Cofradía de la Caridad	Ciudad Rodrigo (Salamanca)	1566-1571	Pleito entre Luis Osorio y Gonzalo de Silva con el Hospital de la Caridad, el convento de San Esteban y la Cofradía de la Piedad, todas de Ciudad Rodrigo, sobre la restitución de unos bienes de María Osorio.	ARCHV, Pleitos Civiles, Pérez Alonso (F), Caja 207, 1.
7	Cofradía de la Caridad	Plasencia (Cáceres)	1591	Pleito entre la Cofradía de la Caridad y la Cofradía de San Pedro, ambas placentinas, sobre los puestos que han de llevar cada una en procesiones y entierros.	ARCHV, Pleitos Civiles, Pérez Alonso (OLV), Caja 1281, 10.
8	Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad	Segovia	1598	Ejecutoria del pleito litigado entre la Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad de Segovia y María de Oviedo sobre la memoria anual de Isabel Alonso, de la que debía encargarse la cofradía.	ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 1860, 27.

ANEXO III

Tabla 1. Reglas de cofradías y hermandades bajo la advocación de "misericordia/caridad".

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
1	1349	1390	Hermandad del Hospital del Salvador o de la Misericordia.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 7-14.
2	1371	1371	Hospital de la Misericordia	Medina de Pomar (Burgos)	García Sáinz de Baranda 1917, 437-442.
3	En torno a 1429	S. XV	Hospital de la Misericordia	Toledo	ADPT, Fondo Hospital de la Misericordia, leg. 11, nº 14.
4		1500	Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo.	Ronda (Málaga)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002.
5	1510	1513	Cofradía/Hospital de la Caridad	Talavera de la Reina (Toledo)	AMT), Ordenanzas antiguas Cofradía y Hospital de la Santa Caridad, 665.
6	S. XV	Primer tercio S. XVI	Hospital/Cofradía de la Misericordia	Alcalá de Henares (Madrid)	
7	1494	1514-1523	Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y de Ánimas benditas del Purgatorio	Granada	Mártir Alario 1985, 30-47.
8		1515	Hermandad de la Misericordia	Alcalá del Río (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 643-664.

Tabla 1. Reglas de cofradías y hermandades bajo la advocación de "misericordia/caridad" (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
9	1476	1518	Hermandad de la Santa Casa de la Misericordia	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 31-59.
10	1495	1519	Hermandad y Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia.	Niebla (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1565-1581.
11		1530	Cofradía de la Santa Caridad	Toledo	ADPT, Santa Caridad, Gobierno, Constituciones de la Cofradía de la Santa Caridad de Toledo (1530).
12		1542	Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia	Medina del Campo (Valladolid)	Campo del Pozo 2017, 650-660.
13	1492	1553	Hospital Real de la Caridad	Guadix (Granada)	ADG, Hospital Real, Carpeta nº1, leg. 1.
14	Mediados S. XV	1560	Hospital de la Misericordia	Oropesa (Toledo)	AHNOB, Frías, caja 1294, 16.
15	Principios S. XVI / 1510	1562	Cofradía/Hospital de la Caridad	Antequera (Málaga)	AHMA, Fondo Municipal, Sección Beneficencia y Sanidad, libro 10.

Tabla 1 Reglas de cofradías y hermandades bajo la advocación de "misericordia/caridad" (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
16	1562	1562	Cofradía de la Misericordia	Berlanga del Duero (Soria)	AHNOB, Frías, caja 352, 1-2.
17	1574	1574	Cofradía de la Caridad	Garcíaz (Cáceres)	Fernández Serrano 1975, pp. 142-159.
18	Principios S. XVI	1589	Cofradía de la Santa Caridad	Guadalcázar (Córdoba)	Aguayo Egido 2002, 161-171.
19	1469	1594	Cofradía/Hospital de la Santa Caridad de Jesucristo	Córdoba	Aranda Doncel 2003, 130-151.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones.

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
1		1514	Cofradía de Santa María Magdalena	Jaén	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1583-1592
2	1517	1517	Hermandad y Cofradía de los Remedios	Jerez de la Frontera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1289-1302
3		1519-1520	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 821-847.
4		1520	Cofradía de las Ánimas del Purgatorio	Escacena del Campo (Huelva)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1484-1500.
5		1522	Hermandad y Cofradía del Rosario.	Carmona (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 725-736.
6		1528	Cofradía y Hermandad de San Nicolás y San Frutos	Portillo (Valladolid)	ADPVA, Obras Pías, 79, 222.
7		1529	Hermandad y Universidad de Beneficiados	Córdoba	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1420-1432
8		1532	Cofradía de San José del Gremio de los Carpinteros	Granada	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1449-1461.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
9		1532	Cofradía del Rosario	Teror (Las Palmas de Gran Canaria)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1930-1934
10	1478*	1533	Hermandad y Cofradía de la Santísima Vera Cruz y Sangre de Jesucristo.	Castilleja de la Cuesta (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 755-776.
11		1533	Cofradía de la Vera Cruz	Nájera (La Rioja)	Labarga García 2000, 639-649
12		1533	Cofradía de la Vera Cruz	Jubera (La Rioja)	Labarga García 2000, 660-663.
13		1534	Cofradía de la Santa Vera Cruz	Gelves (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 999-1018.
14		1535	Cofradía de San Antonio Abad	Benavente (Zamora)	Vega Casado 2008, 127-131.
15		1536	Cofradía de la Santa Vera Cruz	Navalón (Cuenca)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1749-1762.
16		1537	Cofradía de la Vera Cruz	Logroño (La Rioja)	Labarga García 2000, 649-654.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
17		1538	Cofradía y Hermandad de la Santa Vera Cruz	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 61-82.
18		1538	Cofradía de San Nicolás	Zamora	Fernández-Prieto Domínguez y Losada 1953, 381-399.
19		1539*	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de Agosto.	Espartinas (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1007-1018.
20		1541	Hermandad y Cofradía de las Angustias de Nuestra Señora la Virgen Santa María	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 127-146.
21		1541	Cofradía de las Ánimas del Purgatorio	Granada	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1485-1505.
22		1541-1557	Cofradía de la Santa Vera Cruz y Nuestra Señora de los Remedios.	Cabra (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1321-1341.
23		1543	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento. Parroquia del Salvador.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 147-160.
24		1544	Hermandad y Cofradía de la Santísima Trinidad	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 161-180.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
25		1544	Cofradía de la Santa Vera Cruz y Sangre de Jesucristo. Convento de San Francisco de Antequera.	Antequera (Málaga)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1713-1734.
26	1544	1544	Hermandad y Cofradía del Señor San Sebastián, caballero y mártir de Cristo.	Salteras (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1229-1239.
27	S. XV	1544-1545	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario y Ánimas Benditas.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 849-876.
28	1537	1545	Hermandad de Nuestra Señora de la Consolación y Doce Apóstoles	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 83-125.
29		1545	Hermandad y Cofradía de San José.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 877-881.
30		1545	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz	Carmona (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 737-744.
31	1545	1545	Cofradía de las Angustias y Transfixión de Nuestra Señora y de Santa Susana y Santa Úrsula.	Granada	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1463-1484.
32		1546	Hermandad de la Vera Cruz	Utrera (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1112-1140.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
33		1547	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad	Jerez de la Frontera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1303-1327.
34		1547	Cofradía de la Vera Cruz	Granada	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1621-1659.
35		1548	Cofradía de la Vera Cruz	Muros de Cameros (La Rioja)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 654-660.
36		1549	Hermandad y Cofradía de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora la Virgen María del Convento de Regina.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 181-209.
37		1549	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora.	La Rinconada (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1027-1035.
38	1552	1552	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz de la Villa de Olivares	Olivares (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1181-1200.
39		1552	Hermandad del Santísimo Sacramento	Espera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1260-1275.
40		1552	Cofradía de las Ánimas de Purgatorio	Benavente (Zamora)	Vega Casado 2008, 132-153.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
41		1553	Hermandad y Cofradía del Santísimo Crucifijo y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 883-897.
42		1554	Cofradía de la Vera Cruz	Cañete de las Torres (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1355-1374.
43		1554	Cofradía de la Vera Cruz	Montoro (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1393-1415.
44	1544	1554	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz.	Dos Hermanas (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 789-801.
45		1555	Hermandad y Cofradía de Santa Ana.	Dos Hermanas (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 803-813.
46		1555	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz	Lora del Río (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1055-1074.
47	1540	1555	Cofradía de la Vera Cruz	Baeza (Jaén)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1593-1615
48		1555-1557	Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora	Sevilla	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 184-200.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
49		1556	Hermandad y Cofradía del Santísimo Crucifijo.	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1099-1115.
50		1556	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz.	Posadas (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1425-1439.
51		1557	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza	Córdoba	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1432-1452.
52		1558	Hermandad y Cofradía de los Negritos.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 219-227.
53		1558	Cofradía del Santísimo Sacramento de la Parroquia de San Lorenzo	Sevilla	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 201-217.
54		1559	Hermandad y Cofradía de Ánimas Benditas de la Iglesia Parroquial de Santiago.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 889-904.
55		1559	Cofradía de Ánimas Benditas de la Iglesia Parroquial de Santa Cruz.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 905-913.
56	1511	1559	Cofradía de la Santísima Trinidad y Víncula del señor san Pedro y Nuestra Señora Santa María de los Ángeles.	Córdoba	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1277-1292.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
57		1561	Cofradía de las Cinco Llagas	Jerez de la Frontera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1328-1346.
58		1564	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza. Convento Casa Grande de Nuestra Señora del Carmen.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 229-236.
59		1564	Hermandad y Cofradía de Ánimas de San Vicente.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 237-260.
60		1564	Hermandad y Cofradía de Jesús Nazareno y Santa Cruz de Jerusalén.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 261- 284.
61		1564	Hermandad de Nuestra Madre y Señora de la Soledad y Sagrado Descendimiento de Nuestro Señor Jesucristo	Jerez de la Frontera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1347- 1361.
62		1565	Hermandad y Cofradía de la Santa Verónica. Monasterio del Valle	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 285-306.
63		1565	Hermandad y Cofradía de la Trasfixión y Soledad de María Santísima.	Mairena del Alcor (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1087-1097.
64		1565	Cofradía del santísimo Cristo de la Humildad y Nuestra Señora de los Dolores.	Baeza (Jaén)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1617- 1639.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
65		1566	Hermandad de Nuestra Señora de la Purificación y Ánimas del Purgatorio.	Granada	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1507-1514.
66	1566	1566	Hermandad y Cofradía del Corpus Cristi.	La Rinconada (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1019-1026.
67	1560	1566	Hermandad y Cofradía de la O	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 327-342.
68	1548	1566	Cofradía del Santísimo Cristo de la Vera Cruz	El Puerto de Santa María (Cádiz)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1687-1711
69		1566	Hermandad de Nuestra Señora de la Estrella y Compañía de Cargadores del Puerto de Sevilla	Sevilla	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 218-227.
70		1567	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera-Cruz.	Aznalcázar (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 677-679.
71		1567	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 915-928.
72	1565	1567	Hermandad y Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de la Iglesia del Salvador.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 307-325.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
73	1560	1567	Hermandad y Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora.	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1117-1131.
74		1568	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora del Robledo.	Constantina (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 777- 783.
75		1568	Cofradía del Santo Espíritu y San Blas	Torrelobatón (Valladolid)	ADPVA, Obras Pías, 33,94.
76	1554	1569	Cofradía del Santísimo Sacramento	Guadalcázar (Córdoba)	Guayo Egido 2002, 151-159.
77		1570	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento de San Bernardo.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 343-353.
78		1570	Hermandad y Cofradía del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora	Sevilla	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 227-256.
79	1505	1570	Hermandad y Cofradía de la Columna y Azotes de Nuestro Señor Jesucristo, del Bienaventurado San Francisco de Paula y Nuestra Señora de la Esperanza.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 929-942.
80		1570	Cofradía de las Angustias de Nuestra Señora la Virgen María.	Córdoba	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1293-1311.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
81		1570	Cofradía de los Escribanos Públicos	Córdoba	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1453-1464.
82		1570	Cofradía de la Vera Cruz	Canales de la Sierra (La Rioja)	Labarga García 2000, 666-672.
83		1572	Hermandad y Cofradía del Nombre Santísimo de Jesús.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 355-359.
84		1573	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 391-423.
85		1573	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz.	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1133-1144.
86	1573	1573	Hermandad de San Pedro de los Clérigos	Marchena (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1039-1049.
87		1573	Hermandad del Santísimo Sacramento	Bollullos de la Mitación (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 785-797.
88		1573	Hermandad y Cofradía del Santo Crucifijo	Jerez de la Frontera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1362-1373.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
89		1573	Cofradía del Santísimo Rosario de la Iglesia de San Salvador	Escacena del Campo (Huelva)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1501-1522.
90	1548	1574	Cofradía de la Sagrada Pasión de Nuestro Señor Jesucristo (Vera Cruz)	Guadalcázar (Córdoba)	Aguayo Egido 2002, 139-149.
91		1574	Hermandad y Cofradía del Dulce Nombre.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 361-390.
92		1574	Hermandad y Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora y Entierro de Nuestro Señor Jesucristo.	Lebrija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1037-1053.
93		1574	Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora.	Castro del Río (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1375- 1391
94		1575	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de las Aguas y Santa Expiración de Jesucristo.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 425-444.
95		1575	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz de Palomares.	Palomares (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1201-1222.
96		1575	Cofradía de la Vera Cruz	Ortigosa de Cameros (La Rioja)	Labarga García 2000, 672-678.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
97		1575	Hermandad y Cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora Santa María y de las Ánimas del Purgatorio.	Salteras (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1241-1248.
98		1576	Cofradía del Corpus Christi	Mucientes (Valladolid)	ADPVA, Obras Pías, 37, 110.
99		1577	Cofradía del Rosario	Moguer (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1561-1564
100		1577	Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno	Arcos de la Frontera (Cádiz)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1232-1259.
101		1578	Cofradía de la Santa Vera Cruz	Espera (Cádiz)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1673-1685
102		1578-1587	Cofradía de Nuestra Señora del Valle	Aguilar de la Frontera (Córdoba)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1464-1473.
103		1579	Hermandad y Cofradía de la Soledad del Hospital de San Bartolomé.	Alcalá del Río (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 665-675.
104		1579	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento.	Dos Hermanas (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 815-819.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
105		1579	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 943-952.
106		1579	Hermandad y Cofradía de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, Oración en el Huerto y Sangre de Jesucristo	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 953-959.
107		1579	Cofradía de la Quinta Angustia y Soledad de Nuestra Señora.	Cabra (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1343-1346.
108	S. XV	1579	Cofradía de Jesús Nazareno y San Bartolomé.	Córdoba	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1313-1320.
109		1579	Cofradía de la Vera Cruz	Nieva de Cameros (La Rioja)	Labarga García 2000, 678-689.
110		1580	Cofradía de San Bartolomé	Almonte (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1515-1519.
111		1580	Hermandad y Cofradía Sacramental de la Parroquia de San Martín.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 445-458.
112	1580	1580	Hermandad de la Quinta Angustia	Osuna (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1060-1082.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
113		1581	Hermandad y Cofradía de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo, San Marcos y San Roque.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 961-977.
114		1581	Hermandad y Cofradía de la Preciosa Sangre.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 459-474.
115		1582	Hermandad y Cofradía de la Santa Cruz de Jerusalén.	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 979-994.
116	1584	1585	Hermandad y Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de la Iglesia de San Juan de Marchena,	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1145-1148.
117		1586	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Granada	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 475-492.
118		1587	Cofradía de Santa Lucía	Lora del Río (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1075-1085.
119		1587	Cofradía de Jesús Nazareno	Cabra (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1347-1354.
120		1587	Cofradía de Ánimas del Purgatorio de la Iglesia de Santa María.	Manzanilla (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1545-1559

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
121		1587	Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno y la Cruz de Santa Elena.	El Paso (Baeza, Jaén)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1641-1654
122		1589	Hermandad de Señor San Pedro Mártir	Sevilla	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 300-319.
123		1590	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad.	Aznalcóllar (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 699-714.
124	1543	1590	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento de la Parroquia de Santiago	Écija (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 995-1006.
125		1592	Cofradía de la Yedra	Baeza (Jaén)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1695-1671
126	1590	1593	Hermandad y Cofradía del Buen Fin.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 493-500
127		1593	Hermandad y Cofradía del señor Santiago, apóstol	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 501-509.
128		1593	Cofradía de la Santa Concepción y la Sangre de Cristo	Guadalcázar (Córdoba)	Aguayo Egido 2002, 173-183.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
129		1593	Cofradía de los Nazarenos	Priego de Córdoba (Córdoba)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1441- 1447.
130	1585	1593	Hermandad y Cofradía las Bienaventuradas Ánimas del Purgatorio de la Iglesia de San Miguel de Marchena.	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1149-1155.
131		1594	Cofradía del señor de San Benito	El Cerro (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1531-1535.
132		1595	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de Cuatrovitas	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 511-519.
133		1595	Hermandad y Cofradía de los Sagrados Clavos de Nuestro Redentor Jesucristo, Virgen María de los Remedios y Glorioso San Juan Evangelista.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 521-533.
134		1595	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 535-544.
135		1595	Hermandad y Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de la Iglesia del Convento de San Francisco de Marchena	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1157-1162.
136		1596	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora del Buen Viaje. Parroquia de Santa Ana.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 545-556.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
137		1596	Hermandad y Cofradía de San Juan Bautista de los Mancebos	Telde (Las Palmas de Gran Canaria)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 1934-1936.
138		1597	Cofradía de Nuestra Señora de la Estrella	Chucena (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1537-1544.
139	1548	1598	Hermandad de la Santa Vera Cruz	Huércanos (Logroño)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1763-1775
240		1599	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento. Parroquia de San Julián.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 557-569.
141		1599	Hermandad y Cofradía del Dulce Nombre de Jesús.	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1163-1170.
142	1599	1599	Cofradía del Santísimo Rosario	El Coronil (Sevilla)	Arboleda Goldaracena & Pérez González 2017, 968-984.

Tabla 2. Reglas de cofradías y hermandades de diferentes advocaciones (continuación).

	Fundación	Reglas	Cofradía/Hermandad	Lugar	Referencia
143		S. XVI	Cofradía de la Asunción de Nuestra Señora	Almonte (Huelva)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1521-1530.
144		S. XVI	Hermandad y Cofradía del Dulce Nombre de Jesús.	Marchena (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 1171-1179.
145		S. XVI	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz	Castilleja del campo (Sevilla)	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 751-754.
146		S.XVI	Hermandad, Cofradía y Esclavitud del Santísimo Cristo de la sin Lanzada.	Sevilla	Sánchez Herrero & Pérez González 2002, 211-217.

ANEXO IV

Tabla 1. Cofradías/hermandades bajo la advocación de la Misericordia y/o Caridad.

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales									
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos(Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
1	1371	Hospital de la Misericordia (Medina de Pomar, Burgos)								●	●	●				●		●	
2	1390	Hospital Salvador o Misericordia (Sevilla)						●	●				●	●		●	●	●	●
3	S. XV	Hospital de la Misericordia (Toledo)		●					●	●	●	●	●			●	●	●	●
4	1500	Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia de Nuestro Señor Jesucristo (Ronda, Málaga)			●		●		●							●	●	●	●
5	1513	Hospital de la Caridad (Talavera de la Reina, Toledo)				●	●	●	●	●			●			●	●	●	
6	1514-1525	Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y Ánimas benditas del Purgatorio (Granada)				●	●	●	●				●			●	●	●	
7	1515	Hermandad de la Misericordia (Alcalá del Río, Sevilla)			●	●	●		●				●			●	●	●	●
8	1518	Hermandad de la Santa Casa de la Misericordia (Sevilla)			●	●	●		●	●			●			●	●	●	●

Tabla 1. Cofradías/hermandades bajo la advocación de la Misericordia y/o Caridad (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales									
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, ...)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
9	1519	Hermandad y Cofradía de la Santa Caridad y Misericordia (Niebla, Huelva)			●	●	●		●				●			●	●	●	●
10	1525-1535	Cofradía/Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia (Alcalá de Henares, Madrid)																	
11	1530	Cofradía de la Santa Caridad (Toledo)			●		●		●	●		●	●	●	●		●	●	
12	1542	Cofradía de la Misericordia (Medina del Campo, Valladolid)					●	●	●				●		●		●		
13	1553	Hospital Real de la Caridad (Guadix, Granada)			●			●	●	●	●		●			●	●	●	
14	1560	Hospital de la Misericordia (Oropesa de Toledo, Toledo)	●						●	●		●	●			●	●	●	
15	1562	Cofradía /Hospital de la Caridad de Nuestro Señor Jesucristo (Antequera, Málaga)				●			●	●	●	●	●			●	●	●	

Tabla 1. Cofradías/hermandades bajo la advocación de la Misericordia y/o Caridad (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales									
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, ...)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
16	1573	Cofradía de la Misericordia (Berlanga del Duero, Soria)						●	●	●			●					●	
17	1574	Cofradía de la Caridad (Garcíaz, Cáceres)			●		●		●	●		●	●	●			●	●	●
18	1589	Cofradía de Nuestra Señora de la Caridad (Guadalcázar, Córdoba)		●	●			●	●			●	●		●	●	●	●	
19	1594	Cofradía del Real Hospital y Casa de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo (Córdoba)			●		●		●	●	●	●	●		●	●	●	●	●

ANEXO V

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad".

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
1	1519-1520	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz (Écija, Sevilla)		●	●		●	●	●				●			●	●		
2	1520	Cofradía de las Ánimas del Purgatorio (Escacena del Campo, Huelva)		●	●	●	●		●				●				●		
3	1532	Cofradía de San José del Gremio de los Carpinteros. (Granada)			●		●		●				●				●	●	
4	1533	Hermandad y Cofradía de la Santísima Vera Cruz y Sangre de Jesucristo (Castilleja de la Cuesta, Sevilla)		●	●		●	●	●				●			●	●	●	
5	1536	Cofradía de la Santa Vera Cruz. Navalón (Cuenca)		●	●		●		●				●				●		
6	1537	Cofradía de la Vera Cruz (Logroño, La Rioja)			●	●	●		●				●				●	●	
7	1538	Cofradía y Hermandad de la Santa Vera Cruz (Sevilla)		●	●		●	●	●				●				●	●	

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
8	1541	Hermandad y Cofradía de las Angustias de Nuestra Señora la Virgen Santa María (Quinta Angustia) (Sevilla)		●	●		●	●	●				●				●	●	
9	1541-1557	Cofradía de la Santa Vera Cruz y Nuestra. Señora de los Remedios (Cabra, Córdoba)			●		●		●				●	●	●		●		
10	1543	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento. Parroquia del Salvador (Sevilla)	●		●		●		●								●		
11	1544	Cofradía de la Santa Vera Cruz y Sangre de Jesucristo. Convento de San Francisco (Antequera, Málaga)		●	●	●	●	●	●				●			●	●	●	●
12	1544	Hermandad y Cofradía del Señor San Sebastián, caballero y mártir de Cristo (Salteras, Sevilla)			●				●				●				●		
13	1544	Hermandad y Cofradía de la Santísima Trinidad (Sevilla)		●	●	●	●	●	●				●				●	●	●

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
14	1545	Cofradía de las Angustias y Transfixión de Nuestra Señora y de Santa Susana y Santa Úrsula (Granada)		●	●	●	●	●	●				●				●	●	
15	1545	Hermandad de Nuestra Señora de la Consolación y Doce Apóstoles (Sevilla)					●	●	●	●			●		●		●	●	
16	1546	Hermandad de la Vera Cruz (Utrera, Sevilla)			●		●	●	●				●		●		●	●	
17	1547	Hermandad y cofradía de nuestra señora de la Piedad (Jerez de la Frontera, Cádiz)			●				●								●	●	
18	1552	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz de la Villa de (Olivares, Sevilla)		●	●	●	●	●	●				●				●	●	
19	1552	Cofradía de las Ánimas del Purgatorio (Benavente, Zamora)				●	●	●	●		●		●				●		
20	1554	Cofradía de la Vera Cruz (Montoro, Córdoba)			●	●			●				●	●			●	●	
21	1558	Cofradía del Santísimo Sacramento de la Parroquia de San Lorenzo (Sevilla)				●	●		●				●				●		

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
22	1559	Cofradía de la Santísima Trinidad y Víncula del señor S. Pedro y Ntra. Señora Santa María de los Ángeles (Córdoba)		●	●	●	●		●	●		●	●	●	●	●	●	●	
23	1559	Cofradía de Ánimas Benditas de la Iglesia Parroquial de Santa Cruz (Écija, Sevilla)							●								●		
24	1561	Cofradía de las Cinco Llagas (Jerez de la Frontera, Cádiz)		●			●		●				●				●	●	
25	1564	Hermandad y Cofradía de Jesús Nazareno y Santa Cruz de Jerusalén (Sevilla)			●				●				●	●	●		●	●	
26	1564	Hermandad de Nra. Sra. de la Soledad y Sagrado descendimiento de Jesucristo (Jerez de la frontera, Cádiz)							●								●		
27	1565	Hermandad y Cofradía de la Trasfixión y Soledad de María Santísima (Mairena del Alcor, Sevilla)							●								●		
28	1566	Hermandad y Cofradía de la O (Sevilla)			●	●			●	●			●	●		●	●		

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
29	1566	Cofradía del Santísimo Cristo de la Vera Cruz (El Puerto de Santa María, Cádiz)		●	●	●	●	●	●				●				●	●	
30	1567	Cofradía de la Santa Vera Cruz (Aznalcázar, Sevilla)		●	●	●	●	●	●				●				●	●	
31	1567	Hermandad y Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de la Iglesia del Salvador (Sevilla)			●	●	●		●				●				●	●	
32	1572	Hermandad y Cofradía del Nombre Santísimo de Jesús. (Sevilla)		●	●				●									●	
33	1573	Hermandad de San Pedro de los clérigos (Marchena, Sevilla)		●	●				●				●				●	●	
34	1573	Hermandad del Santísimo Sacramento (Bollullos de la Mitación, Sevilla)				●			●				●				●	●	
35	1573	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza (Sevilla)			●	●	●		●				●		●		●	●	
36	1575	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz (Palomares, Sevilla)		●	●	●	●	●	●				●			●	●	●	

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
37	1575	Cofradía de Nuestra Señora de las Aguas y Santa Expiración de Jesucristo (Sevilla)			●		●		●						●		●	●	
38	1576	Cofradía del Corpus Christi (Mucientes, Valladolid)			●		●		●	●			●				●	●	
39	1577	Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno (Arcos de la Frontera, Cádiz)			●		●		●	●			●	●	●		●	●	
40	1578-1587	Cofradía de Nuestra Señora del Valle (Aguilar de la Frontera, Córdoba)					●		●								●	●	
41	1579	Cofradía de la Quinta Angustia y Soledad de Nuestra Señora (Cabra, Córdoba)							●	●							●		
42	1579	Hermandad y Cofradía de la Purísima Concepción de Nra. Sra., Oración en el Huerto y Sangre de Jesucristo (Écija Sevilla)			●				●	●							●		
43	1587	Cofradía de Ánimas del Purgatorio de la Iglesia de Santa María (Manzanilla, Huelva)			●				●				●				●	●	
44	1590	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento de la Parroquia de Santiago (Écija, Sevilla)							●										

Tabla 2. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
45	1593	Hermandad y Cofradía del señor Santiago, apóstol (Sevilla)				●			●				●				●	●	
46	1593	Hermandad y Cofradía las Bienaventuradas Ánimas del Purgatorio de la Iglesia de San Miguel (Marchena, Sevilla)							●								●		
47	1595	Hermandad y Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio Convento de San Francisco (Marchena, Sevilla)							●								●		
48	1595	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de Cuatrovitas. (Sevilla)							●				●		●		●	●	
49	1595	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Esperanza (Sevilla)		●	●		●	●	●				●		●		●	●	
50	1596	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora del Buen Viaje. Parroquia de Santa Ana (Sevilla)			●				●								●	●	
51	1597	Cofradía de Nuestra Señora de la Estrella. (Chucena, Córdoba)		●	●	●			●				●			●	●		

Tabla 3. Cofradías/hermandades en cuyas reglas se cita el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
52	1599	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento. Parroquia de San Julián (Sevilla)			●		●		●				●		●		●	●	
53	1599	Cofradía del Santísimo Rosario (El Coronil, Sevilla)			●		●		●				●	●	●		●	●	
54	S.XVI	Cofradía de la Asunción de Nuestra Señora. (Almonte, Huelva)			●		●		●							●	●		

ANEXO VI

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad".

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
1	1514	Cofradía de Santa María Magdalena (Jaén)			●		●		●								●	●	
2	1517	Hermandad y cofradía de los Remedios (Jerez de la Frontera, Cádiz)			●		●		●								●		
3	1522	Hermandad y Cofradía del Rosario (Carmona)				●			●				●				●		
4	1528	Cofradía del Santo Espíritu y S. Blas (Torrelobatón, Valladolid)				●			●				●				●		
5	1528	Cofradía de San Nicolás y San Frutos (Portillo, Valladolid)			●	●			●	●			●				●		
6	1529	Hermandad y Universidad de Beneficiados (Córdoba)				●			●			●	●				●	●	
7	1533	Cofradía de la Vera Cruz (Nájera, La Rioja)			●	●	●		●				●		●		●	●	

Tabla 4. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
8	1534	Cofradía de la Santa Vera Cruz (Gelves, Sevilla)			●	●	●	●	●				●				●	●	
9	1538	Cofradía de San Nicolás (Zamora)				●			●	●	●		●				●	●	●
10	1539	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de Agosto (Espartinas, Sevilla)							●				●				●	●	
11	1541	Cofradía de las Ánimas del Purgatorio. (Granada)			●	●			●				●				●	●	
12	1544	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario y Ánimas Benditas (Écija, Sevilla)		●	●	●			●				●		●	●	●	●	
13	1545	Hermandad y Cofradía de San José. (Écija, Sevilla)															●		
14	1545	Hermandad y Cofradía de la Vera Cruz (Carmona, Sevilla)		●	●	●	●		●				●			●	●		

Tabla 5. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
15	1547	Cofradía de la Vera Cruz (Granada)		●	●	●	●	●	●				●			●	●	●	
16	1548	Cofradía de la Vera Cruz (Muro de Cameros, La Rioja)							●	●									
17	1549	Hermandad y Cofradía de la Limpia y Pura Concepción de Ntra Sra. La Virgen María Convento de Regina (Sevilla).			●	●			●				●			●	●		
18	1549	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora. (La Rinconada, Sevilla)							●								●	●	
19	1552	Hermandad del Santísimo Sacramento (Espera, Cádiz)					●	●	●				●				●	●	
20	1553	Hermandad y Cofradía del Santísimo Crucifijo y Sangre de Nuestro Señor Jesucristo (Écija, Sevilla)				●	●		●	●				●	●		●	●	●
21	1553	Cofradía de la Vera Cruz (Jubera, La Rioja)	●	●	●	●		●	●				●				●		

Tabla 6. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
22	1554	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz (Dos Hermanas, Sevilla)			●	●			●				●			●	●	●	
23	1554	Cofradía de Vera Cruz (Cañete de las Torres, Córdoba)			●	●	●		●				●				●	●	
24	1555	Hermandad y Cofradía de Santa Ana (Dos Hermanas, Sevilla)			●	●	●		●	●			●	●			●	●	
25	1555	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz (Lora del Río, Sevilla)		●	●	●			●				●				●	●	
26	1555	Cofradía de la Vera Cruz (Baeza, Jaén)				●			●	●			●				●		
27	1557-1557	Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora (Sevilla)			●	●	●	●	●				●				●		
28	1556	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz (Posadas, Córdoba)			●		●		●								●		

Tabla 7. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
29	1556	Hermandad y Cofradía del Santísimo Crucifijo (Marchena, Sevilla)			●	●	●		●				●	●	●		●	●	●
30	1557	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza (Córdoba)			●	●	●		●	●			●	●	●		●	●	
31	1558	Hermandad y Cofradía de los Negritos (Sevilla)		●	●	●			●				●				●		
32	1559	Hermandad y Cofradía de Ánimas Benditas de la Iglesia Parroquial de Santiago (Écija, Sevilla)							●								●		
33	1561	Cofradía del Santísimo Sacramento (Guadalcázar, Córdoba)			●		●	●	●				●				●	●	
34	1563	Cofradía de las Angustias de Nuestra Señora la Virgen María (Córdoba)			●	●	●	●	●	●			●		●		●	●	
35	1564	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Cabeza. Convento de Nuestra Señora del Carmen (Sevilla)				●			●				●				●		

Tabla 8. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
36	1564	Hermandad y Cofradía de Ánimas de San Vicente (Sevilla)				●	●		●				●				●	●	
37	1565	Hermandad y Cofradía de la Santa Verónica Monasterio del Valle (Sevilla)			●		●		●	●				●	●		●	●	●
38	1565	Cofradía del santísimo Cristo de la Humildad y Nuestra Señora de los Dolores (Baeza, Jaén)							●								●		
39	1566	Hermandad de Nuestra Señora de la Purificación y Ánimas del Purgatorio (Granada)		●	●	●	●		●				●				●	●	
40	1566	Hermandad y Cofradía del Corpus Cristi (La Rinconada, Sevilla)			●				●				●				●		
41	1566	Hermandad de Nuestra Señora de la Estrella y Compañía de Cargadores del puerto (Sevilla)			●				●								●		
42	1567	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Piedad (Écija, Sevilla)					●		●			●			●		●		

Tabla 9. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
	1567	Hermandad y Cofradía del Traspaso y Soledad de Nuestra Señora (Marchena, Sevilla)			●	●	●		●				●				●		
	1568	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora del Robledo (Constantina, Sevilla)							●								●		
	1570	Cofradía de la Vera Cruz (Canales de la Sierra, La Rioja)				●	●		●				●				●		
	1570	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento de San Bernardo (Sevilla)			●	●	●		●				●				●		
	1570	Hermandad de la Columna y Azotes de Nro. Sr. Jesucristo, de San Fco. de Paula y Sra. de la Esperanza (Écija, Sevilla)				●	●	●	●	●		●	●		●		●		
	1570	Hermandad y cofradía del Gran Poder y Traspaso de Nuestra Señora (Sevilla)					●	●	●				●	●	●		●	●	
	1570	Cofradía de los Escribanos Públicos (Córdoba)			●		●		●								●		

Tabla 10. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
	1572	Hermandad y Cofradía del Dulce Nombre (Sevilla)			●		●		●								●		
	1573	Hermandad y Cofradía de la Santa Vera Cruz (Marchena, Sevilla)							●	●							●		●
	1573	Hermandad y Cofradía del Santo Crucifijo (Jerez de la Frontera, Cádiz)					●		●				●		●		●	●	
	1573	Cofradía del Santísimo Rosario de la Iglesia de San Salvador (Escacena del Campo, Huelva)			●				●								●	●	
	1574	Hermandad y Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora y Entierro de Nuestro Señor Jesucristo (Lebrija, Sevilla)			●		●		●				●				●	●	
	1574	Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora. (Castro del Río, Córdoba)			●	●			●	●			●	●	●	●	●	●	●
	1574	Cofradía de la sagrada Pasión de Nuestro Señor Jesucristo. Vera Cruz (Guadalcázar, Córdoba)			●		●	●	●				●				●		

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
	1575	Hermandad y Cofradía de la Limpia Concepción de Ntra.Sra. Sta. María y de las Ánimas del Purgatorio (Salteras, Sevilla)							●								●		
	1577	Cofradía del Rosario (Moguer, Huelva)							●										●
	1575	Cofradía de la Vera Cruz (Ortigosa de Cameros, La Rioja)				●	●		●				●				●	●	
	1578	Cofradía de la Santa Vera Cruz (Espera, Cádiz)			●	●	●	●	●				●				●	●	
	1579	Cofradía de la Vera Cruz (Nieva de Cameros, La Rioja)			●	●	●		●				●				●		
	1579	Hermandad y Cofradía de la Soledad del Hospital de San Bartolomé (Alcalá del Río, Sevilla)			●	●	●		●				●			●	●	●	
	1579	Hermandad y Cofradía del Santísimo Sacramento (Dos Hermanas, Sevilla)							●								●		
	1579	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación (Écija, Sevilla)			●		●	●	●	●							●		●

Tabla 11. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales								
		Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
1579	Cofradía de Jesús Nazareno y San Bartolomé (Córdoba)							●	●						●	●	●	
1580	Cofradía de San Bartolomé (Almonte, Huelva)			●		●	●	●				●			●	●	●	
1580	Hermandad de la Quinta Angustia (Osuna, Sevilla)		●	●				●	●		●	●				●		
1580	Hermandad y Cofradía Sacramental de la Parroquia de San Martín (Sevilla)			●	●		●	●				●				●	●	
1581	Hermandad y Cofradía de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo, San Marcos y San Roque (Écija, Sevilla)			●		●		●	●		●	●		●		●	●	
1581	Hermandad y Cofradía de la Preciosa Sangre (Sevilla)			●		●		●								●		
1582	Hermandad y Cofradía de la Santa Cruz de Jerusalén (Écija, Sevilla)				●		●	●	●			●		●		●		
1584	Hermandad de la Soledad (Benacazón, Sevilla)					●		●								●		

Tabla 1. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término "obras de misericordia/caridad" (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales							Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorre	Dotar doncellas
	1585	Hermandad y Cofradía de las Ánimas del Purgatorio de la Iglesia de San Juan (Marchena, Sevilla)							●								●		
	1586	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Granada (Sevilla)			●				●						●		●	●	
	1587	Cofradía de Santa Lucía (Lora del Río, Sevilla)							●								●		
	1587	Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno y la Cruz de Santa Elena (El Paso, Baeza, Jaén)							●				●		●		●	●	
	1587	Cofradía de Jesús Nazareno (Cabra, Córdoba)			●		●		●								●		
	1589	Hermandad del Señor San Pedro Mártir (Sevilla)			●		●		●								●		
	1590	Hermandad y Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad (Aznalcóllar, Sevilla)			●	●	●	●	●				●				●		

Tabla 12. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término *"*obras de misericordia/caridad*"* (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	Aconsejar	Corregir	Sufrir injurias	Perdonar	Consolar	Orar	Dar de comer	Dar de beber	Vestir al pobre	Visitar enfermos	Redimir cautivos	Presos (Redimir, visitar)	Hospedar	Enterrar	Sustentar/Socorrer	Dotar doncellas
	1592	Cofradía de los devotos hermanos de la Limpia Concepción y Sangre de Jesucristo (Guadalcázar, Córdoba)			●	●	●	●	●				●				●	●	
	1592	Ordenanzas de la Cofradía de la Yedra (Baeza, Jaén)							●				●		●		●	●	
	1593	Hermandad y Cofradía del Buen Fin (Sevilla)							●	●							●		
	1593	Cofradía de los Nazarenos (Priego de Córdoba, Córdoba)							●	●							●		
	1594	Cofradía del señor San Benito (El Cerro, Huelva)							●								●		
	1595	Hermandad de los Sagrados Clavos de Jesucristo, Virgen de los Remedios y Glorioso San Juan Evangelista (Sevilla)			●		●	●	●				●				●		
	1596	Hermandad y Cofradía de San Juan Bautista de los Mancebos (Telde, Las Palmas de Gran Canaria)							●								●		

Tabla 13. Cofradías/hermandades en cuyas reglas no se utiliza el término *"*obras de misericordia/caridad*"* (continuación).

	Año reglas	Cofradía/Hermandad	Obras espirituales								Obras corporales								
			Enseñar	**Aconsejar**	**Corregir**	**Sufrir injurias**	**Perdonar**	**Consolar**	**Orar**	**Dar de comer**	**Dar de beber**	**Vestir al pobre**	**Visitar enfermos**	**Redimir cautivos**	**Presos** (Redimir, visitar)	**Hospedar**	**Enterrar**	**Sustentar/Socorrer**	**Dotar doncellas**
	1598	Hermandad de la Santa Vera Cruz (Huércanos, Logroño)			●		●	●	●				●		●		●	●	
	1599	Hermandad y Cofradía del Dulce Nombre de Jesús (Marchena, Sevilla)		●		●			●				●				●	●	
	1599	Cofradía del Rosario (Teror, Las Palmas de Gran Canaria)							●								●		
	S.XVI	Hermandad, Cofradía y Esclavitud del Santísimo Cristo de la sin Lanzada (Sevilla)			●		●		●								●		
	S.XVI	Hermandad y Cofradía de la Limpia Concepción (Marchena, Sevilla)							●								●	●	●

ABREVIATURAS

ACB: Archivo de la Catedral de Burgos
ADG: Archivo Diocesano de Guadix
ADPT: Archivo de la Diputación Provincial de Toledo
ADPVA: Archivo de la Diputación Provincial de Valladolid
ADS: Archivo de la Diputación de Sevilla
AGS: Archivo General de Simancas
AHMA: Archivo Histórico Municipal de Antequera
AHMS: Archivo Histórico Municipal de Salvatierra
AHNOB: Archivo Histórico de la Nobleza
AMA: Archivo Municipal de Azcoitia
AMT: Archivo Municipal de Talavera de la Reina
ARCHV: Archivo de la Real Chancillería de Valladolid
CCA: Cámara de Castilla
CCPB: Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico
CED: Cédulas
RGS: Registro General del Sello
IIa-IIae: Secunda pars secundae partis, *Summa Theologica*
Leg.: Legajo
Pet.: Petición
q.: Question
f.: Folio
ff.: Folios
s.f.: Sin foliar
r.: Recto
v.: Vuelto

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Anglo, Alexandro, *Summa sev Destructorium viciorum*, Venecia, Ex officina Damiani Zenari, 1582.

Aquino, Tomás de, *Suma de teología II-II,* Madrid, BAC, 1990.

Aranda, Antonio de, *Verdadera información de la tierra sancta, según la disposición en que en el año de mil y quinientos y treynta, el auctor la vio y passeo*, Toledo, Juan Ferrer, 1551.

Aranda, Antonio de, *Verdadera información de la tierra santa según la disposición en que en este anno de 1530 el auctor la vio y passeo*, Toledo, Juan de Ayala, 1537.

Arboleda Goldaracena, J. C., & Pérez González, S. M., *CXXII Reglas de hermandades y cofradías andaluzas*, Huelva, Universidad de Huelva, 2017.

Ávila, Juan de*, Doctrina christiana que se canta,* Valencia, [Juan Navarro] 1554.

Azpilcueta, Martín de, *Manual de confessores y penitentes,* Salamanca, Casa de Andrea Portonaris, 1556-1557.

Barreiro Noya, A. "Copia de la institución y fundación de la Santa Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia el 17 de noviembre de 1583", 1888, *Galicia Diplomática*, 33, 242-244.

Beltrán de Heredia, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549),* Vol. 12, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1967

Bernal Díaz de Luco, Juan, *Doctrina y amonestación charitativa*, Santolaria Sierra, Félix, "La Doctrina y Amonestación Charitativa (1547) de Juan Bernal Díaz de Luco: transcripción y aproximación a su contexto social", *Historia y teoría de la educación: estudios en honor del profesor Emilio Redondo García*, F. J. Laspalas Pérez (Coord.), Pamplona, Universidad de Navarra, EUNSA, 1999.

Busto, Bernabé del *Arte para enseñar a leer*, [Salamanca, Alonso de Porras], 1532.

Carranza de Miranda, Bartolomé, *Comentarios al catechismo christiano,* Amberes, Casa de Martín Nucio, 1558.

Cartilla para mostrar a leer, [Toledo, Miguel de Eguía], 1526.

Cartilla y arte breve, [Burgos, Juan de Junta], 1542.

Cartilla y doctrina christiana para que deprendan los niños, [Burgos, Juan de Junta], 1549.

Clavasio, Angelo de, *Summa Angelica de casibus conscientiae*, Lugduni, apud Scipionem de Gabiano, 1534.

Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española. Concilios del siglo XI en adelante, Vol. III, J. Tejada y Ramiro (Ed.), Santa Coloma y Peña, Impresores del Ministerio de Comercio, Instrucción y Obras Públicas, 1851.

Concilia Poloniae, Vol. I, J. Sawicki (Ed.), Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1961.

Concilia Poloniae. X: Synody diecezji Wroclawskiej i ich statuty, Wroclaw - Warszawa – Kraków, Zaklad Narodowy Im, Ossolinskich-Wydawwnictwo, 1963.

Concilia Poloniae. Zródla i studia krytyczne. Synody diecezyi Przemyskiej obrzadku lacinskiego i ich statuty, Vol. VIII, J. Sawicki (Ed.), Wroclaw, Zaklad Im. Ossolinskich – Wydawnictwo, 1955.

Constituciones conciliares y sinodales del Arzobispado de Sevilla, J. Sánchez Herrero, J., A. Herrera García, M.A. Nuñez Beltrán, & R. Núñez Quintana, R. (Eds.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007.

Constitutions synodales de l´ancien diocèse de Dax, A. Degert (Ed.), Dax, Imprimerie-Reliure H. Labeque, 1898.

Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla, Vols. II-IV, Madrid, Impresores de la Casa Real, 1863-1882.

Councils and Synods with other documents relating to the English Church, Powicke, II, F.M. & Cheney, C. R. (Ed.), Oxford, Oxford University Press, 1964.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, impreso por Luis Sánchez, 1611.

Covarrubias, Pedro de, *Memorial de peccados e aviso de la vida christiana copioso, muy complido e provechoso assí para los confesores como para los penitentes*, Toledo, Miguel de Eguía, 1527.

Cueva, Gaspar Miguel de la, *Doctrina christiana: en la qual se contiene brevemente lo que deuen saber todos los fieles de tierna edad para su bien y salvación*, Zaragoza, Casa de Estevan de Nagera, 1554.

Diálogo de dos religiosos, Infantes, V., "Iglesia y Corte en dos Diálogos renacentistas desconocidos", *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 5, 1983, 55-67.

Dueñas, Juan de, *Remedio de pecadores, por otro nombre llamado confessionaro, que habla de la sacramental confessión*, Valladolid, s.t., 1545.

Enzinas, Francisco de, *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana*, N. Jonathan (Ed.), Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2009.

Falero, Francisco*, Cartilla para enseñar a leer*, [Sevilla, Estacio y Simón Carpintero], 1545.

Florez, Andrés, *Doctrina del ermitaño y niño,* P. Cátedra (Ed.), Salamanca, Pedro Manuel Cátedra García, 1997.

Fuente, Constantino de la, *Catecismo christiano*, "Reformistas antiguos españoles*"*, Vol. XIX, Madrid, s.t., 1863.

Fuente, Constantino de la, *Doctrina christiana*, s.l., s.t., 1548.

Fuente, Constantino de, *Suma de doctrina christiana*, "Reformistas antiguos españoles*"*, Vol. XIX, Madrid, s.t., 1863.

Godineau, G., "Statuts synodaux inédits du diocèse de Bourges promulgués par Jean Coeur en 1451", *Revue d´histoire de l´Église de France*, 72, 1986, 49-66.

Gonçalez, Pero, *Tractado muy útile de las obras de misericordia*, Toledo, Casa de Micer Lázaro Salvago, por Juan de Villaquirán y Juan de Ayala, 1530.

González Díez, E., *Reales ordenanzas y pragmáticas (1527-1567)*, Valladolid, Editorial Lex Nova, 1987.

González Doncel, Gutierre, *Libro de doctrina christiana con vna exposición sobre ella que la declara muy altamente,* Sevilla, s.t., 1532 (BNE, R/31816)

Granada, Luis de, *Guía de pecadores*, 1556-1557, Lisboa, en M. Arroyo Stephens (Ed.), *Fray Luis de Granada. Obras castellanas,* I, Madrid, Turner, 1997.

Gregorio Magno, "Homilía XIII, Lección del santo Evangelio según San Lucas (7, 36-50)", M. Andrés, *Obras de San Gregorio Magno: Regla pastoral, Homilías sobre la profecía de Ezequiel, Cuarenta homilías sobre los Evangelios,* Madrid, BAC, 1958.

Gregorio Magno, *Homilía VIII (Ez 40, 27-38),* M. Andrés, *Obras de San Gregorio Magno: Regla pastoral, Homilías sobre la profecía de Ezequiel, Cuarenta homilías sobre los Evangelios,* Madrid, BAC, 1958.

Grosseteste, Robert, *Deus est*, Wenzel, S., "Robert Grosseteste's treatise on confession, 'Deus est'", *Franciscan Studies*, 20, 1970, 218-293.

Les statuts synodaux français du XIIIe siècle précédés de l´historique du synode diocésain depuis ses origines. Tome II: Les statuts de 1230 à 1260, O. Pontal (Ed.), 1883, París, CTHS.

Les statuts synodaux français du XIIIe siècle précédés de l´historique du synode diocésain depuis ses origines. Les statuts de Paris et le synodal de l´ouest (XIIIe siécle), Pontal, O. (Ed.), Vol. I, 1971, París, Bibliothèque Nationale.

Lutero, Martín, *La cautividad babilónica,* T. Egido (Ed.), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016.

Lutero, Martín, *La libertad del cristiano*, T. Egido (Ed.), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016.

Lutero, Martín, *Las buenas obras*, P. Toribio (Ed.), *Obras reunidas 1. Escritos de reforma*, Madrid, Trotta, 2018.

Manual de confessores y penitentes, Coimbra, Ioan di Barreyra y Ioan Alvares, 1549.

Martínez de la Laguna de los Cameros, Alonso, *Summa de doctrina christiana*, Salamanca, Casa de Iuan de Cánova, 1555.

Meneses, Felipe de*, Luz del alma Christiana contra la ceguedad y ygnorancia en lo que pertenece a la fe y ley de Dios y de la Yglesia,* Sevilla, Casa de Martín Montesdeoca, 1555.

Orozco, Alonso de, *Examen de consciencia*, en *Recopilación de las obras del muy reverendo padre fray Alonso de Orozco*, Alcalá de Henares, Andrés de Angulo, 1570.

Osuna, Francisco de, *Ley de amor santo*, en Gomis, Juan Bautista (edit.), *Místicos franciscanos españoles*, Madrid, BAC, 1948.

Osuna, Francisco de, *Quinta parte del Abecedario espiritual*, 2002, M. Quirós García (Ed.), *Abecedario espiritual V y VI partes*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Universidad Pontifica de Salamanca.

Pedraza, Juan de, *Confesionario muy provechoso así para sacerdotes como para penitentes,* Lisboa, Casa de Germán Gallarde, 1546.

Pedraza, Juan de, *Summa de casos de consciencia*, Barcelona, impresa por Mathias Mares, 1566.

Pérez de Herrera, Cristóbal, *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*, M. Cavillac (Ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

Pérez de Pineda, *Breve tratado de doctrina*, "Reformistas antiguos españoles", Vol. 7, Madrid-San Sebastián, s.t., 1852.

Pérez de Pineda, Juan, *Sumario breve de la doctrina christiana*, Venecia, Casa de Pietro Daniel, 1556.

Peyraut, Guillaume, *Summa de virtutibus et vitiis*, Basilea, Johann von Amerbach, 1497.

Pisano, Bartolomeo*, Summa de fratris Bartholomei de sancto Concordio ordinis Predicatorum fratrum*, Biblioteca de la Universidad de Utrecht, Colecciones especiales, ms. Kast 6-29, 1477. Digitalizado en la Biblioteca de la Universidad de Utrecht.

Reales ordenanzas y pragmáticas (1527-1567), Valladolid, Lex Nova, 1987.

Robles, Juan de, *Cartilla menor para enseñar a leer*, Alcalá de Henares, Andrés Angulo, 1564.

Robles, Juan de, *Arte para enseñar muy breve,* [Alcalá de Henares, Andrés Angulo], 1565.

Robles, Juan de, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres,* F. Santolaria Sierra, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003.

Salis, Baptista de, *Summa Rosella*, Venecia, Georgius Arrivabene, 1495.

San Benito, *Regla de San Benito*, La *Regla de San Benito*, G. Colombás (Ed.) Madrid, BAC, 2000.

San Buenaventura, *Apología pauperum*, B. Aperribay, *Obras de San Buenaventura*, Madrid, BAC, 1949.

Sánchez Herrero, J., & Pérez González, S. M. *CXIX reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XIV, XV y XVI*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002.

Síguese el libro llamado Fuente de vida hecho por un frayle de la orden de nuestro seráphico padre Sant Francisco, Resines, L, "El último catecismo medieval", *Revista Agustiniana* 41 (126), 2000, 311-341.

Soto, Domingo de, *Deliberación en la causa de los pobres*, F. Santolaria Sierra, *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*, Barcelona, Ariel, 2003.

Soto, Domingo de, *In causa pauperum deliberatio,* Venecia, s.t., 1547 (BSB Asc. 4597).

Soto, Domingo de, *Summa de doctrina christiana,* Salamanca, Casa de Andrea Portonaris*,* 1552.

Synodicon Hispanum, Vol. I-XIV*,* García y García, Antonio (Ed.), Madrid, BAC, 1981-2020.

Talavera, Hernando de, *Cartilla y doctrina en romance*, [Salamanca, Juan de Porras], 1501-1508.

Talavera, Hernando de, *Breve doctrina*, [Toledo, Juan de Ayala], 1539.

Toro, Gabriel de, *Thesoro de misericordia divina y humana*, Salamanca, Juan de Junta, 1548.

Valdés, Juan de, *Diálogo de doctrina christiana*, Madrid, Editora Nacional, 1979.

Valtanás, Domingo de, *Confessionario muy útil y provechoso a todo christiano, anssi para el confessor como para el penitente*, Amberes, Casa de Guillermo Simón, 1556.

Valtanás, Domingo de, *Doctrina christiana: en que se tracta lo que cada vno debe creer, huyr, temer, obrar dessear y qué cosa es Dios*, Sevilla, Casa de Martín de Montesdeoca, 1555.

Villareal, Rafael *Cartilla o arte para bien leer*, Valencia, Juan Navarro, 1565.

Vitoria, Francisco de, *Relección primera de los indios últimamente descubiertos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

Ximénez Arias, Diego*, Enchiridión o Manual de Doctrina Christiana,* Lisboa, Casa de Germán Gallarde, impresor del Rey, 1552.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Aguayo Egido, F. (2002), *Las cofradías de la Villa de Guadalcázar durante la modernidad: sus reglas y constituciones*, Córdoba, Diputación de Córdoba.

Aguilar, A. (1935), "Illescas, Hospital de la Caridad", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 43, 108-123.

Alberola Romá, A. (2014), *Los cambios climáticos. La pequeña Edad del Hielo*, Madrid, Cátedra.

Alberola Romá, A. (2016), "Clima, desastre y religiosidad en los dietaristas valencianos de los siglos XVI y XVII", *Obradoiro de Historia Moderna*, 25, 41-66.

Alcalá Moreno, I. (1994), "Aproximación histórica al patrimonio del Santísimo Cristo de la Misericordia de Jódar y su iglesia a través de los siglos", *Sumuntán: anuario de estudios sobre Sierra Mágina*, 4, 125-140.

Alcalá Moreno, I. (2019), *Historia del Santísimo Cristo de la Misericordia. La devoción al copatrono de Jódar a través de los siglos*, Jaén, Ayuntamiento de Jódar.

Alcalde Martín-Calero, C. (2000), "Agregación de las Obras Pías de Valladolid y su obispado a la Real Casa de Misericordia, 1773 y 1805: La Sección de Obras Pías del Archivo de la Diputación Provincial de Valladolid", *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 20, 353-438.

Alemán Bracho, C. (2010), *Fundamentos de servicios sociales*, Valencia, Tirant Lo Blanch.

Alexandre-Bidon, D. (Ed.) (1990), *Le pressoir mystique: Actes du Colloque de recloses 27 mai 1989*, París, Les Éditions du Cerf.

Alexandrovich Afanasyev, A. (2016), "La doctrina sobre el precio justo en el Manual de confessores e penitentes (1549) de Fr. Rodrigo do Porto, OFM", *CAURIENSIA*, XI, 53-82.

Almazán, V. (1987), "Lutero y Santiago de Compostela", *Compostellanum*, 32(2), 533-559.

Alonso de Porras Fernández, C. (1983), "Fundación, dotación y ordenanzas del 'Hospital de la Vera Cruz' de Medina de Pomar (a. 1438)", *Boletín De La Institución Fernán González*, 203, 279-335.

Alonso Seco, J. M. (2012), *Juan de Robles: un reformador social en época de crisis*, Valencia, Tirant Humanidades.

Alonso Seco, J. M., & Gonzalo González, B. (1997), *La asistencia social y los servicios sociales en España*, Madrid, Boletín Oficial del Estado.

Álvarez Gómez, J. (2001), *Historia de la Iglesia. Historia Antigua,* Vol. I, Madrid, BAC.

Álvarez-Uría Rico, F. (2006), "Pobreza y modernidad: la política de pobres a la luz del derecho de gentes", *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados: actas del V Congreso de Historia Social de España, Ciudad Real, 10 y 11 de noviembre de 2005*, S. Castillo & P. Oliver Olmo (Eds.), Madrid, Siglo XXI.

Anciaux, P. (1949), *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle*, É. Nauwelaerts & J. Duculot, Louvain & Gembloux.

Andrés Martín, M. (1962), *Historia de la Teología en España (1470-1570)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica.

Andrés, M. (1962), "Renovación en teología dogmática y ascética en España (1500-1530)", *Anthologica Annua*, 11, 127-157.

Andrés, M. (1977), *La teología española en el siglo XVI,* Vol. II, Madrid, BAC.

Andrés, M. (1994), *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC.

Andrés, M. (Ed.). (1958), *Obras de San Gregorio Magno: Regla pastoral, Homilías sobre la profecía de Ezequiel, Cuarenta homilías sobre los Evangelios*, Madrid, BAC.

Antonio, S. F. J. (2010), "La Antigua Hermandad y Cofradía de la Santa Caridad, Misericordia y Vera Cruz de la villa de Guillena: CDL Aniversario Fundacional (1560-2010)", Roda

Peña J. (Ed.), *XI Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su Provincia*, Sevilla, Fundación Cruzcampo.

Aranda Doncel, J. (1991), "Cofradías y Hospitales en Córdoba a finales del siglo XVI", *Las Fiestas de Sevilla en el Siglo XV*, Madrid, DEIMOS.

Aranda Doncel, J. (2003), "Una institución asistencial cordobesa de la época del Gran capitán: el hospital de la Santa Caridad de Jesucristo", Córdoba, *Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*.

Aranda Doncel, J. (2006), "Cofradías y asistencia social en la Diócesis de Córdoba durante los siglos XVI y XVII. Las Hermandades de la Santa Caridad", Campos y Fernández de Sevilla F.mJ. (Ed.), *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escurialenses.

Arboleda Goldaracena, J. C. (2013), "La caridad en la historia del cristianismo: algunas manifestaciones en la Andalucía bajomedieval", *Medievalista*, 14, 1-28.

Arboleda Goldaracena, J. C. (2016), *Las cofradías de Sevilla durante los siglos XIV al XVI: un análisis de su religiosidad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide.

Arcuri, A. (2018), "El control de las conciencias: El sacramento de la confesión y los manuales de confesores y penitentes", *Chronica Nova*, 44, 179-213.

Arias de Saavedra Alías, I., & López-Guadalupe Muñoz, M. L. (2015), "Asistencia sanitaria femenina a finales del Antiguo Régimen: el caso del Hospital de la Caridad y Refugio de Granada", *Cuadernos de Historia Moderna*, 14, 33-61.

Arias de Saavedra Alías, I., & López-Guadalupe Muñoz, M. L. (2017), "Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico", *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, 27, 11-50.

Arias, S. (1958), "Herejía y hereje en Fr. Alonso de Castro", *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación*, 31-33, 109-130.

Aubrun, C. (1971), "La miseria en España en los siglos XVI y XVII y la novela picaresca", En *Literatura y sociedad*, Barcelona; Ediciones Martínez Roca.

Avril, J. (Ed.). (1995), *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle. Les statuts synodaux de l´ancienne province de Reims (Cambrai, Arras, Noyon, Soissons et Tournai),* Vol. IV, París, Éditions du Comité des Travaux historiques et scientifiques.

Azcona, T. de. (1960), "La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos", Madrid, CSIC, Instituto Enrique Flórez.

Azcona, T. de. (1964), *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, BAC.

Baert, B. (2004), "The Washing Wound. Late Medieval Ideas Concerning Christ as Pons pietatis", *Mythen der Anderen - Mythopoetik und Interkulturalität*, Münster, Ugarit-Verlag.

Bain, E. (2014), *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval L'exégèse des Évangiles aux XIIe-XIIIe siècles*, Turnhout, Brepols.

Bain, E. (2018), "Politiques des œuvres de miséricorde dans le discours scolastique (XIIe-XIIIe siècles)", *Politiche di misericordia fra teorie e prassi,* Delcorno P. (Ed.), Bolonia, Società editrice Il Mulino.

Ballina, H. (1990), "Las cofradías en la vida de la Iglesia. Un mundo de comunicación para la piedad y la caridad. Hacia un censo de documentación de cofradías en la Iglesia de España", *Memoria Ecclesiae*, 1, 77-108.

Barnay, S. (2001), "Une apparition pour protéger", *Cahiers de recherches médiévales*, 8, 13-22.

Bartolomé Martínez, G. (1995), "El libro: la imprenta y las bibliotecas", *Historia de la acción educadora de la iglesia en España,* Vol. I, Bartolomé Martínez (Ed.), Madrid, BAC.

Baschet, J. (1993), *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, Roma, École française de Rome.

Bataillon, M. (1925), "Introduction", *Diálogo de Doctrina cristiana*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

Bataillon, M. (1950), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* Vol. I-II, México, Fondo de Cultura Económica.

Bazán Díaz, I., & Martín Miguel, Á. (1993), "Aproximación al fenómeno socioreligioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 6, 231-250.

Bellido Ahumada, J. (1945), *La patria de Nebrija (Noticia Histórica)*, Madrid, Rivadenoyra.

Bellón Serrano, S. (2011), "Hospital de Caridad, Nuestra Señora del Rosario en Villahermosa", *Revista de Estudios del Campo de Montiel*, 2, 117-127.

Beltrán de Heredia, V. (1961), "Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado", Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2018.

Blanco García, J., & Calvo Montes, A. (1990), "La cofradía de Nuestra Señora de la Caridad en la ciudad de Palencia", *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, III, M. Calleja González, Palencia, Diputación Provincial de Palencia.

Blanco, E. (2014), "Conflicto de saberes en los manuales de confesores: conflictos entre lecturas", *Saberes Humanísticos*, Strosetzi C. (Ed.), Pamplona, Iberoamericana Vervuert.

Blanco, M. Á. (2000), "Precios de Talavera de la Reina II (1754-1790). A través de los libros de cuentas del Hospital de la Misericordia", *Cuaderna: revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra*, 7-8.

Boadas Llavat, A. (2007), "El beato Ramón Llul, un franciscano seglar", *El Franciscanismo en Andalucía. Pasado y presente de las cofradías y hermandades franciscanas andaluzas*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.

Bodelón Sánchez, C. (2019), *El arca de misericordia y el hospicio de León (1513- 1956)*, León, Instituto de Estudios Bercianos.

Boeglin, M. (2013), "Irenismo y herejía a mediados del siglo XVI en Castilla. El caso de Constantino de la Fuente", *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo XVI,* I. García Pinilla (Ed.), Toledo, Almud.

Boehmer, E. (1883), *Spanish reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings, according to the late Benjamin B. Wiffen's plan and with the use of his materials,* Vol. II, Estrasburgo, Londres, Francke's Orphanhouse.

Bolufer Peruga, M. (2002), "Entre historia social e historia cultural: la historiografía sobre pobreza y caridad en la época moderna", *Historia social*, 43, 105-127.

Bolyki, J. (2005), "Burial as an ethical task in the book of Tobit, in the Bible and in the Greek tragedies", *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology*, G. Xeravits & J. Zsengellér (Eds.), Leiden, Brill.

Borrero Fernández, M. de las M. (1991), "Crisis de cereales y alzas de precios en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVI", *Historia. Instituciones. Documentos.*, 18, 39-56.

Botana, F. (2011), *The Works of Mercy in Italian Medieval Art (c. 1050-c. 1400)*, Turnhout, Brepols.

Boyle, L. E. (1981), *Pastoral care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, Londres, Variorum Reprints.

Boyle, L. E. (1982), "Summae confessorum", *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévale*, Lovaina, Institut d'études médiévales.

Boyle, L. E. (1985), "The fourth Lateran Council and Manuals of Popular Theology", *The Popular Literature of Medieval England,* T. J. Heffernan (Ed.), Tennessee, The University of Tennessee Press.

Bremond, C., Le Goff, J., & Schmitt, J.C. (1982), *L' 'Exemplum' (Typologie des sources du Moyen Age occidental)*, Turnhout, Brepols.

Brett, A. (2011), "Il territorio e lo Ius Peregrinandi: La In causa Pauperum deliberatio di Domingo de Soto", *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del Convengno Internazionale Padova, 20-22 novembre 2008,* M. Ferronato & L. Bianchin (Eds.), Padua, Casa Editrice Dott. Antonio Milani.

Brines i García, L. (2016), "Tendències franciscanes en Ramon Llull", *Estudios Franciscanos*, 117, 437-468.

Briscoe, M. G. (1985), "Some clerical notions of dramatic decorum in Late Medieval England", *Comparative Drama*, 19(1), 1-13.

Brown, P. (2016), *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*, Barcelona, Acantilado.

Brufrau Prats, J. (2011a), "In causa pauperum deliberatio. Introducción", *Releciones y opúsculos,* Vol. II, Salamanca, San Esteban Editorial.

Brufrau Prats, J. (2011b), "Summa de la doctrina christiana. Introducción", *Releciones y opúsculos,* Vol. II, Salamanca, San Esteban Editorial.

Bühren, R. Van. (1998), *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12.–18. Jahrhunderts. Zum Wandel eines Bildmotivs vor dem Hintergrund neuzeitlicher Rhetorikrezeption*, Hildesheim, Zurich, Nueva York, Georg Olms.

Buhrer, E. (2012), "From Caritas to Charity: How Loving God Became Giving Alms", *Poverty and Prosperity in the Middle Ages and Renaissance*, C. Kosso & Scott A. (Eds.), Turnhout, Brepols.

Burr, D. (1985), "The Correctorium Controversy and the Origins of the Usus Pauper", Speculum, 60(2), 331-342.

Cabado, J. M. (2017a), "'Nunca faltarán pobres en tu tierra': debate sobre la persistencia de la mendicidad en la tratadística española sobre la pobreza del siglo XVI", *Buenos Aires - Madrid - Buenos Aires: homenaje a Melchora Romanos*, F. Calvo & G. B. Chicote (Eds.), Buenos Aires, Eudeba.

Cabado, J. M. (2017b), "El debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles: Pobres verdaderos extranjeros, supervivencia o delito", *Jornadas Interdisciplinarias sobre Baja Edad Media y Modernidad Temprana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Cabrera Espinosa, M. (2013), "La asistencia sanitaria en el Hospital de San Juan de Dios o de la Misericordia de Jaén", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 2(207), 571-606.

Calvo Maturana, A. (2022), "De como los españoles desafiaron a la gravedad: el debate sobre el carácter nacional en el siglo XVIII", *El humor y su sentido: (España, siglos XVIII-XXI)*, A. J. Calvo Maturana (Ed.), Madrid, Cátedra.

Calvo Portela, J. I. (2015), *La iconografía de la eucaristía tras el Concilio de Trento, a partir de las estampas*, Universidad Complutense de Madrid.

Camino Romero, A. (2009), *La casa de Dios en Málaga: La Hermandad de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo y la iglesia-hospital de San Julián*, Universidad de Málaga.

Campo del Pozo, F. (2017), "Cofradía penitencial de la Misericordia y San Nicolás de Tolentino en Medina del Campo con sus ordenanzas", *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*, Vol. I, J. Campos y Fernández de Sevilla (Ed.), San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escurialenses.

Campos y Fernández de Sevilla, F. J. (2020), "Justicia y misericordia para con los pobres en la España del Quinientos: Juan de Robles, OSB. y Santo Tomás de Villanueva, OSA", *e-Legal History Review*, 31, 1-32.

Campos y Fernández de Sevilla, J. (2021a), "Dos agustinos ante la pobreza y la limosna en el Imperio español a mediados del siglo XVI", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 54, 535-562.

Campos y Fernández de Sevilla, J. (2021b), "Economía sagrada sobre la atención a los pobres. Estudio de la obra del P. Lorenzo de Villavicencio, OSA", *e-Legal History Review*, 33, 1-120.

Canalda i Llobet, S., & Fontcuberta i Famadas, C. (2009), "El 'Lagar místico' en época moderna. Evolución, uso y significados de una imagen controvertida", *Congreso Internacional Imagen y Apariencia*, M. C. de la Peña Velasco, M. Pérez Sánchez, M. del M. Albero Muñoz, M. T. Marín Torres, & J. M. González Martínez (Eds.), Murcia, Universidad de Murcia.

Caravaca-Coca, J. M., García-Cubillana de la Cruz, J. M., Glicerio Conde-Mora, F., Castro-Molina, F.-J., & Montero-Carmona, J. M. (2020), "El Hospital de la Misericordia (Vulgo de San Juan de Dios). Un análisis desde sus orígenes hasta finales del siglo XIX", *Egle: revista de historia de los cuidadores profesionales y de las ciencias de la salud*, 7 (16), 19-42.

Carlos Morales, C. J. de. (2000), *La Corte de Carlos V. Los consejos y los consejeros de Carlos V*, Vol. 2- III, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Carneiro Caneda, M. (2007), *Pido para ti una vejez tranquila*, La Coruña, Netbiblo.

Caro Baroja, J. (1970), *El mito del carácter nacional: meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminario y Ediciones.

Caro Baroja, J. (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe.

Carvajal González, H. (2020), "Las sacras hispanas pretridentinas: historia de un producto editorial huidizo", *Hispania Sacra*, 72(146), 451-459.

Castaldi, T. (2011), *La Madonna della Misericordia. L'iconografía della Madonna della Misericordia e della Madonna delle frecce nell'arte di Bologna e della Romagna nel Tre e Quattocento*, Bolonia, Editrice La Mandragora.

Castaño González, J. (2007), "Crédito caritativo en la Castilla de mediados del siglo XV: los estatutos de las 'Arcas de la misericordia' y la 'Usura' judía", *Prestare ai poveri: Il credito su pegno e i Monti di Pietà in area Mediterranea (secoli XV-XIX)*, Nápoles, Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Castillo Cordova, G. (2016), "Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la Apología Pauperum", CAURIENSIA, XI, 141-156.

Castro, M. de. (1972), "Los padres Gabriel de Toro y Felipe Díez, escritores franciscanos del siglo XVI", *Cuadernos Bibliográficos*, 28, 51-106.

Castro, M. de. (1975), "De Toro, Gabriel", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Vol. IV, Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez, & J. Vives Gatell (Eds.), Madrid, Instituto Enríquez Florez, CSIC.

Castro, M. de. (1996), *Escritores de la provincia franciscana de Santiago, siglos XIII-XIX*, Santiago de Compostela, Imprenta Aldecoa.

Catalán Martínez, E. (1999), "El precio del Purgatorio", *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, 31-63.

Cátedra García, P. M. (1997), "Introducción", *La doctrina cristiana del ermitaño y niño de Andrés Flórez, O.P. (Valladolid, 1552)*, Salamanca.

Catto, M. (2003), *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.

Cavillac, M. (1975), "Introducción", *Amparo de pobres*, IX-CXCV, Madrid, Espasa-Calpe.

Cavillac, M. (2003), "Pícaros y pobreza en tiempos de Guzmán de Alfarache: Cristóbal Pérez de Herrera y Mateo Alemán (1594-1604)", *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 51, 15-30.

Cavillac, M. (2013), "San Agustín en el gran debate sobre los pobres: 1545-1599 (de Domingo de Soto y Juan de Robles hasta Pérez de Herrera y Mateo Alemán)", *Criticón*, 118, 45-56.

Cazelle, J. B. (2020), *La vertu de la miséricorde selon saint thomas d'Aquin*, París, Éditions Lethielleux.

Cereijo Martínez, C. (2004), *El Hospital de la Misericordia de Toledo en la Edad Media*, Alcalá, Universidad de Alcalá.

Chenu, M. D. (1966), *La théologie au douzième siècle*, París, Librarie Philosophique J. Vrin.

Chiffoleau, J. (1978), "Charité et assistance en Avignon et dans le Comtat Venaissin (fin XIII-fin XIV)", *Cahiers de Fanjeaux*, 13, 59-83.

Chiffoleau, J. (1980), *La comptabilité de l'au-delá. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Roma, École Française de Rome.

Coccoli, L. (2014), "Il conflitto sulla mobilità alle soglie dell'età moderna. Riforma dell'assistenza ai poveri e ius migrandi", *Jura Gentium*, XI (1), 40-57.

Coccoli, L. (2016), "La giustizia e l'ombra della carità. I poveri tra controllo, negoziazione e conflitto", *Fare giustizia. Neoliberismo e diseguaglianze,* A. Simone & F. Zappino (Eds.), Milán, Mimesis.

Cohn, N. (1981), *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza Editorial.

Coleman, J. (1988) "Property and Poverty", *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*, J. H. Burns (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press.

Colombás, G. M. (2000), "Comentarios de la regla de San Benito" *La regla de San Benito*, Madrid, BAC.

Contreras-Guerrero, A. (2017), "El Lagar Místico. Sobre las derivaciones americanas de un tema medieval" *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 48, 27-29.

Contreras-Guerrero, A. (2021), "Ebrios de sangre. La iconografía de la Fons Vitae en la pintura novohispana", *Identidades y redes culturales: V Congreso Internacional Barroco Iberoamericano* Y. Guasch Marí, R. J. López-Guzmán Guzmán, & I. Panduro Sáez (Eds.), Granada, Editorial Universidad de Granada.

Craun, E. D. (1983), "'Inordinata Locutio': Blasphemy in pastoral literature, 1200-1500", *Traditio*, 39, 135-162.

Cremades Sanz-Pastor, C. (2000). *La 'Doctrina Cristiana' de Fray Andrés Flórez (1546)*, Valencia, Edicep C.B.

Criado Vega, T. M. (2016), "La asistencia benéfica en Andalucía durante el Antiguo Régimen: cofradías y hospitales de la caridad", *Codex-Boletín de la Ilustre Sociedad Andaluza de Estudios Históricos*, 6-7, 17-35.

Cruz Valenciano, J. (1984), "La sociedad de Liétor en el Antiguo Régimen, Marginados y benefactores", *Congreso de Historia de Albacete 8-11 de Diciembre de 1983. Edad Moderna*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses.

Cuevas García, C. (1994), "Introducción", *Obras castellanas completas. Fray Luis de Granada*, Cristóbal Cuevas García (Ed.), Madrid, Turner.

Davis, A. (2016), "Hospitals, Charity, and the Culture of Compassion in the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Approaches to Poverty in Medieval Europe. Complexities, Contradictioms, Transformations, c. 1100-1500* , S. Farmer (Ed.), Turnhout, Brepols.

Davis, A. (2019). *The Medieval Economy of Salvation. Charity, Commerce and the Rise of the Hospital*, Ithaca, Cornell University Press.

Davis, A. J. (2010), "Preaching in thirteenth-century hospitals", *Journal of Medieval History*, 36(1), 72-89.

Decock, W. (2017), "Social Crisis and Rule of Law Domingo de Soto on the Rights of the Deserving Poor", *Rivista Internazionale di Diritto Comune*, 28, 159-178.

Delcorno, C. (1989), *Exemplum e Letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino.

Delcorno, P. (2014), *Lazzaro e il rico Epulon. Metamorfosi di una parabola fra Quattro e Cinquecento*, Bolonia, Il Mulino.

Delgado Rodríguez, M. J. (2007), *La farmacia del Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia. Cinco siglos de asistencia sanitaria en Segovia*, Universidad de Alcalá.

Delumeau, J. (1992), *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza Editorial.

Delumeau, J. (2005), *Historia del Paraíso. Mil años de felicidad*, Vol. 2, Madrid, Taurus.

Denzinguer, E. (1963), *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder.

Díaz Ibáñez, J. (1994), "Pobreza y marginación en la Castilla Bajomedieval. Notas sobre el ejercicio de la caridad en Cuenca a fines de la Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales*, 24, 887-924.

Diego Carro, V. (1944), *Domingo de Soto y su doctrina jurídica. Estudio teológico jurídico e histórico*, Salamanca.

Díez Rastrilla, J. (2003) "Los escritos de Alonso de Orozco como labor pastoral", *Revista Agustiniana*, 44(133), 147-190.

Díez, J. (1991), "Fray Alonso de Orozco, escritor y catequista", *Recollectio*, 14, 173-198.

Domínguez Matito, F. (2011), *El teatro en la Rioja 1580-1808. Los patios de comedia de Logroño y Calahorra.* Universidad de La Rioja.

Donate Salcedo, M. (2007), "Hermandades y cofradías: cuestiones de terminología jurídica", *El franciscanismo en Andalucía,* M. Peláez del Rosal (Ed.), Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Córdoba.

Downs, D. J. (2016), *Alms: Charity, reward, and atonement in Early Christianity*, Waco, Texas, Baylor University Press.

Duby, G. (1989), *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Mexico, Gedisa.

Dufeil, M.-M. (1972), *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, París, A. et J. Picard.

Duro Rivas, R. (2015), *Ars ad Misericordiam Commovendam: la imagen de las obras de misericordia en el arte y la literatura de los siglos XVII y XIII en España*, Universidad de Navarra.

Egido, T. (1980), "Religiosidad popular y asistencia social en Valladolid: Las cofradías marianas del siglo XVI", *Estudios Marianos*, 45, 196-217.

Fernández Collado, Á. (1997), "La limosna del pan del claustro en la Catedral de Toledo", *Memoria Ecclesiae*, 10, 237-241.

Fernández Collado, Á. (2017), *Los Arzobispos de Toledo en la Edad Moderna y Contemporánea. Episcopologio toledano*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso.

Fernández Conde, F. J. (1978), *Gutierre de Toledo obispo de Oviedo (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

Fernández Majolero, J. (1985). *Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia: datos previstos para un estudio histórico. Siglos XV y XVI*, Alcalá de Henrares, Hospital de Antezana.

Fernández Majolero, J. (2001), *Cisneros y su sentido de la justicia: la concordia del Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia*, Universidad de Alcalá.

Fernández Marcos, N. (2011), "Introducción. Libro de Tobit", *La Biblia griega Septuaginta. Libros Históricos,* Vol. II, N. Fernández Marco & M. V. Spottorno Díaz-Caro (Eds.), Salamanca, Ediciones Sígueme.

Fernández Rodríguez, J. M. (1947). "La Cofradía y Hospital de la Caridad. Sus estatutos y ordenanzas", *El sol de Antequera*, 1 enero.

Fernández Serrano, F. (1975), "Las constituciones y ordenanzas de la Cofradía de la Caridad de Garcíaz", *Revista de estudios extremeños*, 31(1), 125-159.

Fernández, F. (1948), *Fray Hernando de Talavera*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Fernández-Prieto Domínguez y Losada, E. (1953), *Nobleza en Zamora*, Madrid, CSIC, Instituto Jerónimo Zurita.

Février, P.-A. (1956), "Les quatre fleuves du paradis", *Rivista di archeologia cristiana*, *3/4*, 179-199.

Flecha Andrés, J. R. (2016), *Las obras de Misericordia*, Madrid, BAC.

Flood, D. (2001), "Franciscan at Work", *Franciscan Studies*, 59, 21-62.

Flynn, M. (1989), *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700,* Londres, Macmillan.

Framiñán de Miguel, M. (2005), "Manuales para el adoctrinamiento de neoconversos en el siglo XVI", *Criticón*, 93(93), 25-37.

Framiñán de Miguel, M. J. (1996), "El Memorial de pecados de Pedro de Covarrubias (1515): texto y ámbito literario", *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro,* Vol. 1, M. C. García de Enterría & A. Cordón Mesa (Eds.), Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá.

Framiñán de Miguel, M. J. (2018), "El espacio femenino en un confesional del Renacimiento: El Memorial de pecados de Pedro de Covarrubias (1515)", *Espacios en la Edad Media y el Renacimiento*, M. Morrás (Ed.), Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.

Fragnito, G. (2017), "'Ogni semplice Chierico, o secolare, anche idiota è habile ad insegnarlo' la circolazione del catechismo negli stati cattolici europei nella seconda metà del Cinquecento", *Rivista storica italiana*, 129 (1), 77-97.

Galindo Ayala, C. (2021), "El rigor y la gloria: el Juicio Final y su repercusión en la modernidad", *Medievalia*, 53(2), 53-70.

Galindo García, Á. (2007), "Aspectos sociales del tratado sobre la limosna y la limosna en la vida cristiana según Bartolomé Carranza" *Salmanticensis*, 54(3), 489-528.

Garbellotti, M. (2013), *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Carocci editore.

García Bernal, J. (2006), *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

García Oro, J. (1980), "Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI", *Historia de la Iglesia en España,* Vols. III-1, R. García-Villoslada (Ed.), Madrid, BAC.

García Pinilla, I. (1995), "El Doctor Constantino Ponce de la Fuente visto a través de un parecer de la biblioteca Vaticana", *Archivo Hispalense*, 78(238), 65-102.

García Pinilla, I. (2012), "Lectores y lectura clandestina en el grupo protestante sevillano del siglo XVI", *Lectura y culpa en el siglo XVI*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.

García Pinilla, I. (2017), "Los primeros testimonios de la influencia de Lutero en España", *Anales Valentinos. Nueva Serie*, 7, 85-105.

García Pinilla, I. (2019), "Francisco de Enzinas: el hijo del mercader en un mundo de influencias", *La memoria de un hombre: el burgalés Francisco de Enzinas en el V Centenario de la Reforma Protestante,* C. Borreguero Beltrán & A. Retortillo Atienza (Eds.), Burgos, Universidad de Burgos.

García Pinilla, I. (2020), "La 'providencia diabólica': el lenguaje codificado del doctor Constantino", *Hispania Sacra*, 72(146), 351-361.

García Pinilla, I. (en prensa), "Misericordia y acción caritativa entre los autores reformados españoles", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 44.

García Sainz de Baranda, J. (1917), *Apuntes históricos sobre la ciudad de Medina de Pomar*, Burgos.

García Suarez, A. (1970), "¿El 'catecismo' de Bartolomé de Carranza, fuente principal del 'Catecismo Romano' de San Pío V?", *Scripta Theologica*, 2, 113-147.

García Villoslada, R. (1969), *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, BAC.

García y García, A. (1988), "Jews and Muslims in the canon law of the Iberian Peninsula in the late medieval and early modern period", *Jewish History*, 3(1), 41-50.

García-Baquero López, G. (1984), "Una hermandad en el Antiguo Régimen: La 'Misericordia' de Alcalá del Rio en el siglo XVI", *I Congreso de Profesores e Investigadores,* Vol. I, Dos Hermanas, Asociación Hespérides.

Garín, J. A. (1949), *El precepto de la limosna en un comentario inédito del Maestro Fray Domingo de Soto sobre la cuestión 32 de la II-II de Santo Tomás*, Santiago de Chile.

Garrán Martínez, J. M. (2004), *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Garrido Aguilera, J. C. (1986), "Un aspecto de la religiosidad popular y asistencia social giennense en los siglo XV y XVI: las cofradías", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 127, 53-76.

Garrido Aguilera, J. C. (1987), "*Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*", Jaén, Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Jaén.

Geremeck, B. (1989), *La piedad y la horca*, Madrid, Alianza Editorial.

Geremeck, B. (1991), *La Estirpe de Caín: la imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVI*, Madrid, Mondadori.

Gill, M. (2002), Preaching and Images: Sermons and Wall Paintings in Later Medieval England, *Preacher, Sermon and Audience in the Middle,* C. A. Muessig (Ed.), Leiden, Brill.

Gill, M. (2005), "Female piety and impiety: Selected images of women in wall paintings in England after 1300", *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe*, S. Riches & S. Salih (Eds.), Londres, Routledge.

Gilly, C. (1982), "Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina christiana", *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, L. López de Molina (Ed.), Abadía de Montserrat.

Gilly, C. (1991), "El luteranismo de Juan de Valdés", *Historia y crítica de la literatura española,* Vols. II, F. López Estrada (Ed.), Barcelona, Crítica.

Giordano, M. L. (2018), "La reforma católica que no pudo ser. Los Comentarios al catechismo christiano de Bartolomé de Carranza", *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, M. Boeglin, I. Fernández Terricabras, & D. Kanh (Eds.), Madrid, Casa de Velázquez.

Goering, J., & Payer, P. J. (1993), "The 'Summa Penitentie Fratrum Predicatorum': a Thirteenth-Century Confessional Formulary", *Mediaeval Studies*, 55, 1-50.

Gómez Camacho, F. (1998), *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Editorial Síntesis.

Gómez Jara, J., & Maquedano Carrasco, B. (2002), *El Hospital de San Juan Bautista de Oropesa (Toledo)*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo.

Gómez Sánchez, R. (2023), *La misericordia en la teología de Santo Tomás de Aquino. Perspectivas a partir de la Suma de Teología*, Pontificia Universidad Javeriana.

González Jiménez, M. (1993), "Nuevos datos sobre el Hospital de la Misericordia de Carmona", *Hespérides: Anuario de investigaciones*, 1, 69-78.

González Navarro, R. (1981), "El impresor navarro Miguel de Eguía en Alcalá de Henares",

Príncipe de Viana, 42, 307-319.

González Novalín, J. L. (1968), *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

González Polvillo, A. (2009), *Análisis y repertorio de los tratados para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Huelva, Universidad de Huelva.

González Polvillo, A. (2010), *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

González, A. (1958), "Vida y bibliografía de fr. Alonso de Castro", *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación*, 31-33, 9-108.

Goñi Gaztambide, J. (1948), "El impresor Miguel de Eguía procesado por la Inquisición (c. 1495-1546), *Hispania Sacra,* 1, 35-88.

Goñi Gaztambide, J. (1979), *Historia de los obispos de Pamplona*, Vol. 3, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, Diputación Foral de Navarra, Institución Principe de Viana.

Gordon Kinder, A. (1982), "Reformadores sevillanos del siglo XVI", *Archivo Hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, 65(200), 87-106.

Gordon Kinder, A. (1986), "Juan Pérez de Pineda (Pierius): un ministro calvinista español del evangenio en el siglo XVI en Ginegra", *Diálogo Ecuménico*, XXI(69), 31-64.

Grabar, A. (1970), "Les quatre fleuves du Paradis et la source de Castalie", *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1968(1), 45-53.

Granado Hermosín, D. (2018), *Cofradías penitenciales: Sociedad, religiosidad, poder y arte en la Sevilla de los Austrias (1538-1701)*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide.

Granados García, J. (1974), "La pobreza, el trabajo y la limosna según Francisco de Asís y los franciscanos", *Proyección: Teología y mundo actual*, 93, 279-289.

Grau, M. (1951), "El Hospital de la Misericordia y la fundación de Arias Dávila", *Polvo de Archivos,* Vol. I, Segovia.

Gribimont, J. (1988), "San Basilio", *Cuadernos Monásticos*, 84, 32-46.

Griffith, D. (2012), "The Seven Works of Mercy in the English Parish Church: the development of a vernacular tradition", *Patrons and Professionals in the Middle Ages*, Donington, Shaun Tyas.

Guerreau-jalabert, A. (2000), "Caritas y Don en la sociedad medieval occidental", *Hispania*, 60(204), 27-62.

Guerrero García, J. R. (1969), *Catecismos españoles del siglo XVI. La obra catequética del Dr. Constantino Ponce de la Fuente*, Madrid, Instituto Superior de Pastoral.

Guerrero García, J. R. (1971), "Catecismos de Autores Españoles de la primera mitad del siglo XVI (1500-1559)", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. 2: Siglos XIV-XVI*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española.

Guilarte Zapatero, A. (1946), "Legados Piadosos en el antiguo Derecho castellano", *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario*, 221, 603-612.

Hanska, J. (1997), "*'And the Rich Man also died; and He was bueired in Hell'. The social Ethos in Mendicant Sermons*", Helsinki, Suomen Historiallinen Seura.

Hart, T. (2006), "Tobit in the Art of the Florentine Renaissance", *Studies in the Book of Tobit: A Multidisciplinary Approach,* M. Bredin (Ed.), Londres, Bloomsbury Publishing.

Henderson, J. (1994), *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, Clarendon Press.

Hernán Carral, J. (2004), "¿Vivir de la limosna o del trabajo? El dilema del pobre frente al cuestionamiento social: La polémica salmantina de 1545", *Fundación*, 7, 163-178.

Hernández Correa, V., Hernández Martín, L. A., & Poggio Capote, M. (2013), "De la Palma a Sevilla: varia biobibliográfica de Bernardino de Riberol y su libro Alabanza de la Pobreza (1556)", *Documental, Cartas diferentes. Revista canaria de patrimonio*, 9, 259-294.

Hernández Jiménez, M. (2002), "La Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia de Salamanca", *Memoria Ecclesiae*, 21, 529-535.

Hernández Lanchas, M. (1991), *La crisis del antiguo regimen en el Santo Hospital de la Misericordia de Talavera de la Reina (1789-1837)*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos.

Herrera Mesa, P. P. (2006), "La práctica de las Obras de Misericordia en las Cofradías cordobesas, siglos XIV-XVII" En *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, F. J. Campos y Fernández de Sevilla (Ed.), San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escurialenses.

Herrero Ingelmo, J. L. (1998), "Introducción", *Espejo del pecador,* J. L. Herrero Ingelmo (Ed.), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

Höltgen, K. J. (1968), "Arbor, Scala und Fons Vitae. Vorformen devotionaler Embleme in einer mittelenglischen Hadschrift", *Chaucer und seine Zeit: Symposion für Walter F. Schirmer*, A. Esch (Ed.), Berlín, Boston. Max Niemeyer Verlag.

Hoskin, P. M. (2019), *Robert Grosseteste and the 13th-Century Diocese of Lincoln: An English Bishop's Pastoral*, Leiden, Brill..

Huerga, A. (1958), "Domingo de Valtanás, prototipo de las inquietudes espirituales en España al mediar del siglo XVI", *Teología Espiritual*, II(6), 419-466.

Huerga, A. (1968), "Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI (En el IV Centenario del B. Juan de Ávila)", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 41, 299-346.

Huerga, A. (1969), "La vida cristiana en los siglo XV-XVI", *Historia de la espiritualidad*, B. Jiménez Duque & L. Sala Balust (Eds.), Barcelona, Juan Flors, Barcelona.

Huidobro Serna, L. (1956), *Estadística de las Arcas de Misericordia de la Diócesis de Burgos*, Burgos, Aldecoa.

Iannella, C. (2007), "Civic Virtues in Dominican Homiletic Literature in Tuscany in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Medieval Sermon Studies*, 51, 22-32.

Iglesia García, J. de la. (2006), "El debate sobre el tratamiento a los pobres durante el siglo XVI", *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, F. J. Campos y Fernández de Sevilla (Ed.), San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escurialenses.

Infantes Florido, J. A. (1960), "San Agustín y la cuota de libre disposición", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 89-112.

Infantes, V. (1983), "Iglesia y Corte en dos Diálogos renacentistas desconocidos", *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 5, 55-67.

Infantes, V. (1995), "De la cartilla al libro", *Bulletin Hispanique*, 97(1), 33-66.

Infantes, V. (1998), *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*", Salamanca, Universidad de Salamanca.

Infantes, V. (2004), "La educación impresa", *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 3, 227-252.

Infantes, V. (2009), "Los utensilios impresos de la fe. Nuevos testimonios de cartillas y doctrinas para enseñar a leer del siglo XVI", *Hibris: Revista de bibliofilia*, 52, 27-35.

Izquierdo Benito, R. (1980), "Bienes y rentas del Hospital de la Misericordia de Toledo durante la primera mitad del siglo XV", *En la España Medieval*, 1(1), 169-180.

Janini Cuesta, J. (1948), "Juan de Ávila, reformador de la educación primaria en la época del Concilio de Trento", *Revista Española de Pedagogía*, 6(21), 33-59.

Jaramillo Cervilla, M. (1992), "El Hospital Real de Caridad de Guadix. Su fundación y primeras constituciones", *Chronica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 20, 233-242.

Jaramillo Cervilla, M. (1998), "El Hospital Real de Caridad de Guadix de 1885 a 1921", *Boletín del Instituto de Estudios 'Pedro Suárez': Estudios sobre las comarcas de Guadix, Baza y Huéscar*, 11, 179-188.

Jaramillo Cervilla, M. (2013), "El Hospital Real de Caridad de Guadix. Personal, enfermos, función asistencial y economía (1876-1921)", *Boletín del Instituto de Estudios 'Pedro Suárez': Estudios sobre las comarcas de Guadix, Baza y Huéscar*, 26, 259-279.

Jensen, R., & Løvrød, H. M. (2017), "Pilgrimage, past and present. Norwegian perspectives with emphasis on Santiago de Compostela", *Cuadernos de estudios gallegos*, 130(3), 226-241.

Jiménez Salas, M. (1948). "Doctrinas de los tratadistas españoles de la Edad Moderna sobre la asistencia social", *Revista Internacional de Sociología*, 6(24), 153-185.

Jiménez Salas, M. (1958), *Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto Balmes de Sociología.

Justo Fernández, J. (2020), "El Synodicon Hispanicum: origen, elaboración, contenido y repercusión", *Revista Española de Derecho Canónico*, 77(188), 385-419.

Kamerick, K. (2015), "Shaping Superstition in Late Medieval England", *Superstition and magic in early modern Europe: a reader*, H. Parish (Ed.), Londres, Bloomsbury Academic.

Katzenellenbogen, A. (1964), *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from early Christian times to the thirteenth Century*, Nueva York, W.W. Norton & Company.

Keenan, J. F. (2017), "La evolución de las obras de misericordia", *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 372, 33-45.

Kelsey, M. (1976), *Healing and christianity*, Nueva York, Harper & Row.

Kinsella, S. (1995), "The Poverty of Christ in the Medieval Debates between the Papacy and the Franciscan", *Laurentianum*, 36, 477-509.

Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricas*, Barcelona, Paidós.

Labarga García, F. (2000), *Las cofradías de la Vera Cruz en La Rioja*, Universidad de Navarra.

Lallemand, L. (1910), *Historire de la Charité*, París, Librairie Alphonse Picard et Fils.

Lambert, M. D. (1998), *Franciscan Poverty*, Nueva York, The Franciscan Institute.

Lambertini, R. (2005), "Poverty and Power: Franciscans in Later Medieval Political Thought", *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, J. Kraye & R. Saarinen (Eds.), Dordrecht, Springer.

Lara Ramos, A., & Pérez López, S. (1997), *El Hospital Real de Caridad y el Hospicio Real: asistencia hospitalaria y expósitos en Guadix, (1750-1850)*, Archivo Histórico Municipal de Guadix.

Layna Serrano, F. (1943), *Los conventos antiguos de Guadalajara*, Madrid, CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, Madrid.

Le Goff, J. (1981), *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus.

Le Goff, J. (2022), *En busca del tiempo sagrado. Santiago de la Vorágine y la Leyenda dorada*, Madrid, Akal.

Lea, H. C. (1986), "A History of Confession and Indulgences in the Latin Church", *Jurnal Penelitian Pendidikan Guru Sekolah Dasar,* Vol. I., Londres, Swan Sonnerschein & Co.

León Vegas, M. (2002), "Un ejemplo de la asistencia prestada a los condenados a muerte por la Cofradía de la Caridad de Antequeratle", *Jábega*, 92, 101-110.

León Vegas, M. (2009), "Muerte y pobreza en el siglo XVII: la cofradía de la Caridad de Antequera", *Población y grupos sociales en el Antiguo Régimen*, Vol. 2, J. J. Bravo Caro & L. Sanz Sampelayo (Eds.), Málaga, Universidad de Málaga.

León-Borja, I. S. (2003), "Reflexiones sobre la persecución de los gitanos por la justicia de los Reyes Católicos y del Emperador", *Os reinos ibéricos na Idade Média. Livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, L. A. da Fonseca, L. C. Amaral, & M. F. Ferreira Santos (Eds.), Oporto, Livraria Civilização Editora.

Lesnick, D. R. (1989), *Preaching in Medieval Florence. The Social World of Franciscan and Dominican Spirituality*, Athens, The University of Georgia Press.

Levin, W. R. (1996), "Advertising Charity in the Thecento: The Public Decorations of the Misericordia in Florence", *Studies in Iconography*, 17, 215-309.

Little, L. K. (1971), *Pride Goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom*, 76(1), 16-49.

Llorca Albero, V. (2002), "El socorro de los pobres: libertad o regulación", *Excerpta et Dissertationibus in Sacra Theologia*, 42(5), 321-385. Lobo de Araújo, M. M. (2014), "Entre familias: la actividad de las Misericordias portuguesas (siglos XVII-XVIII)", *Historia Contemporánea*, 49, 537-561.

Lobo de Araújo, M. M. (2016), "Pedir, dar y recibirlas: limosnas a los pobres en La de Misericordia de Braga (siglos XVII-XVIII)", *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 29, 207-222.

Lobo de Araújo, M. M. (2017), "Os benfeitores de pobres nas Misericórdias do Minho (séculos XVII-XVIII)", *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 9(17), 9-26.

Lobo de Araújo, M. M. (2018), *As sete obras de misericórdia corporais nas Santas Casas de Misericórdia (séculos XVI – XVIII)*, Braga, Santa Casa da Misericórdia de Braga.

Lobo de Araújo, M. M. (2022a), "A caridade das Misericórdias portuguesas (séculos XVII-XVIII) mulheres pobres", M. M. Lobo de Araújo & E. C. Deckmann Fleck (Eds.), *Mulheres do Reino e do Império: aproximações e singularidades (séculos XVI ao XVIII)*, San Leopoldo, Oikos Editora.

Lobo de Araújo, M. M. (2022b), "Caridad diaria: prácticas asistenciales en las misericordias portuguesas en la Edad Moderna", G. Franco Rubio & N. González Heras (Eds.), *Dentro y fuera de la Corte: estudios sobre la vida cotidiana en la España moderna*, Madrid, Polifemo.

Lobón Martín, R. L. (2006) "El Hospital Real de la Misericordia de Marbella", *Cilniana*, 19, 9-16.

Longère, J. (1983), *La prédication médiévale*, París, Études Augustiniennes.

Longhurst, J. E. (1950), *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés*,

Albuquerque, University of New Mexico Press.

Longhurst, J. E. (1960), "Julián Hernández: Protestant Martyr", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 22(1), 90-118.

López Arandia, M. A. (2007), "Un tratado pedagógico en los albores del siglo XVI. El Libro de doctrina christiana, de Gutierre González", *Elucidario*, 4(Septiembre), 9-48.

López Arandia, M. A. (2010), "De Castilla a Michoacán. La obra de Gutierre González en la educación del siglo XVI", *Revista de Antropología Experimental*, 10, 129-147.

López Arandia, M. A. (2015), "Gutierre González Doncel y el Libro de Doctrina Christiana. Influencia y Transmisión de un tratado pedagógico en las Indias occidentales", *Norba. Revista de Historia*, 27-28, 255-280.

López Martín, J. (1997), "Las hermandades y cofradías en la vida teológica de la Iglesia. Fundamentación teológica de la religiosidad popular", *Actas de las 1ª jornadas de Religiosidad Popular*, V. Ramos, Sánchez & J. Fernández, Ruiz (Eds.), Almería, Instituto de Estudios Almerienses.

López Muñoz, M. L. (1994), *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*, Granada, Universidad de Granada.

López Muñoz, T. (2011), *La Reforma en la Sevilla del XVI*, Sevilla, Editorial MAD.

López Santidrián, S. (1973), "La pobreza en el Quinto Abecedario de Francico de Osuna", *Burgense: Collectanea Scientifica*, 14(2), 423-466.

López Santidrián, S. (1981), "Síntesis teológica de la pobreza en el Quinto Abecedario de Osuna", *Burgense: Collectanea Scientifica*, 22(1), 167-207.

López Santidrián, S. (1992), "Quejas y orientaciones ante la pobreza social del siglo XVI en el Quinto Abecedario de Francisco de Osuna", *Verdad y vida: revista trimestral de las ciencias del espíritu*, 50(200), 343-392.

López Santidrián, S. (1993), "Pobreza y reforma de la vida religiosa en el S. XVI, según el Quinto Abecedario de Francisco de Osuna", *Verdad y vida: revista trimestral de las ciencias del espíritu*, 51(201), 7-81.

López Viera, D. (2001), "El Hospital de la Caridad de Huelva Durante el Antiguo Régimen", *Huelva en su Historia*, 8, 151-186.

López Yepes, J. (1971), "La instrucción de las arcas de misericordia del obispo Díaz de Luco (1495-1556)", *Boletín de documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social*, 1(3), 54-70.

López Yepes, J., & Sagredo Fernández, F. (1972), "Las arcas de limosna del Conde de Haro y las instituciones de préstamo benéfico (siglos XV-XVI)", *A Pobreza e a assistência aos pobres na península Ibérica durante a Idade Média: actas das Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, II, Lisboa, Centro Centro de Estudios Históricos; Instituto de Alta Cultura.

López Yepes, J., & Sagredo Fernández, F. (1973), "Montes de Piedad y Arcas de Misericordia en España (siglos XV-XVI). Las Arcas de Limosnas fundadas por don Pedro de Velasco, Conde de Haro (1431)", *Boletín de documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social*, 5(1), 60-71.

López-Guadalupe Muñoz, M. (2016), "Aproximación al devocionario cofrade franciscano (siglos XVI- XVIII) Hermandades y cofradías en los conventos franciscanos de Granada", *El franciscanismo: identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón Cabello, ofm*, M. Peláez

del Rosal & E. Chacón Cabello (Eds.), Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.

López-Guadalupe Muñoz, M., & López Moya, R. (2014), *La Hermandad de la Caridad y Refugio de Granada: 500 años de hospitalidad*, Granada, Ayuntamiento de Granada.

López-Salazar Pérez, J. (2018), "La evolución diferencial de la producción agricola. Obreros y terzuelos en el arzobispado de Toledo (1501-1700)", *Cuadernos de Historia Moderna*, *43*(1), 9-64.

López-Salazar Pérez, J., & Martín Galán, M. (1981), "La producción cerealista en el Arzobispado de Toledo: 1463-1699", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 2, 21-103.

Lubac, H. De. (1989), *La posteridad espiritual de Joaquin de Fiore*, Madrid, Encuentro Ediciones.

Lubac, H. De. (1993), *Éxégèse médiévale. Les quatre sens de l´Écriture,* Vol. IV, París, Desclée de Brouwer.

Macatangay, F. M. (2013), "Acts of charity as acts of remenbrance", *Journal for the study of the pseudepígrapha*, 23(1), 69-84.

Macatangay, F. M. (2016), *When I Die, Bury Me Well. Death, Burieal, Almsgiving, and Restoration in the Book of Tobit*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications.

Maillard Álvarez, N. (2015), "Contrarreforma y lectores en Sevilla. 1550-1630", *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, J. J. Iglesias Rodríguez, R. M. Pérez García, & M. F. Fernández Chaves (Eds.), Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.

Majorossy, J., & Szende, K. (2008), "Hospitals in Medieval and Early Modern Hungary", *Europäisches Spitalwessen. Institutionelle Fürsoge in Mittelalter und Früher Neuzeit: Hospitals and Institutional Care in Medieval and Early Modern Europe*, M. Scheutz, A. Sommerlechner, H. Weigl, & A. S. Weiss (Eds.), Oldenbourg Verlag.

Maldonado y Fernández del Torco, J. (1944), *Herencias en favor del alma en el derecho español*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Romano.

Mâle, É. (1986), *Religious Art in France. The Late Middle Ages. A Study of Medieval Iconography and Its Sources*, Princeton, Princeton University Press.

Mancheño y Olivares, M. (1894), *Apuntes para una historia de Arcos de la Frontera*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Manzano Ledesma, F. (2008), *Un escuadrón de muchos bien ordenados y compuestos: Las cofradías benaventanas en la Edad Moderna*, Benavente, Centro de Estudios Benaventados Ledo del Pozo.

Maquedano Carrasco, B. (2005), "Origen y evolución del hospital", *La rehabilitación del Hospital de Oropesa*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo.

Maravall, J. A. (1963), "Sobre el mito de los caracteres nacionales", *Revista de Occidente*, *3*, 257-276.

Maravall, J. A. (1979), "De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo la obra de: fray Juan de Robles", *Moneda y crédito*, 148, 57-88.

Maravall, J. A. (1987), *La literatura picaresca desde la historia social (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Taurus.

Marchesani, C., & Sperati, G. (1931), *Ospedali Genovesi nel Medioevo*, Génova, Società Ligure di

Storia Patria.

Marcos Martín, A. (1985), *Economía, Sociedad, pobreza en Castilla: Palencia, 1500-1814*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia.

Marcos Martín, A. (2014), "La asistencia domiciliaria en la España del Antiguo Régimen: El caso de la Cofradía de la Caridad de Palencia", *La respuesta social a la pobreza en la Península Ibérica durante la Edad Moderna*, M. J. Pérez Álvarez & M. M. Lobo de Araújo (Eds.), León, Universidad de León.

Marcos, B. (1980), "Literatura religiosa en el Siglo de Oro español", *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en España de los siglos XV y XVI,* Vols. III-2, J. L. González Novalín (Ed.), Madrid, BAC.

Marías, F. (1991), "Arquitectura y sistema hospitalario en Toledo en el siglo XVI", *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne (1450-1650)*, Madrid, Casa Velázquez.

Marrou, H.-I. (1978), "L'inscription des quatre fleuves du Paradis dans la basilique d'Ostie", *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, 35, 111-114.

Martín Martín, R. (2000), *La Iglesia del Santo Cristo de Arahal. Historia y Arte*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.

Martín Martín, V. (1988), "El socorro a los pobres. Los opúsculos de Vives y Soto" *ICE: Revista de economía*, 656, 7-20.

Martín Martín, V. (1999), "La controversia sobre los pobres en el siglo XVI y la doctrina sobre la propiedad", *Economía y economistas españoles*, Vol. 2, E. Fuentes Quintana (Ed.), Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Martín Molares, M., & Ruiz Astiz, J. (2012), "'Para común utilidad de las almas': estudio tipológico de los manuales de confesores impresos en el siglo XVIII", *Letras de Deusto*, 42(136), 135-165.

Martínez Casado, A. (2003), "Derechos de los pobres según Domingo de Soto", L. Méndez Francisco (Ed.), *La ética, aliento de lo eterno. Homenaje al profesor Rafael A. Larrañeta*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Martínez Casado, A. (2006) "Introducción", *Deliberación en la causa de los pobres*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Martínez de Bujanda, J. (2019), *Censura de la Inquisición y la Iglesia en España (1520-1966)*, Madrid, BAC.

Martínez Dhier, A. (2007), *La condición social y jurídica de los gitanos en la legislación histórica española (A partir de la Pragmática de los Reyes Católicos de 1499)*, Granada, Universidad de Granada.

Martínez Martínez, M., *Historia de Burguillos del Cerro*, Burguillos del Cerro, Diputación Provincial de Badajoz.

Martínez Martínez, M. (2003), "Los gitanos en el reinado de Felipe II (1556-1598): el fracaso de una integración", *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 30, 401-430.

Martínez Pereda, M. (1953), "Reflexiones jurídicas sobre la llamada sucesión a favor del alma", *Anales de la Academia Matritense del Notariado,* 7*,* 149-189.

Mártir Alario, M. J. (1985), *Historia de la Cofradía y Hospital del Corpus Christi, de Misericordia y Ánimas benditas del Purgatorio de la ciudad de Granada, durante el siglo XVI*, Universidad de Granada.

Martos Calabrús, M. A. (1998), *Aproximación histórica a las solemnidades del testamento público*, Almería, Universidad de Almería.

Martz, L. (1983), *Poverty and Welfare in Habsburg Spain. The example of Toledo*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mateo Seco, L. F. (1972), "Fray Bartolome Carranza de Miranda y su 'Catecismo Christiano'", *Scripta Theologica*, 4(2), 597-611.

Mattheeuws, A. (2015), "L'évangile de la miséricorde avec saint Luc", *Nouvelle revue théologique*, 137(4), 529.

Maza Zorrilla, E. (1987), "*Pobreza y asistencia social en España: siglos XVI al XX*", Valladolid, Universidad de Valladolid.

McGrath, A. E. (2020), "*Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*", Cambridge, Cambridge University Press.

Merback, M. B. (2005), "Fount of Mercy, City of Blood: Cultic Anti-Judaism and the Pulkau Passion Altarpiece", *The Art Bulletin*, 87(4), 589-642.

Mira Caballos, E. (2001), "La fusión entre las cofradías carmonenses de la Misericordia y de la Santa Caridad (1690)", *Boletín de las Cofradías de Carmona*, Carmona.

Molero Hernández, P. (2017), "El debate sobre la asistencia a los pobres en la España del siglo XVI", *Perseitas*, 5(1), 343-371.

Molina i Figueras, J. (1997), "Espacio e imagen de la Justicia: lecturas en torno al retablo del Consulado de Mar de Perpiñán", *Locus Amoenus*, 3, 51-66.

Moll, J. (2004), "Los talleres de imprenta en Toledo entre 1524 y 1535", *Trabajos de la VIII Reunión de la Asociación Española de Bibliografía*, A. Miguel Alonso, G.-C. Carrizo Sainero, & M. I. García-Monge Carretero (Eds.), Madrid, Asociación Española de Bibliografía.

Mollat, M. (1966), "La notion de pauvreté au Moyen Âge: position de problèmes", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 52(149), 5-23.

Mollat, M. (1988), *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica.

Montanos Ferrín, E. (2004), "A modo de consulta sobre literatura jurídica del /us commune. III: Summa Angelica", *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 8, 1143-1145.

Montero, J. M. (2011), "El rostro del Buen Samaritano. Obras de misericordia e iconografía asistencial en torno a los caminos de Santiago", *A Misericórdia de Vila Real e as Misericórdias no Mundo de Expressão Portuguesa*, N. Ferreira-Alves (Ed.), Oporto, Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade.

Montoro Bayón, B. (2011), *Asistencia médico-social en Talavera de la Reina, siglos XIII-XIX*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Moore, E. (1956), *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII*, Granada, Imprenta de Francisco Román Camacho.

Moorman, J. (1968), *A History of the Franciscan Order. From its Origins to the Year 1517*, Oxford, Oxford University Press.

Morell, A. (2002), *La legitimación social de la pobreza*, Barcelona, Anthropos.

Moreno Blanco, R. (2017), "Trazas de Pedro Mato para la iglesia del Hospital de la

Misericordia en Ávila", *BSAA Arte*, 83, 177-192.

Moreno del Soto, P. J. (2001), "La Cofradía de la Santa Caridad (Siglos XVI-XIX): cuatro siglos de asistencia a los pobres de Osuna", *II Simposio sobre hermandades de Sevilla y su provincia*, J. Roda Peña (Ed.), Sevilla, Fundación Cruzcampo.

Moreno Fernández, F. J. (2004), *El centro histórico de Marbella: arquitectura y urbanismo*, Málaga, Universidad de Málaga.

Moreno Gallego, V. (2006), *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, Generalitat Valenciana.

Morgado García, A. (1997), "Pecado y confesión en la España Moderna. Los manuales de confesores", *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 8-9, 119-148.

Morgado García, A. (2001), "Literatura normativa y mentalidad mágica en la España del Antiguo Régimen: los manuales de confesores", *El Hispanismo anglonorteamericano: Aportaciones, problemas y perspectivas sobre historia, arte y literatura españolas (siglos XVI-XVIII):* Vol. I, J. M. Bernardo Ares (Ed.), Córdoba, Cajasur: Obra Social y Cultural.

Morgado García, A. (2004), "Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII", *Cuadernos Dieciochistas*, 5, 123-145.

Morón Villaluenga, R. (2008), "Hospital del Cristo de la Caridad de Don Julián", *Crónicas: revista trimestral de carácter cultural de la Puebla de Montalbán*, 7, 17-18.

Muguruza Roca, I. (2018), "Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia", *INDIANA*, 35, 29-53.

Muñoz Jiménez, J. M. (1984), "El patio de las comedias del Hospital de la Misericordia de Guadalajara (1615-1639)", *Wad-Al-Hayara*, 11, 239-255.

Nalle, S. T. (1989), "Literacy and Culture in Early Modern Castile", *Past & Present*, 125, 65-96.

Nelson, J. L. (2008), "Introducción", *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana (1542)*, J. L. Nelson (Ed.), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Newhauser, R. (2009), "Religious writing: hagiography, pastoralia, devotional and contemplative works", *The Cambridge Companion to Medieval English Literature 1100–1500*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nieman de Girau, R. (2011), "Aportes al debate sobre el tratamiento de los pobres en el siglo XVI: Miguel de Giginta", *Actas de las Séptimas Jornadas Internacionales de Historia de España*, X, 172-178.

Nieto Cumplido, M. (1989), "La cofradía de la Santa Caridad de Jesucristo de Córdoba (1469-1509)", *Alto Guadalquivir*, 7-12.

Nieto, J. C. (1997), *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Ginebra, Librairie Droz.

Noble, B. (2009), *Lucas Cranach the Elder: Art and Devotion of the German Reformation*, Maryland, University Press of America.

Nogales Márquez, C. F. (2006), "Introducción al estudio del Hospital de la Caridad de Arcos de la Frontera (Cádiz)", *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, F. J. Campos y Fernández de Sevilla (Ed.), San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escurialenses.

Noye, I. (1980), "Miséricorde (Œuvres de)", *Dictionnaire de spiritualité,* Vol. X, París, Beauchesn.

O'Banion, P. J. (2010), "'A Priest Who Appears Good': Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis/Dutch Review of Church History*, 85(1), 333-348.

O'Carroll, M. (2003), "Robert Grosseteste, the English Friars and Lateran IV", *Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini.

Ocerín Jauregui, A. (1916), "El cardenal Cisneros y el Sínodo de Talavera", *Estudios Franciscanos*, 16, 210-219.

Orive, A. (1972), "Fonseca, Alonso de", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Vol. II, Q. Aldea Vaquero (Ed.), Madrid, Instituto Enríquez Florez, CSIC.

Orueta, R. de. (1919), *La escultura funeraria en España. Provincias de Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.

Owst, G. R. (1952), *The Destructorium Viciorum of Alexander Carpenter. A fifteenth-century sequel to literature and pulpit in medieval England*, Londres, The Church Historical Society.

Padrós, E. (1965), "Cristianismo y hospital", *Medicina & historia: Revista de estudios históricos de las ciencias médicas*, 10, 2-14.

Pagès, A. (Ed.) (2012), *Giginta. De la charité au programme social*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.

Palma Rodríguez, F. (1982), *Historia del Hospital de la Santa Misericordia y San Juan de Dios de Jaén*, Jaén.

Pantin, W. A. (2010), *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Patetta, A., & Drigoli, D. (2011), *La misericordia di Pisa*, Edizioni ETS.

Pavón Benito, J. (2004), "El testamento, un símbolo de la Peregrinatio", *Anuario de Estudios Medievales*, 34(1), 31-49.

Paz Sánchez, M. (2006), "Introducción", *Libro contra la ambición y codicia desordenada de aqueste tiempo*, Vizcaya, Centro de la Cultura Popular Canaria.

Peña Fernández, T. (1895), *Examen histórico crítico de los discursos de los insignes maestros Fr. Domingo de Soto y Fr. Juan de Robles (a) de Medina, sobre la mendicidad, publicados en Salamanca en 1545 en la imprenta de Juan de Junta*, Salamanca, Establecimiento tipográfico de Francisco Núñez.

Peña Gutiérrez, A. de la, Mata Melo, J., & Castillo Iglesias, B. (2007), "Las arcas de limosna y misericordia del conde de Haro: un antecedente del microcrédito en los albores de la Edad Moderna", *Empresa y sociedad: respondiendo al cambio. Comunicaciones presentadas*, 1-20.

Perdrizet, P. (1908), *La vierge de Miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, París, Albert Fontemoing.

Pereira, D. F. B. (2022), *Fons Vitae. Matéria, forma, conteúdo e tecnologia*, Universidade Católica Portuguesa.

Pérez de Laborda, M. (1965), "Trabajo y caridad. Un aspecto poco conocido del monacato antiguo", *Yermo. Cuadernos de Historia y de Espiritualidad Monásticas*, 127-152.

Pérez García, R. M. (2006), *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Ediciones Trea.

Pérez García, R. M. (2009), "Formas interiores y exteriores de la religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular", *Hispania Sacra*, 61(124), 587-620.

Pérez García, R. M. (2012), "El tema de la crítica al clero en la obra de Francisco de Osuna en el contexto del pensamiento católico reformista pretridentino, *Iglesia, poder y fortuna: clero y movilidad social en la España Moderna,* E. Soria Mesa & A. J. Díaz Rodríguez (Eds.), Granada, Editorial Comares.

Pérez García, R. M. (2013), "La escritura barroca de la historia espiritual del Renacimiento. Un manuscrito biográfico inédito sobre Bernabé de Palma", *Haíresis. Revista de investigación histórica*, 1, 137-156.

Pérez García, R. M. (2014a), "Penuria pauperum clamat. Discursos letrados sobre los bienes eclesiásticos (siglos XII-XVI): Doctrinas ideales y realidades típicas", *Historia y Genealogía*, 4, 91-131.

Pérez García, R. M. (2014b), "El Hospital de la Misericordia en la Sevilla del siglo XVI: caridad, dotes y organización social", *Sociabilidades na vida e na muerte (seculos XVI-XX)*, Braga, Centro de Investigação Transdisciplinar 'Cultura, Espaço e Memória'.

Pérez García, R. M. (2015), "El gobierno de Castilla y la gestión de las crisis de subsistencia de mediados de siglo XVI en la ciudad y reino de Sevilla", *Do silêncio à ribalta: os resgatados das margens da História (séculos XVI-XIX)*, M. M. Lobo de Araújo & M. J. Pérez Álvarez (Eds.), Braga, Lab2pt.

Pérez García, R. M. (2018), "Judeoconversos, mercaderes y misericordia en la España de los siglos XVI y XVII", *Os marginais (séculos XVI-XIX)*, M. M. Lobo de Araújo & A. Martín García (Eds.), Vila Nova de Famalição, Edições Humus.

Pérez García, R. M. (2019a), "Francisco de Osuna y los mercaderes: espiritualidad, moral económica y pastoral católica pretridentina ante el mundo de los negocios", *La memoria de un hombre: el burgalés Francisco de Enzinas en el V Centenario de la Reforma Protestante*, C. Borreguero Beltrán & A. Retortillo Atienza (Eds.), Burgos, Universidad de Burgos.

Pérez García, R. M. (2019b), ""Tiempo de Misericordia'. Teología mística y teología de la historia en Francisco de Osuna", *Archivo Ibero-Americano*, 79(288-289), 495-524.

Pérez García, R. M. (2021), "La conciencia del mercader entre la memoria y la misericordia: el burgalés Alonso de Nebreda († 1546) en Sevilla", *Ciudades atlánticas del sur de España: la construcción de un mundo nuevo (siglos XVI-XVIII)*, J. J. Iglesias Rodríguez, J. J. García Bernal, & I. M. Melero Muñoz (Eds.), Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.

Pérez García, R. M. (2022), "La censura civil del Consejo Real de Castilla, 1502-1558. Censores, examen de libros, pareceres y calificaciones", *Los agentes de la censura en la España de los siglos XVI y XVII*, M. Albisson (Ed.), Berlín, Peter Lang.

Pérez González, S. M. (2016), "Nuevas aportaciones al estudio de las cofradías y hermandades en la castilla bajomedieval: El ejemplo de Jerez de la Frontera", *Hispania Sacra*, 68(138), 503-520.

Pérez López, S. (1989), "Las Constituciones del Hospital Real de Caridad de Guadix en la época del Obispo Don Martín Pérez de Ayala (1559)", *Actas del I Coloquio de Historia. "V*

Centenario de la entrada en Guadix de los Reyes Católicos" (1489-1989), 127-135.

Pérez Moral, L. (2002), "Pautas franciscanas de las cofradías cordobesas en la época moderna", *El franciscanismo en Andalucía: San Francisco en la cultura andaluza e hispanoamericana*, II, 341-348.

Pérez Pastor, C. (1887), *La imprenta en Toledo*, Madrid, Imprenta y Fundición de Maniel Tello.

Pérez Simón, L. (2016), "Místicos franciscanos", *Verdad y Vida*, 268, 127-173.

Pérez Villanueva, J. (1984), "La historiografía de la Inquisición española", *Historia de la Inquisición en América y España,* Vol. I, Madrid, BAC.

Perrotta, C. (2015), "La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII: España entre desarrollo y regresión", *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37, 95-120.

Piaget, A., & Picot, E. (1908), "Le dialogue du crucifix et du pelerin", *Œuvres Poétiques de Guillaume Alexis*, París, Libraire de Fermin Didot.

Ponsot, P. (1986), *Atlas de Historia Económica de la Baja Andalucía (Siglos XVI-XX)*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

Porres Martín-Cleto, J., & Cruz Arias, M. J. (1992), *El testamento de Doña Guiomar de Meneses y el Hospital de la Misericordia*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, CSIC, Diputación de Toledo.

Poterfield, A. (2005), *Healing in the history of Christianity*, Oxford, Oxford University Press.

Pradillo Esteban, P. J. (1996), "El teatro de la misericordia de Guadalajara. Espacio público, tiempo festivo y práctica del poder durante la Edad Moderna", *Cuadernos de etnología de Guadalajara*, 28, 251-279.

Pullan, B. (1998), "Good Government and Christian Charity in Early Modern Italy", *With Us Always: A History of Private Charity and Public Welfare*, D. T. Critchlow & C. H. Parker (Eds.), Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

Pullan, B. (2005), "Catholics, protestants, and the poor in Early Modern Europe", *The Journal of Interdisciplinary History*, 35(3), 441-456.

Quirós García, M. (2014), "Non furtum facies. Confesionarios y discurso económico en la España del siglo XVI", *Bulletin hispanique*, 116-1, 53-71.

Ramos Gorostiza, J. L. (2010), "Caracter nacional y decadencia en el pensamiento español", *Biblio 3W: Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 15(860), 1-28.

Redondo, M. A. (1965), "Luther et l ' Espagne de 1520 à 1536", *Mélanges de la Casa Velázquez*, 1, 109-165.

Reeder, J. (2003), "Toro, Gabriel de", *Diccionario de pensamiento económico en España 1500-2000*, L. Perdices Blas & J. Reeder (Eds.), Madrid, Síntesis.

Resines, L. (1992), "El último catecismo medieval", *Verdad y vida: revista trimestral de las ciencias del espíritu*, 50(200), 311-342.

Resines, L. (1995), *Historia de la catequesis en España*, Madrid, CCS EDITORIAL.

Resines, L. (1997), *La catequesis en España, Historia y textos*, Madrid, BAC.

Resines, L. (2002a), *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria: conversión y envagelización de moriscos e indios*, Madrid, CSIC.

Resines, L. (2002b), "La Summa de la Doctrina Christiana de Alonso Martínez de Laguna", *Berceo*, 142, 93-132.

Resines, L. (2003), *El catecismo del Concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, L. Resines.

Resines Llorente, L. (2009), "Dos versiones castellanas del Catecismo de Calvino", *Estudio Agustiniano*, 44, 375-423.

Resines Llorente, L. (2022), "Exposición del credo de los Apóstoles", *Estudio Agustiniano*, 57(2), 373-427.

Ricard, R. (1973), "Apuntes para la historia de las obras de misericordia", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 76, 165-186.

Ricard, R. (1974), "Más apuntes sobre las obras de misericordia", *Homenaje a Guillermo Guastavino*, Madrid, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos.

Ripoll, V. M. (2002), "Sobre una edición ignota de la Reprobación de supersticiones del maestro Ciruelo", *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, 22, 437-459.

Rivas, F. (2021), "La regla de nuestro padre San Basilio (RB 73 , 6)", *Cuadernos Monásticos*, 216, 55-89.

Rivasplata Varillas, P. E. (2016), "Las dotes a monjas, beatas, abandonadas y descarriadas de la casa Pía de Misericordia de Sevilla", *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 28, 1-23.

Rivasplata Varillas, P. E. (2017), *Las dotes gratuitas y por trabajo a doncellas pobres en la modernidad al tránsito a la contemporaneidad. La casa Pía de la Misericordia y el Hospital de San Hermenegildo de Sevilla*, Universidad del País Vasco.

Rivasplata Varillas, P. E. (2018), "Algunas características del proceso de enterga de dotes a jóvenes que trabajaban en familias por la Casa de la Misericordia de Sevilla", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV Historia Moderna*, 31, 195-214.

Rivasplata Varillas, P. E. (2020a), "Costumbres sevillanas olvidadas: Las procesiones en honor a María por doncellas en la Casa de Misericordia de Sevilla en el Antiguo Régimen", *Estudios de Historia de España*, 22(1), 53-79.

Rivasplata Varillas, P. E. (2020b), "Honor entre iguales en el Antiguo Régimen: las dotes de la Casa de la Misericordia de Sevilla", *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 40(40), 315-352.

Robson, M. (2020), "Robert Grosseteste and the Franciscan School at Oxford (C.1229-1253)", *Antonianum*, 2, 345-382.

Rodríguez Cacho, L. (1998), "Tesoros de frailes y tesoros laicos: notas para una tipología de los títulos en el Siglo de Oro", *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO),* García de Enterría, M. & Cordón Mesa, A., Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares.

Rodríguez Pazos, M. (2010), "Siglo XVI. Ministros provinciales de la modernidad", *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación*, 187-189, 55-209.

Rodríguez, I. (1971), "Autores espirituales españoles 1500-1572", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España,* Vol. I, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología española.

Rodríguez, P. (1993), "Sobre la palabra 'Catechismus' en el título del nuevo catecismo", *El Catecismo Posconciliar. Contexto y contenidos*, J. A. Martínez Camino (Ed.), Madrid, San Pablo.

Rodríguez, P. (2009), "El catecismo de Carranza y el catecismo Romano", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18, 137-165.

Rubiano, L. E. (2011), "Economía y comunión de bienes. Historia de algunas Ideas a la luz de las Órdenes Franciscanas", *TENDENCIAS*, XII(2), 155-180.

Ruiz-Ayucar Zurdo, M. J. (1985), "La Casa de la Misericordia o la Obra Pía de San Martín", *Cuadernos abulenses*, 4, 169-174.

Ruiz Fidalgo, L. (1994), *La imprenta en Salamanca*, Madrid, Arco Libros.

Ruiz, J. M., & Soler, A. (2008), "Ramon llull in his Historical Context", *Catalan Historical Review*, 1(2008), 47-61.

Ruiz-Ayucar Zurdo, M. J. (1985), "La Casa de la Misericordia o la Obra Pía de San Martín", *Cuadernos abulenses*, 4, 169-174.

Rusconi, R. (1981), "De la prédication à la confession: transmission et controle de modèles de comportement au XIIIe siècle", *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècles. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Roma, École Française de Rome.

Sá, I. dos G. (1997), *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português: 1500 – 1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Sá, I. dos G. (2014), "Do grupo social à individualidade: D. Lopo de Almeida, doador da Misericórdia do Porto (c. 1525-1584)", F. Chacón Jiménez (Ed.), *Ciudadanos y familias: individuo e identidad sociocultural hispana (siglos XVII-XIX)*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Sá, I. dos G. (2018), *O Regresso dos Mortos. Os Doadores da Misericórdia do Porto e a Expansão Oceânica (Séculos XVI-XVII)*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Sá, I. dos G., & Lopes, M. A. (2008), *História Breve das Misericórdias Portuguesas, 1498-2000*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Sagredo Fernández, F., & López Yepes, J. (1974), "Las Ordenanzas de la Alhóndiga de Burgos (1513)", *Boletín de documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social*, 257-263.

San Millán Gallarín, C. (1996), "La Caridad de Antequera: Cofradía y Hospicio" *Revista de Estudios Antequeranos*, 7-8(1-2), 303-322.

San Millán Gallarín, C. (1999), "La fundación y erección de la cofradía y hospital de la caridad de Antequera a fines del siglo XVII", *Actas del Congreso sobre la Andalucía de finales del Siglo XVII*, M. Reder Gadow (Ed.), Cabra, Ayuntamiento de Cabra.

Sánchez Díez, C., & Bartolomé Herrero, B. (1999), "El archivo del Hospital de la Misericordia de Segovia (1467-1989)", *Estudios segovianos*, 42(99), 349-364.

Sánchez Herrero, J. (1974), "Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del Valle del Duero, siglos XIV y XV", *Hispania*, 34(126), 5-51.

Sánchez Herrero, J. (1976), "Vida y costumbres de los componentes del Cabildo Catedral de Palencia a finales del siglo XV", *Historia. Instituciones. Documentos.*, 3, 485-532.

Sánchez Herrero, J. (1978), *Las diócesis del Reino de León. Siglos XIV y XV*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León.

Sánchez Herrero, J. (1986a), "La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados

de la doctrina cristiana", *Revista española de Teología*, 46(1), 181-213.

Sánchez Herrero, J. (1986b), "La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553", *En la España medieval*, 9, 1051-1118.

Sánchez Herrero, J. (1988), "Los sínodos y la catequesis", *Los Sínodos diocesanos del pueblo de Dios: actas del V Simposio de Teología Histórica (24-26 octubre 1988)*, 159-196.

Sánchez Herrero, J. (1994), "Los catecismos de la doctrina cristiana y el medio ambiente social donde han de ponerse en práctica (1300-1500)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3, 179-195.

Sánchez Herrero, J. (1997), "La acción benéfica de las cofradías durante los siglos XIV al XVII: la redención de cautivos y la dotación de doncellas para el matrimonio", *Religiosidad popular en España: actas del Simposium*, I, 163-192.

Sánchez Luque, M. (2008), "Breve historia del conjunto monumental iglesia de San Andrés y Hospital de la Caridad de Coín (Málaga)", *Isla de Arriarán. Revista Cultural y Científica*, 32, 93-129.

Sánchez Ortega, M. H. (1994), "Los gitanos españoles desde su salida de la India hasta los primeros conflictos en la península", *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 2(7-2), 319-353.

Sánchez Sánchez, J. (1995), *Cinco hospitales del antiguo régimen en la ciudad de Ávila*, Universidad Complutense de Madrid.

Sánchez, J. M. (1913), *Bibliografía aragonesa del siglo XVI,* Vol. I, Madrid, Arco Libros.

Santolaria Sierra, F. (1999), "La Doctrina y Amonestación Charitativa (1547) de Juan Bernal Díaz de Luco: transcripción y aproximación a su contexto social", *Historia y teoría de la educación: estudios en honor del profesor Emilio Redondo García*, F. J. Laspalas Pérez (Ed.), Pamplona, Universidad de Navarra, EUNSA.

Santolaria Sierra, F. (2003a), "¿Dar limosna o enseñar un oficio? El debate sobre la caridad en el Siglo de Oro", *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 51, 31-54.

Santolaria Sierra, F. (2003b), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*, Barcelona, Ariel Historia.

Santolaria Sierra, F. (2012), "Aproximación a las fuentes de Miguel de Giginta, *Giginta. De la charité au programme social*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.

Santos-Paz, J. C. (2016), "Guillermo de Saint-Amour y la versión original de la profecía antimendicante Insurgent Gentes", *Studi Medievali*, 2(57), 649-688.

Sanz Ayán, C. (2001), "De la usura al crédito: La creación de los Montes de Piedad (siglos XV al XVIII)", *Ilustración y proyecto liberal*, Zaragoza, Ibercaja.

Saranyana, J. I. (2003), *La filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA.

Sauerländer, W. (1972), *La sculpture gothique en France. 1140-1270*, París, Flammarion.

Schmitt, J.-C. (1977), "Recueils franciscains d' 'exempla' et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIIIe au XVe siècle", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 135(1), 5-22.

Schwartz, P. (1996), "Juntar erarios y montes de piedad: un arbitrio barroco ante las Cortes de Castilla", *Revista de Historia Económica = Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 14-1, 53-90.

Scott, A. M. (Ed.). (2015), *Experiences of charity, 1250-1650*, Londres, Routledge.

Sendín Calabuig, M. (1977), *El Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca en Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Shaffern, R. W. (2007), *The penitents' treasury: indulgences in Latin Christendom, 1175-1375*, University of Scranton Press.

Sheingorn, P. (1985), "'For God is such a Doomsman': Origins and development of the theme of Last Judgement", *Homo, memento finis: The Iconography of Last Judgement in Medieval Art and Drama*, Kalamazoo, Western Michigan University.

Silva, A. P. da. (1975), "A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o 'Manual' de Navarro", *Didaskalia*, V, 355-404.

Sleptzoff, L. (1972), "Fontaines mystique et fontaines profanes dans l'art du 15ème siècles", *Scripta Hierosolymitana*, 24, 42-57.

Soto Rábanos, J. M. (1993), "Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 23, 257-356.

Soto Rábanos, J. M. (1995), "Pedagogía medieval hispana: transmisión de saberes en el bajo clero", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2, 43.

Soto Rábanos, J. M. (2006a), "Fe y devoción: notas sobre el tratamiento de la eucaristía en la literatura sinodal portuguesa (siglos XIII-XV)", *Notas Diplomáticas. Estudos em Homenagem Ao Professor Doutor José Marques,* Vol. II, Oporto, Universidade do Porto.

Soto Rábanos, J. M. (2006b), "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", *Hispania Sacra*, 58(118), 411-447.

Sousa, I. C. de. (2002), *A rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Souza Simõe, S. A. (2019), "Mendicância, vagabundagem e a defesa do ius migrandi em Domingo de Soto", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75(2), 1249-1286.

Speelman, W. M. (2016), "The Franciscan usus pauper as the Gateway Towards an Aesthetic Economy", *Franciscan Studies*, 74, 185-205.

Stansbury, R. (2010), *A Companion to Pastoral Care in the Late Middle Ages (1200-1500)*, Leiden, Brill.

Swanson, R. (2003), "Pastoralia in practice: Clergy and Ministry in Pre-reformation England", *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 83, 104-127.

Tarifa Fernández, A. (1994), *Pobreza y asistencia social en la España moderna: la Cofradía de San José y niños expósitos de Ubeda, siglos XVII y XVIII*, Jaén, Instituto De Estudios Giennenses.

Tarifa Fernández, A. (2006), "Los niños expósitos de Úbeda (Jaén) y Sepúlveda (Segovia) en el Antiguo Régimen. Las obras pías de San José y San Cristóbal", *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, F. J. Campos y Fernández de Sevilla (Ed.), San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escurialenses.

Tarifa Fernández, A. (2011), "San Cristóbal, la casa de niños expósitos de Sepúlveda", *Estudios Segovianos*, 110, 209-250.

Tejero, E. (1987), "Martín de Azpilcueta en la historia de la doctrina canónica y moral", *Ius Canonicum*, *XXVII* (54), 425-492.

Tentler, T. N. (1974), "The summa for confessors as an instrument of social control", *The*

Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion, C. Trinkaus (Ed.), Leiden, Brill.

Terpstra, N. (2013), *Cultures of Charity. Women, Politics, and the Reform of Poor Relief in Renaissance Italy*, Cambridge, Londres, Harvard University Press.

Thomas, W. (2001), *La represión del protestantismo en España, 1517-1648*, Leuven, Leuven University Press.

Todeschini, G. (2009), *Franciscan Wealth. From Voluntary Poverty to Market Society*, Nueva York, The Franciscan Institute.

Tomlin, G. (2004), "Protestants and Pilgrimage", *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, C. Bartholomew & F. Hughes (Eds.), Londres, Routledge.

Toro, G. de. (1951a), "Pensamientos sociales", *Revista Internacional de Sociología*, 9(35), 187-190.

Toro, G. de. (1951b), "Pensamiento sociales (continuación)", *Revista Internacional de Sociología*, 9(36), 501-504.

Toro, G. de. (1952a), "Pensamientos sociales (continuación)", *Revista Internacional de Sociología*, 10(37), 201-204.

Toro, G. de. (1952b), "Pensamientos sociales (continuación)", *Revista Internacional de Sociología*, 10(38), 491-494.

Toro, G. de. (1952c), "Pensamientos sociales (conclusión)", *Revista Internacional de Sociología*, 10(39), 183-187.

Torres Delgado, C. (1974), "El ejercicio de la caridad en Andalucía occidental: Córdoba Baja Edad Media", *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante la Idade Média: actas da I Jornadas luso-espanholas de história medieval*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura. Centro de Estudos Históricos.

Torricelli, C. (Ed.). (2000), *La Misericordia di Firenze 1244-2000. Un lungo cammino di sette secoli*, Florencia, Arciconfraternita della Misericordia.

Trens, M. (1952), *La eucaristía en el arte español*, Barcelona, Ayma.

Usher, P. J. (2019), "Double-je en terre sainte. Le Dialogue du crucifix et du pèlerin (1486) de Guillaume Alexis", *Formes de la relation à Dieu aux xvie et xviie siècles*, París, Classiques Garnier.

Valdeón Baruque, J. (1973), "Problemática para un estudio de los pobres y de la pobreza en Castilla a fines de la Edad Media", *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante la Idade Média: actas da I Jornadas luso-espanholas de história medieval*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura. Centro de Estudos Históricos.

Vega Casado, J. A. (2010), *Cofradías gremiales de Benavente. La sociedad de San Crispín*, Benavente, Ayuntamiento de Benavente.

Vega González, J. (2010), *La imprenta en Toledo. Estampas del Renacimiento*, Madrid, Ollero & Ramos.

Vega, M. J. (2014), "El saber como conflicto: curiosidad herética y saberes inmoderados en la temprana modernidad", *Saberes humanísticos*, C. Strosetzki (Ed.), Madrid, Iberoamericana Vervuert.

Vega, M. J. (2016), "Coram simplicibus: disputatio y diálogo doctrinal en el pensamiento censorio del siglo XVI", *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, A. Vian Herrero, M. J. Vega, & R. Friedlein (Eds.), Madrid, Iberoamericana Vervuert.

Vega, M. J. (2021), "The Coalman and the Devil. Carbonaria Fides and the Limits of Lay Religious Knowledge", *Religious Connectivity in Urban Communities (1400–1550): Reading, Worshipping, and Connecting through the Continuum of Sacred and Secular*, S. Folkerts (Ed.), Turnhout, Brepols.

Velo Pensado, I. (1978), "Estudio preliminar", *Luz del Alma cristiana*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española.

Verdera, H. A. (2016), "¿Misericordia sin justicia?: reflexiones desde Santo Tomás de Aquino", *Tomista: Justicia y Misericordia, XLI, 12-16 septiembre 2016*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina.

Vergel Corcho, L. M., & Uzquiano Valdivieso, R. (2014), "El epígrafe medieval del Hospital de la Misericordia en Talavera de la Reina", *Alcalibe: Revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica*, 14, 103-120.

Vicaire, M. H. (1978), "La place des œuvres de miséricorde dans la pastorale en pays d'oc", *Assistance et charité, Cahiers de Fanjeaux*, 13, 21-43.

Vigo Gutiérrez, A. del. (2005), "Una moral para confesores y penitentes. Los confesionales españoles del siglo XVI" *Scripta Theologica*, LII(1-4), 85-146.

Vigo Gutiérrez, A. del. (2006), *Economía y ética en el siglo XVI. Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la teología española*, Madrid, BAC.

Viñas y Mey, C. (1971), "Notas sobre la asistencia social en la España de los siglos XVI y XVII", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 48, 177-216.

Vizio, R. de. (2015), "Francesco d'Assisi e Raimondo Lullo: continuità e diferenze nel loro rapporto con l'islam", *Antonianum*, 90, 563-589.

Vogué, A. de. (1988), "De la 'Regla de San Basilio' a la de San Benito" *Cuadernos Monásticos*, 84, 47-59.

VVAA. (1998), "'*Más vale volando' por el Condado de Benavente*", Benavente, Junta de Castilla y León, Caja España.

Wadel, M.-B. (1969), *Fons Pietatis: eine ikonographische Studie*, Elanders Boktrykeri aktiebolag.

Welter, J.-T. (1927), *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, París, Toulouse, Occitania.

Wenzel, S. (1970), "Robert Grosseteste's treatise on confession, 'Deus est'", *Franciscan Studies*, 30, 218-293.

Wet, C. L. de. (2020), "The book of tobit in early christianity: Greek and latin interpretations from the 2nd to the 5th century ce", *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(4), 1-13.

Yarza Luaces, J. (2000), "Imagen del noble en el siglo XV en la Corona de Castilla: Los Velasco anteriores al primer Condestable", *Propaganda y poder, Congresso Peninsular de História da Arte*, M. Costa (Ed.), Lisboa, Ediciones Colibrí.

Zorroza Huarte, M. I. (2016), "La relacion del ser humano con el mundo, en forma de dominio, según Alejandro de Halés", *CAURIENSIA*, XI, 315-345.

Zorroza, M. I. (2020), "La transformación de la virtud privada aristotélica en una cuestión social en el siglo XVI", *Revista Fe y Libertad*, 3(1-2), 281-295.