RUPTURAS Y CONTINUIDADES HISTÓRICAS:

EL EJEMPLO DE LA BASÍLICA DE SAN VICENTE DE ÁVILA, SIGLOS XII-XVII

Félix A. Ferrer García

DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ÁVILA
INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA

Félix A. Ferrer García

RUPTURAS Y CONTINUIDADES HISTÓRICAS:

EL EJEMPLO DE LA BASÍLICA DE SAN VICENTE DE ÁVILA, SIGLOS XII-XVII

Diputación de Ávila
INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA

2009

Dibujo cubierta.
Autor: José Antonio Elvira.

I.S.B.N: 978-84-96433-77-9
Depósito Legal: AV-08-2009
Imprime: Miján, Industrias Gráficas Abulenses

Para mi mujer, Isabel,
y mis hijos Marta, Pablo y Laura.

Sé humilde, Ávila pobre; llora y cesa
de perseguir tu gloria que no muere.
Que nadie diga ya que no le pesa

a tus severos muros el desvelo
o el dolor de los tuyos no le hiere:
Fugitiva del tiempo, toca el suelo

Jacinto Herrero

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

INTRODUCCIÓN 9

Primera Parte
JUNCTI MARTIRIBUS, JUGITER GAUDIA / VINCENTII TENEAT, MUNERA VOX PIA: / SABINA RECINAT COELINA LITERA, / CHISTETES BONA DETHERA.
UNOS SANTOS PARA UNA CIUDAD

Capítulo I
«LOS CUERPOS DESTOS SANTOS SON Y EN ÁVILA...»: LOS LÍMITES DE LA SANTIDAD ABULENSE 19
Discursos sobre la santidad abulense 27
Simulación y realidad de la santidad 33

Capítulo II
IN ILLIS DIEBUS..., ABELA CONFUGIUNT... 39
Un acercamiento a los mártires en su momento histórico 41
La llegada de los jóvenes mártires, *in Hispaniis civitate Abula passio sanctorum Vicentii, Sabinae et Christetae* 55

Segunda Parte
LAS CAMPAÑAS CONSTRUCTIVAS Y LAS REMODELACIONES INTERIORES

Capítulo III
LA ABUNDANCIA CONSTRUCTIVA, LOS ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS Y LAS IMÁGENES ECLESIÁSTICAS 109
La repoblación románica: *clerici vero habeant mores militum* 111
La cripta de la Soterraña 135

Los ábsides, el presbiterio, el crucero y las naves. Reparaciones, compras y mantenimiento de la basílica (Edad Media y siglo XVI) 153
Los siglos XVII y XVIII y las definiciones barrocas 185

Capítulo IV
LAS IMÁGENES DEL CENOTAFIO 227
Las imágenes de Dios y el mensaje medieval 235
El martirio de los cuerpos, el judío y la serpiente 245
El santo y la muerte 255
Una tumba y un baldaquino en la basílica abulense 267

Tercera Parte
LA ESTRUCTURA ECONÓMICA Y LOS AJUSTES EXTERIORES

Capítulo V
LA ORGANIZACIÓN INTERNA, LA ACTUACIÓN EXTERIOR Y EL DOMINIO ECLESIÁSTICO EN LA EDAD MEDIA 275
Bienes raíces y donaciones en el obispado de Ávila 285
El dominio urbano: los censos enfitéuticos en Ávila 301
Los contratos enfitéuticos y los paisajes agrarios en la Tierra de Ávila y sus sexmos 333
Otros ingresos de la basílica: diezmos y privilegios, limosnas y rentas molineras 373

Capítulo VI
EL ESPLENDOR DEL SIGLO XVI Y LA CONTINUIDAD CRÍTICA DEL HIERRO: ASPECTOS ECONÓMICOS, JURÍDICOS, FESTIVOS Y LITÚRGICOS 381
Jura, perjura, secretum proderenti 383
Las formas de propiedad de la tierra, la apropiación del excedente agrario y el aprovechamiento económico de la iglesia parroquial de San Vicente en los siglos XVI y XVII 391
La organización urbana de Ávila a través de los «feteosines» en la Edad Moderna 423

EPÍLOGO 435

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA 441

PRESENTACIÓN

Refiriéndose a Ávila, Miguel de Unamuno y otros autores se ocuparon en el pasado siglo de poner de relieve algunas de las cualidades y ciertos anacronismos de sus habitantes y espacios. Jorge Santayana, José Gutiérrez-Solana, Marcial José Bayo, Henri de Montherland, Miguel Delibes, José Luis L. Aranguren y José Jiménez Lozano, entre otros, nos han ofrecido, desde su óptica literaria, visiones y perspectivas distintas, que han llegado a caracterizar la singularidad de nuestra ciudad como un conjunto urbano rodeado de muros eclesiásticos. Así lo compendiaba también Enrique Larreta: «Ávila es una ciudad inverosímil..., más que una ciudad es un ancho castillo henchido de iglesias». Y es que la presencia de numerosos templos románicos en el entorno exterior de la muralla ha suscitado con frecuencia el interés de estos escritores por el valor histórico y la calidad artística de estos recintos.

De ese conjunto monumental, deteriorado o en parte perdido por el peso de los siglos, aún se puede contemplar la basílica románica de los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta, de cuya armonía y equilibrada belleza se han ocupado ya, en ocasiones diversas, otras publicaciones.

Ahora, la Institución Gran Duque de Alba, auspiciada por la Diputación Provincial de Ávila, saca a luz una nueva obra de investigación que intenta aunar los diversos aspectos que orlan la historia de este templo abulense colmado de tradiciones más o menos legendarias y de todos reconocido por sus méritos arquitectónicos y la riqueza de su iconografía.

Durante varios años el doctor, historiador y profesor Félix A. Ferrer García, miembro de número de la Institución abulense, ha estudiado, con pasión y rigurosa objetividad historiográfica, una abundante documentación sobre el tema; ha recorrido el entorno basilical y penetrado en las profundidades del templo, para ofrecernos una visión integral de todos sus avatares históricos.

Estructura su obra en tres grandes bloques temáticos. En uno, aborda la narración hagiográfica sobre los tres hermanos mártires; en otro, describe los objetos artísticos, litúrgicos y cotidianos que sus clérigos y otros comitentes recogían y patrocinaban con destino al culto del recinto; y en el último analiza los aspectos

económicos referentes a los feligreses y a las circunstancias y al devenir del contorno urbano y rural de la diócesis y de la ciudad, profundamente marcada, sin duda, por su cerco amurallado.

De este modo, con una loable circunspección, queda netamente ensalzada la identidad y la función catalizadora del templo a lo largo de un dilatado proceso histórico, que va desde el recuerdo del hecho martirial acaecido en la Hispania tardorromana, hasta la eclosión de la espiritualidad y estética barrocas trece siglos después, pasando por el tamiz de la cultura hispanovisigótica, la repoblación medieval de la ciudad y de la provincia y las etapas de esplendor de las centurias XV y XVI.

Aunque en distintos momentos de esa historia la iglesia ha sufrido alguna que otra restauración perfectista, el libro nos sumerge en un pasado remoto y en unas escenografías marcadas por su situación privilegiada en el recinto amurallado, por su condición basilical y por unas abundantes fuentes documentales, que, en un alarde de buen hacer, han permitido al autor adentrarse en ellas e iluminar para ilustración del lector los entresijos de unos complejos universos arquitectónicos, escultóricos, hagiográficos, jurídicos y económicos. Lo que es de ponderar y agradecer.

Y no menos de eso mismo, de agradecer, es el nuevo esfuerzo mostrado así, junto al autor de esa obra, por la Institución Gran Duque de Alba para dar a conocer, con este exhaustivo estudio monográfico, los secretos de otro de los edificios emblemáticos y de tanta relevancia artística e histórica de nuestra ciudad.

AGUSTÍN GONZÁLEZ GONZÁLEZ,
Presidente de la Diputación de Ávila

INTRODUCCIÓN

Desde su tierna juventud y temprana muerte no podían sospechar los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta la eclosión de una arquitectura en esencia románica, la multiplicidad de leyendas urbanas y relatos hagiográficos que su martirio iba a arrastrar, mucho menos la acumulación de libros y textos que sobre el entorno basilical y sobre las propias imágenes santas se añadirían en los últimos años. Así que cuando hacia el año 1997 propuse al Dr. Carmelo Luis López la realización de esta Tesis Doctoral, una especie de marea bibliográfica pesaba sobre una labor académica que, no obstante, había ya emprendido en los últimos años de mis estudios de Geografía e Historia en la universidad de Salamanca. Circulaban por Ávila algunos estudios monográficos sobre la iglesia parroquial de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, las obras de Hernández Callejo y Repullés y Vargas, el libro panegírico de Alfín Estévez, los viejos textos de Antonio de Cianca, Luis Ariz y Bartolomé Fernández Valencia, las numerosas referencias localizadas en los historiadores decimonónicos como Martín Carramolino y Ballesteros, algunos más recientes de Gómez-Moreno, Goldschmidt, Mayoral, Grande, Heras y Ruiz-Ayúcar, por no citar otros que estaban a punto de salir a la luz, bien desde la imprenta, bien desde las distintas universidades españolas. Parecía estar todo dicho y escrito sobre la basílica de San Vicente. Ejemplares resultaban los estudios de Gutiérrez Robledo sobre la arquitectura románica y la restauración monumental del siglo XIX y de Vila da Vila sobre iconografía. Se esperaban, por otra parte, algunas tesis a punto de ser concluidas, las de Feduchi y Rico Camps. Una especie de avalancha de rumores, no exenta de veracidad, llegaba a mis oídos. Una historiadora alemana llevaba años realizando un preciso estudio sobre el mismo tema, un diplomado norteamericano insistía sobre idéntico asunto. Así que me preguntaba cuál era el licenciado, erudito o aficionado a las historias que no estuviera trabajando sobre las *tresque coronas* y sus resultados históricos y artísticos. Reconoceré que algunas dudas acerca de la viabilidad del proyecto académico me asaltaron. Afortunadamente, la insistencia de algunos profesores y amigos como Ángel Barrios y Carmelo Luis abrían algunas puertas investigadoras. Por otra parte, esas vacilaciones se iban despejando con el paso del tiempo. Aunque la historia de San Vicente supuestamente ya estaba escrita, ciertas ausencias investigadoras,

numerosas iteraciones sobre el mismo contenido y algunas proclamaciones eruditas que ignoraban una perspectiva diacrónica permitían adentrarse en un mundo más complejo de lo que aparentemente pareciera ser. Así pues, dos opciones se planteaban. Una, la de ordenar los datos ya conocidos y encuadrarlos en un contexto histórico preciso, el de la historia abulense. Otra, la de proponer a partir de una abundante documentación una investigación que tenía que palpar variados y a veces contradictorios apartados: la hagiografía, la toponomástica, el desarrollo constructivo y ornamental, la adecuación de los espacios litúrgicos y, por último, la evolución económica de la iglesia parroquial, su incidencia sobre los entornos urbano y rural desde la Edad Media al siglo XVII, la organización interna de los clérigos y las visiones sobre el más allá que la propia basílica iba desarrollando.

La finalidad del trabajo era el conocimiento detallado de toda una secuencia de hechos históricos, noticias legendarias y restos arqueológicos y artísticos, a veces constantemente demudados, transformados y manipulados por parte de ciertos sectores abulenses, más interesados en resaltar la consideración de Ávila como tierra de santos y cantos, ciudad caballeresca en silencio permanente, indolente ante las novedades y perpetuadora de tópicos ajenos a una realidad histórica que, poco a poco, iba sobrepasando a los propios vecinos, un lugar común difícil de erradicar, el de una ciudad, escribía Jiménez Lozano, «tan de iglesia y rezo, o de tanta armadura, caballería y nobleza, que es mortalmente aburrida y está mortalmente muerta, o al menos atacada de una tan profunda acedía provinciana, que nada ha podido remediar» (*Ávila*, 1988). La escasa versatilidad de los sucesos ya escritos, la manifiesta tendencia a repetir unas viejas historias que se enfocaban y dirigían más a los lectores devotos y a los turistas que rápidamente visitaban la ciudad incidía en un proyecto de investigación que superara los temas tradicionalmente tratados.

Aunque la documentación sobre la basílica de San Vicente es muy abundante, era necesario marcar meridianamente una línea de investigación, una tendencia interpretativa y un resultado final. En primer lugar, las fuentes no hablaban de los santos. En la ciudad de Teresa de Jesús era preciso deslindar los límites de los santos abulenses, su impacto sobre la sociedad y su utilización política y litúrgica. Este era el planteamiento del primer capítulo cuando consideré que la popularización de unos santos en la heroica ciudad de los caballeros medievales, sostenidos y reactualizados en los siglos XVI y XVII, imponía una nueva visión sobre la santidad de Vicente, Sabina y Cristeta. Su martirio (y las consecuencias) suponía una segunda etapa en esta Tesis, englobando su proceso jurídico en el mundo tardorromano, en las persecuciones desatadas por Diocleciano y en la ausencia no demasiado sorprendente del primer obispo de la diócesis abulense, el hereje Prisciliano. Repetitivamente, los cronistas e historiadores abulenses escribían acerca de ese martirio, con tres actores principales (los mártires) y otros de reparto que poco a poco ganaban un papel estelar en las sucesiones historiográfica y hagiográfica. Daciano, los sayones y el propio judío se iban convirtiendo en firmes candidatos para un papel protagonista en las sinopsis de Juan de Marieta, B. Fernández Valencia, Luis Pacheco de Espinosa, J. Tello Martínez y algunos guionistas

anónimos. La atracción fantástica, a la manera de los efectos teatrales, estaba servida por la enorme serpiente, el ofidio que simbólicamente repercutirá en la construcción de la basílica medieval. Sin embargo, una leyenda no surge de la nada. La búsqueda de unas fuentes que al menos indicaran la pervivencia de un culto, la identidad de unos personajes y su identificación con un *locus* concreto implicaba la enumeración de pasionarios, martiriologios, legendarios, devocionarios, cantorales y santorales que mencionaran, aunque de pasada, a los mártires abulenses.

Procedentes de la Alta Edad Media, los relatos hagiográficos serán asumidos por los clérigos a partir del siglo XII coincidiendo con la construcción de la basílica románica, un edificio que, por otra parte, actuará tanto en la trama urbana como en la vida cotidiana de los abulenses, al menos de ciertos sectores de vecinos vinculados al tradicional «linaje de San Vicente», representado desde los momentos repobladores por el alcalde del rey Esteban Domingo. Pero hay más, la función evidentemente funeraria que la basílica y su entorno ejercen sobre el espacio más emblemático de la ciudad, el Coso y sus alrededores, la ansiedad por convertir un recuerdo martirial en un lugar con un cúmulo de leyendas que, en gran medida, giraban sobre los cuerpos inanimados, la posesión o no de reliquias y la transformación de las liturgias antiguas en otras nuevas más acordes con las nuevas centurias góticas. Era obligado así plantear el papel que las reliquias jugaban en las sociedades preindustriales, considerando su juego transformador, teológico, literario y artístico en la Edad Media e insistiendo en un rasgo peculiar de la hagiografía peninsular: la exaltación de las reliquias y, por tanto, de una manera determinada de entender la santidad a partir del estallido hagiográfico del Barroco. Paralelamente a la redacción de algún capítulo, desde el obispado de la ciudad se transmitían difusas noticias acerca de la llegada final de los recuerdos óseos de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta. Cuando penetraron en la basílica, sólo quedaba destacar el juego de toma y daca en torno a los restos santos, o no tan investidos de santidad como en un principio se pudiera pensar. La percepción de un confuso traslado de los huesos de los tres hermanos, junto a un interés personal por la hagiotoponimia, sirvió para iniciar la redacción de algunas líneas, también para recorrer algunos lugares relacionados con los múltiples «Vicentes» en la Península Ibérica y realizar otros itinerarios.

Una segunda parte de este libro está dedicada a resaltar algunos aspectos de la historia artística de la basílica, si bien entendiéndola de una forma especial. Con frecuencia se ha interpretado la iglesia de San Vicente como un edificio netamente románico que recoge tanto en su interior como fuera de los muros algunos de los más destacados ejemplos iconográficos de la segunda mitad del siglo XII y primeras décadas del siguiente. Para no caer en unos párrafos repetitivos de lo que ya se había planteado por otros autores, a veces de manera magistral, decidí abrir la investigación hacia el funcionamiento interno de la iglesia parroquial, la compra de variados enseres, litúrgicos unos, cotidianos otros, necesarios en cualquier caso para mantener por parte de los clérigos no sólo un ritmo repetitivo en su trabajo, sino, además, para mostrar a las miradas de los feligreses y de algunos

ilustres visitantes todo un repertorio ornamental, litúrgico y hagiográfico que simbolizara para el exterior una determinada y optimizada imagen de la propia basílica. La cripta de la Soterraña, las naves, el crucero y el presbiterio, junto a otros espacios, se llenan progresivamente de altares y frontales, cuadros de pincel y tallas de madera, candelabros y lámparas; objetos que no se expresan únicamente en una materialidad procedente de la economía de la fábrica, en la disposición oferente de los vecinos o en el cuidado de los clérigos, sino también en la progresiva adecuación de las capillas, altares y rincones diversos a las nuevas escenografías litúrgicas que van sucediéndose en el interior basilical. Similar planteamiento cabe con el cenotafio del mártir Vicente. No interesaba tanto su descripción formalista como considerar el monumento funerario como un lazo de unión entre un relato martirial específico de la etapa visigoda y el mundo de la repoblación románica de finales del siglo XII, la imbricación de unos emblemas claramente definidos (los mártires, el judío, el pretor, la serpiente) con una ideología en imágenes a partir de la cultura caballeresca y eclesiástica del mismo periodo. El judío del martirio, si bien es el mismo personaje literario tanto en el siglo VII como en el XII o en el XV, se modifica en su clarividencia para los abulenses que se adentraban en el recinto parroquial. Y lo mismo sucede con los propios mártires y el martirio, y sobre todo con un sentido cambiante de la muerte, circunstancia que explica el que se inscriba el fallecimiento del santo en un contexto más amplio, el del sentido del óbito en la práctica hagiográfica y en la literatura castellana medieval. Con la construcción de un baldaquino, casi coincidente en el tiempo con el reinado de los Reyes Católicos, se cierra un paréntesis y se abre una puerta al exterior de la basílica.

Interrupción que había estado marcada por la espiritualidad, por los contenidos hagiográficos y sus repercusiones artísticas. En el exterior de la iglesia de San Vicente, la materialidad más mundana era la única visible. En esta tercera parte del libro se escribe acerca de la organización económica de los clérigos, la formación permanente de un dominio eclesiástico, la sucesión de bulas papales y diplomas reales, los ingresos de los comunes y mayordomos de la fábrica a partir de los «feteosines», fundación de capellanías y rentas diversas, diferenciando a partir de los fondos documentales algunas etapas: el siglo XV por un lado, los siglos XVI y XVII por otro, sin olvidar algunos aspectos sobre la vida cotidiana del clero, sus nombres y sus cargos, las tensiones entre los mismos y las rivalidades parroquiales en el seno de una ciudad dominada por el santo, el cura y la procesión. Los manuscritos de carácter jurídico, en ocasiones farragosos en sí mismos, parcos en los detalles más interesantes, abrían también el camino para recorrer la ciudad de Ávila en los siglos XV, XVI y XVII, adentrándose en las callejas, adarves, plazas y cosos, y en el interior de algunas moradas de casas que permitían un acercamiento a la historia urbana. Parecida situación se da con los paisajes agrarios, con las disfunciones creadas por los papeles firmados ante los escribanos públicos y la marcha económica, bastante accidentada en algunos periodos, de los territorios pertenecientes a la diócesis abulense en los mismos siglos. Renunciando conscientemente a la enumeración y transcripción detalladas de las propiedades rurales y urbanas de la parroquial de los mártires, he optado en los dos últimos capítulos

por conectar en la medida de lo posible una documentación puramente localista con el complejo mundo de los contextos históricos más amplios, la historia minuciosa de unos clérigos con la más genérica de los vecinos abulenses.

Rupturas y continuidades históricas, evidentemente apreciadas en un tiempo largo, el que transcurre entre la formación de una leyenda y su plasmación en otros ámbitos. Las rupturas se muestran meridianamente. También los siguientes procesos. Cambian las formas devocionales, y asimismo los medios espirituales y materiales entre la tierra y el más allá puestos a disposición de los vecinos por parte de los eclesiásticos. En el plano económico los rompimientos son frecuentes, deteriorándose en algunos años la economía basilical por las inflaciones, las malas cosechas y otras calamidades, pero manteniendo cierta continuidad desde el siglo XV a partir de un dominio parroquial relativamente bien estructurado. Las continuidades históricas, por otra parte, son más relevantes. El edificio basilical se sostiene, a veces permanentemente remozado, la titularidad del mártir coexiste con nuevas advocaciones, mientras que una especie de conciencia interna del cura y los beneficiados de la parroquia provoca que, a pesar del paso de los tiempos, se conserve una determinada imagen de la iglesia de los mártires, de su esplendor y su tinte mítico, su superioridad sobre otros enclaves parroquiales de la ciudad.

En forma de libro se presenta ahora, gracias a la Institución Gran Duque de Alba, la Tesis Doctoral que me ocupó durante varios años. Su defensa tuvo lugar el día dieciocho de febrero de 2005 en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en el Centro Asociado de Ávila, dentro de las actividades del XXV Aniversario de su fundación, obteniendo la calificación de «sobresaliente cum laude» por unanimidad. Dirigida por el Dr. D. Carmelo Luis López, el tribunal estuvo formado por los doctores D. Santiago Aguadé Nieto (Universidad de Alcalá de Henares), D. José M.ª Mínguez Fernández (Salamanca), D. Félix Martínez Llorente (Valladolid), Dña. M.ª Dolores Cabañas González (Alcalá de Henares) y D. Enrique Cantera Montenegro, decano de la Facultad de Historia de la U.N.E.D. Sus aportaciones han sido recogidas con esmero e interés*.

Un libro que, por otra parte, es deudor de las enseñanzas recibidas por parte de dos profesores muy vinculados a la universidad de Salamanca, fallecidos justo unos meses o semanas antes de defender públicamente mi Tesis Doctoral. Hace ya años, José-Luis Martín me dirigió la «tesina» o «Tesis de Grado» sobre *El tema de*

* Para esta publicación, por razones evidentes, se han aligerado y depurado algunos capítulos, tratando de mantener cierta coherencia a partir de los mil quinientos folios iniciales de la Tesis. En este sentido, las referencias a fuentes documentales y bibliográficas las encontrará el lector en las notas a pie de página. Asimismo se han suprimido las transcripciones de algunos textos medievales y modernos. La mayor parte de la documentación consultada procede del Archivo de la Diócesis de Ávila, Sección San Vicente (ADAv. SV). En menor medida se han utilizado otros papeles del Archivo Parroquial de San Vicente (APSV, Casa Parroquial), Archivo Histórico Nacional (AHN), Biblioteca Nacional (BN), Archivo Histórico Provincial de Ávila (AHPAv) y Archivo Catedralicio de Ávila (ACAv). Asimismo, en las citadas notas se localizarán las fuentes impresas, fundamentalmente editadas por la Institución Gran Duque de Alba en la Serie «Fuentes Históricas Abulenses». Un catálogo acerca de la documentación sobre la basílica abulense se podrá consultar en F. A. Ferrer García, «Fondos documentales para el estudio de la basílica de San Vicente de Ávila, siglos XIII-XVIII». *Cuadernos Abulenses*, en prensa.

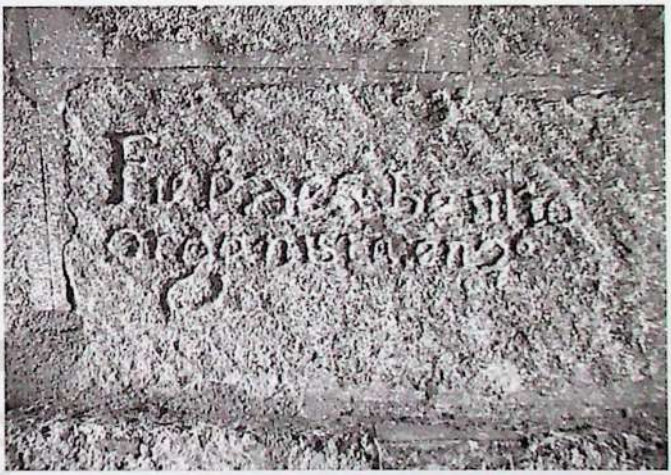
la muerte en Castilla, siglos XII-XV, dentro del departamento de Historia Medieval. Tanto su sagacidad bibliográfica como su crítico sentido historiográfico hicieron que me volcara hacia ese complejo mundo de las «mentalidades», la cultura popular, los textos literarios, las religiosidades locales, en definitiva aquellas tradiciones que pesaban considerablemente en las sociedades medievales y, ¿por qué no?, también en las contemporáneas. Unas semanas más tarde, en las primeras semanas de 2005, con profunda tristeza se supo el fallecimiento no sólo de un gran profesor y medievalista, sino también de un amigo. Ángel Barrios, desde hacía años, era un verdadero modelo profesional de la enseñanza e investigación historiográficas. Sus conocimientos, sugerencias personales y planteamientos quedan presentes indirectamente en este trabajo.

Al margen de los posibles errores personales, las interpretaciones contradictorias y algunas deficiencias, que algo habrá de todo esto a pesar de la aparente solidez de cualquier Tesis Doctoral, mi obligación es reconocer el compromiso que hacia algunas personas y numerosos amigos he adquirido a la hora de desarrollar esta obra. Como auténticos mártires, mi mujer, Isabel, y mis hijos, Marta, Pablo y Laura, han aguantado los padecimientos personales y familiares que engendra cualquier estudio durante varios años sucesivos. A ellos van dedicadas estas páginas, acaso demasiadas, pero que están aquí para ser ojeadas y hojeadas si los apretados horarios y las múltiples obligaciones lo permiten. Su insistencia para que rápidamente concluyera la Tesis, para que no se alargara demasiado ni en los folios ni en los meses, se verá recompensada, se reconocerán en una iglesia ejemplar como la que ha centrado mi interés en los últimos años, también un una ciudad, Ávila, con la que mantenemos una contradictoria relación de amor-odio. Sin llegar seguramente a ese sopor que durante momentos producía la realización de la obra, tanto mis padres Agustín y Julia como mis hermanos Jesús, Pilar y David han colaborado para sacar adelante este proyecto de investigación, al igual que, más lúdicamente, algunos amigos me han alejado de las tensiones inquisidoras sobre los santos. Me refiero a Miguel Ángel Vasco, Dolores Blázquez, José Antonio Blázquez, Marisa Martín, Javier Martín y Nieves Jiménez con sus correspondientes hijos Álvaro, Ana y Alberto, María y Clara. Particularmente quiero agradecer a algunos profesores del IES «Isabel de Castilla» una inapreciable colaboración. Francisco Ruiz de Pablos ha realizado una magnífica traducción del himno *Huc vos gratifice*. Carmen Gómez Muñoz leyó con atención y cariño los capítulos dedicados al arte de la basílica, con acertadas sugerencias y puntualizaciones. Paloma Manjón Hueso realizó los análisis organolépticos y físico-químicos de las aguas soterradas de la cripta. Federico Gómez García, de la universidad de Valladolid, se encargó de algunos aspectos relacionados con la planimetría y desarrollos logarítmicos de la misma iglesia. También José Antonio Elvira García, Jesús Bernabé Ruano y Pablo I. García Recio han aportado algunos interesantes detalles gráficos.

Al final, el resultado de un trabajo de investigación, aunque personal y nominal, alcanza el carácter de una obra colectiva. De gran ayuda ha sido también la concesión de una beca por parte de la Institución Gran Duque de Alba, dependiente

de la Diputación Provincial, centro destacado en fomentar los estudios abulenses con su director Carmelo Luis y su secretario Luis Garcinuño. Y asimismo la desprendida colaboración del Centro Asociado de la U.N.E.D. de Ávila, con Javier Bengoechea Peré como director. Los sacerdotes de San Vicente, Jesús Galán y Juan Gomendio me abrieron las puertas de la casa parroquial y la basílica, convertida a veces en mi segunda residencia gracias al sacristán Miguel Ángel García. También el equipo de archiveros del Diocesano de Ávila, formado por Justo García, Bernardino Jiménez y Juan Carlos Redondo me facilitaron con celo cuanta documentación demandaba.

Por último, quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Carmelo Luis López por su constante ánimo, su interés en el desarrollo de esta Tesis, su supervisión menuda y concienzuda, los comentarios y, evidentemente, las mínimas discrepancias que enriquecen cualquier trabajo de investigación. Durante largas jornadas nos hemos encerrado en la lectura de un número interminable de folios sin que pareciera llegar un final esperado, aceptando tanto sus consejos como las sugerencias en nuevas líneas investigadoras. Gracias por todo. Sin embargo, los errores y las deficiencias caen bajo mi más directa responsabilidad.



Primera Parte

JUNCTI MARTYRIBUS, JUGITER GAUDIA
VINCENTII TENEAT, MUNERA VOX PIA:
SABINA RECINAT COELINA LITERA,
CHRISTETES BONA DETHERA.

UNOS SANTOS PARA UNA CIUDAD

Capítulo I
«LOS CUERPOS DESTOS SANTOS SON Y EN ÁVILA...»: LOS LÍMITES DE LA SANTIDAD ABULENSE

Un viaje aventurado de tres jóvenes hermanos, plagado de temores, sangre y virtudes, se plasmará en unos mundos materiales y simbólicos que mantendrán abiertas las expectativas de los abulenses a lo largo de varios siglos. Hermanos y personajes reales o imaginarios que, además de su propia historia, acumularán sobre las conciencias de los habitantes otras narraciones legendarias de variado signo: la conversión del judío, la milagrosa aparición de la Virgen, otra visión santa a un invidente lucense, la venganza de ultratumba de un abuelo, la llegada del cadáver de san Pedro del Barco, sanaciones espectaculares, visitas reales, juegos, violencias y liturgias diversas que servirán para consolidar la fábrica eclesiástica en un lugar estratégico. Tradiciones funerarias y simbolismos del más allá, creaciones arquitectónicas e imágenes de hombres y mujeres, figuras sagradas y seres anónimos circulan en el interior de la basílica. La institucionalización, es decir, la oficialización de un discurso ficticio se centrará a partir de la Plena Edad Media, con el apoyo de los reyes, sus cumplimientos y sus prebendas, en la formación de un clero estable y medianamente próspero, el mantenimiento de algunas tradiciones locales y, finalmente, la aparición de una escenografía litúrgica de amplio espectro para sustentar durante décadas una imagen ideal del pasado, una implicación con el tiempo presente y unas esperanzas, a veces no muy fundadas, sobre un futuro incierto, pues las tensiones, como se verá, se extenderán desde el momento en que el cura y los beneficiados de San Vicente traten de hacer valer su función primordial frente a las demás instituciones urbanas.

Los clérigos no sólo cumplían con sus necesidades económicas, sociales y religiosas, sino que a partir del antiguo discurso martirial intentarán extender su actuación frente al papado, la monarquía, el concejo de Ávila y campesinos, ciudadanos y feligreses dependientes jurídica y económicamente de la basílica. La nobleza abulense tendrá uno de sus puntos de referencia en la basílica de los mártires, acentuando el papel estratégico y la función militar de un espacio indispensable para la ciudad. Los reyes concederán privilegios, las redes económicas se ampliarán tanto en el medio urbano como en el rural, mientras que se acopiarán bulas papales conferiendo numerosos perdones e indulgencias para las peregrinaciones, los actos de devoción y las limosnas. Los lazos exteriores con parroquias, monasterios, conventos y cofradías serán ambivalentes, oscilando entre los acuerdos institucionales y los abundantes pleitos contra algunos establecimientos regulares.

Desagravios y conexiones políticamente correctas serán también constantes entre el concejo y la basílica, mientras que, en un ámbito mucho más material, el cabildo catedralicio y el templo de los mártires corren dispuestos a formar, articular e institucionalizar sus dominios económicos. Ininterrumpidamente desde el siglo XII se incrementará la ascendencia parroquial gracias a su prestigio funerario y la variada reunión de narraciones fantásticas y acontecimientos extraordinarios. Sin llegar a la extensión y potencia económica de la catedral, la parroquia mostrará una vitalidad sorprendente, no exenta de problemas, que se traducirá en la sucesión permanente, desde finales del siglo XV, de pleitos contra particulares, monasterios y conventos. Algo habitual.

Dotaciones y mandas, capellanías y censos, arrendamientos y contratos jurídicos de dispar índole serán utilizados para realzar el crédito parroquial en un medio urbano cada vez más inestable y anacrónico desde los últimos años del siglo XVI. Pero algunos clérigos procurarán mantener la imagen que de sí misma tenía la basílica, es decir, la elaborada año tras año por los curas, los beneficiados y los feligreses más directamente relacionados con el control eclesiástico. No sorprende entonces que sean los propios religiosos quienes preparen los más destacados discursos sobre las funciones de los mártires, su historia interna, una microhistoria convertida en modelo eclesiástico, los anhelos y la singularidad del propio templo, aunque esto no quiera expresar que el trabajo historiográfico fuera realizado expresamente, pues –como señalaba el párroco José Miguel Pinto, a fines del siglo XVIII– «haviendo hallado en notable omisión por mis antecesores en que no se cuidase de escribir a continuación las cosas memorables de esta iglesia, deseoso de remediarlo de alguna manera, lleno de amor a mi querida patria (y ojalá lo hubieran tenido mis antecesores), mas como no naturales cuidaron poco, he procurado suplir este defecto en lo posible, pues cede en honra y veneración a este santo templo de San Vicente, Sauina y Christeta, hermanos mártires y patronos de Ávila, y desta milagrosa apostólica imagen de la santísima Virgen María con el título de la Soterraña...»[1].

Frente a los demás ámbitos eclesiásticos, los curas párrocos de la basílica se entretienen en relanzar los hechos singulares de la iglesia, sobre todo en periodos críticos, de decadencia variada (económica, litúrgica, social) o de toma de decisiones notorias. Esa singularidad, frente a la superficialidad o la escasa representatividad de otras iglesias, será una constante en curas y beneficiados como Gil López, José de Villadiego Aceituno, Pablo Verdugo de la Cueva, Luis Vázquez, Juan de Nájera, Bartolomé Fernández Valencia, José Tello Martínez o el citado J. Pinto. Repetidas más tarde esas noticias especiales (el martirio, la Soterraña, los santos reunidos, las relaciones con el poder, la propia espiritualidad, el ámbito litúrgico), escritores posteriores, historiadores y cronistas se limitarán en los siglos

1 ADAv. SV. Doc. 20 A. *Libro Becerro de todas las dotaciones y aniuersarios de misas cantadas y reçadas, vísperas, vigilias y responsos que en esta insigne parrochia de Señor San Vicente, Santa Sabina y Santa Christeta, sus hermanas, se dicen en cada un año por los señores cura y beneficiados de ella, con la ración de quién los fundó, con qué dote, sus empleos y el estado en que se hallan este año de 1658*, fol. 556 v.

XIX y XX a mantener un discurso escasamente crítico, alejado de la perspectiva historiográfica necesaria, y esencialmente panegírico. Bajo la apariencia de una publicación que se refiere a leyendas, sentimientos y emociones, tradiciones o aparatos pseudoantropológicos, esos autores perpetuaban unas narraciones fantásticas, tan luminosas e iluminadas que no podían resistir ni el paso de los años ni su difusión local: las «doradas flores de leyendas religiosas» (J. Belmonte) y los «secretos de piedras viejas» (J. Grande) no sirven para el conocimiento de una historia local. Una fantasía desbocada se apoderó de cronistas e historiadores, tratando de justificar un pasado mítico que pesaba aún más en lo tocante a las raíces eclesiásticas[2]. Es precisamente la ausencia de una tradición oral en el marco de una sociedad más gestual que lectora, más mimética que reflexiva, lo que provoca la ignorancia extendida sobre la historia local, el microcosmos abulense, que tratado con rigor se ejemplifica o presenta como un modelo similar a otros muchos peninsulares. Desde el momento en que decae esa transmisión oral, las tradiciones, leyendas y narraciones locales se refugian en el mundo de la literatura escrita, menos accesible, o en el festivo (turístico) e institucionalizado por algunos poderes públicos. Una pura erudición parece recaer sobre la historia de la basílica, sus mitos y realidades, convirtiendo las historias locales en panegíricos de personajes, acontecimientos y leyendas. Así se explicaría la historia de Ávila desde sus comienzos, pero sobre todo a partir del siglo XIX, cuando la atonía urbana era tan evidente que pocos eran conscientes en su enajenación de los límites impuestos a su propia historia, acentuando la distancia mental de un pasado más próximo de lo que aparentaba ser.

El uso de una metodología estrecha y reduccionista sobre las instituciones parroquiales y la santidad de los personajes ha provocado, en la mayoría de los casos, la aparición de obras escritas que resaltan los aspectos puramente pastorales, los atractivos turísticos y las indicaciones laudatorias, mostrando el olvido por los aspectos socioeconómicos, históricos y de antropología social y cultural. Cuando se escribe sobre el santo o el mártir, o acerca de Vicente, Sabina y Cristeta, se mantiene el relato supuestamente originario, acentuando aquellas cualidades más conocidas y espectaculares, como los tormentos, o las cuestiones anecdóticas más o menos trivializadas (la figura del judío, la serpiente), sin resaltar que en las sociedades preindustriales el culto a los santos emerge como una respuesta de conjunto a las inquietudes y problemas de los pobladores de Ávila, tratando de adecuar las relaciones con los vecinos e instituciones diversas en un entorno territorial, social y cultural determinado, estableciéndose un nuevo enlace –mediante el culto– entre los hombres y mujeres y la divinidad y sus intercesores (santos, mártires, reliquias, clero). Es así como la difusión del culto de los santos ha de entenderse, no sólo en su nivel litúrgico y en su desarrollo religioso y espiritual, sino considerando el nivel social desde el momento en que dicho culto pretende ser capitalizado por las instituciones

2 «Respecto de Ávila trataron de llenar el vacío las crónicas del país, recogiendo sin duda varias tradiciones orales, pero mezclándolas con tal cúmulo de fábulas y leyendas, que es punto menos que imposible discernir lo seguro de lo incierto, lo recibido de lo forjado», QUADRADO, J. M.ª, *Recuerdos y bellezas de España. Salamanca, Ávila y Segovia*, Barcelona, 1865 (Barcelona, 1979, 298).

locales (parroquias, concejo) o supralocales (obispado). Que se pueda discernir entre la realidad y la fantasía en los relatos hagiográficos es misión del historiador, si bien hay que reconocer que gran parte de los escritores, cronistas y eruditos de las últimas décadas han elegido el camino menos comprometido desde el instante en que se decide que el lector sea un devoto más que un individuo anónimo que quiere conocer la realidad histórica. No hay que olvidar que las historias eclesiásticas, las parroquiales y las vidas de santos, entendidas de una manera muy particular, han sido redactadas fundamentalmente por los propios círculos eclesiásticos en función de sus intereses. La erudición aparece como una constante, si bien en numerosos casos con una metodología precientífica que busca más la exposición –en ocasiones encomiástica– que la propia interpretación. Los temas religiosos se han centrado en un análisis puramente coyuntural a partir del uso, a veces casi exclusivo, de algunas ciencias auxiliares como la diplomática, la paleografía y la cronología, cuando, en realidad, la historia de las iglesias particulares, dice Ruiz de la Peña, es la de una organización que, aparte de su desarrollo económico, «engloba en su conjunto principios doctrinales de carácter ideológico y aspectos institucionales y normativos que afectan tanto a su propia entidad organizativa interna como a las relaciones con otras organizaciones sociales y políticas» [3].

Se trata, por tanto, de enfocar una historia local, parroquial en sentido estricto, en una campo más amplio y variado, considerando tanto una delimitación espacial como los mecanismos de defensa y control elaborados por el clero parroquial ante las fuerzas de la naturaleza, por un lado, y la inestabilidad y agresividad de las redes de interdependencia social. Como iglesia basilical, San Vicente tenía que dotarse de la suficiente y necesaria cohesión profesional y social para reforzar los lazos entre los clérigos, por un lado, y los vecinos entre sí y en su relación con los anteriores. El recurso constante, desde el siglo XII, de relanzar un pasaje legendario de tipo martirial, anclado en los primeros y oscuros tiempos del cristianismo, sirvió para especificar un tipo de valores religiosos, unos derechos de los clérigos sobre los habitantes y, por supuesto, unas obligaciones recíprocas. La iteración en el tiempo largo de una narración protagonizada por Vicente, Sabina y Cristeta, ¿se puede considerar, desde la construcción medieval de la basílica, una tradición inventada? Sin demasiada premura, habrá que esperar una conclusión final acerca de la génesis y asentamiento de la hagiografía medieval. El peso del pasado recae sobre la historia de la basílica abulense de los mártires, pues como metafórica y acertadamente escribía Karl Marx, en *El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*, la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. El historiador Eric J. Hobsbawm, académicamente alejado de la historiografía medieval, marca una tendencia investigadora precisa y superadora de los convencionalismos históricos cuando escribe que «la tradición inventada implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio

3 RUIZ DE LA PEÑA, J. I., *Introducción al estudio de la Edad Media*, Madrid, 1987 (2ª ed.), 19.

de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado»[4]. Por otra parte, para el caso abulense, el espacio viene marcado por el entorno parroquial (basílica, colación, posesiones, bienes muebles en el interior de la iglesia), que actúa sacralizando sus límites por medio de los cultos de los santos. La funcionalidad de una frontera, a veces visible, otras no tanto, tiene un carácter claramente defensivo, un valor político-litúrgico y, por último, una actuación cultural en sentido amplio. La historia constructiva de la basílica de los mártires abulenses delata, precisamente, ese afán por articular una protección por medio de los propios muros, una intimidad también, pues los clérigos con sus objetos litúrgicos, artísticos o simplemente cotidianos tratan de proceder ante unos feligreses y la misma divinidad. En el mismo sentido, el espacio parroquial pretende señalar las diferencias y diversidades entre la basílica de San Vicente y el resto de edificios del conjunto urbano. Una vez creado ese límite espacial entran en escena los santos y mártires, que serán quienes realmente intervengan frente al acoso de las naturalezas física y humana. Asimismo, la parroquia media en las numerosas redes de interdependencia social y económica por medio de una actuación exterior, si se quiere extralitúrgica, desde el momento en que se marcan unas relaciones con otras instituciones religiosas (papado, obispado, parroquias, monasterios) o con figuras civiles (feligreses, testamentarios, arrendatarios, enfiteutas). Al no ser siempre unas conexiones claras y fluidas entre los grupos, sino confusas y lentas, el ámbito parroquial trata de implantar sobre el conjunto de la población una imagen más o menos mitificada de sí misma.

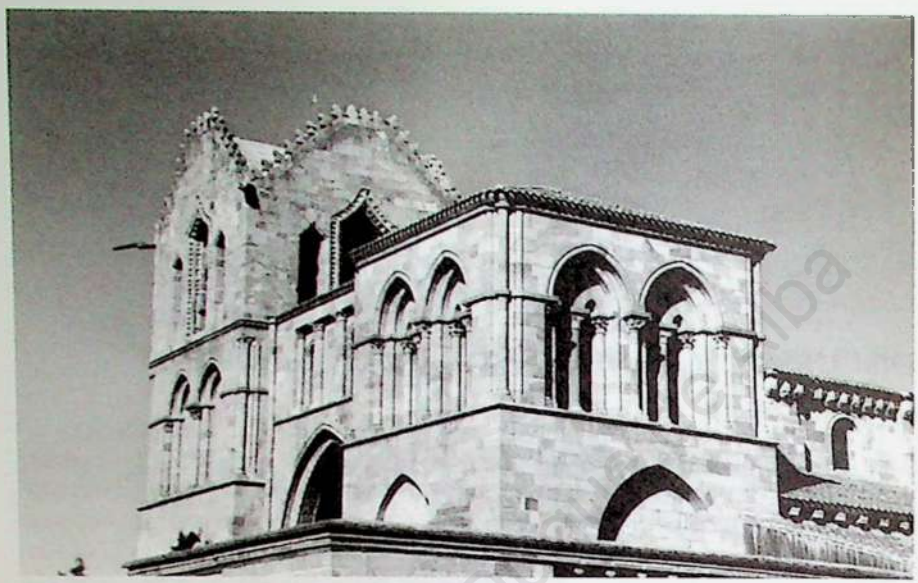
4 HOBSBAWM, E. J. y RANGER, T. (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, 2002, 8.

DISCURSOS SOBRE LA SANTIDAD ABULENSE

Una imagen de la historia interna que era recogida minuciosamente por algunos clérigos de la basílica. Se quería, ante todo, preservar el recuerdo, acentuar una historia diferenciada, si se quiere elitista, frente a otros marcos eclesiásticos de la ciudad. A partir especialmente de la segunda mitad del siglo XVII se recopilan aquellos datos directos e indirectos que despuntan la peculiaridad de la iglesia. Juan de Nájera, el licenciado cura párroco en la década de los ochenta de ese siglo, enumera las cosas particulares que han sucedido en el templo, resaltando, en primer lugar, el espacio físico a partir de la construcción de la basílica y el martirio previo de los hermanos: «En el año de Christo de CCCVI, a 27 de octubre, padecieron martirio nuestros ynclitos patronos san Vizente, santa Savina y santa Christeta, sus hermanas... Año de 307 se favricó este templo en la mesma forma que oy se be..., hízolo todo a sus expensas el judío que por permisión de Dios se voluió christiano y está enterrado en esta iglesia de las rejas adentro»[5].

Sobre un entorno material se agrupan con una continuidad clarividente historias extraordinarias, pues el propio edificio ha de contar con cierta capacidad de seducción para el espectador que, atravesando el umbral, olvida el territorio anterior para contemplar unos elementos concretos (tumbas, altares, imágenes, retablos...) que le indican la sacralización del lugar, la «manifestazión de la imagen de nuestra Señora de la Soterraña, o el cuerpo de san Pedro del Varco como inducido a este templo», el significado de la vida de ultratumba, la sucesión de acontecimientos inusitados, la aparición de san Ildefonso a un ciego en el templo, el «milagro de la sangre de san Vizente, el notable suceso en el cementerio de este templo». La fabricación de los muros, relacionada con una eventualidad extraña que aludía al judío constructor, se consolida por la intervención de reyes, pero, además, por la presencia simbólica o real de elementos y figuras militares: torres (¿unos muros contra los musulmanes?), tribunas exteriores, tejados, o Jimena Blázquez, que tras su triunfo sobre el moro Abdalá-Alhaken, «con la industria

5 APSV. *Resumen y noticias abreviadas de la fundación y grandezas de este insigne templo y basílica de San Vizente de Auila, conforme a noticias y papeles de sus archiuos. Hízose este cuaderno siendo cura desta iglesia el licenciado Juan de Nájera, año de 1683*, 10 fols. sin numerar, algunos rotos y muy deteriorados, especialmente el último.



«En las torres desta iglesia se hicieron fuertes contra los moros...».

de los sombreros que puso en las almenas y murallas de esta ciudad», visitó el templo de San Vicente con otros capitanes y adalides, o la cuadrilla de Esteban Domingo, que tenía su asiento en la iglesia, en el *senatorium*, también las familias de los Orejones y Palomeques, encargadas de custodiar la puerta occidental de la parroquia. Cualquier visita real era anotada con precisión por los párrocos para realzar esa imagen del propio pasado: Felipe III y Margarita de Austria, el 22 de junio de 1600, «anduvieron las santas estaciones y sepulcros de los mártires y el de san Pedro del Varco con mucha devoción», o se anota la recepción a Isabel II en el mes de septiembre de 1865.

La intercesión de las imágenes ante fenómenos catastróficos (sequías, guerras, hambres, epidemias, crisis políticas y bélicas) se hace patente en la historia basilical. Interesaba más a los clérigos el acontecimiento extraordinario que la vida cotidiana, entre otras cosas porque la movilización del pueblo se lograba más fácilmente por medio de una escenografía aparatosa que brindaba y satisfacía, por medio de unos servicios, los apetitos necesarios a un vecindario concreto. Los actos delictivos eran incluso remediados para evitar el deterioro material del templo, pues cuando fue robado en el año 1859 permitió Dios «que los ladrones fuesen aprendidos *[sic]* con los efectos robados, que consistían en todas las alajas *[sic]* de plata»[6]. En definitiva, la actuación de la iglesia parroquial consistía en crear unos fenómenos religiosos, incorporarlos a un medio físico y social, divulgarlos

6 *Libro Becerro...*, 1658, fols. 558 v. y 560 r.

como un sistema coherente de creencias para establecer determinados objetivos en torno al mantenimiento de los feligreses, el alcance de la cohesión económica de la propia parroquia y el logro de un liderazgo territorial, político, administrativo y cultural sobre una parte del vecindario. Los ejemplos son numerosos, algunos reseñados por el cura rector Pinto en el «Libro Becerro», mostrando cómo los comportamientos religiosos servían de mecanismos de defensa política y psicológica para afrontar la extraordinaria potencia de los elementos negativos cuando los franceses, «según sus execrables principios y prácticas de subversión y destrucción, sacrílegos regicidas», ocuparon Guipúzcoa en 1794 o cuando unos diez años después se procesiona a la Virgen de la Soterraña por la catedral, la calle del Juego de Pelota y el atrio de San Vicente para atenuar los desastrosos efectos de una sequía que estaba provocando hambre, peste, escasez de cosechas y altos precios entre una población enormemente debilitada; mientras que ya en el siglo XIX la Soterraña se va arrinconando ante los episodios pestíferos de la ciudad y provincia entre los años 1833 y 1834 por la pujanza que empieza a tomar otra imagen mariana, la Virgen de Sonsoles.

Una vez que en los siglos XVII y XVIII se han establecido las imágenes del pasado, ciertamente aduladas y mantenidas por una cultura oficial, se vuelve a repetir la misma versión sobre lo que se da por seguro, sobre lo que se cree saber, recalcando formulaciones e interpretaciones de un pasado anacrónico con el tiempo presente. Afirmando todavía una historia más fantástica que real, fue lógico que desde el siglo XIX los escritores relacionados con Ávila destinaran sus esfuerzos a reproducir lo que la tradición consagraba, sin plantear nuevas hipótesis y sin ofrecer unos nuevos caminos de investigación. No será de extrañar que cuando la literatura provincial se refiera a la basílica de los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta se mantengan los tópicos fantásticos, haciendo hincapié en aquellos aspectos que resaltaban las circunstancias aceptadas, evitando la reflexión historiográfica acerca de las funciones internas de la parroquia. Insoslayablemente hay que mencionar el panorama ofrecido en torno a la leyenda de los mártires antes de pormenorizar la visión estrictamente hagiográfica.

Las leyendas abulenses parecen constituir un recurso literario constante desde mediados del siglo XIX, en la época romántica. El presbítero Juan Troncoso señalaba que en el año 304 tres hermanos, Vicente, Sabina y Cristeta, oponiéndose a las aberraciones gentílicas «hicieron ver prácticamente que la verdad es una, invariable, eterna, como el mismo Dios de quien emana»[7]. Procedentes de *Elbora*, los hermanos, y Vicente en particular, se ven sometidos a las seducciones del pretor Daciano, quien habla al varón sobre el paganismo y la secta de los nazarenos, amonestándole para que adorara a los ídolos. La compensación de Vicente hacia Daciano se muestra en el santo que se comporta como una piedra que «cuanto más golpeada por el diestro lapidario, sale de sus manos más tersa y con mayor brillo y solidez para ser colocada en el edificio a que está destinada».

7 TRONCOSO, J., «Elogio histórico-panegírico de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, mártires de Ávila», en *Glorias y triunfos de la Iglesia de España*, Madrid, 1848, II, 46-63.

El futuro mártir contraataca con acritud, con un milagro y algunas emotivas escenas desde el momento en que las hermanas pintan a Vicente el futuro más sombrío. Los tormentos se sucederán con la llegada a Ávila, sin la intervención directa del judío, que de este modo «evidenciaron el origen divino de la verdad» para la felicidad de los abulenses. Como ocurre con otros escritores eclesiásticos, Troncoso habla en general de la santidad más que del santo, atribuyendo al primer concepto unas cualidades que permiten su culto público, siempre en detrimento de la representación del personaje que vive en una sociedad y representa la expresión de una cultura y la ideología en la que se inscribe. Se trataría de plantear el problema de la «virtud heroica» de un adolescente, Vicente, que no tiene ningún tirocinio ni en el control de los mecanismos sociales (vinculación a un territorio, familia, matrimonio, profesión, etc.) ni en el propio papel de la santidad, pues «formalmente el aprendizaje del santo no existe»[8]. Cualquier relato hagiográfico se inscribe en el terreno de una literatura de la emotividad, en la exposición de unos sucesos adornados que se dirigen al intimismo del oyente para relanzar o mantener un culto no individual, sino colectivo, dentro de una hermenéutica extraña que se centra fundamentalmente en la festividad del santo y en el ritual litúrgico divulgado por medio de opúsculos, santorales populares y estampas que hacen comprensible un mensaje oculto.

Un año más tarde, en 1849, el arquitecto Andrés Hernández Callejo[9], cuando preparaba una puntillosa reconstrucción parcial de una iglesia que, como en el siglo XIII, estaba «mal parada e para se caer», redacta una memoria previa a la restauración del pórtico y la nave meridional, acometiendo asimismo algunas reparaciones en la nave mayor y, finalmente, restaurando en profundidad la torre sur. Los clérigos ya mostraron su preocupación por consolidar unos muros que por diversas circunstancias iban perdiendo su fortaleza inicial. Fernández Valencia, por ejemplo, menciona cómo en el año 1329 se repararon los estribos y el arco de la nave del crucero, identificando la solución arquitectónica con una acción extraordinaria relacionada con la «declaraçión y aduertençia que hizo un endemoniado en la ciudad de Segovia, permitiendo Dios y obligando al padre de la mentira dijese la verdad. Y fue que dicha nave se venía al suelo, y conociéndolo después los artífices hicieron aquel reparto de estribos y arco tan bien acabado que no parece remiendo, sino fábrica de su principio de arquitectura

8 SALLMAN, J. M., «Il santo e le rappresentazioni della santitá. Problemi di metodo». *Quaderni Storici*, 41 (1979), 597. RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano. Introducción general*, Barcelona, 2000, 373, intenta definir a un santo inconcreto: «Pureza sin mácula, soledad inviolable, poder milagroso: esos son los tres elementos que la etimología comparada revela en la definición popular de santo. Como estas virtudes siempre fueron escasas, la cantidad de santos debería ser muy limitada. Son, sin embargo, legión. ¿Cómo explicar este fenómeno?». Las cambiantes circunstancias históricas inciden en la concepción del la santidad, pues «en términos históricos el concepto de santidad es muy relativo», según CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1978, 84.

9 HERNÁNDEZ CALLEJO, A., *Memoria histórico-descriptiva sobre la basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en la ciudad de Ávila*, Madrid, 1849.

esmerada»[10]. La descripción minuciosa del arquitecto municipal, inspirada en los documentos escritos por el beneficiado del siglo XVII, recorre el edificio, deteniéndose en la fundación del templo primitivo, el estado de la fábrica en el siglo XIX, su explicación, los sepulcros de la basílica y las modificaciones de la iglesia, «las tradiciones que de generación en generación caminan» con cierto orgullo local sobre la fundación del templo por parte de un judío a principios del siglo IV, aunque la arquitectura bizantina –dice el arquitecto– no podía haber adquirido la perfección que ostenta.

Paralelamente se iniciará una labor ya puramente historiográfica, centrada en la propia historia de Ávila, que pretende abarcar el conjunto evolutivo de la ciudad y provincia. La publicación de la obra de Juan Martín Carramolino[11], refundiendo viejas historias y tradiciones que iban cayendo en el olvido, plantea la sacralidad de una ciudad que estaba delimitada por el «valle de los santos» y el valle de Amblés, destacando la espectacularidad bizantina de la basílica de San Vicente y la significación de la leyenda de los hermanos mártires a partir de relatos anteriores, fundamentalmente recogidos por el beneficiado y notario apostólico José Tello Martínez a finales del siglo XVIII. La narración recogida por Carramolino es, evidentemente, una muestra repetitiva, aunque importante en cuanto que los historiadores posteriores reproducirán, modificando algunos detalles, los argumentos planteados en el año 1872. En la última década del siglo XIX se publican dos obras interesantes para la ciudad. Una es la monografía de Enrique M.ª Repullés y Vargas sobre la basílica de los mártires, redactada con motivo del proceso restaurador iniciado por este arquitecto madrileño en 1894, anotando que «raro es el edificio de los construidos en la Edad Media á quienes no vayan unida una tradición ó una leyenda más o menos romántica, donde casi siempre lo maravilloso juega un papel importantísimo»[12]. Dos años después, Enrique Ballesteros edita su trabajo sobre Ávila y su territorio, recogiendo una numerosa documentación y afirmando la narración hagiográfica en torno a Vicente, Sabina y Cristeta[13].

Contagiados por ese afán repetitivo, varios historiadores abulenses del siglo XX mantendrán similares planteamientos cuando presenten el relato sobre los mártires de la ciudad. Así, José Mayoral, en *La Ciudad de Ávila...* (1916), repite más abreviadamente y con escasas variantes las vicisitudes mencionadas por los autores anteriores, al igual que harán, mucho más tarde, José Belmonte en *Las leyendas de Ávila* (1947) en el capítulo dedicado a «la conversión del judío», y nuevamente el primero en el año 1958[14]. Narraciones como las anteriores, más

10 ADAv. SV. Doc. 28. *Cuaderno en que están escritas las noticas de la fundación del templo de S. Viçente de Áuila y sus grandeças y preuilegios y bullas apostólicas..., sacados año de 1676... por Bartolomé Fernández Valencia...*, fol. 1, códice manuscrito numerado, 1-71 fols., en letra cursiva.

11 MARTÍN CARRAMOLINO, J., *Historia de Ávila, su provincia y obispado*, 3 vols., Madrid, 1872-1873, I, 75-78.

12 REPULLÉS Y VARGAS, E. M.ª, *La Basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en Ávila*, Madrid, 1894, 21-24.

13 BALLESTEROS, E., *Estudio histórico de Ávila y su territorio*, Ávila, 1896, 21-22.

14 MAYORAL FERNÁNDEZ, J., *El municipio de Ávila (Estudio histórico)*, Ávila, 1958, 21.

o menos imaginativas, o con un pretendido sentido lírico, se suceden en tiempos ulteriores, si bien hay que destacar el intento por difundir –y previamente recopilar– aquellas noticias que antes aparecían de una manera dispersa. Siendo conscientes los escritores del papel fundamental que la basílica de los mártires ha desempeñado en la historia de la ciudad, llama la atención que la literatura dedicada al edificio, al conjunto constructivo, al aparato iconográfico, su evolución y significado no sea demasiado copiosa. Ahora bien, se pueden destacar algunas obras que de manera integral o parcial se interesan sobre aspectos más o menos variados. Las primeras obras que intentan enmarcar un estudio arquitectónico sobre la basílica surgen de la mano de Vicente Lampérez. Sin embargo, será la obra de don Manuel Gómez-Moreno la que desempeñe un papel difusor y clarificador –en ocasiones– no sólo sobre la basílica, sino sobre el conjunto del arte abulense. Los estudios iconográficos han sido desarrollados por Werner Goldschmidt en sus artículos acerca del pórtico occidental y el cenotafio de los mártires, también por Pita Andrade en el libro dedicado a los maestros de Oviedo y Ávila, o, parcialmente, por Ruiz-Ayúcar al referirse a los sepulcros artísticos de la ciudad. Recientemente ha sido la portuguesa M.ª M. Vila da Vila quien ha puesto el acento en las imágenes que encierra el templo, mientras que la arquitectura ha sido fundamentalmente analizada por J. L. Gutiérrez Robledo, P. Feduchi y D. Rico Camps. Otros aspectos, relacionados con la hagiografía en torno a los mártires abulenses o la interpretación icónica han sido editados recientemente.

Vista de San Vicente y la catedral, según Van Halen (1845).

SIMULACIÓN Y REALIDAD DE LA SANTIDAD

La definición de Ávila como ciudad de santos ha condicionado de gran manera la visión historiográfica que sobre el entramado urbano y la narración histórica han reseñado gran parte de los historiadores. Los relatos hagiográficos iniciales se han ido modificando, en unos casos reafirmando los aspectos más conocidos, en otros exagerando consciente o inconscientemente los temas que más podían interesar a ciertos sectores abulenses. De la vieja hagiografía pretridentina se pasará a la exaltación de la santidad general que pretendía contrarrestar los efectos de la Reforma, una narrativa que desde el siglo XVII apetece alejarse del monótono discurso hagiográfico de las épocas pasadas para empezar a resaltar mucho más exactamente la afinidad del santo-mártir o confesor con la ciudad que le aúpa a los altares. La sumisión de los santos a las liturgias, por un lado, y al propio entorno constructivo, por otro, es el rasgo más destacado de la nueva hagiografía que surge tras el concilio tridentino. La individualidad, la personificación del mártir, el interés moral que despierta no su vida sino el tormento previo a la muerte, la folclorización de su gesta y fiesta son formas de instrumentalización que se dan no sólo en los medios eclesiásticos, sino también en todos aquellos autores que han querido perpetuar una acentuada inmovilidad de la imagen del pasado histórico. El propio análisis del relato hagiográfico plantea unos problemas que directamente enlazan con el mantenimiento de una tradición oral, la aparición de unos rasgos folclóricos y la insistencia del ambiente eclesiástico por intervenir en la religiosidad popular localista. Se puede decir que cualquier texto (hagiográfico) tiene pretensiones de realidad vivida. El problema se centrará, en una época posterior a su redacción o invención, en su difusión y en todo lo que este proceso lleva consigo: vulgarización, adaptaciones, manipulaciones y amplificaciones, aceptación o represión de un texto oral o escrito. La amplificación supone la exageración reiterada de algunos aspectos presentes en un escrito previo[15], fundamentalmente relacionados con los tormentos físicos que a veces, sin solución de continuidad, se inflingen al cristiano. De estos procesos anteriormente mencionados interesa, por encima de otros, el de la vulgarización de cualquier relato hagiográfico a partir de

15 DELEHAYE, H., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1973 (1ª ed., 1905), 89.

un modelo original, planteando dos cuestiones previas. Primero, las dificultades que se presentan para investigar el origen de una narración «santa» que se dirige a unos medios sociales caracterizados por sus transmisiones ágrafas, con escasos testimonios relacionados con los comportamientos populares, pues los documentos sólo muestran de un modo directo las culturas que obedecían a los intereses de los grupos dirigentes, acentuándose en el caso de las *vitae* de los santos la exposición de las concepciones eclesiásticas de la santidad. Un segundo punto se refiere a la forma de transmisión y a los procesos de alfabetización y vulgarización que se dan en cualquier sociedad.

Por una serie de razones, cualquier análisis de una narración hagiográfica necesita la tarea de «descifrar» unos comportamientos, descubrir, como señala E. P. Thompson[16], unas reglas invisibles de acción. Esta misma observación es aplicable asimismo a la tradición creada en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila, pues su redacción definitiva y, por tanto, su difusión litúrgica, literaria y artística obedece a la formación y uso de arquetipos y estereotipos instituidos por una cultura eclesiástica. La inferioridad social de la escritura, la rarificación de las expresiones figuradas, o lo que Pierre Riché denomina la «superstition de l'écrit»[17], hace que el mundo medieval en general sobreestime a una particular categoría de relatos, especialmente aquellos relacionados con el desarrollo de un aparato litúrgico en contacto con los mártires cristianos. El movimiento de vulgarización se dirige hacia un conjunto amplio de la población, afectando a las creencias, a las actitudes religiosas, a las modas, a todas las representaciones que sobre la sociedad se hacen los hombres. Así pues, habría que considerar dos circunstancias radicalmente diferentes. Por una parte, la narración originaria de un suceso martirial, sostenida por medio de una tradición oral sobre san Vicente y sus hermanas con unos elementos de contraposición a la cultura escrita hegemónica. Por otra, la Iglesia reproduce con variantes el modelo original a partir de unos mecanismos de alfabetización religiosa, la *Passio* concreta que se redacta en el siglo VII, y productos gráficos (la construcción del cenotafio y todo el aparato iconográfico sobre los mártires a finales del siglo XII), para actuar en un proceso instructivo e ideológico exacto que está condicionado por el desarrollo social y económico del mundo medieval. En cualquier caso parecen superadas las teorías de Hippolyte Delehaye y los bonlandistas acerca de las leyendas hagiográficas como productos característicos de la cultura popular que se configuran como una operación inconsciente e irreflexiva sobre una historia puntual y concreta, diferenciándose dos elementos, el creador anónimo (el pueblo), incapaz de trasladar a la literatura escrita la creación hagiográfica, y, por otro lado, el redactor del texto que trata de codificar una tradición oral mantenida repetitivamente en la memoria colectiva. Al contrario, como

16 THOMPSON, E. P., *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, 1979, 46.

17 RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles*, Paris, 1995, 262. Este mismo autor señala que en los instantes iniciales la hagiografía adopta un estilo literario con vocación popular, para ir variando hacia una mayor complejidad escasamente comprensible por los sectores populares, 79.

apunta R. Manselli, las obras hagiográficas son elaboradas por los miembros más destacados y cultivados del clero[18]. Hay que diferenciar si la narración es original o si, por el contrario, procede de un texto inicial o derivado de otro, maestro o mimético[19]. Un segundo aspecto conflictivo surge además en su primera propagación en un ámbito urbano o en un entorno rural, cuando tras la creación literaria apócrifa o titulada de los hechos, pasados o coetáneos, brotan oposiciones e interpretaciones persistentes y tendentes a invalidar o ratificar la tesis expuesta en el relato. Si este asume tradiciones locales, rurales o urbanas, su éxito puede ser inmediato; en caso contrario la aceptación popular por medio de una liturgia de carácter ineludible se convertirá en un deseo imperativo por parte del grupo patrocinador de la narración. De todas formas, en cuanto que la leyenda no es independiente del medio social y cultural, se puede afirmar que encierra cierta racionalidad, no obligatoriamente semejante a la nuestra, sino, más bien, en su situación práctica o lógica, en su representación literaria destinada a un medio colectivo que articula, de principio, una analogía entre la leyenda y la historia. Esta semejanza conduce, obviamente, a una aceptación cuando las máximas de conducta práctica y de costumbres que se derivan de ellas coinciden bien con el folclore como reflejo de la vida cultural y festiva del pueblo, o bien con los imperativos «oficiales» del poder. Este flujo de corrientes entre un extremo y otro ha sido perfectamente expresado por Carlo Ginzburg en su libro sobre el molinero Menocchio[20].

Como en otras narraciones, la *Passio* de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta oscila entre lo impuesto y lo creado, entre la leyenda que surge en un medio históricamente determinado y la narración que sufre, dentro de un ámbito tradicionalmente cristiano, cambios de posición estético-religiosa en el tiempo, de generación a generación, en un mismo modelo cultural, y diferencias interpretativas de acuerdo con la tradición religiosa y cultural de unos conjuntos concretos, clero, nobleza, ciudadanos, campesinos y grupos marginales. Así pues, el relato hagiográfico supone una variabilidad del discurso tradicional y una apertura hacia nuevas fuentes, acontecimientos e influencias, sin contar con las deformaciones lingüísticas y semánticas que lleva en sí cualquiera narración inscrita en un mundo

18 «La vita dei santi, quale viene rappresentata dalla letteratura agiografica di qualsiasi tipo, mentre è rivolta, in gran parte al mondo popolare, è però opra di chierici e non certo dei più incolti», MANSELLI, R., *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma, 1985, 35-36.

19 Son escasas las noticias originales sobre los santos y mártires, confesores y vírgenes antes del Concilio de Trento. DELEHAYE, H., *Les légendes...*, 106, estableció una tipología de actas de mártires y vidas de santos diferenciando las actas proconsulares, las pasiones martiriales auténticas, las actas derivadas de los dos primeros tipos citados, las actas que mezclan algunos elementos reales y numerosos imaginativos, las novelas de imaginación y, por último, las falsificaciones propiamente elaboradas por hagiógrafos más o menos profesionales. La vulgarización de un conjunto de relatos sobre mártires y santos de diverso tipo se dio sobre todo con S. de la Vorágine. Su espectacular difusión, cargada de exageraciones y modificaciones respecto a un texto original, ha sido estudiada, entre otros, por GAFFURI, L., «Du texte au texte. Réflexions sur la première diffusion de la Legenda aurea», en *De la sainteté a l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, Genève, 2001, 139-145.

20 «Ma i termini del problema mutano radicalmente qualora ci si proponga di studiare non già la cultura prodotta dalle classi popolari, bensì la cultura imposta alla classi popolari», GINZBURG, C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500*, Torino, 1974, XIII.

de características eminentemente ágrafas. Dadas las peculiaridades de cualquier manifestación oral, legendaria y, si cabe, popular no hay más remedio que situarse en esa confrontación entre una cultura popular y una cultura dominante, interpelando si la cultura popular existe fuera del gesto que la reprime. Aunque la pregunta es retórica, o no tanto, y la respuesta aparentemente negativa, ciertos estudios indican una interdependencia fáctica, es decir, la permisibilidad de los poderes hacia algunas manifestaciones populares limitadas y controladas y, por otro lado, la sumisión en sentido festivo, carnavalesco y folclórico de lo popular al mundo oficial. Así pues, los mecanismos de creación cultural de una leyenda o de una narración hagiográfica se distinguen bastante mal, debido, primero, a la pretensión mítica del discurso; segundo, por los procesos de vulgarización y transmisión que encierra cualquier tradición supuestamente conocida por medios orales y, tercero, por la imposibilidad de encontrar si no las fuentes inmediatas, sí las pruebas de su existencia. En principio parece que un relato hagiográfico de características martiriales, como es el caso de la *Passio Vicentii, Sabinae et Christetae*, tiene que incidir más sobre las cualidades mentales, sentimentales, instintivas e ideológicas de los destinatarios que sobre las consideraciones materiales de los mismos. Pero, evidentemente, modificadas las conciencias de los fieles, controladas sus formas culturales, la creación de unas estructuras de poder social y económico surge como un fenómeno inexorable a partir de la Plena Edad Media. La irrupción primaria de un relato hagiográfico, extendido y oficializado desde los tiempos repobladores de Alfonso VI, procede indudablemente de los medios cercanos a una cultura oficial y eclesiástica. El intento de alterar las conciencias de los vecinos, creando unas solidaridades en torno a un culto renovado, es una labor lenta, farragosa y asimilable desde el instante en que entronca con algunos elementos hagiográficos e iconográficos subyacentes en las mentalidades populares (la fama del judío, la serpiente, las violencias sobre los cuerpos).

Por demás, al margen del discurso oficial sobre los mártires, el colectivo urbano asumirá ciertos rituales relacionados con la visión que sobre Vicente y sus hermanas impone el estamento eclesiástico: las prácticas juraderas, los festejos taurinos, el cercamiento funerario de la basílica, mientras que algunas obligaciones litúrgicas muestran la dicotomía de una tradición medieval, pues no hay que olvidar que la hagiografía como género literario expresa numerosos preceptos ortodoxos de la jerarquía eclesiástica. Por un lado, la imagen que del mundo religioso marcan los clérigos. Por otro, la realidad cotidiana de una parte de la ciudadanía abulense un tanto alejada del simbolismo creado en torno a los mártires. Ambos componentes, imagen y realidad, no parecían coincidir en la sociedad abulense, pues los hombres «no regulan su conducta en función de su situación real, sino de la imagen que de ésta tienen, imagen que jamás es un fiel reflejo de la realidad»[21]. Como narración hagiográfica, la de los mártires abulenses Vicente, Sabina y Cristeta obedece a una determinación compleja, a una resolución socio-ideológica en la que habría que considerar la caracterización textual antes que un campo cultural o retórico, los procedimientos de la forma discursiva, oral y escrita,

21 DUBY, G., *Historia social e ideología de las sociedades*, Barcelona, 1976, 82.

que vienen a ser los resortes de la manipulación consciente, los elementos destinados a oscurecer las condiciones de la historia de los mártires. Será el caso de la leyenda de los santos abulenses, de la *Passio* y su concreción en el entramado urbano abulense.

Frente a otros mártires del periodo bajoimperial en Hispania, los santos abulenses destacan, precisamente, por el florecimiento que desde fines del siglo XI muestra su culto centrado en una basílica y luego en un cenotafio que serán hasta los años iniciales del siglo XVI el centro de atención de una devoción, el escenario de acontecimientos extraordinarios o el símbolo donde se enfrentan creencias y supersticiones en el marco de una iglesia ocasionalmente juradera. Casi todos los mártires que aparecen en el Pasionario hispánico cuentan con una veneración más o menos arraigada desde la época visigoda. De este hecho se deriva la proliferación de construcciones conmemorativas ligadas a una dilatación de edificios religiosos en el marco de una «cristianización de la topografía urbana»[22].

Es cierto que algunos de los mártires hispánicos no cuentan con un monumento conmemorativo, o sea difícil arqueológicamente demostrar algún resto basilical o funerario, pero lo que hay que destacar es que de todos los posibles cultos existentes en el periodo tardorromano y en la Alta Edad Media será el de los mártires abulenses el que vea levantar más tarde, como escribe el abulense de Langa Jiménez Lozano, «una inmensa mole, una basílica oscura y misteriosa, un románico soberbio y a la vez primoroso, con canecillos de fantasía inquietante junto a otros casi mórbidos en su belleza» (1985). Seguramente es esa irrupción de la mole sobre un lugar con funciones apotropaicas el fenómeno que permitió, por una parte, el mantenimiento y difusión del culto de los mártires; segundo, la creación de un espacio parroquial enormemente preciso y peculiar; por último, el objeto artístico, en su sentido más amplio, sirvió para despertar la curiosidad de los eruditos locales, el interés de los cronistas y, finalmente, el estudio de los historiadores. En otras palabras, una obra artística como la basílica de San Vicente, y más concretamente el cenotafio ubicado en el arranque de la crujía meridional, trata de patentar un acontecimiento social, el culto de los tres hermanos en un medio histórico nuevo, el de la repoblación de don Ramón de Borgoña, expresando una narración hagiográfica casi olvidada en la tradición oral y escasamente entendida en el latín de la época, circunstancias que obligarán a los artistas a resolver un problema objetivo de la realidad histórica desde el momento en que las imágenes han de llegar a unos espectadores coetáneos al producto que, tal vez, no podrán o no sabrán asimilar el relato primigenio. En realidad se trataba de presentar a las miradas de los abulenses un monumento en memoria de los mártires, pero también toda una concepción arquitectónica y escultórica que quería subrayar una leyenda y, sobre todo, una liturgia, es decir, una determinada forma de acercarse a un mundo de imágenes y símbolos religiosos, a una expresión hagiográfica cultual más que a unas existencias históricas concretas.

22 SALVADOR VENTURA, F., «La función religiosa de las ciudades meridionales de la Hispania tardoantigua». *Florentia Iliberritana*, 7 (1996), 338.

Capítulo II
IN ILLIS DIEBUS..., ABELA CONFUGIUNT...

UN ACERCAMIENTO A LOS MÁRTIRES EN SU MOMENTO HISTÓRICO

Cuando comienza la romanización del centro peninsular, el territorio de los vettones se encuentra ligado a las religiones indígenas, unas formas interpretativas un tanto atomizadas y dispersas, aunque dominantes hasta la irrupción del cristianismo a finales del siglo III. Un barniz romano empezó a extenderse sobre los pueblos vettones, una colonización civil y, sobre todo, militar que condujo, por un lado, a la paulatina asimilación de las estructuras socio-económicas y culturales romanas y, por otro, a la lenta descomposición de las relaciones indígenas, ya en declive desde finales del siglo III. El camino de la romanización estaba definitivamente abierto. Su reforzamiento, junto a medidas particulares de los sucesivos emperadores, culmina con Diocleciano, comenzando una nueva época en que el poder imperial se hace una institución absoluta y sacra, borrándose los últimos restos de la tradición política romana. Cuando se acentúa el culto imperial, cuando las tensiones políticas y sociales se intensifican emerge el cristianismo como una alternativa al propio Imperio en un medio que ya era contemplado por los escritores cristianos y paganos como decadente, catastrófico y desguarnecido frente a los enemigos exteriores e interiores. Es en este contexto histórico en el que surgen las persecuciones contra los cristianos. Sin embargo, hay que considerar más concretamente el marco cultural y social que sirve para conducir los intentos represivos de algunos emperadores. Aunque la cohesión de los pueblos indígenas distaba mucho de ser uniforme, la descomposición del sistema gentilicio, la ruptura de la propiedad comunal, la interna diferenciación social y la aparición de prácticas puramente urbanas (o protourbanas en algunas áreas) explicarían el sometimiento de algunas tribus, los vettones por ejemplo, a las estrategias romanas. Ahora bien, la debilidad de la romanización, entendida esta como un cambio en las estructuras socio-económicas y no como un fenómeno puramente político o cultural, supone la permanencia continua de algunas formas culturales autóctonas asociadas a la religiosidad y a las creencias sobre la vida de ultratumba.

Las mezclas o los mestizajes en sentido cultural son tibios; las tensiones se mantendrán entre aquellas formas en declive y las otras que pretenden consolidarse en los pueblos del centro geográfico. Es cierto: la escasa relevancia de

Ávila como ciudad romana no interesa demasiado de cara a la recepción de los mártires, pues estos, procedentes de otros lugares meridionales, arrancan efectivamente de un mundo más romanizado, es decir, urbanizado, con cultos imperiales más intensos, con una vida municipal más homogénea y con más medios para la búsqueda de un martirio. En la otra cara, los medios represivos serían también más eficaces. Sea Talavera o Évora el lugar de origen de Vicente, Sabina y Cristeta, lo interesante es preguntarse acerca de la finalización del trayecto. En otras palabras, ¿necesitaba la *Abula* romana, o la *Obila* de Ptolomeo, la *Abila* de san Jerónimo, la presencia de unos cristianos relacionados con la persecución emprendida por Diocleciano? La respuesta, como se verá, no tiene nada de retórica si consideramos la probada estancia de Prisciliano en la ciudad. La llegada de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta desde *Caesarobriga* (Talavera de la Reina), perteneciente al *conventus Emeritensis*, comunicada con *Obila* por una calzada, o de la lusitana *Ebora* (Évora), desde el *conventus Pacensis* y comunicada con otra calzada secundaria, indica, al menos, la existencia de un culto imperial en dichas localidades, *Ebora* con un templo y *Caesarobriga* con la presencia de una sacerdotisa ligada al culto organizado por el propio municipio. En contraste, *Obila* es un páramo, sin demasiados restos arqueológicos que permitan una identificación del *oppidum* con los principales cultos romanos. Como señalaba Enrique Ballesteros, en Ávila sobra historia y faltan documentos arqueológicos.

La desaparición de la cerca vettona por la presencia romana se relaciona con la articulación de un poblamiento militar, *colonia veteranorum*, la consolidación de un recinto que sigue el esquema de la gromática romana, de los *castra* estables adecuado a un trazado interno de las calles, los *vici* y las *insulae*, en retícula, y la aparición de los *decumani* y *cardines* principales, dejando en el centro el *forum* (Mercado Chico) y con una extensión que Rodríguez Almeida[23] identifica prácticamente con el trazado de la muralla medieval. Otra cuestión es la cronología de la muralla romana, bien relacionada con la etapa altoimperial (finales del siglo I) o con el mundo bajoimperial (mediados del siglo III, primeros años del IV). Hay que tener presente una hipótesis que tiene que ser confirmada con resultados arqueológicos, la fortificación de numerosos núcleos de población a partir del siglo III, coincidiendo con la crisis del Imperio y con cierto florecimiento defensivo de las ciudades a partir del siglo IV, en contraste con el proceso de descomposición urbana en la época pre-visigoda, justo cuando se producen las acometidas de suevos y vándalos en el territorio peninsular. La dependencia de Ávila con Roma, su escasa romanización en su sentido más amplio, no erradicaría el localismo de algunos cultos, la presencia de espacios sagrados y la ausencia de una homogeneidad en la romanización de los pueblos centrales de la Península Ibérica. Las intervenciones arqueológicas registradas en la ciudad revalidarían la anodina vida municipal y la escasez del poblamiento en el recinto amurallado. Aunque la existencia de una necrópolis romana se puede dar por supuesta en el lienzo nororiental de la muralla, no existen argumentos demasiado sólidos para explicar la anómala disposición

23 RODRÍGUEZ ALMEIDA, E., *Ávila romana (Notas para la arqueología, la topografía y la epigrafía romanas de la ciudad y su territorio)*, Ávila, 1981, 23-29 (2ª ed., 2003).

del recinto medieval en el Coso de San Vicente. Rodríguez Almeida apuntó la existencia de la anterior necrópolis, con una gran abundancia de cistas, *cuppae*, estelas funerarias o lápidas, para solucionar la ausencia de regularidad en los muros romanos y medievales. Sin embargo, habrá que presumir que la formación del Coso, es decir, la retirada del lienzo murado unos cincuenta o sesenta metros hacia el poniente, estaría más bien relacionada con una tradición topológica de un lugar evidentemente conectado con las visiones de la vida de ultratumba. El respeto de los romanos por un paraje posiblemente con funciones apotropaicas en el primitivo castro vettón explicaría dos fenómenos de gran alcance. Por un lado, la permanencia de una amplia zona, aproximadamente de una hectárea, identificada en los siglos medievales como el «exido» de la basílica o Coso de San Vicente, que tanto en los periodos vettón y romano constituiría no sólo una de las principales entradas al castro, sino también la creación de un espacio abierto claramente definido por la muralla en un lado, la planicie hacia el este y la escarpa rocosa hacia el «valle que dizen de Sant Veçeynte» (1386), al norte, además de las numerosas casas adosadas a los lienzos fortificados y alrededores desde el siglo XIII. Por otro, sobre dicho espacio se localizarían cultos relacionados con los vettones, significados por la presencia del mismo roquedo y los manantiales, y con los romanos en tanto que se consolida la necrópolis principal en todo el lienzo oriental de la muralla, pero más específicamente sobre el futuro Coso, área urbana que, por otra parte, se encontraría situada a un nivel más bajo que el actual, entre dos y tres metros, posteriormente colmatados a partir de la repoblación de finales del siglo XI.

La cronología de la necrópolis de San Vicente es difícil de precisar[24]. La incineración practicada por los romanos se mantendría, probablemente, hasta fines del siglo I, aunque en la centuria siguiente perviviría levantándose pequeños monumentos funerarios dedicados a las divinidades de la muerte, los *Manes*. Las intervenciones arqueológicas en la cripta de la basílica se reducen a una limpieza iniciada en 1962, localizándose diversos elementos de mármol y una pieza del mismo material con tolva cónica, deduciéndose que la necrópolis posiblemente tardorromana se extendería por la zona alta y llana extramuros de la defensa romana y al pie de la escarpada, al norte, en el espacio que se conocerá en la Edad Media como la «Asperilla», limitada por el cerro de la Mula y los Baños de San Vicente.

Aunque poco se sabe sobre la religiosidad de los pueblos indígenas, se puede colegir una concepción astral de la vida de ultratumba. La hipótesis más llamativa, y en parte la más útil para este estudio, estaría en confirmar definitivamente el practicado abandono de los cadáveres para que las aves de rapiña los despedazaran, sugiriéndose que el «cielo» o la morada de los muertos se encontraría en las alturas, como puede deducirse de algunas cerámicas localizadas en Soria y,

24 Si bien prosiguen las catas arqueológicas en los últimos años, centradas exclusivamente en los niveles inferiores de las murallas medievales, un vacío arqueológico se confirma entre finales del siglo III y los veinticuatro enterramientos de los siglos XII y XIII. Vid. CABALLERO, J., «La plaza de San Vicente de Ávila: necrópolis parroquial y nivel romano». *Numantia*, 6 (1993-1994), 139-152.

tal vez, entre los vacceos. El grado de sacralidad de este espacio se hallaría luego respaldado por los romanos y la ubicación de su necrópolis principal, momento en el que se iniciaría el fenómeno de asimilación entre las divinidades protectoras indígenas y los dioses romanos en el marco de una superficial romanización. Este singular proceso de reciprocidad entre el mundo vettón y la cultura romana es gradual, favorecido por la práctica inicial de la incineración de cadáveres en ambas formaciones sociales. La atomización o dispersión religiosa de los vettones, la ausencia de unos cultos centrales supone una dificultad para conocer el anterior proceso en un momento caracterizado por la profunda disolución del sistema gentilicio en función del paulatino establecimiento, muy lento y superficial, de las formas sociales, económicas y culturales específicamente romanas. Aunque se mantendría la organización social indígena, los elementos romanos relacionados con la vida urbana se limitarían a un fenómeno artificial en aquellas regiones menos romanizadas[25]. En este contexto histórico se acentúa la romanización sobre los vettones en un doble proceso. Las numerosas divinidades indígenas que se relacionan con este pueblo de raíz hallstáttica, fundamentalmente, son las divinidades protectoras del ganado en una economía eminentemente pastoril, los cultos relacionados con el sol con representaciones del disco solar en espadas, cerámicas y urnas cinerarias, dioses de la guerra con teónimos como *Toga* y *Togus*, culto a las aguas salutíferas, pozos, manantiales, y una tendencia hacia la sacralidad de las rocas. Estas teofanías se irían añadiendo a la religiosidad romana, al tiempo que los latinos difunden, aunque pausadamente, el culto imperial como elemento de cohesión. Señala Salinas de Frías que el proceso de identificación entre dos divinidades, una indígena y otra romana, comprendería tres pasos: a) el nombre de la divinidad indígena y el de la romana aparecen asociados de manera explícita; b) sustitución del nombre de la divinidad indígena por el título de *deus* que acompaña al dios romano; c) desaparición del título de *deus* apareciendo únicamente el nombre de la divinidad romana. En definitiva, aunque se pudiera considerar a Ávila como una «colonia romana» a partir del siglo I a.C., aunque no romanizada plenamente, el dominio imperial no lograría romper del todo con la organización social primitiva, es decir, con el sistema de *gentilitates* y *gentes* y su cultura material y espiritual presuntamente antagónica a la de Roma. A pesar de la numerosa epigrafía latina en sillares y lápidas, algunas aprovechadas en la actual muralla, Ávila se encontraba fuera de los itinerarios principales y sólo una antigua vía romana llevaba desde esta ciudad hasta Toledo a través de la Paramera. Por tanto, Ávila sería un *arx* que posterior y probablemente se convertiría en *civitas*, acaso a partir de un *municipium* romano de finales del siglo I.

La zancadilla cristiana, la caída romana. La crisis del siglo III no afectaría en profundidad al territorio abulense, pues su escasa vida municipal, su menguada implicación con los procesos romanizadores y el débil desarrollo urbano apenas modificarían las vidas y comportamientos de unos pobladores que seguirían

25 SALINAS DE FRÍAS, M., *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca, 1986, 51-76; *La organización tribal de los vettones*, Salamanca, 1982, 77 y 83-92.

abastecidos a partir de un sistema económico agro-pastoril. Se podría resaltar, únicamente, la formación creciente de *villae* o grandes explotaciones agrarias, con individuos que se ubicarían en el régimen de colonato, la oposición entre los *honestiores* y los *humiliores*. La inflación de los precios, las devaluaciones monetarias, la inseguridad política por la debilidad del Imperio y las invasiones bárbaras, la retracción del sistema monetario y comercial serían fenómenos apenas perceptibles en el sistema urbano abulense. La aparición de una sociedad fundamentalmente ruralizada, supeditada directamente a un medio urbano descompuesto, la invasión de la naturaleza en el paisaje urbano, la permanencia de espacios residuales relacionados con las antiguas tradiciones funerarias y la ausencia de una organización municipal y religiosa en el territorio de los vettones marcarán la evolución de Ávila en las siguientes décadas, justo cuando se produce la supuesta llegada, tras una aparatosa huida, de tres hermanos procedentes de unas comarcas en que la crisis imperial tuvo que estar más radicalizada o acentuada por las disfunciones creadas en *Caesarobriga* o en *Ebora* a partir del declive institucional y político del Imperio de Diocleciano.

A finales del siglo III, *Ebora* (*Ebura*, según Ptolomeo), perteneciente a la Lusitania, era un núcleo romano destacado del sur peninsular, un centro de comunicaciones que ponía en circulación sus principales productos ganaderos y agrícolas. Arqueológicamente, esa cualidad se muestra en las fortificaciones romanas, el acueducto y el templo de Diana del siglo II. Una cristianización relativamente temprana de la ciudad lusa relaciona a su primer obispo y mártir Mancio con los Varones Apostólicos, mencionándose en el *Breviario antiguo de Burgos* y en el *Breviario de Évora* (21 de mayo; el *Martirologio romano* el día 15 del mismo mes) el antiguo culto que hacía la diócesis de la columna en que fue atado[26]. De esta ciudad portuguesa proceden los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta, afirmación sostenida en el siglo XVII por Gil González Dávila y, con reservas, por Bartolomé Fernández Valencia, «aunque es verdad que alega Évora en su favor que nacieron allí, son más los autores que hablan por la villa de Talavera»[27], siendo, entre otros, Juan de Mariana, Alfonso de Villegas, Bartolomé de Quevedo y Gaspar Lozano. Más tarde, el beneficiado de San Vicente de Ávila, Tello Martínez, se decanta inicialmente por la ciudad portuguesa, cambiando de parecer unos treinta años después, en 1788. No obstante, había sido un dominico portugués el mayor defensor del origen luso de los tres hermanos. Andrés de Resendio (Resende), natural de Évora y fallecido en 1573, había estudiado en las universidades de Alcalá y Salamanca para obtener luego una cátedra en la de Coimbra, a la que renuncia por unas acusaciones sobre explicaciones heréticas. Impregnado de cierta cultura

26 Dos relatos legendarios coinciden en la capital del Alentejo, el del mártir san Mancio, siglo VI, celebrado el 15 de mayo, y el de san Mans o Mancío, un esclavo procedente de Roma y asesinado por los judíos entre los siglos V y VI, siendo considerado asimismo patrono de la ciudad de Évora. Vid. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M.ª, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, 1983.

27 FERNÁNDEZ VALENCIA, B., *Historia de San Vicente y Grandezas de Ávila (1676)*, ed. T. Sobrino Chomón, Ávila, 1992, 192.

clásica en un viaje a Italia, a su vuelta a la Península Ibérica trata de ratificar el origen portugués de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta: «Os gloriosos sanctos Mansio, Vicentio, Sabina & Cristeta nossos padroeyros, com o maravilhoso Blasio nosso advogado, vos tomen pola mam...». Al igual que harán luego otros autores portugueses, el dominico conjetura que los escritores y los clérigos españoles tratan de apoderarse colectivamente de gran número de santos y mártires procedentes del país vecino[28].

Una calzada se dirigía hacia *Caesarobriga* (Talavera de la Reina, llamada por los visigodos *Élbora*), dentro del *conventus Emeritensis*, en un lugar estratégico cerca de la confluencia del Tajo con el Alberche. Antiguo territorio de los carpetanos, la presencia romana quedó atestiguada por la construcción de una muralla aprovechada más tarde por los reinos cristianos. Se conoce algún culto de la época imperial, como el dedicado a la diosa Ceres en el mes de mayo, la actual fiesta de Las Mondas: «Y en la hermita de nuestra Señora de Talauera, nuestra Señora del Prado, tan celebrada en ella, la fiesta de las Mondas, sacrificios gentilicos, que sus naturales hazían a la Diosa Palas»[29]. Teónimos relacionados con la guerra se localizan también en aras halladas en la ciudad del Tajo, y lugares sagrados en las inmediaciones de Talavera, como el *Mons Veneris*, Monte de Venus, un medio físico en que el nombre de la Venus romana ocultaría un nombre de una divinidad femenina indígena. Dicha montaña se identificaría luego después con la sierra de San Vicente, con 1.321 metros de máxima altitud. Una última edificación, iniciada en el año 1665, se asocia con la ermita de San Vicente construida sobre la cueva mencionada por algunos historiadores y hagiógrafos de los siglos XVI y XVII. La toponimia de esta comarca toledana se relaciona, evidentemente, con el mártir Vicente, localizándose Hinojosa de San Vicente y El Real de San Vicente antes de llegar a la sierra de la Higuera en el límite meridional de la provincia abulense.

A veinticinco leguas de Talavera, la *Ebora Carpetanorum* que citarán los cronistas abulenses desde el siglo XVI, se encontraba *Abula*, *Obila*, *Avela* o *Abela*. Los caminantes procedentes de *Ebura* (otra denominación relacionada con Talavera) se podrían dirigir hacia la calzada de los puertos de Menga y del Pico o bien hacia algún ramal de calzada menor que conducía a los Toros de Guisando y, luego, a la ciudad de Ávila, una vía nororiental de acceso al *oppidum* que atravesaría el puerto del Boquerón con posibles restos de calzada, aunque la principal vía romana era la que recorría el trayecto desde Osma a Mérida, pasando por Ávila. Por este

28 «Un natural de Talaveira, desejoso de honrar a sua pátria, lhe deu alguns dez nomes, e entre êles o de Evora, e divulgou que eram dela os Santos; a êstes seguiran alguns castelhanos; logo lhe apropiaram casas e levantaram pedra com vestigios de S. Vicente. Para tudo lhe ficar com alguma queda corromperam primero a alguns autores, levantando-lhe que o tinham expresado. Também lhe deram cadeira episcopal... sendo que Talaveira tal dignidade não teve...». Lucio Andrés de Resende publicó varias obras de carácter religioso: *De vita aulica...*, *Vita de frei Pedro Portairo do convento d'Evora*; algunas sobre la historia de su país, como *De antiquitatis, Lusitaniae*, Evora, 1593, y una narración historiográfica sobre su ciudad natal, *Historia da antiguidade da ciudade d'Evora*, Evora, 1576 (Lisboa, S. T. Ferreira, 1783, 3ª ed.).

29 ARIZ, L., *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*, Alcalá de Henares, Luis Martínez Grande, 1607, I, fol. 35 v.

tiempo, finales del siglo III, se agudizan las tensiones entre el paganismo romano, los cultos indígenas y la nueva religión cristiana. La lentitud de penetración del cristianismo en la Península Ibérica, y más concretamente en sus zonas centrales, es un fenómeno relativamente aceptado en los medios historiográficos. El conflicto generado por una religión monoteísta en un medio con claras supervivencias de las estructuras indígenas, romanas y paganas, está acentuado con la profunda inestabilidad de las instituciones imperiales, la desaparición de las organizaciones autóctonas y gentilicias, y la creación, finalmente, de una organización metropolitana correspondiente a las nuevas formas religiosas cristianas. Aunque Tertuliano afirmaba que el cristianismo se encontraba extendido en el año 200 por todos los límites del mundo conocido, por todos los confines de la Península, *Hispaniarum omnes termini* (*Adv. Judaeos*, 7), en realidad su difusión y organización fueron extraordinariamente lentas. Desde esta perspectiva hay que reconocer que gran parte de las fuentes cristianas reúnen unas pretensiones propagandísticas en el momento de conectar determinados territorios, escasamente romanizados, con la eclosión de una población cristiana, fenómeno ya planteado a finales del siglo XVIII por Edward Gibbon[30]. Que la cristianización fuera lenta y tardía explica, entonces, que su historia esté llena de leyendas que aspiran a ser piadosas, muy alejadas de la realidad histórica. Obsesionados por articular la propia historia general o local a partir de una sucesión episcopal cada vez más remota, numerosos autores cristianos se empeñaron en resaltar un discurso centrado en la siembra apostólica, las apariciones milagrosas, la multitud de catecúmenos y cristianos y, por último, la irrupción de los mártires. Sin embargo, las cosas no eran como aparentaban ser en los escritos panegíricos sobre la cosecha inmediata de almas cristianas.

El periodo comprendido entre la formación del cristianismo y su aceptación oficial en los extremos del siglo IV por Constantino y Teodosio, está marcado por la complejidad de las relaciones entre las dos instituciones, el Imperio y la Iglesia. Inicialmente, la rápida expansión del cristianismo en los centros urbanos más importantes es consecuencia de la confusión existente entre la nueva religión y el judaísmo, por un lado, y la extraordinaria permeabilidad del Estado romano hacia las religiones orientales y las nuevas religiosidades. En este sentido, la ambigüedad que percibía el pueblo romano entre cristianismo y judaísmo delataba cierta uniformidad en sus contenidos ideológicos hasta la definitiva ruptura a finales del siglo I. Al igual que la cultura pagana asimilaba cultos indígenas, lugares sagrados, teofanías y teónimos de diversa procedencia, el propio Imperio aceptará el cristianismo hasta la radicalización de la crisis del siglo III, es decir, cuando la extrema debilidad del Imperio romano en Occidente le convierte –según ciertas

30 «Los materiales escasos y dudosos procedentes de la historia eclesiástica pocas veces nos permiten despejar la nube oscura que pende sobre la primera época de la Iglesia... El teólogo puede dedicarse a la agradable tarea de describir la religión tal cual bajó del cielo, ataviada con su pureza original. Al historiador, sin embargo, corresponde la triste tarea de descubrir la mezcla inevitable de error y corrupción con que se contaminó tras largo tiempo de residencia en la tierra, entre una débil y degenerada raza de seres», GIBBON, E., *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Barcelona, 2000, 197-198.

versiones– en un depósito de corrupciones, una institución decadente y una organización repleta de los peores personajes de la humanidad. Salvo en contados episodios (protagonizados por Nerón o Marco Aurelio), los cristianos viven en un clima de relativa tolerancia, salpicada en ocasiones de actos vandálicos y fenómenos de fanatismo, excepto cuando a instancias de los propios emperadores son sancionados al ser considerados como enemigos públicos, menos cuando desde un fanatismo popular se extendía la hostilidad contra los judíos y los cristianos, a la vez que se mantenía la tensión exagerada entre ambos elementos.

Independientemente de la larga historia de Roma en el Alto Imperio, la conflictividad se agudizará a partir del siglo III adquiriendo el propio Imperio una forma coactiva. Este, que seguía siendo considerado como un *patrimonium indivisum*, en la práctica tiene una doble evolución con Diocleciano. Primero, se inicia una descentralización del poder con la Tetrarquía. Paralelamente se produce una centralización administrativa y política en cada diócesis a partir del siglo IV, hecho que explicaría la relativa independencia de gobernadores y pretores en el ámbito religioso en función de una política particular y localista de cada funcionario. La compulsión fiscal se extendió a gran parte de los elementos sociales, favoreciendo indirectamente el desarrollo del colonato y la concentración de tierras. La necesidad de sacralizar el poder es paralela a la aparición de una euforia cristiana. Ya el emperador Aureliano, *dominus et deus*, acentúa el culto solar, una tradición casi monoteísta. Más tarde, Diocleciano, con el título de *dominus noster* que sustituye al de *Imperator Caesar*, se otorga un nuevo carácter sacro, con un ceremonial más complejo y un ritual tremendamente hierático. Manteniendo a Júpiter como la divinidad imperial por excelencia, además del propio culto imperial, se ganará, de acuerdo con las actas de los mártires, la animadversión de numerosos habitantes[31]. Cuando los límites institucionales y litúrgicos del Imperio están marcados precisamente, sólo era necesario el estallido social, el choque contra la prohibición y la extensión de una alternativa política. También el contacto, el rumor, la extensión de una visceralidad contra el corrompido cristianismo actuaron como catalizadores en la «era de los mártires». Al inclinar la balanza del Imperio a un lado o a otro, hacia el paganismo tradicional o hacia el cristianismo emergente, la tensión estaba servida. Incluso se puede plantear si la necesidad de crear mártires existía, si el cristianismo podía enfrentarse, sin consecuencias violentas, a una sociedad todavía impregnada de paganismo. La obsesión por crear unos personajes modélicos, un código moral exclusivo, una sociedad de elegidos se propone en el instante de desarrollar un culto de los mártires, pues «el austero monoteísmo de la primitiva iglesia cristiana no satisfacía ampliamente las necesidades religiosas de la multitud de conversos»[32].

31 «Sin embargo, incluso la calumnia es lo bastante sagaz como para descubrir y atacar los puntos más vulnerables. El valor de Diocleciano siempre estuvo a la altura de la ocasión y de su deber, pero, al parecer, no poseyó el espíritu osado y generoso del héroe que va al encuentro del peligro y de la fama, rechaza el engaño y pone en entredicho con audacia la lealtad de sus iguales.», ibídem, 142.

32 JONES, A.H.D., *The later roman empire, 284-602. A social, economic and administrative survey*, Oxford, 1964, 958.

El lenguaje directo que se expresa en las narraciones hagiográficas, la inmediatez del texto expuesto y el desenlace esperado de cualquier relato son elementos que se mantendrán en la difusión de las exposiciones martiriológicas. El reduccionismo temático que se encuentra en estas exposiciones que se hacen a partir de finales del siglo III está más relacionado con el proceso jurídico iniciado contra el cristiano y con la difusión de los textos apócrifos más que con los contenidos estrictos del Apocalipsis o de otros textos del Nuevo Testamento, pues los primeros difundían más directamente la vida de Jesús y los apóstoles que los canónicos, una circunstancia necesaria para la rápida difusión y comprensión del cristianismo. El original modelo de mártir difundido por el cristianismo se mantendrá, con escasas variantes, en toda la literatura hagiográfica occidental. El cristiano, caracterizado por evitar las transgresiones (idolatría y sexualidad inmoral, fundamentalmente) se convierte en un estereotipo constantemente exaltado por los medios eclesiásticos por el atractivo manierista que encierra tanto el contenido como la forma literaria.

Las persecuciones de Diocleciano. Aunque la persecución iniciada por Diocleciano interesa más que las anteriores por su relación con Hispania y la difusión posterior de numerosas actas y pasiones, desde el siglo I se agolpan cíclicamente episodios violentos contra los cristianos. Los motivos apuntados para iniciar los primeros seguimientos hacen referencia al odio de los judíos cuando Tertuliano asentía que «las sinagogas de los judíos son los manantiales de las persecuciones» (*Scorpiace*, 10), el aborrecimiento de las masas populares cuando el mismo escritor señalaba la furia popular que desataba la caza, *quoties etiam praeteritis vobis suo iure nos inimicum vulgus invadit lapidibus et incendiis* (*Apolegeticum*, 37), las leyes civiles contra la magia, el sacrilegio o la introducción de nuevos cultos y, fundamentalmente, la negación del culto al emperador. Mientras que las anteriores causas son limitadas, relacionadas casi exclusivamente con los desórdenes públicos, las provocaciones o con la presencia formal de una denuncia en el marco del Derecho Romano, el último motivo entraba dentro del peligro político que suponía poner en entredicho la legitimidad del Imperio por medio de la negación del panteón romano. Al igual que los móviles son variados y no todos con la misma importancia, el número de persecuciones oscila de uno a otro escritor. Así, Lactancio enumera seis en *De mortibus persecutorum*, Sulpicio Severo nueve y Agustín de Hipona, en *De civitate Dei* (18, 52), cuenta diez, identificándolas con las plagas de Egipto o con los diez cuernos y siete cabezas de la bestia apocalíptica que se enfrentaba «a los que observan los mandamientos de Dios y dan testimonio de Jesús» (Ap. 12, 17).

El primer edicto contra los cristianos aparece con Nerón en el año 64. El *Institutum neroriarum* (*Apologeticum*, 5: *christiani non sint*) se refiere al crimen del incendio de Roma, con una escenografía teatral y una aparatosidad de tormentos públicos que marcarán el recuerdo posterior de los mártires, a veces considerados más cinematográficamente que en el sentido religioso. En los siglos siguientes se alternan las políticas represivas de algunos emperadores con actitudes de relativa tolerancia hacia los cristianos con Cómmodo (180-192), Alejandro Severo

(222-235) o Filipo el Árabe. En líneas generales se pueden reseñar dos características de estas persecuciones. Primera, la escasez de los mártires en relación con los relatos catastrofistas de los autores cristianos; en la mayoría de los casos es la hostilidad de las masas urbanas romanas la que desata la represión ante el desprecio de los futuros mártires por los templos y cultos paganos, actitud que en numerosas ocasiones se relacionaba con las provocaciones en búsqueda de un martirio que, a veces, era estimulado por los escritores más o menos rigoristas como Tertuliano, a pesar de las advertencias de la organización eclesiástica en algunos concilios[33]. Segunda observación: los edictos imperiales oscilan entre la persecución tanto del proselitismo judío como cristiano, no la práctica religiosa, y el encarcelamiento y proceso judicial contra la jerarquía eclesiástica, promocionando la confiscación de los bienes de estos individuos de rango elevado y procurando, por otra parte, aliviar la situación de extrema debilidad de las finanzas imperiales. La tensión entre unos tiempos y otros conducía hacia una ambigüedad políticamente nefasta para la supervivencia religiosa del Imperio. Para las gentes paganas, la admisión de nuevos cultos, el proselitismo y las nuevas actitudes delataban el alejamiento físico y espiritual del esplendor imperial, la agudización de una decadencia romana que poco a poco iba siendo «demonizada» por los nuevos creyentes. Estos, los cristianos, claramente pretendían no tanto llegar a la tolerancia hacia su religión por el Imperio como alcanzar una supremacía religiosa que estaría fundada en la interpretación providencialista de toda la historia. Así pues, el anhelo cristiano descendía no sólo del intento por lograr una mayoría religiosa, sino por ocupar los poderes civiles en los últimos siglos de Roma.

La llegada de Diocleciano con su firme política de orden público se entiende bajo esta perspectiva, pues procuraba la reorganización del Imperio por la Tetrarquía y revitalizar los fundamentos religiosos tradicionales de Roma con la extensión del culto de Júpiter y la sacralización integral de la figura imperial. Al igual que algunos emperadores en la etapa de la «anarquía militar» habían sido conscientes de la crisis del Imperio e intentado sortearla con la vuelta a las formas religiosas tradicionales, Diocleciano impulsa esa política religiosa al tiempo que inicia una persecución caracterizada por «su carácter sistemático y su amplitud, que presenta una innegable aparatosidad teatral»[34]. El significado profundo de esta persecución se alcanzará, obviamente, en los siglos posteriores, cuando toda una puesta en escena historiográfica y literaria relance la confrontación entre dos modelos imperiales, Diocleciano y Constantino. Además del impacto causado por la persecución de los mártires, a la par del impacto propagandístico alcanzado y que se vislumbrará más tarde con el Edicto de Tolerancia de Constantino, la figura de Diocleciano ha centrado el interés de los historiadores. Considerado a veces bajo una mirada caritativa, las consecuencias de su política religiosa en esa

33 En el Concilio de Elvira se alude a los cristianos que son martirizados (o asesinados) por destruir los ídolos paganos. Vid. VIVES, J., MARÍN, T. y MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, 1963, Canon LX.

34 DANIÉLOU, J. y MARROU, H., *Nueva historia de la Iglesia. I Desde los orígenes a san Gregorio*, Madrid, 1964, 271.

tensión permanente entre paganismo y cristianismo, su propia vida y muerte obsesionaron a numerosos escritores. Se apunta una inicial tolerancia del emperador hacia los cristianos hasta que por influencia de Maximiano y Galerio se aleja de esa postura medida para ejecutar el delirio perseguidor. El emperador arrastra al Imperio a su desolación porque su avaricia y timidez le conducen a la ruina del universo: *Diocletianus, qui scelerunt inventor et malorum machinator fuit, quum disperderet omnia, ne a Deo quidem manus potuit abstinere. Hic orbem térrea simul et avaritia, et timiditate subvertit* (Lactancio, *De mortibus persecutorum*, VII, XIV). La actitud titubeante del emperador se resquebraja cuando el gobernador de Alejandría, Hiérocles, lanza un discurso ante Diocleciano y Galerio en el que señala cómo los cristianos constituyen una secta plagada de supersticiones, cómo se reúnen en la noche entre cadáveres y sepulcros creyendo en la resurrección de los muertos. Aparecían los cristianos como seres singulares, al margen de la sociedad. Para algunos los cristianos formaban parte del mundo de los mistagogos orientales, a la vez inquietantes por sus poderes mágicos y despreciables por sus costumbres dudosas. Se afirmaba que habían jurado odio a los dioses romanos, pervirtiendo a los soldados de las legiones y negando el juramento a los emperadores e insultando a las imágenes. Hiérocles, además, acusa a los cristianos de practicar festines abominables bebiendo la sangre de un hombre sacrificado y devorando las carnes de un niño; los incestos eran abundantes y, sobre todo, eran poderosos y poseían templos y caudales. En definitiva, a los cristianos se les achacaban los crímenes más horribles, incestos, asesinato y antropofagia rituales[35]. Al final, vencida la voluntad del emperador, éste acometerá una persecución que provocará la lluvia de infinitos mártires de la Iglesia, recopilada por Eusebio, Eutropio, Lactancio y Sulpicio Severo, autores que, por otra parte, registran los edictos que año tras año se extendían por todos los rincones del Imperio[36].

Según la historiografía religiosa más tradicional, aquella que no diferencia el sentido de culpa del individuo concreto de las divergencias confesionales, Diocleciano muere en el año 313 tras nueve años de retiro desde su abdicación. Una muerte precedida del delirio, gritos acusadores, terrores nocturnos, «visitado solamente en su miseria por los manes de los gloriosos mártires que había entregado a los verdugos»[37], dialogando con voces que le inculpan de las muertes cristianas, lleno de remordimientos, sin apetito ni sueño para terminar agobiado de afrentas y cansado de la vida por desesperación, dejándose morir de hambre y de tristeza (*De mortibus persecutorum*, XLII, LVI). Unos meses antes de la muerte de

35 ALLARD, P., *El martirio*, Madrid, 1943, 111. La nueva antropología del mundo romano incide constantemente es este aspecto corporal y sexual frente a la tradición medieval que señalará el cuerpo humano como representación del mal. BROWN, P., *Historia de la vida privada* (G. Duby y P. Ariès, dirs.), Madrid, 1988, I, 259, señala precisamente el rechazo hacia las costumbres cristianas por parte de algunos romanos paganos: «la turbadora facilidad con que se sabía que los sexos se mezclaban en estas reuniones rituales de los cristianos seguía siendo fuente de sincero disgusto para los paganos respetables. Los extraños evitaban hablar con los cristianos por ese motivo».

36 RUINART, T., *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Amstelaedami, 1713 (París, 1689), III, 55, LX-LXI.

37 MUÑOZ MALDONADO, J., *Las catacumbas o los mártires*, Madrid, 1849, 337.

Diocleciano, el emperador Constantino había promulgado el Edicto, una muestra legislativa de sincretismo religioso cuando se hace coincidir en una misma fecha, el 25 de diciembre, el nacimiento de Cristo, el del emperador y el *dies natalis* del sol.

Cuadro 1 / II

MÁRTIRES Y SANTOS DE HISPANIA (SIGLOS I-IV) SEGÚN A. PRUDENCIO, H. FLÓREZ, CALENDARIOS MOZÁRABES Y SANTORAL DE CARDEÑA (a. 919)

LOCALIDAD	SANTO/MÁRTIR	FESTIVIDAD
Abla (¿Ávila?)	Segundo	1 de mayo
Alcalá	Justo y Pastor	6 de agosto
Ávila	Vicente, Sabina y Cristeta	27 de octubre
Barcelona	Eulalia Cucufate	12 de febrero 25 de julio
Berja	Tesifonte	1 de mayo
Braga	Víctor (?)	12 de abril
Burgos	Centola (?)	2 de agosto
Calahorra	Emeterio y Celedonio	3 de marzo
Carca (?)	Hesiquio	1 de mayo
Cartagena	Ciriaco y Paula	18 de junio
Córdoba	Zoilo y compañeros Fausto, Jenaro y Marcial Acisclo y compañeros	27 de junio 13 de agosto 17 de noviembre
Cueva de Lituergo	Eufrasio	1 de mayo
Écija	Crispín	20 de noviembre
Gerona	Félix	1 de agosto
Granada	Cecilio	1 de mayo
Guadix	Torcuato	1 de mayo
León	Marcelo y otros	30-31 de octubre
Lisboa	Verísimo, Máxima y Julia	1 de octubre
Mérida	Eulalia	10 de diciembre
Sahagún	Facundo y Primitivo	27 de noviembre
Sevilla	Justa y Rufina	17 de julio
Tarragona	Fructuoso y compañeros	21 de enero
Toledo	Leocadia	9 de diciembre
Urci	Indalecio	1 de mayo
Valencia	Vicente	22 de enero
Zaragoza	«Innumerables»	17 de abril

Un modelo sobresaliente: Vicente de Zaragoza. La hagiografía de los mártires abulenses no es particular ni exclusiva. Al contrario, se inscribe en un género literario que presenta numerosos problemas de redacción, adaptación y difusión. Se recurre a un modelo o estereotipo de santo, constante en las compilaciones medievales del mundo visigodo y, en general, anteriores al siglo XIII, realizadas por categorías (santos, mártires, varones apostólicos, jóvenes vírgenes, obispos, etc.), aquellas que están destinadas a reunir una determinada condición de acontecimientos extraordinarios. Hay que establecer los méritos, los valores, las formas de vida de un santo, el reparto de las reliquias, los milagros realizados en vida y después de la muerte. Existe una coherencia interna en todo relato hagiográfico y martiriológico explicada a partir de un modelo común de la Antigüedad tardía. Por todas estas circunstancias, las vidas transmitidas de los mártires de Ávila, en sus planteamientos generales, no ofrecen sorpresas destacadas, aunque sí dos o tres notas sumamente originales en el episodio de los tormentos y en la ubicación de los mismos.

Aparte de algunas destacadas piezas hagiográficas de gran éxito entre los mozárabes durante los primeros siglos de la dominación musulmana, entre los mártires puramente hispanos sobresale Vicente de Zaragoza. Las noticias de este levita (un rango inferior al sacerdocio) se localizan en el Himno V de Aurelio Prudencio (*Passsio sancti Vincenti martyris*) y en una Pasión de carácter épico, la *Passio sancti ac beatissimi Vincentii levite martyris Christi, qui passus est Valentia in civitate sub Datiano preside; XI kalendas februarias*[38]. Asimismo, en las *Actas de los mártires*, en los sermones de san Agustín[39], Ruinart[40] (*Anno 304. Passio S. Vincentii Levitae & martyris*), y en la *España sagrada* (T. VIII) del agustino Enrique Flórez. Su culto es tan antiguo que parece que estuvo generalizado por todo el Imperio romano, figurando en el *Martirologio jerominiano* y en el *Calendario de Cartago*, siendo exaltado por Paulino de Nola, Avito, Venancio Fortunado, Gregorio de Tours, etc.[41]. Sin duda, Vicente de Zaragoza se convierte en el mártir modélico de las persecuciones de Diocleciano, en la imagen simbólica que tratará de ser imitada por otros relatos, algunas toponimias y numerosas festividades. Una narración original amplificada establece los numerosos detalles

38 *Pasionario hispánico. II. Textos*, ed. A. Fábrega Grau, Madrid-Barcelona, 1955, 187-196. Vid. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, 257. A. PRUDENCIO, *Liber Peristephanon*, ed. J.J. O'Donnell, Michigan, 1993.

39 *Actas de los mártires*, 995-1017; los sermones de san Agustín en la misma obra, 1018-1023.

40 «*Ex editis, et codd. Mss. Bibliothecae Colbertinae 3. S. Germani a Pratis 7. Illustriss. Abatis de Noaliis 2. Monasterii Claraevallensis I. Illustriss. Boheri 2. Monasterii S. Petri Pratellensis I. S. Mariani Autisiodorensis I. Monasterii B. Marcae Calensis I. RR.PP. Caelestonorum Parisiensium I. RR.PP. Carmelitarum excalceatorum Paris. 2 B. Mariae Regiae de Malodumo prope Pontisaram, nunc Fuliensium Paris I,*. etc.». Indica, además, Theodorici Ruinart que la *Passio* de Vicente se recoge en el sermón 275 de san Agustín («*Passio S. Vincentii ab Augustino laudata*»), celebrándose su festividad el 22 de enero, según Bolland y otros códices manuscritos, en los *Himnos* de Prudencio, en los martirologios latinos, Gregorio Turonensis, lib. 3, *Historiae francorum*, cap. 29, y Tamayo Salazar en el *Martirologio hispánico*.

41 GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979, 65-68.

acerca del martirio, el hundimiento del cuerpo en el mar, su venturoso regreso a una playa y la tradición creada a partir de esta aparatosa historia. Será normal que Vicente, el vencedor, derive en santos duplicados y homónimos. De hecho, numerosas oraciones, varios oficios y algunas costumbres litúrgicas y festivas tanto peninsulares como francesas tendrán su origen en este peculiar modelo vicentino. Hasta la llegada, al menos, de otro impactante Vicente en unos momentos tensos de la Edad Media, el dominico Vicente Ferrer.

Desde el punto de vista litúrgico, la festividad de san Vicente de Zaragoza se recoge en el *Oracional visigótico*, desarrollando las oraciones, antífonas, responsorios y *alleluiáticos* que eran empleados fundamentalmente en los monasterios[42]. Como imagen hagiográfica, la vida y muerte del levita Vicente tendrá amplias repercusiones, incidiendo particularmente en la *Passio* de los mártires abulenses. La idealización de este molde martirial, difundido desde el siglo IV y relacionado con los otros grandes diáconos Esteban y Lorenzo, entra de lleno en los límites del estereotipo del testigo cristiano. San Vicente de Zaragoza se convierte, pues, en un argumento de otras vidas literarias.

42 *Oracional Visigótico*, n. 469-495. Códice Veronense, n. 463. Códice Londinense, n. 284. *Breviarium* de 1502, n. 339ª. *Libellus orationum* de Bianchini, n. 58. *Breviario gótico*, PL, n. 1068. Otras fuentes: «I. 22. Natale sancti Vincencii», fol. 71 del ms. 815 de la Biblioteca de Montserrat. Vid. OLIVAR, A., «El Sacramentario aragonés ms. 815 de la Biblioteca de Montserrat». *Hispania Sacra*, XVII (1964), 61-97. Pontifical de Braga, ms. 1134, Biblioteca Pública de Oporto, fol. 106. Vid. BRAGANÇA, J.O., «A liturgia da Braga». *Hispania Sacra*, XVII (1964), 259-281. «Officium in diem sancti Vincentii laevite», fol. 96 v; *Antifonario de la Catedral de León*. VIVES, J., «El santoral de los calendarios de San Cugat del Vallés». *Hispania Sacra*, LI-LII (1973-1974), 247-269.

LA LLEGADA DE LOS JÓVENES MÁRTIRES, *IN HISPANIIS CIVITATE ABULA PASSIO SANCTORUM VICENTII, SABINAE ET CHRISTETAE*

Los mártires abulenses cuentan con escasos testimonios anteriores al siglo IX. A partir de la siguiente centuria su culto se reanima mediante pasionarios y legendarios, coincidiendo, además, con la incorporación al mundo religioso abulense (fraccionado institucionalmente) de una nueva veneración legendaria relacionada con la imagen de la Soterraña, románica, soterrada ante el avance musulmán, poseedora a partir del siglo XIII de una cripta en la basílica que hasta ese momento, como espacio sagrado, había estado asociada a los mártires. El martirologio romano celebra la festividad de los tres hermanos el 27 de octubre, coincidiendo con la vigilia de los apóstoles Simón y Judas, mencionándose que a Ávila llegaron los santos Vicente, Sabina y Cristeta, los cuales, por orden del presidente Daciano, fueron tan bárbaramente estirados en el potro que les desencajaron todas las junturas de los miembros; después, poniendo sus cabezas sobre unas piedras, se las magullaron con mazos hasta hacerles saltar los sesos, con que consumaron el martirio[43].

43 *27 October. Sexto kalendas novembris. Luna. Vigilia sanctorum apostolorum Simonis et Judae. Abulae in Hispania passio sanctorum Vincentii, Sabinae et Christetae, qui primum in equuleo adeo sunt extenti, ut omnes membrorum compages laxarentur; deinde capita eorum lapidibus superposita, usque ad excussionem cerebri validis vectibus sunt contusa, atque ita martyrum compleverunt, agente praeside Daciano, Martyrologium Romanum. Gregorii XIII*, editio VI Taurinensis, Taurini, 1911. Hasta el año 1591 se celebró la festividad de los mártires el 27 de octubre, luego el 30 de agosto para que pudiese ser conmemorada con octava y al margen de otras fiestas (santos Simón y Judas), coincidiendo con la de otros mártires anteriores al Edicto de Constantino (Félix y Adaucto) y, curiosamente, con algunos monjes del monasterio de San Pedro de Arlanza, como Pelayo, Arsenio y Silvano, eremitas sacrificados por los sarracenos a mediados del siglo X y considerados mártires desde 1062. «Y en dicho día se zelebró su fiesta, año de 1285, y se continuó hasta el año 1591, que con autoridad pontifizial se transfirió dicha celebridad a los treinta de agosto de cada año; entre las causas que huvo, la principal fue el celebrarles con octaua sin impedimento de otras fiestas. Viene el cauildo la uíspera; y el día hazen la fiesta en procesión de tiempo ymmemorial». (J. de Nájera), *Noticia de la fundación... de San Vicente...*

Las noticias acerca de Vicente, Sabina y Cristeta son sumamente parcas y fragmentadas[44]. Fábrega Grau[45] indica que si no fuera por un himno (*Huc vos gratifice, plebs pia convocat*) recogido por U. Chevalier en el *Repertorium hymnologicum*, nº 8.130, que evoca una fecha anterior a la invasión musulmana, su culto habría que trasladarlo al siglo IX. Este himno es una secuencia recogida en el códice nº. 30.845 del British Museum de Londres, un texto en letra visigótica procedente de la abadía de Silos que se encontraba inscrito en un libro de *Oficia et Missae* de rito mozárabe escrito en el siglo X y utilizado como antifonario, sin lecturas, antes de la supresión del rito hispánico a finales del siglo XI. En efecto, Chevalier recoge en su obra el himno proveniente del breviario gótico-mozárabe, editado igualmente por C. Blume[46] con ligeras variantes respecto al primero (*festi dapibus* por *consorte dapibus*). Unas décadas antes, en 1788, este mismo texto le había insertado en su manuscrito sobre los obispos de Ávila el beneficiado de San Vicente Tello Martínez en el Parágrafo 21. El himno es el siguiente: *Huc vos gratifice, plebs pia convocat / virtutum Dominus, testum atria, / consorte dapibus, vota calentia / coelorum locet in intima. / Juncti martyribus, jugiter gaudia / Vincentii teneat, munera vox pia: / Sabina recinat coelina litera, / Christetes bona dethera. / Hic mundi misera, lucra per ardico / spermunt hominum, vaffra dolentia, / cedunt punicea colla per omnia, / Rex Christe, tibi laureantia / simplix ac trinitas, te Deus, unitas. / Rogamus, precitus hurum et audias, / que ipsi petimus. Corda calentia, / inmense bone prorroga. / Sit trina deitas ac tibi gloria, / qui unus retinens, omnia judicas, / large continua perpetim secula, / sed ultra bene prosperans. Amen. / V. Letanini in Domino…*

Pueblo piadoso, hacia aquí, hacia los atrios de los testigos,
os convoca de forma gratificante el Señor de las virtudes,
para que coparticipando en los festines sagrados,
eleve vuestros votos ardientes hasta lo más profundo del cielo.
Que la voz mantenga siempre como dones piadosos
los gozos de Vicente agregado a los mártires:
Resuene la canción de Sabina con su letra celestial
y con ella la de la buena Cristeta.
Ahora desprecian las miserias del mundo,
ganancias inútiles, las dolorosas maquinaciones ceden el paso
a través de sus cuellos tronchados
en sangre color de rosa enteramente roja,
Rey nuestro, Cristo, para Ti los laureles,

44 FERRER GARCÍA, F. A., «Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)». *Hispania Sacra*, LX/121 (2008), 9-46.

45 FÁBREGA GRAU, Á., *Pasionario Hispánico. I Estudio*, Madrid-Barcelona, 1953, 165-167. Vid. RIESCO CHUECA, P. (ed.), *Pasionario Hispánico*, Sevilla, 1955, 214-225.

46 CHEVALIER, U., *Repertorium Himnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Église latine depuis les origines jusqu'a nos tours*, Lovaina, 1897. BLUME, C., *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Leipzig, 1897 (reed. Nueva York y Londres, 1961), núm. 179.

para Ti, Dios simple y trino, la unidad.
Rogamos que ante las preces de éstos escuches también
lo que nosotros te pedimos. Prorroga el ardor de nuestros corazones
Tú que eres inmensamente bueno.
Y sea la gloria para Ti, Trina Deidad,
que, reteniéndolo todo, todo lo juzgas,
a lo largo de los siglos en continuidad perpetua,
pero logrando que el resultado sea favorable más allá de todo bien.
Amén.
V. Alegraos en el Señor... [47]

La historia de los tres hermanos aparece recogida en el siglo X en un Pasionario que servirá para la introducción de los mártires en la liturgia hispánica[48]. La *Passio sanctorum martyrum Vincentii, Sabinae et Christetae, qui passi sunt in urbs Abela sub Datiano praeside; die V kalendas, novembres. Deo gratias*, se reúne en el manuscrito de Cardeña del Bristish Museum, Add. 25.600, recopilada luego en la *Biblioteca Hagiographica Latina*, Bruselas, 1898-1911 y en el *Pasionario hispánico*. El manuscrito fue redactado a mediados del siglo X (954-966) a partir de cincuenta y cinco pasiones de mártires correspondientes a cincuenta y tres festividades celebradas en la liturgia mozárabe, además de las fiestas de Santiago el Mayor y de los santos Pedro y Pablo[49]. Los mártires de Ávila se celebran el 28 de octubre, mientras que el martirologio romano –como se ha visto– traslada la fecha al día anterior.

Otra fuente sobre los santos de Ávila procede del manuscrito de Santo Domingo de Silos, un códice escrito probablemente en el año 992, que pasó de un monasterio dedicado a san Pelagio al burgalés de Silos y, finalmente, a la Biblioteca Nacional de París (*Nouvelles Acquisitions Latines*, 2.180). Este manuscrito, destinado inicialmente para el rezo del oficio divino, se encuentra mutilado en el folio «255 d», después de haber presentado las pasiones de santa Cecilia, los santos Julián y Basilisa, Inés y Emerenciana, Teodosia y Félix de Nola, cuando se lee la pasión de los santos Servando y Germano de Medina Sidonia, suponiéndose que los folios arrancados contendrían las pasiones de Vicente, Sabina y Cristeta, la traslación de san Saturnino y, con cierta seguridad, la de los Innumerables

47 Traducción del catedrático e intérprete jurado de Latín Dr. Francisco Ruiz de Pablos.

48 A pesar de las dificultades metodológicas, es posible reconstruir el nacimiento y desarrollo posterior del relato hagiográfico sobre Vicente, Sabina y Cristeta, en la línea marcada, para otros casos, por DUBOIS, J., *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Turnhout, 1978; DUBOIS, J. y LEMAÎTRE, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993.

49 *Passio sanctorum martyrum Vincentii, Sabine et Christete qui passin sunt in urbe Abela sub Datiano preside; die V klds. Nobembres. Deo gratias. In illis diebus dum post corporem Salvatoris adventum et pro redemtione nostra... Expl.: ... et omnis infirmitas amovetur per eum qui sanctos suos coronavit per bonam confesionem. Cui est honor et gloria, virtus et potestas in secula seculorum. Amen.* Este *passionarium* de Cardeña, de uso litúrgico, se redacta en el año 919, según PINELL, J. M., «Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio», en *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo, 1965, 140.

de Zaragoza. Fábrega indica, además, que la *Passio* íntegra de los abulenses se arrancó del códice tal vez para añadirla, con otras, a otro pasionario o legendario compuesto en un tiempo posterior a la entrada del nuevo santoral romano en la liturgia española a fines del siglo XI, una vez arrinconados los libros de la liturgia hispánica después de la supresión de la misma por obra de Gregorio VII. Ambos documentos, el de Cardeña y el de Silos, son sobre todo santorales más o menos completos acerca de la irrupción de mártires y santos que se produce en los periodos visigodo y mozárabe. En algunos casos, la amplitud de los textos permite sospechar que los copistas amplificaron algunos sucesos, exageraron algunos diálogos y trastocaron ciertos contenidos, razones que permiten suponer la existencia de un pasionario previo más sencillo y libre de algunos retoques literarios[50]. Las actas transmitidas en los manuscritos de Londres y París proceden, pues, de las primitivas narraciones de los pasionarios o leccionarios visigóticos o mozárabes, creadas probablemente por autores eclesiásticos del siglo VII y difundidas luego por la literatura mozárabe, incorporando en algunos casos sucesos legendarios característicos de la Alta Edad Media.

Otro manuscrito con breves referencias a los mártires de Ávila es el «Códice 6» de la Biblioteca Nacional de Madrid (Manuscritos Visigodos, ms. 13.016)[51], con el título de *Vitae sanctorum et alia*, con letra minúscula visigótica de siete copistas diferentes, en que se relacionan las pasiones y vidas de Félix, Justo y Pastor, Teodosia, Torcuato y compañeros (incluyendo a san Segundo), la historia de la invención de la Santa Cruz, las vidas de Servando y Germano, Vicente, Sabina y Cristeta[52], el traslado del cuerpo de san Saturnino, una lección sobre san Miguel Arcángel y las pasiones de Máximo, Julio y Marcelo. Asimismo hay informes muy estrictos en algunos calendarios hispánicos[53]. En el «Calendario de Ripoll» o *Kalendarium Rivipullense* (ms. 59, Archivo de la Corona de Aragón), con letra minúscula franca del siglo X, en el mes de octubre, día 28, se menciona a san Vicente y sus hermanas, precedido el encabezamiento del mes con unas alusiones a los signos del Zodíaco y algunas recomendaciones sanitarias: *Octubris. Aequat et octimber sementis te(m)pore Libram. In hoc mense porros plurimos quomodo uoleris manduca, et racemos utere et mustum libere, q(uia) sanitatem et solutionem faciunt*. En los calendarios mozárabes del siglo X, conservados en la biblioteca del monasterio

50 QUENTIN, P., *Les martirologes historiques du Moyen Âge. Études sur la formation de martirologe romain*, París, 1908, 148. VIVES, J., «Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica». *Hispania Sacra*, 17 (1964), 495-508. «Las vidas de los santos, antiguos y famosos, se suelen escribir, de modo amplificatorio, con largas disgresiones intercaladas en que se resaltan los valores morales constantes que se pueden extraer de las mismas», CARO BAROJA, J., *Las formas complejas...*, 95.

51 FERNÁNDEZ POUSA, R., «Los manuscritos visigóticos de la Biblioteca Nacional». *Verdad y Vida*, 10 (1945), 376-423.

52 «*Passio Vincentii, Sabine et Christeys: In diebus illis, dum post*, 106».

53 VIVES, J. y FÁBREGA, Á., «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII». *Hispania Sacra*, II (1949), 119-146; «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII». *Hispania Sacra*, II (1949), 339-380. MANSILLA, D., «Dos códices visigóticos de la Catedral de Burgos». *Hispania Sacra*, II (1949), 381-418. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M. A., *El calendario medieval hispánico. Textos e imágenes (siglos XI-XIV)*, Salamanca, 1996, 127-128.

de El Escorial, se reproduce nuevamente la festividad de los mártires abulenses. En el «Códice Vigiliano» (Ms. d. I. 2), redactado en el año 976, se sigue manteniendo la celebración hispánica del 28 de octubre (*28. V. Sci. uice(n)ti et sabine*), al igual que en el «Calendario Emilianense» (Ms. I. 1, redactado en el año 984): *Sci. uicenti et sabine*. En ambos textos se reproducen los mártires celebrados habitualmente por la liturgia hispánica anterior al siglo XI, pero surgen algunas novedades interesantes en cuanto a la duplicación de algunos santos relacionados con san Vicente de Zaragoza o con el mártir abulense. Además de la festividad destinada a san Vicente levita (22 de enero), se crea en estos códices, para el día 1 de septiembre, la fiesta de san Vicente y san Leto (*Sci. uincenti et leti*), supuestos mártires de origen africano hispanizados en el mundo mozárabe, considerados hermanos gemelos nacidos en Toledo. En este sentido, la duplicación de mártires a partir de un modelo original será una constante en la hagiografía medieval, al igual que el intento, también mozárabe, por inundar de topónimos relacionados con el martirologio y los calendarios aquellos lugares del norte de la Península en los que se hacía necesario adjudicar un hagiotopónimo a cualquier núcleo de población o a los antiguos espacios cultuales paganos.

Algunos datos más aparecen en el «Calendario primero de Silos» (S4) de finales del siglo X: *Klds. Octubres D(ies) XXXI. 28 V. Scor(um) uincenti sabine et xpete*; en el «Calendario segundo de Silos» (S3), copiado en 1052 e inserto en el *Liber Ordinum*: *Octr. M(ensis) D(ies) XXXI. 28. V. Scor(um) uincenti sabine et xpete*; en el «Calendario de Compostela» (C6), redactado en 1055: *Octbr. M(ensis) D(ies) XXXI. 28. V. Scor(um) uincenti sabine et xpetis i(n) abula*; y, por último, en el «Calendario silense segundo de París» (P2), escrito en el año 1072: *Octbrs. M. D(ies) XXXI. V. Scor(um) uincenti sabine et xpete. mr(um). Xpi*. También en el «Calendario de León», un antifonario conservado en su Archivo Catedralicio, procedente de la primera mitad del siglo X, aparece una nueva referencia a los mártires abulenses: *Octubre M(ensis) D(ies) XXXI. 28 V. Scorum uincenti sabine et xpetis i(n) abula*. En este mismo antifonario de la catedral legionense se registra el oficio dedicado a los santos abulenses, tratándose de una obra completa que recoge la tradición hagiográfica de los siglos VI y VII (fundamentalmente de la época del rey Wamba), incluye el repertorio musical con las antífonas cantadas en las fiestas del ciclo litúrgico y de los santos ya reconocidos hacia el año 1069, fecha de su redacción retocada, según el ritual visigótico-mozárabe de España. En su recorrido textual se ofrecen los oficios de los santos Acisclo, Eulalia, Fructuoso, Vicente de Zaragoza, Eulalia de Barcelona, Torcuato y el resto de Varones Apostólicos, Justa y Rufina, Cucufate, Justo y Pastor y, asimismo, Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila[54].

En comparación con otros mártires del ciclo de Diocleciano, los abulenses sobresalen por la parquedad documental. Incluso en épocas tardías (finales del siglo XII), las referencias a Vicente y sus hermanas siguen siendo sumamente escuetas. Por ejemplo, en el manuscrito 815 de la Biblioteca de Montserrat, un

54 «*Officium in diem sanctorum Vincenti, Savine et Cristetis*», en *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León*, ed. facsímil, Madrid-Barcelona-León, 1953, fol. 240 vº.

sacramentario aragonés que incluye un calendario, se cita la festividad de los mártires en su fecha hispánica (28 de octubre): *X. Octobris. 28 V. Symonis et Iudae. Vincentii, Sabinae et Christetae*. No aparece en este calendario la misa propia a ellos dedicada, deduciéndose que los mártires abulenses participaban de las misas comunes de los santos: *Plurimorum martyrum. Deus qui nos concedis sanctorum martyrum... Scr. Munera tibi domine nostrae deuotionis... Praesta nobis domine quaesumus intercedentibus...* (fol. 105)[55]. Ausentes los hermanos de otros documentos (Oracional visigótico, *Codicis Veronensis*, Códice Add. 30.852 del Bristish Museum, o los martirologios anteriores al siglo IX como el Jerominiano, el de Beda el Venerable o el de Lyon), la oficialización de su culto parece ser tardía a no ser por las sucintas referencias que sobre Vicente, Sabina y Cristeta se localizan en una *Passio de communi* del periodo visigodo. Ahora bien, en el terreno de las probabilidades que constantemente se mencionan en los estudios hagiográficos, se pueden destacar algunas consideraciones. En primer lugar, al himno *Huc vos gratifice...* se le adjudica una cronología anterior a la invasión musulmana, previa al siglo VIII, sin que existan elementos constatables para dicha etapa histórica a no ser la ausencia de cualquier referencia directa o indirecta a la llegada del islam. Únicamente cierta incorporación masiva de algunos himnos admitidos por la ortodoxia eclesiástica en el siglo VII. Pero, por otra parte, fue en este siglo cuando los concilios toledanos intentaron la supresión de aquellos himnos que se recitaban en las liturgias por proceder, en algunos casos, de algunas contaminaciones priscilianistas. La privación de cualquier mención a los sucesos recogidos por la *Passio* de los mártires abulenses ratificaría una redacción del himno en el siglo VII previa a la pasión propia de Vicente y sus hermanas[56]. En segundo lugar, aunque gran parte de los historiadores reconocen la existencia de una *Passio de communi* en el periodo visigodo (siglo VI), también se puede retrasar su redacción inicial hasta las décadas finales del siglo VII y comienzos del siguiente[57]. En este proceso, ineludiblemente se tendrían que retardar algunas pasiones específicas, como la de santa Leocadia de Toledo y, seguramente, la de los hermanos de Ávila. En cualquier caso, parece que ciertas noticias legendarias en torno a Vicente, Sabina y Cristeta eran ya conocidas tibiamente a finales del siglo VII, fundamentalmente en Toledo, donde se elabora la pasión de santa Leocadia y acaso la de los mártires abulenses, y en el Bierzo, donde Valerio y otros escritores utilizan las pasiones de Vicente y hermanas, Justa y Rufina, Félix de Gerona y Leocadia.

A pesar del respaldo monárquico de los visigodos y de la insistencia del clero toledano por articular coherentemente una narración legendaria, los abulenses

55 Vid. OLIVAR, A., «El Sacramentario aragonés...», 85.

56 PÉREZ DE URBEL, J., «Origen de los himnos mozárabes». *Bulletin Hispanique*, 28 (126), 5-21. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos...*, 283. RICO CAMPS, D., *El románico de San Vicente de Ávila (Estructuras, imágenes, funciones)*, Murcia, 2002, 298, relaciona los términos *festi dapibus*, en la edición de Blume, con la «fiesta de los santos» abulenses y el «banquete sacrificial», *daps*, que aludía «forzosamente al sacrificio que acabó desplazando la antigua costumbre del *refrigerium* funerario pagano».

57 DE GAIFFIER, B., «*Sub Daciano praeside*. Études sur quelques Pasions espagnoles». *Analecta Bollandiana*, 72 (1954), 378.

no dejan de salir del anonimato, mientras que otros mártires ven cómo sus oficios se establecen de manera más precisa especialmente desde el año 675 cuando se acentúa el culto de las reliquias tras algunas disposiciones del Concilio Bracarense. En definitiva[58], no hay misa, oración, oficio específico sobre Vicente y sus hermanas, deduciéndose que se mantendrían en la liturgia mozárabe unas *orationes et preces* comunes para todos los santos mártires, *omnes sancti martyres*. Siglos después, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, en *Roblesii Hispanicum Latinum*, señalará que algunos santos y mártires tienen un oficio particular, mientras que otros mantienen himnos vespertinos (*hymnos vespertinarum*), como *D. Vincentius, Sabina & Christeta*.

Así pues, aunque con una narración más tardía que otros modelos santos, la hagiografía de los mártires abulenses parece compartir dentro de ciertas limitaciones las características de las dos tradiciones hagiográficas de la liturgia hispánica. Por una parte, la llamada «tradición A» o de los manuscritos, es decir, libros que en mayor o menor medida concuerdan con los textos del Oracional de Verona, abarcando también los manuscritos de centros litúrgicos procedentes del norte de la Península y de la parroquia toledana de Santa Eulalia. Gran parte de los códices y anotaciones sobre Vicente y las hermanas derivan precisamente de una incorporación tardía a esta rama de la liturgia. Por otro lado, la creación retardada de una narración estrictamente original sobre los mártires abulenses se reflejaría en la actuación del clero toledano en el último cuarto del siglo VII, iniciándose así una apocada anexión de la *Passio* a la liturgia desde la iglesia de las Santas Justa y Rufina. Esta «tradición B» pasaría más tarde al misal y breviario hispánicos codificados y publicados por orden del cardenal Cisneros en los años 1500 y 1502, respectivamente.

Férotin[59], en el *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, concede a los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta el carisma de mártires, celebrándose su fiesta el 28 de octubre, siendo Ávila su cuna y su culto el VII, surgiendo las primeras misas como piezas litúrgicas a finales del siglo VIII, cuando todo el pueblo cristiano –dice la oración *Missa* en los santos abulenses- gózase en la victoria de la Trinidad de éstos y de éstos por la Trinidad, *Vicentium inquam, cum Sabina et Christeta sororibus, quorum fides pervenit ad fructum*. Si bien en los calendarios mozárabes la festividad se celebra el día 28 de octubre, al igual que el martirologio histórico de Floro (*In urbe Abula... 28 oct.*), otras fuentes la trasladan al 27 del mismo mes, pasándose más tarde en la diócesis de Ávila al 30 de agosto (según el beneficiado Fernández Valencia) o al día siguiente (según el calendario de Tello), con

58 *Liturgia antiqua hispanica, gotica, isidoriana, mozarabica, toletana, mixta, illustrata. Cum additionibus, Scholiis, & variantibus lectionibus. Tomus primus*, Romae, Typis et Sumptibus Hieronymi Mainardi, MDCCXLVI, fol. LXXXVII. *Liturgia mozarabica. Tratactus historico-chronologicus de Liturgia antiqua hispanica, gotica, isidoriana, mozarabica, toletana, mixta..., collegit, digessit et illustravit Joannes Pinius*, Romae, Typis Hieronymi Mainardi in Platea Agonali ad Vicum Cuccaniae, MDCCXL, fol. LXXVII. Biblioteca del Archivo Diocesano de Ávila.

59 FÉROTIN, M., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris (*Monumenta Ecclesiae Liturgica* 8), 1912, LXXXIV. CAMARERO CUÑADO, J., *La figura del santo en la liturgia hispánica*, Salamanca-Madrid, 1982, 68 y 158.

carácter «solemne» en la ciudad y como «memoria obligatoria» en el resto de la diócesis. Otros martirologios medievales insisten en el día 27 de octubre, como los de Adón (*Abela civitate*), Usuardo[60] (*Abula*) y Wandalberto (*Hinc sextum mártir pugnans Vincentius ornat, Chrystetae hoc pariter Sabinaque virgo triumphat*). Además, se celebra la festividad de los mártires en la diócesis de Toledo (Talavera de la Reina) como «memoria obligatoria» y en el episcopado de Burgos. En este último se ensalzaría la festividad de los santos Vicente, Sabina y Cristeta desde finales del siglo XI, tras el supuesto traslado de reliquias por el rey Fernando I al monasterio benedictino de San Pedro de Arlanza, coincidiendo con la vigila de los apóstoles Simón y Judas, *VI kalendas novembris*, leyéndose en la *missa* tras la supresión de la liturgia mozárabe algunos versículos de la carta de san Pablo a los hebreos (Hb. 2, 33-37) y otros del evangelio de san Mateo, *Videns turba Jesús* (Mt. 5, 1-10), alternando probablemente en Ávila con la lectura de algún fragmento de la *Passio* referida a los mártires, sustituyendo en parte a la tradicional homilía, al igual que la lectura del Nuevo Testamento había suplantado la del Antiguo desde el siglo XI. Esta tradición se mantendrá prácticamente hasta el Concilio Vaticano II, perseverando la lectura de la epístola de san Pablo y sustituyendo la lectura de los versículos de Mateo por otros de san Lucas, especificándose una misa de los mártires con numerosas partes cantadas, un *Introito* (*Salus autem*), el *Kyrie fons bonitatis*, el Gloria y la oración *Collecta*, seguida por una epístola cantada por el subdiácono, el *Alleluia* (*Alleluia, laetabitur iustus*), el evangelio cantado por el diácono, el ofertorio y la oración *Secreta* cantada por el sacerdote, al igual que el Prefacio, siguiendo la misa con el canto gregoriano del *Sanctus*, el *Pater Noster*, la oración *Agnus Dei*, la Comunión (*Qui mihi ministrat*), concluyendo el oficio con la oración *Postcommunio* y el *Ite Missa est* cantado por el diácono y coro.

Desde fines del siglo XVI, el oficio de los mártires abulenses constaba de un *Introitus* en el que se leía parte de un salmo (Ps. 36: *Salus autem justorum...*), una oración con la epístola de san Pablo (Hb. 2, 33), otro fragmento del salmo 33, una pieza del evangelio de la misa precedente, incluyéndose además los precisos rituales en el *offertorium*, *communio* y *postcommunio*. El oficio definitivo se conforma desde el año 1594, mediante un breve de Clemente VII en que se mezclaban como patrones de la diócesis tanto a los hermanos como al obispo san Segundo, concediendo licencia para la celebración de los cuatro mártires en la ciudad de Ávila, *earumdem ecclesiae et civitatis patronorum*, recitándose las lecciones del «segundo nocturno». Paralelamente, la basílica y sus santos, cada vez más variados, serán una referencia en las obras de Gonzalo de Ayora, Lucio Marineo Sículo, Antonio de Cianca, Juan de Marieta[61], Ambrosio de Morales, Luis Pacheco de Espinosa, Luis Ariz, Gil González Dávila, Pablo Verdugo de la Cueva,

60 ROURA, G. y GÓMEZ I MORELL, C. (eds.), *Martirologium Usuardi. Español-Latín*, Barcelona, 1998.

61 MARIETA, J. de, «Del martirio de san Vicente de Ávila y sus hermanas Sabina y Cristeta», en *Historia eclesiástica y flores de santos de España*, I, Cuenca, Juan Masselin, 1594.

Luis Vázquez de Santa Teresa[62], Juan Tamayo Salazar[63], Francisco Guerrero de Figueroa, Bartolomé Fernández Valencia, Juan de Nájera, Enrique Flórez y José Tello Martínez, añadiendo los documentos de manos anónimas de la época moderna hasta el siglo XVIII. Ecos indirectos y presuntamente falsos sobre la vida, martirio, muerte, reliquias y festividades de los tres hermanos se localizan y reivindican en las obras de Bartolomé Quevedo, el cardenal César Baronio, Pedro Cabilonense, Pedro de Natalibus, Francisco de Bivar, Pedro Esquilino, Jerónimo de la Higuera, Pedro de Medina, fray Alonso Venero, fray Antonio de Yepes, Antonio de Quintana y un amplio elenco testimonial que se limita a enumerar y reinterpretar en nuevos contextos la agitada historia de unos cuerpos virtuales.

Arresto, fuga y muerte de Vicente, Sabina y Cristeta. Durante los años que duró la persecución iniciada por Diocleciano y Maximiano a partir del primer edicto de 303, el pretor Daciano inicia un recorrido sangriento buscando a los fieles de Cristo por algunos territorios de Hispania, visitando –se dice que con sacrílega efusión de sangre– ciudades, aldeas y *oppida*. Tras permanecer en las Galias, Daciano había llegado a la Península para perseguir a Félix, Cucufate, Eulalia y otros cristianos, infligiéndoles gravísimos tormentos. En Zaragoza recoge –según los textos hagiográficos– la sangre de los «innumerables» mártires, luego en Alcalá a los inocentes Justo y Pastor. En Toledo acorrala a la virgen Leocadia, para dirigirse a *Elbora* a iniciar un proceso contra un adolescente llamado Vicencio o Vicente. Un cierto retraso se impone[64], pues parece que la persecución iniciada por el emperador romano en Occidente concluye con el establecimiento de la segunda tetrarquía y la renuncia de Diocleciano en el año 305. Al año siguiente, ante el tribunal, Daciano interroga al joven acerca de su secta o religión (*Cuius secte est?*), respondiendo el futuro mártir que era cristiano. Daciano: «¿Ese Cristo al que los judíos crucificaron?», replicando Vicente que callara el pretor, dejara de blasfemar, pues mejor sería que venerase a la verdadera divinidad. Al oír la respuesta

62 VÁZQUEZ DE SANTA TERESA, L., *Defenssorio de estar en Ávila los santos cuerpos de nuestros patrones, y no en otra parte*, ms. original conservado en Archivo Privado.

63 *Anamnesis siue Commemorationis sanctorum hispanorum: pontificum, martyrum, confessorum, virginum, viduarum ac sanctarum mulierum... / auctore D. Ioanne Tamayo Salazar..., tomus sextus et ultimus*, Lugduni, 1659.

64 Gran parte de los autores que escriben sobre los mártires señalan el año 306 como el del martirio. Gonzalo de Ayora, por el contrario, indica que tal acontecimiento tuvo lugar en el año 304, fecha en que se inició la construcción de la basílica: «Los (*cuerpos*) de san Vicente, Sabina y Cristeta y el de san Pedro del Barco, en la basílica de San Vicente, una de las primeras iglesias de la cristiandad desde que permitió su edificación el emperador Constantino, fundada (por el caso milagroso del judío) el año de 304. En esta basílica está la antiquísima y milagrosa imagen de María santísima de la Soterraña». La nota epigráfica situada sobre la tumba del judío en la basílica indica el año CCCVII, fecha también aceptada por E. M.ª Repullés, mientras que J. Martín Carramolino se mostraba partidario de añadir el dígito romano «X», resultando el año 317, posterior al edicto del emperador Constantino. Se apunta también el año 303 por parte del dominico portugués Andrés de Resende. El martirio, según otros historiadores como F. de las Heras y Á. Barrios, tuvo lugar el 27 de octubre de 307. Erróneamente, en el siglo XVIII, PONZ, A., *Viage de España en que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella*, Madrid, 1783 (Madrid, 1988), 714, anota refiriéndose a la sepultura del judío el «Año MCCCVIII».

el pretor adopta una postura paternal, pues Vicente es joven y no ha llegado a los años de la discreción (*indulgeo iuventuti et florenti etati tue, quod nondum ad solidum prudentie robur perveneris*), instándole a que sacrificara a los dioses. La ignorancia del pretor se encuentra en adorar piedras y maderos, olvidando al Dios verdadero; Daciano le interroga acerca de esa divinidad. La amenaza se cierne sobre el adolescente cuando el pretor insiste en que adore a Júpiter, pues en caso contrario morirá ignominiosamente. *Aut sacrificet deo Iovi, aut in eodem loco ubi sacrificare nequeverit, diversis penis addictum, morte turpissima condemnate.*

Trasladado al templo de Júpiter, Vicente se rebela contra la idolatría de los romanos, imprime su pie en una piedra que queda blanda como la cera, *et velut impresso cuiuslibet figure metalli in cera, ita sigillum pedis lapis ille demonstravit*. El milagro tiene el impacto requirido, convence a algunos testigos mientras que otros arrestan al joven para llevarle a la cárcel. Y toponímicamente se traslada el acontecimiento a la alejada ciudad abulense en el enclave denominado «las Pissadas», el Coso de San Vicente. Si la actitud del joven cambia, si decide adorar a los dioses será liberado; en caso contrario morirá. En la prisión recibe la visita de sus hermanas Sabina y Cristeta, huérfanas también de padre y madre, teniendo al varón como nuevo padre. *Cui nos perituras relinquis?* Deciden la huida de la cárcel dirigiéndose a Ávila (*Abela confugiunt*), donde sufrirán martirio. *Confitentes Deum Patrem et Filium simulque Spiritum Sanctum, et colla lapidibus superposita, fuste desuper cerebro inliso, tali martirio consumati, Vincentius, Sabina et Christete pariter animas tradiderunt*. La huida abre insospechadas dudas, plenos temores y, sobre todo, algunas truculencias, pues desde Évora salen los hermanos *alacri profectu cornipedum evectatione, Abela confugiunt* (9, 3), mientras que Daciano envía tras los hermanos *promisso velociori equitatu*. Como señaló Díaz y Díaz, un carro de bueyes perseguido por un destacamento de caballería en un recorrido suficientemente amplio para su rápida captura en Ávila.

Los hermanos, antes de morir, habían sido desnudados, azotados, desmembrados en el ecúleo, aplastadas las cabezas. Luego, los cuerpos fueron depositados en un roquedal sin ser sepultados, custodiados por una gran serpiente. *Subito, nutu Dei, ex cavernis terre serpentina egressa est belua, que viventes consueverat deglutire*. Un judío, con malsana curiosidad, *invisenda curiositas*, se acercó a contemplar los cuerpos. Su deseo se cumple en parte, pero surge la serpiente para asfixiarle hasta que, arrepentido, se compromete a dar honrosa sepultura a los cuerpos y construir una basílica en sus nombres. *Hec, ut dixit, paulatim ille serpens tortuosa vincula solvit, rapidísimo ictu effugiens, subito nusquam conparuit; stetit autem heles ille et gelidus*. Más tarde el judío levantó un sarcófago para los cuerpos santos, una basílica para todos aquellos de puro corazón, fiel devoción y ardiente fe orasen por la misericordia de sus santos coronados por buena confesión. Tras el título de la *Passio* y el cuerpo o texto, se cierra el relato con la doxología final, muy breve, con el que los oyentes concluían la lección. *Cui est honor et gloria, virtus et potestas, in secula seculorum. Amen.*

San Vicente de Ávila, en la puerta meridional de la basílica.

Se supone que cada cadáver tiene su historia, cada mártir su ideología. No interesa tanto la descripción de un relato martiriológico como conocer su génesis, las influencias que recibe y ejerce, la evolución a lo largo de los años. De manera constante los historiadores y cronistas abulenses se han limitado a repetir la lectura procedente de la *Passio*, más o menos modificada según los contextos e intereses históricos. No hay un estudio específico sobre la vida y martirio de Vicente, Sabina y Cristeta, sino fragmentos dispersos, noticias abreviadas y restos historiográficos difíciles de aunar en un discurso medianamente razonable. Pero voy a partir de una suposición: la existencia y, por tanto, la llegada a Ávila de un joven llamado Vicencio / Vincencio / Vicente procedente seguramente de Talavera de la Reina (para algunos autores abulenses), o bien de la lusitana Évora, por motivos acaso más fundamentados aunque menos reconocidos para la hagiografía historiográfica española. Esa noticia difusa, destacada por la propia muerte violenta de Vicente (¿y sus hermanas?) fue recogida en una tradición local. Como todo acontecimiento asumido por una cultura ágrafa, escasa o nulamente institucionalizada, es susceptible de sufrir modificaciones en su planteamiento original, alteraciones en el transcurso de los tiempos hasta que es recobrada por una cultura erudita y, sobre todo, eclesiástica que plantea una finalidad didáctica, «elaborada bajo la noción de virtud personal y social, individual y colectiva; al mismo tiempo que es expresión de una antropología, de un concepto de vida y

de una sociedad irrepetible»[65]. Así pues, desde el martirio en el año 306 hasta la redacción definitiva del discurso oral en la época visigoda transcurren, aproximadamente, trescientos cincuenta años en los que se van elaborando, paralelamente, otros relatos hagiográficos referidos a las grandes persecuciones de Decio y Diocleciano.

Las actas de los mártires son la transcripción aproximada de los procesos verbales por los paganos y conservados en archivos oficiales, aunque estas actas denominadas *acta forensia* o *acta iudiciorum* son extremadamente raras. Al no tener constancia directa sobre numerosos torturados, los cristianos de los siglos IV y V fueron elaborando una tradición oral que posiblemente se trasladaría, en un ámbito estrictamente local, a algunos calendarios que conmemoraban las fiestas y aniversarios de cada iglesia particular. Las narraciones semioficiales sobre algunos mártires se incorporarían a un Pasionario, es decir, a una colección hagiográfico-litúrgica con el nombre de *Passionarium* o *Liber Passionum* que recogía actas[66], pasiones de mártires que se leían en la misa o en el oficio nocturno de cada aniversario. Al tiempo, todavía en la Alta Edad Media, se fueron redactando en el mundo europeo algunos martiriologios generales como el de Beda el Venerable (año 735), el de Lyon (anterior al año 806), el Romano y los de Floro, Usuardo y Adón, todos ellos posteriores al *Martyrologus Hieronymianum*, conservado en manuscritos del siglo VII y con una composición que se remonta al siglo V, cuyo texto de la séptima centuria se supone que es paralelo al de los calendarios españoles escritos en el mismo tiempo[67]. Frente a todos los relatos que aportan noticias más o menos precisas sobre mártires, santos y confesores, aparecerá más tarde el Legendario, un texto que, según la historia eclesiástica, no pasa de ser un libro destinado exclusivamente a la lectura piadosa popularizada a partir del siglo XIV, relacionado con la pervivencia de algunos textos mozárabes que constituían solo trozos de una lectura espiritual, la *lectio sacra*.

La transmisión de unos sucesos (reales o simulados) convertidos en leyenda y su oficialización en los textos es un proceso lento, pues el Pasionario constituye un texto móvil, capaz de ir asimilando viejas tradiciones y nuevos relatos surgidos en la etapa altomedieval. La realidad de los personajes Vicente, Sabina y Cristeta procede, probablemente, de algún monumento arqueológico paleocristiano o visigodo, o de algunas *loca sanctae*. La escasez de noticias, por un lado, y el recuerdo permanente de la muerte, por otro, caracterizarían la posterior formación de un relato escrito procedente de una *Passio de communi*, es decir, un conjunto de actas, no proconsulares sino elaboradas a partir de unos rasgos

65 GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, 1996, 10.

66 RUIZ BUENO, D., «Introducción», en *Actas de los mártires*, Madrid, 1951, 137-139. FLÓREZ, H., *España Sagrada...*, Madrid, Antonio Marín, 1758, XVIII, 337.

67 GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España. I El cristianismo durante la dominación romana*, Madrid, 1929, 290. Poco tiene que ver este Martirologio con san Jerónimo. La denominación procede de una carta, supuestamente falsa, dirigida al santo y redactada en la Galia a principios del siglo VII. Vid. RÉAU, L., *Iconografía del arte...*, 394.

comunes de varios mártires, individualizándose cada una de ellas en el siglo VII y en las décadas posteriores. Este proceso de ampliación de una narración desde unos hechos precisos y poco documentados hace que surja el particularismo en el relato. A partir de una pasión común o de alguna pasión similar a la del mártir que tenía que recibir una autoridad escrita, se fue componiendo la *Passio sancti Vincentii, Sabinae et Christetae*... en el transcurso del siglo VII. Ahora bien, en cualquier *Passio* hay que diferenciar en la formación del relato hagiográfico el propio proceso verbal del interrogatorio entre Daciano y Vicente, similar a otras Pasiones, los acontecimientos concomitantes con el arresto, la prisión, los tormentos y la muerte, si el relato procede de algún testigo directo no muy lejano o, por el contrario, si se trata de una narración posterior, distinguiendo entonces si se aporta una documentación (oral, arqueológica, literaria, martiriológica) digna de consideración o bien, a la inversa, si obedece a una especie de exposición novelesca, ampliada a partir de un tronco común y con elementos más o menos fantásticos[68].

Antes del siglo VII acaso existiera un culto local relacionado con los mártires Vicente, Sabina y Cristeta. Una tradición oral que se iría degradando desde la Antigüedad tardía se ve recuperada en la primera mitad del siglo VII por algún texto litúrgico con fórmulas generales, vagas e imprecisas que agruparía las vidas y martirios de algunos santos como Leocadia de Toledo, Félix de Gerona, Cucufate y Eulalia de Barcelona, innumerables de Zaragoza, Justo y Pastor de *Complutum* y Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila. De manera muy lenta se fueron especificando los relatos, pormenorizando algunos detalles concretos, verídicos o fantásticos, sobre cada individuo. La pasión de san Vicente de Zaragoza se convertirá en el estereotipo para aquellos relatos que surgen en el siglo VII, cuando aparece una *Passio de communi* que se relaciona con el conocimiento y difusión del culto a san Saturnino y sus actas a partir del año 592 en conexión con la dominación bizantina de parte de la Península, guardando una estrecha afinidad entre la pasión de este santo y la recensión Leocadia-Vicente, Sabina y Cristeta. Las relaciones de estos últimos con Cucufate, Félix de Gerona y otros se aprecia en la disposición interna de cada Pasión y, sobre todo, en la figura de Daciano, que sirve para articular todas las narraciones. Además, se puede ligar estrechamente la *Passio* de Leocadia de Toledo con la de los mártires abulenses por medio de la amplia introducción del texto, previa a la formación específica de una narrativa concreta sobre los santos de Ávila. La formación del Pasionario pormenorizado sobre Vicente y sus hermanas, a finales del siglo VII, sirvió para su uso en las celebraciones litúrgicas mediante el relato de unos sucesos modélicos que ilustraban y formaban la fe de los escasos devotos establecidos en la ciudad.

68 «Las actas son, por lo general, trozos literarios muy posteriores a los acontecimientos, y de un valor marcadamente ficticio. Con solo leerlas se pone de manifiesto la mano del hagiógrafo profesional que, para suplir las noticias perdidas, ha tenido que acudir a ciertos lugares comunes, muy en boga en este género de composición... Todo es una burda trama urdida por el hagiógrafo... El fondo de la narración puede aceptarse como verdadero, pero después de despojarlo de exageraciones e inverosimilitudes», GARCÍA VILLADA. Z., 276-278.

Así pues, la génesis del discurso hagiográfico de los hermanos en el mundo altomedieval se explica a partir de un tronco común para varias pasiones, la de Vicente de Zaragoza. Luego, se estructura una *Passio de communi* que relaciona, en un mismo relato literario, la corta vida y la amplia muerte de varios mártires. Paralelamente, sobre un acontecimiento heroico y escasamente difundido (el propio martirio de los tres lusitanos), arranca un proceso triple desde el instante en que la cultura eclesiástica más ortodoxa trata de destruir un recuerdo acaso más relacionado con Prisciliano que con los mártires, inutilizar mediante una superposición literaria y litúrgica algún monumento pagano (indígena) o herético, desnaturalizando todo un ambiente procedente del siglo IV mediante una nueva significación de los sustitutos cristianos. Empresa que, por otra parte, es característica de la cultura eclesiástica de la Alta Edad Media cuando se actuaba contra la contaminación que algunos movimientos religiosos (bagaudas, arrianismo, priscilianismo, pelagianismo, etc.) ejercían en la cultura clerical, acentuándose –como señaló acertadamente Jacques Le Goff– el monopolio clerical de la cultura y la vida. M. Cecilio Díaz y Díaz[69] apunta que la pasión de los santos de Ávila Vicente, Sabina y Cristeta pudiera haber sido utilizada en el Bierzo por Valerio y en Braga por el autor de la *Vita Fructuosi*. Esta última recopilación parece que fue redactada hacia el año 680 en los alrededores de la ciudad portuguesa por un escritor mediocre desconocido, intentando promocionar la devoción a san Fructuoso, una pieza de edificación que será insertada por *Valerius Bergidensis* en su compilación hagiográfica. Seguramente, por necesidades litúrgicas, el género hagiográfico se desarrolla en el siglo VII, redactándose al menos ocho pasiones (entre ellas la de los hermanos abulenses) dependientes tanto de las tradiciones locales como de la influencia de la obra poética de Prudencio y la *Passio* de Vicente de Zaragoza.

Puede sorprender el amplio elenco de mártires hispánicos en los primeros siglos del cristianismo. Ahora bien, frente al mundo merovingio[70], la elaboración hagiográfica peninsular parece bastante pobre, destacando únicamente una trama general que, más o menos ampliada, se repetirá tanto en la literatura mozárabe como en los otros siglos medievales. La *Passio Vincentii, Sabinae et Christetae* suponía, por otra parte, las de Cucufate de Barcelona, Justo y Pastor de Alcalá y Félix de Gerona. Sin embargo, el culto a los mártires se mantiene en unos términos estrictamente locales en las centurias posteriores a la invasión musulmana. La presencia de algunas comunidades aisladas y desestructuradas desde el punto de vista político, administrativo y religioso en el valle de Amblés, y concretamente en la ilusoria ciudad de Ávila, explicaría el relanzamiento de esta veneración a los hermanos santos, canonizados por una tradición popular, oral y ligeramente escrita a partir del siglo VII, cuando no sólo se acentúa el culto local, sino que, además,

69 DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Haut Moyen Âge espagnol», en *Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai, 1979)*, París, 1981, 58-59; «La compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo» y «Un nuevo códice de Valerio del Bierzo». *Hispania Sacra*, IV (1951), 3-23 y 133-146.

70 Vid. FOURACRE, P., *Late Merovigian France: history and hagiography (640-720)*, London, 1996.

se extiende geográficamente gracias al traslado de las reliquias protagonizado por Fernando I antes de la repoblación emprendida por Alfonso VI y Raimundo de Borgoña. El peso de la tradición lugareña, o de algunos aspectos de los cultos indígenas precristianos o puramente cristianos (¿priscilianistas?), aunque estos últimos sin un sentido dogmático o canónico, explicaría asimismo la permanencia de una devoción hacia los mártires antes de la oficialización definitiva de su liturgia a finales del siglo XI. Un proceso complejo, lleno de matices, que, como ocurre en otros casos, jugará un destacado papel en el desarrollo de la conciencia urbana a partir del siglo XII, fenómeno estudiado y documentado en algunos territorios ibéricos y extrapeninsulares en el Medievo. Esa conciencia urbana vendría a afirmar la existencia (y el culto) de un trío de santos, Vicente, Sabina y Cristeta, con cualidades protectoras, encargados simbólicamente de la defensa de la ciudad en formación en su aspiración interna por luchar contra el hambre, la guerra en caso de ataque exterior, lanzado por la morisma, la enfermedad y otros males, intentando asegurar un lugar concreto en la jerarquía de las ciudades meseteñas.

A partir de la supuesta sepultura –el cenotafio, en realidad, que se construirá en el interior de la basílica abulense– se pretende establecer, sobre todo, una relación con el más allá en un marco urbano que, progresivamente, va actualizando unas supuestas funciones propias (organización territorial, identificación con el entorno, búsqueda de un pasado mítico o legendario, consolidaciones militar, administrativa y jurídica). Se quería también sacralizar un espacio central, referente constante en la historia de la ciudad. Sin embargo, un lejano recuerdo relacionado con los primeros tiempos del cristianismo se mantiene, resolviéndose en una institucionalización paulatina de cultos y liturgias centradas fundamentalmente en los rituales funerarios, que implican un incremento de la solidaridad de los habitantes a partir de una genuina práctica funeraria por medio de una presencia, perdurable o no, de unas supuestas *reliquae*. Con el paso del tiempo, coincidiendo con la elaboración de pasionarios, el recuerdo de los mártires concretos iría desapareciendo, es decir, se produciría una pérdida del significado originario del monumento funerario creado en la etapa tardorromana o visigoda, adquiriendo un tono popular mediante una tradición oral, una «democratización» del culto y, luego, un carácter oficial a través de la incorporación a los pasionarios o libros litúrgicos. En definitiva, el culto funerario vicentino, perdido ya en su evocación exacta, se modifica, permitiendo mantener la continuidad religiosa del grupo semiurbano y semicampesino. En principio puede ser válida esta interpretación, pero –por un momento– hay que considerar que sobre el solar en el que se construirá la basílica románica se recogen algunos cultos que se alejan de las figuras de los tres hermanos. La recuperación, más tarde, de la veneración a Vicente, Sabina y Cristeta es el intento de organizar, en un marco incipientemente urbano, a finales del siglo XI, unas antiguas tradiciones funerarias y hagiográficas. De una memoria religiosa y heroica relativamente popular que sobrevive a la despoblación parcial de Ávila por la comunicación ágrafa, se pasará en el periodo de Alfonso VI a una religiosidad dirigida en el medio ciudadano, en el marco parroquial destinado a los nuevos pobladores y sobre todo a los destinatarios de una cultura feudal, es decir, a una clase guerrera, a los pequeños y medianos aristócratas que

con acentuadas funciones militares dominaban la ciudad de Ávila desde el siglo XII. Concluyendo: la invasión de los mártires en la literatura de la Alta Edad Media y su continuidad posterior es una compensación ante la pérdida de ritos, creencias y liturgias procedentes de las religiones indígenas. En la inseguridad de la Edad Media, los relatos hagiográficos, postulando y exaltando lo maravilloso y milagroso, permitían a los individuos cierto nivel de supervivencia en el terreno espiritual.

Daciano, el pretor. En una edición de finales del siglo XIX de las *Actas de los mártires* se plantea la siguiente duda: «Un tal Daciano condenaba y hacía morir en Agen a san Caprasio. ¿Sería por ventura este Daciano el mismo que tan odiosamente célebre se hizo en España en el curso de la persecución de Diocleciano?». Se trata de un personaje, el santo, que no había sobrepasado un culto estrictamente comarcal centrado en la localidad aquitana de Agen hasta que con las peregrinaciones jacobeas relacionadas con la iglesia abacial románica de Conques se difunde tanto en Aquitania y Languedoc como en el interior de la Península Ibérica. Aunque la historia de Caprasio obispo, cuya veneración enlaza con santa Fe y las torturas que sufren los hermanos Primo y Feliciano, no es registrada en las actas, la pregunta planteada es totalmente pertinente. De hecho, autores como García Villada, Fábrega Grau y Díaz y Díaz han observado cómo un grupo de pasiones de mártires españoles están ligadas, fundamentalmente, por la aparición de este pretor de Diocleciano y Maximiano en Hispania, que aparece también nombrado en el calendario cordobés del obispo Recemundo y, escasamente, en el *Peristephanon* de Prudencio cuando el poeta se refiere a la *Passio sancti Vincentii martyris* (vv. 40, 130, 422) y en la pasión del mismo santo redactada a finales del siglo IV, calificando a Daciano como el presidente gentil y sacrílego, ladrando por la rabia de profana credulidad, agitado por el espíritu de maldad, *Datiano cuidam presidi gentili et sacrílego... et ob latranti profane crudelitatis, famélico cani sua rabies adspirasset...*, lleno de ira constantemente y dispuesto, mediante un duro interrogatorio, a llegar al final del santo. Aunque carece de base histórica, la presencia de Daciano en la hagiografía hispánica es sumamente interesante, hasta tal punto que ciertos relatos se articulan no tanto en función del santo como en la aparición de un pretor caracterizado constantemente por las peores cualidades.

La representación oposicional que surge en las narraciones, dura y descarnada, entre Daciano y el mártir de turno incide siempre en la resignación del santo y la autoridad del pretor. Al igual que el levita Vicente, otros personajes se enfrentan al romano, Félix, Cucufate (¿o ante el cónsul Galerio?), Eulalia, los Innumerables zaragozanos, Justo y Pastor *sub Datiano praeside*, Leocadia de Toledo y Vicente de Ávila, sosteniendo siempre unos argumentos simplistas desde el sentido teológico[71], aunque posteriormente se adornen con contenidos específicos en función

71 «La mentalidad utilitaria con respecto al culto público se revela en las motivaciones legales de las persecuciones contar los cristianos como "religión ilícita" y antiestatal, y en los razonamientos y actitudes de los funcionarios jueces ante los reos de cristianismo. El diálogo, por mucho que se adorne en las actas, es escueto: *"Es orden imperial. Sacrifica. –No sacrifico. –Así pues, ¿te niegas a sacrificar? –Me niego. –Pues atente a las consecuencias legales. –Me atengo, –Ejecútese"*. En ningún momento el interrogatorio incluye una profesión de fe en la divinidad imperial, y solo en la fantasía de actuarios

del momento histórico relacionados con la naturaleza divina de Cristo, la Trinidad o la escatología cristiana. Todos estos personajes se aplican conscientemente, desde la perspectiva martirial, en seguir a rajatabla los contenidos de los edictos de Diocleciano, pero al revés. En realidad, los mártires siguen los dictados de los decretos imperiales, contraponiendo su fervor a la impiedad romana. En el caso de los mártires abulenses, la *Passio* recuerda que Vicente, Sabina y Cristeta sufren martirio bajo Daciano, que está caracterizado como un impío, *impiissimum Datianum*, que ejercita la ferocidad, los más inhumanos tormentos de su rabiosa sed por derramar sangre cristiana, individuo iracundo que interroga al joven Vicente con una finalidad astuta. Su cólera va en aumento ante los argumentos del santo al tiempo que se endurece el corazón del pretor, al igual que los de sus soldados, más duros que la piedra del milagro. Cuando la persecución de Daciano llega a Ávila, el pretor ordena que se apliquen los suplicios más crueles. Las mismas categorías morales se dedican al pretor Daciano en las pasiones de Leocadia, Eulalia de Barcelona, Félix, Justo y Pastor e Innumerables de Zaragoza. El largo recorrido emprendido por Daciano le conduce a Gerona, Barcelona y Zaragoza, luego se dirige a Alcalá de Henares para avanzar hacia Toledo. Cuando está en *Elbora* le presentan a Vicente, que al huir hacia Ávila arrastra al pretor. Por último, según algunas fuentes, se encuentra en *Emerita Augusta* para iniciar el proceso contra Eulalia.

De todo este trayecto que procede de los diversos textos hagiográficos del Pasionario hispánico se deduce la elaboración de una *Passio de communi* de uso litúrgico para todos los santos mencionados, excepto para Eulalia de Mérida, con influencias directas de la *Passio* de san Vicente de Zaragoza y la de san Saturnino, este último obispo de Toulouse bajo la dominación de Roma y con un culto extendido gracias al Camino de Santiago, relato amplificado posteriormente por Santiago de la Vorágine en la *Legendi di Sancti vulgari Storiado* (CLXXIII). Otros santos del mismo periodo, años 304-306, sufren martirio no con Daciano, sino con otros presidentes, como ocurre con Eulalia de Mérida (*Calpurniano praeside*) y Cucufate de Barcelona (*Calerio praeside*). La probable reconstrucción de la *Passio de communi*, a partir de los textos sobre Leocadia y los mártires abulenses, está recogida en el Pasionario hispánico (I, 69-70). Pero hay que mencionar que, a pesar del paralelismo apuntado por Fábrega entre Leocadia y Vicente, la santa no sufre martirio, adquiriendo la condición de testigo (*testis*) por su fallecimiento en la cárcel[72]: *Confesio sancte ac beatae Leocadiae virginis qui obiit Toleto*.

Una conclusión avanzada por Ángel Fábrega se establece de la siguiente forma: «Vicente y sus hermanas Sabina y Cristeta, de Ávila, tienen como pasión

apócrifos caben propuestas como la de abjurar de la fe de Cristo (un dios más, cuestión personal y privada)», MOYA, J., *Las máscaras del santo. Subir a los altares antes de Trento*, Madrid, 2000, 59.

72 *Stantique, comportum adulescentem quemdam nomine Vincentium, cuius meritum nomine comitabutur suo, comprehensum, eius conspectibus sistunt; quem cum Sabina et Christete, eius sororibus, in abelensem urbem persequens, digna Christo munera dedicavit. Profectusque ab Elbora, emeretensem ingreditur civitatem; ilico tribunal sibi aptari praecepit, multosque, sanctorum crudeliter sanguine fuso, transmissit ad Dominum. Inter quos Eulaliam, multis cruciatibus multisque verberibus afflictam, igne adplicito Domini consecravit...*, VIVES, J., «Tradición y leyenda...», 502.

propia el mismo texto de común, caso idéntico al de santa Leocadia, con el correspondiente apéndice pobre que su autor, tal vez, sacó de la tradición local. En él finge su procedencia de Ébora donde fue juzgado: a instancias de sus desoladas hermanas que entablan un diálogo con el mártir en la cárcel (dependencias claras con la Pasión de san Félix), huye con ellas hacia Ávila, donde mueren los tres. Su composición puede atribuirse con toda probabilidad a la mitad del siglo VII. Tiene otro apéndice que ofrece indicios de haber sido verosímilmente redactado a finales de este mismo siglo o principios del siguiente»[73]. Hay, sin embargo, dos circunstancias que aún no se han recogido en esta conclusión y en otros estudios sobre la hagiografía procedente de la «era de las peresecuciones». Primera, ¿por qué en Ávila y hacia la ciudad castellana? Y segunda: ¿se trata de un relato legendario –oral primero, escrito luego– de procedencia popular a partir de una tradición oral, o más bien habría que vislumbrar la intervención de una mano eclesiástica en la elaboración tardía de una narración que aspiraba a ocultar (sacralizar de acuerdo con los dogmas, recristianizar dentro de la ortodoxia cristiana) una fuerte presencia priscilianista en la posterior ciudad de los santos? Como se verá más adelante, sobre un espacio fundamental, la cripta de la basílica, se mezclarán cultos y tradiciones, espacios funerarios y prácticas litúrgicas relacionadas, fundamentalmente, con tres personajes, Vicente (¿y hermanas?), Prisciliano de Ávila y la Virgen de la Soterraña, uno real e histórico, otro una imagen mariana y el primero un modelo hagiográfico estereotipado, determinados todos por los avatares históricos de la ciudad y de la propia basílica.

El proceso. *Statimque conpertum adulescentem quemdam, nomine Vincentius...* Que un adolescente que vivía en *Elbora* se definiera como cristiano públicamente puede indicar varias cosas. En primer lugar, la pubertad ha quedado atrás, la indulgencia por parte de los mayores también, su alegalidad igual, ya que como adolescente es probablemente un individuo con una posición jurídica dada que, por tanto, podía ser procesado según el Derecho romano. En segundo lugar (una posibilidad apuntada por E. Patlagean[74] refiriéndose a la hagiografía altomedieval), los adolescentes de los relatos martiriales o hagiográficos adoptan una decisión ascética (búsqueda del martirio, huida, retiro, suicidio) en el momento de un proyecto de matrimonio que rechazan. Tercero, la fortaleza de Vicente en una fe religiosa. Y cuarto, el crimen de lesa majestad, negación del culto imperial, rechazo de los dioses paganos, se sitúa en la órbita estructuralmente política desde el instante en que el joven contradice los edictos imperiales al encontrarse en una iglesia: ¿quizá un cargo eclesiástico? ¿Un levita oculto como el otro Vicente? En cualquier caso parece que Vicente renuncia a cualquiera de las cuatro posibilidades que le podían convertir en un apóstata: no se plantea la viabilidad de ser uno

73 FÁBREGA GRAU, Á., I, 69. Vid. «*Passio beatissimi martyris Felicis, qui passus est sub Datiano preside in civitate Gerunda; die kalendas agustas*». Probablemente se mantienen afinidades fraseológicas con la *Passio Iustis et Pastoris* a la hora de crear *corpora eorum... honorifice sepelierunt* otras tumbas similares para los hermanos, una para Sabina y Cristeta, otra para el varón único.

74 PATLAGEAN, E., *Historia de la vida privada...*, I, 578-579.

de los *sacrificati*, que inmolaban a los ídolos; ni uno de los *thurificati* que incensaban las imágenes imperiales; tampoco se inscribió en la listas de paganos (*acta facientes*) o logró una cédula en que se dijera que había ofrendado (*libellatici*). Como otros mártires de su generación parece que incumplió (o el relato hagiográfico ignorará) el canon del Concilio de Elvira acerca de las actitudes destempladas. «Es mucha ignorancia –se dice en algunas actas– pensar que los antiguos mártires jamás se presentaban hasta que fuesen llamados»[75].

Su camino estaba marcado. Pero, ¿por qué hacia Ávila? Interesa menos el origen natal de los mártires que otros aspectos del proceso y tormento. En realidad, gran parte de los mártires de Diocleciano proceden de lugares distintos a su ubicación funeraria. Vicente, natural de Huesca, sufre su tormento en áreas alejadas, mientras que Cucufate o Cugat aparece como un africano nacido en Scillis que llega a Barcelona, o el mercader Félix que arriba a Ampurias y Gerona. Hay que recordar que en el caso de los mártires se celebra el día su su muerte (*dies natalitia*), no tanto sus vidas y hazañas. El proceso contra Vicente se inicia en aplicación de los edictos promulgados por Diocleciano en los años 303 y 304, siendo presentado el joven, conducido por los agentes del municipio ante el tribunal, comenzando un interrogatorio cargado de réplicas y contrarréplicas entre Daciano y el santo, en los que éste llena su boca no sólo con la omnipotencia de Dios, sino también con alusiones constantes a la Trinidad, que aparecen mencionadas en la *Passio*: *Nam Deus noster sanctus atque immaculatus est: Pater cum Filio et Spiritu Sancto. Hii tres unus est Deus, qui tegit celum nubibus, et parat terre pluviam*. Al negarse a sacrificar a Júpiter, Vicente es conducido a la cárcel después de realizar el milagro en la piedra, «a qual ainda hoje se conserva na igreja dos Santos irmãos»[76].

Aunque en el Imperio romano no existía como tal la pena de prisión, ésta tenía un carácter preventivo, *ad continendos homines, non ad puniendos* (*Digesto*, XLVIII, xix, 8). Puede sorprender que las hermanas de Vicente se encuentren en la prisión. Se trata de una visita contemplada en el derecho procesal romano, anotando Paul Allard que «la mayoría de los confesores eran recluídos en la prisión pública, lo cual les permitía permanecer en comunicación con el mundo exterior; los fieles que estaban libres podían visitar al cautivo. Conversiones inesperadas,

75 *Actas de los mártires*, 47.

76 (J. Tello Martínez): *Situación de la iglesia, vida de los santos mártires*... APSV. «Y ansí, para que el mundo conociese el empedernido corazón del injusto juez ser más duro que las misma piedras, permitió nuestro Dios que en la que el ynuençible Vizente puso el pie se ablanda (que a la voz de los justos hasta las piedras se ablandan), y ansí lo hizo ésta, como si fuera regalada çera a el asentar en ella el sancto pie, quedando señalada la pisada en medio de la piedra (de manera que dejan ympresas las pisadas en la nieue los que sobre ella pisan), la qual señal perseuera oy día y se muestra en Évora, que como quiere Dios que imitemos las pisadas de sus sanctos porque no se borren, permitió que en piedra quedasen esculpidas las del glorioso Vizente para que durando la memoria dellas sigamos las muchas que dio en el camino de la uerdad por defender la fe de Jesu Christo», *Título de la insigne parrochia*..., P. 2, fol. 3 r. El mismo documento señala el origen natal de los mártires, donde –según Andrés Resendio en su *Historia da antiguidade da ciudad d'Evora*– se levantó un templo, «que según la más probable opinión está fundado en el lugar donde estos santos nacieron y a donde estaua su solar y casa...», fol. 3 v. FIALHO, M. (A. Franco), *Evora Ilustrada*, Evora, 1945, 35.

carceleros que se arrodillan ante los presos, manos encadenadas que bautizan»[77]. El efecto propagandístico se hace presente tras el milagro y las desatenciones en que quedan las hermanas de Vicente, señalándose la conversión de dieciocho mártires, quince de ellos eborenses y tres soldados del emperador, como apunta María Cátedra[78]. Paralelamente surgirá en Évora un relato posiblemente duplicado de los tres hermanos abulenses (por su muerte) que refiere la aventura del obispo são Jordão y sus dos hermanas, una llamada Comba, otra anónima, la primera de las cuales, tras su muerte, en un proceso continuo de reciclaje de cultos, provoca la aparición de una «fonte santa» con agua milagrosa. Otro asunto paralelo a la huida de Vicente de la ciudad lusa se da al ser depositados los cuerpos de los «Mártires Anónimos» en una cueva cercana a la ciudad, desapareciendo luego en 1540 por mediación de un obispo «temendo não houvesse ali nas curas embuste do demonio».

Sabina y Cristeta no han sido procesadas. Imploran únicamente la tutela del joven, dado que los hermanos están huérfanos de padre y madre. *Parce, Domine, parce nobis, iam patre matreque orbate; tu nobis dominus, tu pater, tu eras ut mater; cui nos perituras relinquis?* Efectivamente los peligros que acechaban a las hermanas provocan la huida de la cárcel, pues la ruptura familiar significaría probablemente el inicio de un proceso contra las futuras santas, podía suponer su violación o la exposición de sus cuerpos desnudos en las picotas, o llevarlas a los prostíbulos. Así pues, la huida de los mártires se relaciona con el alejamiento de la exposición sexual de las mujeres. Tal vez.

Tres hermanos, una ciudad. El modelo hagiográfico desarrollado por los santos abulenses es más complejo de lo que a simple vista aparece. Una interpretación puramente lineal se conformaría con relatar nuevamente aquellos aspectos puestos de relieve por los escritores abulenses a partir de la Edad Moderna. Ahora bien, no es fruto de la casualidad, ni siquiera de una interpretación providencialista tan característica en algunos autores, que Vicente y sus hermanas sucumban en un determinado lugar de la cuenca del Duero. Se ha mencionado anteriormente que tanto Évora como Talavera se establecen como centros urbanos específicos, con una romanización más intensa que el *oppidum* conocido como *Obila*. Procedentes de uno u otro espacio, la toponimia vicentina es relativamente precisa en cuanto que marca un itinerario relacionado con los cultos indígenas prerromanos. La llegada de los venideros mártires al *Mons Veneris*, o su temporal ocultamiento de los perseguidores, o su descanso tras una larga escapada desde Évora, recogida por la tradición popular, afirma la cualidad sacra de este espacio de la sierra de San Vicente. Este recorrido es citado por Juan de Mariana y Enrique Flórez, mencionando ambos autores que a cuatro leguas, en el camino a Ávila, se encontraba una cueva enriscada y espantosa que centraba la devoción de los pueblos limítrofes por servir de refugio a los tres hermanos, edificándose luego un templo y un

77 ALLARD, P., 211-212.

78 CÁTEDRA, M.ª, «El origen de las ciudades: la invención de la tradición en Evora y Ávila», en *VIII Congreso de Arqueología. Recreaciones etnográficas*, Santiago de Compostela, 1999, 52.

castillo con el nombre de San Vicente. Como se apuntó antes, esta denominación latina esconde probablemente un culto a teónimos indígenas más que a figuras clásicas como Venus. En realidad, el mundo romano pudo tratar de disimular una veneración a ese espacio vinculado con divinidades relacionadas con las aguas y veneros, un fenómeno muy característico de los vettones antes de la romanización, como se puede apreciar no sólo en la montaña cercana a Talavera que, según Schulten, sirvió de refugio a Viriato en 146-145 a.C., sino en otros entornos apotropaicos como Ulaca, San Mamede, Retortillo e incluso el *oppidum* abulense. Aunque las religiones indígenas estaban fuertemente fragmentadas, se puede considerar un nexo común desde el instante en que las aguas y las rocas definen multitud de formas de religiosidad. En este sentido se entienden las palabras de Álvarez-Sanchís cuando escribe acerca de los lugares de culto relacionados con el uso lustral del agua, extensible a otros monumentos de funcionalidad diferente[79].

La llegada de los hermanos a Ávila provoca, de entrada, unas primeras sospechas desde el instante en que el martirio se producirá en un lugar muy concreto del *oppidum* abulense. Una, similar al caso del varón apostólico san Segundo, acerca de la identidad de la *Abela* citada en la *Passio* de los hermanos: «¿Se trata, por tanto, de otro *Abela*, confundido con la ciudad diocesana de Ávila?»[80]. Otra sobre la intencionalidad del martirio en un lugar determinado. En el sector nororiental existía presuntamente una necrópolis vettona caracterizada por varios elementos: el agua del manantial situado en la posterior cripta de la Soterraña, la presencia de un fuerte roquedal que está mencionado en numerosas crónicas de la época moderna y la práctica del ritual de la incineración de cadáveres sobre esa misma zona. Este último aspecto no tiene por qué contradecir la creencia, por parte de los vettones, en una vida de ultratumba en que las almas de los difuntos, al igual que ocurría en los pueblos netamente celtibéricos, se trasladaban a las alturas en el tránsito de la vida a la muerte. La cremación no se opone directamente a la existencia de un más allá en las alturas, ni tampoco al papel de las aguas (¿salutíferas?) en algunos espacios sacralizados. Al no contar con datos arqueológicos precisos para el caso abulense, los historiadores han recurrido a trasladar una práctica celtibérica al mundo vettón. Se trata de la costumbre mencionada por Claudio Eliano (*De de nat. animal*, 10, 22) y Silio Itálico sobre la exposición de los cadáveres al aire libre para que los restos fueran devorados por las aves de rapiña[81]. Como costumbre necrolátrica, ligada fundamentalmente a las tierras sorianas

79 «La comunicación con el Más Allá a través del elemento acuático está implícita en estos monumentos y la ausencia de cementerios extensos asociados al ritual de incineración en gran parte de estos territorios no parece producto de la casualidad, por lo que cabe suponer para estas comunidades la continuidad de unas creencias y prácticas religiosas desde el substrato del Bronce Final hasta época romana», ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R., *Los vettones*, Madrid, 1999, 310.

80 DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico». *Hispania Sacra*, XVII (1964), 525.

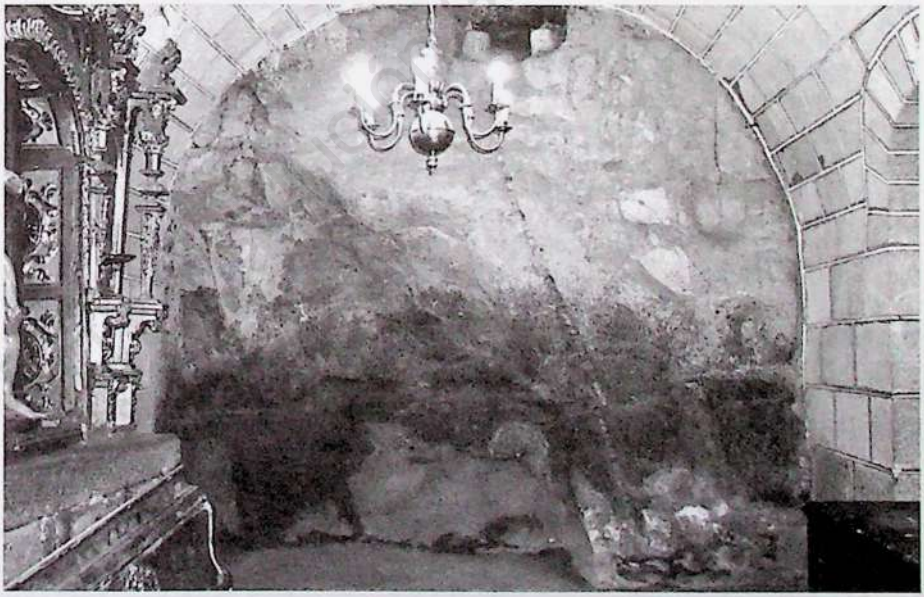
81 *His pugna cecidisse decus, corpusque cremari / tale nefas. Caelo credunt superisque referri / impastus carpat si membra iacentia cultur*, Silio Itálico III, 341-343. «... Mas a los que pierden la vida en la guerra... los arrojan a los buitres, que estiman como animales sagrados», JIMENO MARTÍNEZ, A., «Numancia», en *Celtas y vettones*, Ávila, 2001, 239-247.

y, tal vez, a los vacceos no tendría un carácter general, sino exclusivo para los grupos militares de los pueblos indígenas peninsulares. Unos años más tarde, en la etapa de las persecuciones de Diocleciano, algunas actas de mártires o algunos relatos del Pasionario hispánico insistirán en cómo los cuerpos martirizados eran abandonados para su exterminio por las aves, aunque, por un mecanismo compensatorio (un animal: el cuervo, la serpiente), no se lograba el propósito establecido desde la época prerromana. Pero lo interesante es resaltar el conocimiento de los hagiógrafos tardoantiguos y altomedievales de algunas prácticas posiblemente desaparecidas en el momento de los cristianos martirizados, pretendiendo, acaso, un entronque con las viejas religiosidades y, cómo no, mantener la negación de cualquier ritual no cristiano.

Así pues, la llegada a *Obila* de Vicente (con Sabina y Cristeta) vendría a ser un claro intento por cristianizar y sacralizar bajo otra perspectiva un espacio receptor de cultos lustrales y funerarios establecidos en el *oppidum* desde la etapa republicana de Roma. Por último, un entorno apotropaico, relacionado con varias cualidades religiosas de los vettones abulenses, ubicado en el extremo nororiental del *oppidum* y que, en el transcurso de los siglos, sufrirá una transformación paulatina dentro de los ámbitos estrictamente religiosos y militares que determinan la evolución de Ávila y sus habitantes. Precisamente, este último espacio es el más interesante de cara a comprender no tanto el advenimiento de tres hermanos, ¿hispanorromanos?, como la consolidación definitiva de un lugar de culto dentro de la tradición cristiana.

Parece indudable la existencia de un manantial en esa zona del *oppidum*. El pozo acaso desempeñó funciones más precisas, al margen de las connotaciones que posteriormente se le darán. Una primera hipótesis creo que podría enlazar el venero con la existencia de un lugar de culto relacionado con el uso lustral del agua. El manantial actúa como un medio mágico en la *lustratio*, la purificación. El equivalente inmediato, al margen del *Mons Veneris* cercano a *Caesarobriga*, sería el de Ulaca, un *oppidum* que contaba con la presencia de grandes canchos de granito con oquedades, escaleras y cubetas (*lacus*, *laciculus*, *aeternus lacus*) asociados a rituales de sangre y agua y dos espacios construidos, el altar y el denominado «horno», en realidad una sauna similar a otras localizadas en la Península Ibérica (Coaña, Boal, Borneiro, Picote, Briteiros, Panoias, etc.). En el caso de Ávila se podría confirmar la existencia de un paraje análogo sobre lo que será más tarde la cripta de la Soterraña, es decir, un lugar con un fuerte desnivel (aproximadamente ocho o diez metros) respecto al Coso, con una cueva y un pozo-manantial cuyas aguas discurrían hacia el norte, por la actual calle Valseca, hasta desembocar en otro riachuelo que atravesaba el área periurbana del Prado de Sancho, el arroyo de las Vacas, poco después de regar las huertas de San Andrés. La utilización de estas aguas procedentes de la basílica de San Vicente, tal vez con fines curativos (¿abundancia de magnesio?), supuso la desecación del arroyo que bajaba por Valseca, pues desde fines de la Edad Media se confirma la existencia de unos baños habitualmente encensuados por los canónigos catedralicios o por el cura y los clérigos beneficiados de la parroquia de los mártires.

Pozo-manantial (¿tumba?) de San Vicente de Ávila, en la cripta de la Soterraña.



Cripta de la Soterraña: capilla meridional.

A partir de este manantial, con una amplia tradición en la historia abulense hasta mediados del siglo XX (Baños de San Vicente / Baños de Santiuste)[82], se pudo desarrollar antes del pleno dominio de Roma una sauna aprovechando el desnivel topográfico y las oquedades del lugar en relación con el valor concedido en los pueblos indígenas a los guerreros y a los baños de iniciación. La cripta de la Soterraña que se construye en la primera campaña arquitectónica de la basílica de los mártires vendría a definir unas nuevas funciones sociales y litúrgicas de la «caverna» y la fuente[83], de tal modo que el ofidio que surge para atrapar al judío no aparece tanto de un espacio natural –la cueva– como de una construcción ya existente en el lugar del martirio. Así se explicaría que los mártires no necesiten un nuevo edificio, ni una nueva sepultura, pues ya hay uno, sino simplemente una remodelación arquitectónica tardía para dar cobijo a los cuerpos. Esta será la construcción que estudie arqueológicamente E. Rodríguez Almeida a principios de los años sesenta del pasado siglo, si bien adjudicando un valor puramente funerario a la tumba-pozo y no un sentido iniciático característico de los vettones al manantial. Además de la probable veneración hacia el venero se pueden identificar otras formas religiosas, características de los vettones, presentes en el territorio nororiental de la ciudad abulense: cultos relacionados con el sol, religiosidades relacionadas con la serpiente (culto ofiliátrico, asociado a un carácter funerario y a la sacralidad de las rocas), divinidades de la guerra como *Toga* y *Togus*, presencia de verracos, entendidos estos últimos como imágenes zoomorfas con un valor simbólico y funcional desde el momento en que la zona de San Vicente se erige como un espacio múltiple (límite territorial del *oppidum*, necrópolis, receptáculo de otras manifestaciones religiosas) y específico relacionado con una compleja visión del mundo de ultratumba. La conjunción de todos estos elementos, toros, aguas y rocas, conduce a esa interpretación del Coso como espacio sagrado de la ciudad, una calidad que mantendrá el lugar hasta épocas recientes, especialmente en la etapa barroca, aunque con significados y significantes cambiantes.

Dos mujeres entre un santo son tres personas. El papel de las mujeres en el cristianismo primitivo y en el mundo de la Antigüedad tardía se refleja en las narraciones. Al igual que en periodos posteriores, la subordinación femenina a lo masculino surge como una constante mental y moral que se traduce en la vida cotidiana. Aparentemente puede carecer de importancia que un número trinitario se identifique con la pasión de los santos abulenses. Sin embargo, considerando que este relato se elabora a partir de una *Passio de communi* en el siglo VII, bajo los auspicios de los concilios toledanos y la monarquía visigoda, no puede pasar desapercibido este hecho. Fábrega Grau había indicado, refiriéndose a los

82 Las referencias documentales al arroyo son frecuentes tanto en la Edad Media como en la Moderna. Todavía a finales del siglo XVIII, la fábrica de San Vicente recibe la concesión, tras un pleito entablado por el síndico general del Común, de un solar situado junto a la iglesia, «lindero al cementerio y al arroyo del Baño». ADAv. SV. C. 15. Leg. 2. Doc. 2 B (1798, abril, 25. Ávila).

83 «Junto a ellos [*los peñascos*] está la fuente que deseosa de besar los pies de la Uirgen corre hasta la peana de su altar y tocando en ella sale por debajo a regar unas huertas que están çerca de la iglesia», *Título de la insigne parrochia…, 1612*, P. 4, fol. 9 r.

santos cordobeses Fausto, Jenaro y Marcial, *tresque coronas* (*Peristephanon*, IV, v. 20), que en el himno compuesto en la segunda mitad del siglo VII varias veces se acude a la comparación del número ternario de estos mártires con el de las tres divinas personas; «cronológicamente, nada significa en nuestro caso; es un lugar común de que se echaba mano, parecido al de los tres jóvenes del horno de Babilonia, cuando eran tres los santos mártires que se conmemoraban»[84]. Antes, en las primeras actas relacionadas con los mártires de Tarragona, Fructuoso, Augurio y Eulogio, se pretendió establecer la analogía entre las tres personas y la Trinidad, pues, en palabras de Flórez, «fueron tres... para que en ellos se palpara la divina Trinidad»[85]. También fue un recurso frecuente el identificar cualquier trío de personajes martirizados con los jóvenes de Babilonia a partir del modelo difundido por Orígenes sobre la exhortación al martirio. El empeño por adecuar la liturgia visigoda a la nueva situación religiosa tras la conversión de Recaredo supuso la búsqueda de algunos himnos procedentes de las liturgias orientales tras el IV Concilio de Toledo (año 633). Será el caso del *Hymnus trium puerorum*, Ananías, Misael y Azarías, que se recitaba como *benedictiones* en algunas fiestas de acuerdo con el antifonario de León[86]. La ratificación trinitaria se plantearía abiertamente más tarde, en el último tercio del siglo VII, con la invención de la *Passio* de los tres hermanos abulenses, aunque de una manera superficial. A pesar de los intentos de Fábrega y García Villoslada por demostrar la existencia histórica de una *Passio* específica en el siglo VII, su redacción puntual, su difusión reglada, se tendría que retrasar hasta el siglo IX, cuando aparecen los mártires abulenses registrados en algunos martirologios y, más tarde, en otros documentos de carácter litúrgico (antifonarios) o en calendarios mozárabes.

Sin embargo, el contexto histórico en el que surge la redacción más o menos primeriza de la *Passio* de Vicente, Sabina y Cristeta es radicalmente distinto, cuando la monarquía e Iglesia visigodas centran su actuación contra los restos de arrianismo, por un lado, y el sometimiento y control global de la población judía. Durante el reinado de Ervigio, Julián de Toledo insiste en contrarrestar los residuos arrianos acerca de la Trinidad, reafirmando doctrinalmente su culto y elaborando la teoría de las tres sustancias para conciliar las naturalezas humana y divina de Cristo, puesta en entredicho un siglo después por la aparición del adopcionismo de Elipando de Toledo y Félix de Urgel. Esa misma reivindicación trinitaria que se descubre en la *Passio* (*Confitentes Deum Patrem et Filium simulque Spiritum Sanctum...*, 9) tiene un mayor alcance religioso cuando el martirio de los tres hermanos se produce en Ávila, es decir, en una ciudad desorganizada y semiabandonada que era conocida por haber sido la sede episcopal de Prisciliano, obispo de la diócesis entre los años 380 y 384. El intento de erradicar antiguos cultos, viejas supersticiones o lugares sacros se relaciona con la continuidad entre

84 FÁBREGA GRAU, Á., II, 57.

85 FLÓREZ, H., *España Sagrada...*, XIV, 183-186.

86 BROU, L., «Les "Benedictiones" ou le cantique des trois enfants dans l'ancienne messe espagnole». *Hispania Sacra*, I (1948), 21-33.

las celebraciones paganas y las festividades de los mártires. En algunas ocasiones[87], ciertas disposiciones conciliares desde el siglo V se esfuerzan denodadamente en suprimir las danzas y representaciones de días de fiestas de algunos santos, en lo que habría que ver una supervivencia de hábitos llamados de manera simplificada y disimulada priscilianistas. Ignorado por gran parte de los escritores abulenses anteriores al siglo XIX, la figura de Prisciliano emerge en Tello Martínez «como un hombre poderoso y noble, gallego de nación», renegando de su vinculación con la ciudad castellana, alternando en la historiografía posterior los matices claramente peyorativos (herético, maniqueo, aprendiz de brujo) con las contemplaciones más benévolas acerca de un hombre letrado, «pseudobispo», hombre santo, o, simplemente, «a strange man»[88] defensor de un modelo apostólico de la Iglesia frente a la jerarquización de la institución bajo el episcopado monárquico sancionado por el Concilio de Nicea del año 325. A instancias de la jerarquía eclesiástica se emprende un proceso en el que pesan más las prácticas maléficas y de hechicería que el apartamiento de una supuesta ortodoxia. Su ejecución en Tréveris en el 384 no trajo consigo la aniquilación de sus fundamentos religiosos. Al contrario, convertida en una herejía con un fuerte componente social[89], pervivió durante varios siglos en la España altomedieval, sobre todo entre las masas campesinas.

Se supone que la diócesis de Ávila estaba inclinada hacia la corriente religiosa representada por Prisciliano, con un carácter riguroso y ascético. ¿Un amplio y profundo respaldo de los abulenses al priscilianismo? Probablemente[90]. Es nombrado obispo gracias a Instancio y Salviano, y en un año aproximadamente –señala J. M.ª Blázquez– el clero y el pueblo abulenses apoyaban decididamente a su nuevo obispo. Tal vez esta protección a Prisciliano no se deba tanto al sostenimiento de una herejía como al mantenimiento de una forma primitiva del cristianismo. En el *Cronicón* de Idacio[91] aparece la noticia: *Per episcopus quos sibi in eadem prabitate collegerat, Abulae Episcopus ordinatur*. Este mismo reconocimiento se presenta en san Jerónimo (*De viris illustribus*, 121): *Priscillianus, Abilae episcopus,... edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerum*. La sucesión de concilios reclamando la enérgica desaprobación de unos postulados presuntamente heréticos

87 DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Passionnaires...», 53.

88 BURRUS, V., *The making of a heretic. Gender, authority and the priscillianist controversy*, Berkeley, 1995. ESCRIBANO, M.ª V., «*Haeretici iure damnati*: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)», en *Cristianesimo e specifità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma, 1994, 393-416.

89 BARBERO DE AGUILERA, A., «El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?», en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid, 1977, 77-114. Cfr. CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978.

90 «No fue la de Ávila la única donde en aquellos días se entronizara la poderosa secta y que hubiera de llorar usurpaciones o apostasías en sus prelados; y no fuera extraño que la población, tanto o más que otras del occidente de España, hubiese tributado lágrimas y hasta culto al infeliz heresiarca, cuya memoria contribuyó a realzar no menos que el ciego fanatismo de sus secuaces el amargo celo de sus furibundos enemigos», QUADRADO, J. M.ª, *Recuerdos y bellezas de España...*, 338.

91 Vid. *Historias de Idacio obispo, que escrivió poco antes qve España se perdiese..., recogidas por don fray Prudencio de Sandoval, obispo de Pamplona, coronista de Su Magestad*, Zaragoza, 1634, fol. 130.

muestra la extensión y enraizamiento en algunas zonas peninsulares de las expresiones del primer obispo documentado de la diócesis abulense[92]. La condena de Prisciliano en el concilio zaragozano hacía hincapié en la defensa del aparato más ortodoxo del cristianismo, rechazando así una herejía que, según la historia de la Iglesia, era una forma de gnosticismo mezclado con monofisismo y sabelianismo. De manera inmediata, siendo esto lo que interesa, se negaba en el priscilianismo la Trinidad divina, la resurrección y la natividad de Cristo. Paralelamente, aparecía el emanantismo (emanatismo). Por otra parte, sus seguidores consideraban el alma humana como una parte de la naturaleza divina, rechazando el matrimonio y el consumo de carnes, utilizando, por otro lado, libros apócrifos en sus celebraciones. Las diferentes concepciones del alma reflejadas en el movimiento priscilianista actuaron para que los concilios de la época visigoda condenaran irremediablemente la propuesta doctrinal del antiguo obispo abulense, como sucedió en el I Concilio de Toledo (año 397 o 400) o en el I Concilio de Braga (año 561)[93]. Así pues, hay que prestar atención al interés, positivo o negativo, que la bibliografía eclesiástica concede al priscilianismo, síntoma probablemente evidente de su extensión a finales del siglo IV y durante las centurias siguientes[94]. Una de cal y otra de arena parece reflejarse en la bibliografía[95]. Juraban los seguidores de Prisciliano, al igual que los abulenses a partir de la segunda mitad del siglo XV convertirán la basílica de San Vicente, su cenotafio central, en una iglesia juradera desde un traslado folclórico de las prácticas antiguas a los tiempos medievales, hipótesis apuntada ya cuando se insistía en que las prácticas sostenidas sobre la *katarakta* de la cripta se transmutarán al agujero de las juras del monumento funerario de arriba.

Si Prisciliano y su herejía actuaron como un revulsivo en el culto de los santos del centro peninsular, si aparentemente no se conocen mártires de la época tardorromana o pasiones referidas al norte del Sistema Central hasta los límites

92 Las actas del Concilio de Toledo, por ejemplo, son recogidas por Chadwick a partir de las transcripciones de Ambrosio de Morales y Juan Bautista Pérez (1537-1597) de un manuscrito (desaparecido) procedente del monasterio de El Escorial: *Incipit exemplar professionum habitarum in concilio Toletano contra sectam Priscilliani aera CCCCXXXIII*. CHADWICK, H., 306-310.

93 Vid. VIVES, J., *Concilios visigóticos...*, 26 y 68.

94 Partiendo siempre de una premisa establecida por numerosos autores: el priscilianismo surge tras la muerte de Prisciliano. Una abundante bibliografía sobre el tema se puede localizar en LÓPEZ PEREIRA, J. E., «Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días: Rutas bibliográficas». *Cuadernos Abulenses*, 3 (1985), 13-77.

95 «Prisciliano, austero y ayunador en un principio, se dio bien pronto a las mujeres, y en sus secretos conciliábulos había ritos que el pudor no permite referir. (...) Para encubrir sus obscenos misterios recomendaban no solamente la mentira, sino también el perjurio; su lema era: *Jura, perjura, secretum proderenti*. (...) Los priscilianistas, lejos de abatirse por la muerte de su corifeo, principiaron a venerarle como santo, y traídos sus restos mortales a España, los recibieron con triunfo y veneraron como reliquias», ALZOG, *Historia eclesiástica de España*, Barcelona, 1855, I, 87-91. En el mismo sentido se manifestaba más recientemente PÉREZ DE URBEL, J., «Las letras en la época visigoda», en *Historia de España* (R. Menéndez Pidal, dir.), I, 442: «El priscilianismo preconizaba la mentira sistemática, y esto es lo que hacía más sospechosos a sus secuaces. Un español, y más un gallego, por el mismo hecho de serlo, era considerado como hereje fuera de su tierra». Se sobreentendía que «ser gallego equivalía a ser hereje».

imaginarios de la línea León-Calahorra es porque la diócesis abulense necesitaba ser regenerada en sus actividades, erradicando un culto relacionado con la asimilación profunda de rituales indígenas y fenómenos priscilianistas en un marco social que estaría caracterizado por el descontento hacia la jerarquía eclesiástica, posiblemente también situada a medio camino entre la ortodoxia y el desviacionismo religioso. Nada mejor que introducir el culto de los santos Vicente, Sabina y Cristeta para contribuir a la desaparición de las barreras indestructibles entre el cielo y la tierra, entre el futuro homogéneo y los cultos en apariencia indestructibles de la masa campesina[96], entre una religiosidad popular anclada en un pasado mítico y una mítica heroica centrada en tres hermanos que casual o causalmente llegan a la ciudad de los vettones, originándose ciertas superposiciones toponímicas y religiosas en lugares muy precisos. En primer lugar, el culto a los mártires priscilianistas se mantendrá durante varias décadas, al menos hasta la llegada de los musulmanes a la Península y, acaso, con los momentos iniciales de las repoblaciones. Segundo, los restos de Prisciliano y sus discípulos seguirán, en su regreso a la Hispania de finales del siglo IV, la senda que posteriormente se convertirá en la ruta jacobea, la antigua *Via Turonensis*, siguiendo el occidente francés. Por último, a partir de la cultura mozárabe y, sobre todo, de la repoblación iniciada en el siglo XI, algunos caminos peninsulares se llenan de topónimos y lugares sacros bajo la denominación de San Vicente, el de Ávila en unos casos, el de Zaragoza en otros, o falsos y victoriosos «vicentes», sobre itinerarios precisos que arrancan del Alentejo, recorren la provincia castellana de los mártires y concluyen en los alrededores de Compostela para marcar un nuevo rumbo paralelo al Camino de Santiago[97].

¿Y si se hubiera solapado el culto a Prisciliano por una nueva leyenda creada en los medios oficiales en torno a un san Vicente? Unas páginas atrás se había escrito sobre una interpretación relativamente oficial acerca del culto a Vicente, Sabina y Cristeta, insistiendo en que con el paso del tiempo el recuerdo de los mártires se iría diluyendo, al igual que se manifiestaba una pérdida del significado original de un supuesto monumento enclavado en la zona nororiental de la ciudad abulense. Cabe asimismo una interpretación tal vez más arriesgada, pero, seguramente, más adecuada a la elaboración tardía de una *Passio*, al retraso de los mártires en su incorporación a los calendarios y otros textos y, por último, a la propia edificación de una basílica sobre el espacio cultual de un hipotético martirio. En este sentido, existen más argumentos para suponer que la presencia de rituales priscilianistas durante la etapa visigótica sirvió como excusa y argumento para inventar una leyenda, divulgar una *Passio* a partir de otras similares, adecuarla a un momento histórico político (la aparición del judío) y eclesiástico (reivindicación trinitaria) e instalarla en el marco preciso recogiendo, además, algunas tradiciones (la cueva, el abandono de los cadáveres en una necrópolis) que provocaran casi inmeditamente un mediana aceptación por parte de los pobladores y,

96 BROWN, P., *The culte of the saints. Its rise and function in latin christianity*, Chicago, 1981, 9-10.

97 Vid. FERRER GARCÍA, F. A., *Hagiotoponimia, poblamiento y religiosidad en la Edad Media. En torno a los santos Vicente de Zaragoza y Vicente de Ávila*, [en prensa].

evidentemente, por el clero local. Esta creación tardía del relato hagiográfico será la causa, por otra parte, de los propios límites del culto de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta en la diócesis abulense, de la tímida repercusión topohagiográfica de los tres hermanos en otras zonas peninsulares, aunque sean cercanas a la ciudad, y la construcción de un espectacular cenotafio que no tenía otra misión que la de recordar a los ciudadanos de finales del siglo XII el espejismo de una historia santa relativamente reciente.

Vicente, Sabina y Cristeta vivieron y murieron en un martirio a principios del siglo IV. Setenta y cuatro años después es nombrado obispo de Ávila Prisciliano. En ese intervalo nada existe, no se registra ninguna referencia concreta sobre los santos, ni siquiera se menciona un culto en las actas de los mártires recogidas mucho más tarde por los autores altomedievales. Sólo una sepultura, posiblemente de los siglos IV o V, se podría reseñar en un medio físico muy concreto, el de las viejas piedras, lápidas y sepulturas acaso abandonadas de la antigua necrópolis romana. Sin embargo, con el paso de los años el reducido culto local de los mártires se extenderá, tornándose más complejo a medida que se asienta la monarquía visigoda en relación con la condena del arrianismo, el olvido represivo de la hejería priscilianista, los primeros obispos visigodos de la ciudad y la consolidación eclesiástica de una organización metropolitana. Al menos esta era la pretensión episcopal, pero cambiando los sujetos: el limitado culto local al primer obispo Prisciliano se mantuvo precariamente, reduciéndose con el paso del tiempo; la presencia arriana supuso un enganche más (y un peligro) para los habitantes que aún conservaban las viejas prácticas cristianas procedentes de finales del siglo IV; en una situación de claro deterioro episcopal, los obispos visigodos de la diócesis abulense no llegan a tomar el control de la ciudad, de ahí su escaso relieve en los concilios cuando estos tratan de condenar los rituales priscilianistas y reconvertir el arrianismo a la ortodoxia católica, de ahí que el mundo eclesiástico bajomedieval trate de llenar el vacío dejado en la Alta Edad Media incorporando a este último periodo aquellos personajes que hubieran deseado mostrar en tiempos mejores (la Soterraña, Paula Barbada, Pedro del Barco, los propios mártires), de ahí también que una vez instalada la basílica la preocupación en torno a las reliquias de los hermanos no se recupere más que tardíamente, hasta el último tercio del siglo XV y a partir de la hagiografía barroca del siglo XVII. En una aparente contradicción, a partir del siglo VII el Pasionario empieza a contar lo que no sucedió.

La emergencia de santos y mártires se produce más en el periodo visigodo que durante las persecuciones de Diocleciano. Al menos es en ese siglo cuando se recopilan las antiguas tradiciones y se añaden nuevos apartados que, en el caso de Vicente, Sabina y Cristeta, están directamente relacionados con el contexto histórico de la monarquía de los godos. Exceptuando algunos nombres, como Vicente de Zaragoza, Eulalia de Mérida o el obispo Fructuoso y sus diáconos de Tarragona, los demás mártires tenían un culto muy reducido. La existencia de algunos individuos santos, que en los pasionarios y legendarios se muestran únicamente como «santos en papel», sirve para constatar parcialmente algunas prácticas religiosas

locales a partir de un interés específico por consagrar unas devociones impuestas por una oficialidad eclesiástica. Señala Carmen García Rodríguez que «con excepción de algunos mártires que adquirieron pronto una fama excepcional por circunstancias especiales, de la mayoría de los mártires españoles sólo empezó a difundirse el culto a fines del siglo VI o principios del VII cuando se empezaron a utilizar las reliquias en la consagración de las basílicas. Antes probablemente se limitaba a la ciudad que conservaba sus restos»[98]. Un culto casi desapercibido relacionado con Vicente y sus hermanas se relanzará a partir del siglo VII cuando el arrianismo poco a poco va siendo arrinconado, aunque era necesario aún confirmar literaria y documentalmente el dogma de la divinidad de Jesucristo y el misterio de la Trinidad. De nuevo aparece un intento por erradicar tanto los restos priscilianistas en algunos territorios peninsulares, en la diócesis de *Abela*, como el deseo de afirmar los errores del arrianismo, es decir, las relaciones asignadas a las tres personas de la Trinidad, negando Arrio la identidad de sustancia del Padre y del Hijo y la categoría divina a Cristo. Las referencias a este misterio en la narración sobre Vicente, Sabina y Cristeta no pueden ser consideradas unas notas marginales, sino una estrategia conectada con el intento de eliminar esos brotes de los seguidores de Prisciliano y, por otro lado, asentar en la diócesis y en general en la monarquía visigoda la victoria de la Trinidad. Priscilianistas, arrianos y judíos, tan diferenciados entre sí, compartían algunas cualidades sumamente interesantes para comprender el desarrollo hagiográfico de los mártires abulenses: la creencia en una sola divinidad, evitando en la medida de lo posible la figura compleja de la Santísima Trinidad, que podía surgir como una forma más de politeísmo[99].

Paralelamente a este proceso, hay que señalar otros acontecimientos significativos que coinciden con la aparición de un Pasionario firmemente redactado y que especificaba la vida y martirio de cada santo. Así, en el 682, un año después de redactarse las ordenanzas litúrgicas por Julián de Toledo, se inaugura la nueva litúrgica hispánica unificada, en la que el aspecto más interesante es la presentación de las actas según un orden cronológico, recogiéndose el título, el nombre del santo, el lugar del martirio o del culto, la fecha de la persecución, el día de la celebración y algunas ampliaciones martiriológicas, unificándose los antiguos textos de *libelli orationum* de Toledo y ordenando las diversas lecturas hagiográficas. Esta aceleración en la creación de pasiones concretas se relaciona también con la prohibición expresada por los concilios toledanos del siglo VII sobre el cántico de himnos en las celebraciones de los tiempos litúrgicos y festividades de santos, rituales que estaban identificados de manera expresa con algunas costumbres priscilianistas. Con los textos hagiográficos de Fructuoso y

98 GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos...*, 387. Las noticias sobre mártires aportadas por el *Peristephanon* serían evidentemente residuales, escasamente significativas sobre el desarrollo litúrgico de un santo. Como indica BLÁZQUEZ, J. M.ª, «Orígenes del cristianismo hispano», en *Historia de España*, I, 420, «la vida de estos mártires, en tiempos de Prudencio, no era más que un nombre».

99 Vid. WOLF, K. B., *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1998. BARRIOS GARCÍA, Á., «La leyenda medieval de los mártires de Ledesma». *Salamanca. Revista de Estudios*, 43 (1999), 193-233.

sus diáconos, Vicente de Zaragoza, Saturnino de Toulouse, Esteban y Eulalia de Mérida, añadiéndose la *Passio* de santa Colomba de Sens, se redactarían aquellas pasiones locales vinculadas con algunas devociones locales. A partir de la *Passio sancti Vincentii, Sabinae et Christetae...*, unas décadas más tarde, en la segunda mitad del siglo VIII, se desarrollaría la *missa* de los mártires abulenses, a la vez que su culto pasaría, a comienzos del siglo X, a la liturgia general española. Institucionalizado así el culto, habrá que esperar a la repoblación de finales del siglo XI para que todo el conjunto de tradiciones y leyendas, personajes concretos y misterios teológicos, persecuciones y relaciones interpersonales se plasmen en las imágenes de la basílica. Única forma de difundir una liturgia ya oficial en el nuevo marco de Ávila desde la «hagiocracia» surgida en la etapa visigoda, noción que en la línea marcada por André Vauchez[100] se entiende como la aparición de santos estrechamente asociados con el poder político en el periodo que va desde finales del siglo VI a finales del VIII para alcanzar una plena legitimación religiosa en tiempos posteriores.

El martirio, los tormentos. La facilidad con que Vicente, Sabina y Cristeta abandonan la cárcel de *Elbora* se explica no tanto por un acontecimiento extraordinario como por la escasa vigilancia que sobre los acusados ejercía el poder romano. Habitualmente, las actas de los mártires indican que los reos acusados de crímenes de lesa majestad eran vigilados por un soldado, un funcionario público o un ciudadano que debía responder de ellos. La detención implicaba la *custodia militaris* o la *custodia libera*. Era frecuente que el cristiano permaneciera en prisión durante largos periodos de tiempo a la espera de un juicio presidido por el pretor. Así se señala en el Pasionario hispánico cuando se menciona que Daciano emprende un largo viaje desde las Galias (¿martirio de san Caprasio?) para procesar y dictar sentencia contra Félix de Gerona, Cucufate (?) y Eulalia de Barcelona, los Innumerables zaragozanos, Justo y Pastor de Alcalá, Leocadia de Toledo y Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila. Hay que recordar que el proceso contra Vicente no tiene lugar en Ávila, sino en *Elbora*, identificada (según unas fuentes u otras) con Évora o Talavera de la Reina.

Tras las súplicas de Sabina y Cristeta, los hermanos inician un itinerario ya tormentoso. A los padecimientos puramente morales de los cristianos se añadirán la pérdida de tierras, la desprotección de la familia y la ruptura familiar, la pérdida de posición social y los propios conflictos de conciencia que los mártires tenían que asumir. Si la huida hacia Ávila no está predeterminada por los hermanos, sí es cierto que el territorio ofrecía ciertas ventajas para los fugados. En primer lugar, la mano de la providencia divina les conducía al centro peninsular. Además, la *Abela* mencionada en los documentos era un viejo *oppidum* deteriorado, con escasas raíces de una romanización plena, con una debilitada estructura municipal; por tanto, un medio aparentemente útil para la fuga y el refugio. Sin embargo, la captura de los hermanos en Ávila delata ya ciertos significantes: una tradición topológica, unos dolores vulgares frente a los más aparatosos de otros mártires,

100 VAUCHEZ, A., «El santo», en *El hombre medieval* (J. Le Goff, dir.), Madrid, 1990, 332-333.

una ausencia de espectadores o una muerte relativamente solitaria frente a la descripción de un suplicio ante la multitud que jaleaba registrada en alguna guía turística de la ciudad a partir de un párrafo de Antonio Veredas[101], un abandono de los cadáveres para que fueran devorados por las alimañas, un judío curioso, el cambio de voluntad de este cuando irrumpe la serpiente y, por último, la propia compensación ante tanto sufrimiento con la construcción del sepulcro y la primitiva basílica.

La legislación romana permite vislumbrar la condición social de los mártires desde el momento en que se asigna la cruz para los esclavos, rebeldes políticos y gentes de vil condición, la exposición a las fieras para los criminales que no tenían derecho a la ciudadanía. Las formas de los martirios eran variadas, «todos los géneros de atrocísimos y exquisitos suplicios que el demonio y los tiranos, sus ministros, pudieron inventar»[102]: la crucifixión, los tormentos, las cárceles con cepos, cadenas, el *nervus*, los azotes con instrumentos diversos, la pena del fuego en sus variadas maneras. En la parrilla es martirizado san Lorenzo con un fuego que parece atizado por el propio Vulcano (*Peristephanon*, II, vv. 335-364); en la hoguera muere Fructuoso esperando la mordedura de las llamas (*Acta SS. Fructuosi*..., 4). Otras formas de alcanzar la muerte se establecen con el descabezamiento, las heridas con saetas o lanzas, el enterramiento en vida, o con bestias que devoraban los cuerpos de los cristianos, el despedazamiento y las multilaciones, los trabajos forzados en las minas, la violación de las mujeres y doncellas; en algunos casos las jóvenes cristianas eran obligadas a vivir con mujeres licenciosas, *ad lenonem potius quam ad leonem* (*De pudicitia*, I, 2). Algunas penas no estaban previstas en el código, como la amputación de la lengua, los hachazos, el quebrantamiento de las piernas, narices, orejas o manos, el plomo derretido en las espaldas. ¿Cabía algún recurso? En ocasiones se ha mencionado que algunos mártires, para afrontar los suplicios, bebían una mezcla de infusiones de plantas aromáticas que fortalecían el cuerpo e incluso le hacían insensible o invulnerable a los dolores. Pero serán, sobre todo, los mártires débiles, dudosos o equívocos los que practiquen este ritual mencionado por Tertuliano.

Los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta son capturados en Ávila. La descripción del martirio es sumamente concisa (*Passio*..., 9), indicando que fueron sometidos al ecúleo, el potro que luego será reflejado en el lado meridional del cenotafio tardorrománico. Consistía en un instrumento de tortura formado por un tronco de madera con cuatro puntales para cada una de las extremidades. Poco a poco los miembros se iban rompiendo hasta la agonía final. Será a partir del siglo XVI cuando las exageraciones sobre las torturas alcancen su máximo nivel, recreándose algunos escritores en un placer sádico que se transmitirá a la literatura, escultura y pintura barrocas. Pedro de Medina, en el *Libro de las*

101 VEREDAS, A., *Ávila de los caballeros. Descripción artístico-histórica*, Ávila, 1935, 76: «Un rico judío que con otras personas fue a verlos... quiso profanarlos». Me refiero a la guía de Ávila editada por *El País-Aguilar*.

102 RIBADENEYRA, P. de, *Libro de las vidas de los santos, Flos sanctorum* (Madrid, 1599). *Vidas de santos. Antología del «Flos sanctorum»*, ed. O. Aguirre y J. Azpeitia, Madrid, 2000, 13-17.

Tallas románicas (siglo XII) de los mártires Sabina, Vicente y Cristeta.

grandezas...[103], refiere cómo los santos, tras ser descoyuntandos por un mal juez, este «mandó meter gruesos clauos por pescueços», alejándose, evidentemente, de una narración original que insistía menos en la carnicería corporal.

Que el martirio de los santos tenga una reseña tan austera, alejado, por ejemplo, del detallismo de Prudencio en el *Peristephanon* o de las actas de los mártires anteriores se explica en función de las crueldades aplicadas *post mortem*, el abandono de los cadáveres, su aplastamiento, la aparición del judío y la custodia de la serpiente. Al margen de cualquier consideración sobre la brutalidad que el poder ejerce con las torturas por los más variados medios, hay que destacar que en el mundo romano de las persecuciones contra los cristianos los mártires se convertirán en un constante recurso propagandístico, en un instrumento eficaz de la consolidación de la religión oficial a partir del siglo IV, mudándose esos mártires en los intermediarios entre los hombres y la divinidad. Esa devoción de los santos será casi universalmente aceptada, y el culto a las reliquias de mártires y confesores formará parte del desarrollo de la vida humana. El descuartizamiento del reo se muestra como la manera más eficaz para difundir las reliquias, intocables e intratables, pues entran en el terreno de la sacralidad más evidente, la más aparatosa y tendenciosa, aquella que se sitúa en el terreno puramente escatológico. Los restos del santo acercan al creyente a una fe, pero al mismo tiempo le sume en la apariencia de lo tenebroso, pues se trataba de entrar en contacto con los

103 MEDINA, P. de, *Libro de las grandezas y cosas notables de España*, Alcalá de Henares, 1590, II, 215 (ed. A. González Palencia, Madrid, 1944).

Frontal de altar (siglo XVIII).

resultados de una muerte violenta, sin duda la más temida pero también la más ansiada por los mártires. Claro que la propia conservación del cuerpo (entero) se tornaba imposible. Abiertamente se recogían los restos tras la carnicería iniciada por los paganos, y de manera diáfana se pretendía acumular reliquias para encontrar una sacralidad de la privacidad en un medio religioso cada vez más vinculado al sentido inevitable de la muerte y al tiempo heroico si el óbito se producía dentro de una normativa religiosa muy marcada.

La tesaurización de reliquias, un rentable y exagerado coleccionismo, implicaba la supervivencia material del mártir (huesos, cenizas, objetos) para un futuro aparentemente señalado por la mano divina. En numerosas ocasiones parece que los propios torturadores sienten no sólo el placer sádico de la descomposición corporal ajena, sino, además, el deseo por inundar el futuro de memorias corporales desde las maldades de unos y la fe alegre de los muertos. El hombre que revive de sus cenizas recuerda al dios pagano, aunque, parece ser, que «el mártir no es un ente antropomorfo, sino un hombre que muere y, lógicamente, pasa a integrarse en la dimensión de lo divino»[104]. Así que la muerte que concedía al pueblo y a los fieles unas reliquias, aunque inicialmente no se supiera, era una

104 LEONARDI, C., «I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo», en *Atti dei Convegni Lincei, 45. Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo, da Teodosio a san Gregorio Magno. Roma (25-28 maggio, 1977)*, Roma, 1980, 438.

constante en el mundo tardorromano. Reliquias, milagros y santos contribuían al incremento de las prácticas religiosas, en ocasiones teñidas de caracteres paganizantes, supersticiosos o carnavalescos. Las reliquias constituían un objeto de veneración y salvación, inverosímiles, manipuladas alrededor de un intercambio forzoso o de un prestigio social, pero también como símbolos de una religiosidad. Cualquier veneración de unas reliquias ofrecía una contrapartida: la inmortalidad se podía expresar en los restos humanos sacralizados, la resurrección de la carne en su depedencia con Dios. El deseo de sobrevivir a la muerte, el anhelo de asociarse con los muertos, con las almas de los difuntos, se refleja en este tipo de culto. Se venía a establecer por medio de los restos una forma de religiosidad ambigua que aproximaba el más allá al más acá, los santos a los hombres, el héroe a la persona concreta, una relación con las potencias sobrenaturales por medio del santo, pues muerto este, dirá Gonzalo de Berceo, «facié Dios por él tanto que non serié asmado, / vinién tantos enfermos que farién gran fonssado, / non podríemos los medios de nos meter en dictado» (*Vida de santo Domingo de Silos*, estr. 537 b-c-d). Aunque no es un dios pagano[105], el mártir es promovido a una «heroización», pues el miedo a la muerte (¿o a los muertos?) será asumido por la reliquias, que representan una muerte violenta en los mártires de los siglos III y IV y, a la vez, una buena muerte en cuanto que está previamente aceptada. Los discursos hagiográficos proconsulares y tardíos relanzan los cuerpos de los mártires, sus futuros residuos, al papel de recreadores de vida, el poder de los santos, pero subrayando también el drama de la vida corporal: la muerte cristiana es ante todo una muerte subordinada a un fin. Sea héroe o santo, el mártir emerge como un ser antropomorfo relacionado con la vida de ultratumba. Sin embargo, interesa más, en el cristianismo, el gran paso de la vida, la gloria eterna, la salvación del alma.

El triunfo del mártir sobre la vida material se manifiesta en las denominaciones que recibe, *victor*, *victrix*, *triumphator*, insistiendo en la idea de triunfo en un sentido litúrgico desde el momento en que los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta conquistan la gloria por su *laudabili morte*: *Hic* [*Vincentius*] *etaim suis cum sororibus hodie laudabili consumptus est morte: hodie partiter ineffabili sunt reminerati mercede* (*Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 1096: 503, 1). En los discursos hagiográficos se presentan necesariamente los aspectos épicos, aquellos que resaltan una determinada victoria del mártir ante la nula resistencia que previamente ha presentado frente a sus perseguidores y torturadores –como mucho hay una resistencia locuaz–. Jesús Camarero ha señalado precisamente cómo, en este contexto martirial, la muerte se ofrece como ganancia, una «actitud escatológica que menospreciaba incluso la muerte y se ancla en el paso triunfal a la gloria

105 De manera constante los historiadores han tratado de plantear la equivalencia entre el santo y el dios pagano. Cfr. SANTYVES, P., *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907. RÉAU, L., «Los santos sucesores de los dioses paganos», en *Iconografía del arte cristiano...*, 365-372. Mientras, BROWN, P., *The culte of the saints...*, 7-24, se opone a estas interpretaciones, marcando el acento de una posible continuidad entre los dioses paganos y los santos cristianos en la persistencia de ciertos cultos funerarios en el mundo mediterráneo.

definitiva»[106], insistiendo en el carácter pascual a partir de una forma literaria formada por cláusulas antitéticas.

La serpiente, el judío, mirans tantum misterium. Fábrega señaló ya que el episodio del judío que se registra en la *Passio* de los mártires abulenses «es indicio de una redacción que se hizo bajo la influencia de los concilios toledanos y probablemente después de la promulgación de las 28 leyes decretadas por Ervigio en 681 contra los judíos»[107]. Como se ha visto antes, la *Passio de communi*, con un carácter demasiado genérico, no menciona a este nuevo personaje. Pero a partir del siglo VII en algunas pasiones se incorpora esta figura, como ocurre en el himno *Laudem beatae Eulaliae*, que narra la historia de una adolescente de doce años que se fuga de la casa paterna para desafiar en Mérida a su perseguidor Calpurniano. El relato había sido recogido también por Prudencio en el Himno III (*Hymnus in honorem passionis Eulaliae, beatissimae martyri*), señalándose que la niña es sometida a unos crueles tormentos en los que mediante una antorcha se iba quemando el pecho, el rostro y los cabellos (vv. 151-160), en una claro acto de ilegalidad, pues el derecho procesal romano prohibía la tortura a menores de catorce años (*De minore quatrordecim annis, quaestio habenda non est, ut et Divus Pius Caecilio Jubantiano rescripsit*, *Digesto*, XLVIII, xviii, 10). Cuando Vicente, Sabina y Cristeta han sufrido el martirio impuesto por Daciano surge la imagen real del judío, que se limitaba a seguir con curiosidad la muerte de los hermanos[108].

Coincidiendo con las ordenanzas litúrgicas de Julián de Toledo, se celebra el XII concilio toledano[109] en el que el rey Ervigio propone las veintiocho leyes de judíos al lado de otras disposiciones que pretenden su legitimación en el trono tras la truculenta deposición de Wamba. En la práctica se continúa con la política antijudaica iniciada en el IV Concilio, marcándose la conversión o la expulsión, la vigilancia de los conversos por parte de los obispos, limitaciones de la libertad religiosa (circuncisión,

106 CAMARERO CUÑADO, J., *La figura del santo…*, 342. *Fuerit hic licet coroporalis punitio per supplicium, est tamen victoria per triumphum. Sit quamvis mors inlata supplicio, sed vita felix manet in regno. –Non enim punivit crudelitas quos cupit, quos in se Trinitas victores effecit. Punivit quidem ut potuit: non punivit ut voluit. Inmanis quippe ferocitas sanctorum voluntati nolendo deserviens, membra tantum punit suppliciis, animas suo expiatas vulnere transmitiit in celis. / Quosque hic ne vincerent timuit, hos post mortem victores intellexit: quum illorum corporibus previdit celitus impendi honorem, quibus ipse rabidus intulerat necem.* (*Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 1097: 22 ss.).

107 FÁBREGA GRAU, Á., I, 166. La presencia judía en los relatos sobre santos y mártires es sumamente escasa, con algunas aportaciones en tres narraciones referidas a santa Eulalia, san Mancio y los mártires abulenses. Vid. GUERREIRO, R., «La imagen del judío en los textos hagiográficos y patrísticos. Siglos V al VIII». *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), 543-550.

108 *Iudeum quendam, itinere comeantem, martyrum corpora invisenda curiositas inpulit; ilico serpens ille, scamea colla sublimans, facto impetu, volubiliter circumdatum vinculis corporis sui adstringens vertici hominis, tantum caput supra eminebat eius: stetitque unius fere hore spatio inmobilis. Et Deo inspirante, oculos sursum erigens, hec verba produxit: Christe, tuorum defensor servorum, libera me ab hac maligna bestia; ut in te credens, signaculum accipiam tuum, et corpora dominorum meorum, amicorum tuorum, honorifice sepeliam, ac baselicam nomini eorum sumtu meo efficiam. Hec, ut dixit, paulatim ille serpens tortuosa vincula solvit, rapissimo ictu effugiens, subito nusquam conparauit; stetit autem hebes ille et gelidus* (*Passio…*, 11, 1-12).

109 VIVES, J., *Concilios visigóticos…*, 395-396.

lectura de libros, fiesta del sábado, etc.) y límites al derecho de propiedad (posesión de esclavos). La redacción del *Liber Iudiciorum*, realizada parcialmente por el propio rey, establecía el bautismo obligatorio para los judíos, probablemente por la presión de la casta episcopal y, en particular, de Julián de Toledo. En definitiva, los judíos, considerados como sacrílegos, se someten a un estricto control, a una dura legislación antisemita que era alentada y dirigida por la nobleza laica y eclesiástica, acentuándose, junto a otras medidas, el triunfo de la nobleza con la feudalización del Estado. Más tarde, en la Plena Edad Media, los factores del antijudaísmo serán abruptamente sostenidos por la hostilidad del pueblo, el progreso de las formas monárquicas, la renovación religiosa interior, la predicación y el proselitismo[110]. La acerba hostilidad del rey visigodo contra la población judía y judaizante se vio acompañada por la redacción de un tratado apologético cristiano frente a los judíos por el primado Julián de Toledo, *De sextae aetatis comprobatione*, en el año 685[111], convertido en un acérrimo enemigo de la ley mosaica y refutando la opinión mosaica de que la sexta edad aún no había llegado en relación con el fin del mundo. Evidentemente, la imagen del judío en el martirio de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta no se tiene que relacionar tanto con la existencia de una comunidad judía en Ávila en el siglo VII como con el discurso eclesiástico sobre la separación entre cristianos y judíos, con aspectos puramente confesionales y motivaciones económicas y políticas que impulsaban una práctica unificadora desde el punto de vista religioso. Este discurso en sí pasaría más o menos desapercibido en la Alta Edad Media. En el relato martirial de Vicente y sus hermanas la figura del judío curioso no deja de ser un recurso político y religioso que mantiene abierta la puerta de una conversión forzada, pues las leyes de Ervigio dan fuerza y autoridad a la serpiente de la leyenda para proceder al castigo, para la conversión del judío, que seguía siendo un elemento necesario tanto en los momentos de radicalización de los conflictos sociales a finales del siglo VII como en el mundo tardorrománico de finales del siglo XII, el converso apologista de la religión católica. Por otra parte, se trataba de justificar un remoto asentamiento judío en Ávila seguramente a partir de tradiciones anteriores compartidas por la hagiografía de los siglos VI, VII y VIII. Sus ocupaciones comerciales en distintos tiempos, el nivel cultural adquirido, su destreza en las tareas administrativas y artesanales le convirtieron en un instrumento lleno de matices, aceptado si procuraba la conversión, aunque fuera forzada; odiado, aunque cambiara de bando religioso, por buena parte de la población. En realidad, la presencia del judío es casi benévola al ser capaz de un arrepentimiento y mostrar la intención de levantar una basílica para los cadáveres, una variedad de «iglesia

110 THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, Madrid, 1979, 267-276. ORLANDIS, J., *Historia del reino visigodo español*, Madrid, 1988, 136-137 y 202-207. SUÁREZ, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, 23-24. Además de las leyes de Ervigio, en los textos eclesiásticos se introducen alusiones directas o indirectas sobre la población judía. Así, al final de la segunda oración de la misa de san Vicente de Zaragoza se redacta hacia el año 680 una explícita referencia a la conversión de los judíos. Vid. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «El latín de la liturgia hispánica», en *Estudios sobre liturgia mozárabe*, Toledo, 1965, 81.

111 FLÓREZ, H., *España Sagrada...*, V, 281. Vid. GIL, J., «Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII y IX)». *Hispania Sacra*, LII (1974), 25.

propia» dentro de la administración eclesiástica. Sin embargo, a partir del siglo XII, con la construcción del cenotafio en la basílica abulense, el protagonismo se repartirá entre varios personajes: los santos, el pretor-rey Daciano, los sayones y, por último, con un papel muy acentuado, el judío. Este último pasa de ser un simple espectador del tormento (*martyrum corpora invisenda curiositas inpulit*) a ejecutar una función cada vez más activa sobre los cadáveres de los hermanos.

El nuevo diablo será el judío, aunque su conversión forzada le convierta, precisamente, en el constructor del primer monumento funerario y, como tal, será enterrado en el interior del templo, en la nave meridional del crucero. Se justifica al judío por su conversión, si bien en la práctica se le sigue considerando como un personaje demoníaco, astuto y culpable de deicidio. Ahora bien, como se leerá más tarde, en el caso abulense del cenotafio se mantiene un doble significante. Según una tradición medieval, iniciada posiblemente en el siglo XV coincidiendo con el «milagro de la sangre», el cuerpo del judío descansa bajo una sencilla losa y delante de una inscripción en el muro de caracteres góticos que dice:

En esta sepultura del suelo está enterrado
el judío que por melagro de Dios se tornó xpiano.
e hizo esta iglesia de Sant Viçente de Ávila
Año CCCVII

Si el judío cayó en su malsana curiosidad, si ya no insiste en ese placer sádico ejercido por otras manos se debe a la aparición súbita de la serpiente: *subito, nutu Dei, ex cavernis terre serpentina egressa est belua, que viventes consueverat deglutire. Cepit sinuoso sui corporis flexu, capite sublimato, Christi mártires mortuos custodire* (*Passio...*, 10, 8-11). La serpiente libera a los mártires y al judío. A los primeros de un prolongado martirio cuando sus cadáveres han sido abandonados, también de la mirada no demasiado piadosa del semita; a este de su impiedad. Tradicionalmente, la serpiente, símbolo múltiple en numerosas culturas, se asocia al mal, a las profundidades y a la guarda de recintos sagrados, aunque también, desde alguna visión evangélica, a la astucia y a la prudencia. En el caso de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta es enviada por la divinidad, un instrumento de salvación y compensación, acaso un animal telúrico conductor de almas. Gracias

al ofidio los mártires serán enterrados y el judío levantará la primitiva iglesia. Al igual que el judío es un personaje tardío en la *Passio*, la imagen de la serpiente se relaciona con el contexto visigodo del siglo VII. Uno está en función del otro, tratándose de dos imágenes simbólicas que, más tarde, servirán para realzar ciertos espacios interiores de la basílica románica. No es frecuente en los discursos hagiográficos la presencia de animales en relación con la muerte del santo. En algunas ocasiones, ciertos individuos cristianos son devorados por las fieras en los anfiteatros romanos. Es la imagen más difundida del martirio, con un aparato teatral muy determinado y, tal vez, en relación con ciertas festividades paganas como las saturnales. En otros momentos son las bestias, perros y también ratas, quienes roían y comían los cuerpos encerrados de los mártires, o cuando los jueces ordenaban el despedazamiento, la mutilación o la apertura del vientre del cristiano para que los cerdos se lanzaran a por la comida puesta sobre los sacrificados. En todos estos casos los animales son agentes ejecutores del martirio, representantes directos del poder romano. Sin embargo, son escasos los relatos en los que el animal se convierte en protector del cadáver, en un símbolo de la divinidad encargado de evitar las acechanzas de testigos poco dispuestos a sacralizar el lugar y a los protagonistas.

Cuando muere Vicente de Zaragoza, cuyo cadáver permanece abandonado en el campo para ser devorado por las fieras y las aves de rapiña, los ángeles protegen al santo, «hasta un cuervo, pese a que estos pajarracos son por naturaleza voraces, colaboró con los espíritus celestiales en la defensa de las reliquias del mártir» (*Leyenda dorada*). Aurelio Prudencio compara las situaciones, afirmando que al igual que un cuervo alimentó al profeta Elías, el mártir Vicente, ante la sorpresa de Daciano, es custodiado por el ave (vv. 433-440). La *Passio* (22, 6-12), más tarde, retomará la misma historia. Este animal se identifica con el mal en el cristianismo: «Cría cuervos y te comerán los ojos», refiriéndose al supuesto hábito de devorar los ojos y el cerebro de los muertos, sobre todo la carne corrompida. «Y así como el cuervo que encuentra al hombre muerto, primeramente le saca los ojos y después los sesos, así mismo el diablo, cuando encuentra al hombre que está en pecado, le saca los ojos de las cavidades oculares, y después le extrae el cerebro, esto es, que le aleja de toda buena obra». Símbolo del diablo, también es alegoría de la soledad[112], pues como ave solitaria vive en un plano superior a las demás. Una serpiente y una caverna sirven para custodiar los cuerpos difuntos de Vicente, Sabina y Cristeta. La cueva, identificada luego con la cripta de la Soterraña, posee ante todo un significado alegórico, referido a lo oculto que alberga una divinidad (la cueva de la Natividad), una tumba o un ser fantástico que se suele relacionar, como espacio, con el principio femenino. En el caso abulense parece indicar más bien una simple situación topográfica relacionada con el roquedal situado al noreste de la muralla, un conjunto pedregoso que se podría poner en contacto con los cultos a las rocas y a las aguas de los pueblos vettones y algunas cualidades funerarias vinculadas directamente con los celtíberos, vacceos y, tal

112 CIRLOT, J. E., *Diccionario de símbolos*, Madrid, 1997, 164-165. Vid. *El Bestiario toscano*, ed. S. Sebastián, Madrid, 1986, 20.

vez, los vettones. Sin embargo, la presencia de un serpentiforme tallado en la roca de la capilla meridional de la cripta induce a pensar en un mantenimiento de cultos asociados con la fertilidad y con algunas funciones de las aguas salutíferas. Por otra parte, la exposición de cadáveres sobre el roquedal, aun siendo frecuente en los relatos martiriales de la Península Ibérica, muestra la supervivencia de antiguas prácticas indígenas cuando de la incineración de los cuerpos se pasa, en algunos casos, a su exposición al aire libre para que sean devorados por las aves de rapiña, intermediarias entre la tierra y las alturas, práctica iniciática extendida en los pueblos de economía eminentemente pastoril.

La incorporación de cultos locales y tradiciones indígenas a un relato hagiográfico elaborado en el siglo VII sirvió para garantizar su éxito, el efecto propagandístico más inmediato y, seguramente, su asimilación en los sectores campesinos. Sorprende también en la narración vicentina la constante correspondencia del protagonista con las rocas y las cavernas: el milagro del santo sobre la piedra ante la mirada atónita de los guardianes, la huida de los hermanos y su refugio posible en el *Mons Veneris*, una cueva situada en la sierra de San Vicente, y, por último, la caída de los cadáveres junto a la cueva artificial de Ávila, justo al lado de un manantial que dará nombre, siglos después, a los Baños de San Vicente, limítrofes al «prado de val de Sant Viçente» (1404). Si a esto añadimos la relación del Coso de San Vicente con un culto al toro y la identificación de este espacio urbano desde la Edad Media con los festejos taurinos, se puede deducir que la conjunción de todos estos elementos, toros, aguas y rocas, conduce a una visión del Coso como espacio sagrado de la ciudad.

La serpiente que surge de la caverna tiene una función múltiple: protege los cadáveres, amenaza al judío, obedece a la divinidad. Seguramente no se pueda identificar el reptil con la presencia de un culto ofiolátrico en el territorio vettón, pero se sabe que la serpiente en algunas ocasiones se asocia con el culto al toro y con rituales funerarios. Más bien hay que relacionar al ofidio con la imagen del judío, elementos ambos que, en el terreno de la superstición popular y de los centros eclesiásticos, aparecen claramente identificados con apreciaciones y cualidades de carácter negativo. Además de la prudencia, el temor al hombre vestido y el ocultamiento de la cabeza, la afinidad del reptil con las aguas y la cueva aparece como la cuarta peculiaridad de este animal en el *Physiologus Epiphanii*, una obra atribuida a san Epifanio (s. IV) y, parece ser, bastante difundida en su versión griega en el mundo europeo[113]. Sobre el judío se vertieron en el siglo VII las legislaciones procedentes del Concilio IV de Toledo y las leyes de Ervigio. Sobre la serpiente se lanzan numerosas significaciones simbólicas, desde la del

113 «Cuando la serpiente se dirige a la fuente para beber, no lleva veneno, sino que lo arroja en su cueva y así viene limpia, a fin de no infectar con su veneno a los que beban de aquellas aguas. Por tanto, también nosotros, que nos acercamos en la Iglesia de Dios al agua perenne y pura rebosante de divinas y celestiales expresiones, no debemos llevar con nosotros el veneno de la maldad, sino deponer toda corrupción y pendencia y todo mal propósito, y de este modo entremos en la Iglesia de Cristo, inocentes y puros, de manera que nuestra alma no se vea infectada por el veneno», *El Fisiólogo atribuido a san Epifanio*, ed. S. Sebastián, Madrid, 1986, 93.

Paraíso como imagen del diablo y símbolo del pecado y discordia hasta la Crucifixión, cuando el animal puede aparecer a los pies del Calvario señalando que el mal ha sido derrotado por la fuerza de Cristo. Pesan más los aspectos peyorativos que las condiciones favorables, aunque en algunas culturas, como la minoica o la griega, se asemeje simbólicamente con la fecundidad, la prosperidad económica y con el culto a Asklepios[114]. Cirlot señala que la serpiente desempeñó un importante papel entre los gnósticos, afirmándose que vive en todos los objetos y en todos los seres. En los textos bíblicos, la serpiente aparece en numerosas ocasiones con diversidad de términos (dragón, cocodrilo, Leviatán). De momento, las referencias bíblicas sobre la serpiente no permiten establecer unos códigos comunes entre el reptil y el judío. Se trata, en todo caso, de descifrar qué procedencia tiene la serpiente que abraza violentamente al judío. En los evangelios apócrifos, José, al conocer el embarazo de María, se siente amargado, pues, al igual que Eva, ha sido engañado por la serpiente al considerar que no ha sabido guardar la honestidad de su esposa (*Protoevangelio de Santiago*, XIII). En otras ocasiones se repiten argumentos y expresiones reconocidas antes en el Evangelio de Mateo: «Pero vosotros sed cautos como las serpientes y sencillos como las palomas» (*Evangelio de Tomás*, 39). Si el *Evangelio sirio-árabe de la Infancia* fue conocido por el redactor de la *Passio* de los mártires abulenses, tal vez se pudo inspirar en algunos pasajes en los que la serpiente suge como enviada de la divinidad, sometida a la voluntad de Jesús a pesar de su marcada negatividad. La extensión de los Apócrifos en la literatura visigoda y mozárabe, cuyos resultados aparecen tanto en la liturgia como en el arte, permiten suponer una fuente de inspiración directa para algunos redactores de las pasiones altomedievales, al igual que más tarde Jacobo de la Vorágine empleará abundantemente algunas noticias apócrifas en la redacción de la *Legenda aurea*. Las sucesivas redacciones que se incorporan al *Evangelio árabe de la Infancia* proceden de diversas fuentes. En concreto, la historia de la serpiente se relaciona con el *Evangelio del Ps. Tomás*[115], un texto que fue compuesto en las postrimerías del siglo II y difundido a partir del V. En la redacción del *Evangelio árabe de la Infancia*, XLII, se cuenta la historia de Simón el Cananeo. Un muchacho de quince años es picado por la serpiente. Los familiares recurren a Jesús, que, reunido con sus discípulos, ordena dar muerte al ofidio. El reptil se rinde ante la persecución del Mesías, chupa todo el veneno inoculado al joven, «después de lo cual, Jesús fulminó una maldición sobre ella y al instante reventó» (XLII, 4). El niño, así salvado, se convertirá en discípulo del Señor. La redacción siriaca de este mismo episodio es más extensa. Es aquí precisamente donde aparecen algunos elementos similares a la figura del judío y la serpiente de la *Passio* de Vicente, Sabina y Cristeta, es decir, el reptil que se enrosca al cuello de un hombre, la maldad (o injusticia) de este mismo individuo hacia el animal y, finalmente, el sometimiento del reptil a la voluntad de Cristo.

114 VÁZQUEZ HOYS, A. M.ª, «La serpiente en las monedas. Transmisión iconográfica de una antigua creencia», *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), 59-98.

115 SANTOS OTERO, A. de, «Introducción», en *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1999, 301-303.

Más tarde, en la Plena Edad Media, la serpiente-víbora quedará enmarcada por tres cualidades a partir de la obra *De bestiis et aliis rebus*, redactada por los benedictinos Hugo de Folieto, Enrique de Gante y Guillelmus Peraldus[116]; la primera sobre la renovación constante de la serpiente al cambiar de piel; segundo, su prudencia, identificada con el fiel que escucha la palabra de Dios desprovisto del polvo y la sucia concupiscencia de las cosas del mundo; y tercero, el reptil que ataca al hombre vestido, es decir, al individuo revestido de la mortalidad del cuerpo en contraste con el Adán desnudo que no fue vencido por el demonio, la serpiente antigua (*De Bestiis*, 247). En la iconografía cristiana de los últimos siglos medievales se acentúa la vertiente tentadora de la serpiente mediante su asociación casi constante con Eva. Paralelamente se opone la mujer a la serpiente, asociada esta última con un símbolo fálico. Luego, en la emblemática desarrollada en el Barroco la serpiente será utilizada abundantemente en variadas iconografías. El canónigo de San Juan de Letrán de Roma, Filippo Picinelli (1604-1686), en su obra *Mundus Symbolicus*, identificará la serpiente con las santas reliquias; los cráneos y osamentas de los santos no son vistos con horror, sino con veneración por los cristianos, al mismo tiempo que el ofidio puede representar el cambio de vida, la penitencia en cuanto el reptil se arrastra y muda su piel, o la resurrección de los muertos en algunos emblemas.

Un espacio como la cueva-sauna, con el pozo y manantial siempre presentes de cara al exterior de la basílica, no podía pasar desapercibido para los clérigos medievales, circunstancia por la que se recrea a finales del siglo XII o primeros años del XIII la leyenda de la Virgen de la Soterraña. Cuando surge un culto a la Virgen más acentuado, la Iglesia necesita reconvertir aquellos lugares próximos a otras tradiciones (los mártires, la cueva, el manantial y la serpiente, elementos gnósticos y priscilianistas). No hay que extrañarse entonces cuando los curas y beneficiados de San Vicente traten de justificar una nueva veneración en las soterrañas de la iglesia de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta. Pero sorprende una coincidencia, seguramente casual, por no caer en una constante interpretación simbólica, la aparición de la Virgen de la Soterraña en los huecos subterráneos del templo, en el año 843, tras un ruido estrepitoso mientras se celebraban los oficios divinos en las vísperas de la Asunción de la Virgen María[117] o en las fechas cercanas a la Natividad de María según otros autores. El reciclaje de un lugar de

116 MALAXECHEVERRÍA, I. (ed.), *Bestiario medieval*, Madrid, 1999, 59. PICINELLI, F., *El mundo simbólico. Serpientes y animales venenosos. Los insectos*, México, 1999 (Milán, 1653), 124-159.

117 «En el año del nacimiento de nuestro Salvador Jesucristo 843, gobernando la Iglesia universal el papa Sergio, segundo de este nombre, y la sede episcopal de la Iglesia de Ávila el obispo don Pedro, primero de este nombre, en el templo de San Vizente de esta ciudad, estando los clérigos celebrando los oficios divinos y primeras fiestas de la Natividad de la bienaventurada Virgen Santa María nuestra Señora (o de su Asumpción a los cielos, que es más verisimil), oyeron un ruido estrepitoso en los huecos subterráneos que se hicieron para la firmeza y estabilidad de él. Y acudiendo fue hallada milagrosamente en uno de ellos la sagrada imagen de la misma Virgen Santísima María, Madre de Dios, venerada en el mismo sitio desde aquellos hasta estos tiempos con el título de la Soterraña», TELLO MARTÍNEZ, J., *Cathálogo sagrado de los obispos... de Ávila (1788)*, ed. F. A. Ferrer García, Ávila, 2001, 184-185.

culto, relacionado antes con la función funeraria martirial y el habitáculo de una serpiente, puede cobrar cierto sentido cuando a partir de la irrupción de la cultura gótica, a finales del siglo XII, se difunde el estereotipo de la Virgen, la nueva Eva, que vence a la serpiente. Es entonces cuando el ofidio se oculta (¿definitivamente?) en su agujero, pues de acuerdo con algunas tradiciones medievales las serpientes desaparecían ante la festividad de la Asunción. Nuevamente un culto a una tumba queda relegado, empequeñecido en un segundo plano ante la sorprendente aparición de la Soterraña. Era, por otra parte, un acontecimiento ineludible e inexorable desde el instante en que, con la repoblación avanzada, los clérigos quisieran revestir la cueva-cripta de una liturgia mariana, solapando tradiciones molestas desde el punto de vista de la ortodoxia, o un lugar de culto prohibido. Como, seguramente, el culto de los tres hermanos se había mostrado ineficaz para sacralizar el entorno subterráneo de la basílica (abandono de la necrópolis, escasa difusión de la *Passio*, traslado de las reliquias de los mártires, inicios de la primera campaña constructiva) se decide otorgar a partir del siglo XII un nuevo escenario para las necesidades litúrgicas, míticas y arquitectónicas de la iglesia de San Vicente de Ávila.

Así pues, el relato martirial sobre Vicente, Sabina y Cristeta alterna entre la descripción realista del proceso judicial, cuando el *praeses* procede al interrogatorio del prisionero Vicente, y la sucesión de la ejecución de los hermanos con la aparición del judío y la serpiente, soslayando la figura del obispo Prisciliano, imágenes literarias que servirán para acentuar tanto la muerte física como el óbito en un sentido más teológico, pues lo característico del mártir es el tránsito dirigido por la divinidad hacia la plenitud escatológica, un aspecto que ha sido resumido en la plasmación de las virtudes teologales en relación con la dinámica pascual: *Fides pervenit ad fructum, spes ad premium, charitas ad regnum, passio ad triumphum* (*Liber Mozarabicus Sacramentorum*, 1096: 25 ss.). La dificultad de reconstruir exactamente las fases de redacción de la leyenda sobre los mártires abulenses procede de las incertidumbres cronológicas, al igual que resulta complicado seguir su reinterpretación y su difusión en algunos territorios peninsulares (Ávila, Toledo, El Bierzo, sobre todo). Para el caso de Ávila, tal vez el clero ligado a la basílica, en el siglo XII, extrapoló aquellos elementos narrativos o argumentativos que consideraba útiles tanto para su aceptación popular como para su plasmación en las imágenes del cenotafio tardorrománico. La identificación de algunos pasajes de la narración hagiográfica conduce a confrontar varias lecturas en la diversidad de sus concepciones y en su plasmación ideológica. Por ejemplo, en el primer relato hagiográfico del siglo VII, ligado a la *Passio* de santa Leocadia, se observa una especie de concepción ascética de la exégesis, limitándose a constatar unos acontecimientos pretéritos, legendarios y con un fin litúrgico, mientras que a partir de una reelaboración de la *Passio* de los tres hermanos se sostiene implícitamente una visión militante de la cultura eclesiástica y de la tradición hagiográfica, relacionada tanto con las exigencias pastorales del momento como con las aspiraciones políticas de la monarquía visigoda. Más tarde, en la lectura iconográfica del cenotafio de la basílica de

San Vicente, esta reinterpretación estará desprovista de cualquier referencia concreta al mundo tardorromano para convertirse en un vehículo consciente de la predicación. Estrechamente anclada con el siglo VII, la segunda redacción de la leyenda aparece con una inserción característica, la tipología del judío definido con cierto rigor e imaginaria uniformidad, coincidiendo con los deseos políticos y eclesiásticos de la monarquía visigoda, modificándose profundamente el relato inicial al despreciar tanto el diálogo del mártir Vicencio con el pretor como la lenta huida de los hermanos a Ávila. Por otra parte, de un único martirio se pasará a un doble proceso mortal, el de los esbirros romanos (medievales en el cenotafio) y el de un judío no tan curioso. Las implicaciones teológicas perderán fuerza ante la escabrosa imagen del hebreo atrapado por la serpiente. La posibilidad de operar este cambio de una redacción a otra se debe, fundamentalmente, a la utilización de la metáfora como una estrategia retórica de tipo propagandístico: la descripción realista convive con una intención moralizante. El sistema de representación de la realidad (imaginaria) insistía en resaltar los aspectos más sobresalientes de la tradición cristiana (la fe, la gloria, el poder divino) y de unos modelos idealizados procedentes de diversos ámbitos (el judío, la serpiente, los *milites*). Con la invención y difusión de la *Passio* de Vicente, Sabina y Cristeta se pretendía romper con el pasado y el presente cotidiano impregnado de contaminaciones priscilianistas, reagrupando a los fieles abulenses en torno a una nueva creencia fundamental, extendiéndose paulatinamente a los grupos sociales existentes y planteando abiertamente una lucha contra las autoridades eclesiásticas que todavía avalaban las primeras creencias. Más tarde, levantada ya la basílica, se procederá a una más precisa elaboración iconográfica y conceptual, acentuándose el misterio del judío que por medio de una promesa ideológica levanta la primera tumba.

La primera tumba: «honorifice sepeliam ac baselicam nomini eorum suntu neo efficiam». El escribano público Antonio de Cianca, a finales del siglo XVI, escribía que el «iudio hizo el sumptuoso y rico edificio...; y este sumptuoso que agora permanece permanece, hízole el Rey don Fernando el Santo»[118]. El sepulcro del mártir fue levantado por el semita una vez fallecidos los hermanos en el día 27 de octubre del año 319, según Gil González Dávila, mientras que el templo, afirman que decía san Braulio en las *Adiciones a Máximo*, se edificó en el año 314; «se ha de entender que con mayor grandeza». Si el judío, como parece, surge en el relato apócrifo de finales del siglo VII, ¿quién construyó el sepulcro referido en la *Passio*? El viajero que desciende en la actualidad a la cripta de la Soterraña podrá observar junto al muro occidental de la capilla central, bajo unas maderas muy deterioradas por la humedad, un pozo de agua clara. «Los ríos siruen a las santas reliquias con su corriente. Las fuentes salen a adorar los cuerpos de los santos. Las piedras toscas y preciosas hazen milagroso sentimiento... Las bestias truecan en

118 CIANCA, A. de, *Historia de la vida, invención, milagros y traslación de San Segundo, primero Obispo de Ávila*, ed. J. Arribas, Ávila, 1993, 85.

Serpentiforme y tumba antropomorfa. Cripta de la Soterraña.

mansedumbre su fiereza para con las santas reliquias»[119]. Atentamente se distinguirá una pieza de mármol que cubre parte de dicho pozo. Se trata, posiblemente, de los restos del primer enterramiento de san Vicente según Rodríguez Almeida, aunque no se pueda demostrar aún la existencia de una basílica paleocristiana (*ecclesia*) o de una construcción visigótica previa a la construcción del actual templo antes de acometer las correspondientes catas arqueológicas, un monumento funerario, una memoria probablemente paleocristiana en el lugar de los mártires. La tumba, situada en la cripta, oculta en el tiempo, muestra una simple estructura regular realizada en parte en mármol y asociada a un manantial. En 1961 apareció una *katarakta*, una tolva cónica con la línea de marginadura en la cara superior, un elemento relacionado con las laudes martiriales y heredero de ciertas prácticas paganas. Con su correspondiente orificio, servía para que los fieles o allegados al difunto introdujeran algún objeto en el monumento. La sacralización de ese objeto se conseguía en el mundo en el que los mártires ocupaban una posición privilegiada en la escala religiosa.

119 DÁVILA, S., *De la veneración que se debe a los cuerpos de los sanctos y a sus reliquias...*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, cap. XI, 330-336.

El levantamiento del *martyrium* se inscribe en la tradición tardorromana, cuando se hacía necesario tener unas referencias materiales y espirituales en el mismo lugar en que habían fallecido los hermanos, aunque se diferenciaban funerariamente hombres y mujeres. Por este motivo Vicente se supone que es enterrado en la tumba identificada con el pozo, mientras que los restos de sus hermanas se alojarían en una tumba secundaria, en el ábside meridional de la cripta, bajo un arcosolio. ¿No sería más factible pensar en un espacio cultual radicado en la posterior basílica románica, utilizado en los siglos IV y V como un lugar funerario destinado a un personaje recordado, tal vez modélico en Ávila?: ¿San Vicente? ¿Prisciliano? Es cierto que algunas tradiciones célticas insistían en un ritual necrolátrico en función de las aguas, pero dicha práctica no está confirmada en el centro peninsular. Retornando a la cripta, es posible que más tarde, probablemente antes de la repoblación medieval, se construyera otra tumba situada sobre la segunda, con carácter antropoide. Una excavación realizada en condiciones específicas permitiría seguramente confirmar la hipótesis de Rodríguez Almeida[120], con algunas modificaciones y cambiantes interpretaciones. De una manera más detallada consideró este arqueólogo que en la cripta vinculada desde la construcción del siglo XII a la talla románica de la Soterraña, se encontrarían, en la época paleocristiana o visigoda, dos tumbas, una hipótesis «aventurada y optimista» según Rico Camps y Puertas Tricas[121]. La primera, la tumba-pozo del ábside central, con una orientación este-oeste y unas dimensiones en centímetros de 1,18 (long.) x 0,77 (anch.) x 1,10 (alt.), abierta en la roca de arenisca, atravesada de incrustaciones de granito rojizo más duro, por cuyas grietas se han filtrado las aguas a favor del relleno del talud en que se asienta la basílica. Una pieza de mármol blanco sirve para identificar esta tumba como perteneciente a un periodo anterior a la Edad Media, dado que el uso de este material no se da en la ciudad hasta la construcción por Doménico di Sandro Fancelli del sepucro del príncipe don Juan en el monasterio de Santo Tomás. Es precisamente esta lancha de piedra la que se identificó como la parte superior de la sepultura, con la tolva cónica con orificio con función de *katarakta* característica de las laudes martiriales. Las sucesivas intervenciones románicas modificarían sustancialmente este primer sepulcro, sobre todo por la presencia del manantial y el fondo cenagoso acumulado. Exceptuando la pieza marmórea, el pozo actual está formado por cuatro grandes lajas graníticas, con unas dimensiones de 42 cms (anch.) y 91 cms. (long.), mientras que el fondo llega a los 85 centímetros.

Habría que apuntar una posibilidad más: a mediados del siglo XI, un cementerio de reducidas dimensiones se mantendría en esta zona de la ciudad, un roquedal fuertemente escarpado identificado desde hacía siglos a un relato martirial

120 RODRÍGUEZ ALMEIDA, E., «La primitiva memoria martirial de los santos Vicente, Sabina y Cristeta (Ávila, España)», en *Atti del Congresso Internazionale di Archeologia cristiana*, Ravenna, 23-29 settembre, 1962, 781-797; *Ávila romana* ..., 53. MOLINERO PÉREZ, A., «En torno a la tumba o tumbas de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta». *El Diario de Ávila*, 9, 13 y 18 de septiembre de 1982.

121 PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975, 58.

presente, aunque escasamente difundido. La veneración de unas reliquias se habría centrado, desde el siglo IV, en torno a esta tumba primera de un supuesto san Vicente, en la que la práctica de la inhumación arrastraba ciertos rituales precisos relacionados con el valor mágico, supersticioso o puramente religioso de la sepultura desde el instante en que los fieles abulenses insisten en tocar la tumba o en introducir algunos objetos por la *katarakta* para que quedaran santificados. A partir del culto necrolátrico sobre un espacio fundamental en la ciudad, ligado antes con la necrópolis principal romana y con un fundamento apotropaico de los vettones, se desarrollará un cementerio relacionado con la existencia funeraria de los mártires abulenses, siguiendo una práctica extendida en el Occidente europeo que se manifestaba en el deseo de los cristianos por enterrarse junto a las sepulturas *ad sanctos, ad martires, inter limina martyrum, inter sanctos*. Durante la época visigoda se mantendría este lugar de culto vinculado a una población agraria-pastoril, escasamente organizada desde el punto de vista religioso, al mismo tiempo que se va formando la narración hagiográfica más precisa sobre el martirio de los tres hermanos. No son muy abundantes las noticias sobre el dominio visigodo en Ávila, exceptuando la existencia de una pequeña necrópolis en el entorno de la iglesia románica de San Pedro y algunos datos aislados más[122]. Pero, al mismo tiempo, la continuidad de otro espacio funerario más amplio en el Coso de San Vicente muestra su enlazamiento con los enterramientos característicos de los siglos VI y VII, en necrópolis situadas en las afueras del recinto amurallado y con la práctica del enterramiento de los fieles en el interior de algunos espacios religiosos y litúrgicos.

Aunque fray Justo Pérez de Urbel consideró que el relato hagiográfico fue elaborado en Ávila debido a la aparición de alguna referencia a la basílica, deduciendo el conocimiento del espacio físico y monumental por el autor de la *Passio*, es cierto que esta se redacta apócrifamente en otros lugares, posiblemente en Toledo, dadas las relaciones de los relatos de santa Leocadia con los mártires abulenses y los anhelos monárquicos y eclesiásticos por erradicar creencias anteriores y consolidar el misterio de la Trinidad, la propia divinidad de Cristo y el papel ingrato (pero a la vez capaz de una conversión) del judío. A escasos metros de la destinada a la presunta inhumación de san Vicente, se localiza una segunda tumba en una pared cóncava cortada por una serie de ajustes de lastras en la capilla meridional de la cripta; la presencia de un arcosolio sobre dicho monumento funerario relacionado con el enterramiento de las hermanas se mantendría hasta los momentos previos a la repoblación, instante en el que se construiría un sepulcro de típica estructura plenomedieval de forma antropoide, una tumba de veneración que coincide prácticamente con la ubicación del cenotafio tardorrománico. Admitiendo la existencia de una muerte violenta a principios del siglo IV o de un enterramiento extraordinario a finales de la misma centuria, los pobladores abulenses, seguramente no cristianizados íntegramente o, al menos, no sometidos a un rígida organización eclesiástica (episcopal), enterrarían a los hermanos o a

122 Vid. BARRACA DE RAMOS, P., «La necrópolis del circuito de San Pedro». *Boletín de Arqueología Medieval*, 4 (1990), 321-331.

Prisciliano sobre el mismo lugar del martirio o de un primitivo edificio religioso de las últimas décadas del siglo IV, que, como se ha visto antes, está conectado con otras tradiciones religiosas ajenas al cristianismo inicial.

La mayoría de los relatos hagiográficos indican que los cristianos no encontraban demasiados problemas a la hora de inhumar los cuerpos martirizados. En algún caso, aplicando el Derecho romano, los pretores rehusaban conceder el enterramiento a los allegados. Sería el caso de Vicente de Zaragoza (*Passio sancto Vicentii*..., 10). En otros, a partir de una primera lápida sepulcral de mártires reales o imaginarios se desarrollará la sacralización cristiana del espacio físico, a menudo un intento de reciclar antiguas religiosidades procedentes de los indígenas o de la población pagana hispanorromana. ¿Se trataría, en el caso abulense, de sacralizar nuevamente y bajo otra concepción un espacio relacionado con el culto a ciertas fuerzas de la naturaleza? Que Vicente, Sabina y Cristeta mueran precisamente sobre un roquedal dominado por un manantial «santo», un pozo de aguas dominadas en realidad, induce a pensar en un intento eclesiástico por erradicar, por un lado, las viejas prácticas religiosas, y, por otro, asentar una organización episcopal. Hay que anotar que en los concilios visigodos se mantienen algunas alusiones a los cultos relacionados con las aguas. Aunque su recuerdo se ha perdido ya para los ciudadanos abulenses, la existencia del manantial se ve confirmada en numerosos documentos parroquiales. El *Título de la insigne parrochia de Señor Sant Viçente de Áuila*..., un manuscrito de principios del siglo XVII, señala cómo los hermanos fueron martirizados «entre vnos cantos, a bueltas de vn arroyo que oy día sale por entre los zimientos de la iglesia, dejando en medio de lo más bajo della una fuente de donde aqueste arroyo se descuelga, la qual, como testigo de su martirio, [h]a myll y trescientos y seys años que llorando su muerte vierte arroyos de agua». La misma información aparece en otro manuscrito atribuido a Tello Martínez, *Situación de la iglesia*..., redactado a partir del anterior a mediados del siglo XVIII. Asimismo, en algunos documentos de tipo jurídico se mencionan constantemente algunas referencias al entorno de la basílica, el muladar, la torre de la Mula, la «Asperilla» o el Baño. Algunos contratos enfitéuticos pertenecientes a la basílica confirman la existencia de los Baños en la zona norte del edificio. El arroyo mencionado se dirigía hacia la huerta de San Andrés, desembocando en el arroyo de las Vacas que hasta hace relativamente poco tiempo recorría la zona de Prado de Sancho, en las cercanías del monasterio de La Encarnación y de la fuente de Santa Teresa, mientras que el Baño se convertirá en el siglo XIX en los conocidos «Baños de Santiuste», a quince metros de los paramentos septentrionales de la iglesia. El culto a las aguas se transmuta a lo largo de la Edad Media, perdiendo en los relatos milagreros (curaciones extraordinarias) su sentido primigenio, aunque posiblemente subyace la función curativa de las aguas señalada por Mircea Eliade (las aguas son el principio de toda curación).

Una frase de la *Passio* (*novis sarcofagis sanctorum corpora*..., 12, 6) indica más que la ubicación de un nuevo espacio funerario la reutilización cristiana de un lugar necrolátrico y, sobre todo, la posible construcción de un *martyrium* o monumento conmemorativo, *baselicam... construxit*. A diferencia de otros relatos

martiriales, los abulenses no son enterrados en un monumento nuevo, *sepulcrum novum*, sino que sus restos, separados los de Vicente de los de las hermanas, son inhumados reutilizando una antigua necrópolis que, más tarde, se convertirá en un espacio netamente cristianizado. Una posible construcción de un edificio paleocristiano o de la primera etapa visigoda se podría confirmar con la correspondiente cata arqueológica. Probablemente estaríamos ante una sencilla aula rectangular rematada en uno de sus extremos por un ábside de planta de medio punto, tal vez un complejo bautismal, pero sobre todo un edificio con un carácter netamente funerario. En el ábside se encontraría la mesa de altar, mientras que en el otro extremo se localizaría la tumba-pozo (?) sobre la que se alzaría una segunda mesa, no de carácter eucarístico, sino ligada directamente a la veneración y rituales sobre ofrendas dedicadas al mártir Vicente o al primer obispo documentado de la historia abulense. Al lado, bajo arcosolio, una segunda sepultura destinada a Sabina y Cristeta. O bien esa sepultura, situada al lado de los restos pétreos de la cueva, bajo el futuro cenotafio tardorrománico, se tenga que identificar con otro personaje. Hay que suponer, por otra parte, la existencia de canceles que cerrarían el primer altar, tal y como se desarrollaba la primitiva liturgia cristiana. Como conjetura se puede plantear la existencia de una «basílica en el sentido isidoriano..., un edificio, martirial en este caso, con altar consagrado oficialmente para el desarrollo de la misa comunitaria, por oposición al *martyrium*..., no apto por ende para la celebración eucarística»[123]. En los alrededores de este monumento eminentemente funerario se mantendría una necrópolis de origen romano y posteriormente utilizada como cementerio cristiano.

Una reciente hipótesis planteada en una conferencia en la Universidad de Sevilla (abril de 2001) establece atrevidamente que acaso la tumba-pozo estuviera relacionada con el enterramiento de Prisciliano[124], sin poner en duda, por otra parte, la existencia de los tres hermanos mártires. Es posible. Se sabe que los seguidores priscilianistas recogieron su cadáver en Tréveris para trasladarlo a la Península (¿Santiago de Compostela?, ¿Ávila?). Si los restos estuvieron depositados en la posterior cripta de la Soterraña no sería necesario invalidar toda la historia de los mártires, pues se trata de interpretar el nacimiento y desarrollo de una leyenda que está motivada, con seguridad, por la presencia en la ciudad de un obispo hereje y un espacio de carácter cultual más que con un conocimiento exacto del martirio de los tres hermanos. En otros términos, si Vicente existe es precisamente gracias a Prisciliano, independientemente del lugar de enterramiento del prelado herético y maléfico. Si su cuerpo se depositó en el noreste de la ciudad, ese lugar sería no la tumba-pozo, sino el ábside meridional de la posterior basílica, junto al muro que a modo de talud se vertía hacia el venero con caracteres apotropaicos. Varias páginas antes partía de una hipótesis, la existencia de un adolescente llamado

123 RICO CAMPS, D., *El románico*..., 296-297 y 299: «En resumen: edificio con altar eucarístico y memoria martirial fundado en el siglo VII a partir de una *inventio* de los mártires, poco más cabe decir sobre la primitiva basílica martirial».

124 Vid. RODRÍGUEZ ALMEIDA, E., *Ávila «gallega». Ensayo sobre el Ávila altomedieval*, Ávila, 2002, 15-22.

Vincencio o Vicente, de procedencia desconocida. Aceptemos tal planteamiento, pero no tanto el de sus hermanas (¿de sangre?, ¿de una comunidad de fieles?), unas recreaciones posiblemente posteriores para confirmar las *tresque coronas*, la tres personas en una, un misterio contra el arrianismo recién desterrado. Por otra parte, se plantea otro problema. Si, como se ha visto, la *Passio* de los mártires no sólo es tardía, sino que asimismo su difusión es lenta (siglo X, cuando se incorpora a una liturgia de carácter general), el culto estrictamente local y las reliquias, ochenta o noventa años después, apetecidas por el rey Fernando I, el monasterio benedictino de Arlanza y tal vez otras instituciones eclesiásticas, ¿no contradicen estos deseos la mediocridad histórica de los hermanos mártires? ¿No supondrán un intento por parte de los monjes burgaleses por apropiarse de unas reliquias más preciadas fuera que dentro de la ciudad en unos instantes en que resurge con fuerza el Camino de Santiago? ¿Por qué no existió un enclave monástico asociado a unas reliquias en el territorio abulense? ¿A qué tanta división, tanto reparto de unos restos humanos que posiblemente pasaban desapercibidos para los escasos abulenses de mediados del siglo XI? La Cámara Santa de Oviedo y la catedral palentina se disputarán también los tesoros. Y, fundamentalmente, la colegiata de San Isidoro de León, en plena ruta jacobea, insistirá tenazmente en la posesión del mártir Vicente.

La continuidad entre el mundo paleocristiano-visigótico y el de la repoblación parece evidente. El culto de los mártires, si bien limitado al ámbito local, es precoz, continuado en la historia interna de la ciudad probablemente por medio de una tradición oral durante el periodo altomedieval, lo que indicaría la pervivencia de gentes en el entorno de la desarticulada ciudad de Ávila. Ángel Barrios ya lo planteó hace años[125]. El culto funerario expresa una continuidad de pobladores, pero también unas modificaciones reveladoras, pues hay una pérdida del significado original hasta la incorporación de la leyenda a la liturgia eclesiástica a partir de fines del siglo VII y, sobre todo, del XI. La veneración de los primeros cristianos por los muertos se convierte en el eje central de la piedad popular. Numerosos rituales se relacionan con los sepulcros, expresiones de dolor y testimonios de solidaridad entre los habitantes. Las celebraciones en ocasiones se desvirtuan respecto a su sentido primario. Inicialmente, la extensión del cristianismo en aquellas regiones menos romanizadas, y por tanto menos susceptibles de someterse a una reciente cristianización, el culto de los mártires se presenta como el fenómeno principal de la vida religiosa durante los siglos IV y V. En realidad no puede hablarse de un nuevo culto necrolátrico, sino, más bien, de una vulgarización y adaptación de las antiguas costumbres paganas a las nuevas exigencias cristianas. A veces copiadas de manera mimética, incluso inconsciente, por parte de la jerarquía eclesiástica y el pueblo cristiano, su erradicación, cuando se consolide la organización eclesial, será dura, duradera y enormemente tensa en los siglos medievales. Así, al igual

125 «El extraño emplazamiento de la fábrica y el traslado antes de la recuperación militar definitiva del territorio indican claramente que subsistió entre minorías mozárabes el recuerdo y veneración de los santos que martirizados en tiempos de la invasión musulmana recibieron allí sepultura», BARRIOS GARCÍA, Á., «Toponomástica e Historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional del Duero», en *En la España medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, II, 131.

que en el mundo romano, los cristianos concedían ciertas atenciones particulares a los sepulcros o celebraban banquetes junto a la tumba el día del aniversario, un hecho que, en términos teológicos, será interpretado como la «participación anticipada en el banquete místico»[126].

Todo el carácter folclórico de las conmemoraciones funerarias era poco a poco aislado por la Iglesia, hasta que a fines del siglo X, coincidiendo con la redacción de Pasionarios y Legendarios y su inmediata incorporación a la liturgia eclesiástica, la participación oficial en los ritos fúnebres está prácticamente institucionalizada. La extensión paulatina del culto de los mártires y, por tanto, de un ritual funerario determinado alcanzó tal auge que, ineludiblemente, las leyendas, relatos más o menos reales, antiguas tradiciones, etc, se tienen que incorporar a un plano literario, es decir, a las Pasiones de los diferentes mártires que se recopilan mediante una *Passio de communi* en el siglo VI y en unas relaciones específicas en la centuria siguiente. Sin embargo, el rito funerario de raíz popular perduraría durante toda la Edad Media, a pesar de las numerosas disposiciones oficiales. En realidad se trataba de una actitud constante, a veces difícil de erradicar, presente también en la literatura postmedieval: «... que deje reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de don Quijote, y no le quiera llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja, haciéndole salir de la fuesa, donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitando de hacer tercera jornada y salida nueva... Y con esto cumplirás con tu cristiana profesión» (*Don Quijote de la Mancha*, II, LXXXIV).

126 DANIÉLOU, J. y MARROU, H., *op. cit.*, 352.

Segunda Parte
CAMPAÑAS CONSTRUCTIVAS Y REMODELACIONES INTERIORES

Capítulo III
LA ABUNDANCIA CONSTRUCTIVA, LOS ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS, LAS IMÁGENES ECLESIÁSTICAS

LA REPOBLACIÓN ROMÁNICA: *CLERICI VERO HABEANT MORES MILITUM...*

En el «valle de los santos», sobre un berrocal previamente utilizado y con funciones aparentemente mortuorias, se levantará a partir de la repoblación un edificio con unas trazas exageradas para la situación económica de la ciudad desde mediados del siglo XII. El templo centró la atención de los propios clérigos de la basílica, una veces por el deterioro material en que se encontraba con el paso de los años, en ocasiones como el medio para reclamar aquellos privilegios jurídicos y económicos necesarios para la propia supervivencia de la fábrica y comunes de San Vicente. En otros momentos ese interés venía expresado por la consistente calidad de la arquitectura en que, conscientemente, los curas y beneficiados desempeñaban sus tareas, por la cantidad de tesoros que albergaba y, además, por el empeño de dichos servidores por no perder el paso del tiempo hagiográfico y litúrgico. Las remodelaciones interiores que tendrá que aguantar la basílica parroquial estarán de acuerdo con las diferentes estrategias eclesiales que a lo largo de los siglos llegan a Ávila: las nuevas devociones, las incipientes conversiones litúrgicas de los espacios parroquiales, las trasmutaciones santorales, el enriquecimiento material a veces impuesto por las modas artísticas y el afán tesaurizador del propio clero. Desde su fundación como espacio eclesial, la basílica elabora su propia historia, dominada en el ámbito extraeconómico por la recreación de un edificio plagado de símbolos, leyendas y tradiciones, de tal manera que tenían que ser asumidas de manera eficaz algunas situaciones estratégicas en el medio urbano y en la función militar y, por último, el mantenimiento de una feligresía cercana, demasiado próxima, y una población ajena a una fe mayoritaria.

Una maniobra ocupadora y repobladora servirá para determinar con más o menos precisión los ámbitos parroquiales, considerando siempre algunos elementos. En primer lugar, la muralla que se inicia a mediados del siglo XII, baluarte defensivo al parecer incapaz de servir por sí mismo a la defensa de la ciudad; será necesario levantar algunos monumentos que ejerzan ambiguamente las funciones militar y eclesiástica. Luego, la catedral, que marca el espacio central de la ciudad, el límite divisorio entre lo alto y lo bajo, las territorialidades parroquiales, los trabajos militares de los caballeros y las ocupaciones manuales de los ruanos y

pobladores no cristianos. En función de las numerosas iglesias parroquiales de la ciudad, esta surge como un conjunto a veces inconexo de varias aldeas agrupadas por los límites parroquiales. Una clara diferenciación entre el mundo caballeresco, el de la milicia, y el de las actividades artesanales y agrarias se crea desde los momentos iniciales, al lado de la persistencia de una ruralización imposible de erradicar en las sociedades preindustriales, en una comunidad de frontera que está dominada por una clase guerrera que se opone al *populus*. Los espacios yermos seguían siendo los dominantes en la trama urbana de los siglos XII y XIII y sólo el levantamiento de unos cimientos para su posterior remate evitarían el considerar a la ciudad como un desierto urbanístico. En realidad, para esos siglos, Ávila podría definirse como un campo parroquial y militar, un cerro progresivamente cercado marcado por la continuidad de los templos en un corredor limítrofe a la muralla medieval en la que el elemento militar se conserva y recrea al unísono por las labores institucionales de la Iglesia y el concejo. Al menos durante las primeras décadas de la repoblación, coincidiendo con unas circunstancias defensivas ya asumidas por las estirpes caballerescas, la ciudad mantiene una falta de cohesión interna entre las distintas *collaciones*, entre los diversos vecinos que jerárquicamente se organizan alrededor de una iglesia. Con el paso de los años la trama urbana se va haciendo más compleja: casonas nobiliarias, remates de las iglesias iniciadas, formación de una red de callejuelas y plazuelas, espacios oficiales y barrios no cristianos, añadiendo sinagogas y mezquitas, completan un panorama que apenas sufriría modificaciones hasta finales del siglo XV.

A medida que transcurre la repoblación militar, la eclesiástica tiende a consolidarse y extenderse de forma precisa. Alfonso VI repuebla de modo integral las áreas limítrofes al Sistema Central, espacios fronterizos que se tenían que adecuar a las nuevas necesidades de los tiempos políticos. El factor militar viene dado por una línea de defensa establecida en algunos puntos de paso. En el caso abulense, la repoblación asume la permanencia inarticulada de pobladores a partir de un núcleo primitivo, como continuación de lo que antes había sido una aglomeración menor hispanorromana y, luego, sede episcopal en la época visigoda. Esta última etapa citada estuvo marcada, desde el punto de vista de la organización eclesiástica, por el impacto de la presencia priscilianista en la silla episcopal, la extensión de la herejía y los intentos por erradicarla. Enmarcando a Prisciliano en una agitación social, aparecía una clara oposición entre las regiones rurales de cristianización más reciente y menos sometidas al control del episcopado, por un lado, y los territorios más intensamente romanizados, de predominio netamente urbano y con una tradición cristiana más fundada, dirigidas por unos obispos que trataban de mantener el espejismo simbólico del Imperio romano. Personaje peculiar, acusado de maleficio, ciencias obscenas y conciliábulos nocturnos, señalado a veces como una de las primeras víctimas de los aparatos estatales, su significación heterodoxa explica a la vez su ausencia oficial en Ávila desde los años 380-384. El «cristianismo *underground*»[1] que parece consolidarse en la primitiva diócesis

1 SAYAS ABENGOECHEA, J., «El Bajo Imperio», en *Historia de España* (M. Tuñón de Lara, dir.), Madrid, 1987, 184.

de Ávila marcará el rumbo episcopal tanto de la etapa visigoda como de la floreciente barroquización del siglo XVII. Para el primer caso se apunta una sucesión episcopal anacrónica, plagada de prelados inventados unos, otros sin sede fija, pero que, en cualquier caso, servirán para iniciar un modelo de Iglesia ideal entre los siglos lejanos del priscilianismo y la repoblación. Para el segundo asunto, se trataba de llenar el vacío hagiográfico e institucional de la Iglesia con un cúmulo de obispos ficticios y santos tardíos traspasados a los tiempos en los que dominaba la superstición y el culto a los ídolos entre las masas campesinas, incluso entre los propios obispos. El primerizo carácter episcopal de Ávila trata de ser restablecido con primados de origen germánico, gente goda que se corresponde con los momentos de dominación postarriana: Theudogius, Eustochius, Amanurus, Asphalius, Unigerius. Se traspasan luego, en la etapa tridentina, figuras hagiográficas con un específico y reducido culto a los momentos oscuros de la dominación visigoda, pues preocupaba más la desertización litúrgica y simbólica que la material del centro peninsular, más las supervivencias idolátricas que la sumisión al misterio providencialista de la historia, así que llenando la diócesis de referentes sacros se suprimía al ídolo y se acentuaba la fundación de una urbe teológica. La invención, en el doble sentido, de san Segundo como primer obispo de Ávila ratificará tanto una inexistente cristianización como una continuidad episcopal en un territorio central. El impacto creado por la invasión musulmana, en Ávila desde el año 714, se manifestará en la historiografía tradicional. Forzosamente había que salir del *impasse* originado por esa ruptura histórica.

A partir del siglo VIII, la accidentada sucesión de entradas y salidas militares en la tierra de Ávila indica un poblamiento escaso y desorganizado en el mismo término. Las incursiones, cristianas y musulmanas, se suceden en cortos años, asomándose a unos pequeños núcleos de población ubicados en la ribera del Adaja y en la zona alta de Ávila, probablemente en torno al monasterio de La Antigua[2]. Los restos de una construcción funeraria y conmemorativa, situada junto a la escarpa nororiental de Ávila, serán localizados arruinadamente por Fernando I, procediendo a un desmantelamiento cultual del lugar por la presión benedictina de Arlanza, pues Ávila se encontraba «despoblada et yerma de luengos tiempos dantes» (*Crónica General de España*, 818), si bien rodeada de una presencia mozárabe cobijada junto a las ruinas abulenses[3]. Un borrón y cuenta nueva se inicia desde esa precisa circunstancia, ya que al eliminarse el referente inmediatamente apotropaico de un entorno semirural, con pretensiones de convertirse en un

2 Una conexión de carácter cultual parece darse en este antiguo monasterio abulense. Vid. BARRACA DE RAMOS, P., «Un fragmento arquitectónico visigodo de Ávila». *Boletín del Museo Arqueologico Nacional*, XIV (1996), 87-93.

3 Numerosos autores, sobre todo abulenses, se han ocupado de la conflictiva traslación de las reliquias de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, ratificando la línea argumental de los clérigos y otros autores anteriores al siglo XIX. Sin embargo, la más valiosa visión e interpretación del confuso acontecimiento se puede localizar en el epígrafe titulado «De la fundación a la translación», de Daniel Rico, a quien agradezco su colaboración en algunos aspectos arquitectónicos y documentales. Vid. RICO CAMPS, D., *El románico de San Vicente de Ávila (Estructuras, imágenes, funciones)*, Murcia, 2002, pp. 292-308.

marco urbano estable, los nuevos cultos establecidos desde la repoblación adquirirán otro carácter. Así pues, disipado el carácter martirial de los tres hermanos capturados ahora por los monjes benedictinos, desplazadas sus reliquias a ámbitos más seguros relacionados con el Camino de Santiago, arrasada probablemente cualquier simbología que recordara la herejía priscilianista, desde finales del siglo XI, en una sociedad limítrofe entre la cristiandad y la morisma surge un santo fronterizo, variable en el tiempo en función de la oscilaciones políticas (avance o estancamiento de la reconquista) y de las modificaciones de la actitudes religiosas (unificación litúrgica desde el año 1080). El nuevo san Vicente, junto con sus hermanas, acentuará el particularismo local, servirá como modelo de defensa, o, más bien, agradecimiento militar ante los intempestivos tiempos de la lucha contra el sarraceno. La visita de Jimena Blázquez, en el año 1109, al solar de San Vicente, en los momentos preparatorios de su planteamiento románico, indica el valor simbólico que se concede al santo tras la truculenta victoria virtual ante las huestes del agareno Abdallá-Alhazén. Bastantes años después, una tradición, asimismo inmemorial, recreará que los caballeros abulenses rendían culto a una pequeña imagen del santo, sustituida luego por otra de la Virgen de la Guía[4], en el flanco meridional de la basílica, antes de emprender la persecución sobre la morisma, más justificada aún esta costumbre, pues ya se escribía que ante la imagen de la Virgen «se postraban los caballeros avileses al marchar a los campos de batalla y a su retorno de ellos» (L. Ariz) [5].

Las circunstancias legendarias de la fundación de la ciudad, a finales del siglo XI, son conocidas por la *Crónica de la población de Ávila*[6], redactada hacia el año 1256 en un contexto en el que los intereses de creación de una mitología local superan a los puramente históricos, una fuente mediocre y escasamente precisa. A pesar de esta consideración, los pobladores de Ávila fueron los denominados «serranos» y «ruanos». Los primeros procedían de Cinco Villas, formando una cerrada aristocracia de carácter militar en una sociedad de frontera. Las aldeas dispersas en el cerro abulense, en sus laderas y en las riberas del Adaja dieron lugar a los barrios medievales, manteniendo unas formas económicas eminentemente rurales con una extensión considerable, con un fuerte espíritu de aldea (una mentalidad aldeana) que se advierte en el detalle de los motes y sobrenombres que aparecen registrados en el Becerro de la catedral de Ávila y en numerosos documentos de los siglos XIV y XV, aunque, tal vez, el uso de estos apodos no refleje un predominio de las actividades primarias.

4 «Se ha colocado la imagen, dorada y pintada al estilo antiguo por D. Manuel Sánchez y Ramos», REPULLÉS, E. M.ª, *La basílica de los santos mártires...*, p. 32. O repintada hacia el año 1880.

5 «Estilaron los campeones avileses y los nuevos pobladores y caballeros de esta ciudad que todas cuantas veces volvían victoriosos de sus conquistas y lides, en humilde acción de gracias, antes de entrar en sus casas venían a este santo templo y hacían una devota oración a una imagen de nuestra Señora que está pintada en un cuadro con su vidriera antes de entrar en el pórtico, en la parte meridional, debajo de una vidriera que tiene la imagen de san Vicente», FERNÁNDEZ VALENCIA, B., *Historia de San Vicente...*, 233.

6 HERNÁNDEZ SEGURA, A., *Crónica de la población de Ávila*, Valencia, 1966.

La historiografía decimonónica consideró que la estructura administrativa de Ávila se plasmó en el establecimiento en tres meses de poblaciones, concejos y aldeas. Al mismo tiempo, se van configurando las leyendas medievales abulenses, entre ellas la biografía del héroe Nalvillos, de la que Dionisio Ridruejo afirmaba que incluía una narración de galantería voluntariosa, adulterio y venganza personal. También la de las Hervencias, una manifestación literaria de la oposición de los serranos a toda tendencia innovadora mercantilista. Mientras tanto, el concejo urbano se ha organizado en dos cuadrillas, la de Blasco Jimeno (parroquia de San Juan) y la de Esteban Domingo (parroquia de San Vicente). Asimismo la catedral abulense se institucionaliza en la primera mitad del siglo XII gracias a los privilegios papales que la dan su carácter jurídico y a cédulas reales que la permiten conservar e incrementar su poderío económico. La estructura urbana se empezó a organizar en barriadas que recibían el nombre de la iglesia que las presidía o del oficio que desempeñaban la mayor parte de sus moradores, a veces algún hagiotopónimo o antropónimo relacionado con los primeros repobladores o con vecinos destacados de cada colación: San Gil, San Pedro, Santo Tomé, San Millán, San Vicente, Cesteros, Zapateros, Estrada, etc., estratificándose la red urbana de acuerdo con las distintas ocupaciones profesionales y con la imagen que cada grupo recreaba de sí mismo, apuntando Ballesteros que «las clases y los oficios distribúyense por barrios, avecinándose en el de San Pedro muchos nobles escuderos, en el del Norte los maestros y oficiales de cantería, en el del Puente molineros, tintoreros y curtidores, y en el de Santiago y Santa Cruz al mediodía los demás advenedizos y algunos labradores con los moros que habitaban allí de antemano; los judíos albérganse dentro de las murallas, junto a la parroquia de Santo Domingo y entre todos llegan a contarse aproximadamente 6.000 vecinos»[7]. Las viviendas eran casi todas de madera y adobe, con techos bajos y tejas sostenidas por vigas. La única diferencia entre las viviendas urbanas y las estrictamente rurales era que las primeras no poseían tantas veces corral y, en cambio, muy frecuentemente tenían sobrado, sótano, bodega y «almoxaba» y en que casi todas sus puertas tenían cerrojos de hierro[8]. Poco a poco, la ciudad iba ofreciendo un plano regular en su perímetro exterior, determinado por su geografía y murallas. Los muros románicos tienen la forma de un rectángulo más o menos regular, excepto por su flanco noreste. La parte occidental de la ciudad presentaba una serie de vías este-oeste, más largas, y norte-sur, mientras que la oriental comprendía la catedral y zonas limítrofes, siendo menos regular, aunque se distinguía en ella las principales vías este-oeste. El mercado más importante se encontraba en el exterior del recinto amurallado, «en el coso de San Pedro do mueven los caballos» (1303). En los siglos XII y XIII se construyeron prácticamente la totalidad de las iglesias románicas abulenses.

Judíos, moros y cristianos se concentraban en diversos barrios. Así, a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, en la ciudad, a la que se llegaba por las calzadas

7 BALLESTEROS, E., *Estudio histórico de Ávila*..., 96.

8 Vid. VILLAR CASTRO, J., «Organización espacial y paisaje arquitectónico en la ciudad medieval. Una aportación geográfica a la historia del urbanismo abulense». *Cuadernos Abulenses*, 1 (1984), 69-89.

toledana, segoviana y salmantina, vivían más judíos y musulmanes que cristianos, los primeros representados por más de cincuenta familias diseminadas en las calles alrededor de la catedral y de la basílica de San Vicente, adentrándose también en San Juan y, fuera del recinto amurallado, en la plaza de Santo Tomé, en los barrios de Cesteros, San Gil y en la calle Estrada. El barrio típicamente judío era el Yudero o Yuradero, junto a San Vicente, ocupando así un terreno que espiritualmente era disputado por los vecinos cristianos, al margen de otros asentamientos de la población hebrea en las calles de Santa Escolástica y Santo Domingo. A finales del XIV y principios del XV los cristianos se concentraban fuera de las murallas, los musulmanes en el barrio de San Nicolás preferentemente. Los eclesiásticos poblaban los barrios de Los Apóstoles, Santo Tomé y El Lomo, en las barriadas de la ciudad alta que registraban una especialización funcional y mantenían a los grupos dominantes.

Con una dedicación sobre todo agraria, adquiere su cualificación urbana en áreas muy concretas vinculadas a los grupos eclesiásticos y caballerescos, documentándose al menos en el siglo XIV la presencia en el arrabal oriental de cinco clérigos, dos racioneros, un arcipreste y un canónigo. En definitiva, Ávila aparece como una típica ciudad medieval, feudalizada en numerosos ámbitos y con un escaso desarrollo de la vida urbana, con unas funciones propias de su carácter eminentemente militar que se extendían en el amplio alfoz de su jurisdicción y un control radical de la caballería villana a partir de la «riqueza ganadera, especialización militar en el combate a caballo y monopolio del poder político concejil»[9]. La condición castrense marcará profundamente la historia interna de la ciudad desde su repoblación hasta el siglo XVI con los reinados del emperador Carlos y su hijo Felipe II, condicionados por dos hechos que afectan profundamente a los grupos caballerescos, la derrota comunera en Villalar y el traslado de la corte a Madrid. En función de esta coyuntura, también la historia eclesiástica, al menos la de la basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta, transcurrirá por similares derroteros, de manera que en las centurias medievales son los santos heroicos los que sirven a los grupos dominantes mientras que cuando estos empiezan a abandonar la ciudad, desde finales del XVI, serán las figuras contrarreformistas, más cercanas a una devoción popular, las que muestren sus ases en una sociedad cada vez más marcada por el obispo, el cura y la devoción. Al margen del ímpetu eclesiástico de la ciudad entre los siglos XII y XV, la etapa medieval estaría caracterizada en definitiva por una vocación fuertemente guerrera, la aspiración económica de colonizar un extenso alfoz y, por último, la profunda y temprana «aristocratización» del concejo.

Una basílica para tres mártires. Bajo ese contexto histórico se construye la basílica de los mártires de Ávila en el siglo XII, dentro de la difusión del estilo románico iniciada en el siglo anterior. Inspirándose en las racionales arquitecturas

9 MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.ª, «Feudalismo y concejos. Aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales en los concejos medievales castellano-leoneses», en *En la España medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, II, 113.

romanas, los maestros de los siglos XII y XIII tratarán de equiparar el mito de Roma con las construcciones pétreas que, como señalaba hacia el año mil el monje Raúl Glaber, se identificaban con las blancas vestiduras de las iglesias. A partir de los variados focos románicos existentes ya en la península Ibérica, la basílica de San Vicente representa, como muchos otros templos, la conjunción de los elementos romanos, orientales y septentrionales. Los primeros en el uso del arco de medio punto y el abuso de la columna disimulada en paramentos, sustentos y vanos, además de la planta; los segundos, sobre todo bizantinos, en los abovedamientos; de la arquitectura nórdica, asumida ya por construcciones anteriores, el sistema de contrarrestos. El papel plástico de la corte de Fernando I, junto a la renovación de la liturgia hispánica a partir del Concilio de Burgos del año 1080, serán aspectos que incidirán, fundamentalmente, en el abandono de la compartimentación prerrománica y su sustitución paulatina por un espacio direccional, único y amplio, para la nueva liturgia de inspiración latina[10], si bien el feligrés se dirigirá subordinadamente hacia un reducto marcado por los arcos y los pilares, las bóvedas y los capiteles monstruosos, todo ello ordenado hacia un ábside que señalaba tanto el altar como la presencia simbólica del Dios-Señor.

10 GÓMEZ-MORENO, M., *El arte románico español. Esquema de un libro*, Madrid, 1934, 90-91.

Capitel con aves zancudas.

Capitel con la bestia de varias cabezas.

El genio elitista, casi exquisito, de la arquitectura románica se plasmará en el caso abulense en la múltiple y variada decoración escultórica que a lo largo de dos siglos se registra en los capiteles, canecillos, portadas e imágenes interiores en función de los usos litúrgicos. Elitista por inaccesible a las miradas que difícilmente conseguirían desentrañar los significados de las imágenes en piedra. La representación escultórica de un indigente Lázaro en uno de los tímpanos del acceso occidental, a la manera de la fachada principal de Oloron-Sainte-Marie, sustituía el tema tradicional y recurrente de la resurrección de Lázaro por una amenaza directa a los acumuladores de riquezas. Como arte eminentemente feudal, el románico de San Vicente sugería escenas caballerescas de lucha en algunos capiteles, advertencias contra los músicos que, como los asnos y otras bestias, interpretaban piezas a lo mejor licenciosas, pequeños monstruos inundaban algunas arquerías exteriores y capiteles de dentro, justo en un marco arquitectónico relacionado con la gran serpiente que enreda al judío. Sirenas, grifos y seres fantásticos se reparten en el interior del templo señalando al feligrés un camino aparentemente plagado de símbolos maléficos (la condena del avaro, el desprecio a la música, algunas figuras irreales) o emblemas feudales (el rey-pretor, los *milites*, los clérigos, un caballero y una dama).

Con este planteamiento estético y cultural, la iglesia de San Vicente se caracteriza por mostrar una arquitectura maciza, con profusa ornamentación escultórica de carácter monumental, naves abovedadas, soportes muy articulados y puertas laterales. Se construye sobre el lugar donde se supone que sufrieron martirio los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta, en la vertiente nororiental de la ciudad, en un lugar escarpado que induce a pensar en una localización determinada por la propia topología de la zona y el mantenimiento de algunas tradiciones apotropaicas. De hecho, los inicios de la muralla románica toparon, a mediados del siglo XII, con los resultados de las primeras campañas constructivas de la basílica, de manera que más que en una arbitrariedad de los canteros de la cerca hay que plantear la existencia de una anomalía, una irregularidad en el Coso de San Vicente. Es probable que existiera en el flanco noreste de la muralla una necrópolis que, junto a la primera cimentación de la basílica, impidiera el desarrollo regular de la construcción defensiva, obligando a los maestros de cantería a desviar el trazado en esa zona en la primera tela, «a la parte onde fueron martiriçados los hermanos san Vicente, Sabina e Cristeta» (L. Ariz). Por otra parte, el lugar de «las Pissadas» (según la denominación de Fernández Valencia y A. de Morales) aparece rodeado de ciertas tradiciones que vendrían a corroborar la afirmación de un antiguo espacio cultual. Determinados acontecimientos legendarios van por el mismo camino. En primer lugar, la leyenda de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta relata la tortura, muerte y deposición de los cadáveres sobre un berrocal para que fueran devorados por las aves de rapiña. Luego, la tradición mantiene la existencia de un antiguo templo (paleocristiano), bastante primitivo y siguiendo el sistema griego de hiladas de desigual altura en un mismo muro. La remota iglesia se identificaría en los posteriores siglos medievales con la cripta de la Soterraña, situada bajo los ábsides románicos del templo. En el mismo sentido, la leyenda de la Virgen de la Soterraña manifiesta una tendencia

similar. Una imagen que estaba soterrada aparece milagrosamente en el siglo IX, suponiéndose que fue enterrada por los cristianos al desplomarse la monarquía visigoda, una talla tardorrománica que algunos autores trasladan a la civilización romana, o una *theotocos* tallada en madera de nogal y procedente del siglo VI[11]. En cualquier caso, este último argumento valdrá desde el siglo XVI para la conversión de la cripta en un auténtico santuario extramuros[12]. Otra tradición, más tardía, recalcará la simbología situacional del lugar y la posicional del templo. La leyenda de san Pedro del Barco, taumaturgo del siglo XII, que a su muerte es trasladado por una mula hasta la nave del crucero de la actual basílica. La mula muere en el mismo lugar después de marcar su huella en el pavimento de piedra. Por otra parte, en Gonzalo de Berceo también aparece reflejada la tradición de este lugar cuando escribe acerca del «viejo ciminterio» (*Vida de Santo Domingo de Silos*, estr. 267 c).

La presencia de varias iglesias románicas en la primera mitad del siglo XII circundando la futura muralla medieval en algunos de sus flancos señala la ambivalencia en la que vive la ciudad disgregada, pues el concejo se muestra de momento incapaz para afrontar las tareas constructivas y defensivas necesarias para la población fronteriza, por lo que serán las instituciones eclesiásticas de San Pedro y, sobre todo, San Vicente quienes asuman el papel militar en su apariencia religiosa, o su rol eclesiástico en su imagen militar, como se quiera. Al margen, cada templo de construcción románica parece indicar un mantenimiento continuado de ciertos espacios cultuales que se transforman en la repoblación con unas formas artesanales autóctonas, con techumbres de madera y no con bóvedas de cañón. Cuando se inicia la obra de la muralla, a partir de 1150 aproximadamente, la basílica de los mártires actúa como un baluarte, un alcázar visible y atemorizador para unos hipotéticos invasores, un auténtico «fuerte contra los moros», como señala Isidro Bango. En un esfuerzo imaginativo, no demasiado acusado, la visión de San Vicente en los siglos medievales sobresale por encima del caserío urbano, destaca sobre el talud del septentrión e impone una nueva mirada a la ciudad, pues es, inicialmente, la basílica más que el cimorro catedralicio el elemento que sirve de barbacana, oteadora de los horizontes enemigos, simbólicamente capaz de atemorizar a los extraños. Para los habitantes, una referencia emblemática que marca la continuidad entre el pasado perdido y los presentes por construir.

11 «La belleza y la perfección que se observa en las formas y facciones de la imagen nos hace transportar su origen a los tiempos de la civilización romana», MARTÍN CARRAMOLINO, J., *Historia de Ávila...*, I, 493. HERAS, F. de las, *La Iglesia de San Vicente de Ávila. Memorias de un templo cristiano*, Ávila, 1971, 36.

12 «Con estas y otras marauillosas obras que Nuestro Señor haze en esta yglesia de Señor San Uiçente es tan visitada que perpetuamente falta gente en ella que con hordinario concurso acuden a uisitar los santos sepulcros y la ymagen de la Soterraña así natrurales como forasteros que en viniendo [a] la çiudad de Áuila lo primero que visitan es este nombrado santuario. Peregrinos de lejanas tierras vienen muchos, especialmente quantos del reyno de Toledo pasan a Santiago de Galiçia y quantos de León, Vizcaya e Castilla la Vieja pasan a Nuestra Señora de Guadalupe, y los que del reyno de Portugal van al santuario de Montsarrate, y los de Aragón pasan a la Peña de Francia, por estar casi en el paso de estas romerías. (...) El concurso de la gente de la comarca es grande, porque casi no queda labrador ni labrador [h]a de toda la tierra d[e] Áuila que todos los años por el berano no bengan a visitar esta santa yglesia y tener en ella sus novenas». APSV. *Título de la ynsigne parrochia...*, 1612, fol. 11 v.

Cubiertas y cimborrio de la basílica de San Vicente.

Entre los siglos XIII y XV se completa la obra arquitectónica de la basílica de los hermanos mártires Vicente, Sabina y Cristeta. Un edificio totalizador, unos muros equívocos, un asentamiento eficaz susceptible de aunar las atenciones abulenses desde múltiples perspectivas. Total e integral por la riqueza arquitectónica que encierra, las múltiples variantes románicas, los primeros indicios del mundo gótico, la aparente superación del goticismo, el tibio velo renacentista y su estancamiento en la ornamentación barroca. Los paramentos mantienen esa cualidad por la exposición de relatos hagiográficos, legendarios y caballerescos que se esconden en su interior, mientras que la mirada no puede descartar las variadas funciones que desarrolla la basílica, como templo, como baluarte defensivo, como núcleo receptor de viejas tradiciones y transformador de las mismas en otras más ajustadas con los tiempos bajomedievales. La artificiosidad de un suceso lejano servirá para construir milagrosamente la basílica de San Vicente; el recuerdo de un judío convertido en cantero, albañil y enterrador valdrá para actualizar, desde el inicio del siglo XII, una formas arquitectónicas pronto superadas. Su singularidad se puso de relieve por los cronistas de los tiempos pasados, confundiendo en más de un caso el edificio del judaico con la construcción bizantina, la cripta con los monumentos funerarios de los mártires y los acontecimientos extraordinarios con las posteriores reformas y ampliaciones. El suceso protagonizado por el hebreo marcará una larga marcha religiosa en la ciudad al menos hasta el siglo XVI. Gonzalo de Ayora, cronista de los Reyes Católicos y comunero contra el emperador

Carlos V, elogiaba la ciudad abulense, que se conservaba pura ante las pestilencias, «lumbre de España», inamovible contra los eclipses del sol y las conjunciones de Marte y Saturno, sin vecinos tocados por el mal de san Lázaro o por el fuego de san Antón, con santos que intercedían por los pobladores, en particular los de la basílica, «una de las primeras iglesias de la cristiandad desde que permitió su edificación el emperador Constantino, fundada (por el caso milagroso del judío) el año 304»[13]. A finales del siglo XVI, Antonio de Cianca repite una narración similar, añadiendo, como será común en el resto de escritores, a Fernando III como el monarca que reaviva el ímpetu de los maestros canteros por medio de los privilegios reales, un templo suntuoso, espléndido, seguramente bastante oneroso en su fábrica para convertirse en depósito de unas reliquias demasiado confusas y, a lo mejor, inexistentes en la ciudad abulense. Más tarde, el clérigo Fernández Valencia escribirá: «Es su edificio compuesto de admirable arquitectura, pasmo de la admiración y el arte, hermosa máquina que en lo extremado puede competir con las más ilustres de España, fábrica suntuosa en que campean y sobresalen los primores de la idea y sutilezas del humano discurso en la traza, en la planta y en la disposición». En una nota al margen, el mismo clérigo había anotado en el año 1676: «Ojo, véase el cuaderno de la iglesia», en donde se encontraba una amplia descripción de la fábrica parroquial, repetida luego por otro clérigo beneficiado, José Tello Martínez, a mediados del siglo XVIII[14].

> Entre los deuotos sanctuarios que a la antiquísima çiudad de Áuila engrandeçen, el que resplandeçe más y con más ventajas se adelanta a todos en grandeza de edificio, concurso de gente y sanctidad de reliquias, es el famosísimo y antiguo templo de señor San Vizente, enriquecido con el cuerpo sancto deste glorioso mártyr con los de sus santísimas hermanas Sabina y Christeta y el del bienauenturado confesor sant Pedro del Varco, cuyos sepulchros, como archiuos de tan gran thesoro, fuera de la guarda que con sus fuertes rejas tienen, están con tanta magestad adornados de costosa y bien labrada architectura, que verlos causa notable admiraçión en los ojos de quien los mira y grandísima deuoçión en los ánimos de quien los visita. Está este antiquísimo templo fuera de la çiudad, hazia la parte del oriente, porque de donde el sol sale la uenga la luz deste diuino sancto que como sol la alumbra. Está fundado en la ladera de vna pequeña cuesta, en vn áspero y pedregoso sitio, avnque ygualado con arte, de manera que la falta de la naturaleza suplió la yndustria, pues siendo el sitio tal, salió tal el edificio que conoçidamente es una de las más ynsignes parrochias de nuestra España y de los más grandiosos sanctuarios de la christiandad.
>
> Fundóse sobre estos peñascales por ser el proprio lugar donde el glorioso Viçente y sus hermanas fueron martirizados entre vnos cantos a bueltas de vn arroyo que oy día sale por entre los zimientos de la yglesia, dejando en medio de lo más bajo

13 AYORA, G. de, *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria pertenecientes a la yllustre e muy magnífica e muy leal ciudad de Ávila*, Salamanca, 1519; copia manuscrita anónima de 1810, fol. 56. Biblioteca ADAv. Vid. FERRER GARCÍA, F. A., «Reyes y soldados, héroes y comuneros en la biografía de Gonzalo de Ayora (1466-1538)». *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 19 (2006), 265-292.

14 (J. Tello Martínez): *Situación de la yglesia, vida de los santos mártires..., vida del glorioso confesor san Pedro del Barco..., descubrimiento del sepulcro, dificultades sobre el culto, breve noticia de los privilegios de la yglesia...*, ca. 1760: ms. original conservado en el APSV, s.f., 27 fols., sin num.

della una fuente de donde aqueste arroyo se descuelga, la qual, como testigo de su martyrio, [h]a myll y treçientos y seys años que llorando su muerte vierte arroyos de agua. Está tan çerca de los muros, que de ellos a la yglesia ay menos de setenta pasos, porque como este ynvençible mártyr es el patrón y defensa desta antigua çiudad era justo darle su alojamiento junto a las murallas della para que como guarda suya la defienda y ampare.

[*Al margen*: «Está fundado en forma de †. Descripçión y arquitectura deste templo. Elevaçión»]. Está este grandioso templo fabricado en forma de cruz, con vn zimborrio en medio sobre ocho pechinas en ochauo, con su cruzería y prendientes, que desde el pavimento ollado se leuanta sobre todo el edificio más de ochenta y çinco pies en alto. Tiene tres naues, la de en medio diuidida en ocho capillas, que tiene de alto más de sesenta y dos pies desde el pauimento hasta las bueltas de los arcos de sus bóuedas; las colaterales un poco más bajas que la naue de en medio, porque sólo tienen de alto poco más de treinta y seis pies hasta el movimiento de sus arcos, divididos en solas seis capillas.

[*Al margen*: «Latitud y longitud. Paredes y puertas. Multitud de arcos»]. El largo de todo el hedifiçio por de dentro es de çiento y setenta y tres pies, y de ancho tiene el cruzero ciento y quarenta y seis. Las paredes y bóuedas son todas de sillería, de vistosa y bien labrada piedra, no blanca, pero fuerte, de color algo naranjado, a quien comúnmente los maestros de cantería llaman piedra caleña. Las paredes son gruesas, las puertas anchurosas, el frontispiçio y adorno dellas sumtuosísimo, por quien la prinçipal están los doçe apóstoles labrados desta piedra, que cada vno arrima a su columna, a los quales siruen de coronaçión vnos arcos que levantados en medio punto con follajes calados de lazos y lauores vistosísimas hazen más admirable la entrada de esta puerta. Lo que más admira en este antiquísimo hedifiçio es que fuera de los arcos sobre que cargan las bóuedas de dentro, que son muchos, en puertas, paredes y ventanas ay más de doçientos, casi todos los más sobre colunas, en que se descubre bien el primor del maestro de esta obra, pues fuera de hazerla tan agradable a la vista, tantos arcos la hazen en estremo fuerte, de que a dado buen testimonio la experiençia, pues hauiendo mill y treçientos y seis años que se fundó, no se a caydo ni descompuesto ninguna pared grande ni pequeña, que no a sido pequeña marauilla en vna máchina tan grande con el suceso de tan largos años, espeçialmente hauiendo estado esta çiudad tantos tiempos tomada de moros después de la miserable pérdida de España, en cuyo tiempo los pocos cathólicos que vbiese ni con su pobreza podrían ni con el themor de los moros osarían rehedificar este sancto templo avnque lo deseasen; y ansí fue bien menester la fortaleza con que al prinçipio se labró, para que con tantas calamidades como nuestra España a padeçido en el discurso de tan largos años no se aya descompuesto o pereçido.

[*Al margen*: «No tiene tabla ni madera en tejados, sino ladrillos en vóuedas»]. Entre las cosas materiales más dignas de consideraçión que esta grandiosa máchina edifiçio tiene, es que sobre toda ella, ençima de las bóuedas ni debajo de los tejados, no tiene tabla ripia ni madero ninguno, porque en lo que en los demás hedifiçios es tablamento de madera y tabla, en este son unos arcos de ladrillo grueso, que desde el cauallete de en medio bajan a soslayo; reçibiendo ençima los canales para el corriente de las aguas hasta rematarse en la cornisa de las paredes, con graçiosa lauor (avnque antiquísima); está adornada, cosa maravillosísima y de mucha ymportançia para la seguridad del edifiçio y sus tejados. Pues, cargando sobre arcos de ladrillo y no madera, estará más perpetuo y menos sujeto a hundirse ni quemarse que qualquiera

destos daños que en la menor parte de esta sancta yglesia suçediera fuera yrreparable, porque en estos tiempos, según los que del arte entienden, no fuera posible hazerse aquesta fábrica con treçientos mill ducados[15].

«Es un monumento tan imponente en grandeza, tan majestuoso de carácter, tan armonioso en líneas, tan rico en detalles, tan bello de colorido, que sorprende de pronto al artista como una visión ideal jamás realizada en la tierra»[16]. La primera campaña constructiva es confusa, apuntándose el año 1090 por Hernández Callejo dentro del impulso repoblador dirigido por el conde Raimundo de Borgoña. Las trazas iniciales obedecerían a la labor de un monje de Cluny que acompañaba al yerno de Alfonso VI. Unos años más tarde, en 1109, las obras se paralizan, pero ya (según Repullés) la iglesia está prácticamente concluida formando parte defensiva de la ciudad. José Luis Gutiérrez Robledo retrasa el inicio de las obras hasta los años veinte o treinta del siglo XII. Esta operación se situaría entre 1130 y 1157, con la resolución de algunos problemas constructivos que afectarían, fundamentalmente, a la cripta, alzándose luego la cabecera triabsidial, el crucero y la parte inferior de las tres naves, sus cuatro primeros tramos hasta el arranque posterior de la tribuna, dejando sin cubrir tanto las tres naves como el transepto de la basílica, aunque probablemente la nave del crucero se cierra en esta etapa con una bóveda de medio cañón con arcos fajones. Callejo relacionaba esta primera construcción, sobre todo la cabecera, con los ábsides de la Catedral Vieja de Salamanca, mientras que Gutiérrez Robledo encuentra más afinidades con las cabeceras de San Isidoro de León y San Martín de Frómista. Por otra parte, García Guinea identificaba San Vicente con Santa María de Carrión por los pilares cruciformes, el desarrollo del crucero y la propia cabecera[17]. Ahora bien, la asociación más directa es con la colegiata de San Isidoro de León por la planta general, los capiteles, aleros e impostas, con dos variantes constructivas, el alargamiento de los brazos del crucero y la mayor longitud de los tramos rectos de los ábsides. En ocasiones se ha señalado por Bango Torviso y Rico Camps, entre otros, que una planta hispano-languedociana parece reflejarse también en la basílica de los mártires, posiblemente por la presencia inicial de maestros influenciados por la arquitectura de Aragón, Bearn y Poitou. Al margen de la deuda con Santiago de Compostela, dos corrientes estilísticas cobran fuerza en la primera campaña, la corriente leonesa, entre 1130 y 1150, y la aquitano-bearnesa, acentuando su influencia al mediar el siglo en un cambio ornamental en la propia basílica. Sin embargo, la planta definitiva en el siglo XII se acerca más a las soluciones constructivas de Borgoña por el desarrollo del cuerpo occidental de los pies, como ocurre en las iglesias de Paray-Le-Monial, Charlieu y otras del entorno cluniacense

15 *Título de la ynsigne parrochia...*, 1612, fols. 1 r-2 v.; ms. original conservado en el APSV, s.f., 13 fols. num.; probablemente el autor sea el regidor Luis Pacheco de Espinosa; las notas al margen de Fernández Valencia.

16 Citado por ROMANILLOS, F., *Monumentos de Ávila. Guía para visitar la ciudad*, Ávila, 1900, 61.

17 GARCÍA GUINEA, M. Á., «Las huellas de Fruchel en Palencia y los capiteles de Aguilar de Campoo». *Goya*, 43-45 (1961), 157-168.

(Autun, Vézelay), conservándose en todas ellas un rasgo que, procedente de la tradición carolingia, dará como resultado el espectacular nártex, un «west werk» o cuerpo occidental sobre el que tendrían que levantarse dos torres de mayor altura. Antes se ha señalado la presumible traza inicial de un monje de Cluny. Al margen de influencias posteriores (aragonesas, bearnesas, aquitanas, etc.), será el espíritu constructivo borgoñón quien marque realmente la fábrica de San Vicente de Ávila.

Señaló Camps Cazorla que San Vicente es una iglesia de planta isidoriana y alzado compostelano. Una planta de cruz latina inspirada en las iglesias de Languedoc y Borgoña de tres naves paralelas y una de crucero sumamente alargada, separadas con pilares con medias columnas con estilóbato circular y arcos de medio punto doblados. Las naves laterales se cubrirán con bóvedas de aristas, descansando sobre ellas la tribuna (convertida luego en triforio, en una «tribuna mezquina») que en la segunda fase se levantará, con ventanas geminadas relacionadas con Santiago de Compostela, según el desarrollo tipológico elaborado por Gómez-Moreno. El deseo de cuidar los espacios internos se manifiesta desde el primer momento, al igual que se valora plásticamente el exterior del conjunto. La piedra utilizada era de cantería grande y regular, bien labrada, de arenisca en hiladas[18], mientras que los añadidos graníticos proceden de intervenciones posteriores. Los esfuerzos creativos se concentran principalmente en la fachada y en los capiteles interiores, pero es el frente oriental de la cabecera el que ofrece la mayor pureza románica, con unos ábsides de sencilla estructura, con un primer cuerpo liso, muy elevado y limitado por una línea de impostas de rosetas; sobre ellas, tres vanos de medio punto en cada uno de los paños, que se separan por columnas adosadas; estas incorporan unos capiteles con motivos vegetales. Los ábsides laterales, de menor dimensión, siguen parecido esquema arquitectónico y ornamental, mientras que bajo la cornisa discurre una colección de canecillos que continua por los aleros de la nave del crucero. Correspondiendo a la cripta se abren asimismo una serie de reducidos vanos abocinados de medio punto que permiten una tibia iluminación de las tres capillas. Los pilares del interior están compuestos en cruz griega, adosándose cuatro medias columnas, origen de los correspondientes arcos de separación de naves y elemento de descarga de los fajones o perpiaños de la nave central, especificándose así cierto contrasentido apuntado por Chueca Goitia[19] entre un pilar de núcleo rectangular dispuesto a recibir la doblatura del arco fajón y el resultado final al convertirse en el elemento que recoge el arco diagonal o de crucero.

18 «El edificio es de orden gótico, y de mampostería reglada de piedra caliza», MADOZ, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus provincias de ultramar*, Madrid, 1845-1850, 107. «Un *argilofiro* o pórfido arcilloso, procedente de una cantera situada en proximidad al pueblo de La Colilla», según REPULLÉS, E. M.ª, 50. El material utilizado predominantemente, según M. Gómez-Moreno, fue la piedra arcillosa (caleña), cortada en sillares de 0'43 m. de alto.

19 CHUECA GOITIA, F., *Historia de la arquitectura occidental. Edad Media cristiana en España*, Madrid, 2000, 126.

Medidas en pies castellanos: afinidades con otras construcciones. Se configura así un templo con pies de 29,12 centímetros y que tendría, según J. M. Merino de Cáceres, unas dimensiones de 200 x 133 pies, en una proporción sesquiáltera[20] (relación 3-2). Considerando las dimensiones interiores de la basílica, fundamentalmente la longitud (35,00 m), la anchura de la nave principal (7,70 m), su altura (19,00 m) y el número de naves se puede establecer una comparación de la basílica abulense con las iglesias románicas de Galicia, Castilla y León, Asturias, Cantabria y Aragón. Así, la altura de la nave central de San Vicente es únicamente inferior a la de la catedral de Santiago de Compostela. Igualmente, la longitud de la nave supera a la de otros templos románicos, mientras que su ancho es claramente inferior a Santiago, San Pedro de Cervatos (de nave única), Vallejo de Mena (Burgos, de una nave), San Millán de Segovia, con tres, y San Pedro de Villanueva, en Asturias, de una nave. En el cuadro adjunto (*Medidas de iglesias románicas*, I/III) se pueden observar la variaciones metrológicas de algunas iglesias románicas, unas elegidas aleatoriamente en función de los datos disponibles, otras reseñadas a partir de una relación concreta con la basílica abulense (Santiago de Compostela y San Isidoro de León, por ejemplo) o por su conexión directa con la trama urbana de Ávila (San Pedro, San Sebastián/San Segundo, San Andrés), expresándose las medidas de la altura, longitud y ancho de la nave central. Además de las medidas en centímetros se han añadido sus equivalentes en «pies castellanos», considerando el valor del pie en 27,86 centímetros. Aunque el número de naves de cada templo no influye excesivamente en el análisis de regresión múltiple, he decidido mantener como referencia tal dato para explicar, sobre todo, la relación de la anchura de la iglesia con el número de naves, observándose, por el contrario, un estrecho ajuste entre la altura y la longitud de cada edificio.

En un primer arreglo con los datos proporcionados se ha propuesto realizar un ajuste de regresión múltiple para explicar la variable «Altura» en función de las otras variables, «Longitud», «Ancho» y «Naves». Las dos primeras variables regresoras son de tipo continuo, mientras que la variable «Naves» se introduce como categórica. Este primer modelo parece significativo, pero presenta dos problemas. Por un lado, las estimaciones de los coeficientes del ajuste hacen necesario eliminar alguna de las variables, ya que ninguna de ellas tiene una explicación significativa. Por otro, los resultados están condicionados por la influencia de varios casos, fundamentalmente por la catedral de Santiago de Compostela y la basílica de San Vicente de Ávila. Además se observa una falta de adecuación del modelo respecto de la hipótesis de linealidad, homogeneidad de variables, independencia y normalidad. Estructuralmente las relaciones más afines se registran entre las

20 GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L., «Arquitectura románica y mudéjar en Ávila», en *Historia de Ávila. II Edad Media (siglos VIII-XIII)*, Ávila, 2000, 532. Para un análisis metrológico aplicado a las catedrales del centro peninsular, vid. MERINO DE CÁCERES, «Metrología y simetría en las catedrales de Castilla y León», en *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española. Las catedrales de Castilla y León I*, Ávila, 1994, 9-52. Análisis de regresión múltiple, según Federico Gómez García, profesor del Departamento de Estadística e Investigación Operativa de la Universidad de Valladolid, a quien agradezco profundamente su colaboración y explicación de los análisis y desarrollos logarítmicos aplicados a las iglesias románicas estudiadas.

iglesias de Santiago[21], San Isidoro de León, San Vicente y San Pedro de Ávila y, más lejanamente, San Martín de Frómista, las cinco con una distribución tripartita en el número de naves, destacando las semejanzas entre la leonesa y las abulenses en cuanto a su planta y volumetría, con valores métricos o en «pies castellanos» similares. Mientras que San Isidoro reduce en sus dos terceras partes la longitud total del templo castellano, las iglesias abulenses mantienen unas variables análogas y ligeramente superiores a las de la colegiata. Sin embargo, en su alzado las diferencias son notorias, en unos casos por la modificación proyectual de San Vicente a partir de la segunda campaña constructiva, siguiendo San Pedro un planteamiento parecido ya dentro de la arquitectura protogótica, mientras que San Isidoro mantiene una estrecha afinidad con la palentina de Frómista, Santa María de Arbás (León) y San Millán de Segovia. El planteamiento sesquiáltero de San Vicente se manifiesta sobre todo en la relación de la longitud total de la iglesia, al margen del nártex occidental, con el ancho total de las tres naves, aproximándose su relación de 60,76 pies con la medida de la altura en la nave central (68,19 pies) y la longitud del templo (125,62), incluyéndose en un perímetro rectangular que deja fuera los tramos del transepto (200 x 133 pies, según Merino de Cáceres; 125,62 x 60,76 «pies castellanos», sin contar el tramo del nártex en este último caso) resultando claras las afinidades entre Santiago, la catedral abulense y la basílica de San Vicente a partir de la segunda campaña constructiva y resaltando la proporción sequiáltera de la basílica en su relación planimétrica en razón de tres a dos. En San Vicente, cada tramo de las naves se acomoda a los 25,43 pies, tanto de la central como de las laterales, manteniendo la misma equivalencia en los tramos rectos de la cabecera triabsidial y en el semicírculo del presbiterio, considerando la longitud de la nave principal (125,62) y su extensión norte-sur (2,76 pies, 770 cms), mientras que cada nave colateral se reduce en algo menos de un metro (609 cms) respecto a la central.

En cuanto al resto de las iglesias citadas en el cuadro adjunto, se puede observar cierta uniformidad en sus variables. De hecho, en ningún caso se alejan del modelo diagonal que considera tanto la altura como la longitud de cada edificio, exceptuando el ejemplo de Santa Marta de Tera, de nave única y reducida altura (22,07), una anomalía similar a la de San Pedro de las Dueñas, con tres naves y 24,04 pies de altura en su nave principal. Para el ejemplo de Tera hay que anotar que la iglesia sigue un modelo distinto al resto de los edificios en cuanto a la relación existente entre los logaritmos de su altura y longitud, quedando por debajo de lo que predice el modelo por algún condicionante especial en cuanto a su construcción, probablemente por su temprana fábrica a partir de un modelo martirial de la Alta Edad Media. La muestra se puede corregir al eliminar la iglesia zamorana, resultando una composición para el conjunto de las iglesias de Log

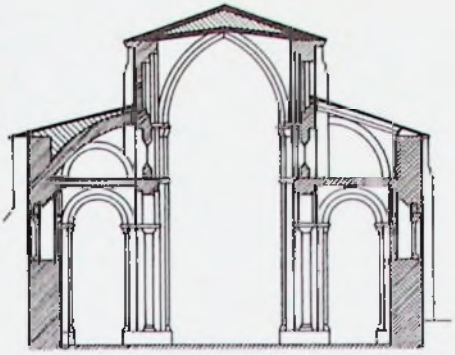
21 La utilización del «pie castellano» no estuvo generalizada en toda la Península, si bien, para uniformizar los datos, se ha utilizado el mismo valor para todas las iglesias, aunque en Santiago de Compostela se utilizara, según Merino de Cáceres, el «pie carolingio», equivalente a 32,16 centímetros. En el siglo XVII, un manuscrito depositado en la casa parroquial de San Vicente señala las medidas del templo, sin utilizar el pie castellano: la longitud del templo era de 173 pies y la del crucero de 146 pies.

(Altura) = 2,81647 + 0,542992 * Log (Longitud), que se puede escribir como Altura = 2,81647 * raíz (Longitud), concluyéndose con una relación lineal establecida que explica un 70% de la variabilidad de las alturas y hace uso sólo de la variable «Longitud», descartando el aporte, en presencia de la «Longitud», de las variables «Ancho» y número de naves, que son variables que no intervienen de forma significativa en la relación.

Cuadro 1 / III
MEDIDAS DE IGLESIAS ROMÁNICAS

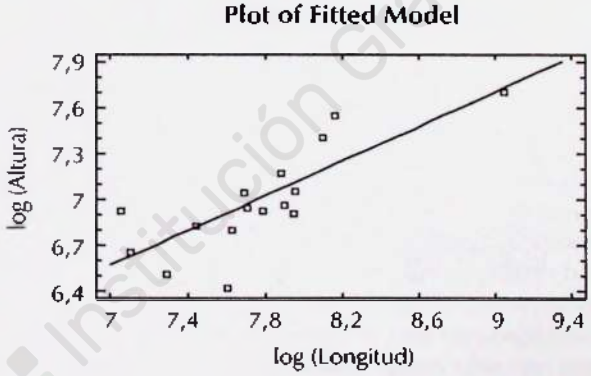
IGLESIA	ALTURA	LONGITUD	ANCHO	NAVES	LON. PIES	ALT. PIES
S. Vicente (Ávila)	1900	3500	770	3	125,62	68,19
S. Pedro (Ávila)	1634	3275	894	3	117,55	58,65
S. Andrés (Ávila)	1145	2175	745	3	78,06	41,09
S. Sebastián (Ávila)	1037	2224	543	3	79,82	37,22
Catedral de Santiago	2200	8500	810	3	305,09	78,96
Mondoñedo (Lugo)	1160	1940	520	3	69,63	41,63
Sta. Marina de Aguas S.	1020	2400	550	3	86,14	36,61
S. Isidoro (León)	1150	2845	518	3	102,11	41,27
Sta. María de Arbás	1015	1160	410	3	41,63	36,43
S. Pedro de las Dueñas	670	1460	620	3	52,40	24,04
Sta. María de Tera	615	2000	618	1	71,78	22,07
S. Pedro de Cervatos	920	1700	820	1	61,01	33,02
S. Martín de Frómista	1000	2820	545	3	101,22	35,89
S. Pedro de Tejada	775	1220	540	1	43,79	27,81
S. Millán (Segovia)	1050	2678	880	3	96,12	37,68
Sta. Juliana (Santillana)	1300	2650	640	3	95,11	46,66
Castañeda (Cantabria)	900	2050	700	3	73,58	32,20
Sta. Cruz de la Serós	1140	1930	750	1	69,27	40,91

Mediante un modelo matemático-estadístico (*Plot of Fitted Model*) se observa precisamente la adecuación de los logaritmos al análisis metrológico, destacando Santiago de Compostela y alejándose de la curva las iglesias abulenses de San Vicente y San Pedro. El resto de los edificios, con las excepciones reseñadas líneas atrás, se adecuan coherentemente a las variables longitud y altura, es decir, existe una relación precisa, si no matemática, entre la anchura de la nave central y el



Sección de San Vicente de Ávila.
Diseño gráfico: Jesús Ferrer García.

desarrollo altitudinal del edificio, independientemente de la planimetría de cada iglesia. Dejando a un lado los templos de nave única (San Pedro de Tejada, Santa Cruz de la Serós o San Pedro de Tejada), el resto se aglutinan linealmente teniendo en cuenta el porcentaje y los residuos elaborados por Federico Gómez (*Normal Probability Plot*). La conclusión parece evidente a la hora de reflejar, por parte de los constructores románicos, el equilibrio en la organización de volúmenes y la distribución de las masas para la disposición de cornisas, impostas y columnas.

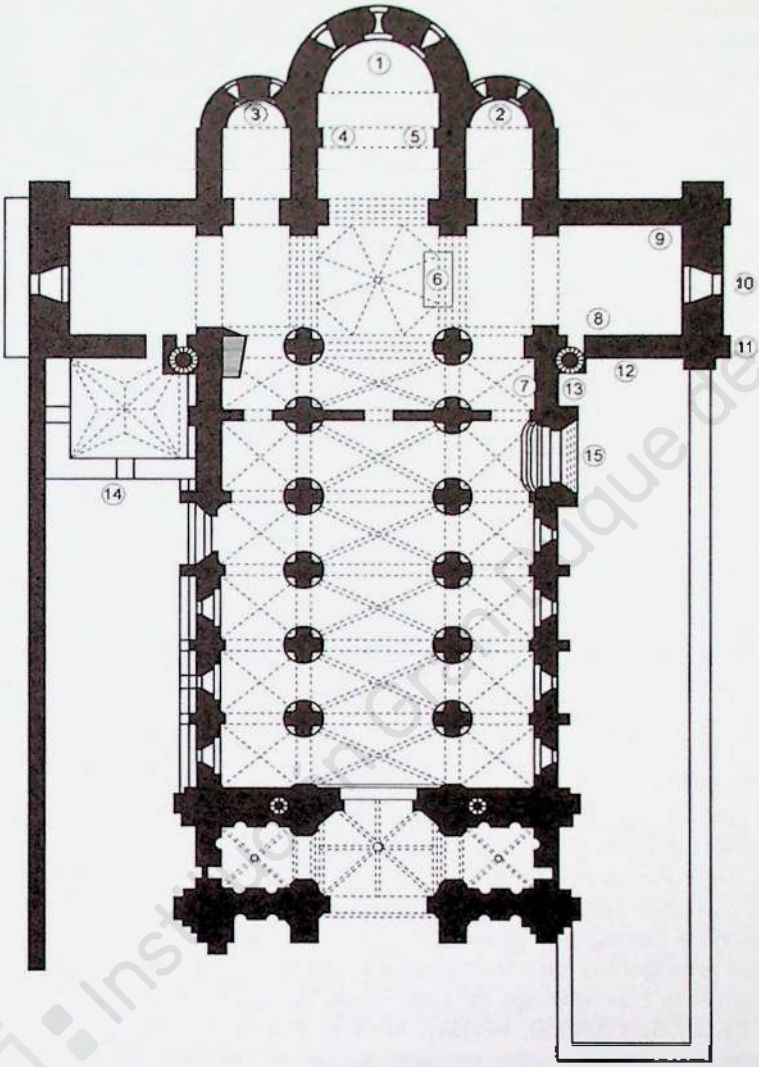


Imágenes y campañas constructivas. Al margen del cenotafio interior, la basílica está dominada escultóricamente por dos de sus tres portadas, mientras que los espacios interiores contienen una iconografía amplia con temas figurados (historiados, figuras humanas y zoomorfas, animales reales y fantásticos), temas vegetales (rosetas y hojas) y algunos motivos geométricos. La puerta del sur ofrece, en primer lugar, algunos problemas constructivos referidos a su modificación o ensanchamiento en un periodo inconcreto de los siglos XIII o XIV, momento en el que se remozaría la fachada con la incorporación de una estatuaria previamente ubicada

en el paramento sobre el arco de la basílica, Sabina, Vicente y, seguramente, una desaparecida Cristeta, mientras que las figuras del rey, la Virgen y el arcángel, más tardías, se realizarían a finales del siglo XII o en las primeras décadas del XIII, coincidiendo, según Vila Da Vila[22], con la construcción del pórtico sur. La tosquedad de los dos hermanos labrados hace pensar en un planteamiento previo, acaso desconectado de la portada, en torno a los años centrales del siglo XII para ser colocados, junto a la segunda hermana, en el ábside central, decorado por un primer taller en torno a 1150, con una clara influencia de San Isidoro de León y de algunas obras aragonesas (San Pedro el Viejo de Huesca) y languedocianas (Saint-Sever, Moirax y Haguetmau). Así, en las décadas de 1150 y 1160, maestros canteros labrarían las imágenes de los tres santos para ubicarlas bajo los vanos abocinados del ábside, hasta que, treinta o cuarenta años después, coincidiendo con la construcción del cenotafio de san Vicente, el monumento de las hermanas y la traza de tres imágenes en caliza policromada de los mártires se desplazarían a la portada del mediodía, añadiéndose la Anunciación en la jamba izquierda y descompensado la función simétrica de la fachada románica. Procedentes del mismo taller, las imágenes de Vicente y Sabina permiten presumir una ejecución diferente debido a la mayor corporeidad del varón frente al carácter plano de la hermana, que, por otra parte, tampoco permite ser identificada con seguridad con una de las mártires al carecer de unos símbolos precisos, a no ser una indumentaria de carácter general con el brial y el manto y un barboquejo de tela que se convierte en una especie de cuello, siguiendo la moda de las últimas décadas del siglo XII. Formalmente, la imagen del rey presenta más problemas, pues según Vila pertenece a los momentos finales del siglo XIII relacionados con el mecenazgo de Alfonso X sobre la propia basílica. De ser así, habría que retrasar también la materialización de algunos relieves del cenotafio dadas las similitudes entre el rey de la puerta y los grupos escultóricos del Cristo y la Epifanía de los flancos menores del monumento funerario, siendo más probable que aprovechando el retallado de la Virgen se retocara la otra imagen para situarla de manera marginal justo en la jamba derecha del mediodía. De todas formas, el propio sentido icónico de las cinco imágenes ha suscitado multitud de interpretaciones, independientemente del único emblema reconocido masivamente, el lábaro de Constantino, monograma de Cristo, y de la única escena trabajada en esta vertiente de la basílica, la Anunciación. Los otros cuerpos pétreos han sido interpretados como un rey y «dos personajes con ropa talar», grupo que quiere significar «la espectación de los profetas y patriarcas representados por David y los abuelos del Mesías»[23], interpretación asimismo mantenida por José M.ª Quadrado en 1884, al rey Alfonso VI con los santos Sabina y Vicente, o bien con doña Urraca y Ramón de Borgoña. Otras interpretaciones insisten en el rey David, san Joaquín y santa Ana, como hicieran Repullés y Romanillos, o Fernando III, su esposa y Alfonso X. Juan Grande, con cierta rotundidad, indica a Isaías, Daniel (como adolescente) y David, «tres profetas mesiánicos en la

22 VILA DA VILA, M.ª M., «La escultura románica en Ávila», en *Historia de Ávila. II...*, 597-606.

23 ROMANILLOS, F., *Monumentos de Ávila...*, 64.



Decoración escultórica y sepulturas en el área oriental de la basílica de los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (Diseño gráfico: Jesús Bernabé Ruano)

1. *Sacrificio de Isaac. Sirenas aladas. Músicos y acróbatas. Esfinges. Despedida de caballero y dama.* **2.** *Arpías vestidas. Águilas. Jóvenes simiescos amordazados. Personajes sedentes.* **3.** *Grifos. Bestia alada de varias cabezas. León y cuadrúpedo rampante. Sansón y el león.* **4.** *Torre-castillo.* **5.** *Elefante.* **6.** *Cenotafio de san Vicente de Ávila.* **7.** *Relicario de las santas Sabina y Cristeta.* **8.** *Tumba del judío.* **9.** *Sepulcro primitivo de san Pedro del Barco.* **10.** *Lucillos de los Estradas.* **11.** *Virgen de la Guía.* **12.** *Sepulturas de Cristóbal Muñoz y Álvaro Gómez.* **13.** *Sepulturas de las familias Bracamonte, Cimbrón y Salazar.* **14.** *Sepulturas de Diego de Lora y Ximén Muñoz.* **15.** *Lábaro constantiniano.*

puerta del Alfa y Omega»[24], mientras que otro cronista de la ciudad, Ruiz-Ayúcar, señalaba indistintamente a la tríada Fernando III-Beatriz-Alfonso X o a la formada por Alfonso VI-Urraca-Don Ramón. Años antes, Andrés Hernández Callejo había señalado al rey David y los padres de la Virgen. Incluso Dionisio Ridruejo[25] recogía alguna interpretación que sugería la presencia del rey David, la reina de Saba y Salomón.

Si bien Gómez-Moreno escribía sobre el «maestro de la portada sur», hay que considerar al menos dos autorías, una para los mártires y otra para la Anunciación y el rey. Para los primeros, Gaillard[26] apuntó la influencia de la portada de las Platerías de Santiago de Compostela, además de algunas obras del Bearn y oeste de Francia, relacionados asimismo con las figuras de las fachadas de las iglesias de Santiago de Sepúlveda y San Miguel de Segovia. A mediados del siglo XII, un imaginero de Ávila y Segovia supera los estilismos de las Platerías y Santa María de Tera, realizando las imágenes de Vicente y Sabina que expresan una sonrisa, «tal vez la primera en la iconografía cristiana»[27], relacionadas con el san Juan Bautista de la portada de Santiago de Sepúlveda. Para el grupo de la Anunciación indudablemente hay que apuntar la emergencia de un eclecticismo románico, situado en las dos últimas décadas del siglo XII en relación con la proliferación de este motivo icónico en algunas comarcas del sur de Francia y otras de la Península Ibérica, iniciándose este movimiento simbólico, con grandes repercusiones en los tiempos posteriores, con las estatuas del claustro benedictino de La Daurade en Toulouse[28], la pareja del arcángel con la Virgen de la iglesia de Les Cordeliers (Musée des Augustins) y la de San Vicente de Ávila, hacia el año 1180, completándose todo este itinerario con las formas ya más avanzadas de la Anunciación del claustro de Silos, mientras que a mitad de camino de localizarían las imágenes de Saint-Bertrand-de-Comminges y Saint-Caprais en Agen.

La portada occidental, más amplia, situada bajo un nártex flanqueado por dos capillas laterales, presenta menos problemas acerca de su autoría, aunque algunos relacionados con la filiación del cenotafio de san Vicente. Iniciado en la segunda campaña constructiva, hacia 1160-1170, se correspondería con un amplio elenco de iconografías que difunden un románico más avanzado, cercano a las formas protogóticas características de Borgoña y del románico tardío español, particularmente con Santiago de Carrión de los Condes, Oviedo, Pórtico de la Gloria, Aguilar de Campoo, Vézelay, Avallon, Autun, Saint-Denis, Bourges y Arlés. La identificación del doble tímpano de San Vicente con parecidas formas de

24 GRANDE MARTÍN, J., *Castillos en la tierra de Ávila y emoción de la ciudad*, Ávila, 1976, 182.

25 RIDRUEJO, D., *Castilla la Vieja. Soria, Segovia, Ávila*, Barcelona, 1974, 421, siguiendo, en este caso, a PORTER, A. K., *La escultura románica en España*, Barcelona, 1928, II, 89-90. Vid. VILA DA VILA, M.ª A., *Ávila románica: talleres escultóricos de filiación hispano-languedociana*, Ávila, 1999, 327-336.

26 GAILLARD, G., «Influences françaises ou caracteres espagnoles dans quelques sculptures romanes en Castille», en *Actes du XIX Congrès International d'Histoire de l'Art (Paris-1958)*, Paris, 1959, 84-86.

27 GÓMEZ-MORENO, M., *El arte románico español....*, 167.

28 DUBY, G. (dir.), *Sculpture. From Antiquity to the Middle Ages*, Cambridge, 1991, 342-343.

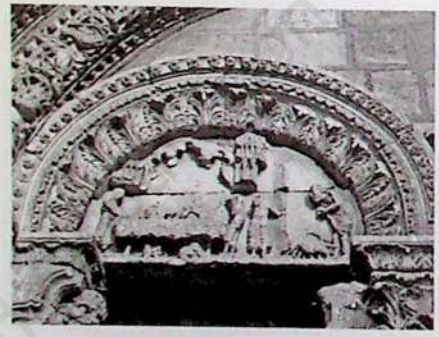
Oloron Sainte-Marie en su catedral resulta más que evidente, si bien se marcan algunas diferencias en la desnudez de las jambas de la capital del Alto Bearn en contraste con el apostolado incompleto de la basílica abulense. Las escenas de los dos pequeños tímpanos sobre Lázaro y Epulón se identificarían con el maestro que trabaja en el cenotafio e igualmente con las acumuladas figuras del friso horizontal del pórtico y la Anunciación del lado meridional, mientras que Vila insiste en asemejar al autor del apostolado con el del sarcófago interior por sus actitudes clásicas y los pliegues irreales, retomando, como hizo ya Goldschmidt, el «nuevo sentimiento gótico de la existencia», la espiritualización de la materia, la ejecución depurada de los detalles y la «aristocracia del estilo»[29]. La aparición en el nártex de la basílica de la parábola en imágenes de Lázaro y Epulón reanima el carácter escatológico al identificar las escenas con el Juicio Final (Lc. 16, 19-31), una iconografía que, aunque repetitiva, es relativamente escasa en el arte románico que tendía a confundir al mendigo con el hermano de Marta y María en la resurrección de Lázaro, encontrándose precedentes directos en un relieve del transepto sur de la catedral abulense y un capitel de la girola, además de los capiteles de la Puerta de los Condes de Saint-Sernin de Toulouse y un bajorrelieve de la portada septentrional de la iglesia de Saint-Pierre, en Moissac, aunque con una composición menos compleja que la abulense. La ubicación de estos relieves en la puerta occidental de San Vicente plantea el problema de su significado indirecto, su comprensión para los espectadores, apuntándose –como hizo Réau para los ejemplos de Toulouse y Moissac– un acusado sentido caritativo a partir de la parábola recogida por san Lucas, un *exemplum avaritiae* para los fieles que estaban obligados a atravesar el umbral entre los pobres que reclamaban la limosna. Pareciera que quedara comprometido en la basílica el orden social entre los *potentes* y los pobres. Otros relieves surgen en este pórtico, además de algunos capiteles sumamente deteriorados que mostraban escenas de músicos y de caballería, o bien las cabezas de bueyes y leones sobre las jambas y el capitel del parteluz, sirviendo de apoyo a los tímpanos, que simbolizarían la administración de justicia *inter* leones, el recuerdo del templo de Salomón a partir de alguna tradición medieval[30], o el hongo central que se sitúa entre los dos tímpanos, señalando la abundancia de la propia basílica, o bien la insignia del templo o la palmera, *hom*, de las tradiciones orientales, según la interpretación del arquitecto Repullés. En el parteluz, el Cristo guardaría ciertas afinidades con el de Carrión de los Condes y, sobre todo, con la mandorla del cenotafio.

29 GOLDSCHMIDT, W., «El pórtico de San Vicente de Ávila». *Archivo Español de Arte y Arqueología*, XI (1935), 261-262. Sobre el magnífico nártex vicentino, vid. el capítulo VII, «*Ut per eleemosynarium largitionem et alia bona opera suam valeat animam ab inferni doloribus eripere*. El pórtico occidental», de RICO CAMPS, D., *El románico de San Vicente de Ávila*..., 245-290.

30 Esta asociación entre las cabezas de animales y el mítico templo del Antiguo Testamento la planteó hace años Repullés y luego J. M. Pita Andrade, al señalar una inscripción en la abadía de Moreaux: *Vt fvit introitvs templi sci Salomonis sic est istivs in medio bovis atque leonis*.

Parteluz y Cristo bajo las cabezas de bueyes.

Anunciación.



Tímpanos del nártex.

LA CRIPTA DE LA SOTERRAÑA

La cripta aparece como la primera construcción, la dependencia disimulada y esencial del templo. De carácter triabsidial, al igual que el resto de la cabecera, se levantó sencillamente para salvar el desnivel existente en el terreno. Seguramente se trataba de aprovechar una obra anterior, no tanto por los materiales existentes como por el aplanamiento del solar sobre el que se levantará la cabecera basilical. No hay, pues, una finalidad litúrgica o un sentido necrolátrico en esta primera construcción, pero sí otras variantes que conviene aclarar, aunque una vez finalizada la obra se adjudique a este espacio una simbología funeraria y, luego, mariana. El desnivel entre el Coso y el suelo de la cripta es, aproximadamente, de unos ocho metros. Un talud vertical caía en todo el flanco meridional del solar basilical (66 m), más acentuado en su vertiente este, coincidiendo con la existencia de un pozo-manantial y, posiblemente, con antiguos restos altomedievales que se identificaban con las pequeñas iglesias martiriales del mundo prerrománico. Esta arruinada construcción fue la que sirvió como excusa para que el rey Fernando I, acompañado de priores y abades, «caballeros e grandes infançones / de los pueblos menudos mugieres e varones» (270 a-b), decidiera el traslado de unas reliquias. No hay que relacionar tanto este acontecimiento vergonzoso para los cronistas barrocos del siglo XVII con el declive material y demográfico de Ávila, que era existente, como con el deseo benedictino de San Pedro de Arlanza por capturar unos valiosos restos en el momento en que se acomete la recreación románica del monasterio burgalés bajo un ambiente festivo y devocional, «unos cantavan laudes, otros dicien canciones» (270 d). Por otra parte, el pozo-manantial induce a plantear la existencia de un lugar sacro, apotropaico, baños lustrales en los siglos del Imperio, en contacto con los rituales de los vettones en función de la sacralidad de algunas aguas y desarrollo de rituales por parte de algunos pobladores.

Una primitiva construcción relacionada con ese uso lustral del agua pudo ser sustituida más adelante por otra en el siglo IV, asociada no tanto a unos mártires tardíos según la historiografía hagiográfica hispánica como al sostenimiento de ritos priscilianistas desde la penúltima década del siglo IV. Un recinto cultual que se manifiesta por el propio pozo, venerado en esas circunstancias no por el

enterramiento de un santo, sino por la práctica degradada de la *lustratio*, el ritual de la purificación, es decir, la sacralización de un objeto mediante su introducción en la *katarakta* abierta en la laja de mármol blanco de procedencia ignorada. En el ascetismo priscilianista el agua se convierte en el elemento purificador por excelencia, al igual que el uso de ornamentos de tipo gnóstico fue habitual por sus seguidores. Del mismo modo, el agua como elemento actuará de modo eficaz en la función milagrera de la cripta, si bien realizando el papel estelar de la imagen mariana de la Soterraña y ocultándose intencionadamente la ubicación de la fuente en las diversas maniobras extraordinarias.

Cuadro 2 / III

CARACTERÍSTICAS DEL AGUA DEL POZO-MANANTIAL DE LA BASÍLICA DE LOS SANTOS MÁRTIRES VICENTE, SABINA Y CRISTETA [31]

CARACTERES ORGANOLÉPTICOS

PARÁMETRO	MÉTODO	UNIDADES	RESULTADO	MÁXIMO
Turbidez	Formalina	Unidades nefelométricas de formalina (UNF)	0,6	

CARACTERES FÍSICO-QUÍMICOS

PARÁMETRO	MÉTODO	UNIDADES	RESULTADO	MÁXIMO
Concentración de ión hidrógeno	Electrometría	Unidad Ph	7,71	9,5
Calcio	Complexometría	Mg/L Ca	108,4	
Magnesio	Complexometría	Mg/ L Mg	81,06	50
Dureza total	Complexometría	Mg/L CaCO3	605,144	
Oxígeno disuelto	Electrometría	Mg/L O2	8,7	

CARACTERES RELATIVOS A SUSTANCIAS NO DESEABLES

PARÁMETROS	MÉTODO	UNIDADES	RESULTADO	MÁXIMO
Nitratos	Espectrofotometría	Mg/L NO3	20,79	50
Amonio	Espectrofotometría	Mg/L NH4	0,23	0,5

31 Ficha técnica: muestras de agua recogidas en el pozo-manantial de la cripta de San Vicente de Ávila por F. A. Ferrer García a lo largo del curso 2000-2001. Análisis realizados por los alumnos del C.F.G.S. «Salud Ambiental». Dirección: Paloma Manjón Hueso. I.E.S. «Isabel de Castilla», Ávila, junio-2001.

CARACTERES MICROBIOLÓGICOS

PARÁMETROS	MÉTODO	UNIDADES	RESULTADO	MÁXIMO
Aerobios 37º	Recuento	U.f.c./ml	0	
Coliformes totales	N.M.P.	Col/100 ml	0	< 1
Coliformes fecales	N.M.P.	Col/100 ml	0	< 1
Estreptococos fecales	N.M.P.	Est/100 ml	0	< 1
Clostridium sulfitoredectores	Cultivo en tubo	U.f.c./20 ml	0	< 1

La función curativa de la cripta de San Vicente se mantiene tanto en los documentos oficiales de la iglesia como en la práctica cotidiana por medio de la construcción en el siglo XIV de unas casas denominadas «Baños de San Vicente». Para el primer caso se apunta una sucesión de curaciones milagrosas, ampliamente destacadas por los clérigos, que, por otra parte, olvidan o tratan de desatender algún ejercicio milagrero de las aguas del pozo, mientras que los Baños actuarán positivamente sobre los devotos abulenses que se acercaban pensando más en la práctica sanadora que en la higiénica. La abundancia de magnesio, eficaz contra las enfermedades reumáticas, dotaría a dicho espacio de un papel práctico y, a la vez, supersticioso en el entorno basilical. Mantengo, sin embargo, la prudencia acerca de la función curativa de las aguas, pues, como indicó Edgar Morin, «aujord'hui encore les miracles sont des miracles de l'eau»[32]. En algunos casos se cumple con el poder curativo de las aguas relacionado con la recuperación de la visión (caso de sor Ana de San Jerónimo), mientras que en otros se insiste en el agua controlada del pozo. En cierto sentido hay que presumir que es el agua el elemento que sirve para recuperar la salud, aunque sea la imagen de la Soterraña, convertida en icono milagroso, la que reclama la presencia de los fieles desde el siglo XVI. Como si fuera la ninfa *Salus*, la Virgen se asocia con la roca (los peñascos de la cripta), el agua y el serpentiforme para sacralizar todo el espacio subterráneo, un lugar santo sobre el que se levantará la basílica.

Desde finales del siglo XI, con las reliquias depositadas en otros lugares, pesará más el deseo de recuperar un discurso inmemorial y confuso que asegurar la posesión de los cuerpos. De ahí la rápida adjudicación de la cripta románica a la Virgen de la Soterraña y el olvido de los mártires donde supuestamente fueron martirizados. Aunque la titularidad de los testigos no se podía negar ni desterrar, sus fundamentos iconográficos serán tardíos (años centrales y últimas décadas del

32 MORIN, E., *L'homme et la mort*, Paris, 1970, 20. Ya casi no se puede apreciar el agua que surge en la primitiva tumba (?) tras unas intervenciones recientes. Algunos abulenses recordarán aún los Baños de Santiuste, a diez metros de los muros septentrionales de la iglesia, desaparecidos en los años cincuenta del pasado siglo, con aguas curativas, aromáticas y sulforosas, con sales de Medina y duchas de agua común, vaginales y pulverizaciones.

siglo XII), sus restos corporales prácticamente ignorados y su recuerdo rápidamente acompañado por otras figuras del santoral romano. El resultado será una arquitectura que, por sus dimensiones, condiciona la fábrica posterior, explica las numerosas reparaciones que afectan al planteamiento inicial desde el momento en que la acusada verticalidad marcada en la planimetría de la cripta y el presbiterio provoca la construcción de un templo con unos costes escasamente asumibles por los clérigos de la basílica, lo que aclararía, por otra parte, tanto la lentitud de la obra como las frecuentes interrupciones. En realidad, la cripta abulense pasa prácticamente desapercibida durante algunos siglos. No se trata, pues, de una cripta similar a las de las iglesias de peregrinación (Santiago de Compostela, Saint-Sernin, Saint-Benoît-sur-Loire, Saint-Savin-sur-Gartempe), sino, más bien, un espacio arquitectónico que, al igual que en San Salvador de Leire o en el castillo de Loarre, trata de solucionar un complejo problema de cimentación del edificio salvaguardando conscientemente el curso de agua que discurre bajo su pavimento hacia el barrio de Ajates, formándose «las soterrañas, que edificaron para la firmeza del edificio y mejor planta deste templo» (Nájera). De hecho, exceptuando la legendaria noticia relacionada con la Virgen de la Soterraña[33], hasta el siglo XVI la cripta queda al margen de la actuación clerical y de los intereses de la feligresía. Los primeros constructores de la basílica, allá por los comienzos del siglo XII, se encontraron con la tarea de iniciar los cimientos del futuro templo respetando en lo posible el talud meridional, una reciente tumba antropomorfa, los escasos restos de otra tumba bajo arcosolio y la construcción tardorromana que protegía el pozo-manantial con una laja de mármol blanco, organizando la cabecera de la iglesia con dos ábsides menores y otro central de mayores dimensiones cubiertos con bóvedas de horno, sus tramos rectos con bóvedas de medio cañón, distribuyéndose la escasa luz por medio de tres estrechos vanos abocinados en la capilla media y otros dos más en las laterales. La limpieza constructiva, ausente la decoración escultórica en comparación con el resto de la fábrica, indica el carácter funcional de la cripta más que un uso de caracteres ordinarios. Al no contar ya los patrocinadores románicos con restos humanos dignos de resaltar, las obras se aceleran verticalmente, al mismo tiempo que, tal vez, se estén levantando los cimientos y paramentos de las torres occidentales. El acceso a la cripta se realiza por una escalera que parte de la nave septentrional, concluida con las labores restauradoras iniciadas por Repullés a partir de otra remodelación del año 1773. Una escalera que, según la tradición local, cuenta con tantos peldaños como palabras tiene el Credo.

Son escasas las noticias acerca de la utilización de la cripta en los tiempos medievales. La devoción de algunos monarcas castellanos, como Fernando III, seguramente una suplantación tardía e intencionada de Fernando IV, permitiría

33 «Año 843, 7 de septiembre. La milagrosa ymagen de Nuestra Señora de la Soterraña, que se apareció año de ochocientos y diez en el encaxe y deuaxo del arco de la bidriera de en medio de su capilla, donde se la dedicó altar, no sale ni a salido sino con muchas causas en graues nezesidades y con acuerdo de los señores obispos y acuerdos de la ciudad», *Libro becerro... de la insigne parrochia de Señor San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta...*, 1658, fol. 555 r.

suponer la existencia de un primitivo altar delante del vano central, tal y como anacrónicamente se representa en un mediocre cuadro que hoy se localiza en el arranque de la escalinata, con un monarca y su séquito ante la imagen de la Soterraña. La mencionada obra pone en escena a un rey con una vestimenta característica del siglo XVII, de los Austrias Menores, sus acompañantes de negro riguroso sobre las alfombras, una mesa con frontales y candelabros y un pequeño altar con la imagen reutilizada de la virgen, una iconografía claramente barroca en contraste con la invención románica. En realidad se trataba de resaltar confusamente la visita de Felipe III a la basílica en el año 1600. El altar ocupa un espacio reducido, coincidente con el vano central, mientras que los laterales son adintelados, alejados ya de la fábrica original de huecos abocinados y estrechos de la primera campaña. El lienzo referido debe ser, por tanto, de las últimas décadas del siglo XVII, cuando hacia el año 1672 «se blanqueó de yeso su capilla, se abrieron ventanas para que hubiese más luz», según el Becerro de la iglesia[34]. La talla de la Virgen de la Soterraña con el Niño es de madera de nogal, con una cronología que se remonta probablemente al último tercio del siglo XII dentro de la iconografía románica[35].

Los ornamentos depositados en la capilla se reducían, a principios del siglo XVI[36], a un frontal de buena sábana blanca y unos corporales de lienzo blanco; sin uso alguno, un frontal viejo de seda y un portapaz de madera, más otro de hueso, y un espejo grande. Las escasas pertenencias de la capilla de la Soterraña se siguen mencionando en el inventario de 1508, destacando bajo el epígrafe de «las cosas de Nuestra Señora» dos camillas y un roquete viejo, catorce piedras procedentes de una cruz, tres velos, un manto de raso negro y otro de terciopelo, además de una campanilla; para la liturgia se conservaba un libro de «cinco historias con las horas de Nuestra Señora». Las numerosas y extrañas reliquias procedente de donaciones reales y particulares pasan desapercibidas en los inventarios del siglo XVI. Acaso un ocultamiento o, seguramente, un desplazamiento de los restos al nivel basilical explicarían tal ausencia, al recogerse en el altar mayor «un cofre mediano dorado, con su cerradura e llave, e dentro un cofre rico de cobre esmaltado que dizen tiene reliquias; ansí mesmo otro cofrecito pequeño de madera, viejo, que dizen tiene reliquias»[37]. En esta última reseña, procedente del inventario de 1512, se anota también la existencia de un altar con la imagen de bulto de la Virgen: «Capilla de Santa María de Soterraña ay vn altar

34 Ibídem, fol. 556.

35 El beneficiado de San Vicente B. Fernández Valencia apuntaba el origen remoto y apostólico de la talla románica en el discurso VII, «en que traen muchos indicios y señales y conjeturas para probar que la imagen de la Soterraña es una de las que trajeron los Apóstoles a España, y pintada por san Lucas Evangelista».

36 ADAv. SV. Doc. 21. «Visita de 1502, enero, 10, Ávila, por Bartolomé del Fierro en nombre del obispo Carrillo de Albornoz», *Libro de cuentas e inventarios de la fábrica de San Vicente de Ávila, 1493-1545*, fols. 16 v-17 r.

37 Ibídem, fol. 41 r. Visita e inventario de 19-VII-1512 por el bachiller Martín Fernández de Oña, canónigo de Ávila, y Vicente de Villalba, racionero, visitadores por el obispo Alfonso Carrillo de Albornoz.

de lavor de nuestra Señora con su ymagen de bulto e vn brial de paño colorado de terciopelo» con su portapaz y espejo. Listados posteriores de los años 1522, con el arcipreste de Bonilla Vicente de Ávila, y 1531, con el bachiller Francisco Hernández, repiten los mismos objetos ornamentales y litúrgicos, al igual que el realizado el 19 de octubre de 1537, mientras que tres años más tarde el visitador Juan García de Villegas indica: «fallóse que faltavan vnas mangas e vna cofia de la imagen de Nuestra Señora, lo qual se havía hurtado de la dicha ymagen; y ansí mesmo se halló quebrada vna ara y en la cruz de plata faltavan cinco flores, las tres están en poder del cura Vicente López y otra que él debe; lo demás se gastó en utilidad de la yglesia».

La estricta economía parroquial jugaba precisamente con aquellos objetos litúrgicos y decorativos que con el uso y el paso del tiempo se deterioraban, encontrando su salida comercial en los mercaderes abulenses, en los familiares de los feligreses difuntos (casullas, sábanas, frontales, vestimentos variados) o en la reutilización por tejedores, plateros y orfebres de algunos útiles susceptibles de ser nuevamente usados o vendidos. Como ejemplo se puede anotar una venta masiva de varias alhajas de la Soterraña «por no ser nezesarias» en 1663, obteniendo la fábrica 26.656 mrs. por seis rosarios, nueve sortijas, «vna mano de marfil en catorce reales», jarras, dos pomos y algunas piezas de filigrana[38]. En otros papeles (años 1670-1671) se apunta la fabricación de una lámpara grande de plata, valorada en 594 rs., aprovechando cuatro lámparas pequeñas, un portapaz, unas vinajeras y una caja de plata, además de la diadema de san Vicente y cuatro candeleros. Al margen de los numerosos censos enfitéuticos que establece la basílica e independientemente de las ventas reales y arrendamientos, una parte destacable de las cuentas internas de la fábrica se dedicaba, al igual que en otras parroquias, a la adquisición y venta de enseres eclesiásticos. Entonces se manifiestaba la preocupación de algunos visitadores episcopales por controlar tanto el estado material como las finanzas de la iglesia de los mártires. La apariencia de una economía limpia se debía acompañar con un recto comportamiento moral, de ahí que el clérigo Villegas ordenara el 24 de febrero de 1540 que se hiciera una puerta para la capilla de la Soterraña, «pues se havían hurtado ciertas cosas de Nuestra Señora de la Soterraña e por ynformación que hizo halló que se hazían algunas deshonestidades»[39], sin especificar a qué actos se refería el provisor, aunque unos ciento ochenta años después –sin conocer directamente los motivos– se prohíbe a las mujeres su acceso nocturno a la cripta según una noticia procedente de Luis de Santa Teresa[40]. En realidad, además de un acceso por escalera desde la nave del Evangelio, la cripta contaba con una entrada directa desde el exterior de la

38 ADAv. SV. Doc. 23. *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, s. num.

39 *Libro de cuentas e inventarios de la fábrica de San Vicente de Ávila, 1493-1545*, fol. 153 v.

40 Seguramente los escándalos se referían a la situación soterrada (¿y descontrolada?) de la capilla, «por estar tan oculta, y lo que de suyo es a propósito para la oración, lo pervierte y vicia la malicia, hay excomunión para que no entren de noche las mujeres...», SANTA TERESA, L. de, *Vida de la venerable madre María de Jesús, religiosa de la vida activa en... la villa de Piedrahíta*, Salamanca, 1720, fol. 128.

cabecera, en la capilla adjudicada a san Pedro con la puerta de abajo, «en el paredón postrero que mira a San Andrés», reparada con 3.186 mrs. en unos años en que la cueva estaba siendo modificada de manera importante por un importe de 29.218 maravedíes.

La periodicidad de las visitas apostólicas recaía también sobre las cuentas ofrecidas por el cura y beneficiados de la iglesia, desglosándose en las del año 1542 (ofrecidas a Juan García de Villagar) los 3.893 mrs. obtenidos por la fábrica por la venta a bajo precio de unos vestidos de la Virgen, unas alfombras viejas de su capilla y otros ornamentos. Paralelamente a este ritmo ordinario de visitas, cargos y descargos, los clérigos de la basílica asumen algunos gastos extraordinarios que se derivaban de la actuación milagrosa de la Virgen sobre la ciudad, determinados feligreses, ciertos clérigos (obispos, monjas, frailes), incluso monarcas. El 7 de marzo de 1571[41], el licenciado Brizuela, provisor y vicario general de la ciudad de Ávila, conoce cómo se han pagado al notario Blasco Dávila 1.105 mrs. por una escritura «sobre lo tocante al milagro de Nuestra Señora de la Soterraña» en una monja ciega del convento de Santa Ana[42]. Algunos gastos menores (escrituras notariales, adquisición de paños, compra de aceite, etc.) se equilibraban con los cepos, uno de hierro y otro de piedra, que oscilaban entre año y año en torno a los 12 o 15 reales. Otros descargos suponían un mayor empeño, como el arreglo del retablo en el año 1576, pagándose 8.000 mrs. a Jerónimo Dávila por la pintura gastada, o parte de los 12.295 mrs. que el mayordomo paga a Juan Vargas (año 1570) por unas obras en el suelo de la cripta, completándose el asiento con una reparación en la cubierta de la sacristía.

Desde mediados del siglo XVI el subterráneo basilical parece cobrar un mayor realce, cierto esplendor desde el momento en que los ornamentos se acumulan. Los vestidos se recogen en un arca en el año 1565, añadiéndose dos grandes candeleros de pino y otros útiles. Entre los años 1574 y 1576, la fábrica de San Vicente abona 82 reales al vecino Juan Herráez por el yeso usado en hacer el retablo del Cristo en la capilla de la Soterraña, añadiéndose otros 218 al escultor Montoya «por quarenta e dos días de jornales que tuuo en haçer e labrar el altar del Cristo» y 88 rs. al cantero Francisco Martín por «la hechura del altar». El escultor Rodrigo de Montoya había trabajado previamente en la iglesia de San Pedro, en los retablos de san Pablo y santa Catalina, y en este último se dedicó a labrar, entre otras, las imágenes de las mártires Sabina y Cristeta. El Cristo atado a la columna sería consagrado más tarde, el 5 de noviembre de 1574, por

41 ADAv. SV. Doc. 22. *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, años 1565-1602.*

42 1570, mayo, 8, Ávila. «Petición del cura de la iglesia de San Vicente de Ávila don José de Villadiego Aceituno al provisor general del obispado don Fernando de Brizuela para comprobar el milagro de la monja ciega Ana de San Jerónimo, de la Orden de San Bernardo en el convento de Santa Ana, ante el notario Blasco de Ávila». APSV., doc. sin catalogar, fol. 24 r. Un resumen de este milagroso acontecimiento se localiza en ALFÍN ESTÉVEZ, A., *Historia de la apostólica imagen de la Virgen de la Soterraña...*, Ávila, 1956, 29-32. La primera narración de carácter histórico-literario sobre este extraordinario suceso se remonta al año 1575, según el beneficiado Fernández Valencia, que en algunos papeles refiere cómo el asunto fue tratado por un jesuita, BONIFACIO, J., *Christiani pueri institutio*, Salamanca, 1575, 197.

el obispo de Troya don Rodrigo Vázquez Dávila (*Rodericus Episcopus Troyanus*) gracias a su relación con el prelado Álvaro de Mendoza, siendo considerado por algunos autores como el modelo cristológico que sirvió de inspiración a Gregorio Fernández para la realización de la obra depositada en la casa-convento de Santa Teresa de Jesús. Del mismo periodo debía ser «un Christo deboto de hasta media vara de largo», obra que creo atribuible al escultor Juan Vela, que en esos años (1570) está trabajando en unas tallas en la basílica[43]. Y en el mismo sótano una obra frecuentemente mencionada en los años 1612 y 1649, aunque no en los anteriores, el «relicario labrado de madera con sus puerteçitas de hierro y llaue, dentro de él un cofreçito de bronçe antiquísimo que dio a la yglesia el rey don Pedro, lleno de varias reliquias de mucha estima y deuoçión, pedaços de lignum crucis y un pomo de varro que tiene leche de los virginales pechos de María santísima nuestra Señora y abogada», según se lee en el «Cuaderno» del beneficiado Fernández Valencia.

Los cargos de la fábrica superaban algunos años los 150.000 maravedíes, y buena parte de ellos se anotaban en la data destinada a la capilla soterrada, incrementándose los descargos a medida que se cumplían las disposiciones sobre el culto mariano procedentes del concilio tridentino. En este sentido, en un afán controlador y fiscalizador de las cuentas, el obispo de Ávila don Sancho Bustos de Villegas (1578-1581) redacta algunos mandamientos particulares para la iglesia, ante el escribano Hernando Ramírez, para que, entre otras cuestiones, se abra un libro o cuaderno del tesoro de Nuestra Señora de la Soterraña, con el cargo y descargo, y se busquen dos llaves para el cepo. De la imagen románica de la Virgen se va pasando a una iconografía cada vez más recargada de acuerdo con los usos y costumbres, las modas y necesidades de los tiempos, recreando una imagen vulgarizada, pero a la vez popularizada. Los 935 mrs. que se invierten en 1581, según las cuentas del mayordomo Juan de Valderas, en el aderezo de la imagen indican un cambio constante de la apariencia, un deseo por mostrarla en un esplendor de «manierismo» ignorado y superficial frente a las emergentes imágenes de otras iglesias y ermitas en las últimas décadas del XVI. En el año 1579[44], el tesoro de la Soterraña alcanza una dimensión y un valor superiores al de cualquier otra capilla de las otras siete parroquias abulenses. José de Villadiego, cura propio en ese periodo, ofrece al notario apostólico Francisco de Fraguas un pormenorizado listado de los bienes de la Virgen, almacenándose coronas de plata, ojos, sayas para las imágenes, basquiñas de tela, mangas, delanteras y camisas. Algunas de estas piezas habían sido donadas por feligresas emparentadas con los caballeros abulenses del siglo XVI, Beatriz Sarmiento, Ana de Guzmán, Inés de la Venera, la señora de Pimentel y la mujer de Gil del Águila. Estas posesiones son confirmadas por un nuevo inventario de 1582, ampliado con otras adquisiciones (jubón carmesí, mangas, «vna tabla en que está el retrato del milagro que hiço

43 ADAv. SV, Doc. 29. «Vn Christo de bulto antiguo que está en los cóncavos y peñascos de la Soterraña donde martiriçaron nuestros patronos». Inventario de 1649; la referencia anterior es del registro de 1612. *Libro de inventarios, 1565-1682*, fols. 36 r. y 73 r.

44 Ibídem, fols. 9-11 r.

Nuestra Señora en dar vista a una monja»), ante el notario Antolín Ibáñez, incluyéndose ahora «vna ymagen de señor san Pedro que está en la primera capilla de la Soterraña».

Coincidiendo con la traslación de los restos de san Segundo desde su emplazamiento primitivo junto al Adaja a la catedral, bajo el mandato del obispo Jerónimo Manrique de Lara, el mayordomo Cristóbal de Espinosa anota para los años 1591-1595, en unas cuentas dadas el 26 de marzo de 1596, la data de 14.182 mrs. «que se gastó a la traslación de señor san Segundo en vna peana» y unas andas en Cardeñosa, incluyendo la comida que se dio a ocho hombres por llevar las dos andas del santo y las reliquias, arreglándose la capilla de la Soterraña por 6.018 mrs., pintándola por 23.200 y pagando al platero Lucas Hernández 11.122 mrs. por un vaso de plata, un cáliz y dos coronas de plata para la Virgen y el Niño. El citado obispo, sintiéndose súbitamente sanado por la intercesión de la Virgen, colaborando también el obispo san Segundo, recogió previamente en sus dependencias episcopales junto a la catedral las reliquias del santo y la talla románica de la virgen de la basílica de San Vicente. La sorprendente curación del prelado de una enfermedad que «le apretó y reduxo a tal extremo que los médicos le desauciaron de la medicina y orden de curación natural» (Tello Martínez) fue recompensada con la donación a la imagen de la cripta de una lámpara de plata y dos coronas de plata, una de «2 marcos, 3 ochavas, la otra de 5 onzas y 7 ochavas»[45]. Al margen de otras consideraciones, el milagro citado tendrá su repercusión en el terreno pictórico de la mediocridad, una tabla pintada de finales del siglo XVI contando a los fieles y clérigos la procesión de la Virgen de la Soterraña a la casa episcopal de don Jerónimo Manrique. Así pues, dos acontecimientos de carácter extraordinario delimitarán el realce de las soterrañas de la basílica en el siglo XVI, la curación de la ciega en 1570 y la salud recobrada del futuro inquisidor.

En realidad, ni el obispo regaló ni su curación fue demasiado duradera. De hecho, falleció en Madrid a los dos años, la fábrica desembolsó 29.218 maravedíes por las reparaciones en la cripta y el platero recibió del mayordomo los 11.122 mrs. que importaron las coronas. Las adulteraciones posteriores desvirtuaron los descargos anotados con precisión por el mayordomo Espinosa, señalándose en un documento de 1612 que el obispo, «para mostrarse agradeçido y para que quedase memoria de esa maravilla, dio vna gran corona de plata dorada para la Virgen y otra para el hijo preçioso que en sus manos tiene. E a costa suya hizo blanquear toda la capilla de la Soterraña, bóueda y paredes, poniendo en ella los escudos de armas. E dentro de la reja, junto al altar al lado del euangelio, hizo pintar este milagro donde oy se ve, con el retrato suyo, puestas las manos y leuantando el medio cuerpo sobre la cama, adorando esta santa ymagen que delante de él está pintada sobre hombros de los quatro sacerdotes que en la proçesión la lleuaron; y más adelante está el concurso de gente, clérigos y seglares que fueron acompañando esta santa ymagen»[46].

45 Ibídem, fol. 88 r.

46 *Título de la ynsigne parrochia de Señor Sant Viçente..., 1612*, fol. 11.

Los gastos onerosos se incrementaban a medida que los clérigos se acercaban al final del siglo, en el seno de una economía urbana cada vez más deteriorada, inestable e ineficaz, aunque aún en un marco eclesial capaz de percibir más de 230.000 mrs. anuales en los tres últimos años del siglo XVI. A pesar de las numerosas inversiones que realiza el mayordomo de la fábrica, parece observarse, al mismo tiempo, un proceso ahorrador en las últimas décadas de la centuria. Algunos gastos eran inevitables, pues la sucesión de humedades en la cripta iba dañando progresivamente la estructura basilical, siendo necesario en 1597, por mandato del obispo fray Juan de las Cuevas, cimentar nuevamente la capilla, coste inexorable que acompañaba rutinariamente a otras reparaciones en las cubiertas, torres, puertas, ornamentos e imágenes y obras menores de la iglesia. Una tendencia similar a la anterior se manifiesta por la documentación procedente del siglo XVII. Por los datos estudiados se aprecia de nuevo la constante entrega de los clérigos a la cripta, con una data, en 1635, de 460 rs. y 6 mrs. «que se gastaron en enlucir de nueuo y pintar toda la capilla de la Soterraña», o la misma cantidad que, otra vez, el cura propio Jerónimo Dávila invierte en el mismo concepto al año siguiente[47]. El mismo año en que se levanta en el nivel superior el monumento funerario a san Pedro del Barco, sobre la capilla de la Soterraña, «que es vn santuario de mucha deboçión»[48], se ofrecía al provisor Pedro de Zorrilla la siguiente descripción:

> El altar de la Virgen con su ara y retablo de media talla, dorado, y en medio está de bulto la imagen de Nuestra Señora vestida con su hijo preçioso en las manos... Al lado yzquierdo desta capilla está otra, junto a un peñasco donde estubieron martiriçados los cuerpos santos de señor san Viçente y sus hermanas, con la señal que dejó la culebra que en tiempo del judío que fiço esta yglesia los guardó; está allí junto un altar sin ara, porque toda la mesa del altar, ques de piedra, consagrada por el señor obispo de Troya, de que la yglesia la tiene por testimonio, y en lugar de retablo tiene un nincho guarneçido de yeso dorado y blanco y en medio un Christo de madera de talla entera atado a una columna con su velo. Y junto a este altar, a la mano derecha, está una alaçena y relicario de media talla, dorado, en que está una harquita de bronce dorado que dio el rey don Pedro a esta yglesia con muchas reliquias de santos, cuya memoria está en la misma arquita. A este otro lado yzquierdo del altar en que el hueco del peñasco, está colgado un Christo deboto, de hasta media vara de largo. En frente deste altar del Christo, junto a la escalera donde se baja, está otro altar con su ara y por su retablo un mincho en el hueco de la pared, con una ymagen de talla entera de señor san Pedro, dorado y grauado... Junto a este altar, frontero de él, está una imagen de pinçel, pintado en ella el milagro de quando Nuestra Señora de la Soterraña dio bista a la monja de Santa Ana que estaba ciega el año de mill y quinientos y setenta. Está una imagen del Salvador de pinçel que dio Juan Sánchez Vermejo...

Las festividades barrocas que se amontonan a lo largo del siglo XVII, además de suponer un incremento de la rivalidad parroquial en la ciudad, implicaban la solicitud de los correspondientes permisos para la celebración de jubileos y otras

47 ADAv. SV. Doc. 23. Cuentas de la fábrica de San Vicente, años 1635 y 1636. *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, fols. 11 r-35 v.

48 «Inbentario de los altares, retablos..., en veinte y tres días del mes de diciembre de mill y seiscientos y doçe años». *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 36.

conmemoraciones. Veintiocho fiestas de precepto, con cincuenta y dos domingos anuales no laborables y dieciséis fiestas más (para trabajar después o antes de la misa correspondiente) se concentraban en el calendario festivo abulense, añadiéndose desde el siglo XVI otras cien rememoraciones de carácter litúrgico. Fabián de Escobar, mayordomo entre los años 1637 y 1645, utiliza 36 rs. en 1639 en el despacho para un jubileo mariano, cuando la imagen fue llevada procesionalmente por los alrededores del templo, junto al santo titular, por 16 y 24 reales respectivamente. La reclamación fervorosa a los fieles abulenses se repite con insistencia en el XVII por medio de la concesión de indulgencias por siete años[49], perseverando, por un lado, en su carácter económico (rentabilidad para la fábrica) y, por otro, en el teológico, la remisión de la pena temporal por los pecados ya confesados y absueltos. El espejismo de la sociedad barroca, que disimulaba la pobreza y la impotencia de los habitantes ante el mal discurso de los tiempos se reflejaba en la sobrecarga de actos festivos, unos estrictamente religiosos, otros puramente ambientados en una festividad civil con un trasfondo y un simbolismo apotropaicos. Se resaltaba la función milagrosa de la imagen, del entorno inmediato, de la propia entidad parroquial para que los vecinos devotos acentuaran las redes solidarias ante la pobreza y mantuvieran el equilibrio económico de la fábrica, del cura y los beneficiados. Se recogían y colgaban de las rejas los numerosos exvotos de los feligreses agradecidos, un cuadro donado en 1603 por el escribano J. G. Velázquez por recobrar la voz, el relato de fray Pedro de Jesús sobre su curación de grandes calenturas en 1611 y las variadas donaciones de los duques de Béjar, la marquesa de Sofraga, del oidor de la Audiencia de Quito («vnas arañas de plata de çinco luçes cada vna») y otros miembros ilustres de la sociedad abulense. Como si no pasara nada en la sociedad en crisis del XVII, los documentos siguen reflejando la dimensión atemporal de la fiesta barroca, una obligación impuesta y sostenida a pesar de las adversidades de la población. Probablemente, cada fiesta, cada procesión esperaba catapultar una solemnidad y una realidad, la del aparato providencialista de la historia y la del espectro de una vida cotidiana cargada de temores. Constantemente surgen gastos soterrados para la procesión de la Virgen, 30 rs. en 1645, más otros 42 en menudencias (aderezos menores se indican) en las cuentas del mencionado Fabián de Escobar. El peso taumatúrgico de la imagen mariana, con un carácter claramente discriminatorio en sus funciones sanadoras, o con una función nítida de intercesión política se manifiesta constantemente en las noticias recogidas por los clérigos. Siendo puntuales las salidas de la Virgen de la Soterraña, estas se centran en las visitas a don Francisco de Zúñiga, duque de Béjar, gravemente enfermo en 1591; en 1616, rogativas por la salud del rey Felipe III; quince años después la ciudad estaba afectada por «grandes enfermedades de touardillo» y el obispo don Francisco Márquez con escasa salud, y en 1661 por el nacimiento de Carlos II. Las sequías, epidemias y las abundantes lluvias constituían reclamos suficientes para procesionar a la Virgen en 1645 por «los buenos temporales y salud de la patria», contra la plaga de langosta en 1652, por la falta de agua en 1780 y por la

49 ADAv. SV. C. 10. Leg. 53. Docs. 53 A (1676, junio, 22. Ávila) y 53 B (1701, octubre, 11. Ávila. «Licencia de indulgencias concedida a favor de las ánimas del purgatorio en el altar de la Soterraña de Ávila por siete años»).

«acometida de fiebres tercianas malignas» en 1786, o «por las graves tribulaciones que afligían este reyno con hambre, peste, escasez de cosechas» en 1804. Una actuación política destacada se relaciona en el libro becerro de la iglesia[50], especificándose novenas o rogativas «por los buenos sucesos de las armas cathólicas del rey Felipe quarto, nuestro señor, contra los rebeldes de Cataluña» (1642), «por los buenos sucesos de las armas reales en el cerco de Varcelona» (1648), los de «las armas cathólicas contra los rebeldes de Portugal» en 1655 y 1658, por el «buen suceso en la junta de don Luis de Aro con el cardenal Macerino» y en otro curso «por el buen suceso contra Portugal, quando se perdió Yelues», o por la irrupción de los franceses, «enemigos de Dios y de los hombres... en nuestros dominios de España apoderándose de la provincia de Guipúzcoa...» en 1794.

Los clérigos de la basílica fueron conscientes de la calidad de su feligresía, cuidando especialmente el apartado de los donativos a la Soterraña. Dar en el plano terrenal y recibir otros bienes en el espiritual se evidenciaba permanentemente en un trueque continuado de lámparas y vestidos para la imagen y cripta de la iglesia abulense, incrementándose tanto los bienes inventariados como los recursos monetarios de la fábrica y comunes. En 1650, gran parte de las lámparas que se ubicaban en los subterráneos marianos habían sido donadas por miembros relevantes y respetables de la sociedad abulense, además de los regalos aportados por otros miembros dignos de la decadencia abulense, que precisamente donaban para resaltar su estirpe y se autocomplacían en esta por los donativos mostrados. Visitas de nobles no sólo eran anotadas con puntualidad, también suponían una fuente de ingresos para el tesoro, algunos donativos espléndidos para la época (1658-1659) como los 5.000 mrs. del marqués de Velada, los 88 rs. de don Diego del Castillo, obispo de Badajoz, los 330 rs. del canónigo de Toledo don Antonio Castañón o, con menor esfuerzo, los 12 rs. del conde de Chinchón. Otras dádivas eran sencillamente espectaculares en este mundo barroco del tomar y recibir, de ahí que se anote con todo detalle la llegada a la basílica de un cajón con alacenas y sus llaves procedente de Madrid y enviado por don Sebastián de Briviesca hacia los años setenta del siglo XVII: una sortija episcopal, un cáliz de plata y una cruz de cristal, tres frontales para el altar, una cama con dos cortinas y un friso, un terno, capa, casulla, dalmáticas y collares, otras cuatro casullas (blanca, roja, verde y morada), tres bolsas de corporales, tres albas, una sábana, una alfombra, un velo de volantes, un espejo con marco negro, un misal nuevo, cuatro tafetanes para el cáliz, cuatro ramilletes de flores de seda, cuatro candeleros de madera, un vestido de tela de plata y otro vestido de trocado con guarniciones de oro de Milán[51]. «Para vestirse en los tiempos y festividades de todo el año varios vestidos y de varias telas y colores, delanteras, ropas, mantos y vestidos del Niño», la talla de la Soterraña se arropó y adornó con piezas donadas por miembros de la nobleza urbana y del clero.

Es en estos momentos cuando los clérigos de la basílica intentan recuperar un tono perdido, una devoción más espectacular y, por tanto, un tesoro que esté de

50 *Libro becerro...*, fols. 555 r.-558 r.

51 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fols. 77 v.-82 r. y 93 r.-94 r.

acuerdo con la categoría de la basílica. Los años anteriores se caracterizaron por el «poco cuidado de los señores cura y beneficiados que an sido en ella», se lee en un texto de 1650, promocionándose una teusarización que contrastaba con la debilitada economía de gran parte de los ciudadanos. Se sigue insistiendo en el regalo de las dos coronas del obispo Manrique, añadiéndose para la reserva un rosario de ágatas donado por el obispo Márquez de Gaceta (1627-1631), cinco más, una banda azul de veintitrés sortijas ofrecida por doña Antonia Jacinta, once sortijas de oro y otras variadas joyas. Algún incumplimiento se registra también, pues el anterior obispo, que mejoró de su enfermedad por la visita de la Soterraña, donó por codicilio un vestido de tela, pero no se cumplió esta manda. Prelados anteriores volcaron asimismo su devoción hacia la Soterraña, pretendiendo incluso instalar su sepultura en la cripta a pesar de la negativa inicial de la ciudad y el permiso de los clérigos, como fue el caso de don Francisco Márquez en 1631, mientras que su sucesor Pedro Cifuentes, intentando catalogar las reliquias, cuerpos santos y objetos destacados de la diócesis, «vio en un arca pequeña una sandalia de santo Domingo de Guzmán..., dos hojas de papel de doctrina christiana escritas por san Yldephonso...». Años más tarde, el arzobispo de Durazo, «de nación griego», fue acusado de la desaparición de algunas reliquias de la Soterraña, especialmente la tierra de la capilla, «que es medicina eficaz y maravillosa, antídoto contra las fiebres y otras peligrosas dolencias». Otro prelado abulense gravemente enfermo en 1699, esperando recuperar el tono vital de tiempos pasados para la ciudad, asolada por las epidemias, ofreció a la capilla seis candeleros de plata, una cruz, el roquete y una alfombra. Diego Fernández Angulo murió al año siguiente, en la villa de Bonilla de la Sierra, verificándose que en ese año de 1700 estuvo la ciudad sin papa, sin obispo y sin rey. En estas décadas finales del siglo XVII se acentúa la contraposición señalada por el licenciado Fernández Valencia[52] entre la Virgen de la Soterraña, «imagen de los magnates», y la del santuario de Sonsoles, una «imagen del pueblo, modesta y sencilla», la primera con una feligresía y una intervención taumatúrgica relacionada con los miembros ilustres de la sociedad abulense, la segunda con la población labradora del valle, una descubierta por los propios clérigos, la otra por unos pastores según la tradición local.

El inventario más completo sobre los bienes, alhajas y ornamentos de la capilla de la Soterraña se redacta en 1786 por el cura párroco José Miguel Pinto y el camarero Bernardo González Blanco ante el notario público del tribunal eclesiástico, Francisco de Paula Guerra. Un añadido posterior, del año 1791, está rubricado por el mismo cura y por el notario Vicente Ferrer Rodea. Además de la propia imagen de la Virgen se mencionan pormenorizadamente «unas manillas de aljófar, vna cadena de vidrio azul con lazos de plata, vna María de piedras blancas y encarnadas, vna joya de aljófar de figura de estrella, otra joya de figura de mariposa con cerco de piedras blancas, otra figura de corazón guarnecida con

52 *La divina serrana de Sonsoles. Imagen milagrosa de la emperatriz de los cielos... fundación y reedificación de su templo, erección de su hospital, grandezas de su célebre santuario...*, 1686, fol. 3, ms. original conservado en el Archivo del Patronato de Sonsoles de Ávila.

jacintos y diamantes, otra de porcelana guarnecida de piedras de colores, otra de piedras de Francia, un collar de piedras ordinarias, pendiente de él un pelícano, quatro sortijas de oro con piedras ordinarias, otra sortija de plata sobredorada con una piedra grande, verde, dos rosarios engarzados en oro, cinco sortijas finas de diamantes, y la una con un esmeralda, vna cruz de christal con los remates de oro, vna joya de la Concepción, esmaltada, con granos de aljófar alrededor, otra joya esmaltada, otra joya de venturina con una ymagen pintada, otra joyita chiquita, feligranada, otra de santa Theresa, chiquita, vn relicario de santa Theresa, otro de la misma santa, esmaltado, dos ymágenes de Nuestra Señora del Pilar, feligranadas, vn cofrecito de yerro donde están dichas joyas, vna bandeja de plata afeligranada, vn platillo de plata, chiquito, para los alfileres»[53]. La imagen contaba con trece vestidos para los diferentes tiempos litúrgicos y actos festivos, tres de tisú, uno de terciopelo negro para la Semana Santa, cinco de tela de seda y otros inservibles por viejos y vendidos en el año 1786. El mobiliario de diverso tipo y uso se acopiaba o almacenaba indistintamente en el reducido espacio de la cripta, localizándose una lámina de la Virgen del Pilar, de plata, sobre el retablo central levantado en el año 1672, seis candeleros de plata sobre el altar, otros seis de bronce, dos niños junto a la imagen de la Soterraña más dos escaparates con sus niños, dorados, con las repisas doradas en el remate de dicho retablo. Se anotaban también «tres arañas de christal, la una grande en madera en medio de la capilla y las dos chicas pendientes del retablo, dos docenas de cornicopias [sic] entre finas y bastas que adornan la capilla, quatro espejos, los tres grandes que están en la testera de la capilla y el otro chico con marco dorado, seis quadritos chicos con sus remates dorados; ocho lámparas de plata que están siempre en la capilla, ya mui antiguas; el víctor del yllustrísimo señor don Cristóbal Thomás de Thorrecilla, electo que fue de este obispado de Ávila, que está encima de la puerta de la capilla del santísimo Christo, dos mesas de crehencias a lo romano, que están en la capilla de Nuestra Señora, quatro frontales, uno bueno de tisú, otro de Adviento, otro negro y el diario muy antiguo, dos láminas de cobre para tirar estanpas, vn misal que está siempre en la capilla de Nuestra Señora».

En un pequeño archivo existente en la misma cripta se depositaron varias escrituras censuales sobre unas propiedades en Mingorría, Mombeltrán, San Juan del Molinillo, San Bartolomé de Pinares, barrios de Papalba y Tras San Pedro. El dinero depositado de los censos, para el cura, clérigos beneficiados y fábrica, se guardaba en un arca de nogal donada por Blas de Orejón a finales del siglo XVI

53 ADAv. SV. Doc. 29. *Inventarios de la capilla de la Soterraña, 1786-1791*, fols. 87 r.-91 v. Otros inventarios anteriores se limitan a reseñar la existencia de tres altares en la cripta: «El de Nuestra Señora es retablo de media talla, en el medio Nuestra Señora de la Soterraña, imagen de grande devoçión y milagrosa; no se saue su principio; tiene a los lados dos cajas doradas muy lindas, en la imagen derecha la imagen de bulto de san Joan Baptista con su corderito en las manos; en la de la mano siniestra la imagen de santa Teresa de Jesús. La primera dio el licenciado Triuiño y la segunda don Diego Mexía. En la capilla de la mano derecha, que es por donde entramos, está la imagen de señor san Pedro, de talla entera, imagen grande; en frente, en el altar, la imagen del Christo a la columna, de talla entera e igual con la imagen de san Pedro; consagróla el obispo de Troya; ay escrituras. Y en todas aras». «Inventario de 1649, por el licenciado Domingo de Victoria, cura teniente de beneficiados de San Vicente», *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 80.

o primeros años del siguiente: «tiene dentro unas grapas de hierro muy fuertes y las armas de los Orejones». El tesoro de la capilla se incrementa entre 1786 y 1791 con algunas donaciones y ciertas compras, inventariándose «un bestido de seda con flores de oro brillante, su fondo de color de perla con encaje de oro fino, vna sortija de diamantes puesta en plata, vna joya de oro guarnecida de aljófar fino, vna sortija de oro con piedras ordinarias, vna alfonbra fina para los días clásicos, que se compró con el dinero que salió de la novena del año ochenta y seis, vnas sacras de plata superfina, que costaron 1.277 reales y medio, con sus tapafundas doradas, vna joya vieja de santa Theresa, de plata afeligranada, con treinta y seis granos de aljófar, mui menuda, guarnecida, que tasaron en 26 reales».

Al margen de estos diversos objetos mencionados, la cripta sufrió una profunda remodelación en el año 1672, cuando se levanta un retablo barroco con la imagen de la Virgen en la hornacina central y otras figuras tardías en los laterales (un san Roque con el perro y un Sagrado Corazón muy tardío), un «rico retablo estofado y dorado con primorosa traza», se encarga la reja de hierro y se procede al entablamento del pavimento, abriéndose además dos ventanales adintelados más amplios para iluminar las capillas[54], siendo restaurados en el siglo XIX por Vicente Miranda. El retablo mencionado por el sacerdote Fernández Valencia fue donado por el caballero Sebastián de Briviesca, secretario de Su Majestad, en los años setenta del siglo XVII, sustituido hacia 1757 por otra obra barroca planteada por el maestro tallista Juan Candil, mientras que el anterior procedente del siglo XVI fue vendido por 300 rs. a la ermita del Pradillo, cuyas obras se estaban iniciando en esta época[55]. La capilla que se corresponde con el Evangelio, con alguna advocación inicial o medieval a san Roque (según Romanillos), desde finales del siglo XVI se dedica a san Pedro, contando además con un retablo dorado que recoge una tabla de la escuela italiana del siglo XVI, adjudicada a la escuela de Rafael, que representa a la Virgen con el Niño[56]. El espacio central, además de las obras

54 «Viernes Santo del año 1672, se subió a Nuestra Señora a la capilla mayor y se puso muy decente altar al lado del euangelio, donde estubo hasta los once de agosto de dicho año, mientras se blanqueó de yeso su capilla, se abrieron ventanas para que hubiese más luz, se pusiese reja, retablo y entablados para su mayor decencia. Bino el cauildo un día a hacer la fiesta y cada religión su día, vino la audiençia otro día, otro los justicias de la ciudad y otro la capilla de música, y muchos días después la hiçieron fiesta nuestros debotos y todos los ofiçios a porfía, con misas cantadas con música, sermones y Salues por las tardes, con que estubo festejada con mucha deçencia y culto, con mucho aseo y adorno de vestidos y altar, mucha çera y muy asistida y venerada por sus debotos abileses», *Libro becerro..., 1658...*, fol. 556 r.

55 «Mas trecientos reales que balió el retablo biejo de Nuestra Señora de la Soterraña que se bendió a la hermita del humilladero del Pradillo», *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, sin num.; cuentas de 1670-1671. El actual retablo de la ermita del Resucitado pasó a principios del siglo XIX de la iglesia de Nuestra Señora de la Antigua a San Andrés, y de esta a la ermita del Pradillo.

56 «Virgen de Belén, sobre tabla de 0,92 por 0,68 m., colocada en un retablillo de fines del siglo XVIII, en la Soterraña. Su composición y diseño son rafaelescos, mas el colorido antes recuerda lo florentino que lo romano, con su tonalidad mate y sombras negruzcas; está pintado con ligereza y soltura, como copia, y así lo hace sospechar alguna incorrección en la mano izquierda de la Virgen... Parece original o copia, de fray Bartolomeo della Porta, y en el Louvre se guarda otra obra de escuela muy semejante a ella, pero inferior», GÓMEZ-MORENO, M., *Catálogo monumental de la provincia de Ávila*, Ávila, 1983, I, 146-147. En la actualidad este lienzo se guarda en la tribuna del mediodía.

mencionadas, alberga un lienzo con la Transverberación de santa Teresa que, según la tradición, recuerda la visita de la monja a la capilla antes de la fundación de San José. Otro cuadro conmemora la milagrosa sanación del obispo Jerónimo Manrique de Lara por mediación de la Soterraña y san Segundo. De principios del siglo XVIII es otro lienzo que insiste en el carácter extraordinario de la Virgen de la Soterraña, una obra mal conservada actualmente en el ábside de la Epístola que al modo barroco refiere la procesión de rogativas, jerarquizada (caballeros, religiosos, la imagen sobre los canónigos, el obispo, regidores, etc.; el pueblo ausente del desfile) para exterminar la plaga de langosta del año 1652[57]. Por último, la capilla correspondiente a la Epístola, con la superficie del roquedal y la huella de la serpiente, recoge el altar del Cristo atado a la columna. Precisamente en esta capilla se guardaba un relicario «en nicho con labores a lo mosaico, mandado hacer por el rey don Pedro, el Justiciero, para custodia de las muchas reliquias que donó a este santuario y están en un cofrecito de bronce dorado y esmaltado con imágenes y relieves»[58].

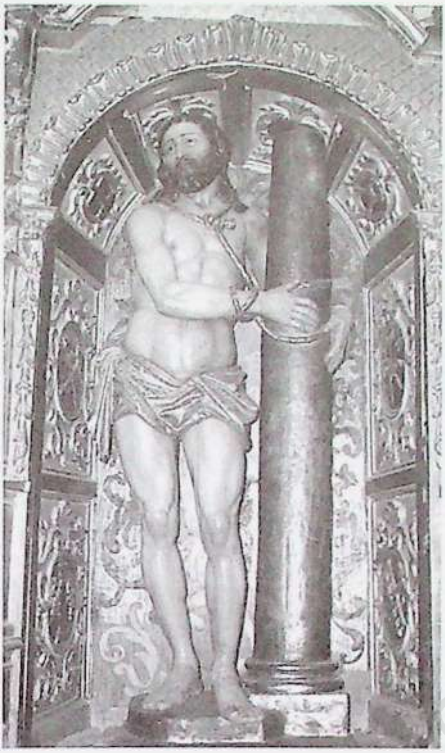
Varias etapas, en consecuencia, se ciernen sobre la imagen de la Soterraña. A grandes rasgos, una primera de carácter netamente legendario, entre los siglos IX y XII, otra relacionada con los momentos repobladores y las cualidades apotropaicas acerca de la reconversión de la cripta y el inicio de un culto mariano en el entorno basilical; entre 1570 y 1593 (curaciones de la ciega sor Ana de San Jerónimo y del obispo Manrique de Lara), en el contexto de la contrarreforma tridentina, se recupera la función taumatúrgica de la cripta y se relanza el culto a la patrona de Ávila, pronto contrarrestado por la presencia hagiográfica, desde 1614, de Teresa de Jesús, alargándose la fase hasta bien entrado el siglo XIX, jugando la imagen contra plagas y epidemias, enfermedades e inestabilidades políticas[59], guerras y atracos. Un último periodo parece seguirse desde la conmemoración del dogma de la Inmaculada en 1854 hasta los últimos años de la dictadura franquista[60], cuando cualquier imagen santa era utilizada conscientemente como sostén ideológico de los aparatos del Estado.

57 «Año de mill y seiscientos y cinquenta y dos salió en procesión xeneral a la yglesia cathedral, donde estubo una noche y el día siguiente hiço la fiesta el cauildo, y por la tarde en procesión xeneral bolbió Nuestra Señora a su casa, donde estubo en la capilla mayor una novena, haciéndola rogatibas cada día los religiosos y los oficios desta ciudad en ocasión que nos molestaua y agostaua los campos la plaga de la langosta; caso milagroso, que cesó esta plaga y se murió, que benía el río que no se bleíía el agua, y fue Dios seruido, no dexó simiente al año siguiente», *Libro becerro…, 1658*, fol. 555 v.

58 *Cuaderno…, 1676*, fol. 49. Vid. ADAv. SV. «Inventario de nuestra Señora de la Soterraña por el maestro Maldonado», 1579, octubre, 16, fols. 9 v-10 v. *Libro de inventarios, 1565-1682. Inventario de la capilla de la Soterraña presentado por J. M. Pinto, 1786*, fols. 87 r-91 v.

59 En el contexto político del siglo XIX del conservadurismo y liberalismo y en el religioso del dogma de la Inmaculada, trasladándose la imagen de la Soterraña a la catedral en 1855, el presbítero Antonio Alfín Estévez recordaba: «Funesta consecuencia de esta ayuda extremista [*revolución de Vicálvaro*] al movimiento liberal, fue la entrega obligada del gobierno al general Espartero, lo que significó para la Iglesia un nuevo desencadenamiento del cerrilismo anticlerical, con brotes persecutorios en todos los terrenos y violaciones sistemáticas del Concordato recién firmado en 1851».

60 «Así en nuestro siglo XX la hemos venerado penitencialmente cuando la Guerra de la Cruzada…», afirmaba mi lejano pariente GRANDE MARTÍN, J., *Castillos en la tierra de Ávila…*, 201.



Cristo amarrado a la columna (ca. 1574).

San Pedro llorando (ca. 1580).

Capilla de la Virgen de la Soterraña, s. XII.

Transverberación de santa Teresa de Jesús, en la cripta de la basílica.

Talla románica de la Virgen de la Soterraña (s. XII).

LOS ÁBSIDES, EL PRESBITERIO, EL CRUCERO Y LAS NAVES. REPARACIONES, COMPRAS Y MANTENIMIENTO DE LA BASÍLICA (EDAD MEDIA Y SIGLO XVI)

De la primitiva estructura románica difiere la crucería de la nave central. Los capiteles de los pilares habían sido construidos para recibir bóvedas de cañón con arcos perpiaños, cambiándose este planteamiento inicial para reforzar el elemento estructural de la nave mayor, compartimentando plásticamente todo el espacio y organizando toda la visión con la rotura de la supuesta monotonía del medio cañón. Se trata de la segunda campaña constructiva de la basílica, iniciada a mediados del siglo XII con unos constructores tardorrománicos y la intervención, acaso legendaria en la basílica, del maestro Fruchel (según García Guinea y Chueca Goitia) entre los años 1185 y 1190, o del «Maestro de San Vicente», según Pita Andrade y Gómez-Moreno. En esta etapa se finalizan las tres naves, prolongadas mediante un nuevo tramo (atribuido a Fruchel), el pórtico occidental (entre 1164 y 1170, según Goldschmidt), ensanchándose la sur a la vez que se trasladan algunas esculturas, levantándose las torres, consolidándose las tribunas sobre las naves laterales y rematando las bóvedas de la nave mayor. Se realiza también el nártex con la bóveda octopartita con similitudes con la cabecera catedralicia de Ávila y el templo de Vézelay. Las influencias proceden de Borgoña y del románico tardío español, sobre todo de la catedral compostelana en su alzado.

A finales del siglo XIII, en la tercera campaña, se levanta el cimborrio, luego se cierra con una bóveda en los primeros años del XIV relacionada con la capilla catedralicia de San Bernabé, se alza el primer arco apuntado (en el primer tramo de la nave) y se remata el conjunto con el atrio meridional (en el año 1417, según F. de las Heras; en la segunda mitad del siglo XIV, según George E. Street, o a mediados del XV, según Quadrado y Repullés), tal vez a finales de la misma centuria[61]. Quizá en este proceso se trasladan las esculturas de la puerta

61 A partir de una observación puramente formal y estilística, los autores citados establecen la cronología aproximada del atrio sur. Ahora bien, se sabe que en la segunda mitad del siglo XV la basílica acomete algunas obras de cantería importantes, hecho conocido por medio de un protocolo notarial por el que los canteros Juan de Gibaja y Andrés del Herradón se comprometieron a labrar la piedra de granito para la iglesia. AHPAv. Protocolo 420, fol. 262 v. (1487, febrero, 16. Ávila).

meridional (Anunciación, rey, Vicente y Sabina), aunque Gómez-Moreno sitúa la recomposición a finales del siglo XII, mientras que Gallart encuentra afinidades entre estas imágenes y la puerta de las Platerías de Santiago de Compostela. La compleja historia arquitectónica de la basílica se modifica gradualmente con el tránsito del románico y la aparición de las primeras formas góticas. Así pues, dividida la nave central en seis tramos y arcos ojivales, se cubrirá con bóvedas de aristones con unos arranques a partir de unas columnas empotradas con capiteles corintios, ascendiendo una de ellas hasta el arranque de las bóvedas mientras que las otras tres sirven de apoyo a las cimbrias de los triples arcos que se sitúan entre los pilares. Una imposta separa, en la nave central, dos cuerpos, presentando doce ajimeces con arcos rebajados. Una segunda imposta recorre la línea de los triples arcos, bajo las cimbrias. Las otras naves se mantendrán con bóvedas de aristas, con una galería alta o tribuna, arcos geminados en las ventanas interiores y abultados capiteles sobre las columnas. También en el interior de la iglesia, se levantan los arcos torales en el crucero, con bóveda vaída con aristones de piedra, una bóveda ochavada de principios del siglo XIV, similar a la de San Pedro y la sacristía de la catedral. Siguiendo a Gutiérrez Robledo en la descripción de algunos elementos arquitectónicos, los cuatro lunetos se mantienen asimismo en el exterior del cimborrio, añadiéndose unos casquetes esféricos en los ángulos del cuadrado, formándose un interior ochavado. Los aristones de este cimborrio descansan sobre una imposta de la que arrancan, en sus ángulos, unas columnillas que reposan sobre capiteles y trompas; en la clave, un gran florón de talla, del que parten unos ramos pintados de varios colores matizados en oro.

La basílica parroquial ve enmendados sus planteamientos iniciales, se suceden algunas alteraciones en la forma original, en particular en la construcción de la galería porticada con arcos de medio punto de granito en el lateral meridional y los sustentos góticos. Este atrio estará conectado a la función funeraria que ejerce la basílica desde sus inicios hasta el año 1529 en que el interior se convierte asimismo en un espacio claramente mortuorio. Al margen de esta tardía intervención, se trataba de levantar un templo de planta latina sin triforio, con un piso de ventanas de medio punto y una cubierta central de medio cañón reforzada con arcos fajones. Cabe la posibilidad de un proyecto primario con una galería baja con sucesivas arquerías de medio punto en el flanco meridional, sustituida más tarde por el atrio gótico. Lampérez sostuvo para el interior basilical que, tal vez, una techumbre primitiva pudo realizarse con una armadura de alfarjes al estilo mudéjar, o una bóveda de cañón similar a algunos ejemplares de la arquitectura auverniense[62]. Así pues, se había planificado un templo sin triforio, aunque con unas escaleras en el transepto similares, según Daniel Rico, a las del ámbito bearnés-aragonés y la región de Borgoña (catedral de Levar, Santa María de Sangüesa y San Hilario de Semur-en-Brionnais), con la finalidad de servir a las bóvedas y cubiertas, mientras que el corredor que se sitúa sobre el tramo occidental de la basílica, en dirección sur-norte, se identificaría con el ándito o tribuna de

62 LAMPÉREZ Y ROMEA, V., «Notas sobre algunos monumentos de la arquitectura cristiana española: la basílica de San Vicente de Ávila». *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 95 (1901), 4.

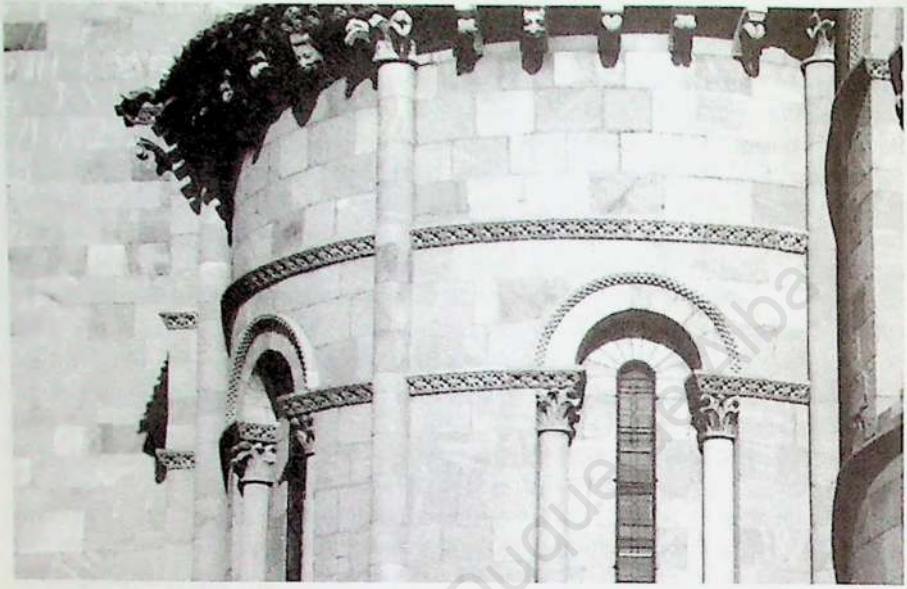
comunicación de las catedrales de Salamanca y Zamora. Las tribunas que se levantan en la segunda campaña surgen como «elemento secundario y puramente funcional, no determinante del cambio proyectual, vasallo al servicio de la nave central»[63]. Por otra parte, la peculiaridad de la iglesia, en relación sobre todo con la función militar de la muralla y el entorno nororiental, viene dada por un rasgo anotado hace años por Manuel Gómez-Moreno y recordado recientemente por Rico Camps, oponiéndose tibiamente a las tesis tradicionales de Hernández Callejo, Repullés y otros: la construcción anterior a la nave central de las torres y el pórtico occidental, manifestándose la basílica como una verdadera ciudad de Dios, una iglesia albarrana y «casi pretoriana» con funciones de orden militar en el dominio pragmático y espiritual.

La cabecera triabsidial procede de la primera campaña constructiva, de un primer taller. Su carácter simbólico, su apariencia inicial exenta de cualquier ornamentación adicional, con una sucesión semicircular de arquerías de medio punto que se apoyaban sobre unos espléndidos capiteles sirvió desde mediados del siglo XII para colocar las imágenes de los santos titulares Vicente, Sabina y Cristeta. El eje longitudinal de la basílica de San Vicente marcaba simbólicamente el camino del hombre hacia oriente, a la Jerusalén mitificada de los tiempos románicos. De ahí su significación para los constructores cuando tenían que plantear matemáticamente la correspondencia y relación entre las torres iniciadas poco después en la vertiente occidental y la cabecera, sobreelevada por la cripta del lateral este. La creación de unos ábsides coincidentes con un solar edificado de las épocas anteriores supuso el primer reto para un edificio netamente románico cluniacense que en su sección tendría que dirigirse hacia las torres con una fuerte tendencia horizontal y en su trazado oriental respetar al menos parte del talud, la descompuesta sepultura bajo arcosolio del absidiolo sur y el pozo-manantial del tramo central. En el cuerpo de la iglesia, la posterior construcción del triforio y, sobre todo, el levantamiento de un cimborrio tardío explicarían una anómala visión del conjunto a partir del siglo XV, percibiendo los vecinos una exagerada bóveda oculta sobre el crucero descomponiendo las mochas torres iniciales. Este carácter defensivo de la basílica de San Vicente condiciona la obra posterior a la primera campaña constructiva, aceptando su resolución poco antes de la mitad del siglo XII y coincidiendo con las primeras labores de la muralla en su flanco oriental, acaso retrasando el inicio del muro defensivo hasta el tercer cuarto del siglo XII, como sostiene Joaquín Yarza[64], una solución planteada también, aunque con distinta cronología por Carmelo Luis López[65], siguiendo a Bordejé, indicándose que

63 RICO CAMPS, D., «*Clerici vero habeant mores militum*. Notas en torno al primer proyecto de San Vicente de Ávila», en *La cabecera de la catedral calceatense y el tardorrománico hispano. Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada*, Santo Domingo de la Calzada, 2000, 428-429; *El románico...*, 213-218. Recordaba Gómez-Moreno que la tribuna sobre la portada recordaba las de Vezelay, Cluny y Autun.

64 YARZA, J., *Historia del arte hispánico. II Edad Media*, Madrid, 1978, 156.

65 LUIS LÓPEZ, C., «Las murallas de Ávila», en *Guía del románico de Ávila y primer mudéjar de la Moraña*, Ávila, 1982, 39-40. Vid. BORDEJÉ GARCÉS, F., *Las murallas de Ávila*, Madrid, 1935.



San Vicente: ábside meridional.

la concavidad del recinto amurallado en el Coso de San Vicente obedece más a la existencia de una barrera o barbacana exterior, accesible por poternas, situada a escasos metros de las torres fortificadas antiguas de la basílica y complementada con fosos y puentes avanzados, tesis asimilada también por Rico Camps en contraposición a la consideración de la muralla medieval en el Coso como una prolongación de las viejas tradiciones romanas acerca de la concavidad que debe hacer frente al enemigo, según las instrucciones de Vegecio y Philon. La anómala disposición del lienzo oriental de la cerca medieval se relacionaría además con la existencia de un entorno cultual en el Coso de San Vicente, caracterizado por la permanencia de un recuerdo funerario iniciado en el enclave vettón, sostenido en el *oppidum* romano y relativamente arruinado durante los siglos altomedievales, además de una orografía claramente infortunada en esa zona de la ciudad.

Internamente, la basílica de San Vicente se organizaba con un presbiterio cerrado con un cancel, una reja románica de capilla, formando la *Porta Santa*, distribuyéndose en sus muros rectos bajo bóveda de medio cañón y en los mismos paramentos semicirculares una sucesión de dos arquerías superpuestas, recogiéndose así los modelos existentes en la capilla del castillo de Loarre y su difusión hacia las iglesias de Elines, Cervatos, Castañeda, San Pedro de Tejada en Burgos y San Millán de Segovia. Un segundo recinto interior se especificaba entre el arranque del segundo tramo, donde se situaba la *Porta Speciosa*, en línea con la puerta meridional de la iglesia, y la *Porta Basílica*, sobrepasando el nártex, creándose una compartimentación funcional para la feligresía, los varones situados en el

senatorium (nave meridional) y las mujeres en el *matroneum*. La separación entre estas dependencias eclesiásticas y el presbiterio se realizó mediante la colocación de una reja románica de hierro que separaba a los fieles del coro, mientras que unos ambones o tribunas con antepechos se situaban a los lados para la lectura de la epístola y el evangelio, predicar y recitar el Credo. El recinto concreto del coro constituyó el espacio básico de la liturgia bajomedieval hasta la últimas décadas del siglo XVI. En este sentido, aparte de los clérigos, la basílica de San Vicente contaba desde el año 1302 con un privilegio de Fernando IV por el que adjudicaba ocho mozos de coro, «fijos o nietos o parientes de los míos pecheros de Áuila o de su pueblo..., e que sean legítimos e de buenas costumbres, e que sepan a lo menos leer e cantar bien. E estos ocho moços que sirban la dicha yglesia con sobrepelliçes a maitines e a prima, e a las misas, e a nona e a vísperas e a todas las otras oras del día. E vayan con los clérigos a las vigilias e soterramientos, e a los otros onrramientos de la yglesia»[66]. El mismo diploma es ratificado por otros reyes, hasta que Alfonso XI, en 1313, concede a la basílica cinco mozos más, manteniendo las mismas prerrogativas de carácter fiscal para los familiares de los trece servidores de coro. Clérigos y mozos servirían, pues, en todas aquellas actividades oficiales de la iglesia, es decir, los cantos, las horas y las procesiones, guardando ciertas normas referidas al orden (*ordo*), la apariencia (*indumenta*) y el aparato vocal y musical (*instrumenta*).

Iconográficamente, los artesanos del primer taller de la cabecera no sugerían nada. Al contrario, plasmaron directamente en los numerosos capiteles unas inquietantes imágenes, seguramente incomprensibles para el espectador-feligrés y llenas de sentido en el complejo mundo audio-visual del románico del siglo XII. Para algunos clérigos, para aquellos versados en el bestiario medieval, en el *Fisiólogo griego*, en las versiones de los evangelios apócrifos, en la Patrística y en otras narraciones al uso, la llegada a la cabecera suponía un choque entre las realidades y las profecías amenazantes. Las primeras se referían icónicamente a aquellos capiteles que incidían en temas relativamente mundanos, formas asequibles y cotidianas, bíblicas o caballerescas, que en algún momento llegan a confundirse. Son algunas imágenes de la cabecera, el magnífico y único sacrificio de Isaac, los acróbatas y los músicos, la feudalizada despedida de un caballero y una dama, Sansón con un león. Ocultas algunas de estas escenas desde el siglo XVIII por un retablo barroco, en los tiempos del Medievo aparecían acorraladas tanto en el ábside como en los absidiolos y otros espacios cercanos por seres fantásticos, irreales de procedencia oriental, en cualquier caso reflejos de la vida instintiva de los hombres y de su carácter primitivo. En el tramo recto del presbiterio, en el arranque del arco fajón, un elefante se opone al castillo-torreón, mientras que en la arquería del ábside central se suceden esfinges y sirenas aladas y en los laterales la bestia de varias cabezas, los grifos, los leones y cuadrúpedos, tal vez unas arpías vestidas, amordazados unos jóvenes de aspecto simiesco, águilas y unas figuras sedentes. Exteriormente, la decoración se completaba con capiteles de hojas o grifos y sirenas, una línea de impostas con rosetas de cuatro pétalos en círculo y unos

66 *Cuaderno...*, 1676, fol. 13.

San Vicente: capitel y canecillos del ábside meridional.

canecillos con motivos vegetales, animales y molduras geométricas. Seguramente sin una temática definida por parte de los componentes del primer taller, estos se recrearon en un programa iconográfico que puede definirse como la exaltación de una arquitectura feudalizada en un espacio que pretendía sostener un discurso dogmático a partir de un relato martirial todavía escasamente difundido por los comitentes y menos comprensible para los maestros de cantería. El anacronismo del siglo XII se fija en el deseo de mantener los viejos modelos hagiográficos y martiriológicos de los primeros tiempos en un medio inicialmente atemporal pero con significados cambiantes. Cuando a finales de la misma centuria los componentes de otro taller escultórico reflejen en las piedras del cenotafio al pretor-rey (Daciano), sus *milites* ordenados y subordinados, la ejecución de los hermanos apartando la mirada del dolor, ¿no se está proponiendo un confuso discurso feudo-vasallático? ¿No se exalta la fidelidad al señor frente a la negación de la sumisión de un Vicente que no se registra como caballero guerrero? En la iglesia de los Palomeques y Orejones, protagonistas legendarios de la actuación fronteriza de las milicias urbanas, se sostenía el ajuste de cuentas del mundo feudal.

Todo este repertorio iconográfico del interior se va rellenando en el transcurso de los tiempos. Poco se sabe acerca de una posible ubicación de las imágenes de Vicente, Sabina y Cristeta de la portada meridional en el ábside central, hipótesis sostenida sin demasiado entusiasmo y menos pruebas por algunos autores, al igual que la presencia de los tres relieves tardorrománicos de los mártires en la capilla central. Reconociendo la elaboración inicial de las primeras figuras,

probablemente fueron dispuestas en el flanco meridional del hastial, con el mártir sobre la arquivolta exterior en un espacio mural relativamente acomodado de unos cinco metros entre el arco exterior de la puerta (7 m) y el remate del muro del mediodía (12 m), mientras que las hermanas se situarían en los laterales de dicha fachada, a unos ocho o nueve metros del primitivo pavimento, mostrándose el conjunto como la verdadera entrada central e identificativa (emblemática) de la iglesia parroquial. Una recomposición iconográfica del conjunto eclesiástico se produciría en la última década del siglo XII, en el proceso de «disolución del románico»[67], coincidiendo con tres circunstancias: el inicial levantamiento del cenotafio bajo el arco toral del crucero, las primeras obras escultóricas en el nártex del poniente y, por último, la ejecución de las tallas policromadas dispuestas para el arco presbiterial. Así, se recompone la portada sur, agrandándola respecto a su gemela, aunque asimétrica, del norte, pasando de los dos metros escasos de la última a los 2,20 m de la reformada, abriéndose un vano treinta centímetros mayor que en su primera fábrica para instalar el dúo de la Anunciación y, en el otro lado, las imágenes del rey, el mártir y la hermana mayor.

Documentalmente no se puede demostrar nada, ni esta hipótesis ni otra más cercana o bien algunas más alejadas. La simple pérdida de la otra hermana mártir, si es que pudiera ser identificada como tal, si es que se fabricó, alerta al lector acerca de la endeblez de estas interpretaciones iconográficas, al igual que aún es más difícil la identificación y, sobre todo, el rol que ejerce el anónimo monarca. Lo cierto es que los maestros del primer taller respetaron tanto el ámbito subterráneo identificado con el *martyrium* como la tumba de lajas de forma antropoide levantada (sobre la cubierta de la cripta) en los tiempos repobladores. Coincidiendo con la construcción del cenotafio de san Vicente, los clérigos insistirán en el recuerdo de las hermanas cuando propician la obra de un segundo cenotafio (¿relicario?) en el extremo meridional del crucero o en el primer tramo de la nave del evangelio, según variadas hipótesis, posibilitando la doble permanencia de dos sepulturas, una para el varón y otra para las hermanas, siguiendo asimismo alguna certeza sobre la duplicación sepulcral de los mártires en una tumba-¿pozo? y otra doble bajo arcosolio, ambas en la posterior cripta de la Soterraña. Tanto Repullés como Gómez-Moreno aventuraron que tres imágenes de talla tardorrománica representando a Vicente, Sabina y Cristeta pudieron recogerse en el ábside principal, mientras que Rico Camps afirma que estas imágenes retalladas por el taller de Vasco de la Zarza a principios del siglo XVI se realizarían ex profeso para el cenotafio de las hermanas en el brazo sur del transepto, espacio destinado a recoger junto a la pared dicho monumento «a manera de vaso o lucillo, con sus antepechos y cubiertas, que asientan tres medias columnas estriadas, de las cuales salen dos medios arcos de yeso, que en medio se rematan y unen, labrados de menuda labor de oro y colores, y sobrepuestas de medio relieve las imágenes de las santas y de su hermano Vicente»[68]. Sin embargo, las noticias acerca de

67 YARZA, J., *Arte y arquitectura en España, 500-1200*, Madrid, 1985, 249.

68 *Título de la insigne parrochia...*, 1612, fol. 6 r.

esta última obra son demasiado confusas. El benedictino Ariz anotó que tras las sepulturas de los Estradas, en el exterior del transepto meridional, se localizaba el enterramiento de las mártires. La existencia de un segundo cenotafio, netamente femenino, se admite a partir de documentos medievales que hacen referencia a la procesión a los monumentos. Otras fuentes, que se elaboran precisamente en los instantes del «primer descubrimiento» de san Pedro del Barco, insisten en que el sepulcro de las vírgenes «está arrimado a la pared de la entrada del crucero», a unos ocho o seis pasos del cenotafio bajo el arco toral del crucero, mientras que a la vuelta de la tumba de las jóvenes «está enterrado el judío que fundó la yglesia», es decir, doblando el ángulo de la nave sur con el transepto meridional, manteniéndose así, de manera más específica, el primitivo recuerdo topográfico trasladado desde la cripta.

Sin concluir aún las obras en el siglo XIII, la basílica centra la atención de los monarcas castellanos. Narradores abulenses destacan la concesión de un diploma apócrifo de Fernando III, en 1252, «para hazer y reedificar esta iglesia de San Vicente de Ávila, por honra y seruicio de los santos Vicente, y Sabina, y Cristeta, y san Pedro del Barco»[69]. La confusión al adjudicar la donación real a Fernando III, pocos días antes de su fallecimiento, confundido con el cuarto, se aprecia y mantiene desde Cianca, luego Ariz, Fernández Valencia y otros escritores de los siglos XVIII y XIX, incluso en momentos recientes. Unos años antes, a finales del XII o principios del siguiente, se sustituyeron los cuatro arcos torales por unos nuevos con piedra granítica desde sus pilares, conservándose, de acuerdo con Hernández Callejo, un pilar en cruz griega en el primer tramo. Alfonso X, al encontrar la iglesia «malparada en muchas maneras» ratificaría el anterior documento de su padre e insiste en el cobro de las tercias sobre los lugares de San Yagüe de Arañuelo, aunque en realidad sería el primer privilegio concedido a la basílica, al igual que Sancho IV, en 1290, renovará las concesiones «para la obra de San Viçeinte fasta que sea acabada», pues estaban a punto de desprenderse los contrafuertes del muro septentrional y los arcos de las bóvedas del triforio, situación ante la que el concejo de Ávila muestra su preocupación. Se puede considerar que en estos momentos están prácticamente concluidas las obras de la basílica. Unos años antes había sido consagrada, en 1243, si bien las reparaciones parece que serán habituales en la centuria siguiente, fundamentalmente centradas en el cimborrio, además de las profundas remodelaciones que se registran en el siglo XV (sacristía, torres, baldaquino, ¿pórtico?, etc.).

La renovación ornamental y litúrgica en la transición a los tiempos modernos. Durante el siglo XV se llena el interior de la basílica. En parte, es una consecuencia de numerosas donaciones, como una colectiva del año 1493, ante el notario Gómez González[70], por la que cinco olleros y otros vecinos de la ciudad

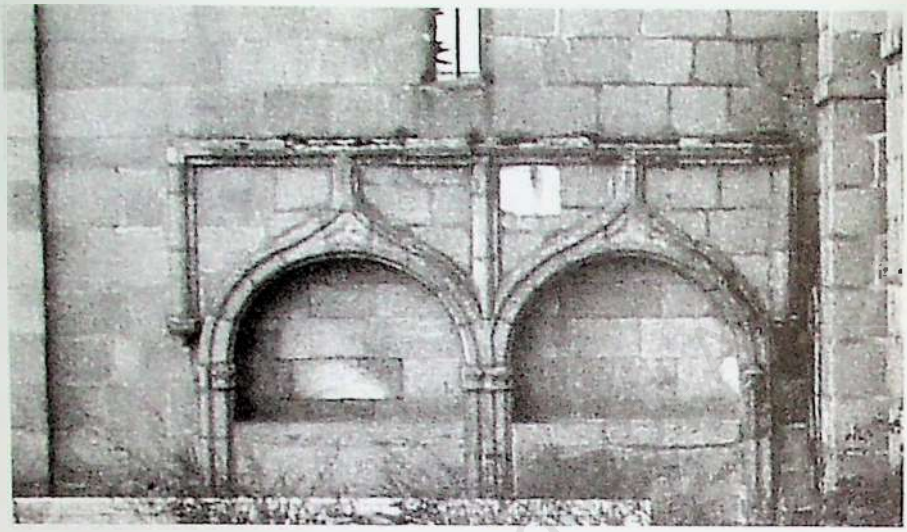
69 CIANCA, A. de, *Historia de la vida... de San Segundo*, 1, XXI, fol. 41 r.

70 ADAv. SV. Doc. 21. 1493, abril. 18, Ávila. «Escritura de los olleros de Ávila reconociendo el pago de unas vasijas para la iglesia de San Vicente, donando para su fábrica diversos útiles, ante el notario Gómez González», *Libro de cuentas e inventarios de la fábrica de San Vicente de Ávila, 1493-1545*, fol. 4.

ofrecen a la iglesia cinco albas nuevas, dos fruteros labrados en oro y plata «e con letras de Jhesús», además de un paño labrado, otro largo para las gradas del altar y el coro, dos cuerpos de santoral de lectura y una linterna de hierro de Flandes para llevar el Corpus Christi. Otros vecinos donan una palia, una manga para la cruz pequeña por Juan de la Plaza, y la mujer de este una alfombra, una sábana colorada (Alonso Gómez), dos ramilletes de azófar, un frontal de seda, una custodia de plata o un frutero labrado dado por el cura Diego Ramos, además de otros objetos.

Aunque las iglesias parroquiales románicas carecían de sacristía hasta bien entrado el siglo XVI, en San Vicente este espacio retirado relacionado con el *secretarium*, con un carácter también sagrado (*sacrarium*), se levanta en la segunda mitad del siglo XV, hacia 1477, en el ángulo septentrional que formaban la nave del crucero y el muro del cierzo de la iglesia, adoptando una planta cuadrada cubierta con una bóveda de terceletes con sus arranques en unos arcos ciegos, estando promovida por el cura rector Diego de Lora y el mayordomo Ximén Muñoz, ambos enterrados en el exterior del paramento del oeste. Esta construcción añadida a la iglesia en la escuadra exterior del septentrión plantea, por otra parte, el problema de la ubicación original de la puerta norte, al no situarse en línea con el acceso meridional, sino en el tercer tramo, debido a la accidentada orografía que caía sobre la antigua calle de La Parrilla. Como dependencia eclesiástica, el sagrario de los inventarios modernos o la sacristía en otros términos se destinaba en su uso a la preparación y arreglo de los clérigos en los instantes previos a las celebraciones litúrgicas, anotándose que a partir de esta cualidad recibiría la denominación conocida de *sacris stare*. Además, como en otras iglesias, la sacristía de la basílica recogerá otras funciones, depósito de libros y documentos, custodia de ornamentos litúrgicos, ropas, llaves y otros enseres, pinturas e imágenes sobre todo.

No hay fuentes documentales que permitan analizar de forma minuciosa el panorama cotidiano del templo, sus ornamentos y objetos litúrgicos, tablas de pintura e imágenes, objetos de hierro y madera. Hay que suponer, a diferencia de las iglesias actuales, un predominio de los espacios vacíos, un agigantamiento del interior en la ausencia de bienes muebles. Con todo, se puede plantear ya cierta renovación de carácter ornamental del interior basilical desde mediados del siglo XV, coincidiendo con la década del «milagro de la sangre» del obispo Martín de Vilches (1455-1469). En el ábside central, prácticamente despejado de cualquier decoración, se localizaba según el inventario de 1493 el ara del Corpus Christi, de marfil y esmaltada, especificándose pocos años después que se trataba de una custodia grande «de madera labrada por de fuera; de dentro una custodia de marfil» acompañada con otra ara pequeña esmaltada «en que están muchas reliquias de santos», depositándose así parte de los restos ofrecidos por el rey Pedro I el Cruel (el Justiciero) en un cofre dorado que, a salto de mata, pasaba del presbiterio a la cripta de la Soterraña y viceversa. Los muros de este recinto se cubrían con unos doseletes pintados y dorados que probablemente guardaban algunas tablas pintadas por el Maestro de Ávila, elementos que serán utilizados en 1468-1469 por el pintor S. Florentín para el baldaquino flamígero. La mesa del altar se cubría con dos frontales y sobre ellos dos



«12 de abril de MCCCCLXII se escomenzó este sagrario siendo cura el bachiller Lora y el mayordomo Ximén Muñoz, cuyas son estas sepulturas. Acabóse ocho».

paños labrados. Los visitadores del obispo Francisco Sánchez de la Fuente (1493-1496) inspeccionan una cruz de plata, de 18 marcos y 2 onzas que, realizada por Alonso de Medina en los primeros años noventa del siglo XV, realzaba el espacio litúrgico, lo mismo que un atril «donde se pone el misal para decir misa, dos candeleros plateados que están en el altar mayor», una rueda de campanillas y una tabla con la imagen de san Pablo, posiblemente la misma que fue utilizada por el obispo Martín de Vilches para limpiar sus dedos tras comprobar la existencia de unos cuerpos santos de sangre caliente en la tumba tardorrománica del crucero. Algunas sillas con elementos heráldicos rellenaban el presbiterio, aposentos de familias linajudas como los Bracamonte, Rengifo, Dávila y Arias. En la sacristía se recogían dos cálices de plata, unos portapaces de plata rehechos a partir del dosel de una cruz vieja, varias vinajeras de plata y estaño, una cruz pequeña y un brasero de hierro, además de los vestimentos, libros y esquilas. El anterior platero, el vecino Alonso de Medina, vivía en la última década del siglo XV en unas casas del Mercado Grande, pagando al cura y beneficiados de San Vicente un censo anual de 200 maravedíes y dos gallinas. Esta dependencia económica y jurídica de los artesanos con la basílica será frecuente tanto en esta centuria como en tiempos posteriores (Sansón Florentín, Cornielis de Holanda, Juan Vela, etc.).

Entre los años 1508 y 1512 se modifica el ábside central, añadiéndose «un retablo rico de cinco órdenes de talla, pintado e dorado, conservándose un cofre mediano dorado, con su cerradura e llave, e dentro un cofre rico de cobre esmaltado e dorado que dizen que tiene reliquias; ansí mesmo otro cofrecito pequeño

de madera, viejo, que dicen que tiene reliquias» y la custodia de talla dorada reseñada en el inventario de 1502, añadiéndose un crucifijo con la imágenes de la Virgen y san Juan a los lados, realizado en esos años dentro de una tradición gótica. El nuevo altar pudo ser consagrado anteriormente por el obispo Carrillo de Albornoz el 20 de octubre de 1499, que «fizo quitar el ara que estaba inclusa en él y fenchirlo de yeso igualmente con el altar»[71]. Tanto el retablo de tablas pintadas como el Calvario sobreviven a las numerosas recomposiciones internas hasta su sustitución por un retablo churrigueresco a principios del siglo XVIII, trasladándose el trío de la crucifixión al arco toral del crucero y perdiéndose (según Hernández Callejo) las maderas al utilizarlas el párroco Antonio Escribano Rubio como tabla ripia del tejado. La descripción del presbiterio es más detallada en la visita que el 1 de julio de 1522 realiza al interior del templo el arcipreste de Bonilla, Vicente de Ávila, racionero de la catedral, contemplado «el sagrario fixo en medio del retablo del altar mayor y dentro del dicho retablo está vn cofre de hueso con su cerradura y llave y dentro dél está vna custodia de plata con su cobertor y cruzeta y dentro della está el Santísimo Sacramento con vnas hijuelas de corporales». El retablo mencionado estaba compuesto de cinco órdenes de talla pintado y dorado con sus guardapolvos de lienzo, entendiéndose que el grupo escultórico de la Crucifixión se situaba en el paramento medio del presbiterio, sobre el vano abocinado, aprovechando la desproporcionada altura del ábside (19 m) o, al menos, el lienzo vertical que va desde el pavimento interior hasta la cubierta del mismo espacio (12 m): «Está en el dicho retablo encima de la custodia vn crucifijo con las imágenes de Nuestra Señora y Sant Juan...»[72], con dos candeleros de hierro fijos, con fondo blanco, especificándose como una representación simbólica del dogma fundamental del cristianismo, la muerte de Cristo en la cruz entre María y san Juan, y como imágenes devocionales a finales de la Edad Media y primeras décadas del XVI. A lo largo del siglo XVI se va recomponiendo el retablo mayor. Así, en 1543, el mayordomo Gonzalo Rodríguez paga 3 rs. al pintor y vecino de Ávila Juan del Águila por dorar las coronaciones del altar, mientras que en el mismo curso el pintor Francisco Espinar, por 4.200 mrs., pinta las imágenes de la Crucifixión con san Juan y María, sobre unas estrellas azules y unos adornos dorados, el Niño de la Soterraña «e un crucifixo de bulto a la puerta del portal del sol». Tal vez un tabernáculo y algún facistol se realizan en esos momentos para el presbiterio, cobrando 4.165 mrs. el maestro ensamblador Antonio de Flandes, entallador que fue cuñado de Juan del Águila, un artesano que se dedicó preferentemente a los ensamblajes y obras de talla decorativa y trabajó tanto en la catedral como en un retablo de Santo Tomás de Ávila y una custodia para la parroquial de Espinosa.

Otros retablos y altares se realizan en estos años finales del XV y principios del XVI, configurando unos espacios litúrgicos claramente estratificados, adecuados a las necesidades de culto y a la incorporación de nuevas figuras hagiográficas. Sobresalían ya a las miradas de clérigos y mayordomos el baldaquino levantado por el pintor

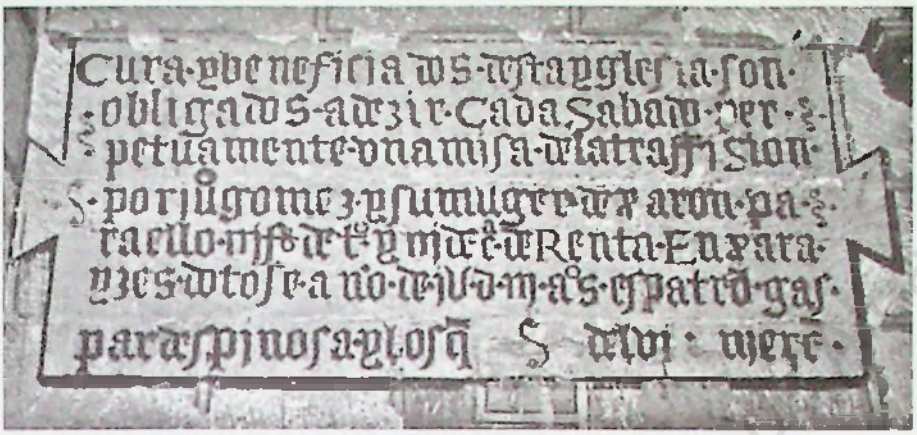
71 ADAv. SV. Doc. 20. *Quaderno y becerro de las casas y heredamientos...*, fol. 20.

72 *Libro de cuentas e inventarios..., 1493-1545*, fol. 78 v.

Sansón Florentín, con la colaboración de algunos judíos, en detrimento del viejo monumento funerario de finales del XII, la tumba del judío y su inscripción en el muro, relacionadas asimismo con el *aggiornamento* mortuorio que sufre la basílica en la segunda mitad del XV, la capilla de las santas Sabina y Cristeta, en el ábside meridional, donde se oficiaba la misa de alba, con dotaciones desde 1502 de los feligreses Gutiérrez Pantoja e Inés de la Serna, con «un altar con su retablo de tres órdenes de talla, dorado y pintado, con sus guardapolvos de lienzo y con dos candeleros de hierro fixos», posiblemente con las imágenes de las hermanas, con una tabla pintada de la Piedad y otra de san Gregorio. Estas dos tablas, la segunda con la «Misa de San Gregorio», se situaban en una de las paredes, la meridional, del citado ábside. El del Evangelio se dedicó a san Nicolás, revistiéndose con un retablo de tres órdenes de talla, labrado y pintado, con su ara encajada y guardapolvo de lienzo y un par de candeleros, mientras que otros entornos de difícil localización se organizaban con un retablo de la Quinta Angustia, «dorado y pintado, con su guardapolvo de lienzo» en el crucero del sur; en la única nave del transepto meridional, la capilla de San Antonio (posiblemente sobre la zona que guardaba desde 1512 la sepultura del anacoreta Pedro del Barco) con un «altar con su retablo dorado y pintado de tres órdenes, con su guardapolvo y ara y un par de candeleros de hierro». Otro altar dedicado a los santos Justo y Pastor, «con su retablo pintado, pobre», y el de san Pablo, realizado en los últimos años como recordatorio probable del suceso extraordinario protagonizado por el impulsivo obispo Martín de Vilches se fijaban en el interior basilical, sin poder concretar su ubicación exacta: «ay otro altar de sant Pablo con vna tabla pintada de la devoción de sant Pablo»[73]. El altar del santo de Lisboa se mantiene desde el año 1496, cuando el bachiller Gómez Malaver dota un aniversario en dicha capilla, mientras que otro altar, el de la Transfixión (Transfiguración), se ubicaba desde mediados del XVI en el paramento oriental del crucero, frontero a la tumba del judío, con una iconografía que recordaba a los fieles la presencia de Cristo en el monte Tabor entre los dos visionarios del Antiguo Testamento, Moisés y Elías.

En los inventarios de fábrica de finales del siglo XV y de la centuria siguiente únicamente aparecen cuatro espacios definidos como «capillas», además de la mayor: la de Santa Sabina, denominación habitual (aunque en realidad se refería a las dos mártires), se identificaba con la celebración de la misa de alba, la de San Nicolás con la postrera; en el occidente de la basílica, las capillas de san Miguel y santa Marina. Otros espacios con funciones litúrgicas a partir de las numerosas dotaciones que se acumulan en el interior del templo se refieren a la colocación precisa de una tabla o una talla de algún santo o escena titular, descartándose cualquier concepción arquitectónica cerrada, aunque, en ocasiones, mantuvieran sus mesas de altar, frontales, lámparas y otros objetos. Algunas lámparas se colocaron en los altares, en los sepulcros de san Pedro del Barco, san Vicente, en el relicario de las vírgenes Sabina y Cristeta, ante los retablos de san Antonio y «santa María del Pilar», imagen que se puede identificar con la existente en el pilar inmediato a la puerta meridional, sobre una pila de agua bendita y procedente del mundo gótico del siglo XIII.

73 Ibídem, fol. 79 r.



Epigrafía en la capilla de la Transfiguración.

Una primera conclusión pudiera establecerse a partir del panorama descrito: la abigarrada ubicación de dedicaciones hagiográficas en el tramo comprendido entre el cenotafio del mártir (con el baldaquino) y el muro sur del crucero y, en contraste, la desnudez del tramo septentrional de dicho transepto. Se configura así un ámbito cerrado, de carácter exclusivo para el clero y sus devotas imágenes, el espacio comprendido entre la *Porta Speciosa* (incluyendo el monumento fúnebre de las mártires Sabina y Cristeta) y la cabecera eclesial (presbiterio y coro, capillas colaterales) con las prolongaciones de la crujía perpendicular. Documentalmente, con todas las probabilidades requeridas para unas fuentes no demasiado precisas, se pueden distinguir las siguientes advocaciones espaciales. Primero, la capilla mayor con las obras mencionadas (incluyendo la Crucifixión) y alguna imagen del santo titular (¿la talla románica renovada en el siglo XVI?); luego, en el ábside del Evangelio, la capilla de San Nicolás de Bari y en el otro extremo la de las santas Sabina y Cristeta. En dirección al muro sur del crucero el altar de la Transfixión, el de la Quinta Angustia (la Piedad), el retablo de San Antonio de Padua y, al lado, el sepulcro primario de san Pedro del Barco; en el muro occidental del mismo espacio la sepultura del judío, su inscripción en el paramento, sin olvidar la magnífica obra de cantería de la huella de la mula que portó al anacoreta medieval. Por último, en el primer tramo de la nave de la Epístola, adosado a la pared, el monumento funerario de las mártires hermanas, sin desatender la presencia en otros sitios de dos ambones, la sacristía y los accesos a las tribunas por medio de unas escaleras de caracol.

A finales del siglo XV, la fábrica contaba con cuatro bancos de madera, una lámpara de las tinieblas, otra para el altar mayor y tres repartidas en otros espacios, algunos hierros sueltos y un badil para el brasero de hierro. La plata, consignada por los mayordomos de forma precisa, constituía uno de los bienes más preciados para los clérigos. Además de la cruz del platero Alonso de Medina, se

almacenaban y utilizaban otra cruz pequeña de plata, «cálices de plata, buenos los dos, dorados», dos portapaces que se hicieron del dosel de una cruz vieja, algunas vinajeras más tres pares de estaño y «dos candeleros plateados que están en el altar mayor». En octubre de 1493 el licenciado Lora entregó a la fábrica un frontal de seda y unos corporales. Y unos meses después, en enero de 1494, el arcipreste de Ávila señala unos portapaces y vinajeras de plata junto a una custodia de plata que pesó cuatro onzas y media, labrada por un tal Pedro, platero. El notario apostólico Alonso de León, el 12 de julio de 1493, había tomado nota asimismo de dos candeleros de madera «que tienen los moços de coro en la capilla de Sant Miguel» y algunas campanas: dos grandes, dos pequeñas, un esquilón, tres esquilas y otra campana pequeña que se tocaba para ir a misa. La campana mayor se localizaba en la torre del templo reedificada en tiempos del cardenal Cervantes, en el 1440, con una inscripción recogida por Fernández Valencia[74], *Sancta María e Sancte Petre del Varco, [et omnes sancti Dei] orate pro nobis*, donada por el obispo Sancho en su episcopado, reparándose en 1522 por el herrero Francisco Martínez a cambio de 9.000 mrs. que entregaron el cura Gil López y el mayordomo Alberto Ernaz, restaurándose dos escudos del mismo obispo (seis roeles) y añadiendo las armas del párroco (dos vacas) e insertando una inscripción junto al asa (*XPS vincit, XPS regnat, XPS imperat, XPS ab omni malo nos defendat*). La otra campana fue realizada por el mismo herrero en 1522, con otro texto el que se lee *Sancte Vicenti, ora pro nobis. Qui sine peccato est vestrum mittat primum lapidem*, además de ver dos escudos con el emblema de Gil López. Una más, según el beneficiado citado, procedería del año 1157, mientras que los esquilones reseñados en el mismo texto son de la segunda década del siglo XVI. La penúltima se relacionaría tradicionalmente con las familias de Orejones y Palomeques, con una inscripción latina que alude a la lucha fronteriza contra la morisma: *Mentem sanctam spontaneam honorem Deo et patriae liberationem*, o bien con la finalización de las obras basilicales, argumento empleado por Hernández Callejo al recordar una inscripción que se encontraba en su parte superior («En servicio de Dios y de sus santos mártires san Vicente, santa Sabina y santa Cristeta, año de MCLVII»), fundiéndose, una u otra, en el primer tercio del siglo XVI por Francisco Martínez. El esquilón, que estaba situado en el lado meridional de la torre, fue donado asimismo por Gil López, con las armas y una lagartija. Regían el tiempo litúrgico, ordenaban el ritmo cotidiano, los metales alarmaban en ciertas emociones ante la muerte y desataban la inquietud, continuamente obsesionaron a sus servidores hasta la mecánica exacta del reloj. *Tempus fugit*. Todas estas campanas, como se

74 El clérigo beneficiado, aceptando la donación del obispo Sancho, confunde la fecha de 1400, pues el obispo Sancho Sánchez o Sancho Dávila rige el episcopado abulense entre los años 1313 y 1355, según otro beneficiado de la basílica, Tello Martínez, que sigue las noticias aportadas anteriormente por Cianca, Ariz y González Dávila. El notario apostólico del siglo XVIII señala en su *Cathálogo...*, 160, que el obispo Sancho «hizo a sus expensas una campana para la iglesia mayor, que pesó 84 arrobas». Fernández Valencia, seguramente, yerra entre tanta campana y un episcopologio bastante confuso en los siglos medievales. Vid. *Noticias de San Vicente*, ms. original, s.f., s. XIX, APSV., recoge la inscripción de la parte inferior de dicha campana: «Esta campana dio el obispo D. Sancho el año mil y CCCC años; renovose siendo cura Gil López de las Vacas; dio para renovalla nuebe mil maravedís; era maiordomo Alberto Erna, año de mil D. 22».

puede suponer, mantenían una doble función, un empleo mixto dirigido hacia las convocatorias litúrgicas y hacia las funciones más populares, especificándose tres usos: el crédulo o supersticioso, la utilización climática y el uso social; desarrollándose numerosas prácticas campaneras para indicar a los vecinos una alarma, la salida del viático a un enfermo, la muerte, el repiqueteo por la muerte de un niño, o los diferentes toques según se destinaran a un hombre, una mujer o a un cofrade. Unos versos latinos recogidos en el siglo XVIII por el sacerdote Tello señalaban los efectos que las campanas tenían en las sociedades preindustriales: *Sex in campana dicuntur commode sana: / laudo Deum verum, voco populum, congrego clero, / defunctos ploro, Sathanam fugo, festa decoro.*

La aglomeración de campanas en la torre oculta la existencia probable de dos *turres signorum* en los tiempos anteriores al siglo XV[75]. Las crónicas y otros documentos hacen siempre una referencia explícita a las dos torres, relacionadas desde el siglo XII con las familias caballerescas de la ciudad. La realidad defensiva de la época, la función eminentemente militar de la ciudad y, por otra parte, el retardado inicio de las obras de la muralla, junto a la especial ubicación de San Vicente explicarían la presencia de las torres desde mediados del siglo XII, acentuando la finalidad castrense de la basílica a partir, arqueológicamente, de unos pilares en el extremo occidental de la fábrica sobre los que se levantará luego el campanario, en el año 1440. Vicente Lampérez ya había insinuado esta función castrense, ratificada recientemente por Daniel Rico. Su uso se modifica más tarde al convertirse en las capillas de las mismas familias, la del septentrión adjudicada a los Palomeques, conocida también como capilla de la Purificación[76], de la Luna y de los Penitentes, con un culto dedicado a santa Marina desde la segunda mitad del siglo XV, conservándose pinturas y escudos del mismo siglo, el epitafio de Catalina Rodríguez (siglo XVI) y una inscripción de la era 1321 (año 1283) sobre misas *pro anima d[omi]ni Iohis. quonda cl[eri]ci ipsius eccl[esi]e...* recogida por Gómez-Moreno hace unas décadas, mientras que la situada al mediodía perteneció a los Orejones, denominada también capilla del Sol o de los Catecúmenos, bajo la titularidad de San Miguel. Las dos familias dotaron ambas capillas desde finales del siglo XV y en tiempos posteriores.

En la capilla bajo la torre del septentrión se guardaba la figura que representaba a la futura maternidad, a la que las mujeres abulenses rendían culto y ofrecían limosnas, «asistiendo con mucha devoción las preñadas desta çiudad»[77] al altar de santa Marina, «un altar con ara y retablo de pincel, muy viejo, con la imagen de la santa de talla entera en el tablero de en medio». Su culto está confirmado, al menos, desde el año 1493, cuando se realiza un inventario de la basílica en

75 «La torre es el más expresivo de los elementos verticales, y cumple al mismo tiempo la aspiración espiritual de lo ascensional, sirve como elemento de defensa y obra como *axis mundi*», SEBASTIÁN, S., *Mensaje simbólico del arte medieval*, Madrid, 1994, 283.

76 Esta denominación, según Hernández Callejo, obedecería a la existencia de una gran basa que, acaso, fuera la «fuente de la purificación», hipótesis contestada más tarde por Repullés en sentido negativo.

77 *Libro de inventarios, 1562-1682*, fol. 39. (Inventario de 1649).

el que se menciona que un título sobre las vasijas de los olleros de Ávila «está escripto en el pilar de la capilla de señora santa Marina, tras el altar en un letrero de piedra...»[78]. Tal vez su dedicación se pueda adelantar hasta el siglo XIII, puesto que en una bula del papa Bonifacio VIII (*II nonas februarii milesimo trezentessimo*) se encuentra una referencia a la iglesia de San Vicente *et cappella Beate Marine*, manteniéndose la duda en torno a la adjudicación de la capilla, bien a santa Marina (seu Margarita), bien a la Marina de Galicia, cuyo culto parece más tardío. En cualquier caso, desde el año 1308 se celebraban en la capilla, situada cerca de las casas de la alberguería, algunas dotaciones de misas por vecinas de la ciudad, mientras que el resto de la fábrica se resistía a ser concluida. A finales del siglo XVI o en los inicios del siguiente, la capilla adjudicada a los Palomeques contaba con un altar con ara y retablo de pincel, «muy viejo, con la imagen de la santa de talla entera, en el tablero de en medio»[79]. La obra había sido realizada, probablemente, en los postreros años del Quinientos, con la imagen pintada de la santa y un «retablo que contiene su martirio», primera sospecha de un cambio no en la titularidad de la capilla, pero sí de la historia de santa Marina. Esta santa, como se sabe, no fue martirizada, aunque en el retablo (no localizado) se representaba a la mujer torturada en un horno y con una espada, al lado de los tres manantiales que brotarán tras la muerte, según la iconografía tradicional de la figura de Aguas Santas de Orense, mezclando en un mismo personaje una titularidad (protección a las embarazadas de la imagen de fray Marino), un modelo visual en el retablo (horno y manantiales de la gallega) y una talla barroca identificada con santa Margarita y el dragón a sus pies[80]. ¿Una alegoría del Leviatán? Al ser unas confusiones importantes sobre el exceso de santas en la iconografía hagiográfica, tanto el patrocinador como el artista del retablo confunden las historias de santa Marina (*fray Marino*), Marina de Aguas Santas (Orense), Marina (18 de julio), hermana crucificada de santa Liberada (patrona de Sigüenza), y Margarita de Pisidia con el dragón o el perro. La difusión de un culto a la maternidad arranca, al menos, del siglo XV en la península Ibérica, cuando se difunde internacionalmente la leyenda de la santa italiana travestida en un hombre. Las primeras versiones aparecieron en torno a los años 450-500, propagándose en la Edad Media y haciendo hincapié en la huida de la tentación sexual y el cuidado del niño[81].

Sustituyendo a la Artemisa de los griegos, el relato de Santiago de la Vorágine describe que la niña Marina es disfrazada de varón por su padre, creciendo y convirtiéndose en fray Marino (hermano Marín). En una intrincada historia, una mujer, que ya estaba embarazada, acusa al supuesto clérigo de violación, con el resultado de que a los pocos meses Marino/a se tiene que hacer cargo del recién nacido como si fuera su propio padre (madre), falleciendo unos años después ante

78 *Libro de cuentas e inventarios de la fábrica de San Vicente, 1493-1545*, fol. 5 r.

79 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fols. 36 r y 80 v.

80 Además se confunde a santa Marina con santa Margarita de Pisidia, con una fiesta el 18 de julio. Vid. FERRANDO ROIG, J., *Iconografía de los santos*, Barcelona, 1950, 190.

81 STOUCK, M.A. (ed.), *Medieval saints. A Reader*, Letchworth, 1998, 127-134 («A transvelite saint: Mary/Marina»).

la mirada atónita de los demás frailes de la comunidad, que, admirados, limpiarán el cuerpo y le venerarán en un noble lugar del templo monacal. Se trata del disfraz que adopta y adapta una mujer (parece que instigada por el padre) para entrar en un convento, un recurso ampliamente utilizado en Egipto en relación con las santas Eugenia, Eufrósima, Marina y Pelagia, que «pasan desapercibidas hasta el día en que son falsamente acusadas de haber violado a una persona de su mismo sexo y haber tenido de ella un hijo»[82]. Si la tradición hablara más precisa y locuazmente, permitiría establecer qué Marina es la inspiradora de la capilla, retablo e imagen, acaso se podría fijar una relación directa en la aparición de unos cultos dedicados a dos hermanas acosadas sexualmente, la Marina de San Vicente (¿santa Margarita?) y santa Liberada (luego santa Paula Barbada) de la ermita de San Segundo, convertida esta última en un sustitutivo tardío de la virgen de Antioquía con una historia de huida ante el acoso masculino, aunque en la hagiografía hispánica pesará más este último elemento que su transmutación transitoria en un aparente varón piloso. La sucesión de relatos hagiográficos de variada procedencia es un rasgo característico de la sociedad barroca, al igual que las continuas transfiguraciones de imágenes que de década en década cambiaban de ubicación, sorteando los numerosos altares interiores y alterando, por tanto, las devociones más populares. En San Vicente la talla de santa Marina con el dragón pasa en el siglo XVII a la capilla de san Pedro del Barco y unos años más tarde, a principios del XVIII, al altar de las mártires situado junto a la entrada del mediodía. Realmente se trata de una doble o triple duplicación de personajes a partir del relato difundido por el dominico Jacobo de Varazze sobre la *monaco partenia*: la transmutación de fray Marino en santa Margarita de Pisidia o de Antioquía, que pasa a España como Marina de Orense y patrona de las parturientas, asumiendo –como señala Réau– el papel de la diosa pagana de los partos. *Juno Lucina*: *Miserere, quaeso, illorum qui mei memoria egerint et mulieribus me in partibus invocantibus succure clementer. Venitque vos de coelo dicens petitiones suas esse exauditas*. El temor hacia el equívoco sexual, el escaso atractivo de un modelo iconográfico alejado de la realidad, un prodigio de la naturaleza, provocó seguramente tanto la transmutación de las imágenes como la ausencia de un culto acentuado por parte de las feligresías masculina y femenina. Al igual que otras dependencias eclesiales, la capilla ocupó algunos asientos en los libros de fábrica de los siglos XVI, XVII y XVIII. Seguramente por algún problema constructivo en la torre levantada con el patrocinio del cardenal Cervantes en 1440, o por una mala cimentación del solar, los gastos fueron permanentes en dicho espacio, al igual que en la cripta de la Soterraña. Los aderezos y los gastos menudos eran habituales en las paredes y pavimentos, sobre todo para eliminar la tierra acumulada, labor que en el siglo XVII suponía un gasto entre seis y ocho reales para la mayordomía.

La capilla del mediodía, también abrazando el nártex de la basílica, se adjudica legendariamente a los Orejones, con la titularidad litúrgica de san Miguel, un

82 La legendaria historia de santa Marina, recogida en la *Leyenda Dorada*, aparece también en la *Patrología Latina*, ed. J.P. Migne, París, 1844-1864, T. 73, 691-694.

Talla de santa Marina (ca. 1600).

arcángel de amplia tradición medieval como pesador de almas y del Barroco en su lucha con el dragón, contando con otro retablo similar al de santa Marina. Ciertos problemas en torno al mantenimiento de la capilla, su culto interior, el frío intenso durante la liturgia, el acceso de los fieles y el cumplimiento de las dotaciones concluyeron en apariencia a finales del siglo XVI[83] cuando el cura Pablo Verdugo de la Cueva y el mayordomo Gregorio de Fontiveros pagaron 200 ducados al canónigo de la catedral de Segovia, Blas Orejón, comprometiéndose este a realizar ciertos reparos y a que sus herederos otorgasen 100 ducados a la fábrica de la basílica. De este periodo debe ser un retablo que a mediados del siglo XVII se conservaba

83 ADAv. SV. C. 2. Doc. 2 (1594, junio, 25, Ávila. «Carta de venta y traspaso del canónigo B. Orejón a la fábrica de San Vicente de Ávila, ante el notario del número Diego de Salinas»).

todavía en esta capilla del nártex, donada por el mismo canónigo, con un relicario de plata y un cuerpo de retablo de talla entera con una imagen de la Virgen y «san Joanito de pincel»[84].

Vestiduras y libros, metales e imágenes. Los inventarios de la fábrica reseñan otros capítulos. Uno de ellos siempre hace referencia a los vestimentos, ropas litúrgicas, frontales y otros variados enseres. Los primeros, *vestimentum*, adquieren una especialización profesional en el ámbito eclesiástico, siendo fundamentalmente los ropajes sacerdotales para oficiar en el altar los que constituyen una prueba de distinción social, con un uso específicamente continuado, reglado por los tiempos litúrgicos (Cuaresma, Semana Santa, Pentecostés, Adviento, etc.) y bajo una simbología temporal y cierta uniformidad ornamental (colores, adornos, composición), mientras que otros vestidos se destinaban a categorías sociales y profesionales inferiores (mozos de coro, sacristanes), reflejando una jerarquización definida por los mismos clérigos. Al margen, la fábrica adquiría con cierta periodicidad ornamentos (frontales, palias, sábanas, etc.) y paramentos, adornos diversos para los altares y otras ropas adicionales para las celebraciones. Así, para el año 1493, se guardaban cuatro capas de seda, dos moradas, una azul y otra negra para los oficios de difuntos; once frontales de lienzo (blancos, morados, azules), una sábana y una palia con una cruz, ocho sábanas viejas de los altares, un paño de facistol (atril) muy viejo, otros dos frontales para el altar mayor, dos paños labrados para el mismo altar, dos dalmáticas para los mozos de coro y cinco estolas. Destacaban los frontales (*antependium*) o paramentos portátiles para los altares. Las ropas de uso litúrgico para los clérigos se limitaban a un vestimento de brocado colorado, otro de brocado con sus dalmáticas viejas, uno de terciopelo azul, uno blanco de damasco, dos ternos que acompañaban a dichos vestidos, uno de paño morado más otro negro, además de tres de lienzo blanco y uno negro, uno de los primeros muy deteriorado, añadiéndose dos capas y un velo para una cruz de azabache.

La librería, depositada en la sacristía, no parecía ser muy amplia, mencionándose cuatro misales para el orden de la celebración eucarística, cuatro cantorales, tres de ellos muy viejos para los mozos de coro, y algunos folios más, especificándose como la obra más valiosa un volumen de los *Morales* de san Gregorio, aparte de dos dominicales de letanías viejos y otros tres libros pequeños y viejos. Aunque el notario no tomó nota concreta de estas obras o de otras, se puede asegurar que el clero de la basílica disponía de un *Colectarium de capitula, orationes, lectiones defunctis, memoria de cruce, suffragia pro benefactoribus*, encuadernado en badana sobre tabla con refuerzos y adornos de hierro de forja, con setenta y seis folios en pergamino procedentes del siglo XV, además de otros libros de carácter litúrgico, como un oracional con las notas musicales para las visitas ceremoniales a la basílica y las horas canónicas, un cantoral en pergamino para maitines, con la notación musical en pentagrama con ciento sesenta y tres hojas, un breviario cantoral de doscientas treinta y cinco hojas, un texto titulado *Incipit sancturale officio de sanctis qui habent propietatem secundum consuetudinem ecclesiae abulensis...*,

84 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 69 r.

iluminado con arabescos, con ciento cuarenta y tres folios de 420 x 560 mm., un cantoral misal, otro códice iluminado de ciento cuarenta y dos folios, *In honorem Sanctissime Trinitatis. Ad missam Off.* Por último, otro cantoral de ciento cuarenta y siete folios, titulado *Dominica in ramus palmar. Ad missas. Offim.*

Con el paso de los años se incrementarán los bienes de la iglesia parroquial, manteniendo similares características que las del inventario de 1493, aunque reseñando las propiedades de manera un tanto confusa y desorganizada. Escasos detalles concretos se pueden apreciar en el desarrollo del funcionamiento del edificio. En algunas ocasiones, el visitador del obispo, en este caso Bartolomé del Hierro (1502), ordena que se haga un libro de inventarios, o que se cumplan las procesiones de los sábados a los sepulcros de los mártires, al igual que de manera bastante escrupulosa se siguen algunos pleitos sobre el molino y batanes del Estanco, el testamento otorgado por los vecinos Lumbre García y Sancho Sánchez y las rentas de las ruedas harineras en el río Adaja[85]. Los ingresos procedentes de los diezmos, propiedades rústicas y urbanas y rentas diversas (censos, arrendamientos, etc.), además de los donativos y cepos, sirvieron para que el mayordomo de la fábrica acopiara en la sacristía y demás dependencias un almacén aparentemente desorganizado.

Las visitas del obispo, o más a menudo del delegado apostólico, se centraban sobre todo en el altar mayor, en la custodia de reliquias y en el estado material de conservación y utilización de los objetos de plata, madera y hierro, además de las cosas propiamente litúrgicas. Generalmente se encontraban objetos mediocres, de escasa calidad artística, poco representativos y, al parecer, escasamente estimados por los servidores de la basílica. Sólo en casos muy puntuales el mayordomo anotaba con cierta precisión las características de algún utensilio. Así, el 10 de enero de 1502, Bartolomé del Hierro se informa acerca de un cáliz blanco con el bebedero dorado, con su patena, que pesaba dos marcos de plata, donado por el notario Juan Dávila, o dos portapaces con la historia de los reyes. Las vestiduras de carácter litúrgico se especifican con mayor esmero: un vestimento carmesí de terciopelo con su cenefa de oro, con manípulo y estola, cubierto de azul, otros dos de seda y raso, bordados con leones, con sus dalmáticas de lienzo azul, una casulla vieja de damasco con su cenefa de oro, otra de seda azul con su cenefa de brocado pardillo con las armas del rey y los Guzmanes, una casulla de chamelote con una cenefa de terciopelo negro forrada de lienzo azul, con su estola y manípulo, varios ropajes de camelote, de lana, algunos muy usados, casullas diversas, albas, estolas y varias sábanas completaban un detallado ropero, incluyendo tres capas de seda, camelote y seda. Los paramentos de tejidos que servían para adornar las mesas de los altares eran también numerosos, ajustándose siete frontales de varias calidades para el uso de algunas capillas, que estaban generalmente mal iluminadas con candeleros, lámparas de latón y alguna otra de plata, aparte de una destinada al altar del santo titular. Algún candelabro (*candelabrum*) se colocaba en el ábside central, simbolizando, como el candelero, la manifestación divina mediante el

85 *Libro de cuentas e inventarios..., 1493-1545*, fol. 18 r.

fuego («... la zarza estaba ardiendo pero no se consumía...», Ex. 3, 1-6). En la capilla mayor se guardaba una sábana con las figuras de san Vicente y sus hermanas, al lado de un atril «donde se pone el misal para dezir misa», junto a una rueda de campanillas y una tabla con la imagen de san Pablo. En la capilla de Santa Sabina y su hermana, decorada con una alfombra azul, otra más grande con labores y una más vieja, se localizaban un misal y un sinodal, con dos salterios, mientras que en la sacristía seguían guardándose un misal bueno de pergamino forrado de cuero, otros cuatro de pergamino, un breviario, un capitulero y cinco viejos santorales; se habían añadido dos dominicales de canto, otros dos de lectura, un salterio, junto a los *Morales* de san Gregorio y seis libros viejos de pergamino para la lectura de los mozos de coro. Por último, el inventario de 1502 reseña dos ramilletes de madera, un incensario de latón, las campanas citadas anteriormente, dos pares de hierro para hacer hostias, cuatro pares de vinajeras y una mesa para colocar los bodigos de las ofrendas. El licenciado Andrés de Medina y el bachiller Martín Fernández de Oña, en nombre del nuevo obispo Carrillo de Albornoz (1496-1514), añaden al inventario presentado por el mayordomo «tres casullas nuebas de lienzo con sus cenefas..., dos dalmáticas nuebas de damasco blanco, una casulla de tercipelo negra nueba» y otros objetos ceremoniales (manípulos, estolas, frontales y sábanas), especificando, además, que la custodia de plata del altar mayor se encontraba «enbuelta decentemente en vnos corporales»[86].

El cura y beneficiados de la basílica extraían las rentas de tipo feudal fundamentalmente de ciertos grupos urbanos y campesinos con cierta solvencia monetaria, mientras que las donaciones estaban signadas por hombres y mujeres con unos ingresos superiores a la media. Sin ser demasiados frecuentes dichos donativos, sí que se puede apreciar cómo son aquellos feligreses ligados con los clérigos por una dotación o fundación de misas de difuntos los que solían dar algunos objetos. El inventario de 1508 recoge la cruz grande de plata «con su mançana y seis pedaçitos con ella», los dos paños ofrecidos por la señora de Gómez Malaver, otros de la señora de Bracamonte, un frutero y una palia de doña Elvira y otro de la mujer de Juan Gómez Pescador. La plata sigue incrementándose de manera diáfana: ya son siete cálices con sus patenas, un par de vinajeras, tres bandejas, dos custodias y un incensario que sustituye al de latón del anterior registro. Diez capas, treinta y cinco vestiduras variadas, trece albas, cuatro estolas y dos manípulos, veinticuatro frontales, diecisiete corporales, seis palias, ocho sábanas y seis mantas de cruces completan la ropería basilical. El licenciado Andrés de Medina, nombrado visitador por el obispo Carrillo de Albornoz, reconoció algunas recientes adquisiciones de la fábrica, «tres casullas nuebas de lienzo con sus cenefas..., dos dalmáticas nuevas de damasco blanco..., una casulla de terciopelo negro nueva» y otros objetos litúrgicos (dalmáticas, estolas, manípulos). Con once bancos de madera, diez candeleros, nueve cruces de metal y otras tres de madera para los altares, más otra donada por el vecino Rodrigo Jiménez, con seis aras se completaba el mobiliario interior del templo.

86 Ibídem, fols. 24 v.-26 v.

Una destartalada biblioteca apenas sufre modificaciones. Especifica el mayordomo una obra encuadernada en tabla y titulada *Liber Moraliis Gregorii...*, en cuya primera hoja se leía *Incipit prefatio beati Gregorii...*, una Biblia en dos cuerpos, la glosa sobre los Evangelios, un salterio, cinco santorales de lectura, otros dos de letra antigua, dos dominicales muy usados, cinco historias con las horas de Nuestra Señora, dos dominicales de canturía, otro viejo de responsorio, un epistolario, cuatro cuadernos de fiestas para todo el año y seis misales, citándose además un libro grande de lectura que comenzaba con la frase *Incipit capitulum in expositione fenere*.... En la misma visita, el canónigo Martín Fernández de Oña y el racionero Vicente de Villalba mandan al cura y beneficiados, para poner orden en los documentos y libros depositados, que se haga una alacena o un armario para custodiar los papeles del archivo, con una puerta chapada en hierro. Los mismos representantes del obispado abulense entran en la basílica el 19 de julio de 1512 para recorrer los altares y capillas, reseñar los objetos metálicos, los veintitrés paños de lienzo, los frontales y dalmáticas, las ocho palias, las casullas y albas, las sábanas y las alfombras, algunas de ellas bastante grandes, de veinte o veintidós palmos, otras, más reducidas, donadas por algunos vecinos. Algunos bienes muebles no signados con anterioridad, o comprados en los últimos años, se anotan en los folios del «Libro de cuentas e inventarios..., 1493-1545», como «vnos órganos en la tribuna, buenos, de tres órdenes». La basílica contaba ya con un púlpito de madera movible, las gradas de las tinieblas y un candelero para el mismo espacio, también, para el coro, un atril grande «de nogal bien tallado», dos facistoles y nueve bancos largos, mientras que en una pared del sagrario (sacristía) se habían instalado «quince cajones con sus cerraduras y llabes y aldabas»; en otros espacios, tres pilas de agua bendita junto a las puertas y un cepo de piedra con dos llaves. Los inventarios de los años 1519, 1522, 1531, 1537 y 1540 apenas sufren variaciones respecto a los iniciales de la centuria. El cura Vicente López rige aparentemente la marcha de la iglesia sin demasiados sobresaltos, con escasas adquisiciones y menores donativos. Paralelamente, su atención se dirige a controlar los ingresos procedentes de arrendamientos y ventas, censos, limosnas y donaciones, mandas y sepulturas. La economía de la fábrica se había estabilizado en la época de Carlos V, con unos cargos anuales que llegaban a los 160.433,5 mrs., o 4.718,6 rs. que eran verificados por el propio cura, los siete beneficiados simples y el único beneficiado prestamero. En ocasiones, como se apuntó antes, se vendían algunos bienes de escasa utilidad para la iglesia, como ocurrió en estos años con una lámpara vieja valorada en 1.105 mrs., o un salterio para la iglesia de La Colilla por 25 rs. del año 1542, también en almoneda se ofrecieron unos vestidos de la Virgen y algunas alfombras ya deterioradas.

De manera ocasional, la escasa atención prestada a los bienes parroquiales provocó la amonestación del visitador Juan García de Villegas, que el 24 de febrero de 1540 ordena al cura la reparación de un ara, la adquisición de un cáliz y la puesta al día del registro de parroquianos, libro de bautizados y otro registro sobre las escrituras de los bienes comunes. Con mayordomos de fábrica más atentos a los cargos y descargos, la economía de la basílica se torna más precisa, anotando

Gonzalo Rodríguez en 1543 la adquisición de cuatro mangas de cruz por un importe total de 79.450 mrs. pagados a los bordadores de Ávila Enrique de Holanda, Francisco de León y Pedro de Ruiseco. En el mismo año, el provisor del obispado gratificó al bordador Benito Rufo con 6.000 mrs. por otra manga, al mismo tiempo que la fábrica adquirió una coronación con adorno de seda, onzas de oro, varas de tela, seda de Granada y carmesí para una cruz por 10.001 mrs. Se tasan también otros ornamentos, pagando por ello 26 rs. a los bordadores y vecinos de la ciudad Juan Vázquez y Bartolomé Vázquez. Cubiertas del edificio y pavimentos de la cripta ocupan un capítulo importante en los descargos de los mayordomos, además de otras reparaciones menores que afectan a las campanas, altares, puertas y muebles, objetos litúrgicos y libros. La bóveda del presbiterio se limpió en 1542, pagando a dos peones 5,5 reales, al tiempo que la biblioteca se incrementó con la adquisición de dos misales de pergamino y tres de papel, por 4.275 mrs., al maestro Antonio de Honcala, canónigo en Ávila en esos años, discípulo de Nebrija, elogiado por santa Teresa y conocido por los *Commentaria in Genesim* (1555) y el *Pentaplum christianae pietatis* (1546). Se trataba de los misales en los que el doctor Honcala había trabajado en los últimos años, a instancias del cabildo, para su difusión en la diócesis abulense, impresos en Alcalá de Henares por Joan de Brocal.

Por otra parte, el deterioro de la iglesia en los últimos años debió ser percibido con cierto sonrojo por parte del cura y beneficiados, pues se anotan en el mismo año numerosas partidas: Juan Hernández, latonero, arregla y limpia dos lámparas, se compran a Diego de Viñegra dos vinajeras de plata que pesaban dos marcos y seis onzas y media (1.519 mrs.), los organistas Alonso de Neida y Hernando de Pineda arreglan los órganos por 36 reales, se reparan vinajeras, la orfebrería, las campanas (un badajo para el esquilón, bramante y clavos por 82 mrs.), un aguamanil, bordados, tranzaderas, fundas, se adquiere oro para los cetros (562,5 mrs.), se encuaderna algún libro, pagando a Diego de Espinosa 9 rs., se encarga al carpintero F. de Medina una silla para confesar o se compran unas capas blancas por 1.120 mrs. para el bordador Pedro de Cuneda, y cajones, facistoles y tabernáculos al ensamblador Antonio de Flandes por 4.165 mrs. Unos años antes, en 1522 aproximadamente, se habían comprado «vnas andas para llebar al Santísimo el Jueves de Semana Santa», sustituidas cincuenta años más tarde por otras «doradas y estofadas con sant Vicente, con su funda de frisa colorada»[87] realizadas por el ensamblador Juan López Mancebo. En otra partida de los años cuarenta se especifica una obra mayor valorada en 13.780 mrs. por trastejar el tejado del portal, la capilla del alba, la capilla donde estaba la chimenea y la torre, desglosándose en 5.000 mrs. por tres mil ochocientas tejas, 1.496 en cal, 214 en barro y arena, 48 en clavos, 2 reales en ripia y 16,5 en cuartones, materiales que fueron empleados durante dieciséis días por treinta y dos oficiales, a 2 reales cada uno, y veinticuatro peones, a real, añadiéndose otros gastos que no tenían que ver con la obra citada. Se mantiene el recuerdo de los mártires, todavía ensalzados en su función defensiva en relación con la puerta amurallada y la propia basílica, cuando la fábrica

87 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 5 v.

abona, en el año 1542, 16 rs. al pintor Vicente de Ávila «por dos escudos de martirio de los gloriosos santos san Viçente y sus hermanas, que se pusieron en las puertas principales de la dicha yglesia, a la parte del sol», conservándose todavía una de las tablas en la sacristía en la que aparecen los tres hermanos bajo el madero del ecúleo y una inscripción dorada («Santos mártires patronos de esta Santa Iglesia, San Bicente, Santa Sabina y Santa Cristeta»). Vicente de Ávila estaba emparentado con el escultor Isidro de Villoldo en unos años de intensa actividad artística en la ciudad, justo en unos momentos en que otro gran ensamblador, Cornielis de Holanda, actúa como mayordomo de la fábrica de San Vicente de Ávila entre los años 1545 y 1550[88], aunque sin dejar ninguna obra en su interior. A pesar de su intensa labor en la catedral, San Benito de Valladolid, San Juan de la Encinilla y otros lugares, su obra artística sorprendentemente es nula en el interior de la basílica, actuando Nicolás C. de Holanda como fiador y luego como sucesor en la mayordomía (1544-1545) del anterior recaudador Francisco Jiménez. La relación del artista con la basílica se reflejó también en la concesión de un censo perpetuo al cura y beneficiados sobre una casa en la calle Albardería, pagando el primero anualmente 10 mrs. y dos gallinas desde 1522 a 1551[89].

Con monótona regularidad, como muestra de una trabajo eminentemente burocrático se van sucediendo los registros apostólicos en el interior de la basílica, pesando siempre más la recogida de los bienes muebles e inventariables con facilidad que las labores constructivas y las decoraciones monumentales de los paramentos (nártex, portada sur, capiteles, canecillos, sepulturas, etc.), mostrando, como en la actualidad, una relación pormenorizada de los útiles fungibles inmediatos más que en la consolidación de los materiales aparentemente duraderos. Con tantos inventarios no hay que sorprenderse cuando se suceden algunos desperfectos, alguna pérdida o alguna irregularidad. La inspección, si no exhaustiva, sí que parecía lo suficientemente regular como para mantener el control patrimonial de la iglesia basilical. Gómez Ortega de Ávila, notario público por la autoridad apostólica, visita el templo de los mártires el 19 de octubre de 1537, iniciando el recorrido por el Santísimo Sacramento, la pila del bautismo («falló ser buena y bien guardada porque la cierra una reja de hierro con su cerradura y llave»), recorre la sacristía «sin faltar nada» y toma nota de la pérdida de una flor de plata de una cruz, instando al cura Vicente López a reponerla en el plazo de un mes, repitiéndose una similar situación con un cáliz y otros objetos, mientras que el resto de los mandamientos se refieren a las capellanías y sus dotaciones, la prestamera del lugar de Gimialcón, las misas de alba, prima y postre y el registro inventariado por parte del mayordomo.

88 «Juan de Toro, pellejero, y Agustín de Villanueva, a Cornieles de Holanda, entallador, como mayordomo de S. Vicente de Ávila, 78 reales por 12 fanegas de trigo..., ante Andrés Martínez de la Traba» (Ávila, 28-III-1550). AHPAv. Leg. 321, fol. 887.

89 «Ýten, otra casa junto a la susodicha, que tubo y poseyó Corneles de Olanda, de la qual pagaua diez mrs. y vn par de gallinas por San Juan y Navidad. Está el dicho censo medido, como consta y paresçe por el censo que dello se otorgó ante Juan Dávila, notario público, en catorce días del mes de março de mill y quinientos y beinte y dos años años». ADAv. SV. Doc. 30. *Libro inventario de escrituras, censos y dotaciones de la fábrica y comunes de la iglesia parroquial de San Vicente de Ávila, años 1580-1624*, fol. 149 v.

Fundamentalmente, las visitas apostólicas centraban la atención del provisor, canónigo o, raras veces, del propio obispo en aquellos objetos litúrgicos que merecían una doble función, la ceremonial y la estrictamente económica en cuanto que formaban parte del tesoro de la iglesia. Así ocurre en 1544 cuando Juan García de Villagar, en nombre del prelado Rodrigo del Mercado, deambula por la iglesia: «Primeramente visitó el Santísimo Sacramento, el qual está en medio del altar mayor en una custodia de talla dorada con sus puertas de hierro y en ella vn cofrezico de marfil con su llave y en él vna custodia de plata, dentro de la qual está el Santísimo Sacramento decentemente entre sus corporales, y dentro de la custodia de talla está otra custodia de plata en que se lleva el Santísimo a los enfermos». Tras el recorrido por el altar mayor, en procesión se dirigió a la nave del mediodía donde se guardaba la «crismera del baptismo y la ampolla que tiene el óleo de la extrema vnctión, que son de plata y están inclusas en vna caxa de madera», anotándose seguidamente la pila del bautismo y la sacristía, lugar que, entre otras funciones, se destinaba a la salvaguarda de dos cruces, otra custodia, seis cálices, dos de ellos donados por Juan Dávila y María de Santa María, dos portapaces esmaltados, un incensario y otros útiles. «Así mesmo se tomó cuenta de los ornamentos, ropa blanca, libros, metal e madera e todos los otros muebles...»[90]. Al menos desde la época del concilio tridentino el ceremonial seguido en las visitas estaba ya perfectamente marcado, recibiéndose al representante episcopal ante la puerta del poniente por el cura y beneficiados vestidos con sobrepellices, administrándose el hisopo ceremonial de agua bendita y entonándose el *Asperges* como antífona. Luego el visitador ocupaba su sitial en el presbiterio, leyéndose al inicio de la misa mayor el edicto de pecados, vestido con capa pluvial y dirigiéndose al Santísimo Sacramento al tiempo que se entonaba el himno *Pangue Lingua*. En procesión se dirigía la comitiva a la pila del bautismo, visitando los santos óleos y haciendo procesión de difuntos con los responsos acostumbrados. Por último, entraban los clérigos en la sacristía, donde se inventariaban los bienes, se consultaban los libros de fábrica y se dictaban los mandamientos generales o particulares. Estos últimos insistían en diversos asuntos, algunos de ellos referentes al cuidado de los bienes litúrgicos, su estado, ausencia o a la necesidad de nuevas adquisiciones. En cualquier caso era el momento crucial para el cura y beneficiados, que eran advertidos para que estuvieran «con toda quietud e vniformidad, sin bozes ni alteraciones por el escándalo que se pueda seguir e irreberencia a tan santo lugar y que sucediendo no estar en ellas con la modestia y dezencia que se deue se pueda por dicho cura, y en su ausencia por el presidente, a la persona o personas que delinquieren multar y castigar por la primera bez en un ducado que aplica su ilustrísima para la lámpara del Santísimo y a la segunda vajo de la misma pena dar noticia a su ilustrísima para que determine lo que deue ejecutar». En general, los gastos no son muy abundantes en todo lo referido a dichos bienes inventariados. A veces las datas se referían a la compra de algunos paños y lobas para los mozos de coro, los desembolsos en diversas fiestas (San Miguel, Pascua Florida, Corpus, San Vicente) o, aparentemente de manera excepcional, las fanegas de trigo dadas

90 *Libro de cuentas e inventarios..., 1493-1545*, fols. 141 r.-144 v. / 179 r.-202 v.

como salario al organista de la basílica, aunque el mismo músico se quejará en 1540 «que le quitavan su salario acostumbrado».

Algunos inventarios se liquidaban en pocas líneas, mencionando los ornamentos más sobresalientes, aquellos que se estaban reparando o las nuevas adquisiciones. Entre estas últimas destacaba un cáliz de plata con su patena donado por María de Santamaría en los primeros años cuarenta, un incensario y dos portapaces esmaltados. La cruz de plata que se localizaba en el presbiterio, mencionada a menudo en los registros, parece que se encontraba muy deteriorada, así que estaba «en casa del platero para acabarse», artesano que puede ser identificado como Diego de Viñegra, que recibirá 10 ducados por tal labor en 1542. Casi treinta años después se siguen reflejando los gastos en las visitas realizadas por los enviados episcopales. El licenciado Brizuela toma nota de las cuentas de los años 1569-1570, dadas por el mayordomo en 7 de marzo de 1571, con un descargo no demasiado gravoso por la compra de ropas, cruces e incensarios, once bonetes a real cada uno y sobrepellices para los trece mozos de coro, aderezándose unos cálices y pagando a los pintores diversas cantidades, 57.980 maravedíes a Jerónimo Dávila y 15.000 mrs. a cada uno de los abulenses Toribio González, Gabriel de Rosales y Bernardo Guerra. Por el «adereço de la esquina del soportal», su cimentación y las piedras, más el trabajo, se pagaron 1.416 mrs. al cantero Juan Álvarez. Como cargo se anota un asiento de 114 rs. recaudados en los dos cursos en los cepos de la iglesia. En torno a 1569-1570 se remoza el retablo mayor con tallas de Juan Vela y Alonso de Ávila y pinturas de Bernardo Guerra y Jerónimo Dávila, con un importe global de 160.960 mrs. A otro escultor, Pedro de Salamanca, habitual artesano en la iglesia de San Pedro Apóstol, se le atribuyen dos relieves de santo Domingo y san Francisco en la capilla meridional de San Francisco de Paula, sin que consten las anotaciones pertinentes en el libro de fábrica de 1565-1602. Por otra parte, la titularidad de esta capilla es más tardía.

Desperfectos y reparaciones en la basílica. Año tras año se repiten parecidos descargos. La atención prestada a los desperfectos eclesiásticos parece ser constante. Pequeños accidentes domésticos se sucedieron, como, por ejemplo, unas inundaciones que provocaron la pérdida de tres fanegas de trigo que el mayordomo había depositado en un lugar de la iglesia, en 1543, llenándose de agua y lodo el sitio, suponiendo un gasto para la fábrica de 23 reales. En algunos meses parece que el trasiego de gentes tanto en el interior como fuera del edificio debió ser incesante: entre los años 1571 y 1573, nueva reparación de campanas (1.867 mrs.), arreglo de la bóveda de la sacristía por 986 mrs., pintores, encoladores y canteros trabajan en las dependencias de la iglesia, invirtiéndose en 1570 12.295 mrs. en pagar al maestro de albañilería Juan de Vargas por unas obras en el suelo de la Soterraña y en el aderezo del tejado de la sacristía. Se adquirían tanto escobas, jabón y ollas como nuevos bonetes, candeleros, carbón y leña, o llaves, bramante y aceite. El obispo Sancho Bustos de Villegas (1579-1581) dictó algunas disposiciones sobre la limpieza de las aras, altares, alfombras, imágenes, retablos, etc., «y en todo lo demás encargamos al cura, beneficiados y sacristanes la limpieza de la yglesia y altares y ropa y ornamentos, so pena que se hará todo

a costa del cura», también acerca de los inventarios de bienes, especificándose que no se prestaran los ornamentos y la plata de la iglesia si no era con licencia del vicario, reparándose los citados bienes una vez al año, al tiempo que se indicaba que no se podrían realizar obras en el templo sin permiso del provisor[91], mandamiento que se sostiene también durante el siglo XVII y a finales del XVIII cuando se especifica que para toda reparación superior a los 200 reales se contará con la licencia del tribunal eclesiástico, siendo conscientes los visitadores de que muchas cosas no se anotaban, «por cuya causa se puede seguir gravísimo perjuicio a dicha yglesia»[92]. Inmediatamente se cumplen estos mandamientos del obispo Bustos, adquiriendo el cura y el mayordomo cuatro libros blancos para el inventario, feligreses confirmados y diezmos, pagando al librero Cristóbal de Espinosa 21 reales, más otros 3.230 maravedíes por dos libros de canturía y otros 5 reales por la encuadernación de un manual funeral.

El cuidado de la biblioteca, formada mayoritariamente por libros litúrgicos, se aprecia en las últimas décadas del siglo XVI, coincidiendo con las normas emanadas del concilio de Trento a este respecto, con nuevos breviarios adquiridos en 1590, encuadernándose otros anteriores y consiguiendo algunos libros en blanco para los numerosos registros parroquiales, además de misales, manuales y un breviario de cámara por 100 rs. y 24 mrs. Al mismo tiempo, también como consecuencia de la Contrarreforma, aumentan los bienes en el tesoro de la Soterraña y se renuevan algunas vestiduras. El empeño se mantiene asimismo en las obras menores y algunas mayores tanto en la basílica como en edificios cercanos utilizados por la fábrica, se compone la capilla de la Soterraña, páganse 122.894 mrs. al carpintero Fabián Pérez por hacer una casa de taller junto a los Baños de San Vicente para guardar la madera y para que viva la cerera, se trastejan la torre y la sacristía (8.604 mrs.), repáranse la puerta del cierzo (1.913 mrs.) y la de abajo, orientada al norte, por 3.168 mrs., las campanas de nuevo, trastejándose las cubiertas de las naves, en 1600, por un importe de 24.662 mrs. En buena parte, todas estas resoluciones se inician y aplican en función de unos mandatos del obispo fray Juan Velázquez de las Cuevas (1595-1598), ordenando por medio del provisor Cristóbal de Treviño que, primero, las cosas que requieran vista (corporales, ropa blanca) estarán a cargo del beneficiado más antiguo, siendo necesario el cuidado y limpieza; segundo, que se socimiente la capilla de la Soterraña y que se aderece el canalón de la torre donde se reciben las aguas de la capilla de los Orejones, arreglándose asimismo la linterna que hay a la puerta de los pies; tercero, se han de hacer una casulla bordada blanca, otra morada llana, una capa morada bordada, un paño de púlpito morado con las armas de la iglesia, una capa bordada blanca, dos blancas llanas, un frontal blanco rico con frontaleras bordadas, dos casullas rojas ordinarias para Pentecostés, otras dos verdes para el tiempo ordinario, un frontal verde y una manga verde de difuntos.

91 *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1565-1602*, sin. num.

92 *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1766-1830*, fols. 82 v.-83 r.

La pila bautismal, situada en el tramo junto a la torre septentrional, procede seguramente del siglo XV. Como otros espacios litúrgicos recibe la aportación económica casi anual por parte del mayordomo de la fábrica, pretendiendo su mantenimiento limpio como lugar sacramental y cuidando su escasa ornamentación. Desde la tercera década del siglo XVI está cerrada con una reja de hierro, renovada en 1654-1656 con 46 rs. y nuevamente con unas obras de albañilería en 1726 (456 rs.), cubriéndose desde el año 1649 con una hoja de hierro con una llave grande «con que se abre la pila del baptismo para vaciar el agua, que vaxe al cosumidero»[93]. Algunos mandatos de los visitadores apostólicos insistían en que «no se deje el agua en la pila cuando bauticen a alguna criatura», mencionándose asimismo los numerosos gastos menudos que se referían al llenado de la pila, contando con un garabato que se empleaba para su limpieza con unos garfios de hierro sujetos con una cuerda.

Con cierta precisión, los mayordomos toman los asientos de cargos y descargos en una economía ciertamente estable. Se trataba de asegurar tanto unos ingresos constantes como de ajustar los gastos de las personas dependientes de la propia fábrica, organistas, sacristanes, mozos de coro, cerero, lavandera y tabernero, al margen de otras datas para procuradores, letrados y notarios. Las reparaciones por el mal estado de la iglesia, originado por el paso del tiempo o por el propio tiempo climático suponían un esfuerzo constante para la mayordomía, detallándose con regularidad unos deterioros en ciertos espacios basilicales: Hernando de Labra, vidriero, y el cerrajero Lázaro Dávila perciben, en 1580, 3.791 mrs. por la red y vidriera de la sacristía, reparando otra «en el crucero alto de la capilla mayor y del adorno de la vidriera del altar de postrera». El muro del cierzo sufre los embates meteorológicos y la inestabilidad topográfica, de forma que algunos gastos, que por otra parte son repetitivos, se mencionan con insistencia, como los 7.100 rs. pagados cinco años después al maestro cantero Diego Martín por una obra de piedra en dicho muro. El desnivel del Coso y la pavimentación inferior de la propia basílica eran causa de inundaciones y otras averías, afectando particularmente a la capilla de Santa Marina en la que frecuentemente tenía que ser retirada la tierra acumulada. En otros momentos, aunque con cierta frecuencia, la propia naturaleza se encargaba de la ruina basilical sobre unas tejas a menudo reparadas o renovadas, unos muros en apariencia sólidos pero con monotonía reforzados por los albañiles, unas vidrieras frágiles y unas puertas quebradizas[94]. En tiempos lluviosos las aguas se recogían en el Coso, siendo necesario abrir zanjas para impedir los desbordamientos en el soportal e interior de la iglesia.

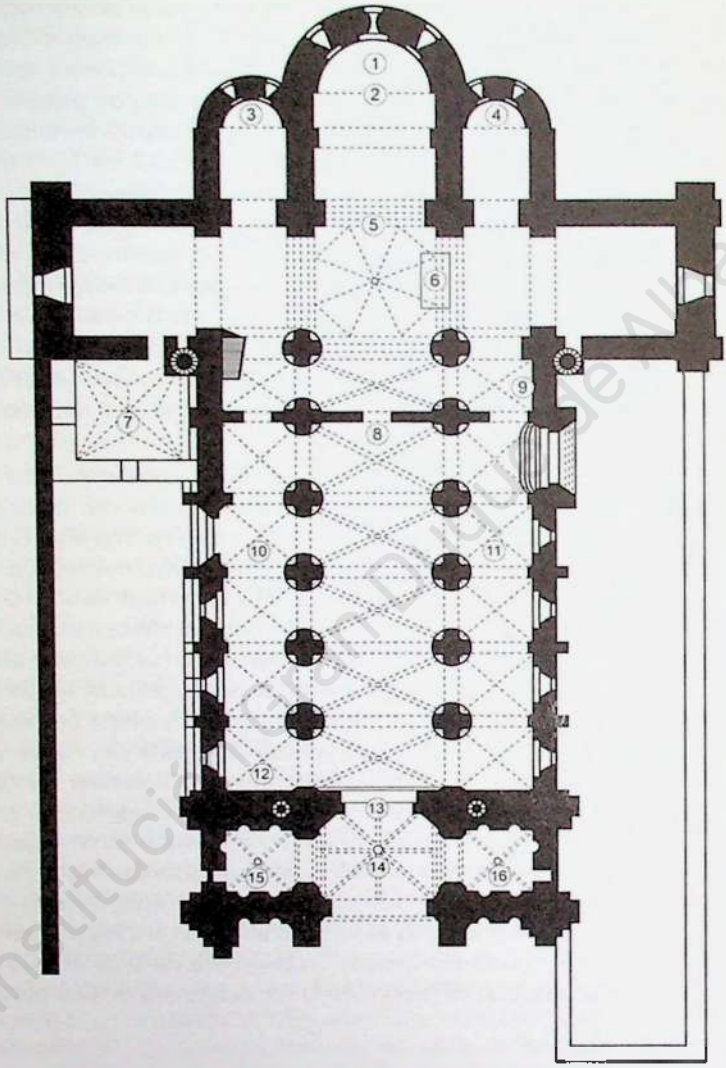
93 *Libro de cuentas...*, 1493-1545, fol. 45 r. (año 1512).

94 «84 rs. en adereçar las puertas de la yglesia por aberlas derribado y quebrado el aire que hiço el día de san Jerónimo». Otros 160 reales por el trastejo del edificio. *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, sin num.; cuentas de 1674-1675. Con anterioridad los gastos se repiten con harta monotonía: 3.084 mrs. a Antonio López por trastejar la iglesia, más 63 rs. y medio de cal, arena y un peón; 164 rs. a Miguel del Carpio por otras reparaciones en la iglesia, torres y capilla de San Miguel. Nuevamente se quita la tierra en la capilla de Santa Marina por 8 reales. Son las cuentas del mayordomo Fabián de Escobar en los años 1640-1641. Se podrían multiplicar los ejemplos.

A finales del siglo XVI, según el inventario rubricado por el notario público de Ávila y presentado por José de Villadiego al vicario general[95], se especifican numerosos objetos de plata, dos cruces, un incensario, dos cetros, vinajeras, seis cálices, varias lámparas y portapaces. Uno de los cálices era una obra de platería dorada de 1547, de 0,25 cms. de alto, «punzón de Alexo y contraste de Ávila..., todo admirablemente repujado». El platero Martín de Albis fabricó en 1577 una cruz de plata por 20.895 mrs., individuo que como contraste o medidor firma el inventario del año 1579 en la cripta de la basílica. En las mismas líneas del inventario se especifican los ternos, casullas y frontales, entre ellos «un frontal de damasco turquesado con las frontaleras de color azul con los escudos de los mártires, capas, como una de brocado con su capilla con la historia de san Bicente en la cárcel», paños y mangas de cruz («una manga de cruz de oro matizado con quatro capillas con la historia de san Vicente y sus hermanas»), alfombras, toallas, tafetanes para cálices y bolsas, paños de facistol, albas y amitos, sábanas para altares, precisando con detalle los libros de lectura y canturía.

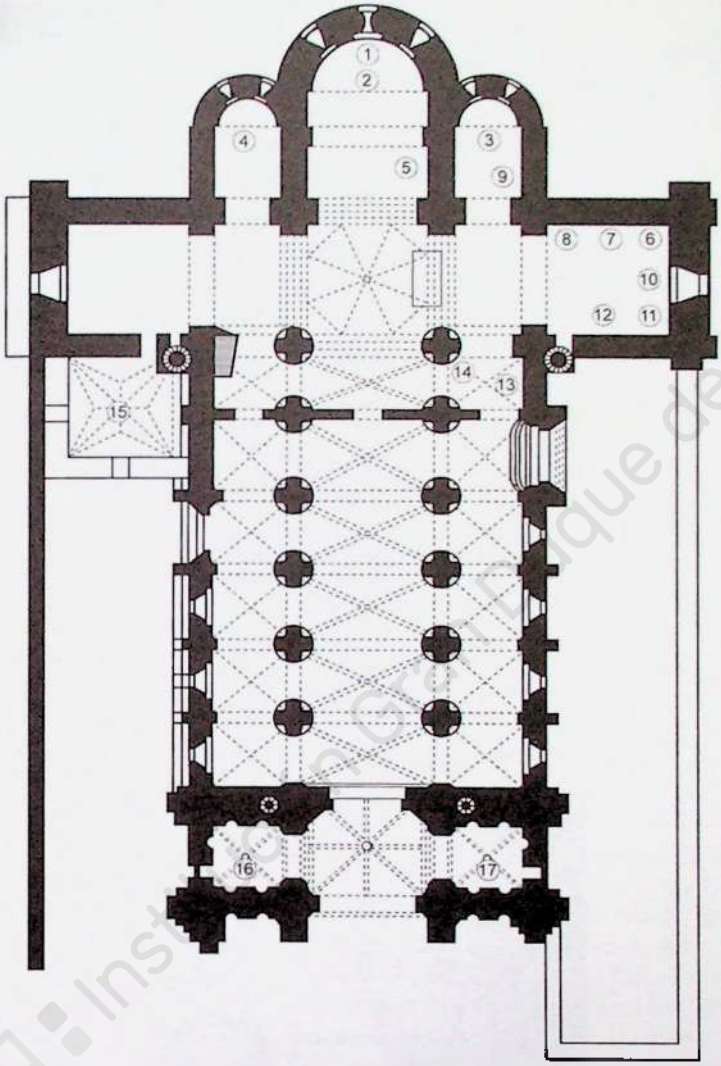
Para el cura y beneficiados de San Vicente de Ávila, mozos de coro, sacristanes y cereros, organistas y feligreses, el siglo XVII se iniciaba con nuevos aires, llamativas vestiduras, recientes ornamentos y, acaso, nuevos ímpetus. El tiempo en la ciudad no acompañaba, ni el político ni el demográfico, menos aún el económico. En el terreno de la santidad abulense, el Quinientos concluyó con el estrellato de san Segundo, primer obispo, el fallecimiento de numerosos beatos y beatas y de algunos venerables, un atisbo de exaltación hacia Teresa de Jesús, aunque otra de arena con las tensiones derivadas de su primera fundación, la llegada de unos nuevos vecinos (los carmelitas descalzos) y cierta preocupación ante la creciente pobreza de la ciudad. Para la basílica, a partir del nuevo siglo, el mártir Vicente desempeñará un papel más destacado en la literatura barroca que se empeñan en relanzar algunos cronistas, un beneficiado y algún cura, un culto más acentuado para una figura confusa, labrador medieval y santo taumaturgo. Si en el último cuarto del siglo XV las remodelaciones funerarias originadas por el «milagro de la sangre» centran la atención de los servidores eclesiásticos, si en las últimas décadas del XVI es la Soterraña el foco de atención, en los primeros años del siguiente, con el obispo Lorenzo Otaduy en la cabeza de la diócesis, será san Pedro del Barco la figura estelar. Al menos en la remodelación de una parte de la iglesia.

95 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fols. 17 r-33 v.



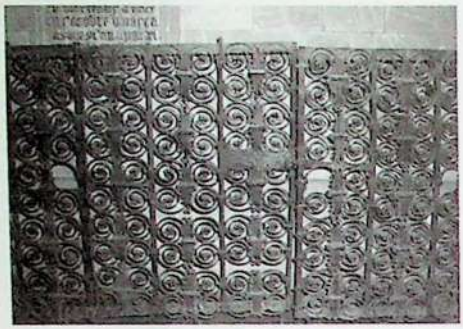
La basílica de San Vicente hacia 1460-1470 (Diseño gráfico: Jesús Bernabé Ruano).

1. *Retablo con doseletes góticos; tablas del Maestro de Ávila*. **2.** *Altar mayor*. **3.** *Evangelium*. **4.** *Vestuarium*. **5** *Porta Santa*. **6.** *Cenotafio*. **7.** *Sacris Stare, ca. 1477*. **8.** *Porta Speciosa*. **9.** *Relicario de las santas*. **10.** *Matroneum*. **11.** *Senatorium*. **12.** *Capilla bautismal, ca. 1480*. **13.** *Porta Basílica*. **14.** *Nártex*. **15.** *Capilla de Santa Marina (Palomeques)*. **16.** *Capilla de San Miguel (Orejones)*.

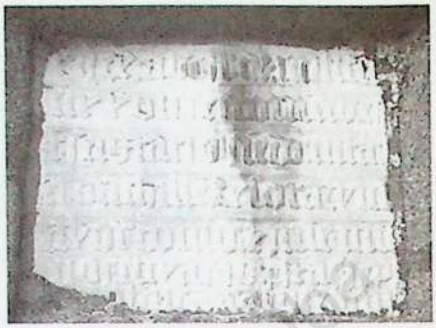


La basílica de San Vicente hacia 1490-1520 (Diseño gráfico: Jesús Bernabé Ruano).

1. *Calvario (ca. 1500).* **2.** *Retablo (1508-1512). Tabernáculo (1453). Custodia (1494). Ara del Corpus Christi (1493). Frontales y cruz de plata (ca. 1495). Atril (ca. 1495).* **3.** *Capilla de las Santas Sabina y Cristeta. Retablo pintado y dorado, con candeleros.* **4.** *Capilla de San Nicolás. Retablo, ara y candeleros (ca. 1515).* **5.** *Altar de San Pablo.* **6.** *Sepulcro primitivo de san Pedro del Barco.* **7.** *Capilla de San Antonio (1496). Retablo y candeleros (ca. 1512).* **8.** *Altar de la Transfixión.* **9.** *Tabla de San Gregorio (ca. 1510).* **10.** *Altar de la Quinta Angustia (ca. 1512).* **11.** *Altar de los Santos Justo y Pastor (ca. 1510).* **12.** *Tumba del judío.* **13.** *Relicario de las santas Sabina y Cristeta.* **14.** *Altar de Santa María del Pilar.* **15.** *Sacris Stare (ca. 1477).* **16.** *Capilla de Santa Marina. Retablo y ara (ca. 1493).* **17.** *Capilla de San Miguel.*



Reja románica (s. XII).



Restos epigráficos en la torre del cierzo.

Virgen del Pilar (s. XIII).

LOS SIGLOS XVII Y XVIII Y LAS DEFINICIONES BARROCAS

Con un alcance para la fábrica de 49.896 maravedíes resultantes de un cargo de 341.043 y el descargo correspondiente, según el mayordomo Pedro del Álamo, la nueva centuria estará inicialmente dominada por los intentos clericales de acentuar el culto a san Pedro del Barco. Mencionado de forma más o menos extensa por los escritores de finales del XVI y del siglo siguiente, como Cianca, Ariz, González Dávila y Fernández Valencia, sus restos se pierden tanto en el interior de la basílica en tiempos anteriores como en la escasa documentación que menciona al taumaturgo. Ahora no interesan tanto su figura y su culto como su plasmación icónica y arquitectónica en el interior de la iglesia, reconociendo antes que como confuso modelo hagiográfico se tiene que poner en relación con el estallido santoral del Barroco, con la utilización tibia por Gil González Dávila o intensa por autores anónimos o Tamayo Salazar, Fernández Valencia y Tello Martínez de los relatos procedentes de un arcipreste toledano del siglo XII llamado Julián Pérez, *Iulianus Petri*, justificándose literariamente en la diócesis de Ávila las vidas, entre otras, de Pedro del Barco, Pascasio Arnugo de Tormellas y Paula de Cardeñosa y, en menor medida, de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta. Con el cronista real se inicia el recurso a Julián Pérez, mientras que el beneficiado Fernández Valencia opta por el relato del falsario Francisco de Bivar[96]. Serán J. Tamayo Salazar y J. Tello Martínez, uno en el siglo XVII, otro a finales del XVIII, quienes asuman plenamente las noticias apócrifas procedentes del arcipreste toledano de la iglesia de Santa Justa. Personaje de ficción, Juliano Pedro[97] se identifica con los *Falsos Cronicones* que escribe fray Jerónimo Román de la Higuera en el año 1611, localizados en la abadía de Fulda, cerca de Worms. Las constantes referencias de algunos historiadores a Juliano Pedro mencionan la obra *De Variorum Carminum Collectio*, cuyo original

96 BIVAR, F. de, *Marci Maximi episcopi Cesar August. continuatio chronicii Lucii Dextri una cum additionibus apodicticis...*, Madrid, 1652. *Flavii Dextri barcinonensis... chronicorum omnimoda historia commentarii apodicticis illustratum*, Lyon, 1627. El cisterciense Bivar menciona la existencia de Juliano: *Addam egregium Iuliani Petri testimonium cui refragari nemo forsam audebit* (*Super Maximum*, fol. 337, núm. 89). BN.

97 «Último retoño de la familia ficúlnea fue el cronicón de Julián Pérez, personaje fantástico, creado por Higuera a imitación del Julián Lucas de Ocampo», GODOY ALCÁNTARA, J., *Historia crítica de los «Falsos Cronicones»*, Madrid, 1868, 199.

consérvase en la citada abadía alemana. Ahora bien, se puede establecer un relato a partir de informaciones apócrifas. La figura del arcipreste de Toledo es especialmente oscura. Únicamente a partir del siglo XVII surgen anotaciones sobre este clérigo. Algunas aparecen en las obras de fray Jerónimo Román (de la Higuera)[98], conocido por la autoría de esos cronicones conservados en la Alta Baviera redactados supuestamente por Flavio Lucio Dextro, Marco Maximino, Heleca y otros autores de la época tardorromana. Los *Cronicones*, aceptados unánimemente por ciertos sectores eruditos y eclesiásticos, fueron duramente criticados por Nicolás Antonio en la *Censura de historias fabulosas*, redactada en Madrid en 1652[99], y, más tarde, por Flórez en la *España Sagrada*. De esta forma, gran parte de los relatos que surgen durante la Contrarreforma tienen su origen en las narraciones apócrifas de Jerónimo Román, en un intento de ensalzar la antigua historia eclesiástica de España. Es en este modelo literario y hagiográfico como hay que entender la repentina presencia de Julián Pérez y su obra *De Variorum Carminum Collectione*. Muchos relatos –dirá Flórez– proceden de los *Falsos Cronicones* y de las obras escritas por los adversarios del padre Higuera, textos que han de entenderse «como invenciones modernas, tan mal digeridas en el punto como confusos los mismos que le siguen en otros, pues todo es pura contradicción, atribuyendo a un lugar lo que le niega en otro, y así merece más respuesta que el desprecio» (T. XIV).

La vida de Pedro del Barco se resume en una infancia virtuosa y modesta, marcada por el alejamiento en su juventud de las perversas costumbres, reputada como la de un «hombre tonto e inútil al común de los demás hombres» (Tello Martínez), retirada en su trabajo como labrador, penitente y milagrero hasta su muerte, anunciada cuando una fuente manó vino del caño en vez de agua. Una biografía marcada, como otras tradiciones, por tópicos y lugares comunes, sin concreciones ni anomalías respecto a otros santos. Su entierro en la iglesia parroquial de San Vicente es un acontecimiento extraordinario que realza, por un lado, a la propia basílica y, por otro, al Coso, plagándose sus alrededores de algunos microtopónimos vinculados al relato hagiográfico y resaltando aún más ciertos espacios internos del templo:

> Hallaron el sancto cuerpo representando la gloria de que gozaua. Vbo contradición sobre dónde se le daría sepultura; los de la uilla del Varco porfiauan lleuarle a ella, y lo propio los del lugar de Tormellas, alegando los vnos y los otros las causas que les movían. Y según de todo esto ay tradición bastante, ella misma diçe que vn niño lleno de inocencia dixo pusiesen aquel sancto cuerpo sobre una yegua que allí estaua, y vendados los ojos la dejasen caminar a donde Dios la guiase, *ex ore infantium et lactentium perfeçisti laudem sacra*.

98 *Fragmentum Chronicii, sive omnimodae Historiae Flavii Lucii Dextri Varcinonensis sancti Pancianii filii, cum cronico Marci Maximi, Episcope Caesaraugustani... / in lucem editum... & labora P. Fr. Ioannis Calderon, franciscanae familiae*, Caesaraugustae, 1619. En otra obra, localizada asimismo en la Biblioteca Nacional, aparece como autor secundario Francisco de Bivar, *Fl. Lucii Dextri... Chronicon omnimodae historiae... / nunc temum opera et studio Fr. Francisci Bivarii... commentariis apodicticis illustratum*, Ludguni, 1627.

99 *Bibliotheca Hispana vetus sive Hispanorum qui usquam scripto aliquid consignaverunt notitia...: tomus primus, tomus secundus / auctore D. Nicolao Antonio...: opus postumum*, Romae, 1696.

Esta palabra de Dios, por boca de aquel niño ángel, fue executada por la deuoçión de los católicos cristianos. La yegua caminó con aquel peso bienauenturado el camino desta çiudad; deuíanla de seguir la gente piadosa. A los lugares por do pasauan se les manifestaua por las campanas que ellas se tañían, ordenando el çielo hazer manifiesta la maraiulla de su sancto.

Llegó a esta çiudad de Áuila y no paró hasta dentro del templo de San Vizente, que deuía, según la computaçión de los años, estar su edifiçio diferente de como está rehedificado por los reyes de Castilla don Fernando el Sancto, don Alonso el Sabio, don Sancho el Brauo, don Fernando el quarto, padre, hijo, nieto y visnieto, con sus rentas y patrimonios reales, comenzándose a rehedificar con honra y gloria de los sanctos tres mártires y este sancto confesor.

La yegua con el sancto cuerpo paró donde está aora el santo sepulcro. Y acabada su jornada para fin della estampó vna mano en vna piedra, enternesçiéndola y dejándola estampada para confirmación y testimonio de esta milagrosa uenida, la qual pisada está en la piedra oy en día cubierta con una rejita de hierro para su guarda; y aún por la tradiçión se dize que luego rebentó esta yegua, y que el sancto cuerpo trujo vna ortera o escudilla de madera guarnecida de plata; está entre las reliquias de este santo templo, con la qual a obrado Dios nuestro Señor muchas marauillas y milagros mediante la interçesión de su santo, dando salud a muchos enfermos de diferentes enfermedades beuiendo con ella[100].

Según la tradición, el primitivo sepulcro del anacoreta se encontraba en el extremo meridional del transepto, en «vn vaso de piedra, a manera de altar çerrado alrededor y ençima vna reja matizada de oro y negro, con su coronaçión». Aunque los inventarios de fábrica no mencionan la existencia del sepulcro hasta los años previos al levantamiento del nuevo, algunos documentos insisten en su ubicación, formado por una caja en el ara y decorado con un retablo con unas tablas con las imágenes de san Pedro y san Pablo. Otros manuscritos refieren la existencia del sepulcro desde el año 1341, fecha en que el arcediano de Olmedo, maestre Sancho, concede a los clérigos «quinientos marauedís para que fagan las proçesiones de los sáuados a los cuerpos santos de sant Viçente e de santa Sabina e de santa Cristeta, e de sant Pedro del Varco», mientras que el ermitaño de El Barco es consignado en el supuesto diploma de Fernando III, recogido por Cianca y Ariz, y en el de Fernando IV (1302), pero no en una donación del obispo fray Domingo Suárez (1270) ni en las bulas papales de Nicolás IV (1288 y 1290) y Bonifacio VIII (1299 y 1300). Este tosco monumento funerario fue visitado, en junio de 1600, por los reyes Felipe III y Margarita de Austria, según se anota en el becerro de 1658. Tan rudimentario que prácticamente había pasado desapercibido en el interior de la iglesia, hasta que, coincidiendo con el nombramiento de Verdugo de la Cueva como cura rector (1594-1626), parece que se reanima tanto el culto al anacoreta como el deseo de modificar parte de la basílica. La primera tumba, si se sigue al notario del número Juan de Belmonte, estaba pegada al paramento oriental del crucero,

100 (L. Pacheco de Espinosa), *Discurso sobre la ynuençión del cuerpo sancto de sant Pedro del Varco, cuyas sanctas reliquias fueron halladas en su sancto sepulcro en San Viceynte de Ávila*, 1610, ms. original. APSV.

a un lado del altar de la Transfixión y cerca de retablo de la Quinta Angustia, compuesto por piedras y ladrillos y una caja de piedras caleñas con una losa superior berroqueña, bajo la que se encontraba otra caja de madera con los restos del santo. Desde el año 1608 el cura párroco Pablo Verdugo de la Cueva[101] emprende diversas acciones para modificar la obra, solicitando limosnas, requiriendo los correspondientes permisos y recaudando del concejo abulense 40.000 mrs. por mediación de los regidores Sancho Cimbrón y Luis Pacheco de Espinosa en una sesión del 5 de septiembre de 1609. A los pocos meses se inicia el traslado del cuerpo desde su sepulcro primitivo al nuevo, en una ceremonia que estuvo precedida por la colocación de luminarias nocturnas, el tañido de las campanas de la ciudad y la asistencia del corregidor Juan Bautista de Lajalde, con regidores, notarios y clérigos de la básica, incorporándose el obispo y su séquito: «El sancto cuerpo, dizen, estaua todo compuesto de sus huesos y su sancta carne en çenizas delicadas y subtilísimas de color datilado, puesto la cabeça al poniente y los pies al oriente, y los huesos y canillas de los braços puestos en forma de cruz sobre el cuerpo». Así pues, las intervenciones en el primitivo sepulcro (una caja de madera en una urna de piedra, con una losa y el altar correspondiente) se inician en el año 1610 gracias al mecenazgo institucional del obispo Otaduy y al tesón de Pablo Verdugo de la Cueva, fervoroso seguidor de san Pedro del Barco y Teresa de Jesús[102].

Este «primer descubrimiento» del santo se realizó gracias a las gestiones emprendidas para sustituir la vieja tumba, con limosnas procedentes de los arciprestazgos de Ávila, Arévalo, Olmedo, Piedrahíta, Oropesa y Arenas. Feligreses y estamentos de la parroquia y obispado se ven estimulados a conceder cuantiosas dádivas para la fábrica de la tumba, declarando el párroco la recaudación destinada para la labor de la sepultura en la iglesia de San Vicente. El dinero recaudado ascendió a 250.983 reales. Como una de las últimas obras de Francisco de Mora, el monumento para el taumaturgo, el arquitecto contaba ya en Ávila con un recorrido artístico entre los años 1586 y 1610[103] tras levantar la capilla de San Segundo en la catedral, realizar algunas obras en la fortaleza, el alcázar y la casa de las Carnicerías y firmar los planos de la iglesia del monasterio de San José. Con trazas del discípulo de Juan de Herrera, ayudado por su sobrino Juan Gómez de Mora, se levantará toda la fábrica funeraria, un sencillo y disonante cuerpo arquitectónico de templete con cuatro columnas corintias, con frontones triangulares, una bóveda ochavada con molduras rematada con una linterna y un arca funeraria.

101 Vid. *Cuaderno... 1676*, fol. 51 («Memoria de la manifestación del cuerpo y reliquias de señor san Pedro del Varco, según consta por vn pergamino que dejó escripto Pablo Berdugo de la Cueba, cura desta yglesia»).

102 Sobre la obra literaria de P. Verdugo de la Cueva, en particular la titulada *Vida, muerte, milagros y fundaciones de la BM. Teresa de Iesús...*, véase la monografía de mi hermano FERRER, D., *Ávila y la literatura del Barroco*, Ávila, 2004, 46-50.

103 Vid. CERVERA VERA, L., «Las obras y trabajos de Francisco de Mora en Ávila», *Archivo Español de Arte*, 240 (1987), 401-417.

El qual está anchuroso, alto y vistosísimo porque se levanta sobre cuatro colunas de blanquísima piedra, con sus basas y capiteles chorinthios, tan bien labrados los zimaços, hojas y cartones que hazen ermosísima la obra. Sobre estas colunas carga una cornisa de madera chorinthia, con sus florones y cartelas y el friso a lo romano adornado con su frontispiçio de la misma labor, por de dentro una bóueda en ochaua corrida con estremadas molduras y muchas piñuelas en medio, que quando se doren luzirá en estremo. Enzima se leuanta por remate vna lanterna con todas sus molduras resaltadas sobre ocho arcos, y entre cada vno su coluna estriada con basa y capitel a lo corintio. La cubierta a modo de vna media naranja escamada, que por remate tiene en lo más alto vna gran bola con vna cruz. Enzima tiene una famosísima reja de yerro, barahustada y muy al huso, dentro de la qual está el vaso antiguo donde se puede dezir misa; dentro del qual está el cuerpo del glorioso san Pedro del Varco, todo entero que se descubrió andando esta obra a doçe días del mes de agosto del año 1610, en presençia de don Laurencio Octaduy y Avendaño, obispo que a la sazón hera de Áuila, y de Juan Baptista de le Xaldi, corregidor de ella, y de don Diego de Bracamonte, deán y canónigo de su sancta Yglesia, y de don Pedro de Tablares, arçediano de Áuila; y de Pablo Verdugo de la Cueua, cura de señor San Uiçente, y de dos ofiçiales y otros quatro testigos y vn escriuano que dio testimonio cómo se descubrió este sepulcro y se halló en el sancto cuerpo vna caja de madera con suauísimo olor; y sacando vn pequeño hueso para le guardar por reliquia y memoria en el reficario de la yglesia de señor San Viçente, en presençia de los mismos se boluió a cubrir la caja y altar con piedra y cal como antes estaua. El descubrirse este sancto cuerpo de sant Pedro de Uarco causó grandísima deuoçión en la çiudad, augmentándose la antigua que antes tenían, con hauerse visto por los ojos lo que sólo creyan por tradiçión de los antepasados. Que en esto se echa de ver la mucha verdad que consigo tiene la tradiçión antigua.

Hiçiéronse aquel día e noche grandísimas fiestas y regoçijos, avnque sin yrreueçión, por mandato del tribunal eclesiástico, y pregón público del secular, repicándose las campanas de todas las yglesias y monasterios, poniéndose ynfinitas luminarias en las calles, tejados y uentanas, con un común gozo de todo el pueblo por se hauer descubierto el santo cuerpo de san Pedro del Varco, a quien reuerençiauan todos en su sepulchro, sin le hauer uisto de quantos hauíabimos hasta este día...

Con estas y otras marauillas que cada día nuestro Señor obra por ynterçesión deste glorioso sieruo suyo, es tanta la deuoçión y consurso de gente a visitar su santo sepulcro que la más continúa está çiudad es a él respetándole y uenerándole por santo y poderoso con Dios, adorando la ymagen suya que está ençima de su sepulcro, de pincel[104].

Desde 1612 el monumento dedicado al santo se registrará puntualmente en los inventarios de fábrica, en ocasiones sobrepasando al cenotafio de los mártires en su recuerdo y carácter extraordinario. Ornamentos, pinturas, hierros y otros objetos llenarán el nuevo espacio basilical. Así, un cuadro que resume los sucesos milagrosos de la vida y muerte del taumaturgo es donado por el racionero Villegas, de la catedral de Segovia, que aparece como orante ante la figura del santo[105],

104 *Título de la insigne parrochia..., 1612*, fols. 7 v-8 v.

105 El donante de dicho cuadro, según RUIZ-AYÚCAR, E., *Sepulcros artísticos de Ávila (Pequeña historia local)*, Ávila, 1985, 41, sería el cura párroco Pablo Verdugo de la Cueva. La obra se encontraba en muy mal estado de conservación, procediéndose a su restauración y limpieza en 1983, con el resultado de la aparición de la figura del donante en el ángulo inferior izquierdo. Vid. MATEOS, F., «Restauración del sepulcro de san Pedro del Barco». *El Diario de Ávila*, 12-8-1983.

con un fondo que muestra la muerte santa y la anterior vida retirada del anacoreta, mientras que el propio sepulcro, el retablo y las rejas se hicieron con limosnas de los feligreses. Una lámpara de plata, que pesaba trece marcos y se valoró en 837 rs., fue regalada al altar por Pedro de Lasilbeiro, otra más fue comprada en 1649 por el beneficiado Jerónimo de Espinosa por 510 rs., incorporándose al pequeño recinto del crucero candelabros, frontales, reliquias, cepos de madera y alfombras: «Tiene esta iglesia una reliquia guarnesçida toda en plata; fue ortera o escudilla en que veuía san Pedro del Varco, y como donde la lleuauan hiuan quitando pedaçitos se acordó engastarla como oy se be; pesa de plata un marco y quatro honças»[106].

Aunque las trazas del sepulcro se deben a Mora, arquitecto de Felipe II, será Juan Vela el ejecutor material del tabernáculo. Feligrés de la basílica, el escultor y vecino de Ávila había hecho testamento a favor de la fábrica y comunes desde su residencia en las cercanías del Coso[107]. Desde el 20 de noviembre de 1596 se aplicaban por su alma y las de sus difuntos dos misas cantadas con diáconos en la basílica, en las fiestas de la Ascensión y de la Asunción, a cambio de una dotación de 12 reales por unas casas en el barrio de Santo Tomé[108]. Al menos desde el año 1570 está trabajando ocasionalmente para la basílica de San Vicente, percibiendo en ese año 500 rs. por la «custodia de talla que hizo para la dicha iglesia, e más sesenta e seys reales de ciertas figuras de media talla que hizo»[109]. Se conoce alguna otra obra de este vecino abulense, como la escultura de la Virgen y el Niño de la iglesia parroquial de Castellanos. A pesar de la rápida ejecución en San Vicente, tendrá que esperar un par de años para ver recompensados sus trabajos, hasta que el maestro de cantería Cristóbal Jiménez da el visto bueno y se puede efectuar la licencia del provisor Pedro de Corrilla para abonar al escultor los «tres mil reales en que se concertó la obra principal y más, la terçia parte de los dos mil y quinientos y quarenta reales, porque hiço la terçia parte de las colunas más de lo que estaua obligado, que montase esta terçia parte ochocientos y quarenta y seis reales y doce mrs., y más cinco ducados de ciertos de más días, en que todo lo que la dicha obra monta son tres mil y nouecientos y un reales y veinte y dos mrs., ... menos cien reales que por la dicha escritura de contrato quedó de hacer limosna a la dicha obra de sepulcro»[110]. Tres años más tarde, el cerrajero Juan del Castillo[111] recibió

106 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 62 r. Unos años después, en 1665, se le pagan 292 reales al platero Francisco Fernández Salamanca por «la plata y echura de la custodia que se hizo para la reliquia de san Pedro del Varco, que pesa veinte y vna onça de plata», *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, sin num.

107 ADAv. SV. C. 13. Leg. 53. Doc. 53 A (1599, octubre, 2. Ávila. «Testamento de Juan Vela, escultor y vecino de Ávila»).

108 *Libro Becerro de todas las dotaciones...1658*, fol. 55.

109 *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, años 1565-1602*. Cuentas de 1569-1570, ante el licenciado Brizuela, provisor y vicario general de la ciudad de Ávila por el obispo don Álvaro de Mendoza. Vela, como anoté antes, podría ser el autor de una de las medias tallas, tal vez «un Christo de bulto muy antiguo que está en el peñasco de la Soterraña donde martiriçaron a nuestros sanctos patronos».

110 ADAv. SV. C. 13. Doc. 42 A (Ávila, 1614, febrero, 27).

111 ADAv. SV. C. 13. Doc. 42 B (Ávila, 1617, septiembre, 13).

los 500 rs. que, procedentes de limosnas, se le debían por la obra de rejería para el sepulcro, mientras que el ensamblador Juan Fernández y el maestro de rejería Cristóbal de Valderas rematan un conjunto funerario y litúrgico cuyos gastos se habían incrementado –apuntaba el cura Pablo Verdugo– en 180.000 reales de vellón. Repullés, por último, señaló que el sepulcro del ermitaño se doró y pintó en 1660, aunque probablemente se tenga que retrasar esta obra hasta el año 1673, cuando se procede a la «segunda manifestación» del santo para extraer una reliquia, un antebrazo, para los vecinos de El Barco de Ávila, momento que coincidiría con la quebradura de la cabeza del santo por una piedra que cayó al abrir la tumba y la construcción de una nueva arca de madera, donada por el provisor Martín de Bonilla, para el vaso sepulcral. Los gastos derivados de esta primera construcción renacentista y tardía, un tanto anómala en el interior basilical, ascendieron a 264.316 rs., incluyendo los gastos menudos referidos a materiales, transporte y pago de salarios, datos que muestran con cierta precisión el trabajo de cada uno de los artesanos, excluyéndose de la nómina tanto a Francisco de Mora como a su sobrino Juan.

La nueva construcción para san Pedro del Barco supuso, por otra parte, la remodelación del muro sur del transepto, afectando al primitivo cenotafio de las santas Sabina y Cristeta y a todos sus aditamentos, según Rico Camps, y a otros altares que se ubicaban en el muro sur del transepto, el altar de San Pedro y San Pablo y el de la Quinta Angustia. Sin estar demasiada clara esta disposición, al modificarse todo el paramento no hubo más remedio que trasladar la memoria funeraria de las mártires al primer tramo de la nave del mediodía, pues su amplitud, «quinçe pies, el qual se zierra con vna de reja de hierro esmaltada de oro y uerde enlazada a lo antiguo», hubiera dificultado la tarea de Mora, Gómez y Vela.

El culto a san Pedro del Barco, tardío y de escasa aceptación popular, planteó desde el siglo XVII numerosos problemas institucionales y litúrgicos. Además de las noticias aportadas por algunos documentos parroquiales, los clérigos de la basílica insisten continuamente en oficializar un culto que, al parecer, no estaba totalmente aprobado o legalizado por las instancias superiores. El notario José Tello, presbítero en ocasiones ilustrado, en otras crédulo en su redacción de los acontecimientos dirigidos al obispo Gascueña, reconoce la ausencia de una memoria diocesana sobre el anacoreta, añadiendo que la basílica celebra la fiesta el 12 de agosto «hasta que llegue aquel momento que puso Dios en su potestad para que algún prelado sucesor de san Segundo establezca o procure la extensión a toda la ciudad y territorio eclesiástico sujeto a su silla»[112]. Confusión de un culto alegal que tenía forzosamente que ser institucionalizado, pues se contaba ya con altar y sepulcro, reliquias y

112 El *Cathálogo...*, Parágrafo 26, recoge asimismo las lecciones propias del santo: *Die XII augusti In festo sancti Petri de Barco confessoris..., In secundo nocturno. Lectio IV (Petrus Barcensis...). Lectio V (In patria senex...). Lectio VI (Et mortuum servi Dei...).* Como en otras ocasiones, y con toda su buena intención, el clérigo de San Vicente sigue algunas fabulosas aportaciones de Juan Tamayo Salazar, posible autor de un manuscrito titulado *Obispos que á habido en Ávila desde que predicó en ella el glorioso San Segundo, su primer prelado*, 1665. BN., ms. 18.343, recogiendo el elogio al santo de El Barco: *Abulae in Hispania citeriori, in confinubus vettonie...*

hagiografía, milagros y fieles devotos. Hagiografía en formación, fieles escasos y milagros casi numerados, destacando el del sacristán Juan de la Flor en 1610, aparentemente cataléptico hasta su recuperación por la presencia de un hueso del santo, depositado luego (el hueso) en un cofre de bronce donado antes por el rey Sancho el Bravo. Estos intentos parroquiales por institucionalizar un modelo santoral son numerosos. A mediados del siglo XVII los clérigos de San Vicente intentan nuevamente potenciar el culto del anacoreta mediante una carta que antes habían escrito a don Antonio Castañón, canónigo en la catedral de Toledo y devoto de la Soterraña, dadivoso con su capilla con 330 rs., que convoca el 3 de agosto de 1656 una reunión entre los curas de la basílica, el arcediano y el canónigo doctoral para acertar con la mejor solución «para su servicio y mayor devoción del santo»[113]. El conflicto en torno al santo se agudizó cuando el deán de la Iglesia abulense no fue invitado por los clérigos de la basílica de San Vicente para celebrar la misa mayor en la festividad del 12 de agosto de 1659. Mientras tanto se mantiene el sepulcro del santo con algunas modificaciones que se recogen en los inventarios que realizan el notario episcopal, cura, beneficiados y sacristanes de la basílica: el mencionado cuadro del racionero segoviano, otro de san Francisco de Paula donado antes de 1650 por el licenciado Antonio Garavito, canónigo de Ávila, obra que es anterior al cambio de titularidad del ábside del mediodía dedicada a las mártires Sabina y Cristeta. En 1717 se conserva el sepulcro de la misma forma, con «un quadro en medio de la pintura del sancto; el cuerpo está en la misma mesa del altar, en una caja, mirando a oriente..., con una lámpara de plata que pesa ochozientos y treinta y siete reales de plata, que hazen trece marcos poco más o menos. Diola Pedro de la Silveyra». Al lado se encontraba un arca de pino grande, con su llave y cerradura, que servía para poner el recado de los bautismos. A finales del siglo XVIII, el sepulcro del anacoreta se preserva prácticamente en las mismas condiciones, con un cuadro del varón y las efigies de santa Teresa y san Juan Bautista a los lados[114]. La última obra, una talla seguramente de mediados del siglo XVII y ahora no localizada, había sido vestida en 1651 por los sastres Francisco Téllez y Mateo Martín, que cobraron 58,5 rs. por la labor y otros trabajos en un frontal y unas lobas para los sacristanes.

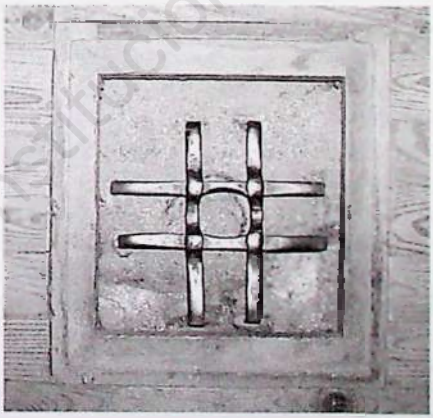
Todavía en los mismos tiempos, a finales del siglo XVIII, los comunes de la parroquia de San Vicente insisten ante el obispado para que concediera los permisos oportunos para celebrar el culto y la fiesta de san Pedro del Barco en un escrito posiblemente redactado por el beneficiado Tello, recurriendo a las circunstancias que rodean su culto, la fiesta anual, un relicario «que se da adorar a los fieles», la procesión de los sábados y la oración propia a él dedicada: *Oratio S. Petri del Barco / Da ecclesiae tuae qui sumus Domine / B. Petri confesoris tui exemplis gloriosis / Semper intendere, cuius ennumeris / Decorata virtutibus tibi vita complacuit./ Per Christum Dominum nostrum*[115].

113 «Carta de don Antonio Castañón a Pedro de Espinosa y demás señores de San Vicente», ms. original conservado en el APSV.

114 *Inbentario de alaxas i bienes de la yglesia de San Bizente, año 1682. Inventario, año 1717. Inventario, año 1791.*

115 ADAv. SV. C. 13. Leg. 41. Doc. 41 A.

Vida de San Pedro del Barco (ca. 1612).



Obra de cantería, huella de la mula de S. Pedro del Barco.

Altares, cuadros, tallas y útiles diversos. A mediados del siglo XVII los espacios litúrgicos de la basílica de los mártires están perfectamente definidos, actuando el arte como un medio de propaganda en la sociedad barroca que pretende popularizar tanto las imágenes de los personajes santos como los conceptos estrictamente teológicos. Las viejas naves del románico tardío se tornan en espacios decorativamente barroquizantes por la acumulación de altares, su concreta disposición, su significado y la responsabilidad de los clérigos por situar cualquier objeto al servicio de un uso cotidiano y a la vez dogmático. Los inventarios de los años 1612, 1649 y 1682[116] establecen la continua ornamentación de la iglesia, mientras que los registros de fábrica insisten, en el seno de una economía urbana depauperada, en los cargos permanentes para adquisiciones y reparaciones de muros, bóvedas, alhajas, útiles, cuadros e imágenes. La capilla mayor se organizaba con un retablo procedente del siglo XV, con una pintura o imagen pintada de san Vicente, al lado otros santos y debajo una custodia de media talla. Una crucifixión con la Virgen y san Juan rodeando al Cristo, reflejada en los registros como el remate de dicha capilla, procede de la tradición goticista de principios del siglo XVI, ubicándose desde los inicios del siglo XVIII sobre el arco toral de la crujía central. En torno a 1190 una nueva tarea emprende la iglesia, con el levantamiento de un monumento para las supuestas reliquias de los mártires. Como tal obra funeraria, el cenotafio en poco más de dos siglos cae en cierto olvido, considerado como una obra escasamente digna de tal basílica, hasta que en las últimas décadas del XV se intente reparar tan primitiva obra con un baldaquino claramente disonante con el conjunto arquitectónico, al mismo tiempo que tanto algunos textos del siglo XVII como varios aficionados a las crónicas reelaboradas en la actualidad confunden el baldaquino chinesco con el cenotafio tardorrománico. Coincidiendo probablemente con esta última construcción, a raíz del «milagro de la sangre», nuevamente se modificaría el ábside central al añadir sobre unos muros limpios el ara del Corpus y las arcas que describe inventario de 1493, aparte de colocar en el transepto del mediodía la losa del judío y en el paredón la inscripción de caracteres góticos.

Hacia 1510 se levantaría en el mismo lugar un retablo pintado y dorado que incorporaría un cofre relicario, una custodia, las imágenes de san Juan y la Virgen rodeando a Cristo crucificado y algunas tablas pintadas atribuidas a un discípulo de Fernando Gallego, el Maestro de Ávila, de finales del siglo XV, que representan las escenas de la Concepción y el Abrazo en la Puerta Dorada (ahora en la sacristía). Con escasas modificaciones esta obra se mantenía en 1682 con el Calvario, una imagen de san Vicente, otros lienzos de santos y santas y la custodia sobre la mesa del altar, sumándose en 1657 una custodia «que se hiço en forma de glouo para el sagrario del Santísimo Sacramento», pagando al platero Damián de la Traba 320 reales, que utiliza el metal de dos cajas viejas, «vna caja de relox y otras alajas que no serbían». Paralelamente se van acondicionando otros ámbitos de carácter litúrgico para las mártires y otras figuras. La favorable coyuntura económica

116 ADAv. SV. *Libro de inventarios, 1565-1682*, fols. 35 r-47 r y 57 r-83 r. *Inbentario de alaxas y bienes de la yglesia de San Bicente, año 1682*, fols. 1 r-18 v.

que arrastra la basílica durante algunas décadas del siglo XVII permite el alzado de nuevos altares en el presbiterio, «pues la dicha iglesia tiene sobrado tanteo y hacienda» para solicitar licencia al obispo para levantar un «altar y retablo colateral a la mano derecha, en el poste que está entre la reja y la capilla mayor»[117]. Esta última había sido pintada en sus cuatro antepechos y las rejas por Pedro Esteban, posiblemente un artesano foráneo al obispado de Ávila, en los años 1654 y 1655, percibiendo por parte del mayordomo 900 rs. y otros 300 dos años después por dos frontales para los altares colaterales y otros cien por «seis leones de pasta bruñidos de plata para el adorno de las fiestas»[118].

Todo este conjunto presbiterial se mantendría hasta el siglo XVIII, cuando se desplaza el calvario al arco toral (cuya colocación en este sitio –dice Repullés– era casi de rito), y se inicia un nuevo retablo que está casi totalmente rematado cuando se firma el inventario del año 1717: «En su capilla mayor, vn retablo nueuo, sin dorar, de talla a lo salomónico, con su custodia en forma de chapitel, mui hermosa y delicada. En dicho retablo ay la efigie de señor san Vizente mártir, de escultura mui buena, nueua, hecha por mano de un napolitano. Más tiene dicho retablo dos efigies de santa Sabina y sancta Christeta, hechuras nueuas de Valladolid, que por aora siruen en caja de los intercolumnios de dicho retablo, con mas dos láminas en el pedestal, la una que está al lado del euangelio es del misterio de la Encarnación y la del lado de la epístola de la Circuncisión, ambas finísimas, aunque en tabla; con más una pintura grande de la Asumpçión de Nuestra Señora, que está por coronación y remate de dicho retablo». El cura Francisco de Barreda se encargó de pagar al maestro de arte Manuel de Escobedo los 11.702 reales del retablo, precisando el libro de fábrica que 7.776 «los zedió la feligresía del residuo de fiestas grandes en el año de mil setecientos y diez»[119], recibiendo dos años después otros 3.060 rs. por otras obras en el mismo frontal. El tallista vivía en la ciudad, en una casa del barrio de San Pedro, trabajando en la diócesis abulense entre 1704 y 1736 (Blascosancho, Santo Domingo de las Posadas, catedral, San Juan de la Encinilla, Gotarrendura, Santa Ana de Ávila, etc.). Este retablo, inspirado en el de San Esteban de Salamanca ejecutado por José Churriguera, se completa en 1719 con algunas esculturas (dos ángeles grandes para las cornisas) realizadas por Juan Rodríguez de Carmona[120] y un maestro de origen napolitano cuyos datos se desconocen. Sobre el otro se sabe que era vecino de Ávila, maestro escultor y de ensamblaje, trabajando a menudo en San Juan, Santiago, San Pedro y la catedral. Juan de Teresa, maestro vidriero, recibió antes de concluirse la obra, 350 rs. «por una vidriera nueva grande para la ventana del transparente del retablo de la capilla mayor

117 ADAv. SV. C. 11. Doc. 39 (1618, junio, 8, Ávila. «Pablo Verdugo de la Cueva, cura propio de la iglesia de San Vicente, solicita al provisor del obispado don Juan de Mendieta licencia para levantar un altar en el interior de la basílica»).

118 ADAv. SV. *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, sin num.; cuentas de 1654-1657.

119 *Libro de fábrica, 1703-1767*, fol. 56 v.

120 «240 rs. a Juan de Carmona, escultor, por dos ángeles grandes que están puestos en las cornisas del retablo mayor», ibídem, fol.130.

donde está el santo». Entre los años 1726 y 1727 se dora el retablo, pagando Juan de Argumosa Calderón, cura, y el mayordomo J. Rodríguez, 250 reales por los andamios, 16.000 por el propio dorado y 163 rs. al maestro tallista Manuel Juárez por unas piezas que no se especifican en el libro de fábrica. La obra definitiva es un retablo de grandes dimensiones que recoge el talante barroquizante en curso, caracterizado por las columnas salomónicas, un centrado tabernáculo eucarístico, a los lados dos cuadros representando la Anunciación y la Circuncisión del Señor, la adecuación del vano central románico como transparente y la culminación superior con la imagen de la Virgen en la Asunción, planteando la distorsión de la vida cotidiana y la superioridad casi teatral de lo sagrado. Aunque un tanto recargado, el altar mayor constituye un buen ejemplo del barroquismo de los inicios del XVIII, una obra, por otra parte, considerada «de pésimo gusto» por Valentín Picatoste (1890).

Otras obras menores se adjudican en los años 1720-1723, unas gradas de piedra para el altar mayor realizadas por Silvestre de Viadero por 240 rs., mientras que el retablo mayor sigue inconcluso (no se ha dorado) en las mismas fechas, a pesar de la correspondiente licencia episcopal, razón por la que el cura Argumosa y el mayordomo Rodríguez afirmaban que «se debe dorar el retablo que hace mucho tiempo que se hizo y componer el portal del pórtico» (1-I-1726), pagándose al maestro José Martín 12.000 rs. y otros 250 por los andamios del retablo; en el mismo año, el tallista Manuel Juárez se encarga de trabajar por 163 rs. en unas piezas para el mismo retablo. Estos retrasos en la ejecución definitiva del retablo provocaron la inquietud de los clérigos y del obispo Julián Cano, acordando que para su finalización se contara con los alcances de las «fiestas grandes» organizadas por la iglesia parroquial en el mes de julio de 1710, caracterizadas precisamente por los menores ingresos de los parroquianos y, en consecuencia, los mínimos gastos en festejos taurinos.

La capilla del Evangelio, en el ábside septentrional, estaba dedicada a san Nicolás, con «un altar con su retablo dorado y pintado de tres órdenes, con su guardapolvo y ara y un par de candeleros de hierro», según el inventario de 1512. Desde mediados del siglo XIII se constata la existencia de la capilla del antiguo obispo, cuando los vecinos de Jaraíces Sant Muñoz y Muñana Domingo dotan una misa diaria en el altar a cambio de unas heredades en el mismo término, una donación de la «era 1291», ratificada por la viuda en el 12 de marzo del año 1304 ante el escribano Martín Yañez. En años posteriores se llenará la capilla con siete alacenas con sus cerraduras y llaves, guardándose en ellas algunas sobrepellices. Un altar de piedra y un «retablo de tres órdenes de talla, dorado y pintado» con una figura del santo lisboeta Antonio de Padua desde el año 1512 se ubicaban ante los paramentos del crucero sur. Dicho retablo se colocó en los primeros años del siglo XVII enfrente de la puerta de la sacristía, pues se encontraba «muy viejo, con tableros de pincel»[121], renovándose en la década de los cuarenta de la misma centuria hasta que en los años ochenta la imagen del santo se cambió rápidamente por

121 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 35 v.

un cuadro de santa Teresa, con un marco dorado, comprado en Roma por el escribano Laurencio López unos años antes, probablemente tras abandonar su escribanía (1645-1677), mientras que en el ábside se colocó otro «nuevo con su ara y retablo de columnas torneadas», con la imagen de san Antonio, sin dorar, acompañado en un lado con «un Niño Jesús en cueros, también de talla entera» en la mano siniestra, realizada por los cofrades de la hermandad de los Sastres, modificándose así la titularidad inicial de san Nicolás, aunque manteniéndose el recuerdo del obispo de Myra en un cuadro que remata el conjunto barroco en que aparece el santo con ropas de prelado y al lado los tres niños salvados de las manos carniceras tras el prodigioso milagro en que Nicolás de Bari salvó a los tres párvulos de la tina en que iban a ser escabechados. Toda esta iconografía, al igual que la del resto de la iglesia de San Vicente, muestra un conocimiento a veces muy superficial de la hagiografía medieval, transformada barrocamente mediante los símbolos más aparentes y más cercanos al feligrés. La talla de san Antonio de Padua se realizó posiblemente en la penúltima década del XVII, antes de 1682, magnífica e inspirada en las obras de Juan de Juni, según anota el profesor Martín González, que, por otra parte, apunta el año 1700 como el de su ejecución. Dos mesas nuevas doradas y pintadas se añadieron a finales del siglo XVIII, mientras que unos años antes se redecoró la capilla con unas pinturas alegóricas, de escasa calidad, sobre san Antonio (en la bóveda de horno), y las efigies de san Pedro y san Pablo en los laterales, obras relacionadas seguramente con los maestros Juan González («552 reales por una obra en la capilla de postre») y Juan Galván, que pinta el ábside por 870 rs. hacia los años 1750-1752. A finales de esta misma década se doró el retablo del santo con limosnas de los sastres cofradieros y 576 reales aportados por el mayordomo Manuel Antonio García. Estos espacios se completaban con otros ornamentos, una custodia pequeña con una imagen del Salvador, utilizada sobre todo en Semana Santa, un atril pequeño, una cruz de madera, una campana pequeña, la tabla de oración, dos candeleros de hierro labrados y guarnecidos tanto en el altar de San Antonio «el nuevo» como en «el viejo», o una lámpara desde el año 1581[122], cerrándose todo este recinto hacia 1756 con la instalación de una reja por el herrero Miguel Fernández y el albañil Juan Sánchez, percibiendo ambos 1.874 rs. y el mismo asiento dos años después por completar la reja y dos puertas para dicha capilla, incorporándose unas piedras para los pedestales por 48 reales. Un cuadro con la Última Cena fue adquirido por la fábrica en el año 1685, estando destinado inicialmente al monumento levantado en la Semana Santa, acompañando a otro sobre el Prendimiento.

Aunque se ha apuntado recientemente que la cofradía de sastres de San Antonio se fundó en el año 1700[123], las primeras noticias documentadas se remontan a la primera mitad del siglo XVII. Desde 1634 los cofrades pagaban a la fábrica

122 Compra de un censo de 14.000 mrs.; «se compraron mill mrs. de censo al quitar para alunbrar la lámpara de Sant Antonio, los quales se compraron sobre el racionero Juan de Yllanas», *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1565-1602*.

123 SABE ANDREU, A. M.ª, *Las cofradías de Ávila en la Edad Moderna*, Ávila, 2000, 266. FÁBREGA, M. A., «Asociacionismo y religiosidad. Una mirada en torno al espacio cofradiero abulense en el tránsito de la modernidad». *Cuadernos de Historia de España*, 78/1 (2003), 67-102.

de la parroquia 500 mrs. anuales[124], al igual que la hermandad de los zapateros, anotándose algunos gastos frecuentes por el aceite gastado en la lámpara del santo además de las monedas correspondientes por la ocupación del altar y la celebración del 13 de junio. En algunos años (por ejemplo en 1677-1678) estos cargos no eran percibidos por el mayordomo de la fábrica por los diversos pleitos que la cofradía mantenía con los clérigos de la basílica, renovándose la percepción en 1679 con 4.284 mrs. (127 rs.) e incrementándose ligeramente el descargo de los hermanos sastres que pasaron de los 500 mrs. anuales a los 63,5 rs. desde la conclusión del pleito. Será, sin embargo, a partir de 1703 cuando esta cofradía quede relanzada tras la aprobación de sus ordenanzas por el obispo Gregorio Solórzano (1701-1703), momento que coincide prácticamente con la remodelación del ábside septentrional y la ejecución del nuevo retablo para el santo lisboeta.

En el lado meridional, la capilla de san Francisco de Paula se vestía con una pequeña imagen del fundador de la congregación de los Mínimos, una talla de la Virgen con el Niño y un san Miguel Arcángel, siendo pintada la capilla en el siglo XVIII con una alegoría del mismo santo y otros dos cuadros representando a los Mínimos Franciscanos. Su titularidad en esta capilla se remonta a los primeros años del siglo XVIII (conocida luego como la de la Virgen del Amor Hermoso). La efigie del santo titular costó cien ducados, con seguridad realizada en un taller segoviano, 80 reales el porte desde la ciudad vecina a la basílica, acondicionándose la capilla con el dorado de la caja (240 rs.) y la pintura de las bóvedas (600 rs.), al tiempo que se redecoran las tallas de los mártires, se abre una ventana dispuesta en vidrio y red y se traslada el retablo viejo a la nave de la Epístola, junto a la puerta de la iglesia, todo ello con licencia del obispo. El fundador de los Mínimos de Paula, canonizado en 1519, se refleja en la imagen tallada en Segovia al uso barroco, como un fraile anciano con el báculo curvado y, seguramente, pues ha desaparecido aunque se observa la hendidura, el disco solar con las palabras *Charitas* o *Humilitas*, una imagen erróneamente atribuida por Ruiz-Ayúcar al escultor Gregorio Fernández. Entre los años 1759 y 1760 se cierra la capilla con una reja de hierro por 1.600 reales pagados por Manuel Antonio García. En años anteriores esta capilla se encontraba bajo la advocación de las mártires Sabina y Cristeta, probablemente con las imágenes de las dos hermanas ubicadas luego en el muro del mediodía del crucero, según se desprende de los registros de fábrica, pues en 1499 se menciona que este espacio cuenta con dos libros, un misal y un sinodal, y en 1512 un «altar con su retablo de tres órdenes de talla, dorado y pintado, con una tabla pintada de la Piedad y otra de san Gregorio». Todavía en 1612 el ábside de la Epístola conserva el retablo dorado, con tableros de pincel y en medio «dos imágenes de pintura de las vírgenes Sabina y Cristeta», manteniéndose tras las sepulturas de los Estradas, si creemos en las noticias de Ariz, en el muro del mediodía, el sepulcro de las hermanas, «arrimado a la pared, en dos nichos con su reja

124 «Dotación de la Hermandad de los Sastres, 500 mrs.». En los años 1650-1651, «por el aceyte que gasta la lámpara de señor san Antonio, 3.264 mrs.», añadiéndose en 1668-1669 los 4.264 mrs. «que pagó la cofradía de San Antonio de los sastres por el sitio de su altar y gasto de su lámpara», *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, sin num.

San Francisco de Paula (ca. 1700).

de hierro, de una labor antiquísima», añadiéndose antes de 1649 una lámpara de 25 marcos y 4 onzas donada por el corregidor Juan Bautista de Lajalde, si bien el monumento funerario mencionado se situaba desde su construcción en un tramo colateral a la puerta del mediodía.

En el brazo norte del crucero otro altar, relacionado con la cofradía de sastres y zapateros[125], mostraba una Asunción sobre las figuras de los santos Crispín y Crispiniano, los hermanos mártires de Soissons disfrazados de zapateros. La ubicación de este altar pudo variar a lo largo de las décadas, colocándose inicialmente, en el año 1612[126], en la denominada «capilla postrera», en el muro del cierzo del

125 Vid. *Escrituras, ordenanzas y acuerdos de la cofradía de Nuestra Señora de la Soterraña, San Crispín y San Crispiniano, 1605-1754*, códice numerado (fols. 24-48) depositado en el APSV.

126 *Libro de inventarios, 1565-1682*, fol. 35 r.

Capilla de San Antonio de Padua.

crucero, cerca del retablo de san Antonio situado frente a la sacristía. Se trata de una obra de escasa calidad que representa a los dos mártires con sus herramientas características, el zapato y la lezna, protectores de los zapateros abulenses desde la constitución de su cofradía el 28 de marzo de 1609, con la aprobación del provisor Antonio de Galarza bajo el obispado de don Lorenzo Otaduy; aunque sus orígenes, según Fernández Valencia, se remontaban al siglo XIV bajo la advocación de la Virgen de la Soterraña. A pesar de la supuesta antigüedad rivalizará con la cofradía de los sastres acerca de algunos espacios litúrgicos, hecho que explica el itinerario del retablo con las figuras titulares. Las dos hermandades abonaban anualmente a la fábrica 500 mrs., invirtiendo más los zapateros en aceite (88 rs. en 1650-1651) que los cofrades de san Antonio, con 48 rs., aunque desde la década de los sesenta del mismo siglo se invierten los cargos a medida que los sastres consolidan su posición en el interior de la basílica. El retablo fue realizado hacia 1610 por el entallador

Altar de los santos Crispín y Crispiniano (ca. 1610).

Juan Fernández, que en esos años trabaja en otras iglesias parroquiales (Bernuy de Zapardiel, Muñogalindo, Santa María del Arroyo), pintándose y dorándose tanto el retablo como las imágenes en 1617 por el vecino Juan de Angulo, que en el mismo periodo pinta y dora un retablo colateral en la basílica, actuando como fiador el ensamblador y maestro de arquitectura Gabriel Campuzano. A mediados del siglo XVII, el retablo se traslada a los muros de San Nicolás, en el ábside del aquilón, con sus columnas torneadas, una custodia para la comunión de Semana Santa, la imagen de la Asunción y debajo las de Crispín y Crispiniano, permaneciendo así en 1682[127] hasta su traslado a un muro del crucero poco antes de 1717.

127 «En el pilar de este lado [*siniestro*] ay un altar de piedra y retablo de columnas torneadas, todo dorado, semejante al de San Antonio, con el qual hermana, que tiene en el medio vna custodia pequeña, pintado vn Salvador en la puerta donde se da la comunión la Semana Santa a los pheligreses

Numerosos retablos y altares ocupaban los muros de la basílica, destacando el dedicado a las hermanas Sabina y Cristeta, con unas pinturas que las identificaban como mártires con la palma e introducidas en la caja, con un retablo de tres órdenes que se ubicaba a mediados del siglo XVII en la capilla del alba, pasando luego a la titularidad de Francisco de Paula y trasladándose dichas pinturas a otro altar barroco ubicado en el primer tramo de la nave meridional, rematado con una talla de la Asunción y debajo cinco calles con las imágenes del Cristo de la Buena Muerte, san Pedro de Alcántara, el mártir Vicente, santa Teresa y santa Marina. Las imágenes de los santos titulares, con unos retoques continuos desde finales del siglo XII, habían sido engrosadas con yeso por Vasco de la Zarza, luego pintadas de rojo a principios del XVIII («y encarnar los tres santos mártires de piedra», según el libro de fábrica en las cuentas del mayordomo Lorenzo Gutiérrez del Valle), desocupando entonces la capilla del ábside de la Epístola, destinada ahora a los Mínimos de san Francisco. Hacia 1715 el mayordomo José Rodríguez invierte 2.350 rs. por el «medio retablo que se añadió en el altar donde se veneran los cuerpos de las santas Sabina y Cristeta», hacer la mesa del altar, pintar el frontal, colocar la peana de piedra, abrir la reja y ponerla en forma de puerta, todo ejecutado por los maestros tallistas Manuel de Escobedo y Francisco Fernández Argomedo, el pintor Eusebio Álvarez y el maestro de albañilería Santiago Blanco. Inicialmente las trazas del nuevo retablo se deben al maestro arquitecto Argomedo, conocido sobre todo por la construcción del retablo mayor de la iglesia de San Pedro, además de otras obras menores en la catedral y San Juan, remodelándose poco después la obra de la basílica por Escobedo, que añade medio retablo. Bajo la mesa de este altar se conservan las pinturas referentes a las dos hermanas, ambas en sus cajas de piedra, con la palma del martirio y una leyenda que especifica la identidad de cada una de ellas, obra malamente ejecutada entre los años 1712 y 1714 por el pintor Eusebio Álvarez. En el resto del retablo cohabitan iconos de viejos mártires con figuras de los santos recientes asociados a la diócesis abulense, destacando la de san Vicente, con una especie de dalmática roja y dorada, un libro en su mano derecha y el madero del ecúleo, con la palma, en la siniestra, en cuyo lateral se recogen las cabezas sangrantes de los tres jóvenes en una alusión directa a su martirio. Esta imagen vicentina era la que habitualmente, desde el siglo XVII, utilizaban los clérigos de la parroquia para las procesiones, incorporada sobre unas andas continuamente renovadas. En 1719 fue dorada de nuevo la imagen del santo titular por el maestro Andrés Alonso, reparando también las andas, por 400 reales. Tanto el retablo como algunas imágenes (Cristo, Virgen y san Pedro de Alcántara) son donados en el año 1706.

El altar situado junto a la puerta del mediodía se remataría en la última década del siglo XVIII cuando el mayordomo salda la deuda por el dorado del retablo al maestro Nicolás Martín Labrador, 4.500 rs. «por el dorado del retablo de los

---

desta yglesia; ençima Nuestra Señora de la Asumpción con seis ángeles, y a los lados los santos mártires san Crispín y Crispiano, todo de talla entera y dorado y pintado muy bien, que es el altar de la cofradía y hermandad de los çapateros», *Inbentario de alaxas i bienes de la yglesia de San Bicente, año 1682*, fol. 2 r.

Altar de San José con el Niño (ca. 1730).

santos mártires que está colocado en dicha yglesia a la mano derecha entrando por la puerta del mediodía»[128]. Años antes, hacia 1763, su hermano Manuel, maestro dorador y vecino de Ávila, había dorado los retablos colaterales de la basílica percibiendo 1.900 rs., de los que 1.322 son aportados por el mayordomo Manuel Antonio García y los restantes por los residuos de las «fiestas grandes» del día 23 de julio 1758, caracterizadas por unos ingresos de 6.030 rs., ciento cuarenta y cuatro libras de cera labrada y dos casullas nuevas, con unos gastos de 5.712 rs. y 32 mrs. (dos sermones, música de la catedral, refrescos, fuegos y luminarias, dos danzas, clarín y tambor, etc.), invirtiéndose el alcance (y seguramente algo más, procedente de las limosnas recogidas) en los dorados de altares.

Otros retablos e imágenes completaban el espacio basilical en los tiempos barrocos: el altar de la Transfixión en el crucero del mediodía, frontero a la sepultura del judío, con una larga vida que se remonta al año 1502 (dotación de Gutierre Pantoja), ratificándose otro aniversario de don Álvaro de Bracamonte en 1550, luego decorado con un lienzo barroco representado a San José con el Niño. La capilla de los Verdugo, con un altar dorado y un cuadro con las imágenes de los santos Pablo y Juan Bautista, rematado con otro con la degollación del último; la capilla de los Estrada, con un cuadro de san José, al margen de las numerosas

128 *Libro de cuentas de fábrica de San Vicente, 1766-1830*, fol. 151 r.

«Cura y beneficiados desta yglesia son obligados a dezir perpetuamente por el ánima de Álvaro de Bracamonte y por su muger, que se han de dezir en este altar quatro misas en cada semana. Compraron para esta dotación sus testamentarios tantas fanegas de pan de renta. 1550 años».

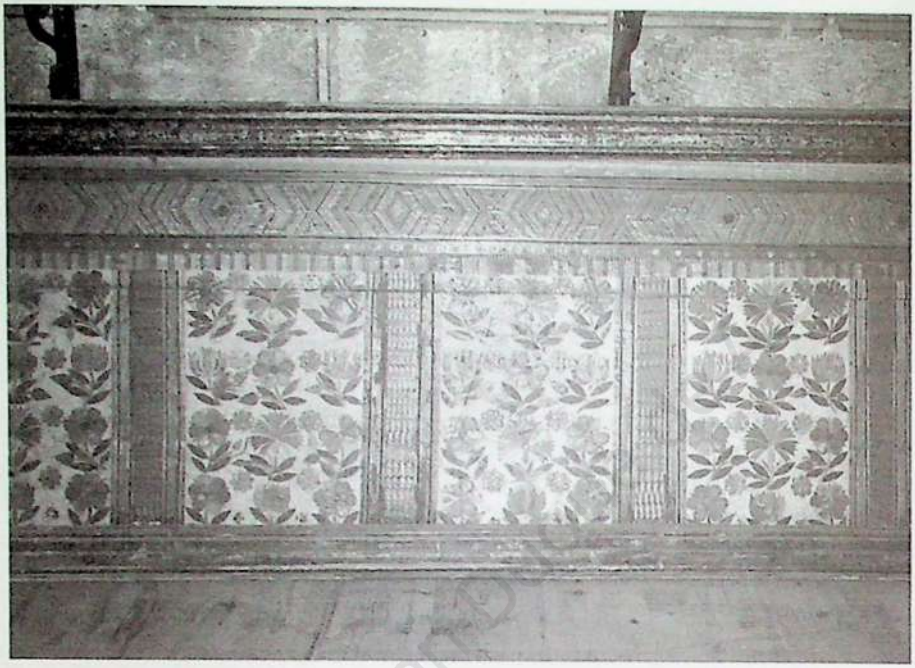
pinturas e imágenes policromadas que continuamente modifican su ubicación. En este sentido, la talla de santa Marina pasa de su localización inicial en la capilla del nártex a la cámara funeraria de san Pedro del Barco y, luego, al altar de las mártires Sabina y Cristeta, al igual que los patronos de los zapateros recorren numerosos recodos de la basílica hasta su disposición definitiva en el muro norte del crucero. Otro altar, dedicado a san Pedro y san Pablo, dispuesto inicialmente (segunda mitad del siglo XVI) sobre el primitivo sepulcro de san Pedro del Barco, se transporta hacia 1612 a la pared de la escalera de la Soterraña (ahora en el muro del crucero norte). De las tallas recogidas por los registros destaca la Virgen con el Niño, seguramente una obra del siglo XIII, que se encontraba sobre una pila del agua bendita de la nave meridional, caracterizadas las imágenes por la policromía hispano-musulmana, con dorados, bermellones y ocres, dibujos geométricos de inspiración mudéjar en el manto de la Virgen y motivos heráldicos en la ropa del Niño.

Plata, ropa y lienzos entre la música sacra. Paralelamente a la ajetreada disposición de altares, retablos e imágenes, la iglesia parroquial de San Vicente almacena en el siglo XVII alhajas de plata, ternos, capas y mangas, pendones, palios, palias y mucetas, aras y bandas, paños y facistoles, corporales, tafetanes, casullas y frontales. A finales del siglo XVII los documentos parroquiales reseñan cuatro cruces de plata, una de ellas con la imagen de Cristo crucificado en un lado y en el otro la de san Vicente, identificada por Gómez-Moreno como obra del siglo XVI, dos cetros también del mismo metal, hisopos, custodias, incensarios y varas,

además de diez lámparas de plata, que servían seis para alumbrar la capilla de la Soterraña y las otras para la capilla mayor, el cenotafio del mártir, el monumento de sus hermanas y el sepulcro de san Pedro del Barco. Otras lámparas de latón se destinaban a las capillas de San Pedro y Cristo a la columna, en la cripta, y a los altares de los santos Antonio, Crispín y Crispiniano e imagen de la Virgen de la Soledad, una figura de principios del siglo XVI situada en la escalera de la Soterraña. Durante los siglos barrocos la renovación de las lámparas surge como un descargo permanente en las cuentas de la mayordomía: en 1650-1651 se pagan 41 reales a Francisco Madrid, platero, «por limpiar las lámparas de plata que alumbran el altar mayor y los sepulcros», 39 rs. a Damián de la Traba por el aseo de otras ocho que alumbraban a la Virgen de la cripta, coincidiendo en el trabajo con otro platero, Antonio López, que hace un acetre de plata a partir de unos candeleros y unos eslabones de lámparas; también en los mismos años se abonan 62,5 rs. a un herrero por «dos barras para las lámparas de las vírgines, de su candado y armellas, de vnas llaves y otros aderezos en dicha yglesia». Además de ocho cálices de plata, algunos procedentes de donaciones de feligreses, la fábrica disponía de dos grandes candeleros y varios relicarios, sobresaliendo «vn relicario de plata en forma de custodia con sus viriles por vn lado y dentro de ellos tres reliquias de san Viçente, vna de santa Sabina y otra de santa Cristeta, que lo dio para poner dichas reliquias el señor don Jerónimo de Ribera, arçediano de Áuila»[129], o uno de menor valor, de bronce, recompuesto por 4 rs. en 1703.

Para la misa mayor o cualquier otro oficio eclesiástico los clérigos disponían de siete ternos, trece capas y ocho mangas. Algunos de estos ropajes, muy deteriorados por su uso, se reconvertían para paños de cálices, cortinas o remiendo de frontales, mientras que las casullas constituían el vestuario más variado, numeroso y cuidado: cincuenta y dos vestiduras para las misas de los distintos tiempos litúrgicos, tejidas con varios materiales (terciopelo, damasco, raso, tela de oro, etc.). Para las mesas de altar la iglesia usaba veinticuatro frontales de raso o terciopelo decorados con frontaleras, guarniciones y cruces, escudos y bordados. La ropa blanca estaba formada por veintisiete roquetes, treinta y dos amitos, veintidós cíngulos, quince «cornialtares», seis soprepellices para el sacristán y los monaguillos, dos tobajas de lienzo y una toalla de ruán, catorce sábanas de diferentes lienzos, treinta y cuatro pares de corporales y otros enseres variados (colgaduras, diez alfombras y nueve telas negras para cubrir los altares). También los gastos en esta ornamentación relacionada con el *vestuarium* eran continuos, en ocasiones bajo asientos confusos, en otras anotando detalladamente el valor y la autoría de la obra o reparación: 69 reales a los casulleros Martín de Madrid, Manuel de Barrientos y Antón de Vacas por una casulla y el aderezo de otras, con ternos y palias en los años centrales del siglo XVI; 881 rs. dos años después en ropa blanca (sobrepellices para los monaguillos y sacristanes, sábanas para el altar mayor, doce amitos, tres roquetes y remiendo de otras telas); entre 1715 y 1717, 120 reales por la sotana y el sobrepelliz para el sacristán, 304 rs. en ropa blanca nueva, 2.796 rs.

129 *Inbentario de alaxas i bienes..., año 1682*, fol. 5 v.



Frontal de altar (siglo XVIII).

y 3 mrs., en 1730, pagados a Carlos Campeche, mercader de Ávila, por «diferentes ornamentos nuebos que se han hecho para esta yglesia» (frontales de altares, capas pluviales, casullas, bolsas de corporales, paños de cálices, etc.), mencionándose en el siguiente asiento los 44 rs. invertidos en las tres potencias de plata de cinco rayos cada una para el Niño de la custodia.

El mobiliario de madera se reflejaba asimismo en los catálogos de la fábrica. Sobre todo la sacristía era la dependencia eclesiástica destinada a recoger las alhajas, libros y vestiduras litúrgicas. Las escrituras de censos de la fábrica, cura y beneficiados se depositaban en un arca de nogal con grapas de hierro y dos llaves; la ropa blanca en un arcón de pino, con dos mesas y una caja para guardar las crismeras; los libros de canto para el coro, los misales y otros libros menores se disponían en dos estantes, junto a dos tablas de pino con las oraciones que los sacerdotes tenían que rezar antes y después de las misas. La librería se llenaba medianamente con catorce libros de canto, santorales y dominicales para el servicio del coro, encuadernados en tabla y becerro, dos breviarios, nueve misales, un epistolario y un evangelario, tres pasionarios para la Semana Santa, un libro con el oficio completo para este último tiempo litúrgico, un ceremonial de obispos y dos manuales para la administración de los sacramentos, los entierros y las bendiciones de agua. Algunas adquisiciones o recomposiciones bibliográficas se anotaban

cuidadosamente, otras no tanto. Entre 1656 y 1657, el administrador Juan de Buenaventura pagó 91 rs. al escritor Francisco de Belvis por la reparación de dos manuales viejos y tres misales, incluyendo los doce *de* «vnas misas que escrivió de nuestros patronos» y un procesionario en pergamino. Once estrados de pino se guardaban también en la sacristía, con un armario de nueve cajones para las sobrepellices de los clérigos, mientras que unas alacenas se usaban para colocar los cálices y otros objetos de plata. Un Cristo pintado colgado de una cadena presidía las funciones de los clérigos en el muro norte de esta dependencia, sobre unas tablas que relataban el martirio de los santos y las dotaciones semanales que cumplían los servidores. El crucifijo, «excelente pieça y de mucha estimación», fue donado por Fabián de Escobar, compuesto por una cruz de árbol de la India y un pie de ébano, mientras que el marco fue dorado en los años treinta del siglo XVIII por Manuel Helguera, que recibió 180 reales de vellón. Un cuadro acompañaba a esta imagen, valorado en 340 rs. y realizado por el pintor Felipe Ramos en el año 1648. Las capillas y los altares de la iglesia se entremezclaban con dos bancos de nogal, seis de pino con respaldo y otros dos más sencillos e incómodos, siete atriles de pino para el servicio en los altares y tres grandes para los libros de coro; candeleros, cruces y gradillas completaban los espacios litúrgicos, algunos de los cuales estaban precisamente señalados con algunas tablas (*Hic est chorus*) y hierros (*Biblia Sacra*), narraciones hagiográficas en una tabla junto al cenotafio, un cepo de madera entre la capilla de san Pedro del Barco y el altar de la Transfixión, otro de piedra cerrado en hierro junto al sepulcro de las santas o tres confesionarios localizados frente a la sacristía y en la capilla de la misa de alba.

Los objetos metálicos se dividían entre las funciones litúrgicas (campanillas y campanas, cazoletas y vinajeras, cruces), las climáticas (braseros de cobre, «vna veleta grande con su globo») y las estrictamente cotidianas (candeleros, palanganas, martillos y tenazas). Al margen de los altares, el cura párroco Manuel Jiménez Andrino apunta en 1682 las imágenes y cuadros repartidos por el interior de la basílica, destacando el cuadro de santa Teresa donado por el escribano Laurencio López, que sustituye a la talla vieja de san Antonio, dos crucifijos de madera, uno junto a la reja de la escalera de la cripta y el otro en la pared del cierzo, una talla de san Vicente con sus andas doradas y, sobre todo, la tabla románica del siglo XII con la figura de san Pablo (Museo Catedralicio), situada en el cenotafio del mártir, decorada con un tafetán encarnado y venerada por ser parte de la puerta del sepulcro «donde dexó señalada la mano el ilustrísimo señor don Martín de Bilches, obispo, quando intentó cauar el sepulcro». Un cuadro de san Juan Bautista fue donado a la iglesia en 1682 por doña María Gómez Salcedo, mujer del escribano del número Juan de Anuncibay, al igual que otro con la Virgen de la Concepción, colocado junto al acceso de la cripta. Juan Dávila Quevedo ofreció un cuadro grande con la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, sobre el que se situaba otro con Cristo y la cruz sobre los hombros. Sobre el paramento del muro sur del crucero se disponían varios cuadros procedentes de donativos de fieles representando a Cristo y san Francisco, san Sebastián, la Virgen con el Niño, María Magdalena, san Pedro, santa Catalina, la Virgen con el Niño al pecho, santa Teresa y san

Pablo. Otra obra sobre san Francisco de Paula se localizaba a finales del siglo XVII en la capilla de san Pedro del Barco, donado por el canónigo Antonio Garavito, adquiriéndose por la fábrica en 1685 otros dos cuadros («Última Cena» y «Prendimiento») para el monumento de Semana Santa. A la entrada de la sacristía se colocó una pequeña imagen de san Roque (ahora en la cripta), mientras que otra de bulto también del protector de los apestados se vendió por dos ducados a Tomás González hacia el año 1630; y dentro, varias obras con las figuras de Nuestra Señora del Pópulo, la Magdalena, Cristo y san Juan y un cuadro viejo de san Gregorio. Evidentemente, este afán tesaurizador de objetos y obras de arte, donaciones y fundamentos litúrgicos, útiles y herrerías implicaba un gasto permanente para el mayordomo de la fábrica. El aderezo de ornamentos, la adquisición de incienso y cera para las lámparas, la renovación inalterable de libros para una biblioteca cambiante, o los gastos derivados de los desperfectos de otras criaturas incrementaban la data de la iglesia en unos momentos en que los clérigos insistían en una recaudación cada vez más detallada del dinero y censos, dotaciones varias, cepos, limosnas, cabos de año y otros cargos que puntualmente se recaudaban en ciertas festividades (San Juan, Virgen de Agosto, San Cebrián, Todos los Santos, Navidad), además de unos descargos que, acompañando al ritmo litúrgico, llenaban la ciudad barroca de innumerables desfiles, pues, además de festejar a los mártires los clérigos, desde el siglo XVII estaban obligados a procesionar el día del Corpus con la imagen del santo titular de la basílica.

Como en los tiempos actuales, la iglesia se deterioraba por la abundancia de pájaros tanto en el interior como en las afueras, gastando el mayordomo Fabián de Escobar, en 1640 y 1641, «nueue reales y medio... en ambos años en póluora y perdigones para tirar las golondrinas», añadiéndose un gasto similar en los cursos siguientes. Partidas menores se anotan a mediados del siglo XVII por la arena comprada para reparar los tejados, compra de maromas o la pintura de una tabla para la sacristía, justo cuando el provisor del obispado dispone que se reparen algunas patenas, un portapaz, un frontal colorado y los misales, estropeados con frecuencia, siendo necesario adquirir dos nuevos. El entorno del recinto basilical se cuidaba en ciertos momentos, sobre todo cuando se festejaba al patrón, se celebraban las «fiestas grandes» o se procesionaba a cualquier otra imagen, asientos que con la denominación de «aderezos» suponían un cargo fluctuante para el mayordomo de la fábrica. Para el adorno interior en determinados días litúrgicos se adquirían desde mediados del siglo XVII «tiestos de verduras», cuyo coste (dependiendo de la cantidad) variaba entre los 15 y 20 reales cada año, al tiempo que se podaban de vez en cuando los árboles linderos con la basílica, olmos y negrillos, con gastos menores en torno a los 6 rs. en el año 1704 o en otras anualidades. Por otra parte abundan las órdenes del obispado para controlar los recursos, los bienes eclesiásticos que eran dispuestos casi ocultamente –aunque todo se sabía– por algunos feligreses y clérigos para fines privados, innecesarios y, acaso, pretenciosos, como la campana que se llevó –se dice– a la casa de Silvestre Gómez, insistiendo en su recuperación para la iglesia. En estos años del siglo XVII las trifulcas campaneras se suceden. Sonoramente codiciadas, las campanas de

San Vicente provocaron algunas disputas retóricas y jurídicas sobre su uso y apropiación, especialmente cuando el arcediano abulense Mateo Porto de Quintana insistió, en 1674, en la compra de una campana a la fábrica para trasladarla al hospital de convalecientes de la ciudad, pretensión pronto contestada por un beneficiado iterando en que aunque la iglesia no tenía necesidad de dicha campana «de todas maneras se perjudicaba en venderla, pues si... en adelante algunas de las otras campanas se quebrasen, con el metal de esta se podía voluer a fundir con menos costa y más vtilidad de la yglesia».

Otras partidas se citan en los mismos lustros del XVII: arreglos de los tejados, vidrieras[130], casullas, roquetes, arreglos de la cruz de plata, compra de lámparas al platero Antonio López por 60 reales, etc. Un trasiego permanente que encierra tanto la renovación continua de la fábrica eclesial como la debilidad constructiva del propio edificio. Entre otras partidas, en los años 1656-1657, destacan los 1.549 rs. invertidos en los arreglos y los materiales siguientes: trastejo del atrio y nave del mediodía, trastejo de la nave del norte y de la sacristía, quinientas tejas, dos carros de cal, veinte serones de arena, agua, veinte cuartones, un marco para la vidriera de la sacristía, levantamiento del paredón del cierzo, también el del sur, acarreo de piedra, acuñación de las campanas, una tarima grande para el altar mayor y los gastos de diferentes menudos. Datas similares se repiten unos quince años después al desprenderse unas vigas en el pórtico y unas piedras de la torre y en la nave del Evangelio.

Aproximadamente, los gastos de la fábrica suponían el 30% anual en la reparación del mobiliario (órganos, lámparas, cubiertas, etc.), compra de ornamentos (patenas, hisopos...) y el pago a carpinteros, herreros y sastres y otros menestrales. Los gastos llamados menudos eran frecuentes y variados (romero, tachuelas, obras diversas, agua para la pila bautismal), menores que las datas en cera (que tal vez oculten una desviación de los ingresos), mientras que los extraordinarios dependían de las sucesiones climáticas (inundaciones, por ejemplo), desperfectos por el uso o reparaciones puntuales en algunos espacios (atrio, nave central), de tal modo que el alcance de la fábrica dependía no sólo de las recaudaciones anuales (diezmos, censos y arrendamientos, cepos y limosnas, cobranza a las cofradías, tumbas y sepulturas, dotaciones, etc.) sino de los deterioros cotidianos de la iglesia. Materiales frágiles, aparentemente usados diariamente por los clérigos, los libros suponían un desembolso invariable para el mayordomo, abonándose, en el año 1654, 8.058 mrs. al librero Cristóbal de Espinosa por la encuadernación de un misal, las reparaciones de varios volúmenes y cuadernos y la compra de un misal nuevo, al tiempo que el tiempo climático, demasiado frío en el invierno, obligaba a las protecciones de los ventanales[131], o cuando los muros se deterioraban provocando el desembolso de 52.666 mrs. en el curso siguiente, para el carpintero Segundo Gutiérrez, por algunos arreglos en el atrio y nave central. Sin

130 «317 reales a Juan Crisóstomo Fajardo por dos vidrieras nuevas», en 1649, *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, sin num.

131 «5.508 mrs. por dos vidrieras nuevas para el crucero del mediodía», *Libro de cuentas..., 1634-1676*, sin num.

contar con los salarios de los sacristanes y monaguillos, organista, lavandera y cerera, la fábrica seguía gastando cerca de 50.000 mrs. en los arreglos de corporales, frontales y bayetas de los altares, cajones, andas y misales, sin contar los 50 reales pagados al pintor Felipe de Nogueras, que trabajó sobre todo en Cardeñosa y Monsalupe, por dorar el marco del altar mayor entre los años 1684 y 1685. En estos finales años del siglo el cura párroco, Francisco de Barreda, vivía en unas casas del Coso de San Vicente, arregladas en el año 1681 por encontrarse arruinadas, de modo que los comunes las «repararon y pusieron habitables» utilizando los dineros procedentes de un censo enfitéutico de carácter perpetuo sobre los herederos de don Diego de Villalba. Otras viviendas cercanas dependían directamente de la fábrica: la casa del taller (junto a los Baños), la de la cerera o del cerero y otra más destinada al organista (al lado del humilladero), aunque en ciertos años aparecen arrendadas a otros vecinos. La cerera era la encargada de barrer y regar el recinto parroquial, disponiendo también el agua y el vino para las celebraciones eucarísticas. El púlpito que los visitantes contemplan en la actualidad (muy deteriorado) se fabricó en 1693, costando en total 7.570 reales desglosados en 4.400 para el maestro de herrería Diego Álvarez, 400 por siete mil panes de oro y 360 por componer, dorar y estofar las figuras de los santos que estaban en el sombrero, Vicente, Sabina y Cristeta, Pedro del Barco e Isidro Labrador en el remate[132]. Antes, la parroquia contaba para los sermones con un púlpito de pino con tres pies (año 1649). Datas similares a las de otros años se reiteran entre 1694 y 1697: 875 rs. por arreglos en los tejados, soportal y otras dependencias, 62 por compra de tafetanes, cálices, ropa blanca y otras menudencias, o 146 rs. al vecino de Ávila, Juan de Isla «por componer y pintar las dos vidrieras altas que están al lado del sepulcro de san Vicente, por averse quebrado con el ayre».

Gastos relacionados con el apartado musical de la iglesia se aprecian con cierta regularidad en los libros de fábrica. La música sacra era esencial en ciertas festividades y en las liturgias más destacadas del templo de los mártires. Así, contando con cantorales y dominicales de canto, desde el siglo XVI los trece mozos de coro eran instruidos en las artes musicales por algunos clérigos que seguramente procedían de la catedral, contándose asimismo con la presencia cotidiana de un organista para la basílica y, en ocasiones, de la capilla catedralicia para algunas celebraciones. El maestro cantor impartía algunas lecciones a los mozos en los días no festivos, enseñando contrapunto y las teorías del canto del órgano y del canto llano. Esos jóvenes cantores percibían unas rentas procedentes de los sexmos y pueblos de la ciudad de Ávila (1.400 mrs.), además de otros censos valorados,

132 *Libro de cuentas de la fábrica, 1677-1704*, fols. 170-174, «4.400 rs. a Diego Álvarez, vecino de esta ciudad, maestro de herrería, por manos y erraje por la escalera y madera de ella, 208 reales por el plomo, unas grapas y una piedra labrada para aentarle y 40 reales el sombrero, aunque lo hizo Joseph de Jolsa de valde y de orden del arzobispo que fue de ella se le dio de guantes un doblón y dos fanegas de trigo o once cada una que hacen ochenta reales y para la madera de dicho sombrero ochenta reales, 2.000 reales de dorar el referido púlpito y sombrero por haberse gastado al pie de 7.000 panes de oro. 400 reales de la echura de los seis santos que están en el sombrero del púlpito que son san Vicente, santa Sabina, santa Cristeta, san Pedro del Barco y san Isidro, que está para remate; y de dorar, estofar y componer dichos santos, a doblón cada uno, 360 reales», fols. 171 v-172 r.

hacia 1530, en «quatro myl y dozientos e treinta mrs. y quatro pares de gallinas, lo qual todo se les reparte a cada uno como sirven a las horas», según se lee en el apartado dedicado a los mozos de coro del primer libro de fábrica conservado de la iglesia, facilitándoles el mayordomo las ropas de paño y de color para las horas litúrgicas del templo. Por otra parte, el salario del organista constituía un descargo de las relaciones contables de los mayordomos. Al menos desde principios del siglo XVI se contaba con «vnos órganos en la tribuna, buenos, de tres órdenes», posiblemente en el corredor interior sobre la nave septentrional, mientras que desde el año 1543 la basílica pagaba en Navidad 2.000 mrs. al organista Pedro de Estrada, que desde el siguiente año percibirá tres pagas anuales de 2.500 mrs. El sueldo del organista de la catedral, por otra parte, estaba en torno a los 12.000 mrs. y treinta fanegas de trigo. La reparación de los órganos fue persistente, casi un indicio de malos ajustes de los menestrales o bien de unos instrumentos claramente deficientes. En los mismos años citados los organistas Alonso de Neida y Hernando de Pineda cobran 36 rs. por su arreglo y afinamiento, reparándose nuevamente en 1544 por un real y medio. Treinta años después continua el mismo organista, Estrada, al frente y en lo alto de los órganos, ganando en dos asientos de 1574 26.250 y 18.600 mrs. por su salario y ciertos atrasos de los años 1569 y 1573. Algunos sacristanes, como Alonso Martín entre 1574 y 1576, seguían con las clases de canto para los mozos de coro, misión que recaería de manera oficial desde los mandamientos del obispo don Sancho Bustos (1579) en los sacristanes de la iglesia.

La compra de bisagras para los órganos, fuelles, maderas y otros útiles fue prácticamente constante para la mayordomía. Además, el sacristán mencionado se quejaba en 1596 de estar muy viejo tras cuarenta años en el cargo y no poder asistir a los servicios eclesiales ni hacerse cargo de los doce mozos de coro que a finales del siglo XVI dependían de la basílica. Por otra parte, tanto los mozos como el sacristán expresaron sus quejas por los continuos atrasos en la percepción de sus salarios anuales. De manera un tanto confusa los organistas se van sucediendo en las tareas musicales: Alonso de Quiroga recibe 12.716 mrs. y cuarenta fanegas de trigo, Juan de Herrera 4.743 mrs. en un primer asiento, 1.870 mrs. en otro y 20 ducados y veinte fanegas de trigo en uno tercero de 1595; y Juan Sánchez 63 reales. En los años siguientes, 1596 y 1597, se mantiene el organista Herrera, que gana cada año los citados 20 ducados y veinte fanegas de trigo, acompañado del mismo sacristán y de uno menor, Juan de Carrión. Juan Moreno será el sustituto del anterior maestro, manteniéndose en el cargo hasta los primeros años de la siguiente centuria. En los años cuarenta del siglo XVII, el organista es Sebastián R. (¿Rodríguez?), con un pago en pan de veintiséis fanegas de trigo, arreglándose nuevamente el órgano de la iglesia (3 rs. y 24 mrs. en 1643), encontrándose los organistas «un órgano muy grande y mui bueno y muy bien adereçado, sin faltarle cañón ni flauta alguna; es de los mexores desta çiudad; tiene cinco caxas de enflautados con su espaldar y puertas de pincel; tiene tres fuelles con sus puentes de pino, todo muy bien adereçado»[133]. Cargos y descargos parejos se mantendrán

133 *Libro de inventarios, 1565-1682*, «Inventario de 1649», fol. 59 r.

en las siguientes décadas, cambiándose de organista (Mateo Hernández, con 208 rs. en 1648-1649, o 24 ducados en los dos años siguientes; Crispín Pérez desde 1677), arreglándose nuevamente el instrumento con partidas menores o datas de más entidad (300 rs. en 1667, 400 en 1678) hasta que, finalmente, se acomete una composición de todo el órgano en el año 1686 con unos fuelles nuevos con cañería, invirtiendo la fábrica 866 rs. en la obra del maestro Jacinto Bon de Andueza. Como en tiempos anteriores, la reparación, aunque deseada, no fue lo suficientemente eficaz, de tal manera que entre los años 1743 y 1746 la fábrica destina 9.423 rs. y 28 mrs. a la compra de un órgano nuevo realizado por el maestro organero Antonio Muñoz[134], añadiéndose los 85 rs. que costaron reparar la escalera de acceso que conducía a la tribuna norte de la iglesia y a un instrumento musical realizado en madera de pino, con cinco castillos que albergaban los tubos sonantes del flautado además de otros siete tubos en los laterales, insertándose en su parte inferior un forro de piel de cordero.

Con la desaparición de los Austrias, la basílica de los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila acomete una profunda labor de remodelación de los espacios litúrgicos, paralela a la exaltación monárquica hacia los Borbones que manifiesta el sucesor en las crónicas eclesiales de Bartolomé Fernández Valencia. Los temores sobre la precaria salud de Carlos II y las dudas en torno al mantenimiento de la paz y tranquilidad del reino parece que repentinamente desaparecen con la llegada de Felipe de Anjou. Es entonces cuando se realiza el retablo churrigueresco de Escobedo, se modifican y alteran otros altares y se relanza una nueva iconografía eclesiástica. En particular se destaca la talla policroma de san Vicente que se coloca en la calle central de la capilla mayor, estereotipada en su indumentaria barroquizante pero que muestra al espectador, por una vez, la imagen de un Vicencio adolescente, imberbe e invencible, similar a una pequeña talla de 1680, en contraste con la iconografía anterior que pretendía mostrar al mártir como un varón maduro (el del cenotafio tardorrománico), un santo que supera claramente la pubertad (el del siglo XII) o bien el que se presenta como el héroe barbado junto al ecúleo. Mientras Escobedo, Juan de Teresa, Argomedo y otros tallistas, pintores y ensambladores trabajan en el retablo mayor y en otros menores, el pintor y dorador de Ávila Andrés Alonso recibe, hacia 1714, 647 rs. por cuatro marcos en blanco y dorados para los cuatro altares de la iglesia, el mayor, los colaterales y el de la capilla de postre; pinta las barandas del monumento frontal en tabla del altar de san Pedro del Barco; dora el tabernáculo del Santísimo Sacramento y ejecuta otras obras menores[135]. Unos años más tarde, en 1719, se ocupará del dorado y estofado de la imagen de san Vicente utilizada en los actos procesionales, reparando asimismo las andas por 400 reales. En los mismos años,

134 Doc. 25. *Libro de fábrica de San Vicente de Ávila, 1703-1767*, fol. 262 v. Según el inventario de 1791: «Tiene un órgano grande y bueno, tallada la caja y en blanco, con diferentes registros y enflautados», fol. 46 r. Sobre el organista organero A. Muñoz, vid. VICENTE DELGADO, A. de, «Historia de los órganos barrocos de la Catedral de Ávila. Primera parte: siglo XVIII». *Cuadernos Abulenses*, 15 (1991), 186-190.

135 *Libro de fábrica de San Vicente de Ávila, 1703-1767*, fols. 32 y 60-61 v.

el carpintero José de Vitoria, también maestro puertaventanista, realiza un confesionario nuevo cerrado, tres estradillos, una escalera, una tarima y unas puertas nuevas para la sacristía; en total, 431 reales de vellón. Fueron necesarias algunas obras de albañilería por 1.822 rs. en los tejados y paredes de la iglesia, además del taller y de la casa del sacristán. Como si de una arquitectura efímera se tratara, el interior basilical modifica constantemente su apariencia, traslada sus altares, arrincona viejas imágenes y catapulta a las nuevas figuras. En ocasiones, las coyunturas climáticas imponían algunas modificaciones, ciertos reparos y algunas obligaciones para el cura Argumosa Calderón. A tal efecto, el obispo carmelita don Julián Cano (1714-1719) dispone que «a reconocido la yncomodidad grande que en el tiempo de inbierno ocasiona la abertura de tantas ventanas como hai en la concha que está sobre la puerta principal de la iglesia, y que además de esto son causa de que no esté tan cerrada como deuía, manda su ilustrísima que dexando auiertas tres o quatro ventanas, las que parecieren más combenientes y en ellas poniéndose vidrieras y delante su redecilla y reja para la seguridad, las demás se cierren, y su execución se comete al dicho cura y mayordomo». Las obras son lentas, escondidas o disimuladas bajo el epígrafe de «gastos menores», menudencias y otros, no especificándose en los años posteriores, aunque sí otras como la composición de una campana grande (volviéndola a fundir), la limpieza de ornamentos y altares y la reparación de retablos. Son años de renovación en la iglesia de San Vicente, hasta tal punto que, en algunos cursos económicos, los descargos superan claramente a los ingresos de la fábrica. Quiere decir esta situación que, aunque el mayordomo José Rodríguez (1715-1727) percibe entre 250.000 y 300.000 mrs. anuales, las datas se incrementaban constantemente por la adquisición de una campana de diez arrobas (3.133 rs.), obras de albañilería (266 rs. y 8 mrs.), compra de casullas (1.459 rs.), ropa blanca (319 rs.), limpieza de bóvedas por José de Almansa (60 rs.), otra campana de 1.600 rs. al maestro fundidor de la villa de Fuente el Sol, llamado Pedro de Reales Rubalcaba, 700 por unas vidrieras nuevas en la puerta del poniente, 240 por las piedras que se pusieron en la torre y entrada de la puerta principal o los 35 rs. por una cortina para el pórtico de la iglesia. Además, en 1745 o en el año siguiente se pagan 9.423 rs. a Antonio Muñoz por la reparación del órgano de la iglesia[136].

En estos mismos años, de la iglesia de San Vicente dependía el hospital de San Joaquín, en las cercanías del Coso, y se asentaban en el interior del templo las cofradías de San Antonio (sastres), San Crispín y San Crispiniano (zapateros), la de los pasteleros y la de Vera Cruz, en el humilladero de al lado. La cofradía de los pasteleros entregaba a la fábrica, con cierta irregularidad, 2 reales anuales por la festividad que se hacía en la iglesia, sin contar con un altar específico a finales del siglo XVII; desde 1724, dicha hermandad pagará 6 rs. anuales, celebrando su día el domingo de la *infra octava* de la Ascensión. Además, los clérigos estaban obligados a consolidar otras obras en el interior del templo: la pila bautismal, las numerosas sepulturas o la escalera de caracol de la torre. Las modas cambiantes provocaban asimismo la renovación de ornamentos e imágenes, pagándose en

136 *Libro de fábrica..., 1715-1767*, fol. 274.

1738 al dorador Manuel de Helguera[137] 180 rs. por un marco grande tallado de un crucifijo en la sacristía, encima de los cajones del vestuario. La abundancia procesional que se daba en la ciudad suponía también un gasto permanente en las andas, pasos procesionales y arquitecturas efímeras, especialmente en las celebraciones del Corpus, Santísimo Sacramento, los santos titulares de la basílica o por la arribada de invitados ilustres (la Virgen de Sonsoles en 1754, por ejemplo). Así, el mayordomo Domingo de Marcuartu paga 20 rs. al pintor y dorador Salvador Galván y Grados, vecino de la calle de la Pescadería y fundador de una familia de artistas del siglo XVIII, por ocho alas para cuatro ángeles que sirven a san Vicente en la procesión del Corpus. Años después, en 1752, su hijo Juan Galván ganará 870 rs. por pintar la capilla de la misa de postre, previamente remozada por el albañil Juan González. En los años siguientes se mantiene la misma tendencia en el cuidado de la fábrica. Únicamente cabría resaltar alguna intervención más cuidada y necesaria, en la segunda mitad del siglo XVIII, con los refuerzos de granito del zócalo septentrional, con un cuerpo antepuesto a la puerta y la construcción de un contrafuerte que taparía una de las ventanas de la nave, obras dirigidas por fray José de Pontones. Por otra parte, Gómez-Moreno apunta una posible reparación general del pórtico sur en el año 1766.

A finales del siglo XVIII, la iglesia de San Vicente está regida por José Miguel Pinto, acompañado en sus funciones por siete beneficiados y dos sacristanes, actuando como mayordomo de la fábrica Manuel Matías Macarty (1784-1799), que da cuenta a los notarios Vicente Ferrer Rodea y Francisco de Paula Guerra de un pormenorizado inventario, firmado en el año 1791, que viene a ratificar, por fin, un pretendido afán de estabilidad de los espacios, una adecuación de los altares a sus funciones y una detallada colección de alhajas, cálices, casullas y otros ornamentos. En parte dicho inventario coincide con la situación actual, salvando aquellas modificaciones procedentes de las numerosas intervenciones que se desarrollan en el siglo XIX (Hernández Callejo, Miranda y Repullés) o de los ritmos cotidianos de cualquier institución (deterioro de ornamentos, cesión de altares a otras iglesias, desaparición de objetos, etc.). Así pues, se conserva el retablo de la segunda década del XVIIII, con una custodia remodelada con tres niños con túnica, un Cristo en la cruz y dos mesas doradas y pintadas de concha, la capilla de San Antonio de Padua, la de San Francisco de Paula, añadiéndose unas tallas de la Virgen y san Miguel Arcángel, el altar de los zapateros y el sepulcro de san Pedro del Barco (con dos pequeñas esculturas de santa Teresa y san Juan Bautista). Cuadros y tallas rellenaban los muros, tabernáculos, pinturas antiguas y retablos «dorados a lo moderno», además de un cenotafio que pasa casi desapercibido en el inventario[138] mientras que para el monumento de las hermanas se detalla el «retablo dorado nuevamente, con las efigies de esculturas de Cristo crucificado,

137 *Libro de fábrica..., 1703-1767*, fol. 212. En algún documento, este dorador figura como cura propio de la iglesia de Salmoral.

138 «Y en el del santo se halla una tabla con su estradillo de pino, quatro candeleros y una cruz de bronce; y en lo alto tres pabellones de tafetán encarnados, su puntilla dorada», *Inventario de 1791*, fol. 45 v.

Nuestra Señora, san Vizente en lo alto, san Pedro de Alcántara con su pluma de plata en la mano, san Vicente para las procesiones y santa Marina con su ara». Otros altares, en el lateral del Evangelio, se dedicaron a la monja patrona de la ciudad y a santo Domingo, manteniéndose junto al nártex una desocupada capilla de San Miguel y otra de Santa Marina con un altar en blanco, sin ara, con la pintura de la Virgen, san Juan y san José. A las alhajas de plata reseñadas en el inventario de finales del siglo XVII se añaden nuevos ornamentos, destacando seis candeleros nuevos con los atributos de los mártires, un relicario con restos de Cristo, san Vicente, san Pedro del Barco y san Francisco de Paula, y una custodia «de tres tercias de alto, de plata dorada, su pie labrado a treángulo y en él Nuestra Señora y los santos patronos...», donada por el obispo nacido en Arenas fray Pedro de Ayala (1728-1738). Los seis candelabros, junto a una cruz de plata para una mesa, habían sido adquiridos en Salamanca al orfebre Juan Martínez Sánz. Doce cálices de plata se guardaban en la sacristía, al igual que dos ternos de primera clase, compuestos por casullas, dalmáticas, capas pluviales, paños de facistol y de púlpito, paños de cáliz, palias y bolsas de corporales, cinco ternos de segunda clase y seis comunes. El medio centenar de casullas que los clérigos poseían en 1682, con algunas adquisiciones y varias pérdidas, se mantiene ciento nueve años después, especificándose cuatro encarnadas de primera clase, cuatro blancas, seis de segunda clase y tres de uso diario, además de otras ocho rojas, doce negras, ocho moradas, cinco verdes y cuatro variadas, con manguillas, palios, pendoncillos, treinta y cuatro paños de cálices y numerosos frontales. Cajonerías, tablas y bancos, gradas y alacenas se mantenían en el interior del templo, al igual que los numerosos objetos de hierro, las campanas y las alfombras.

Una variada pinacoteca, superior a la de otras iglesias parroquiales de la ciudad, aunque ciertamente repleta de obras mediocres, se reseñaba en el inventario de 1791. Nada menos que veinte cuadros en la sacristía, referidos a santa Teresa, la Virgen, dos apóstoles sin identificar, Francisco de Asís, san Sebastián, dos cuadros con san José, otros con la Virgen de la Soledad, san Joaquín y el tránsito de san José, dos pequeños de san Juan y la Virgen, más tres con motivos evangélicos, un marco dorado de María Magdalena y dos láminas con el martirio de Vicente, Sabina y Cristeta, además de un crucifijo grande con un marco dorado. En el interior de la iglesia se custodiaban otros ocho cuadros (Teresa de Jesús, Antonio de Padua, san Pablo, Concepción, María Magdalena, santa Bárbara, san Simón y la Virgen), otro más en el ábside del norte, seis en la capilla de san Francisco de Paula (santo Domingo, san Francisco, dos de Jesús y María, otro del Nacimiento y uno de la Virgen de la Soledad), uno de san Judas Tadeo en el altar de los zapateros, uno de san Francisco de Paula en la capilla funeraria de san Pedro del Barco y seis cuadros en la nave central (Cena, Prendimiento, Cristo con la cruz, Ecce Homo, Soledad de María y Salvador con crucifijo). Junto a la pila bautismal seis cuadros de diferentes pinturas, además de nueve en la bajada a la Soterraña: san Francisco de Asís, Concepción de Nuestra Señora, Virgen de Belén, retrato del obispo Ayala, dos con la aparición de la Virgen de la Soterraña, otro del rey Felipe III y dos con los milagros relacionados con la titular de la cripta. A finales del siglo XVIII

se dora de nuevo el retablo de las hermanas mártires por Nicolás Martín Labrador, se recompone el pórtico por Segundo Bacas (869 rs.) y se conceden 1.600 rs. a Manuel Joseph Rocha por unas puertas y cancel para el cierzo.

Las obras menores siguieron acometiéndose con cierta regularidad, a pesar de las estrictas, por no decir escasas e imprecisas anotaciones que escribe la mayordoma Ángela Francisca Ordás (1764-1784), viuda del anterior administrador Manuel Antonio García: reparaciones de laudes, vidrieras y campanas, gastos menudos o la compra en Madrid de una alfombra por 1.127 reales, pagándose 20 por el transporte y 17 por la licencia del provisor. En 1789 el vicario, en nombre del obispo fray Julián de Gascueña, ordena al mayordomo Macarty la compra de seis paños de cálices de color verde, otros seis negros, dos confesionarios, dos mesas de credencias para el altar mayor, tres sillas decentes para los ministros en los días de sermón, alfombras de buena calidad para el altar mayor y los laterales de san José, san Juan y san Pablo, dalmáticas encarnadas y negras para los monaguillos, habiéndose de dorar de nuevo el altar de las mártires y forrar las aras de los altares de santa Teresa y santo Domingo. Aunque la iglesia había estado multada en estos años por falta de culto en alguno de sus espacios litúrgicos, el provisor condona la deuda de 200 rs.[139]. Disposiciones que se cumplen casi inmediatamente, pues en los años siguientes se gastan 10.058 reales en ropa (juego de capas, casullas, dalmáticas, albas, etc.), 1.105 rs. en los confesionarios y las dos mesas de credencias y se dora el retablo junto a la puerta meridional (N. Martín Labrador). Continuando con el mayordomo Macarty se apuntan obras diversas (levantar una parte del paredón del atrio, calzar la pared de los sepulcros), mientras que en 1798 y 1799 se levanta el paredón y terraplén en el coso de la iglesia y se invierten 180 rs. «en hazer el esquinazo de la capilla de san Pedro del Barco, que se caió el inbierno pasado».

Las donaciones siguen siendo frecuentes, con un cuadro depositado en la sacristía con la Sagrada Familia y san Juan Bautista («Este quadro dio a esta Yglesia de San Bizente Rodrigo Cazorla de Málaga, procurador de número desta ziudad y hermano de don Silvestre Cazorla de Málaga, presvítero y beneficiado en propiedad desta Yglesia. Año de 1790»). La abundancia de altares en el interior de la iglesia, según los papeles de los mayordomos y los inventarios, esconde en realidad una disposición un tanto anómala de los cuadros e imágenes de talla que custodiaba la basílica. Su localización es más que difícil si consideramos las accidentadas modificaciones interiores de cualquier templo en el transcurso de dos o tres últimos siglos (y en la actualidad). En parte, los clérigos trataban de asegurar el recuerdo de unas reliquias medievales que, al menos, se mantenían en los papeles de la iglesia, además de establecer un repertorio amplio que mantuviera a la iglesia como santuario atractivo. Algunos altares, de esta manera, no obedecerían tanto a un culto particular, a una devoción localista, como a la nostalgia de haber poseído algunos restos: la sandalia de santo Domingo de Guzmán explica su tardío altar-cuadro; el depósito de unos huesos de santa Margarita la confusión con santa Marina y su aparición (que por otra parte era una convención) en el mismo cuadro; un hueso

139 *Libro de cuentas..., 1766-1830*, fols. 123 v.-125 r.

de san Juan conduce a su altar, lo mismo que otro de san Francisco; mientras que san Judas Tadeo, también en un lienzo antes señalado y ahora perdido, se muestra en su relación con san Vicente al coincidir su festividad en el día del patrón antes de su descolocación en tiempos del obispo Manrique de Lara. Así, cuando las fuentes indican la existencia del altar con su ara de santo Domingo de Guzmán (anotando de él que se conservaba una sandalia como reliquia) habrá que entender la presencia en la nave norte de un lienzo dedicado al fundador de la orden de predicadores. Dicha obra se adquirió en las dos últimas décadas del siglo XVIII, probablemente tratándose de alguna donación, de autoría desconocida tanto el regalo como la pintura, representando al dominico Tomás de Aquino, la Virgen acompañada de las santas Catalina y María Magdalena que sostienen un cuadro con el santo de Caleruega con dos de sus atributos característicos en las manos: el libro de encuadernación roja y el tallo de lirio, una muestra edulcorada que se refiere a la presentación del fundador de la orden de los predicadores. La santa de Siena contaba, desde el inventario de 1626, con una imagen situada junto al pilar de la sacristía, en el crucero del aquilón, al lado de una pequeña figura de san Roque, mientras que su compañera en el cuadro arriba descrito conservaba desde el siglo XVII un cuadro en la capilla de San Pedro, en la cripta, sobre el cepo de las limosnas. Ambas santas tenían otros cuadros sobre el sepulcro de las mártires, regalados hacia 1640-1645 por el vecino Gaspar López. De finales del siglo XVIII debe ser otro lienzo, de grandes dimensiones, muy mal conservado actualmente en la nave del Evangelio, representando a san Juan Evangelista en la isla de Patmos, redactando el Apocalipsis, con un águila (que apenas se ve por el deterioro de la obra), un fondo marítimo con galeones y la mirada del anciano dirigida a la Virgen aparecida. Otros cuadros mencionados en los inventarios desaparecen posiblemente a lo largo del siglo XIX, como los altares dedicados a la Transfixión o a la Quinta Angustia, al tiempo que se adquieren nuevas imágenes (la Virgen del Amor Hermoso, un Sagrado Corazón, san Blas, más tardíamente) o se suprimen algunos altares que son trasladados a iglesias parroquiales del entorno rural. El espacio dedicado a la Transfiguración, ubicado frente a la sepultura del judío, se transmuta con un lienzo que representa a san José con el Niño portando en un cubo los instrumentos de la crucifixión (cruz, escalera y martillo), mientras que otro cuadro con Nicodemo en el descendimiento de la cruz aparece en el ático del retablo dedicado a san Francisco de Paula.

Las «fiestas grandes» en los siglos XVII y XVIII y las alteraciones decimonónicas. Además de las percepciones monetarias reseñadas en los libros de fábrica de San Vicente, destinadas en buena parte para la reparación del templo, sus altares, la adquisición de objetos y el mantenimiento permanente del vestuario, la iglesia parroquial contaba con otra fuente de ingresos eficaz y discontinua, variable en su carácter festivo y ambivalente como espectáculo barroco. En efecto, desde el año 1653 las parroquias abulenses deciden celebrar las «fiestas grandes» del Santísimo Sacramento conjuntamente y por turnos anuales, prevaleciendo la antigüedad y prelacía de cada parroquia en el momento de organizar todas las

ceremonias[140]. El nuevo impulso festivo venía dado por el deterioro económico y la constante pérdida de población (y, por tanto, de donativos, limosnas, dotaciones y mandas). Una concordia entre las ocho parroquias de la ciudad establecerá las condiciones, ratificadas por el obispo Argáez (1645-1654) mediante unas disposiciones que recalcaban el festejo estrictamente parroquial y eclesiástico. Sin embargo, en el círculo de la conmemoración barroca era impensable la ausencia de unos festejos profanos (danzas, toros, autos y comedias), con matices religiosos, que servían para catalizar y canalizar las mandas de los feligreses de San Vicente. El objetivo perseguido por el episcopado abulense, además de la propia celebración litúrgica, se centraba en la renovación de los templos.

Interesa ahora conocer los gastos que, procedentes de las «fiestas grandes», se dedican efectivamente a la reparación de la basílica de los mártires, a la renovación de sus bienes muebles y al mantenimiento de los espacios litúrgicos. En las primeras fiestas documentadas, en el tercer domingo de julio de 1654, en el turno de San Vicente se recaudan 18.978 reales, parte de ellos destinada a reparar los deterioros sufridos en el templo en los últimos años. Por ejemplo, se invierten 612 rs. en limpiar, dorar y pintar el sepulcro del mártir y 38 en las laudes del soportal, una mínima parte de las mandas si tenemos en cuenta que para el mismo año la junta de feligreses destinó 9.379 rs., el 46,4% de lo recaudado, a los festejos taurinos. Aunque estos últimos gastos se reducen en las décadas siguientes, hay que reconocer que en gran medida toros y toreros servían como reclamos espectaculares para recaudar lo necesario para el sostenimiento de la basílica en ciertos periodos, al menos en lo que se refiere a la renovación de ornamentos. En 1694, a la fábrica llegan dos lámparas de plata para la Soterraña, una capa pluvial de damasco, una copa, una bolsa de corporales, un frontal de felpa negra con su escudo regalado por el mayordomo del obispo don Francisco Menéndez, una sábana con encajes de María Sánchez Sibila, o un roquete de Antonio Frechel[141]. Se repararon las tejas de la iglesia y se hicieron algunos arreglos menores en el interior que importaron 1.200 reales. En los primeros años del siglo XVIII las «fiestas grandes» del Santísimo Sacramento se desarrollan con la normalidad característica de la centuria pasada. Menos ingresos y menores gastos empiezan a marcar la celebración del mes de julio en las fiestas de San Vicente de 1710[142], adjudicándose escasos reales para el posterior dorado del retablo de Escobedo. Las prohibiciones oficiales acerca de los festejos taurinos todavía no han llegado a las ciudades. En el año 1726 la parroquia del Coso vuelve a organizar las fiestas que por turno le corresponden, sin que consten más datos que la celebración de unas juntas de la feligresía en los días 12 de agosto de 1725 y 4 de agosto de 1726, formándose comisiones y nombrándose comisarios.

140 ADAv. SV. C. 2. (1653, junio, 14-20. Ávila. «Concordia de las parroquias de la ciudad para la celebración de las fiestas grandes»). Vid. FERRER GARCÍA, F. A., «Religión y festejos taurinos en Ávila, siglos XVII-XVIII». *Cuadernos Abulenses*, 27 (1998), 132-182.

141 ADAv. SV. Doc. 31. *Libro de los feligreses y mandas de la parroquia de San Vicente de Ávila, 1694-1822*, fol. 1 r.

142 ADAv. SV. C. 10. Doc. 63 (1686-1712. Ávila. «Memoria de las mandas realizadas por los feligreses de San Vicente y gastos en las fiestas grandes del Santísimo Sacramento».

En la ronda siguiente, 1734, la junta de la feligresía de la basílica acuerda establecer comisiones de finanzas, sermones, adornos, culto divino, toros y comedia, fuegos y danzas, determinándose como acuerdo más destacado «que respecto de estar las andas en que salía en procesión la estatua del señor san Vizente y el santo mui viejo, se hiziesen unas nuebas y su coste se sacase de los caudales de la pheligresía. Y para ajustarlas, así de madera como de dorarlas, retocar vna efigie de san Vizente y estofar vnos ángeles que auían de seruir de adornos, se dio comisión a los señores don Juan de Argumosa y don Juan Rosso de Carmona». El Coso de San Vicente sigue siendo el espacio central de los festejos parroquiales. En la nueva ronda de 1742, la basílica recauda en las juntas 16.518 rs. y 6 mrs., desapareciendo el déficit tradicional del siglo XVII, disminuyendo el número de feligreses, las mandas y las limosnas. En consecuencia gastos reducidos y escasas reparaciones en el templo, se decora su interior en lo necesario (dorado de varas, limpieza de la plata, compra de un terno, se barren las naves...), trabajando en estas operaciones los sacristanes, que perciben 100 reales. Por primera vez no se celebran y, por tanto, no se anotan en el libro las datas de los toros, vaqueros, banderillas, toreros, mulillas y alguacil. Tras este paréntesis taurino, ocho años después, la parroquia afronta las «fiestas grandes» con un mayor ánimo. Sin aparentes motivos, los gastos (y el cargo) se incrementan, pero los dineros destinados al edificio son más bien parcos, adjudicados a reparar los tejados de la iglesia y algunas vidrieras. La coyuntura económica no era la más deseada para los clérigos, que desde hacía años se quejaban del quebranto económico que sufrían, depositando sus esperanzas recaudatorias en estas fiestas del mes de julio que eran capaces de estimular a los feligreses para alcanzar, en 1750, unos ingresos de 19.061 rs. y 25 mrs., en contraste con un cargo escaso de 26.714 rs. para los años 1747-1750 que anota en el libro de fábrica el mayordomo Pedro Velázquez. Las dificultades oficiales para las corridas de toros actuaban directamente sobre el abandono de los templos, reconociéndose en 1757 que «la prohivición de dicho festejo se experimenta en lo material de las fábricas de dichas yglesias [que] carezen de sus precisos reparos y maior adorno en su culto...»[143]. A la hora de la verdad, en la celebración de las «fiestas grandes» de San Vicente, sin toros, el día 23 de julio de 1758, se reunieron 6.030 rs., ciento cuarenta y cuatro libras de cera labrada y dos casullas nuevas con bolsa de corporales y paños de cáliz con flores de diversos colores, valoradas en 565 reales de vellón, donadas por el presidente del Santo Tribunal de Cuenca y beneficiado propio de la basílica.

Festejos reducidos, abandono de lo efímero, regreso a una festividad limitada: los feligreses y clérigos piensan en el pasado esplendor. Así motivados e insistiendo en la fiesta de los toros, se incrementan los gastos en 1766, destinándose como descargos reales destinados a los toros nada más y nada menos que 11.533 rs., el 63% del cargo recaudado, limitándose la actuación de la junta de feligresía en una sesión celebrada dos años antes a colaborar en el dorado de los retablos laterales de la iglesia: «En veinte y seis de agosto de este presente año de 1764, el señor don Juan Prudencio de Llanos, estándose dorando los dos retablos colaterales que se expresan

143 *Libro de los feligreses..., 1694-1822*, fols. 17 r.-18 r.; 43 v-46 v.

en la junta antecedente, me entregó para el dicho dorado los setenta y siete reales y medio de reales y medio de vellón en que había sido alcanzado dicho señor. Asimismo, me entregó de limosna para el dorado de los mismos retablos quinientos reales de vellón. Y por ser uno y otro la verdad, lo noto aquí y lo firmo. Juan Carreras». Como se recordará esta obra costó 1.900 rs., aportando el mayordomo de la fábrica 1.322 que, sumados a los anteriores, cuadran perfectamente (menos medio real) con el asiento anotado en las cuentas de 1761-1763. Las siguientes celebraciones del Santísimo Sacramento pasan sin pena ni gloria para la fábrica vicentina, acentuándose los problemas organizativos y la recaudación de mandas de los feligreses. Las inversiones en el edificio están ausentes en estas partidas, a no ser la precisa decoración, demasiado pasajera, para el día central de las «fiestas grandes». La decadencia de estas se acentúa a finales del siglo, perdiéndose ese carácter utilitario para la renovación de los templos que, entre otras intenciones, se expresó a mediados del siglo XVII. Desde el siglo XIX las mandas disminuyen de manera lenta, pasando de los ocho mil o diez mil reales recaudados a finales del XVIII a los escasos seis mil que se recogen en San Vicente tras la marcha de los franceses en 1812.

Cuadro 3 / III*

GASTOS EN FESTEJOS TAURINOS POR PARROQUIAS Y COFRADÍAS (ss. XVII-XVIII)

AÑO	PARROQUIA COFRADÍA	REALES	TOROS	TOREROS
1635	La Minerva	2.081 (31,9%)	319 rs.	100 rs.
1636	La Minerva	1.680 (29,8%)	273 rs.	25 rs.
1637	St.º Cristo	218 (12,5%)	218 rs.	
1638	La Minerva	917 (26%)	164 rs.	57 rs.
1639	La Minerva	612 (15,8%)	153 rs.	
1640	St.º Cristo	416 (17,7%)	208 rs.	
1641	La Minerva	2.320 (32,2%)	310 rs.	375 rs.
1643	La Minerva	2.694 (44%)	382 rs.	400 rs.
1643	St.º Cristo	300 (7,6%)	300 rs.	
1644	La Minerva	837 (15%)	85 rs.	325 rs.

* Se relacionan las fiestas taurinas documentadas de cofradías, hermandades y parroquias («fiestas grandes») de los siglos XVII y XVIII. En los gastos de celebraciones de toros (porcentajes sobre el total de gastos) se incluyen los reales de los precios de los toros, salario de los toreros, alguacil, inversiones en banderillas, garlochas, mantas, mulillas y mulilleros, gastos derivados del traslado de los animales, gestiones directamente relacionadas, vaqueros, etc. No se incluyen los gastos de música (clarines, tambores, arreglos de cosos y plazas, comidas y meriendas, gastos ocultos, etc.). Son gastos, por tanto, dedicados a los toros, incluyendo en las columnas de la derecha el precio medio de los astados y el salario total de los toreros.

AÑO	PARROQUIA COFRADÍA	REALES	TOROS	TOREROS
1654	San Vicente	9.379 (46,4%)	550 rs.	1.600 rs.
1694	San Vicente	6.614 (23,5%)	500 rs.	900 rs.
1716	San Nicolás	2.391 (23%)	440 rs.	839 rs.
1724	San Nicolás	1.578 (15,8%)	330 rs.	860 rs.
1750	San Vicente	6.409 (37,1%)	580 rs.	1.300 rs.
1766	San Vicente	11.533 (63%)	1.281 rs.	
1771	Santo Domingo	11.491 (61,5%)	588 rs.	3.000 rs.

Las consecuencias de la francesada fueron, como cualquiera se pueda imaginar, siempre funestas para la basílica. Además de algunas obligaciones litúrgicas, los clérigos se vieron obligados a colocar una cruz de piedra en los sepulcros arrasados por los franceses y otras obras menores[144]. El carácter catastrófico de la llegada de los franceses, transmitido desde la historiografía decimonónica, pasa desapercibido en los asientos de los administradores de rentas de la basílica, permaneciendo más el carácter oficial del relato que el impulso vengativo o doloroso: «¿Qué vale un individuo a la faz de las generaciones que cubren la Tierra? ¿Qué vale a la faz del Eterno?». Obligados los clérigos, el cura párroco celebra un solemne *Te Deum* ordenado por Su Majestad, José Bonaparte, en los últimos días de enero de 1809, mientras que un ambiente de relajación se instalaba en las ciudades españolas tras el sobresalto bélico, ordenando el rey Fernando VII, en 1815, que se castiguen los escándalos y delitos públicos originados por la vida licenciosa de los cónyuges, se erradiquen los amancebamientos entre personas solteras y se recupere la observancia de las fiestas eclesiásticas, procurando, asimismo, evitar las palabras obscenas y las injurias hacia los ministros de la religión[145]. Ciertamente, la basílica sufre pérdidas notables. Por ejemplo, el 6 de junio de 1809 el mayordomo se ve obligado a entregar diecisiete libras de plata, once onzas y cuatro ochavas de plata en pasta de las alhajas de la iglesia, cumpliendo la orden de la Junta nombrada para hacerse con el empréstito eclesiástico de cien millones. Del tesoro de la Soterraña, el camarero Bernardo Blanco entrega quince libras y quince onzas de plata. En los años bélicos se destinan 550 reales de vellón procedentes de la fábrica a la Junta de Armamento. Al mismo tiempo se aprecia una reducción considerable en los ingresos de la iglesia, pasando de los 50.228 rs. de 1802-1805 a los 21.200 de los años 1806-1810. Las obras de reparación se paralizaron, al igual que las adquisiciones de ornamentos. Parece que a partir del año 1811 se

144 Cuentas de 1819-1820: «522 rs. y 32 mrs. gastados en la colocación de la cruz de piedra contigua a la misma iglesia donde estaban los sepulcros que derribaron las tropas francesas en tiempo de la guerra pasada», *Libro de cuentas de fábrica de San Vicente, 1766-1830*, fol. 302 v.

145 ADAv. SV. C. 8. Doc. 58 (1815, marzo, 2. Madrid).

reanudan ciertas actividades relacionadas con el mantenimiento de la iglesia: campanas, cerraduras, reparación del frontal del altar mayor por 14 rs., vidrieras, gastos en obras de cantería, cal, compostura de algunas telas y ropas litúrgicas. La vida de las cofradías decae con el advenimiento del nuevo siglo, pues en sus primeros años se extingue la cofradía de San Crispín y entre 1814-1818 la de San Antonio, aunque ambas se restablecen pusilánimemente en 1825 (sastres) y 1826 (zapateros). Modificaciones menores se señalan en 1826, pagándose 480 rs. «por los materiales y jornales entregados a Segundo Bacas, maestro de albañilería, por hacer la espadaña nueba que se hizo y colocar la campana»; o un cuadro de santa Teresa de Jesús, que se traslada a la sacristía, adornándose por José Ramos (100 rs.)[146]. Acontecimientos puramente nacionales, como las guerras carlistas, modificaron algunas viejas estructuras, al tiempo que desaparecen otras cercanas a la basílica. En 1836 se retira una pared del petril para fortificar la ciudad, iniciándose unos pocos años después las primeras restauraciones, dándose a entender en ocasiones que la supervivencia de la propia fábrica material de la iglesia se debió a su propia fuerza que se impuso sobre «la incultura principalmente la francesada y del liberalismo, la fobia violentamente antieclesial del Siglo de las Luces»[147]. Durante la etapa restauradora protagonizada por Hernández Callejo, y unos años antes, la iglesia había perdido un retablo que se dio al convento de San Jerónimo[148], los restos del antiguo altar mayor fueron utilizados como tabla ripia del tejado, pero, a la vez, se reciben otros altares, como el del Santo Cristo de la Agonía, procedente del monasterio desamortizado de Santo Tomás de Aquino[149] y una talla del siglo XV conocida también como el «Cristo de Santa Teresa». Coincidiendo con el fin de las obras dirigidas por el arquitecto municipal (nave meridional y pórtico, en los años 1850-1853) se abre de nuevo la iglesia al culto y se indaga acerca de la permanencia de restos humanos y santos en los sepulcros: 428 rs. y 25 mrs., «importe de jornales y escritura de documentos con motivo de la escabación de los sepulcros de los santos mártires y otros contiguos, practicada con autorización competente»[150]. Los resultados fueron negativos.

Esa llegada de los franceses a la ciudad supuso un síntoma más del adormecimiento abulense, la resignación ante las calamidades de los hombres y el fin de un periodo relativamente brillante de la basílica. Una nueva etapa, alejada ya del pasado casi mítico, marcada por un ritmo cotidiano más cansino, un aletargamiento de los propios clérigos y feligreses, sometidos los primeros al paso de extranjeros y pérdida de bienes por las desamortizaciones, los segundos a la contemplación de una transformada arquitectura decimonónica cierran este capítulo.

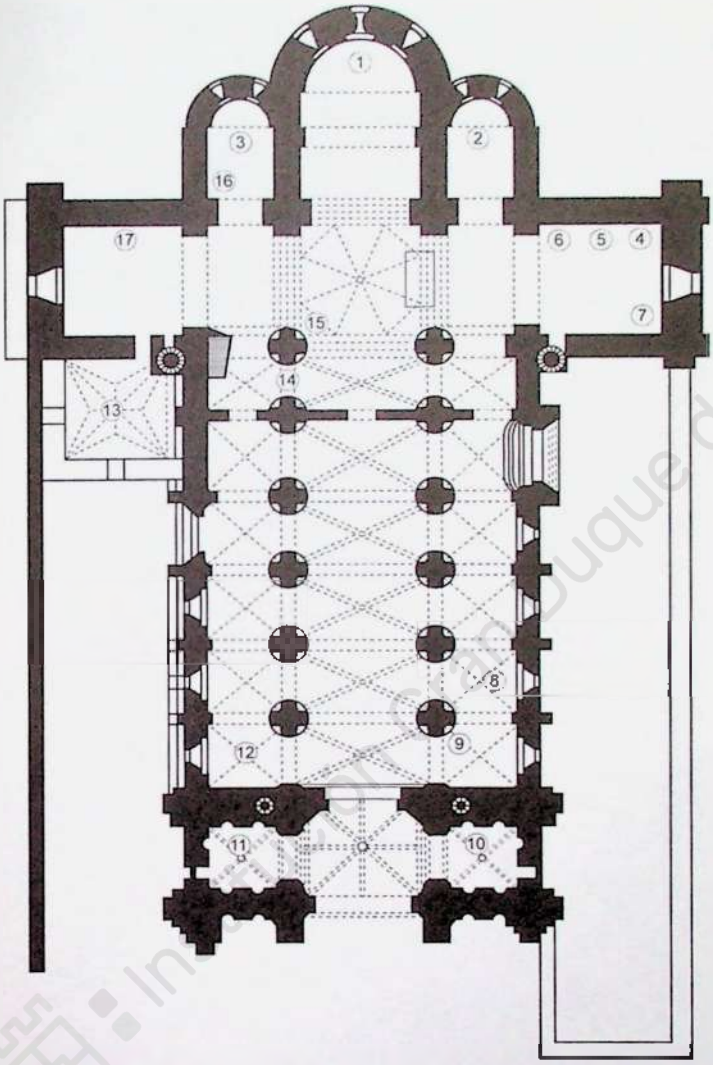
146 *Libro de cuentas..., 1766-1830*, fol. 345 r.

147 GRANDE MARTÍN, J., *Castillos de Ávila...*, 182.

148 AHN. Sec. Clero. Leg. 523 (San Jerónimo de Ávila).

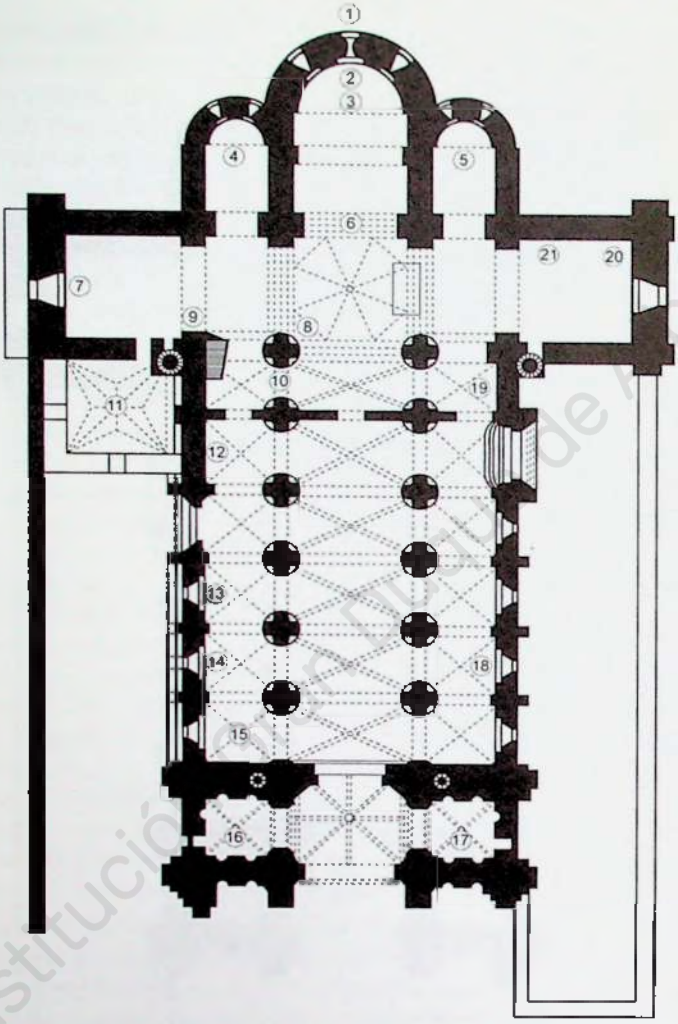
149 ADAv. SV. Doc. 21. *Libro de cuentas de fábrica, 1829-1881* (Cuentas de 1850-1853): «160 rs. por bajar, trasladar y colocar en esta yglesia el altar del santo Cristo de la Agonía que se hallaba en Santo Tomás, incluso el material y hechura de la mesa en que está colocado».

150 439 reales en gastos en la función solemne «que se celebró por la apertura de la basílica después de la obra de reparación», *Libro de cuentas..., 1829-1881*. Cuentas de 1850-1853.



La basílica de San Vicente entre 1520 y 1620 (Diseño gráfico: Jesús Bernabé Ruano)

1. *Capilla mayor.* **2.** *Capilla de las Santas Sabina y Cristeta.* **3.** *Capilla de San Nicolás.* **4.** *Capilla de San Pedro del Barco (1610-1612).* **5.** *Altar de San Antonio.* **6.** *Altar de la Transfiguración (ca. 1550).* **7.** *Altar de los Santos Justo y Pastor.* **8.** *Crismera del bautismo y Santos Óleos (ca. 1544).* **9.** *Pila del agua bendita (ca. 1540).* **10.** *Capilla de San Miguel. Retablo (ca. 1580). Relicario y retablo de la Virgen y San Juan (ca. 1610).* **11.** *Capilla de Santa Marina. Talla de santa Marina (ca. 1610).* **12.** *Capilla bautismal (s. XV). Pila bautismal (ca. 1537). Rejas de hierro (1570).* **13.** *Sacristía (ca. 1477). Custodia, cruces e incensario (1544). Vidriera (1580).* **14.** *Órgano (1545).* **15.** *Púlpito movible (ca. 1545).* **16.** *Altar de los Santos Crispín y Crispiniano.* **17.** *Capilla de San Antonio de Padua (ca. 1605).*



La basílica de San Vicente en los siglos XVI y XVII (Diseño gráfico: Jesús Bernabé Ruano)

1. *Transparente (1719).* **2.** *Retablo barroco (1717-1719).* **3.** *Relicario de plata (1682).* **4.** *Capilla de San Antonio de Padua (1677). Talla (ca. 1682).* **5.** *Capilla de San Francisco de Paula (ca. 1700).* **6.** *Calvario, con la Virgen y san Juan Evangelista (ca. 1500, trasladado en 1710-1715).* **7.** *Altar de los Santos Crispín y Crispiniano (1717).* **8.** *Púlpito (1693).* **9.** *Cuadro de san Pedro y san Pablo.* **10.** *Órgano barroco (1743).* **11.** *Sacristía.* **12.** *Talla de san Roque.* **13.** *Cuadro de san Juan en la isla de Patmos (ca. 1780).* **14.** *Cuadro de santo Domingo de Guzmán, santo Tomás de Aquino y las santas Catalina de Siena y María Magdalena (ca. 1780).* **15.** *Capilla bautismal.* **16.** *Capilla de Santa Marina.* **17.** *Capilla de San Miguel.* **18.** *Crismera del bautismo y Santos Óleos.* **19.** *Altar de la Asunción (1715). Tallas de san Vicente, santa Marina, san Pedro de Alcántara, santa Teresa, Cristo de la Buena Muerte y «san Vicente en lo alto».* **20.** *Capilla de San Pedro del Barco. Lienzo de san Francisco de Paula (ca. 1650). Retablo (1673). Cuadro de san Pedro (1612). Tallas de san Juan Bautista y santa Teresa de Jesús (ca. 1650).* **21.** *Altar de San José con el Niño.*

San Vicente Mártir (ca. 1600).

Santa Catalina de Siena, la Magdalena y santo Tomás de Aquino ante santo Domingo de Guzmán (ca. 1780).

San Juan en la isla de Patmos (ca. 1780).

Capítulo IV
LAS IMÁGENES DEL CENOTAFIO

Se transmite en la documentación conservada que después del martirio de los tres hermanos, Vicente, Sabina y Cristeta, sus cuerpos fueron depositados en dos sepulcros, uno para el santo y otro para las hermanas[151]. Las noticias, sin embargo, son tardías. Pese al levantamiento de tres tumbas por el judío, según los modelos románicos del monumento, un único sepulcro se mantiene en la actualidad bajo el arco toral del crucero, al lado de la Epístola. El cenotafio, el monumento funerario vacío, tiene la forma de una arqueta de esquema arquitectónico, una microiglesia o un microedificio en una basílica con funciones sorprendentemente mortuorias[152]. Comienzan las obras probablemente en la última década del siglo XII, recordándose que se conservan los anteriores restos sepulcrales y las reliquias han sido trasladadas, procurando alzar una gran creación funeraria que, inspirada en el mundo románico, plantea unas formas, unas actitudes y composiciones que avanzan ciertas tendencias del realismo gótico. Sería en su concepción inicial un monumento que, siguiendo a Erwin Panofsky[153], se mantendría dentro de la génesis y posterior desarrollo de una «tumba de gran ceremonia», todavía diferenciada de los monumentos individualizados del gótico pero que añade un múltiple programa iconográfico ligado directamente con la *Passio sancti Vincenti, Sabinae et Christetae*. No sólo estamos ante una obra en memoria de unos mártires, sino ante toda una recreación arquitectónica que quiere subrayar una leyenda y, sobre todo, una liturgia, es decir, una determinada forma ritual de acercarse a un mundo de imágenes y símbolos religiosos. El cenotafio abulense se relaciona con el sepulcro de Saint-Denis y sus compañeros[154], levantado (y actualmente desaparecido)

151 «Mandó labrar nuestro christiano judío dos sumptuosos sepulcros, el uno para el cuerpo de san Vicente y el otro para los de sus santas hermanas, dispuestos con tal arte que el del santo viene a estar situado encima de la misma cueba y peñasco que en la soterraña se descubren...», APSV. *Situación de la yglesia..., sepulcros de los santos mártires y milagro de la sangre...*, ms. original, ca. 1760.

152 «Se ha concebido como microarquitectura, dentro del recuerdo del sepulcro de Saint-Denis. No se trata del sepulcro de un personaje importante, sino de un verdadero relicario gigante realizado en piedra; tal vez de ahí la diferencia con otros sepulcros románicos del tipo visto hasta ahora», YARZA, J., *Historia del arte* ..., 170.

153 PANOFSKY, E., *Tomb Sculpture. Its changing aspets from Ancien Egypt to Bernini*, London, 1964.

154 PITA ANDRADE, J. M., *Escultura románica en Castilla: los maestros de Ávila y Oviedo*, Madrid, 1955, 25, 28 y 38.

en la abadía francesa dirigida por el abad Suger. Tal vez otra fuente de inspiración se deba buscar en el Arca de los Reyes Magos de la catedral de Colonia, realizada por el orfebre Nicolás de Verdún (1190-1210) en forma de templete con tres naves con una decoración escultórica entre los arcos laterales. Y alguna afinidad estilística se aprecia también con el sepulcro románico (ca. 1190) de una desconocida dama en el interior de la iglesia zamorana de la Magdalena, con un baldaquino sostenido con cinco columnas de capiteles decorados con animales fantásticos y una lápida adosada al muro sobre la que se dispone la figura yacente de la mujer, unos ángeles portando el alma y otros que inciensan y señalan la escena.

Cenotafio de San Vicente. (E. M.ª Repullés y Vargas).

Edificado en cuatro lados sobre una pequeña plataforma rectangular, el cenotafio de los mártires se convierte en un sorprendente edificio, similar a una basílica o iglesia medieval. Doce conjuntos sustentantes soportan los muros y la cubierta de la obra, grupos diversos (columnas pareadas, haces helicoidales, variada decoración, siempre sobre basa ática) que pudieran relacionarse con el apostolado del Nuevo Testamento. La carga simbólica es axiomática: obliga al espectador a recorrer todo el conjunto desde oriente hasta la conclusión del ciclo iconográfico, describiendo un perímetro cargado de mensajes, en ocasiones de difícil interpretación para el hombre medieval. Bajo el frontal occidental, un atlante de evidente realismo, con túnica, cabello largo y barba (¿el judío?) parece sostener una representación decisiva, el Pantocrátor. Tradicionalmente, el atlante, mediante sus brazos en escuadra, ha de soportar la bóveda celestial. Los elementos supersticiosos, dentro asimismo de la más pura tradición medieval, se recogerán en el mismo frente en un pequeño rosetón situado bajo el Pantocrátor. Servía el agujero de juras para

prestar juramento en cualquier acto que requiriera cierta solemnidad, colocando la mano el interesado para mantener la fidelidad, alejar cualquier sospecha fraudulenta, buscar una milagrosa curación o evitar cualquier posible disturbio social: un vecino «sobre el sepulcro de San Vicente hizo juramento, pleito y servicio» de lealtad y devoción. Se prestaba testimonio y se colocaba la mano ante Dios y los evangelios. El contenido simbólico se realzaba precisamente en este frontal a los pies del sepulcro, con posibilidades de haber sido acoplado con posterioridad a 1190-1200, ofreciendo unas figuras aisladas pero que guardan una íntima relación. Enmarcado entre un par de torres, el relieve de un majestuoso y aplanado Pantocrátor –indicio probable de un uso previo en otro espacio litúrgico– centra la atención del espectador; acaso ese desajuste y aplanamiento de la *Maiestas* se deba a que, previamente, este espacio del presunto relicario estuviera ocupado por una talla en piedra de san Vicente. Dios como soberano envuelto en una mandorla y dispuesto a impartir la esperada bendición, mientras que con la mano izquierda sujeta el libro de la Ley. A sus lados, dos animales le contemplan y custodian, símbolos de los evangelistas, el león o san Marcos, el toro o Lucas, faltando, seguramente por una pérdida procedente de algún traslado del conjunto o modificación del cenotafio, los símbolos de los otros apóstoles, Juan y Mateo. Siempre estas representaciones relacionadas con el Tetramorfos apuntan a una iconografía fantástica y comprensible por su vulgarización medieval. Animales alados y un tanto deformados por la posición que adoptan, entran de lleno en la tradición románica de la iconografía de los evangelistas en códices, tímpanos y capiteles.

El esquema arquitectónico de la obra se configura con tres naves de inspiración románica, con una bovedilla apuntada protogótica en el interior, una cubierta a dos aguas en la central y de una vertiente en las laterales, descansando el conjunto en un estilóbato rectangular con parca decoración. Esa ornamentación no es muy abundante en el primer cuerpo, con las veintiuna columnas y el atlante, además de los doce arquillos. La decoración es fundamentalmente de inspiración corintia, hojas derivadas del acanto, un motivo que en la Antigüedad clásica se relacionaba con la inmortalidad y en la iconografía medieval –según J. E. Cirlot– con la vida, la conciencia, por un lado, y las espinas, el dolor del pecado por otro, o un puro elemento decorativo. En sentido ascendente, unos relieves están enmarcados en planos situados entre los arquillos lobulados, mientras que en las esquinas se localizan unos relieves formados por dos personajes en cada cuadro. Los apóstoles están flanqueados también por torrecillas, unos elementos que constantemente inciden tanto en la separación de las figuras como en el carácter defensivo, militar y profundamente caballeresco de la iglesia-ciudad. Pedro y Pablo en el testero de los pies, simbolizando la Iglesia docente. Los planos con relieves individuales que están situados entre los arcos representan, por el lateral norte, a un hombre predicando, un monje leyendo y otro escribiendo; los del lado meridional están ocupados por un monje viejo y enfermo que sostiene un bastón –o el cayado mantiene al clérigo–, un monje orando y, por último, un personaje tocando el arpa, relieves que encajan con un sentido de la Iglesia militante en sus diversas actividades,

trabajo, conservación de la cultura, enseñanza, el clero sufriente, la Iglesia que ora y la que canta las grandezas de la divinidad. En la cara oriental un frontal con tres relieves muestra seis figuras en una escena identificada con la Epifanía: Baltasar, Gaspar y Melchor, cada uno con su presente, la Virgen como trono del Niño y, finalmente, un san José en actitud pasiva. El grupo de la izquierda representa la llegada de los Magos a caballo al centro de la Adoración, mientras que el de la derecha ofrece el sueño de los tres Magos en una misma cama y tapados por el mismo cobertor, al mismo tiempo que un ángel les sobrevuela. Todas las figuras son muy realistas, desacomodándose de una manera amplia y un tanto forzada al propio marco arquitectónico que señala el monumento funerario y, a la vez, a la decoración monumental de este frontal, al alejarse la representación de la rígida adecuación al marco que se daba en el románico pleno.

Las cubiertas de la nave central están decoradas con grandes escamas, relacionadas con la ornamentación exterior de los cimborrios de la cuenca del Duero y de algunas iglesias francesas (Poitiers y Angulema), mientras que en las colaterales se repiten unas escamillas romboidales. Este planteamiento arquitectónico hace posible que, en lo que serían los muros exteriores de la nave mayor, se inscriba una serie de grupos escultóricos, figurativos, dentro de unas placas señaladas por unas columnas-torrecillas. Los relieves de los lienzos norte y sur ofrecen, como se verá luego, una unidad temática muy coherente (el martirio de los santos), mientras que la cabecera y los pies del sepulcro contienen otras imágenes, la Epifanía y el Pantocrátor, sin romper con la narración original y unitaria de la obra. Con esa forma de edificio de tres naves de las que la central aparece como un sarcófago, está relacionado formalmente con el apostolado de las jambas del pórtico y con el maestro de los tímpanos del mismo nártex. Intervienen en la ejecución del monumento funerario varios diestros escultores. Posiblemente unos ejecutan algunos relieves del sarcófago, asociados con el Pasionario de los mártires, mientras que otro trabaja tanto en las figuras de monjes y apóstoles como en el frontal septentrional de la vida de san Vicente (Daciano, huida a Ávila), tal vez conectado directamente con el primitivo coro del Maestro Mateo en la catedral de Santiago de Compostela. El Pantocrátor, restaurado o modificado en el siglo XV, a la vez que se añaden los doseletes góticos de los lados menores, puede ser obra del primer taller, mientras que el frontal oriental, con la imagen central de la Virgen, es obra tardía, añadida al conjunto antes de la conclusión del primer tercio del siglo XIII, con ciertas afinidades estilísticas entre la Virgen de la Epifanía y la de la Anunciación de la puerta meridional. Goldschmidt identifica todo el conjunto escultórico dentro del románico tardío, con tres autores, uno de ellos (relieves de los apóstoles) probablemente fue el Maestro del Pórtico. Baste recordar que gran parte de la colección de imágenes de San Vicente no es nada más que la conclusión de la iconografía románica peninsular, en algunos casos con una estrecha relación con la iconografía francesa (Autun, Moissac, Avalon, tal vez Chartres, etc.). En esos años, último tercio del siglo XII, se inician y concluyen obras relacionadas directa o indirectamente con el Maestro de San Vicente: la fachada de la iglesia de Santiago, en Carrión de los Condes; el relieve de la Anunciación del

claustro de Silos; los relieves de la iglesia de la Magdalena en Zamora, las imágenes de la capilla superior de la Cámara Santa de Oviedo y el Pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela.

La visión actual del cenotafio no se corresponde, evidentemente, con la primera obra de finales del siglo XII. Se puede conjeturar –según Daniel Rico– una posible reutilización de materiales antiguos, como un fuste marmóreo del frente meridional, mientras que los capiteles, cimacios, basas y fustes, manteniendo idénticas proporciones, son de distinta factura. Por otra parte caben algunas remodelaciones (doseletes góticos, por ejemplo) en el siglo XIII como consecuencia del derrumbe del cimborrio tardorrománico, o bien del último tercio del siglo XV por el ocultamiento parcial del sepulcro con el baldaquino de Sansón Florentino, hipótesis planteada ya por don Manuel Gómez-Moreno.

LAS IMÁGENES DE DIOS Y EL MENSAJE MEDIEVAL

A finales del siglo XII la ciudad está organizada y estratificada. Numerosas parroquias (también sinagogas y mezquitas) se han levantado alrededor de la cerca románica. Son escasos los edificios religiosos intramuros. Todas las colaciones cumplen unas funciones definidas, aunque tres, San Vicente, San Pedro y San Juan, destacan sobre las demás. La primera está todavía en pleno proceso creador. Ha concluido la segunda campaña constructiva. Es hora de iniciar la decoración, con un sentido cambiante, pues aparentemente llegan al interior de Castilla nuevas formas espirituales y piadosas. Las imágenes del cenotafio delatan un universo muy distinto al original, es decir, se reinterpretan las tradiciones martiriológicas, se cambian los significados de la «era de las persecuciones» para iniciar un discurso de imágenes coherentes con la realidad del feudalismo. Señalaba Quadrado, refiriéndose al cenotafio, que «raras veces el arte y la antigüedad andan tan de acuerdo con la devoción para rodear de prestigio un lugar sagrado». La narración ideológica es amplia y profunda, todo un universo de símbolos y gestos: el ciclo evangélico centrado en la Epifanía y un *Maiestas Domini*, las funciones eclesiásticas, el mundo del pacto feudo-vasallático, el universo de las apariencias físicas, la aparición del judío y, por último, la muerte.

La Epifanía. El expectante iniciaba el recorrido por el lienzo oriental del cenotafio observando tres grupos de relieves. Primero, el central con seis figuras en una escena claramente identificable con la Epifanía (Mt., 2, 1-12), con Baltasar, Gaspar y Melchor y sus respectivos presentes, la Virgen como trono del Niño y un durmiente san José. El grupo de la izquierda representa la llegada de los Magos a caballo al centro de Adoración, mientras que el de la derecha representa el sueño de los astrólogos en el mismo lecho, al tiempo que el ángel les sobrevuela anunciándoles que «no volvieran donde estaba Herodes», pues la matanza iba a comenzar. Todas las figuras tienen un acusado realismo, combinándose con la estructura del cenotafio, en parte, mediante un panel en el que se desarrolla la escena principal. Conviene recordar que son posiblemente unas imágenes posteriores a las otras de la tumba, no apreciándose, por otra parte, la rígida adecuación al marco arquitectónico apreciable en el primer románico. Los pliegues de la Virgen

Ante la reja del siglo XV, el atlante del cenotafio y la rosa juradera, el forado.

y sus propias facciones apuntan hacia unas formas más góticas que románicas. Se apreciaban en todo este conjunto rastros de la policromía medieval, con fondos azules y capas y vestidos de tonos rojos. Frente a la limpieza pétrea de las obras románicas, el feligrés medieval se detenía ante las formas iluminadas, unos tonos cromáticos renovados que, sospecho, contrastaban fuertemente entre sí, expresando tanto el gusto medieval por las tonalidades fuertes como por la denominada «metafísica medieval de la luz» (E. H. Gombrich) que venía a significar toda una constante de salvación eterna auspiciada por artesanos y patrocinadores. El color escultórico, tradicionalmente, adquiría una cualidad dentro de los fragmentados contrastes que daban luminosidad a la obra en una iglesia relativamente oscura, equiparándose a la salvación a través del propio cenotafio, pero también a la belleza, tanto a la física (ropajes, desnudos, corpulencia, ademanes) como a la espiritual, llevaba a identificar mejor unas actitudes que intentaban comunicar lo trascendente de la representación.

El hombre medieval se encontraba ante el ciclo del nacimiento de Cristo. Se trataba de representar la aceptación y reconocimiento de Dios-Hijo por los Reyes Magos, desde su marcha hacia Belén hasta el sueño premonitorio. El ciclo de la Epifanía era conocido ampliamente en Castilla, tanto por su significado evangélico como por las circunstancias que rodeaban al tema central. Los Magos son considerados como astrólogos en un tiempo en el que esta ciencia está en alza gracias

a las traducciones árabes. En el frontal no es posible identificar los presentes, aunque se puede observar cómo el Niño, con la Madre, acepta uno de ellos. En torno a esta donación se creía, o por lo menos así aparece en la *Representación de los Reyes Magos*, de mediados del siglo XII, que el verdadero Mesías debía aceptar el incienso como presente, antes que el oro y la mirra[155].

La representación de la Adoración procede del mundo paleocristiano, especificándose con más detalle en el ambiente bizantino y triunfando en Occidente a partir del siglo XI, si bien con modelos iconográficos variables y de distintos significantes. Preceden a la iconografía abulense algunas representaciones francesas (Arlés, Autun, Saint-Bertrand-de-Comminges), aragonesas y pirenaicas del sepulcro de san Ramón de Roda de Isábena, la portada de San Pedro de Huesca, la pintura de Santa María de Tahull, alguna más difundida como la portada de las Platerías de Santiago de Compostela, un lateral del sepulcro de Blanca de Navarra (Nájera) o las castellanas de la pila bautismal de Renedo de Valdavia (Palencia), un capitel en San Pedro de Tejada (Burgos), otro más en la iglesia segoviana de El Salvador o una arquivolta en Santo Domingo de Soria, además del bajorrelieve de orfebrería citado antes del relicario de los Reyes Magos de la catedral de Colonia. En pintura se puede recordar el mural sobre la Epifanía, fines del siglo XII, de la cripta de la iglesia de Navasa (Museo Diocesano de Jaca), muy similar en su composición a la de Ávila por la distribución de los personajes, su indumentaria y las actitudes como oferentes, aunque evidentemente alejada formalmente de nuestro caso. El arte románico a veces cumplía a rajatabla el paso del tiempo, el conocimiento cronológico del postparto, entre el alumbramiento del 25 de diciembre y la adoración real del 6 de enero, mostrando a la Virgen tendida en su lecho ante los pastores (tímpano de Vézelay) o incorporada ante la presencia de los Magos en las iglesias de La Madeleine de Neuilly-en-Donjon y Saint-Bertrand, o distribuyendo a los astrólogos asimétricamente al lado de María en un capitel (*Cofridvs me fecit*) de Saint-Pierre de Chauvigny, hasta llegar a nuevos planteamientos góticos en el coro de Notre-Dame de París y de algunos retablos de catedrales peninsulares (Vic, Gerona).

En el cenotafio abulense, los Magos aparecen a un lado, ya con la corona y otros elementos (traje real de túnica larga), diferenciándose al más anciano, que en el momento de la ofrenda oculta su mano derecha y se lleva la diestra a la cabeza, un símbolo de respeto procedente de la tradición oriental y una genuflexión entendida como homenaje feudal. La escena, con sus dos compañeros detrás, está relacionada con la *proskynesis*, una simple y abstracta adoración o bien una variante de una fórmula icónica que presentaba a Melchor prosternado y besando el pie del Niño[156], divulgada en los reinos hispánicos desde finales del siglo XII. En el

155 «¿Cómo probar podremos si es un hombre mortal, /o si es el rey de la tierra, o si lo es celestial? /¿Deseáis bien saber cómo esto lo sabremos? / Oro, mirra e incienso a él ofreceremos. / Si fuere de la tierra rey, el oro querrá; / si fuere hombre mortal, la mirra tomará; / y si rey celestial, de esto se dejará: / elegirá el incienso, que digno de él será» (vv. 65-72).

156 BANGO TORVISO, I., «Sobre el origen de la *prosquinesis* en la Epifanía a los Magos». *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de Simbología, Arte y Literatura*, 7 (1978), 25-37.

Epifanía.

mismo plano, Gaspar y Baltasar muestran las ofrendas, el primero muy estilizado, con barba, corona y cabello suelto, el más joven con un rostro muy redondeado, careciendo de barba y disimulando su cabello con una especie de turbante bajo la corona. Se identifican las tres figuras con las representaciones de las tres partes del mundo conocido en el siglo XIII (Europa, Asia y África), aunque asimismo, procedente de una tradición bizantina, en la Edad Media se les asocia con la representación de la Trinidad o con las «tres edades de la Virgen». Otras valoraciones insistían en los «tres santos reyes» como símbolo de las razas iniciales de los hijos de Noé, en las tres fases de la vida (juventud, madurez y vejez), en los tres hermanos o en las tres dimensiones del tiempo[157]. Mientras que las noticias acerca de las identidades de los Magos son muy escasas, en el evangelio de Mateo, al igual que en los apócrifos, se tiende a especificar con más detalle las ofrendas que los reyes presentan en la Adoración. La literatura castellana había sobrestimado una de ellas, el incienso, precisamente por ser la muestra predilecta de la divinidad, *signum Dei*, en detrimento de los otros presentes más terrenales, el oro, muestra de homenaje a los reyes, y la mirra, resina relacionada con rituales funerarios (y redentores) en el mundo antiguo y en la Edad Media, *signum sepulturae*. A la derecha de los Magos, también en el mismo plano, la Virgen coronada y

157 GRABAR, A., *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1998, 108. CARDINI, F., *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*, Barcelona, 2001, 11.

sentada de lado se presenta como *Theotokos*, mientras que a su derecha la figura de san José aparece aislada del resto del conjunto. Sosteniendo un báculo con forma de muleta (la vara florecida se difundirá con el estilo gótico), con la mano en la mejilla, somnoliento, meditabundo o ausente en la apariencia, reflexivo ante el misterio de la Encarnación (sobre todo en el mundo bizantino), su simbolismo acentúa que no es el padre del Niño (paternidad del Espíritu Santo), que su consideración un tanto negativa se mantiene en el mundo medieval en su vertiente más cómica o grotesca y que, por último, su estado aletargado se puede relacionar icónicamente con el sueño de José escrito en el texto del evangelista Mateo o con su incomprensión acerca de su vínculo con María según los textos apócrifos: *¿copula carnalis* o *virginale conjugium*? Al margen de estas consideraciones, llama la atención en el cenotafio la identidad formal que guardan dos figuras, san José y el judío. Rostro alargado, aspecto envejecido, barba puntiaguda y cabello cubierto son motivos icónicos similares en uno y otro. Hay que tener en cuenta que, en ocasiones, la figura del descendiente de la estirpe de David es un judío viejo que mantiene el matrimonio casto con la Virgen, por otra parte un santo «proletarizado» profesionalmente, según afirma Louis Réau.

Mientras los Magos duermen, un ángel les sobrevuela. Lo fundamental de este bajorrelieve ingenuo es el sueño, por todo lo que este fenómeno implicaba para los individuos medievales[158], interpretándose como revelación o instigación. En el caso del relieve de Ávila, al igual que en Santo Domingo de Soria o en un capitel de Saint-Lazare de Autun, el sueño aparece como conocimiento y protección para evitar la presencia de Herodes, una dormición barruntativa para tres Magos unificados en un único lecho. Sin embargo, en el mundo medieval se confundía frecuentemente el sueño con la visión, el desvelo con la aparición fantasmagórica. La abundancia onírica de los individuos en este episodio (san José, los Magos) podría relacionarse con dos funciones, atenuando las inhibiciones o resurgiendo como revelación divina, lo más frecuente, desde el instante en que la orden de la divinidad a través de un ángel o un santo se trata de impedir el mal o extender el bien a instancias de Dios. Este es el caso del mundo iconográfico medieval abulense.

Pantocrátor. A los pies de lo que el feligrés medieval consideraba un sepulcro repleto de reliquias aparece un frontal con figuras aisladas pero que guardan una estrecha relación. Enmarcado por un par de torres y bajo un posterior dosel gótico, el relieve de un Pantocrátor o, más exactamente, un «Cristo en majestad» centra la atención del espectador. Dios como soberano envuelto en la mandorla, en un «halo parecido a la esmeralda [que] rodeaba el trono» (Ap., 4, 3). Con la mano izquierda sostiene el libro cuando dos animales (toro y león) le contemplan. Del Tetramorfos faltan dos figuras, seguramente desaparecidas tras algunas intervenciones de fechas posteriores. «Cada uno de los cuatro seres vivientes tenía seis alas, y estaban llenos de ojos por fuera y por dentro» (Ap., 4, 8). Evidentemente,

158 LE GOFF, J., «I sogni nella cultura e nella psicologia collettiva dell'Occidente medievale», en *Tempo de la Chiesa e tempo del mercante*, Torino, 1977, 281.

Pantocrátor.

la ausencia de san Juan y san Mateo distorsiona la representación completa del apostolado, cuyos miembros se sitúan pareadamente en los ángulos del cenotafio. Mientras que la inexistencia de dos apóstoles en las jambas del pórtico occidental se relaciona con un agotamiento de los recursos económicos, el cese de las tareas del taller escultórico o, simplemente, un intencionado olvido o un error de cálculo al rellenarse todo el espacio del nártex, en el cenotafio dicha pérdida se debe probablemente a alguna recomposición del monumento en el siglo XV. La tradición románica se mantiene en la basílica de San Vicente. Un pequeño rosetón situado bajo el *Maiestas Domini* servía para prestar juramento. *Dominus Dei* convertido en juez y señor de la tierra, esperando la fidelidad de los caballeros, protección extendida a todos sus vasallos, a los «amigos e vasallos de Dios omnipotent», escribía Berceo en el primer verso de los *Milagros de Nuestra Señora*. El Pantocrátor ocupa todo un espacio simbólico. La situación posicional entra dentro del juego de la cultura románica de los puntos cardinales, con toda su significación heliotrópica: el ciclo de la Epifanía hacia el este y la representación apocalíptica en el poniente, salida y puesta del sol.

La funcionalidad simbólica de este esquema cardinal asume un desarrollo cristológico, pasando del Dios-Hijo al Dios-Padre cuando este se ubica ya, como dice el texto del Apocalipsis, dentro de una aureola ovalada, ligeramente apuntada, que señala el resplandor de la figura central. Cristo, envuelto en la mandorla,

se sitúa en el centro de los dos evangelistas, conservados y simbolizados por el león y el toro como seres alados. Se recalcaba así de una manera acusada el juramento que se realizaba en el rosetón, el agujero de juras, bajo el Pantocrátor. Cualquier acto quedaba transformado en motivo de reconocimiento de Dios, quien debía impartir justicia por medio de los milagros o de otros fenómenos sobrenaturales. La divinidad hace reconocer su poder y, a la vez, presta el *consilium* al vasallo que jura o no fidelidad, servicios, etc. El Pantocrátor es también testigo del orden material y económico.

Presentación de los santos. El lateral norte del monumento funerario, en su parte superior, está ocupado por una serie de relieves enmarcados en siete cuadros que no rompen la unidad secuencial, tanto espacial como temporalmente. Esos cuadros vuelven a ser subrayados por formas arquitectónicas dependientes del propio cenotafio. Las figuras son muy realistas, inscribiéndose en un románico avanzado, un estilo castellano ya en plena transición a las formas góticas. Los personajes aparecen vestidos con prendas totalmente medievales, características de la segunda mitad del siglo XII o primeros años de la siguiente centuria. Es una indumentaria sencilla, pero que varía con la posición social de cada figura representada: sayones, camisas y bragas que cubren el cuerpo hasta las rodillas, una especie de manta que se ajustaba sobre los hombros, abarcas y pies descalzos. Las mujeres están con el pelo suelto, significando la virginidad, o bien el cabello se recoge bajo mantos o velos. El artista de estos relieves, diferenciado del grupo de la Epifanía o del apostolado angular, inspirándose en la *Passio sanctorum martyrum Vincentii, Sabinae et Christetae* redactada definitivamente a finales del siglo X, cuando pasa a la liturgia general hispánica, muestra la presentación de Vicente ante el pretor Daciano, la prisión y el encuentro del santo con sus hermanas, la huida y persecución después de la fuga de la cárcel. En el lado meridional del sepulcro se continua con el discurso narrativo anterior (martirio, judío y serpiente, enterramiento de los santos). Las características estilísticas y formales son idénticas, si bien habría que destacar la expresividad y naturalidad de las escenas representadas. Los hermanos fugados son atrapados y desnudados totalmente, sometidos a la tortura en los potros, descoyuntados sus miembros bajo la intervención directa de los guerreros. La composición más compleja es la tercera, dividida en tres niveles situacionales, cuando Vicente, Sabina y Cristeta son sometidos a nuevos tormentos, aplastando sus cabezas y hundiendo sus cuerpos en la tierra; los verdugos son los anteriores y, además, un nuevo personaje identificado como el judío de la *Passio*. Mientras tanto, en un alarde de expresividad comunicativa, se representa la Gloria, con los ángeles, la mano de Dios y los cuerpos-almas de los difuntos, quedando bien marcada la separación entre la tierra y el más allá, o entre la vida-muerte y la muerte-resurrección. Una serpiente arrastra al judío a suplicar a Dios por su propia salvación. Como resultado el hebreo construye, bajo un templo representado por un esquema arquitectónico adaptado al último cuadro, los sepulcros de los mártires.

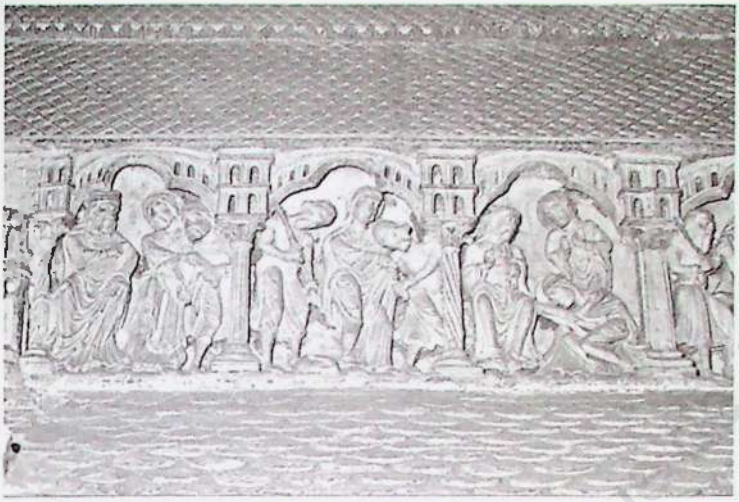
En una búsqueda de recursos estéticos, la realidad románica destacaba por su plasticidad, su visión del pasado, los temas y conceptos de un pretérito que en

ocasiones trataba de ser reflejado en la obra artística. Sin embargo, la inmovilidad del relato hagiográfico es aplastante, simplista o ingenua, trasladando el acontecimiento pasado al ambiente coetáneo al autor (o autores) de los últimos años del siglo XII, apareciendo la imagen, casi siempre mítica, como un modelo de perfección que el presente tenía que afrontar desde su autoengaño para hacer comprensibles unas imágenes simbólicas. En realidad, el autor de los relieves conoce con cierta profundidad la narración hagiográfica acerca de los mártires abulenses, se recrea en los detalles, mantiene el ritmo cronológico, se plasma también el espacio inmediato. O bien los comitentes del monumento aleccionaron correctamente al taller artesanal para mostrar visualmente aquellos elementos válidos para una ratificación legendaria. La representación temática de un acontecimiento antiguo como el martirio a principios del siglo IV ofrece una imagen artística y discursiva simplificada en gran medida del propio relato literario y de la organización social en que se inscribe, ignorando desde sus matices hasta las superposiciones y exagerando, por el contrario, los antagonismos y contrastes. Es una visión hacia atrás que recurre constantemente al agotamiento de todas las necesidades interpretativas que, por otra parte, eran lo suficientemente ricas y variadas en el seno de una sociedad que fabrica a los santos de los cuales tiene necesidad, individuos que participan de la naturaleza humana «pero que al mismo tiempo están investidos de un cariz sobrenatural que los convierte en depositarios y testimonios de la omnipotencia divina»[159].

Desde el primer momento surgen en el discurso artístico una representación oposicional y una evidente atemporalidad. Aunque la tradición inventada se remonta al siglo IV, los signos artísticos son típicamente medievales: los vestidos, el marco arquitectónico, la desfiguración de los rostros que pretende calificar una cualidad, las actitudes, las costumbres escondidas en las imágenes... La presentación de Vicente al pretor es forzada, al tiempo que Daciano inicia el interrogatorio (*Datianus vero Vincentio dixit*...). La actitud del santo resignada, mientras que el romano aparece con un gesto de autoridad. Es el pretor, pero al mismo tiempo el rey. Una primera diferencia se marca en los relieves, pues, mientras que el romano y un segundo personaje están calzados, el santo se muestra con los pies desnudos, una connotación práctica del esquema visual medieval. Al lado del cristiano, un esbirro le sujeta. Otros elementos de las imágenes no alcanzan los significados de otras obras. Las barbas, por ejemplo, caracterizan la fisonomía de varios personajes, pero no hay una equivalencia entre la barba y el héroe como ocurre continuamente en el *Poema de Mío Cid*, donde la barba supone un refuerzo de la autoridad sobre los vasallos, un signo de calidad del personaje.

Antes de ser encarcelado, Vicente realiza un milagro ante sus captores. Es un proceso que se repite en la vida de los mártires hispánicos. La pisada del santo queda en la roca (*et velut inpresiio*...), los asombrados seguidores de los dioses paganos reflexionan, siendo conscientes de estar ante una obra realizada

159 GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á., *«La praesentia» y la «virtus»: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos, 2002, 65.



El pretor Daciano y el santo. El milagro de la piedra.

por una divinidad ajena a las suyas. El milagro, como suele ser habitual, precede al sacrificio y a la muerte. Como otros santos medievales, san Vicente muestra su dominio sobre la naturaleza terrenal. Una vez en el más allá, los santos seguirán intercediendo, maniobrando desde las alturas para justificar una muerte en la tierra. El milagro en cuanto que es obra directa de Dios realizada por los medios (¿indirectos?) del santo, en cuanto que es un poder que contradice a la naturaleza y se realiza en un momento especial y en función de la propia santidad, es, además, una manifestación «pora confirmamiento de la fé. Ca si por otra cosa lo fiziesse alguno, no serie miraglo, assí cuemo fazen los omes por maestría de una cosa otra, con entemción de ganar algo» (*Primera Partida*, IV, LXVIª). El milagro es, pues, una prueba de santidad y una sanción de los justos: su cumplimiento es el deseo de la divinidad. Tras este acontecimiento extraordinario, Vicente es conducido a la cárcel o a su casa. Las imágenes del cenotafio muestran tres figuras, formalmente similares a las anteriores, bajo un marco arquitectónico que sirve para encuadrar espacial y temporalmente la composición. Las características estilísticas siguen siendo las mismas. Se observa claramente cómo los dos personajes que se agarran al santo van vestidos con ropas características de los hombres del pueblo de la Plena Edad Media, es decir, un sayo y una camisa; en los pies unas abarcas. Artísticamente es una composición forzada por el movimiento que se intenta otorgar a las figuras. Los hombres de la escolta muestran una actitud de sometimiento a la figura del mártir; uno de ellos parece que se dispone a besarle la mano en un gesto de sumisión o de nueva fidelidad.

En el tercer cuadro de este lateral norte, Vicente está con sus hermanas Sabina y Cristeta, que le imploran que huya con ellas. Nuevamente son tres personajes

Rito de homenaje y búsqueda de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta.

que muestran cierta resignación ante los designios providenciales. Mientras que las mártires suplican al hermano, este parece impartir una bendición con la mano derecha, a la vez que con la otra sujeta un libro. Una de las hermanas tiene el cabello bajo un velo, la otra suelto como síntoma de doncellez, aplicándose las divulgadas normativas municipales que se recogían en los fueros medievales cuando algunos títulos se refieren a la «mançeba en cabello». En la cuarta composición uno de los guardianes comunica a Daciano la fuga de Vicente y las hermanas. El pretor medita sobre la situación creada al mismo tiempo que tiende la mano hacia un sayón, un hombre perfectamente caracterizado como un *miles*: túnica corta, cota de malla o armadura, yelmo y espada ancha. Mientras tanto, otros *milites* a caballo le esperan. El pretor-rey sufre una evidente desproporción respecto a algunas figuras que le rodean, una jerarquización social y política. Se subraya así la superioridad del rey sobre el vasallo, pues estamos ante la representación iconográfica de un rito de vasallaje. El rito del beso en la mano (*osculatio manuum*) era frecuente en la Castilla medieval. Es un vasallaje en imágenes, con un contenido simbólico y real, reflejado tanto en la vida cotidiana como en la literatura medieval. La *fidelitas*, por tanto, implica tanto al señor como al vasallo, creando un lazo contractual a través de la investidura, *investidura per signum*, que lleva consigo una contradonación del vasallo hacia el señor. Tras esta representación gestual, el sepulcro ofrece la huida de los futuros mártires bajo unas arcadas lobuladas. La composición se aúna en los dos marcos extremos de este lateral norte. Los rasgos formales siguen siendo los mismos. Como los hermanos se acercan a la *Abula* del texto hagiográfico, el autor de las imágenes no tiene inconveniente en mostrar sobre la torrecilla cilíndrica del extremo la figura del judío, que, lleno de curiosidad (*invisendas curiositas*), seguirá luego la agonía de los mártires.

EL MARTIRIO DE LOS CUERPOS, EL JUDÍO Y LA SERPIENTE

Ya en el flanco meridional del monumento funerario, en la encarnación del sarcófago, se desarrollan las composiciones más expresivas de esta obra. Las escenas del martirio son las de inspiración más natural y novedosa, las imágenes con una acentuada tensión y, seguramente, las de mayor creatividad dada la carencia de precedente iconográficos medievales en la escultura castellana. Escasamente conocidos por los abulenses, los realces del cenotafio, con un sentido narrativo ya gótico aunque dentro de la tradición románica, se muestran tal vez como uno de los mejores ejemplos de la estatuaria europea. Aparentemente es un tema audaz y nuevo en la iconografía anterior al siglo XV. Estas razones, además de ciertas cualidades estilísticas (sentido de la profundidad, ritmo mantenido, complejidad de las composiciones, estilización de las figuras) frente a los relieves anteriores, obligan a pensar en una autoría distinta al frontal septentrional del cenotafio. En la primera escena vuelven a surgir los soldados perseguidores despojando a los hermanos de las vestiduras. La composición tiene cierto ritmo, una preocupación por los detalles, una estilización de los cuerpos desnudos, un contenido simbólico que va más allá de las apariencias físicas. El desnudo, poco habitual en el arte románico, se justifica por el posterior martirio. Repetidamente, hombres y mujeres desnudos son fácilmente identificables en el contexto del Génesis (Adán y Eva), o en los relatos apocalípticos que a menudo se trasladan a los tímpanos de las iglesias, las figuras desnudas de los condenados bajo un Cristo justiciero, rara vez en temas evangélicos y hagiográficos. Hay, pues, una finalidad escatológica profundamente marcada por una intencionalidad redentora en la concepción del cuerpo, superando así las consideraciones puramente eclesiásticas de la Edad Media en torno al cuerpo humano. En particular, el de la mujer era mal considerado por la visión clerical dominante. No era un objeto estético de placer en las obras de escultura, tampoco un cuerpo individualizado que gozara de autonomía. Por el contrario, el arte oficial le concedía al cuerpo un significado metafísico, creando un conjunto de preceptos sin relación con la evidencia cotidiana. El hombre era un «terrón de tierra», una forzosa conjunción de alma y cuerpo en donde la materia se subordinaba a un espíritu aparentemente inmortal. Existía una constante

ambivalencia en el mundo medieval[160]. Un cuerpo creado por la divinidad era también albergue del pecado. Sobre todo, en la literatura anterior al siglo XIV, se mantiene la maldición hacia el cuerpo, en cuanto que poseía todos los medios para la concupiscencia, perjudicando al alma en su búsqueda de una buena muerte. La corrupción del cuerpo humano era frecuente en la literatura medieval.

Bajo estas consideraciones y algunas más se puede enfocar la escena de los cuerpos desnudos en el sepulcro de Ávila, independientemente del seguimiento obligado de la *Passio martyrum sanctorum*... inspiradora de la obra. Es característico del arte medieval su tendencia a no mostrar cuerpos desnudos, salvo cuando el tema, el guión, lo exija específicamente. En el caso de los mártires, los desnudos están justificados por la expresión anímica que pretenden recalcar, otorgando a los hermanos un sentido dinámico que altera conscientemente las proporciones naturales de los miembros, especialmente el rostro, tal y como aparecen en las figuras de Vicente y una de las hermanas, subrayando, por otro lado, la profunda simetría rara vez alcanzada en un relieve del románico tardío. El desnudo, desde la concepción cristiana, está permitido en cuanto que, sin duda, acerca a Dios al santo que sufre. Destinado a un fin concreto, el cuerpo en sí era el mal, simétricamente al alma, que era el bien, originándose dos secuencias paralelas que venían a establecer dos ritmos, cuerpo-mal-vida terrenal y alma-bien–muerte-resurrección, mientras que el desnudo se asomaba en las sociedades medievales como indicio de la morbosidad, revelando un temor a la desorganización social: la falta de moralidad se castigaba pecuniariamente como ocurría, con frecuencia, en los títulos y leyes de fueros municipales plenomedievales. En el relieve del cenotafio abulense se manifiesta claramente un simplismo dualista, con la oposición entre la violencia del mal de los guerreros y las virtudes, el bien, de los futuros mártires, expresadas esas facultades por medio de unos cuerpos intocables y anímicos que hasta los propios esbirros evitaban contemplar, lo que va en contra, como señalaron algunos escritores (Caro Baroja, Goytisolo y Tomás y Valiente) de cualquier acto de tortura, el placer que experimentan el juez y el verdugo ante el sufrimiento del torturado. Los dos guardianes y actores directos del tormento ladean las cabezas, evitan la mirada de los cuerpos limpios, los desnudos integrales de las mujeres y el cuerpo medio cubierto, también en el medio, del hermano. La importancia de la agresión a Vicente, Sabina y Cristeta y el deseo de mostrar artísticamente el martirio acreditaban de forma plena los desnudos corporales.

Así que el cuerpo desnudo del santo se presenta en el mundo románico como objeto intocable e intratable, investido de una interpretación metafísica. Esta visión elaborada por la cultura dominante en la Edad Media se marca meridianamente desde el siglo XII, cuando se empieza a concebir la función corporal a través de los gestos[161]. En

160 Vid. FUMAGALLI, V., *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, 1990.

161 Es así como Hugo de San Víctor elabora una teoría coherente del gesto. En *De instructione noviciorum*, el teólogo expresa que los movimientos desordenados del cuerpo perturban la paz del alma (*pax internae tranquillitatis*), y sólo la disciplina puede restablecer rigiendo (*regere*) el cuerpo, apremiando a cada miembro a tomar su único oficio (*officium, ministerium*) a fin de cooperar en la decencia y el orden del propio cuerpo, pues es como un Estado (*respublica*) en el que todos los oficios son distribuidos entre sus componentes. SCHMITT, J. C., «Le geste, la cathédrale et le roi». *L'Arc*, 72, 9-12.

Captura de Vicente, Sabina y Cristeta.

este sentido, los clérigos medievales estaban ciertamente familiarizados con esa interpretación metafísica del cuerpo, recalcando el cristianismo la accidentalidad de la materia y su asociación forzosa o milagrosa con un alma inmortal. De ahí que en el cenotafio de la basílica de los mártires se trate de mostrar plásticamente el alejamiento entre los dos elementos, el cuerpo y el alma, una ruptura terrenal y una entrada triunfal guiada por la mano divina. El cuerpo santo, por otra parte, no cae en la deshonra, en la muerte moral. Los demás individuos sí, pues tanto la Iglesia como una cultura aristocrática habían elaborado una tabla de preceptos y obligaciones, de contravenciones a unas normas y de sanciones que, en definitiva, marcaban las diferencias entre los órdenes de existencia. Valores que, por otra parte, se aprecian tanto en las obras hagiográficas como en las biografías de los personajes, intercalando unas normas de contenido moralizante que revelan el carácter a veces contradictorio de la cultura medieval.

Frente a la contemplación del santo medieval, sea cual sea su origen, caracterizado por su acentuada honradez; los hombres que carecían de honra eran aquellos considerados como ladrón, preso, querelloso, desafiador, *cativo* (pobre), enemigo, judío, alevoso, traidor, deudor, cornudo, *fudid in culo* (sodomita), *gafo* (leproso), etc. El santo se aleja de cualquier comportamiento anómalo, es decir, de las múltiples variantes étnicas, religiosas, delictivas, corporales y sexuales. La mayoría de los anteriores vocablos vienen a demostrar que la sociedad medieval no sólo estaba fuertemente sexualizada, sino que, asimismo, la sexualidad era sostenida de una forma tan natural como violenta, tan material como grotesca. Fue precisamente Mijail Bajtin[162],

162 BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de françois Rabelais*, Barcelona, 1974, 285.

Martirio de Vicente, Sabina y Cristeta en los ecúleos.

quien subrayó la importancia de lo inferior corporal en la cultura popular de la Edad Media. Los conceptos e imágenes relativos a lo alto y a lo bajo, su expresión en el espacio y en la escala de valores, eran consustanciales al hombre medieval: las advertencias de los fueros municipales («Qui a la manceba tomare a las tetas o al coño..., tod aquel que el culo pusiere en faz de otro ome o con el mismo en la cara pedos diere...»), expresan una concepción particular del conjunto corporal y de sus límites, de las partes individuales del cuerpo con funciones expresivas. Claro está que no sólo el sexo y sus derivaciones consideradas sórdidas, profanas en gran medida, eran objeto de la deshonra. La realidad establecía tanto cánones de belleza, modas, arquetipos físicos, etc., como sumisiones sexuales, ritos, marginaciones y tabúes. El canon de la belleza física femenina tendrá unas connotaciones diferentes según los autores. Es de sobra conocida la descripción jocosa de la serrana del *Libro de Buen Amor* (estr. 1.012-1.020), en la que abundan los detalles del realismo grotesco, o la que de Melibea hacen Calisto y Sempronio en el primer acto de *La Celestina*. Muy distinta es, en cambio, el repaso de la mujer del huerto en los *Denuestos*[163].

Frente a la imagen solitaria de la santa, en la Edad Media se sobrevalora el amor físico. Es cierto que una misoginia medieval se restablece con fuerza desde el siglo XV, pero no lo es menos que tanto la mujer como el hombre controlaban su sexualidad, institucional y decentemente, gracias al matrimonio, con una

163 «Mas ui uenir una doncella; / pues naçí, non ui tan bella: / blanca era e bermeia, / cabelos cortos sobr'ell-oreia, / fruente blanca e loçana, / cara fresca como maçana; / nayz egual e derrita, / nunca uiestes tan-bien feyta; / oios negros e ridientes, / boca a razón e blancos dientes; / labros uermeios, non muy delgados, / por uerdat bien mesurados; / por la çentura delgada, / bien estant e mesurada» (*Razón de amor con los denuestos del agua y el vino*, vv. 56-69).

relación de afecto y devoción recíproca antes, según los textos, que como una simple unión *ob fornicationem vitandam*. Hay una serie de reglas que imponen una determinada forma de vida, una sumisión de la mujer al hombre, una posición de preeminencia del último tanto sobre los hijos como sobre la esposa. En la literatura medieval, el matrimonio y el amor están en función del personaje central. Doña Jimena es esposa y madre, en ocasiones bien considerada gracias a la representación del marido, gozando de la autoridad transferida por el héroe. La relación entre ambos queda encuadrada en el amor feudalizado: «Ant el Campeador doña Ximena fincó los inojos amos. / Llorava de los ojos, quísol besar las manos» (vv. 274-275).

Velados e impalbables en vida, los cuerpos de los mártires adquieren otras funciones tras la muerte. El martirio comienza cuando los sayones colocan a los hermanos en los potros para descoyuntar sus miembros (*sursum ac deorsum in eculeo extensis, divaricatis membrorum conpagibus*...). Los perseguidores enviados por el pretor-rey presionan sobre las aspas del instrumento de la tortura de Vicente, que aparece, como sus hermanas, con un gesto hasta cierto punto inexpresivo, aunque se refleja el dolor, la rigidez, la perfecta cadencia en la aceptación del sufrimiento. La finalidad vasallática retorna a la obra, pues los *milites* no hacen más que obedecer la orden de Daciano. La sumisión se encarna en la persecución de los cristianos. Los mensajes se distorsionan, tal vez no interesen las secuencias sino los planos cortos, aquellos que permiten incidir en una realidad cercana. Para el espectador vuelve a quedar marcada esa oposición tan violenta entre la visión guerrera de la sociedad laica y el simplismo del bien, entre el oscuro aquilón y la claridad meridional, que consiste en realidad en unas virtudes religiosas que llevan a los hermanos a aceptar el martirio con resignación. Todo esto es posible, obviamente, por la gran expresividad de las figuras, en una composición cargada de simetría, destacando el esfuerzo de los soldados por romper, literalmente, el cuerpo de Vicente. Lo más sobresaliente del sepulcro es sin duda el interés del autor por subrayar el sufrimiento, las torturas. No obstante, hay que considerar que los artistas de la Edad Media (luego los del Barroco), particularmente en la Península, se complacen en representar las torturas infligidas a los mártires en un ciclo de sufrimientos a los que resisten sucesivamente para sucumbir al final. Claro que, en el caso de la basílica abulense, el románico tardío del cenotafio se conforma, porque no puede hacer otra cosa, con plasmar una especie de «gimnasia celestial», según escribía hace años Jiménez Lozano. En realidad no se trataba sino de una transposición a la hagiografía de las torturas conocidas tanto por las justicias medievales como por las violencias desatadas por una sociedad, abarcando también toda una tradición transmitida por actas, pasionarios, legendarios, calendarios mozárabes y otras obras literarias sobre los mártires del mundo tardorromano. Los tormentos, en la tumba de San Vicente, se aplican también sobre los cadáveres de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta cuando los dos sayones y un tercer personaje aplastan con unas piedras las cabezas de los santos. Es ya un acto sádico que resalta la voluntad de sufrimiento de unos cuerpos inanimados. Igualmente un calificativo degradante para el último actor, el judío.

En el fondo todo está dentro del esquema medieval del sufrimiento: mientras que el sadismo es castigado como cualquier otra forma de pecado, el sufrimiento, categoría mental hegemónica en el mundo hagiográfico y ¿real? medieval, es recompensado con la Gloria. «El hombre del románico es, en primer lugar, un hombre de la angustia»[164].

Cualquier acto de devoción y resignación caía dentro de los actos simbólicos del mundo feudal. El reconocimiento por parte del santo, vasallo del Señor, de la *fidelitas* implicaba la prestación divina. A cambio del reconocimiento a Dios, este se comprometía a salvar al santo. La fidelidad a Dios, a la Virgen o a un santo, imitada de la del vasallo al señor feudal, podía culminar con la feliz entrada del cristiano en la corte divina, en el castillo celeste. Incluso el pobre, si reparte su miseria con los demás y codicia la compañía de la Virgen, puede alcanzar el reino del Hijo. El premio, en el caso de los mártires de Ávila, es, además, visual, pues el espectador es educado en el camino hacia Dios: los ángeles, también vasallos directos del Señor, trasladan las almas de los mártires al paraíso. La mano de Dios que sale del cielo es reconocida como la del Padre, suponiendo un signo de mando y una señal parlante: ordena a los ángeles su deseo y a los santos les indica la morada eterna en una acción omnipotente. «Nadie puede arrebatar nada a la mano del Padre» (Jn., 10, 29). La mano, en efecto, tiene cierto protagonismo. No sólo es un elemento corporal, sino un signo. Las románicas hablan, gesticulan, indican actitudes, obediencias y emociones. En la mayoría de los casos, la mano es el poder (temporal, espiritual), al igual que poderosa era del *paterfamilias*. En el Derecho romano, la *manus* era el origen del mando. Por otro lado, se insiste en el sentido inmortal y eterno del alma cuando son dos ángeles quienes transportan sobre un lienzo los empequeñecidos cuerpos de los hermanos, transmutados en cuerpos infantiles que subrayan la edad de la pureza. Toda esta imbricación de lo concreto (muerte, violencia, sufrimiento, etc.) y de lo ideal (ángeles, mano de Dios, cuerpos de los hermanos en representación de las almas) constituye el fundamento propio de la mentalidad de la Edad Media. La necesidad de encontrar una solución plástica real a un problema abstracto (muerte-resurrección en términos teológicos) mueve al anónimo artista a representar toda la composición bajo una triple estructura. Se trataba, en definitiva, de mostrar a los fieles la abstracción de la resurrección gracias a una realidad física y concreta. Lo religioso, idealizado por sí mismo, era engañoso y, además, incomprensible para el pueblo. La sociedad de la apariencia que trataban de comunicar los eclesiásticos tenía que adquirir una forma perceptible para los sentidos y actitudes de los hombres y mujeres medievales. El desconocimiento por parte de las clases populares de la doctrina eclesiástica obligaba a la principal institución del cristianismo a la utilización de los medios audiovisuales más convincentes, el arte y la repetición de ciertos trabajos literarios como catecismos, martiriologios, obras hagiográficas y marianas. La obra de arte ofrecía el recurso de lo concreto, lo más cercano. Por otra parte, las obras literarias planteaban el problema de su difusión y comprensión, pero podían ser un método seguro para que el pueblo asimilara ciertos cultos.

164 LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1967, 160.

Muerte de los mártires y presencia del «judío curioso».

La composición del monumento funerario abulense plantea el problema existente entre una muerte martirial y una resurrección. La muerte, aunque es una realidad estrictamente humana, representa en el cenotafio la potencia y triunfo de lo sobrenatural, de Dios y la Resurrección. De alguna forma había que plasmar esa nueva vida tras la muerte, puesto que una de las ideas tradicionales era el fin del cuerpo considerado como materia. Por otro lado, la muerte de los santos se fija en tres elementos: los cadáveres de los hermanos, Dios y sus mensajeros (los ángeles) y, finalmente, los hombres representantes de la violencia, de la ruptura del homenaje y fidelidad hacia Dios, los *milites* y el judío. La muerte del santo se ejecuta de esta manera no como dolor físico o descomposición del cuerpo o pérdida de la belleza, sino en la llegada del alma a la divinidad, un nuevo homenaje y una entrada en el vasallaje bajo un espacio sagrado que no se contrapone directamente a la realidad mundana, pues la muerte, en sí, es la *viam universae carnis ingressus, ad coelestium spirituum mansiones feliciter transmigravit*.

El judío. Es el nuevo diablo. *Iudeum quendam, itinere comeantem, martyrum corpora invisenda inpulit*... Los *milites* al menos cumplían y prestaban el *auxilium* debido a su señor. El otro no. No sólo fue acusado de deicidio, sino que ahora martiriza a aquellos que han reconocido y propagado al Dios verdadero. La tradición hagiográfica señala la figura de un judío rico que, gozando del sufrimiento de los tres hermanos, se acercó a colaborar en los suplicios. Luego sale la serpiente de las rocas, encargada de custodiar los expuestos cadáveres de los santos. *Subito, nutu Dei, ex cavernis terre serpentina egressa est belua*... La serpiente libera a los mártires y al judío, enviada de la divinidad, instrumento de salvación y compensación. Gracias al ofidio los mártires son enterrados y el

judío levanta la primitiva iglesia. A un lado de la narración hagiográfica, ¿por qué el nuevo personaje puede ser identificado como un judío? Los datos parecen más bien escasos. Estilísticamente, el relieve del judío se mueve dentro de las características señaladas para todo el conjunto monumental. El tópico físico de las narices corvas de los hebreos es de escaso valor. En la tradición antisemita se señalaba la diferencia física y la ingrata apariencia de los judíos respecto a los cristianos. Sin embargo, la desproporción del rostro de este personaje puede inducir a caracterizarlo como judío, pues era habitual representar a este tipo con la cara ancha, tal y como aparece en las tres escenas finales del cenotafio. Lo mismo puede decirse de otros rasgos físicos, como los ojos almendrados y la prominente mandíbula. La indumentaria del judío no se puede identificar exclusivamente como hebraica. Esta ambigüedad en la representación de la figura permite ratificar que cuando el artista del cenotafio trabaja en el interior de la basílica no pretende expresar estéticamente unas determinadas características étnicas, sino una precisa idea teológica en relación con el problema de la salvación.

La incorporación del judío al relato hagiográfico, a la *Passio*, a partir del siglo VII, indica el remoto origen de la tradición antijudía en el marco de una «hagiocracia» medieval. También, en el mundo del siglo XII, el intento de relanzar un discurso ideológico es apreciable fundamentalmente en varias obras literarias. Independientemente de la caracterización y connotaciones del judío en el sepulcro de la basílica de los mártires, el tema es bastante general en la literatura medieval peninsular. Desde la presentación de los judíos de Burgos, Raquel y Vidas, como dos tipos preocupados por el dinero, usureros, prestamistas, el judío se le hace al cristiano odioso en sus comportamientos y necesario en su vertiente económica, al mismo tiempo que la opulencia hebrea, representada por el judío abulense, se torna en un matiz depravado que afecta a toda la comunidad, con las invocaciones de Juan Ruiz sobre los judíos que asume toda una tradición antisemita: «los jodíos, pueblo de perdición» (*Libro de Buen Amor*, estr. 1 a). Las acusaciones a los judíos se introducían además en un tipo de relaciones urbanas, alimentado todo este odio por los clérigos que intentaban de nuevo recordar el deicidio del pueblo hebreo. De esta forma, la tradición del continente europeo propagaba leyendas, relatos estereotipados, marcando un determinado tipo de judío. En «El milagro de Teófilo», integrado en los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, el protagonista está caracterizado como «truhán, falso, lleno de malos vicios /savie encantamientos e otros artificios, / facie en malo cercos e otros artificios, / Belzabud lo guiava en todos sus oficios». El deicidio, por otra parte, sigue siendo cometido en la Edad Media por medio de la magia negra.

El vocablo judío se asociaba a la muerte de Dios, al dinero y al propio concepto de honra, o mejor, deshonra, es decir, la *inverecundia* de la Edad Media, relacionada con la morbosidad sexual y el desdén hacia las leyes. Desde este punto de vista, la honra del cristiano abarcaba todo un abanico de expresiones que lo calificaban como individuo dentro de una comunidad, palabras que podían

El judío y la serpiente.

situarlo en la infamia y en la muerte civil y moral[165]. Llamar a un vecino «judío» suponía la falta de respeto, una deshonra para el agredido y una pena económica para el deslenguado: «qui dossier a otro cornudo, o fododínculo, o gafo, o judío, o traidor, e a la muger puta, oençeguladera, o gafa pechelle çinco maravedís...» (*Fuero de Coria*, L. III, T. 183). Se puede decir que mentalmente se había establecido una relación de analogía entre la concepción cristiana del judío y la propia historia, tierra y costumbres de los hebreos. El judío por excelencia parecía ser Judas, su geografía maldita Sodoma y Gomorra. Cualquier acepción del vocablo parecía ser la negativa del buen cristiano. Aunque los acontecimientos de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta se desarrollan a principios del siglo IV, antes del Edicto de Milán, la figura del judío se incorpora a la narración tres siglos después. Ya a finales del mundo medieval, el desarrollo económico de los judíos se expresará, de cara a los cristianos, por los oficios desempeñados: recaudadores, prestamistas, propietarios y vendedores de casas, etc., y oficios artesanales como plateros, aljofareros, sastres, jubeteros, tundidores, perailes y algunos cirujanos, es decir, profesiones en las que para el cristiano el tabú del dinero jugaba un papel importante en el marco de una economía natural, opuesta a la invasión de la economía monetaria. En definitiva, los judíos eran profesionalmente despreciados, y, sin embargo, admirados y sostenidos por la población cristiana, insertándose socialmente en aquellos puestos que exigían una gran habilidad en su ejecución y que entrañaban graves

165 «Segund dixeron los sabios, que fizieron las leyes antiguas, dos yerros son como iguales, matar al ome o enfamarlo de mal; porque el ome, después que es enfamado, maguer non aya culpa, muerto es quanto al bien e a la honra deste mundo; e demás, tal podría ser el enfamamiento que mejor le sería la muerte que la vida», *Segunda Partida*, XIII, IV².

riesgos, pero al mismo tiempo prometían importantes beneficios económicos[166]. El odio hacia esos *negotiatores* no impedía que algunos trabajasen para la catedral y otras iglesias abulenses, entre ellas en la basílica de San Vicente.

La figura del hebreo en el sepulcro de la basílica ha de explicarse en el contexto de la *Passio sanctorum martyrum Vincentii, Sabinae et Christetae* elaborada por la monarquía visigoda a finales del siglo VII. Su discurso en imágenes con el contexto de relativa prosperidad de la población judía en la ciudad a finales del siglo XII y a lo largo de las siguientes décadas. El torturador de Vicente y sus hermanas destacaba, según la tradición, por su buena posición económica. Pero esta conjetura se presenta con cierta insuficiencia, pues el dinero no podía comprometerse con la salvación, con el pacto que se establece con la divinidad a cambio de la construcción de los sepulcros para los mártires. En este sentido, la actuación coactiva del oficio es esencial para entender un mensaje nada subliminal: la posibilidad de una conversión por la fuerza. El judío que se arrepiente implorando el perdón y la bendición de Dios es un tema conocido en la literatura medieval castellana. Supone un verdadero reconocimiento de la religión revelada, la cristiana, la salida del *guetto* material y religioso en el que se encontraba el israelita, junto con el nuevo sometimiento a la fe aceptada en un momento de coacción. Una definición acertada de esta concepción aparece en el milagro de «El niño judío» de Gonzalo de Berceo (*Milagros de Nuestra Señora*). La estructura del milagro se plantea en tres niveles. El primero es el trascendente, el escatológico, donde aparecen Dios como «Rei omnipotent» y la Virgen, localizados en el Cielo, que viene a ser el altar en la tierra cristiana. Dios es el *Corpus Domini* que se convierte en la hostia sagrada, el cordero sin lana, estableciéndose un pacto entre aquellos que reconocen y aceptan a Dios y el propio Señor que, con la Virgen, concederá gloria, trigo, mercedes y gracias a cambio de los servicios, el honor y la fidelidad de los cristianos. El «iudezno» abandona la casa familiar y se dirige al mundo real de la religión verdadera. Hace un pacto con la Virgen y Dios por la comunión. El submundo del que procede este niño es el judaico o, más exactamente, la casa, el forno que es «grand», «fiero», con «grant calor», que produce pavor... La casa (la sinagoga) es representada como oscura (ciega) y asociada con la muerte, con el diablo (el padre del «iudezno»). Este último abarca un campo semántico bastante amplio: «mal aventurado», «diablado» con «grand ira», demoniado se repite, que hace figuras malas, traidor, falso desleal, loco pecador, falso descreído..., que amenaza al recién convertido condenándole al horno. Sin embargo, gracias a una buena «hazanna» el niño se salva sin «lisión» y con paz, solaz y bendición de Dios.

166 VALDEÓN, J., *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, 2000, 65. LE GOFF, J., «Mestieri leciti...», 54-55.

EL SANTO Y LA MUERTE

En el mundo romano de las persecuciones contra los cristianos los mártires se convierten en los intermediarios entre los hombres y la divinidad. Mártires transformados en santos forman en la Edad Media uno de los pilares de la devoción popular impulsada, en algunos casos, por la autoridad eclesiástica y numerosas obras literarias. Esa devoción a los santos era casi universalmente aceptada, y el culto a las reliquias de mártires y confesores formaba parte del desarrollo de la vida humana. La «santidad» entra dentro del ciclo religioso y cultural medieval por medio del personaje que desarrolla durante su vida una fidelidad extrema al *Rex* de los cielos y actúa, en vida o tras la muerte, de una manera milagrosa. El milagro es el signo de un ser extraordinario, el santo. La creencia popular y la doctrina de la Iglesia, escribe J. Le Goff, coinciden en este punto.

Generalmente el santo se presenta como un héroe. Vicente de Ávila tenía varios papeles que cumplir. Su enfrentamiento con Daciano marca el camino de un comportamiento ejemplar, reafirmado mediante un milagro en vida (la pisada en la roca) y otro tras la muerte. Físicamente está caracterizado como un noble, Daciano como un rey (con la corona), los *milites* como *bellatores* (coraza, espada), otros personajes con vestidos cortos hasta las rodillas. Vicente cubre todo su cuerpo con un brial o túnica talar con mangas estrechas, sólo la cabeza y los pies despejados; Sabina y Cristeta con brial y manto. Además, en algunos relieves de la tumba, aparece a caballo con sus hermanas, un signo de distinción, de poder económico o de prestigio social en el mundo castellano y caballeresco de los siglos XI, XII y XIII, desde el instante en que los tres animales de los santos, en especial el del varón, se representan con los arreos necesarios, las sillas de montar, las bridas, los estribos y las espuelas en el santo, y las hermanas con zapatos puntiagudos característicos de la alta sociedad de los siglos XII y XIII. En otros contextos culturales el caballo significaría la inmortalidad, mientras que aquí denota una superioridad social y espiritual en contraste con el significado militar de los guerreros del pretor, fantaseando conscientemente con una *Passio* que establecía la persecución de los caballos de los romanos (*promisso velociori equitatu*) tras el alegre paso del carro de bueyes (*alacri profectu cornipedum evectatione*).

Ahora bien, la figura de san Vicente de Ávila se aparta en cierta medida del modelo hagiográfico característico de la Edad Media a partir del siglo XII. Su muerte violenta, alejada en el tiempo de la mítica martirial, aunque aún asumible para el clero, deja paso a otros estereotipos más divulgados entre los medios eclesiásticos (el monje, el predicador, el visionario o la visionaria, el santo caritativo, el fundador monástico). Un breve análisis de la figura de Domingo Manso puede conducir a unas conclusiones más o menos válidas para la hagiografía plenomedieval, considerando la tradición del Mester de Clerecía y la finalidad material de la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Berceo tras el éxito obtenido por su obra anterior, la *Vida de San Millán de la Cogolla*. En esta última obra, la cuaderna vía sirvió para difundir tanto a un público iletrado como a unos clérigos relativamente cultos todo un sentido hagiográfico de santos consolidados (san Millán) o recientes. Como ocurre en otros casos, la muerte del santo riojano *Aemiliani* está marcada por la premonición, luego por el tópico de una muerte beatífica: «llegada del alma al cielo, entierro solemne en la tierra. Alma y cuerpo, separados por el óbito de la primera parte, vuelven a encontrarse en los milagros de su túmulo. La orientación hacia el culto funerario no puede ser más evidente»[167]. Para la otra obra, la de Domingo de Silos, con una lectura tripartita de la obra explicada por el propio clérigo («que sean tres los libros e uno el dictado», estr. 533 d), que se identifica con la Trinidad, Berceo relata la vida del hombre santo, los milagros realizados en vida y los hechos extraordinarios tras la muerte. El santo es un héroe épico, similar al Cid Campeador, sus milagros se equiparan a las victorias militares del burgalés. Tanto fisiológica como anímicamente, Domingo Manso está caracterizado por unos rasgos sobresalientes. Lo mismo se puede decir de sus valores religiosos y morales. Santo Domingo, confesor nato, era de «non bassa natura», «muy derecho», «sin nula depresura»... Procede de un buen linaje, pues el padre, Iohanes, de la familia de Mans, es «ondrado», «ome señalado... amador de derecho», de «seso acabado». Padre y madre son buenos y «amigos del Criador». Todos los vecinos reconocen la «simplicidad» de Domingo, pues desprecia vanidades, risas y juegos. La vida de Domingo está marcada por la devoción, reza el *Pater Noster*, el *Credum in Deum* y otras oraciones, por su buena razón, la «racionalidad» que guía la divinidad. De hecho, su vida se encuadra en lo que A. Vauchez denomina la «santidad mediterránea»[168], caracterizada por un comportamiento que se basa en la pobreza y en la renuncia, muy similar a un santo más cercano a los abulenses, inventado biográficamente desde finales del siglo XVI, el anacoreta Pedro del Barco. Unos rasgos que se traducen en buena parte de los personajes santificados en los siglos centrales del Medievo a partir de un esquema-tipo que se refleja en una infancia marcada por la honestidad, la mansedumbre, la docilidad y la sensibilidad por lo sobrenatural; una adolescencia calificada por la fortaleza y la castidad, seguida por la obediencia y la humildad en los tiempos juveniles y, finalmente, una senectud,

167 GRANDE QUEJIGO, F. J., *Hagiografía y difusión en la «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de Berceo*, Logroño, 2000, 132.

168 FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, 2005, 506.

si se llegaba, en que la sabiduría, el entendimiento y el espíritu de oración precedían al óbito del santo en cuestión. La vida del abad de Silos culmina con la profecía de su propia muerte, situada en la composición poética tras el traslado de los cuerpos de Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila y después de la polémica surgida en torno al reparto de las reliquias de los santos abulenses.

Es así como en el caso de Domingo Manso la muerte está en función de tres elementos: la profecía, las reliquias y el cuerpo del santo. Un cuerpo que ha obrado milagros y hazañas diversas, pues el santo apenas habla, sino que muestra su poder por los gestos corporales. Es también el caso de san Vicente. La palabra se reduce al silencio y el cuerpo es el ejecutor de la vida-muerte-santidad. Una vez constatada, la muerte que concedía al pueblo y a los fieles unas reliquias fue una constante en la hagiografía medieval y moderna, de san Vicente a santa Teresa de Jesús. Reliquias, milagros y santos contribuían al incremento de las prácticas religiosas, en ocasiones teñidas de caracteres paganizantes, supersticiosos o carnavalescos. Las reliquias constituían un objeto de veneración y salvación. Compradas, fabricadas, vendidas, robadas y trasladadas, entraban en el mundo de la reciprocidad entre el plano real y el de la divinidad, señalaban un prestigio social y religioso para la institución poseedora, expresaban una determinada antropología. ¿Es preciso ver, se pregunta Patrick J. Geary[169], en estas interacciones la coerción de los fieles hacia los santos, y viceversa, o se trata más bien de una forma de magia que recorre toda la Edad Media sin una oposición seria, al lado de aspectos propios del cristianismo y en la que la condena no comienza gradualmente más que a partir del siglo XIII para conducir a una lenta eliminación durante los dos siglos siguientes y la Reforma? El miedo a los muertos era asumido por las reliquias, que simbolizan en cierta manera una buena muerte, una muerte aceptada. Los discursos eclesiásticos y literarios relanzan las reliquias a su papel de recreadoras de vida, el poder de los santos, pero subrayando también el fin de toda vida corporal. El culto de las reliquias impulsado por la Iglesia en gran medida era un mercado propicio para las falsificaciones. Los viejos libros de historia de Ávila señalan la proliferación de restos santos en la Edad Media. El rey Pedro I donó a la cripta de la Soterraña un relicario que contenía una camisa de la Virgen y una ampollita con leche de sus pechos. Deseoso de mostrar y verificar las reliquias de los mártires, el obispo Martín de Vilches introdujo sus manos en la tumba de la basílica, sacándolas impregnadas de sangre. Las reliquias existían. Y las apariciones, imaginarias o somnolientas, también. El mártir Vicente fue el autor indirecto de algunos fenómenos extraordinarios, los *miracula*. Hay constancia literaria de una manifestación del santo. En efecto, la infanta Sancha, hermana del rey Alfonso VII el Emperador, deseosa de poseer algún resto del *Lignum Crucis*, encargó a los caballeros templarios algún fragmento de tan preciada reliquia, relatando Pedro

169 GEARY, P. J., «La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale», en *IV Colloque de l'Institut d'Etudes Medievales de l'Université de Montréal*, Montréal, 1979, 158. THOMAS, K., *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England*, London, 1991, 27-57.

de Medina[170] cómo a punto de dormir se preguntaba si en realidad los cuatro restos de madera aportados desde Jerusalén por los caballeros del Santo Sepulcro eran verdaderos, apareciendo de pronto un hermoso mancebo, «vestido muy ricamente de háuito de cauallero, con una ropa de carmesí, guarneçido de oro y piedras preçiosas», hablando así a la joven: «Sancha, el Señor [h]a oído tus ruegos. Sabrás que tú tienes parte de aquel madero en que estubo colgada la Salud del mundo. Y para que más çiertamente puedas conocer que es verdad lo que digo, manda ençender fuego y echa en él el preçioso madero que tienes de la cruz del Señor, y verás claramente su virtud». Sorprendida la infanta demandó a la figura aparecida acerca de su identidad. «Yo soy Viçente, mártyr, hermano de santa Sabina y santa Christeta, mártyres de Jesu Christo». Reunida la corte en una capilla, el madero ardió resplandeciente, atónitos los caballeros, golpeándose todos el pecho y derramando lágrimas hasta que de la cruz «salió del fuego y se puso sobre el altar de la capilla, y allí fue vista arder hasta horas de vísperas sin que alguno osase llegar al altar». Tal incendio no supuso, parece ser, la desaparición de las reliquias, pues Fernández Valencia escribía cómo en los sótanos basilicales, en un arqueta donada por el rey Pedro el Justiciero o el Cruel, se guardaban en un paño de lino «quatro pedaçitos de Lignum Crucis, están en papel enbuelto», cuando, por otra parte, fragmentos de la Cruz se conservaban, gracias a los templarios, en Santo Toribio de Liébana, San Isidoro de León y el monasterio de los Santos Facundo y Primitivo.

La muerte de Domingo Manso es perfecta. La de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta también. Aunque violenta, los santos abulenses han cumplido con su papel último, la llegada del alma al cielo. En el ciclo martiriológico la muerte está unida a las tensiones, persecuciones y tormentos de los romanos. Únicamente san Vicente de Zaragoza, tras sufrir numerosos martirios, tiene una muerte domada y familiar, pues fallece en la mazmorra rodeado de los nuevos creyentes. El óbito de santo Domingo es ejemplar en la Edad Media. Cronológicamente se adapta a la tradición de la liturgia mozárabe, pues fallece en vísperas de la Anunciación, una de las principales fiestas dedicadas a la Virgen. En cuanto al cuerpo, la muerte del santo cumple toda una reglamentación. Aprieta los labios, el alma pasa al cielo, el cuerpo queda en tierra, los monjes hacen la mortaja, al santo «diéronle sepultura» (estr. 531 a). Los santos tienen conciencia de su propio fin, reciben con alegría la muerte, la desean y reflexionan. La soledad de estos personajes se rompe con los monjes o con los violentos en el caso de los mártires. La divinidad aparece tras la propia muerte. Cuando Dios se muestra lo hace tan solo como visión, sin contacto directo con el moribundo[171]. Reposar en tierra, cerrar los ojos, la boca, envolver los cabellos, las manos sobre el pecho: el alma sale del cuerpo. Los ángeles la reciben y el diablo no la puede atrapar. El infierno queda lejos, pues la santidad del personaje calma todas las inquietudes.

170 MEDINA, P., *Libro de las grandezas y cosas notables de España*, Alcalá de Henares, 1590 (ed. A. González Palencia), II, 215.

171 «Quando acabó su oración, / vio una buena visión: / Buenos mandaderos vayo yo aquí. / Mi cuerpo e my alma acomjendo a ti» (*Vida de Santa María Egipciaca*, vv. 1322-1325).

Muerte y alma tienen entre sí una relación que suele aparecer normalmente en la literatura a través de diálogos, disputas o enfrentamientos. El más allá está así mismo reflejado en las obras artísticas y literarias del Medievo. Desde la Alta Edad Media se suceden en la Península las reflexiones sobre el trasmundo. El hombre está destinado a traspasar el umbral de la muerte, sus puertas. La mansión de los muertos es inmediata al peligro de morir: *Qui exalta me de portis, / Tu annuntien omnes laudationes tusa in / portis filiae Sion* (Ps. 9, 15). Las reflexiones sobre el trasmundo se suceden desde la Alta Edad Media. Luego, en el Mester de Clerecía, el otro mundo es representado como un lugar a orillas de un río, «oriella de un flumen tan fiero como el mar» (estr. 229 b), dice Berceo en su relato sobre santo Domingo. Son dos ríos los que atraviesa el hombre, uno rojo, otro blanco. El Paraíso es el triunfo que con la ayuda indispensable de Dios se alcanza. En el *Libro de Alexandre* el otro mundo está presente. También en una versión versificada del *De contemptu mundi* de Inocencio III, el *Libro de miseria de omne*, se desarrolla un tremendo pesimismo sobre la condición humana y una amplia descripción de las torturas infernales. Más tarde, don Juan Manuel concibe el otro mundo como una isla: al hombre «desnuyábanle e echávanle en una isla solo, que no fincaba con él omne del mundo» (*El Conde Lucanor*, Exemplo XLIX). El valle es otro motivo expresivo del trasmundo: «En vn balle fondo, escuro, apartado, / espeso de xaras somné que andaua / buscando salida e non la fallaua» (*Reuelaçión de un ermitaño*). El más allá, en definitiva, es un tema que en la literatura medieval presenta dos situaciones, el paraíso o la montaña, río, puente, jardín; el infierno o el valle profundo y oscuro, la comarca pantanosa. El infierno, escribía Juan Ruiz, es la habitación de la muerte[172].

La esencia primaria de la muerte en el mundo medieval era la separación del alma y cuerpo, en ocasiones la conversación que mantenían tras la llegada de la muerte. El cuerpo quedaba desamparado, pues tras vivir sometido al alma, ésta le abandona, surgiendo las disputas. En la *Disputa del alma y el cuerpo* (vv. 1-37) el alma está fuera del cuerpo, «desnuda ca non vestida». Representación del mal, el cuerpo es acusado de la desgracia del alma, pues ni hizo bien ni fue al altar, ni siquiera ofrendas quería dar, «ni diezmo ni primicia ni buena penitencia; ni fecist oración nunca de corazón», a «apóstol ni mártir quisist seruir». La fugacidad de la vida, la vanidad de los bienes surge en la disputa cuando el alma acusa: «o son... las copas d'oro fino con que beuies to uino? / Do son tos bestimentos?, ¿o los tos guarnimientos?». Numerosas implicaciones presenta la muerte. Siempre se deduce el sentimiento del hombre medieval ante la muerte y su condición inexorable[173].

172 «Tu morada por siempre es infierno profundo, / tú eres el mal primero e él es el segundo, / pueblas mala morada e despueblas el mundo, / dizes a cada uno: "Yo sola a todo hundo". / Muerte, por ti es fecho el lugar infernal, / ca, beviendo omne siempre en mundo terrenal, / non avrié de ti miedo nin de tu mal hostal, / non temerié tu venida la carne umanal» (*Libro de Buen Amor*, estr. 1552-1553).

173 «Ninguno non se puede escusar de la muerte, / por maña nin por arte, nin por ninguna suerte; /non prestan melezinas, nin otra cosa fuerte, / nin trapos a los pies, nin bizmas a la fruente». (*Proverbios en rimo del sabio Salomón, rey de Israel*, vv. 23-27).

La muerte del santo parece cumplir a rajatabla los requisitos de un discurso eclesiástico de los siglos XII y XIII. También los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, aunque desfasados respecto al acontecimiento inicial, parecen obedecer a toda una tradición en torno a la muerte domada de la que escribía Philippe Ariès[174]. Aun siendo diferentes a los santos románicos, como santo Domingo, el hermano mayor de los Cogominhos desde el siglo XII es considerado como un muerto ilustre cuya historia no se conoce en profundidad, sí su aparatosa defunción precedida por una vida de persecuciones y sufrimientos, un «muerto de excepción», como otros, en expresión de Vauchez: «desmembrado, mutilado por la maldad de los paganos..., después de la muerte recuperaba una misteriosa integridad, signo de elección divina»[175]. Una generalización aplicada al mártir abulense, pues su hagiografía es escasamente conocida, si bien una historiadora argentina señala acertadamente al cenotafio de Vicente y sus hermanas como la expresión más gráfica de un cuidado sobrenatural dispensado a los mártires[176]. La constatación de esta protección, sin embargo, no se aleja demasiado de la percepción que de la muerte tenían los castellanos o de la que mediante variados textos y algunas imágenes, elaborados discursos y, tal vez, convincentes sermones se imponía a los pobladores de Castilla. Aunque claramente diferenciado del resto de los mortales, el santo sufre únicamente una muerte alternativa en tanto que su alma directamente ingresa en el espacio divino. Como ocurre en uno de los relieves del cenotafio de San Vicente, los tres hermanos acceden al cielo por la puerta grande, sin necesidad alguna de juicio previo, estancia en el purgatorio (?) o verificación de su santidad, que sobradamente se pone de manifiesto en la propia vida. No existe tampoco el dolor, el lamento o la desolación ante la propia muerte en santidad, mientras que desde el siglo XI el *planctus* relacionado con los grupos dirigentes de la sociedad exaltaba precisamente el dolor ante la pérdida humana.

A pesar de esto, tanto en la literatura castellana como en un buen número de monumentos funerarios la reacción ante la muerte del otro es bastante limitada, inscribiéndose en lo que Ariès denominó «Tamed Death», una muerte domesticada, sometida o reducida al ámbito familiar. Al igual que la muerte del santo, la del héroe apunta a la conciencia que tiene de su propio fin, una fatalidad escasamente dramatizada en la que se trata de recordar la juventud del finado o el efecto propagandístico de sus virtudes. Muerto, el santo se convertirá en un medio accesible para el más allá y de cara a la divinidad. Al igual que el héroe, el mérito del santo difunto se dirige a resaltar sus virtudes y características nobles, un precedente de la fama laica que resurgirá con fuerza en los siglos finales de la Edad Media. Así pues, su fallecimiento se caracteriza, sobre todo, por su aceptación, el presentimiento y la *virtus* del cuerpo muerto, «la energía que se manifiesta a

174 ARIÈS, P., *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983, 13-20; *La muerte en Occidente*, Barcelona, 1982.

175 VAUCHEZ, A., «El santo», 345.

176 GANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998, 101.

través de un cuerpo»[177], aunque esté mutilado por los tormentos y aparezca luego en el cenotafio íntegro e ileso. Por otra parte, su muerte olvida a los vivos, les aleja de cualquier duelo al uso laico como desgarros, lamentos, pruebas físicas del dolor, mesado de barbas o acompañamiento de plañideras. La solitaria y descuartizada muerte de Vicente, Sabina y Cristeta contrasta evidentemente con los fallecimientos literarios de Roldán, los infantes de Lara o Patroclo en la *Historia Troyana* (I, vv. 21-27), pues en los tres casos se reproducen lamentos y preguntas hacia los muertos. Tanto Carlomagno como Gonzalo Gustios, lo mismo más tarde que Jorge Manrique y otros autores, interrogan a los seres perdidos, se plantean «interrogaciones no interrogantes»[178], es decir, que no esperan respuestas concretas o que poseen una respuesta tan clara que ya la interrogación es una protesta evidente. «Entonces podrá preguntar, Muerte, dónde está tu victoria, sabiendo no obstante que no recibirá respuesta, porque la muerte nunca responde, y no es porque no quiera, es sólo porque no sabe lo que ha de decir delante del mayor dolor humano» (J. Saramago: *Las intermitencias de la muerte*, 2005). Las preguntas lamentadas se dirigen a una muerte abstracta, aunque inmediata, pues el muerto «nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido ya su memoria» (Eccl. 9, 5). Y, por otra parte, se va recomponiendo un ideal caballeresco acerca de la muerte misma desde el momento en que se insiste en un elogio superlativo, en una propaganda exagerada sobre las cualidades del difunto. La hipertrofia en los *miracula* de los santos tras la muerte, sobre su propia tumba, por el contacto con una reliquia o, simplemente, por su recuerdo mediante la oración, vendría a ser el equivalente de la fama del caballero que pretende dejar a los vivos su fortuna, la honra sostenida y el mantenimiento de un linaje. Así, el caballero actúa, mientras vive, pensando más bien en un tipo de coerción que, mediante la oración y otros medios materiales (donaciones *pro anima*, por ejemplo, o el testamento, «un pasaporte para el cielo» en palabras de Le Goff), le suministre la salvación eterna, diferenciándose de las actitudes del santo y del mártir porque estos últimos están más pendientes de los medios para conseguir la santidad (sufrimiento, tortura, caridad, predicaciones, conversiones, etc.) que en la finalidad en sí misma, que, por alguna circunstancia ignorada, estaba prácticamente asegurada. Se establecía así un modelo de ganancia eterna, inicialmente asociada a los grupos nobiliarios, después impuesto al resto de la sociedad medieval mediante la cesión de bienes materiales al clero a cambio de una garantía salvadora. Esta era, fundamentalmente, la diferencia más palpable entre el comportamiento del santo y el resto de los mortales.

Para salvar su alma, el alcalde del rey en Ávila Esteban Domingo donó al cabildo catedralicio solares y casas, yuntas de bueyes y maravedís. La reciprocidad entre el difunto y los clérigos se ajustaba en el intercambio de unas monedas y otros bienes por unas ceremonias relacionadas con el paso al más allá, pues la preocupación del caballero abulense se centraba en el «salvamiento de mi alma,

177 VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occidente aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988, 499.

178 CAMACHO GUIZADO, E., *La elegía funeral en la poesía española*, Madrid, 1969, 61.

por mucha ondra e gracia muy grande e por mucho bien que recebí en mi vida»[179]. Su muerte, en los años sesenta del siglo XIII, se reflejó algo más tarde en la construcción de un monumento funerario en la capilla catedralicia de San Miguel, una tumba que señala el inicio de la transición de las sepulturas artísticas de tradición románica a la nueva iconografía gótica. El cambio de modelo está relacionado con unas nuevas actitudes ante la muerte, también con unos comportamientos diferentes en el mundo de las liturgias y las concepciones del hombre y la vida. Importa la muerte como memoria individual, como elemento artístico que marca la fama del difunto. Antes, el óbito señalaba un fin material en una visión de la muerte subordinada. Sin embargo, Esteban Domingo sigue siendo, tras el fallecimiento, un hombre del románico: la sepultura individualizada se rodea de una iconografía que aún no logra desprenderse de los elementos asimilados con la «muerte domada». La calidad del personaje se refleja en la espada y el guante sobre el cuerpo yacente, un atisbo de la futura fama que encontraremos a partir de finales del siglo XIII en el arte y la literatura. Por otra parte, los albaceas del alcalde cumplieron escrupulosamente las mandas testamentarias, con el consentimiento de la viuda doña Garoza y su amplia prole, donando numerosos bienes a los capitulares abulenses y recibiendo, a cambio, varios oficios litúrgicos en su recuerdo, no faltando la conmemoración de «Sant Viçeynte». Los relieves del monumento presentan un ámbito no tan individualizado, más cercano al mundo caballeresco y clerical de la ciudad castellana, repitiéndose en las imágenes los rituales de la muerte, el difunto con la familia, el pretendido traslado del alma al cielo acentuando la equivalencia entre el noble y el santo, la aparición del clero al lado del finado, el duelo de los caballeros. Un calvario bajo el arco domina la tierra, estableciendo una evidente jerarquización: Cristo en la Cruz, la representación del cabildo catedralicio con el obispo en el centro, el difunto yacente, por último los elementos de la mencionada muerte domada (familia, clero regular y caballeros). En la arquivolta, la representación del cielo y los ángeles en distintas actitudes. La muerte del alcalde serrano está atenuada por unas circunstancias artísticas. Su poder se refleja en la sepultura levantada en una capilla funeraria, a un lado del nártex de la catedral. La muerte de este héroe no sólo es un lamento en la piedra. Es también la tipificación de una manera de dejar el mundo, o dejar de ser, pues el caballero sigue presente en la sociedad, exaltado y mantenido por una tradición colectiva vinculada a los serranos abulenses.

La propaganda mortuoria o funeraria tendía a confundir algunos elementos, equiparando al noble con el santo, la muerte violenta con la martirial. Una reciprocidad entre el sentido de la muerte y el estatus social del difunto parece apreciarse tanto en la literatura como en el arte. Incumpliendo cualquier normativa acerca de los *novíssima hominis* (la muerte y el juicio particular), el abulense Esteban Domingo directamente accede al cielo, se asume la muerte violenta al estilo de los mártires («El que aquí muriere lidiando de cara / prendol yo los pecados e Dios le abra el alma», *Poema de Mío Cid*, vv. 1704-5) o se ignora la presencia de la muerte en Rodrigo Díaz de Vivar, un santo laico y un héroe épico. Por otra parte, desde el siglo

179 Doc. 87 (1261, mayo, 7. Ávila. Vid. BARRIOS GARCÍA, Á., *Documentación medieval de la Catedral de Ávila*, Salamanca, 1981, 75-77.

XII, numerosas obras castellanas reivindican el papel de la oración como medio para asegurar el tránsito feliz a la otra vida. Por ejemplo, la oración de Teófilo (*Milagros de Nuestra Señora*, XXIV) es una forma de intercesión para asegurar la salvación («Señora –disso–, valas a la alma mesquina...»), alejándose de la oración por los moribundos que pueden salpicar el *Ordo commendiationis animae*. En el mismo sentido de lejanía hacia esta liturgia se encuentra la oración de súplica realizada de forma colectiva en el *Poema de Fernán González* (vv. 105-113). Al igual que el Cid («que Dios le curie de mal», v. 365), el santo está protegido por la divinidad. Ahora bien, una cuestión conviene plantear. Aunque habitualmente se diferencia en cualquier estudio sobre hagiografía, caballería, mentalidades y actitudes ante la muerte una distinta forma de alcanzar el más allá, de enfrentarse con el «sieglo mayor», en definitiva de traspasar el fino umbral entre la vida y la muerte por parte de santos y mártires, nobles y clérigos, reyes, campesinos y rústicos, en realidad todos parecen imitar un modelo común, el de la «muerte canónica» citada por Ariel Guiance. Así pues, monarcas, nobles y clérigos se acomodan a la muerte del santo, este al óbito establecido eclesiásticamente y el resto de la población a los imperativos de una cultura clerical a veces más impuesta por una coacción material que por una propaganda extraeconómica. La verdad es que moría mejor quien más aceptable o resignadamente aceptaba su fin siguiendo los rituales característicos de una supuesta perfecta agonía: *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo iam dicit Spiritus, ut resquiescant a laboribus suis: opera enim illorum sequuntur illos* (Ap., 14, 13).

Exceptuando la literatura de algunas fuertes personalidades medievales, los discursos sobre la muerte mantienen cierta uniformidad a partir del ideal utópico de la *sequela Christi*[180]. Una diferencia sí que se mantiene desde el instante en que el santo no necesita invocar a Dios, a la Virgen o a otros venerables para alcanzar la llamada plenitud eterna, mientras que, más terrenales e inmediatos, otros individuos insisten en implorar a los intermediarios santos para alcanzar la salvación. La tradición de las oraciones de súplica, en algunas ocasiones procedentes del «Ritual de los Agonizantes», aparece tanto en Berceo como en el *Poema de Fernán González*, continúa con Juan Ruiz (*Libro de Buen Amor*, vv. 1-10) y con López de Ayala en el *Rimado de Palacio* (vv. 769-780). Los medios de interacción son mutuos, recíprocos, por lo que el moribundo ruega ante la Virgen y los santos. Si la muerte no cambia en la historia, sí lo hace su percepción. Desde el siglo XIV en Castilla se acentúa la visión de la vida como azar y la muerte como dura prueba. El santo, o su muerte, empieza a marginarse en la literatura de los escritores más representativos. Expresiones y frases tópicas que se repiten a menudo en todos los círculos que insisten en una reflexión, en un tópico literario que utiliza palabras con un sentido opuesto (nacer-morir, vida-muerte, etc.), iniciándose la tendencia con Juan Ruiz en sus diatribas contra la muerte[181].

180 FERRER GARCÍA, F. A., «La muerte individualizada en la vida cotidiana y en la literatura medieval castellana (siglos XI-XV)». *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 20 (2007), 97-134.

181 «Despreçias loçanía, el oro escureçes, / desfaçes la fechura, alegría entristezes, / manzillas la linpieza, cortesía envileçes: / muerte, matas la vida, el amor aborreçes», *LBA.*, estr. 1549). «Cómo se pasa la vida, / cómo se llega la muerte / tan callando» (J. Manrique, *Coplas*..., vv. 4-6).

Aparentemente, las nuevas condiciones históricas a partir del siglo XIV provocan cierto cambio en la observación de la muerte. De la actitud contemplativa de los santos se pasa a una ruptura con la tradición castellana cuando se mantenía, en palabras de Johan Huizinga sobre el Occidente europeo, que «el espíritu del hombre medieval, enemigo del mundo siempre, se encontraba a gusto entre el polvo y los gusanos»[182]. Desde ese momento, con el colapso provocado por las epidemias del siglo XIV, los hombres pondrán el acento en los valores más tangibles de la vida, los que son arruinados por la muerte, aquellos que habían caracterizado al hombre santo. En algunas ocasiones, a medida que la literatura medieval va incorporando los rasgos de una economía monetaria, el dinero sustituye a otros medios de intercesión (las oraciones) para lograr la última finalidad. Transformadora de las condiciones sociales, la moneda empieza a intervenir también a la hora de la muerte, en especial en ciertos actos litúrgicos, aniversarios, funerales, etc. Don Juan Manuel, en *El Conde Lucanor* (Exemplo IV), presenta a un noble que reúne a su familia al no poder escapar de la muerte, intercediendo y dialogando con su propia alma ante la presencia de la muerte y ofreciendo «todo su tesoro e todas sus joyas». La acerba sátira del clérigo de Hita se aprecia en todo su sentido: «Monges, clérigos e fraires, que aman a Dios servir, / si varruntan que el rico está ya para morir, / quando oyen sus dineros que comiençan reteñir, / quál d'ellos lo llevará comiençan luego a reñir» (estr. 506). La propia familia sigue acusadoramente la evolución del moribundo, a veces cumpliendo con los rituales de paso, el testamento, el viático, la larga enfermedad, en otras ocasiones pensando más en asegurar los bienes del finado que en las consecuencias escatológicas.

Con estas modificaciones, caracterizadas por el alejamiento de las cualidades santas, por el progresivo olvido del óbito del elegido, se empieza a vislumbrar un nuevo sentido de la muerte, la «One's own Death» según la terminología de Ariès, un fallecimiento centrado en el propio cuerpo. Una visión de la muerte que, en el caso castellano, pasa de la simplicidad de la poesía épica, concentrada en lamentos más o menos artificiosos sobre la muerte ajena, a una sensibilidad hacia la vida terrena y social, una representación del juicio propio y del Juicio Final y un leve surgimiento de la temática macabra desarrollada alrededor de la descomposición física, una personalización de la propia muerte que culminará con la exagerada consideración de la fama/honra como estructura mental nobiliaria desde finales del siglo XIII, como un valor inicialmente aristocrático que se extiende en Castilla al resto de la sociedad de forma descendente[183]. Paralelamente, sintiendo el vacío entre la tierra y el cielo, aparece el purgatorio como espacio ideal entre el mundo de la divinidad y el de las tinieblas, «una provincia reconquistada por las concepciones precristianas de la muerte»[184].

182 HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1930, I, 204.

183 La honra personal es «un valor hecho de orgullo y vanidad, (...) un lugar común, el objeto de una lucha entre las clases que van a modelar su imagen en función de ese lugar común y van a intentar actuar sobre él redefiniéndolo a partir de las posibilidades que brinda», MADERO, M., *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1992, 27 y 201.

184 DUBY, G., *Le temps des catedrales. L'art et la société, 980-1420*, París, 1976, 285. Vid. LE GOFF, J., «La naissance du purgatoire», en *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999 (1ª ed., 1981), 771-1259.

En esta historia continua de cambios culturales y simbólicos, el cuerpo centrará la atención de la literatura tardía de la Edad Media. En contraste con el cuerpo santo inaccesible y admirado por su función taumatúrgica, desde el siglo XIV los escritores contemplan la descomposición corporal más que las cualidades redentoras que implica el abandono del alma. El cronista Diego de Valera, en el *Memorial de diversas hazañas* (LXIII), se detiene en la caótica muerte del papa Paulo II en el año 1461, alejándose de la visión que de la muerte había sostenido la literatura eclesiástica, un cuerpo «todo consumido é ferido el rostro é la cabeza en muchos lugares é los huesos de tal manera como si fuesen quemados en fuego», descomposición explicada y justificada por la propia vida anómala del primer obispo, entregada a «deleites e pompas é otras vanas dejando entender en las cosas a que su divinidad le obligaba». Es entonces cuando una muerte reivindica una buena o pecadora vida. Sin embargo, ante un acontecimiento único como la muerte, su contemplación es variable, el recuerdo aún más y su intencionalidad (política) por la forma, los rituales o la degradación o no del cadáver manifiesta. Un polémico y conflictivo rey como Enrique IV de Castilla, el Impotente, no es que muera dos veces, aunque las versiones son tan dispares que en un cronista el óbito es enteramente canónico y, años más tarde, en otro cronista la defunción adquiere el tinte de la morbosidad política y escatológica. Para el primer caso, Enríquez del Castillo escribe que el monarca es purgado, recobra la quietud durante el domingo, pero al despertar se acentuó el dolor durante diez horas. Recomendaron al rey la confesión, «por quanto no tenía más de tres horas de vida»; lo hizo ante fray Pedro Mazuelo, prior de San Jerónimo del Paso durante sesenta minutos. «Dicho aquesto, con muy poca pena espiró á las dos horas de la noche, que se contaron once días... Quedó tan deshecho en las carnes, que no fue menester embalsamallo..., le fueron fechas señaladas obsequias según que á rey pertenecían...» (*Crónica del rey don Enrique el Cuarto de este nombre*, CLXVIII). En el mismo día, el mismo rey tuvo una muerte arrebatada provocada por sus muchas pasiones. Aunque intentó cabalgar por el bosque del Prado, su debilidad era tal que comprendió su cercano fin, aunque «ninguna mención hizo de confesar ni rescibir los cathólicos sacramentos, ni tampoco hacer testamento ó codicilio..., e luego fue mandado poner el altar pensando provocarlo á devoción, é ni por eso mostró señal de cathólico, ni menos arrepentimiento de sus culpas é pecados, e ansí dende á poco espacio espiró, poco antes que amanesciese... Fue llevado su cuerpo á Santa María del Paso sin pompa alguna de las que se acostumbraban facer en el fallecismiento de los grandes príncipes...» (D. de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, C).

Para la segunda mitad del siglo XV, Alberto Tenenti[105] señala que, en un tiempo en que predomina una «religión de la muerte», el moribundo no es considerado como un cuerpo próximo a la descomposición, ni como un organismo sufriente, pues el dolor físico no juega ningún papel, ya que la extinción de la vida orgánica era un acontecimiento natural nacida de un gasto, una erosión del propio cuerpo desde el nacimiento, si bien en algunos discursos literarios aparece un sentido que

185 TENENTI, A., «*Ars moriendi*. Quelques notes sur le probléme de la mort à la fin du XVe siècle». *Annales E.S.C.*, 1951, 437.

se aleja de la concepción cristiana de la propia muerte. El trabajo de Lucien Febvre sobre Rabelais marcaba precisamente esta concepción de un alma que, a la hora de la muerte, abandona la habitación corporal, una operación o una división que significaba en exclusiva la ruptura entre el alma y el cuerpo[186]. La visión de los últimos momentos, los *Quattuor hominum novíssima*, aunque no era aparentemente discutida, dio paso a la contemplación de la muerte como una realidad más estrictamente humana y material, centrada, primero, en la decadencia física, luego en el juicio particular. Reflejándose en la visión del moribundo, el hombre descubre un nuevo sentimiento de la muerte desde el deterioro del cadáver y la salvación o condena del alma. El aislamiento del cuerpo putrefacto revela la presencia opresiva de la muerte, el resultado de un cuerpo convertido en polvo, «yermo a gusanos e fuesa» (*Libro de Buen Amor*, vv. 1524 a). La muerte no es sólo un castigo, pues también el fallecimiento y el mismo cadáver delatan al pecador o al asesino. El cadáver sangra cuando se acerca su asesino. En otros casos la sangre es el claro testimonio de un cuerpo santo e incorrupto (los mártires abulenses en el acontecimiento del obispo Martín de Vilches). En cualquier caso, se trata de una cruentación, la prueba del féretro, una ordalía popular característica de los siglos medievales. Si el santo muere en olor de santidad, *odor sanctitatis*, y su cuerpo apenas se descompone, el hombre terrenal, apegado a los placeres, sufre tras el óbito la maldición de la corruptibilidad[187]. La muerte, por último, adquiere la máxima personalización ante la sociedad cuando es representada gráficamente, una personificación y una contrafigura repugnante e insoslayable del cuerpo viviente, insistía Tenenti en la proyección de un sentimiento ya definido.

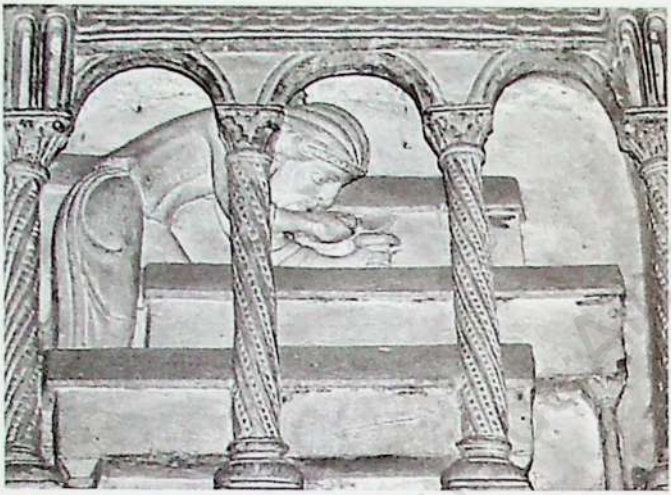
186 FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, 1968.

187 «Porque este doncel fermoso, por el fedor de los pecados, más fiede delante de Dios e de los ángeles que el cuerpo muerto de aquel que tú non podías sofrir el fedor» (C. Sánchez de Vercial, *Libro de los enxemplos por A.B.C.*, Enxemplo 352). «A todos los que aquí no he convocado / de cualquier ley y estado o condición, / les mando que vengan con pie apresurado / a entrar en mi danza sin más dilación. / No toleraré jamás excepción, / ni quiero yo pleito ni suplicatoria: / los que bien hicieron tendrán siempre gloria, / y los que al contrario su condenación» (*Danza General de la Muerte*, estr. 78).

UNA TUMBA Y UN BALDAQUINO EN LA BASÍLICA ABULENSE

Toda tumba, cenotafio o sepulcro es un monumento al más allá. Se inscribe en una tradición escatológica marcando los umbrales de la muerte. La yacija es la mansión de los muertos, preparada ya cuando acecha el peligro de morir. Representa una dualidad, un diálogo (¿y enfrentamiento?) entre el más allá y el acá. Un complejo mundo de acontecimientos, ritos y presiones se esconde en la obra de la basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta. La tumba en el templo de los hermanos mártires, intrincada en su carga icónica, se inscribe en un cambio de religiosidad. No es aún la espiritualidad gótica de la Iglesia triunfante, sino más bien el reciclaje de un culto en el marco clerical, concejil y caballeresco de la ciudad, un monumento levantado para rendir un homenaje, más que a unos personajes concretos, a toda una tradición que arranca de la «era de los mártires», un resultado hagiográfico que muestra rasgos de vulgarización a partir de otro modelo.

Durante algo más de doscientos cincuenta años se conserva el primitivo cenotafio románico, posiblemente con algunos retoques en sus dos frontales con la Epifanía y el *Maiestas Domini*. O bien, según el manuscrito *Título de la ynsigne parrochia...*, de principios del siglo XVII, «desde el año de tresçientos y siete hasta el de mill y quatroçientos y setenta, que susçedió una cosa de gran mysterio». Dicho enigma se refiere al suceso protagonizado por un impelente obispo abulense, don Martín Fernández de Vilches (1455-1469), anteriormente capellán de Enrique IV. La intervención en el cenotafio, una especie de ordalía cumpliendo el *ius feretri*, es relatada por numerosos autores y recogida en la documentación parroquial por el cura Nájera y los beneficiados Fernández Valencia y Tello Martínez, también por Cianca y Ariz, pero no por en el cronista González Dávila. Los papeles abulenses insisten en un preciso ritual en que el obispo «llegó a tocar los cuerpos sagrados». La idea de abrir el sepulcro fue una misión voluntarista y cerrada del prelado abulense, tal vez inquieto en estos conflictivos años previos a su muerte y desanimado por sus continuas desavenencias con los canónigos «sobre materias de gobierno y reducción a mejor disciplina clerical» (Tello), una muestra de conciliación hacia los abulenses y su pasado hagiográfico. Desde San Pedro de Arlanza, por el contrario, se refiere también el suceso pero modificando la interpretación



El judío constructor y enterrador.

primaria otorgada en la diócesis abulense[188]. Tanto los inventarios como otros manuscritos restan valor al cenotafio románico, mientras que el baldaquino de Sansón Florentín quedará perfectamente registrado y alabado en los documentos más diversos, «un magnífico panteón, mauseolo o sepulcro sobre quatro columnas de blanca piedra, bruñidas y matizadas de oro y azul las basas y capiteles, cerrado por todas partes con una bien labrada reja de hierro torcido, esmaltada de oro y negro, dentro de la qual permanece embuelta en un tafetán la tabla o puerta ensangrentada», según una narración de mediados del siglo XVIII.

El ya descrito monumento románico debía conservarse en el siglo XV cerrado con unas maderas labradas entre el estilóbato y los doce arquillos, además de una puerta de dos hojas con las imágenes de san Pablo y san Pedro, probablemente dispuestas en el frontal oriental del cenotafio. Esa puerta se abría gracias a los goznes de hierro que la sujetaban a los laterales de la obra, tablas pintadas que destapó el obispo para introducirse en la tumba y ordenar a unos oficiales que levantasen una losa de piedra berroqueña, insertando su mano en la tierra mojada de sangre en medio de un denso vapor. La mano ensangrentada se la limpió el prelado en la tabla de san Pablo, que se guardaría en la basílica hasta su traslado al Museo Catedralicio[189]. Tanto las columnas como los nichos que recogen «dibujada de media talla o relieve la historia de los santos mártires, desde su salida de Ébora hasta su martirio y sepultura en Ávila por el judío» estaban decorados con pinturas doradas y otros colores.

188 BN., ms. 8.743, *Discurso sobre las reliquias de San Vicente...*, ms. original del siglo XVII, encuadernado en pergamino, sin num.

189 «La tabla en cuestión, debe ser una románica descubierta en el sepulcro, bajo un centímetro de polvo, por nuestros buenos amigos señores Ortiz y Aboín, cuya tabla se halla hoy en el Museo de la Catedral», VEREDAS, A., *Ávila de los caballeros. Descripción artístico-histórica*, Ávila, 1935, 89.

En los últimos años del episcopado de M. de Vilches se inicia una profunda remodelación del monumento funerario, por ser el viejo «mucho menor y de distinta fábrica» (Nájera). Parece ser que la dirección de la obra fue del pintor de origen italiano Sansón Florentín y la financiación de las rentas procedentes del cardenal Juan Cervantes. Espectacular para las miradas de los clérigos de los siglos XVI, XVII y XVIII, la nueva obra no deja de ser una intervención desafortunada que descompone la vieja tumba románica, la oculta y modifica en su sentido original y reinterpreta el panorama interior de la basílica con la aparición un tanto sorprendente de un baldaquino de rasgos orientales o chinescos que destaca por su anómala disposición, si bien habría que enmarcar la desusada construcción en la corriente artística oriental que llega en esos tiempos a los reinos hispánicos, apreciada fundamentalmente en las sedas, sillerías, ropajes diversos y variadas ornamentaciones. «Sube en alto toda esta labor y pintura como unos diez y seis pies, al compás de las quatro columnas mayores en que prende la reja, sobre las quales y sus capiteles se lebanta en quadro una cornisa de altura de doce pies, y todo el campo de ella labrado a lo antiguo, de maçonería, hojas y boscage de oro en campo azul, y a trechos diez y seis escudos de oro y plata en los que están grabadas las armas del pontífice, de los reyes de Castilla, del obispo Vilches, del cabildo de Ávila y de los más principales caballeros que [en] esta ciudad en aquel tiempo, y que concurrieron con muy quantiosas limosnas para la reedificación de este santo sepulcro, como son los Dábilas, Bracamontes, Arias Dávila, Valderrábanos, Águilas, Rengifos y otros. Sobre esta cornisa se eleva un capitel a quatro aguas labrado alrededor de escamas de oro, subiendo hasta la altura de diez y ocho pies, rematando en punta piramidal; y encima de ésta se encuentra colocada una imagen del archángel san Miguel, de bulto, grabado de diversos colores sobre plata y oro». «El lamentable baldaquino en forma de pagoda china que ahoga y desluce el suntuoso enterramiento, es un aborto del arte ojival del siglo XV» (A. Veredas).

El suceso milagroso de la sangre originó entonces una profunda remodelación de la tumba bajo el arco toral del crucero. En primer lugar se descomponen todas las maderas para su utilización como reliquias, excepto la tabla de san Pablo con las huellas ensangrentadas del obispo; en segundo lugar, se cierra la obra románica taponada literalmente por las columnas del baldaquino y un medio muro rectangular de granito. Además se recomponen los frontales occidental y oriental añadiendo unos pequeños doseletes góticos sobre la Epifanía y el Pantocrátor, perdiéndose probablemente dos figuras del Tetramorfos (águila y hombre) y recomponiéndose la escena de la Epifanía. Una reja de hierro se colocaría en el interior del cenotafio, respetándose el resto de los elementos (el atlante, los relieves del martirio, el apostolado, los clérigos) y acaso restaurando el agujero de juras, el forado sobre el atlante. Los documentos parroquiales omiten cualquier referencia a las imágenes de la Virgen, en el testero oriental, y del Pantocrátor, en el extremo opuesto. En algún caso (Nájera) se añade que el juramento que se realizaba «quando la verdad no se podía conprouar con testigos», el implicado ponía la mano derecha« en vna floresta... xunto a una ymagen del santo».

Tabla de San Pablo (s. XII).

Son años tensos, desde la perspectiva política, para la ciudad. Recuérdese que en 1465 el Enrique IV es destronado y sustituido por el príncipe don Alfonso en la llamada «Farsa de Ávila», que en 1468 muere el infante en Cardeñosa y que en el mismo año Enrique e Isabel firman el Pacto de los Toros de Guisando. Por parte de la basílica son años también de intensa actividad con la construcción final de la sacristía y la remodelación del presbiterio como consecuencia del levantamiento del baldaquino flamígero, años en que la parroquia está dirigida por el cura Diego Rodríguez ayudado por el mayordomo Diego López. Aunque las fechas varían de unos a otros autores para adjudicar una cronología precisa a esta última labor, probablemente se realizó en 1468, unos meses antes de la muerte del obispo Vilches (3-XI-1469, Bonilla de la Sierra). En la misma década, en 1466, el cenotafio tardorrománico fue nuevamente dorado por el judío Mosé Denon, batidor de oro, percibiendo «doce florines de oro»[190], seguramente pintando de rojo su interior cuando se abrió el cepo de las ofrendas para entregárselas al mismo judío en presencia del cura Rodríguez y del sacristán Juan de Astudillo. El año 1465 es anotado por Gómez-Moreno, Vila da Vila y Rico Camps, 1470 por Heras, Veredas y algunos documentos tardíos de la parroquia. Ruiz-Ayúcar y Gutiérrez

190 AHN. Catedral de Ávila. Códice 411 B, fol. 78 (1466, junio, 17. Ávila).

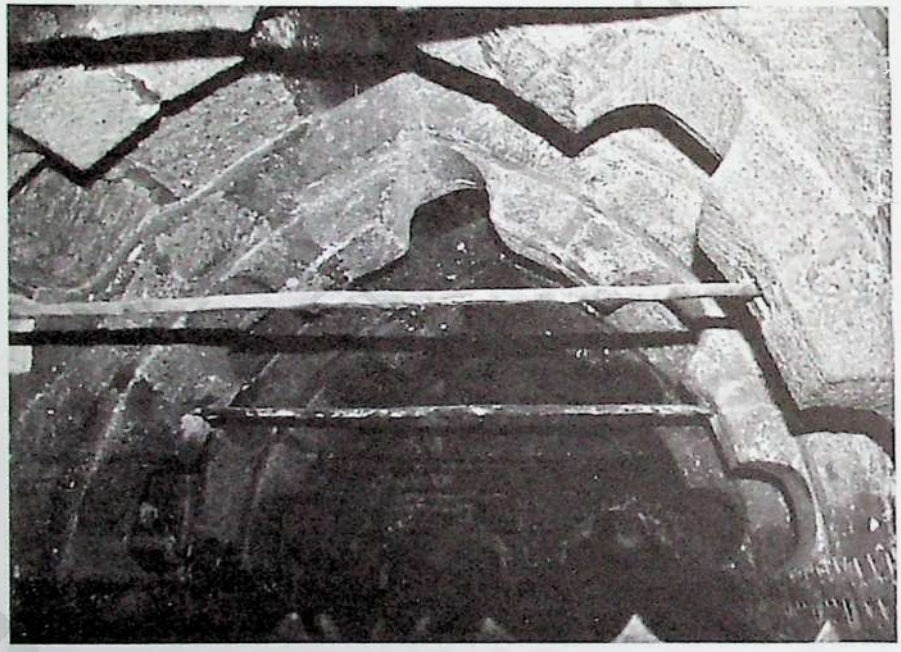
Robledo anotan 1468 y 1469, respectivamente. En uno de estos últimos años, o entre ambos, se iniciarían las tareas para ocultar parcialmente el cenotafio de la última década del siglo XII. Con motivo de la procesión del prelado Vilches, los clérigos parroquiales encargaron al judío de Ávila don Isaac Faros un pabellón de lienzo para el sepulcro, «de tres colores, azul, colorado e amarillo, por tercios, e cosido en la manera y forma que se hacen las tiendas de los caballeros..., el cual ha de ser plagado con clavos en que prendan en él todos los lienzos después, que es como un cuero con la guirnalda de coronamiento con una cortapisa ochavada de jalderas de sus colores...»[191]. El plazo de ejecución era de cinco semanas, contadas desde el 6 de julio de 1468, pagándose al judío 4.000 mrs. Este había presentado como fiador a Cidbueno Abenrestiel, contando para la ejecución del pabellón con la supervisión del pintor Florentín y de los clérigos citados de la basílica. Su trabajo se limitaría, pues, a trasladar de manera definitiva la obra caduca o pasajera del judío Faros, acoplando las cuatro columnas y la estructura de madera al viejo monumento sobre un nuevo zócalo que encerraba aún más la obra románica. Este artista vivía en la ciudad al menos desde la década anterior, casado con la vecina Marina López y residiendo o trabajando probablemente en una casa junto al muladar de San Vicente. Era hermano, según Gómez-Moreno, de Nicolao Florentín (Dello Delli), el pintor que en torno a 1445 trabaja en el retablo de la catedral de Salamanca. En la década de los sesenta, el pintor trabaja en un retablo para la iglesia de Jaraíces[192], para incorporarse luego a la basílica de San Vicente de Ávila e iniciar las tareas del baldaquino. Además, el pintor trabaja en esos años en un lucillo del monasterio de San Francisco y, probablemente, en la predela del retablo de la ermita de San Sebastián, junto al río Adaja.

Se trataba la labor del judío de una obra efímera, pensada exclusivamente para la ceremonia pontifical en la que el obispo sucesor de «El Tostado» pretendía «cerrar todos los motibos que causaban duda y modos varios de pensar que tenían muchos doctos y del vulgo» (Tello) acerca de la presencia de los cuerpos santos de Vicente y hermanas. Así que, a los pocos meses, se iniciaron las obras definitivas del baldaquino, aprovechando Sansón Florentín el retablo situado en la capilla mayor (doseletes de madera pintados y dorados) y los elementos heráldicos que se encontraban en las sillas del presbiterio, «en lo que se verifica lo vno que los dichos nobles contribuyeron para la amplificazión de dicho sepulchro», anotaba el licenciado Nájera. Años después se añadiría en el ábside central un nuevo altar, consagrado el 20 de octubre de 1499 por el obispo don Alfonso Carrillo de Albornoz, que «fizo quitar el ara que estaba inclusa en él e fenchirlo de yeso igualmente con el altar, seyendo cura Pero González de Hamusco e beneficiados residentes Diego Gonçalez Samaniego e Miguel Sánchez e Ramos

191 AHN. Sec. Códices, núm. 451 B, fol. 52 v. Vid. SILVA MAROTO, P., «Datos para la biografía de Sansón Florentín». *Archivo Español de Arqueología*, 44 (1971), 155.

192 Sobre el «retablito gótico, de mediados del siglo XV, con columnitas entorchadas, pináculos, guardapolvos y tres tableros con columnas al temple», ya advirtió GÓMEZ-MORENO, M., *Catálogo...*, I, 318, la posible autoría de otro anterior, más pequeño y con las figuras de los santos Fabián y Sebastián, realizado asimismo por Sansón Florentín en el año 1467.

Gonçález e mayordomo Antón Martínez de Liandro»[193]. Por otra parte, mientras que el cenotafio es progresivamente abandonado en el tiempo, el baldaquino, de vez en cuando, es limpiado y pintado, como ocurrió bajo el episcopado de Martín de Bonilla (1656-1662). Para la construcción del monumento flamígero se contó así con el apoyo económico de algunas nobles familias de la ciudad, el consentimiento del obispado y el aplauso decidido de un clero que consideraba que el antiguo sepulcro estorbaba en el crucero de la iglesia, es decir, desentonaba a causa de su antigüedad. Tal vez en 1470 finalizaron las obras, procediéndose a la consagración del nuevo y aparatoso monumento funerario, creado ahora para mayor grandeza de las instituciones (papado, obispado y monarquía) y realce de las aristocráticas familias abulenses.



Interior del cenotafio.

193 ADAv. SV. Doc. 19. *Quaderno y becerro de las casas y heredamientos...*, fol. 18.

Tercera Parte
LA ESTRUCTURA ECONÓMICA Y LOS AJUSTES EXTERIORES

Capítulo V
LA ORGANIZACIÓN INTERNA, LA ACTUACIÓN EXTERIOR Y EL DOMINIO ECLESIÁSTICO EN LA EDAD MEDIA

Abundan las noticias fantásticas sobre la basílica de San Vicente de Ávila. Sin embargo, para analizar tanto la organización interna como la estructura económica de la parroquia las fuentes son relativamente escasas, los documentos muy fragmentados y su disponibilidad precaria para un estudio lineal desde los primeros tiempos constructivos hasta el siglo XVIII. Parte de la historia interna se redacta desde el siglo XVII, anotando los cronistas eclesiásticos una sucesión de fechas emblemáticas para resaltar la antigüedad y el prestigio de los muros parroquiales: los años 304 o 307 (martirio), 309 (edificación del templo), 893 (aparición de la Soterraña), 1115 (descubrimiento de san Pedro del Barco) se entremezclan con otros aparentemente más reales o históricos, como 1103, cuando la colación de San Vicente hace una donación al monasterio de San Millán de la Cogolla mediante un pergamino plagado de interpolaciones y probablemente falso, o cuando en años siguientes se acumulan los privilegios reales sobre la basílica. La historia interior vuelve a rellenarse con una sucesión de acontecimientos extraordinarios que pretenden explicar algunas anomalías y ratificar un sentimiento sagrado sobre los pobladores abulenses. Con toda su intención, san Ildefonso de Toledo se aparece o se deja ver a un ciego en el año 1159, un endemoniado segoviano alerta acerca de la ruina constructiva en 1329, una tentativa de acoso sexual se frustra al levantarse la losa de un sepulcro en 1529. Así pues, la historia de la basílica de San Vicente se muestra como un recordatorio permanente de aquellos sucesos legendarios que avalan su grandeza.

Más pausadamente, de manera menos espectacular, la historia económica se toma más precisa a pesar de las dificultades apuntadas inicialmente. El desarrollo económico y la formación de un dominio parroquial se entrevén como una mezcla de historias particulares: la eclesiástica, la jurídica, la historia de las mentalidades y del arte y la historia social. Su dificultad procede de un fraccionamiento documental y de algunas rupturas históricas que laminan poco a poco tanto las fuentes manuscritas como la existencia de un patrimonio económico acopiado y a la vez renovado durante varias centurias. El cruce de la historia económica con la vida cotidiana de los abulenses se aprecia desde el momento en que la institución eclesiástica insiste en la participación activa de los feligreses en algunas ceremonias, la superación del trabajo en ciertas festividades, la continua presentación de diplomas reales y bulas papales, la preferencia por establecer contratos jurídicos

con ciertos vecinos y moradores y la imposición de rentas feudales sobre campesinos y ciudadanos. Estas situaciones materiales se recubrían con algunas acciones más sensibles o más cargadas de emociones aparentes para los abulenses, pues noticias legendarias atribuían para el año 1109 la ocupación de las torres de la basílica de San Vicente de Ávila por las familias Orejones y Palomeques, mientras que la *Primera Crónica General* justificaba el empeño del rey Fernando I por trasladar las reliquias de los jóvenes hermanos a lugares más seguros. Fuera de la ciudad, el monasterio burgalés de San Pedro de Arlanza mantiene la advocación a los santos desde el mes de abril de 1062 hasta un documento de 4 de junio de 1214[1]. Alguna noticia suelta se refiere a la colación de San Vicente en el año 1103[2]. Por otra parte, el episcopologio abulense menciona que en 1243 se procedió a la consagración de la basílica cuando en tiempos del obispo Benito II la ciudad contaba con numerosas iglesias parroquiales, San Pedro, San Vicente, Santiago, Santo Tomás, San Bartolomé, San Sebastián, San Andrés, San Esteban, San Silvestre, San Nicolás, San Martín, San Gil, San Isidoro, Santo Domingo, San Cebrián, Santa María Magdalena, San Miguel Arcángel, Santa Cruz y Santísima Trinidad.

Ahora bien, los documentos directos que mencionan tanto la fábrica de la iglesia como su organización interior proceden de los primeros años del siglo XIII, cuando el obispo abulense Pedro cambia al cabildo el tercio de los diezmos de la parroquia por unas propiedades en las aldeas de Miguel Serracín, Serranos y San Vicente. Por otro lado, es imposible no referirse a la recopilación de cartas reales en la estricta disputa que sostienen la iglesia abulense y el monasterio burgalés de Arlanza para significarse como depósitos de unos cadáveres investidos de santidad. Al igual que los reyes conceden algunos privilegios a la basílica, los benedictinos tratan de justificar la presencia parcial de los santos (el cuerpo del mártir, excepto la cabeza, y los de las hermanas) mediante el compendio de algunas donaciones, una del año 1062 para que los reyes Fernando y Sancha se libren del fuego eterno por intercesión de los apóstoles Pedro y Pablo, san Martín, el mártir Pelayo, san Miguel Arcángel y los mártires Vicente, Sabina y Cristeta; otra de 1091, una donación del rey Alfonso VI en el término de Clunia, algunas de Sancho III, Alfonso VII, Alfonso VIII, siendo ratificadas por el Sabio del mismo nombre. Exceptuando

1 Docs. LXII (1062, abril, 20) y CXLII (1214, junio, 4. Burgos). Vid. SERRANO, L., *Cartulario de San Pedro de Arlanza, antiguo monasterio benedictino*, Madrid, 1925.

2 *Sub nomine Christi redemptoris nostri. Nos omnes de civitate Avila una concordia, collatione S. Vincenti et de S. Johanis et de S. Petri et de S. Martini cum introitus et exitus et pastum armenta nobiscum ad honorem S. Emiliani de Cercio, ubi corpus eius beatus est tumulatus. Et una aldea in ea Calocos, iuxta flumen Boltoia et eius molino; et alia aldea in face Alvaro. Et ego Jheronimus, episcopus Abelense, ad honorem S. Emiliani et tibo Blasio abbati huic predicto, sicut omnes civitate, concedo et confirmo cum omni absolutione et benedictione... era millesima centesima quadragesima prima*, SERRANO, L., *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid, 1930, Doc. 291 (1103). La donación de la aldea de Calocos, junto al río Voltoya, con otra aldea más en el Campo Azálvaro, para algunos autores se realiza al monasterio de monjas de San Millán por parte del concejo y vecinos de Ávila repartidos en las colaciones, *collatione de Sancti Vincenti et de Sancti Iohane et de Sancti Petri et de Sancti Martini, et omnes collationes*. El obispo Jerónimo ratifica la donación: *Cum omni absolutione et benedictione*. La escritura, según Ariz y Tello Martínez, se localizaba en el monasterio benedictino de San Millán de la Cogolla: *Ad honorem sancti Emiliani de Cercio ubi corpus beatum est tumulatum*.

la apócrifa noticia del privilegio concedido por el monarca Fernando III, en el año 1252, por el que se concedía a la fábrica de la basílica de San Vicente de Ávila las rentas de San Yagüe de Arañuelo[1], los primeros resultados documentales desde la perspectiva económica y organizativa de los clérigos abulenses remiten a la segunda mitad del siglo XIII, si bien antes, en la consignación de rentas del cardenal Gil Torres (Lyon, 6-VII-1250), se establecía que la iglesia de los mártires contribuía con 50 morabetinos (*Sant Vicent L mor.*), por detrás de la parroquial de San Pedro y adelantando en la cuantía a algunas iglesias como San Juan, Santiago, San Nicolás, San Andrés y otras. Con este magnífico documento, publicado por el profesor Julio González, se pueden conocer tanto los ingresos anuales de la jerarquía eclesiástica local como la relación nominal de las parroquias del obispado abulense con los prestimonios de cada una de ellas[1]. El primer privilegio real es dado por Alfonso X en Toledo (1279, abril, 20) recordando una visita a la iglesia de los mártires, «malparada en muchas de maneras», e insistiendo en que se recaudaran las tercias del Campo de Arañuelo, valoradas en 5.000 mrs. de la moneda de guerra. El término de Arañuelo había pasado al obispado abulense gracias a la labor política de Alfonso VI. Sin mencionar en ningún momento al anacoreta Pedro del Barco o a la Virgen de la Soterraña, pero sí a los hermanos tardorromanos, el rey Alfonso el Sabio insiste que sin las monedas «non se puede complir la lauor de la yglesia», advertencia que se repetirá insistentemente en documentos posteriores de procedencia real. Unos años antes (Madrigal, 14-XI-1270), el obispo abulense fray Domingo Suárez asignó 10 mrs. anuales al cabildo por asistir a la procesión «desde la elguesia [sic] de Sant Salvador fasta la elguesia de Sant Vicent, e estuvieren fasta la fin de la missa», con cargo a la media tercia decimal que recibía la parroquia, diezmos que los vecinos de Campo de Arañuelo se resistían a pagar en la década de los sesenta del siglo XIII, por lo que Alfonso X ordenó, ante una petición del prelado, que se recaudaran «todos sus diezmos e sus derechos bien e complidamient». Documentalmente, otro diploma real conocido corresponde al rey Sancho IV, dado en Burgos, 1290, marzo, 1, por el que concede a la basílica las tercias en la puebla de Santiago de Arañuelo hasta la conclusión de las obras en la iglesia, ante el arcediano de Úbeda Gonzalo Pérez. Aunque la donación original no se conserva, se transmite el texto gracias a un pergamino con un traslado del escribano abulense Blasco Muñoz realizado el 14 de mayo de 1348 y al texto recogido por el beneficiado Fernández Valencia. Dos años después (Burgos, 11-III-1292), por «la pobreza de la iglesia de San Vicente de Áuila», el mismo

3 Se trataba de justificar una remota cesión de rentas para la fábrica. Aunque el documento real no existe, sus noticias apócrifas se transmitieron invariablemente a partir del escribano público A. de Cianca: «en el qual priuilegio dize el santo rey don Fernando, tercero deste nombre de los reyes de Castilla, y de León, que haze esta manda y donadío destas rentas referidas [*en la puebla de Aranuello y Santiago de la Puebla*] para hazer y reedificar esta iglesia de San Vicente de Áuila, por honra y seruicio de los santos Vicente, y Sabina, y Cristeta, y san Pedro del Barco». Repítese la misma información en los escritos de Ariz, Tamayo Salazar, Nájera, Fernández Valencia y Tello Martínez, en los estudios decimonónicos y en gran parte de los ensayos repetitivos del siglo XX, hasta la solidez de las nuevas interpretaciones sobre el legendario privilegio aportadas por Barrios García, Vila Da Vila y Rico Camps.

4 GONZÁLEZ, J., «La Extremadura castellana al mediar el siglo XIII». *Hispania*, 127 (1974), 414-424.

monarca mediante una provisión real concede para la fábrica de San Vicente 50 mrs. anuales en las heminas, unas medidas usadas en la Edad Media para el cobro de tributos sobre tierras de labor (3 heminas = 12 celemines).

En función de las construcciones que se siguen acometiendo en la basílica a principios del siglo XIV, otros reyes insisten en ratificar las donaciones, como Fernando IV el Emplazado (Ávila, 4-VII-1312), que confirma las tercias en el Campo de Arañuelo, mientras que internamente la iglesia parroquial se ve recompensada con la presencia de los mozos de coro desde el reinado de Fernando IV (Medina del Campo, 2-V-1302), siendo el primer privilegio que menciona la sepultura de san Pedro del Barco y estableciendo que sirvan al templo ocho mozos servidores, «fijos o nietos o parientes de los míos pecheros de Áuila o de su pueblo», detallando una selección avalada por el obispo de la diócesis y los clérigos parroquiales. Fiscalmente, los mozos beneficiarían a alguno de sus parientes al quedar exentos «de todo pecho e pedido e de fonsado e de fonsadera e de toda façendera, e de seruiçios, e de la martiniega e de yantar, e de empréstido e de yuntería..., e de todos los otros pechos e pedidos que agora son e serán de qui adelante», salvo de moneda forera cada siete años. Los reyes sucesores corroborarán con cierta constancia este privilegio: Alfonso XI (Ávila, 28-IX-1313; Valladolid, 22-XII-1332; Madrid, 5-X-1345), Pedro I (Valladolid, 2-III-1352), Enrique II (Toro, 15-IX-1371), ampliándose desde el año 1313 a trece el número de los mozos de coro y manteniendo las mismas exenciones de privilegios anteriores. Asimismo en el siglo XIV, tanto Juan I (Burgos, 12-VIII-1379) como Enrique III (Madrid, 15-XII-1393) avalan las concesiones de los monarcas anteriores.

La concesión de tales privilegios se puede enmarcar, por una parte, en una crisis económica para los clérigos, que veían cómo aumentaban las dificultades para la extracción de las rentas a finales del siglo XIII y las primeras décadas del siguiente. Por otra, en la política territorial emprendida por Alfonso X facilitando a los cabildos catedralicios (también a los caballeros de los concejos de realengo) algunas exenciones tributarias siempre que no se dificultara el cobro de las rentas reales[5]. La actitud levantisca de la nobleza en este periodo en tierras castellanas, al igual que las presiones clericales, justificaron que algunos reyes como Alfonso X y Alfonso XI iniciaran tal comportamiento fiscal y feudal. En el marco de una política contributiva claramente favorable para el clero, el rey Alfonso X, a cambio de las oraciones clericales por su alma, había eximido al cabildo del pago de la moneda forera, al igual que al arcedianato de Olmedo le había sido concedido en 1319 los excusados a sus iglesias parroquiales durante veinte años, cuando asimismo unas décadas antes (Ávila, 1267, 1273, 1282 y 1295)[6] un acuerdo entre el cabildo y el

5 Los ejemplos son numerosos en tierras castellanas Vid. DIAGO HERNANDO, M., *Estructuras de poder en Soria a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1993, 23-24. Vid. BARRIOS GARCÍA, Á. *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320)*, Salamanca, 1984, II, 192. Doc. 83 (1256, septiembre, 13. Segovia. «Alfonso X exime del impuesto de moneda al obispo de Ávila y al Cabildo»).

6 Docs. 91 (1267. Ávila), 99 (1273, febrero, 22. Toledo), 107 (1282, mayo, 14. Valladolid) y 162 (1295, agosto, 11. Valladolid), ibídem, 91, 89, 96 y 156-157.

concejo permitió la exención de martiniega, fonsadera, yuntería, andaría, pedido y «de todo pecho que pueda venir» para cuarenta mozos de coro y sus parientes. Una equivalencia jurídica y fiscal parece alcanzarse a mediados del siglo XIII entre los caballeros y los clérigos abulenses, pues desde los resultados contributivos los sacerdotes, racioneros, prestes y diáconos vecinos de Ávila, y por extensión sus «panniaguados e sus yuveros e sus pastores e sus ortolanos», quedan exentos «de todo pecho e pedido»[7]. Parecida situación se repite para la basílica de San Vicente con los privilegios sobre los mozos de coro, especialmente en los de los años 1302 y 1313[8]. El recurso a la exención fiscal, aunque habitual, planteó algunos litigios entre la basílica y los pueblos de la tierra de Avila en el último tercio del siglo XIV. Una ejecutoria de 15 de junio de 1373 a favor de los trece mozos de coro avalaba los anteriores privilegios, fundamentalmente las veinticuatro monedas foreras que los arrendadores demandaban a los clérigos y mozos[9]. Sin embargo, los «omes buenos de Ávila» mantuvieron el pleito hasta que el obispo don Juan de Guzmán ratificó una concordia (Bonilla de la Sierra, 6-XI-1423) «por razón del desquento que los pueblos hacían a los excusados de los 13 moços de coro» a cambio del compromiso de los clérigos de la basílica de decir tres aniversarios anuales por los reyes vivos en el día de Año Nuevo, por los pueblos en el mes de junio y por los monarcas difuntos en octubre, aunque desde 1580 únicamente se celebraba el día 10 de enero una «misa mayor cantada, con oración de difuntos, por los reyes que dexaron lo que pagan los pueblos para los moços de coro, que son mill y dozientos y setenta y cinco maravedís cada año»[10]. Si bien gran parte de los habitantes de la diócesis estaban obligados a pagar numerosas rentas, desde el diezmo hasta la

7 Doc. 2 (1259, julio, 10. Toledo. «Concesión de franquicias de Alfonso X a los clérigos parroquiales abulenses, para que celebren durante la vida del rey el día de su nacimiento y, después de su muerte y la de su esposa, sus aniversarios»). Vid. SOBRINO CHOMÓN, T., *Documentación medieval del Cabildo de San Benito*, Ávila, 1991.

8 ARIZ, L., III, P. 12, 24 v.: «Otorgo e confirmo la carta del rey mi padre, e que ayan de aqui adelante otros cinco moços de coro seruidores, además de los ocho moços que el rey mi padre dio, que se fagan todos treze, fijos de los mis pecheros de Áuila. Y otórgales las mismas exenciones, franquezas y libertades que en el otro privilegio. Su fecha en Áuila hera 1351, año 1313». Los documentos 25 y 27 (ADAv. SV) del catálogo realizado por AJO GONZÁLEZ, C. M.ª, *Ávila I: Fuentes y Archivos*, Madrid, 1962, reseñan dos documentos hoy desaparecidos (o no localizados). El primero, una Real Cédula de Enrique II confirmando el privilegio de los mozos de coro en las Cortes de Madrid (15-XII-1355), un pergamino de 340 x 630 mm., con inicial iluminada y un cordón rojo, faltando el sello. El segundo, un traslado en papel, 175 x 243 mm., en cuatro hojas confirmando los anteriores privilegios en 1394, enero, 3, Ávila. Un códice del siglo XV recogería gran parte de los privilegios en traslados desde 1302 a 1430, anotándose que «vio Bartolomé Fernández, veneficiado desta yglesia, 1675», con el signo del notario Pedro Martínez de Manjabálago.

9 Para su distribución en las colaciones de la villa, el concejo arrendaba las monedas foreras a los arrendadores mayores, de manera que la primera institución se encargaba directamente de la recaudación en función de los bienes muebles e inmuebles de los vecinos pecheros, equivaliendo cada moneda a 8 maravedíes. La moneda forera era un impuesto directo que pagaban cada siete años los vecinos pecheros en reconocimiento del señorío real. A finales del siglo XV, el obispado de Ávila contribuía con 336.942 mrs. en 1482 y 349.612 mrs. en 1488. Vid. LADERO QUESADA, M. Á., *La Hacienda real castellana entre 1480 y 1492*, Valladolid, 1967, 28.

10 ADAv. SV. Doc. 30. *Libro inventario de escrituras, censos y dotaciones de la fábrica y comunes de la iglesia parroquial de San Vicente de Ávila, años 1580-1624*, fol. 108 v.

moneda forera, además de otras cargas de tipo feudal, los clérigos abulenses se van despojando de tales obligaciones mediante el recurso a los privilegios reales. Su hegemonía social y económica se amplía parcial e indirectamente a los mozos de coro y a sus parientes que eran presentados por el cura y beneficiados de San Vicente, aunque las prerrogativas fiscales se adjudican exclusivamente a los eclesiásticos, mientras que las familias de los mozos son liberadas de algunas cargas reales, pero no de las eclesiásticas (diezmos, por ejemplo). Con autoridad episcopal, dichos mozos servidores excusaban a algunos parientes, como ocurre en la nómina de 1424[11] cuando Toribio, Alfonso, Fernando, Alonso, Juan y Yenego liberan a sus padres respectivos del pago de los tributos dentro del concejo abulense, ampliando los clérigos de la diócesis, a partir de su propio poder eclesiástico y político, tanto las ventajas de la inmunidad fiscal como algunos de los excedentes generados en la diócesis de Ávila.

Por otra parte, de Roma proceden las cinco o seis bulas papales que se asociaban con la basílica de San Vicente desde finales del siglo XIII, letras conocidas por algunos traslados en los que se insiste en la concesión de indulgencias a peregrinos, fieles limosneros y testamentarios a favor de la iglesia, además de los beneficios espirituales obtenidos para aquellos vecinos que asistieran a las procesiones de los sábados y a la fiesta de los patronos a finales del mes de octubre. Los documentos se recogerían en el año 1498 en un códice por mandato del provisor Ruy García Manso y, ya en el siglo XVII, en los traslados en lengua latina insertos por el clérigo beneficiado Fernández Valencia en su «Cuaderno..., 1676». Nicolás IV firma dos bulas en 1288 y 1290, Bonifacio VIII en 1299 y 1300; las cuatro utilizadas en parte para justificar la presencia de los mártires en Ávila y no en las lejanas tierras de Hortigüela, Palencia y León. La remisión de los pecados se alcanzaba fácilmente tanto en las celebraciones citadas como en las numerosas festividades que rellenaban el calendario litúrgico. Por ejemplo, la bula de 1288 indica los días de la Navidad, Resurrección, Ascensión, Pentecostés y Trinidad, todas las fiestas de la Virgen, además de las indulgencias concedidas por la asistencia a los servicios en los días de Santa Cruz, san Miguel Arcángel, los dos Juanes, apóstoles y evangelistas y los aniversarios de los santos Esteban, los diáconos Lorenzo y Vicente, Blas, Dionisio, Martín, Nicolás, Francisco, Domingo, Catalina, Marina, Justa y Rufina *e per octauas earundem festiuitatum*. En parecidos términos se expresan las restantes bulas, reclamando las limosnas de los peregrinos y fieles para la fábrica *seu sustentationem ornamentorum vel luminarium ipsius ecclesiae*. Algún otro detalle se aprecia en las bulas papales de 1299 y 1300. Mientras que los anteriores documentos reales se conforman con mencionar a la basílica como el lugar donde se veneran los cuerpos de los mártires, la de 1299 reseña la construcción del suntuoso túmulo de los hermanos, *ubi corpora gloriossa ipsius beati Vincentii ac sanctarum Sabinae et Christetae, sororum eiusdem, virginum ac martyrum, sunt honorifice tumulata reaedificari incepit opere sumptuoso*, y la bula de 1300 afirma la presencia de la capilla de Santa Marina en la basílica, *abulenses*

11 ADAv. SV. Doc. 29 (142...? Ávila). «Examen particular de los mozos de coro y excusados que nombraron el año 1420, con las diligencias de admisión».

ciuitatis, cum altaribus et reliquiis quem in dicta ecclesiae continentur. Por otra parte, desaparece cualquier mención o referencia a la imagen de la Soterraña, que tendrá que esperar unas décadas para acaparar algunas indulgencias, pues la primera bula papal documentada procede de la tercera década del siglo XVII. La quinta bula es recogida en algunos documentos sueltos[12] y parcialmente por el tumbo de 1580 al mencionar que el papa León X (Roma, 17-IV-1516) ratificó la posesión, por parte de la iglesia basilical, de un beneficio simple servidero en Gimialcón (*Xemen Falcón*, 1250) siendo obispo abulense fray Francisco Ruiz o Alfonso Carrillo de Albornoz (según el traslado de la bula), con el mismo papa, en el año 1503. Una bula anterior sobre la prestamera de Gimialcón procede de 1403, según el inventario de 1580-1624[13]: «Tiene la prestamera de Xemealcón anexa, que es el noueno de los diezmos de la çilla, como consta por el traslado de la bula, abtenticado del papa Julio, dada el año de mil e quatrocientos e tres, a seys de diziembre».

Exterior de la Basílica de San Vicente.

12 ADAv. SV. C. 10. Doc. 1 F (s/f., ¿diciembre, 1503? Ávila). «Traslado de la bula de unión, dada en Roma, 1503, diciembre, *VI kalendas*, de la prestamera de Gimialcón al beneficio curado de la iglesia de San Vicente de Ávila». C. 10. Doc. 1 D (1503, noviembre, 6. Roma) «Escritura de confirmación de la anexión hecha, con licencia del obispo Carrillo de Albornoz, al beneficio curado de la iglesia de San Vicente de Ávila de la prestamera de la iglesia de Gimialcón».

13 Otra bula más (1651, julio, 1. Roma), de Inocencio X, concedía el jubileo perpetuo para los cofrades *utriusque sexus* de la cofradía de San Crispín y San Crispiniano, de sastres y zapateros de la iglesia de San Vicente de Ávila.

BIENES RAÍCES Y DONACIONES EN EL OBISPADO DE ÁVILA

Al margen de la documentación anterior, la basílica de San Vicente se va configurando desde el siglo XIII como propietaria eclesiástica con un dominio inicialmente disperso tanto en el medio rural como en el urbano. Esta formación del dominio económico se establece a partir de las donaciones reales, donantes particulares, dotaciones y testamentos, algunas compras y, posteriormente, la elaboración notarial y material de numerosos contratos enfitéuticos y algunos arrendamientos. Las rentas de la iglesia parroquial proceden en los siglos medievales de los diezmos eclesiásticos, los derechos de curia (*servitia communia et minuta*), las explotaciones indirectas, ciertos derechos de tipo feudal, las haciendas arrendadas y las cesiones del dominio útil en enfiteusis, además de las limosnas, caracterizándose, entre otras cosas, por una extremada fragmentación del patrimonio como consecuencia de esas variadas prerrogativas originadas a partir de una religiosidad claramente mortuoria que estaba avalada, como se ha visto, por la propia denominación del edificio como basílica. En este sentido, algunos autores prefieren denominar el escenario de culto relacionado con los tiempos remotos del mundo paleocristiano con el término latino *ecclesia* y no con el de basílica[14]. Aunque muchas veces se emplean los dos vocablos, iglesia y basílica, de manera indistinta, como sinónimos referidos a una liturgia cristiana, en su origen tenían significados diferentes, pues la basílica es el lugar de culto relacionado con la existencia de alguna cripta con restos humanos martiriales, reconocidos eclesiásticamente, dotada, por otra parte, de ciertos privilegios de carácter honorífico o jurídico (bulas, diplomas reales, exenciones, preferencia sobre otras iglesias, etc.). La construcción de la basílica de los Santos Mártires obedece, al margen de la tradición hagiográfica, al auge constructivo de edificios de culto extramuros vinculados a zonas funerarias, sorprendiendo, por otro lado, la inexistencia de algún conjunto monástico desde la Alta Edad Media, o al menos procedente del siglo XI, pues era frecuente la presencia de monasterios, pequeñas comunidades

14 GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, 46.

de monjes o cenobios asociados a la actividad episcopal urbana en aquellas zonas que recogieron reliquias de los mártires tardorromanos y visigóticos. En cualquier caso, la confusión terminológica planteada para la basílica abulense no impidió la creación de un dominio eclesiástico y la singularidad jurisdiccional del propio templo.

Una de las primeras donaciones conservadas a favor de la iglesia de San Vicente procede del testamento de Martín Miguel, prior (deán) de la catedral de Ávila en el mes de agosto de 1197[15], por el que pasan a los clérigos de la basílica unas casas en la calle Purilleros. Una permuta entre el cabildo y la iglesia de San Vicente de Ávila se realiza en 1208, con autorización del obispo don Pedro Instancio, cambiándose el tercio de los diezmos (*quod vero in tercia decime Sancti Vicentii Abulensis..., XX*[a] *aureos singulis annis habeant in perpetuum*) por unas posesiones en las aldeas del arcedianato de Olmedo, Miguel Serracín (*Migalserrazín*), Serranos y San Vicente, integradas por tierras de cereal, viñas, casas, prados y huertas[16], canjeándose el prestimonio del prelado en la basílica de San Vicente (20 áureos) por los bienes territoriales. Las primeras donaciones se remiten al siglo XIII, siendo recogidas en el «Cuaderno..., 1676». En 1253, los vecinos Sant Muñoz (*Muño Sancho*) y Muñana Domingo, hija de Domingo Muñoz, el Recio, y hermana de Sancho Fortún, donan a la fábrica algunas tierras, viñas y casas en el término de Jaraíces con el compromiso de una misa diaria en el altar de San Nicolás por parte de los clérigos, donación ratificada en 1266 ante el escribano Martín Yáñez. El mismo donante, Sant Muñoz, parece que había donado, unas décadas antes, unas tierras en Grajal y en Las Caleras, en el camino de San Pedro de Linares, a favor del monasterio premonstratense de Sancti Spiritus[17], situado en la zona meridional de la ciudad junto al río Chico (Grajal). El caballero de Ávila Pascual Yenego, a través de sus testamentarios, uno el guardián del convento de San Francisco, fray Juan, otro Blasco Muñoz, hijo de Esteban Domingo, hizo donación de otras tierras, viñas, prados y casas en la aldea de Crespos, en 1 de marzo de 1286[18], además de otras propiedades (año 1318, ante el notario García Esteban) en Las Berlanas, colación de Santa María de Gandulle. *Yennego*, además, mantenía unas casas en el barrio del Yuradero pagando al cabildo 116 mrs., otras moradas en la Rúa de los Zapateros, con «un corral pequenno con calleja estrecha que está tras la cozina», y unas tierras en la aldea de La Mata (despoblado), en el término de Riofrío, probablemente

15 Doc. 40 (1197, agosto, 10. Ávila). *Dono domos meas, in quibus moratus sum, ecclesie Sancti Vicentii, ita videlicet quod per manus clericorum redditus earum expendantur in luminaribus ecclesie predicte. Dono predictis clericis ecclesie Sancti Vicentii pro aniversario meo illas domos, que sunt iuxta domos de Fernando Madexero in calle Purilleros*, BARRIOS GARCÍA, Á., *Documentos de la Catedral...*, 85-88.

16 Doc. 44 (1208, abril, 7. Ávila). Miguel Serracín y Serranos, aldeas despobladas a lo largo del siglo XVII. *Sant Vicent* o San Vicente del Palacio (Valladolid).

17 Vid. SOBRINO CHOMÓN, T., «El monasterio premonstratense de Sancti Spiritus». *Cuadernos Abulenses*, 19 (1993), 12.

18 C. M.ª Ajo González anota otra fecha, 8-III-1286, indicando que el pergamino, 235 x 245 mm., con sello colgado de cordón roji-gualda, fue visto por Luis Ariz, mencionando a «frey John, guardián de Ávila».

trabajadas por musulmanes, «e los moros de Pasqual Yennego»[19]. A cambio, algunos aniversarios por su alma y la de su abuela Amuña Fortún, enterrada en el cementerio de San Vicente. En estos mismos años, el clérigo de la basílica Pascual Sánchez realizó varias compras a título personal, una al judío Menahén, tintorero, y su mujer Çimha, de dos casas en el Mercado Mayor de la ciudad por 1.300 mrs. de la moneda de guerra (Ávila, 20-III-1297), otra al judío Abraham Elguer y su mujer Oro Sol pagando 450 mrs. por unas casas en las Carnicerías de los Judíos (Ávila, 28-VII-1299)[20]. Las primeras viviendas se situaban en la esquina de la Albardería con el Mercado Grande, con dos puertas, en un barrio habitado por una población judía muy significativa, como los vecinos Moisés Merdohay, Leticia y Moisés (*Mosé*) Amarillo y los hijos de Rabí Yhudá, otro tintorero. La casa de las Carnicerías había pertenecido anteriormente a los hijos de Moisés Fayon, limitando con las moradas del rabí Abraham. Aunque las casas son adquiridas individualmente por el cura de San Vicente, sin intervención de otros clérigos o de la propia fábrica, los inmuebles pasarán por cláusula testamentaria a los comunes de la basílica, un hecho bastante frecuente que servirá para formar, consolidar y ampliar el dominio eclesiástico en la ciudad, de forma que la iglesia parroquial mantendrá algunos censos perpetuos sobre estas viviendas desde el siglo XIV. Este mismo clérigo rector en la última década del siglo XIII, bastante activo en las adquisiciones de fincas urbanas, compra a Don Yuzaffi, «judío del rey», por 500 mrs. «desta moneda nueva» unas casas en «la calle que va de las tiendas caleñas fasa casa en que mora Mosé Dueñas señalada entre las que fueron de Yago de Arévalo» (Ávila, 16-II-1300)[21].

A partir de la documentación conservada parece observarse una tendencia, tal vez generalizada, de venta de bienes inmuebles de vecinos judíos a canónigos y clérigos parroquiales a finales del siglo XIII, un desprendimiento de moradas de casas presumiblemente relacionado con una actitud económica de la población hebrea, por un lado, y un acoso inmobiliario y especulativo por parte de los clérigos, en contra de las conjeturas de Teófilo F. Ruiz[22] acerca de las numerosas compras de propiedades registradas por los judíos abulenses. Algunas fincas ubicadas en el Coso de San Vicente pasan directamente al control de la catedral desde el siglo XIV. Así, en 1315, los canónigos Miguel Sánchez y Miguel Martínez toman posesión mediante carta de compra-venta de varias casas y sobrados hasta ese año pertenecientes al judío Menahén[23]. Dependencias con corrales, algún

19 «Becerro de visitaciones de casas y heredades..., era mil e CCC e quarenta e un anno». Vid. BARRIOS GARCÍA, Á., *Documentación...*, 228, 235 y 442.

20 Docs. 171 (1297, marzo, 20. Ávila) y 183 (1299, julio, 28. Ávila), ibídem.

21 ACAv. Pergaminos. Doc. 30.

22 RUIZ, T. F., «Privilegio y autoridad. La jurisdicción del concejo de Burgos», en *Sociedad y poder real en Castilla (Burgos en la Baja Edad Media)*, Barcelona, 1981, 119. Se refiere este autor a la ausencia de contratos de compra sobre «heredades pecheras» por parte de los judíos y moros burgaleses, bien por la destrucción de los documentos, bien por la abundancia de contratos de tipo oral. En contraste, aunque sin especificar las fuentes, los judíos abulenses parece que compran algunas propiedades.

23 ACAv. Pergaminos. Doc. 49 (1315. Ávila. «Escritura de posesión de las casas y sobrados en el Coso de San Vicente»).

sobrado y, excepcionalmente, algún pozo se convierten en propiedades jurídicas de los deanes y canónigos que se van sucediendo en la catedral desde 1296 hasta mediados del siglo XIV, gran parte de ellas ubicadas en áreas céntricas (Albardería, Yuradero, Coso de San Vicente, Carnicerías de los Judíos) e intramuros (Brieva, Santo Domingo). Sin embargo, desde las últimas tres décadas del siglo XIII abundan los contratos en enfiteusis, censos perpetuos otorgados por los judíos y el resto de los pobladores a las instituciones eclesiásticas, una disposición jurídica y económica que se acentuará a partir del siglo XV cuando el obispo abulense Juan de Guzmán, además de donar 14.000 mrs. a la catedral para la adquisición de propiedades, recomiende a los canónigos del cabildo la conveniencia de otorgar cartas de censo, en vez de contratos de arrendamiento, sobre las casas del propio cabildo, «por quanto muchos de los dichos moros e judíos morauan en las dichas casas»[24]. La documentación procedente de la catedral abulense confirma esta inclinación, similar a la que se encontrará en la parroquial de San Vicente, una extensión jurídica, más que productiva, capaz de garantizar unas rentas anuales seguras tanto para el cabildo como para los clérigos de la basílica. Al margen, habría que anotar una posible donación de bienes a partir de un documento de carácter epigráfico localizado en un muro del interior de la capilla de Santa Marina (familia de los Palomeques), datado en la «era 1321», año 1283, por el que los clérigos se obligan a unas misas por el alma del señor Juan[25]. Y otra donación testamentaria, asimismo del siglo XIII, por la que Dominga Sánchez, viuda de un trapero de la Cal Toledana y madre de un clérigo de la parroquial de San Nicolás, otorga dos maravedíes a la obra de San Vicente.

Otros bienes raíces, indirectamente documentados tanto por Ajo González como por Barrios García, se refieren a las posesiones de la iglesia parroquial de San Vicente en Viñegra (Ávila, 8-II-1271, ante el escribano público Gregorio)[26], un arrendamiento a favor de los comunes en el lugar de *Inzinilla* (San Juan de la Encinilla, 11-VIII-1302) o la donación de casas por Díaz Álvarez en los alrededores de la *puerta de Sant Vicent* (3-III-1310) y otras en la calle de la Soguería (15-III-1311). Hacia 1303, fecha de la redacción del «Becerro de Visitaciones» de la catedral de Ávila, los clérigos de San Vicente controlaban en la villa algunas casas en la «cruzera de Sant Viceynte», Yuradero, Rúa de los Zapateros, San Pedro, Cal de Berruecos, Cesteros y Barrio Nuevo, mientras que en los varios cabildos del arciprestazgo de Ávila las posesiones se repartían en la «Penna de la Habubiella» (La Mata,

24 AHN. Cód. 397 B, fol. 115 (1416, enero, 14. Ávila).

25 *Cl[er]ici ecc[lesi]e S[an]c[t]i Vi[n]ce[n]tii Abul[ensis] deben[t] cotidie celebrare i[n] perpetuum per aliq[e]m p[res]b[ite]r[u]m ex se ip[si]s Missa[m] i[n] altari S[an]c[t]i Vi[n]ce[n]tii i[n]mediate post exitu[m] maioris misse p[ro] a[n]i[m]a d[omi]ni Ioh[an]is q[u]onda[m] c[ler]ici ip[s]ius ecc[lesi]e ac eiusde[m] pare[n]tiu[m] cuius corpus hic i[n]ferius iacet. Era millesima CCCXXI.* Tal vez se trate de una dotación de dos aniversarios del señor Juan Sánchez a favor de los clérigos de San Vicente, un pergamino (160 x 215 mm) catalogado sucintamente por Ajo González correspondiente a la tercera década del siglo XIV, con su fecha de era, en cuyo dorso aparece una anotación posterior señalando que los aniversarios están perdidos.

26 Un censo sobre esta heredad de Viñegra de Moraña (*Viniegra*, 1250) se documenta en 28-IV-1332. Y un arrendamiento ante el escribano público Sancho en 13-IX-1402.

colación de *Xemén Migal*), *Bermud Salinero*, unas tierras y viñas en Blascosancho, tierras y prados en *Malburgo* (despoblado de la Tierra de Ávila), *Forcajo* (despoblado de Fontiveros), Cisla, San Juan de la Encinilla[27], *Castellaniellos*, Mingorría[28] y Sadornil de Adaja con otras tierras de pan y algunas viñas. En algunos pagos de aldeas abulenses se concentraban igualmente otras propiedades a finales del siglo XIV (1392), una tierra junto al arroyo de Aldehuela de Berlana, una obrada en La Reguera, en Revilla, y un pedazo de pan llevar en el camino hacia Riocabado lindando con las propiedades de la mesa capitular y de las monjas de Santa María de Candulle, además de unas viñas en Sadornil de Adaja.

Será a partir del siglo de la Peste Negra cuando los clérigos de la basílica de los mártires inicien de manera clara la formación de una territorialidad tanto urbana como agraria. La generalización de las donaciones, a pesar de los escasos restos manuscritos, confirma precisamente la amplitud de un patrimonio eclesiástico que se mantendrá durante los siguientes siglos. A cambio de misas y aniversarios por sus almas, los donantes entregaban a la iglesia parroquial algunas propiedades que, si bien no demasiado extensas, eran lo suficientemente amplias como para acumular un importante número de bienes raíces, a veces con un valor estratégico muy superior a la recompensa que los donadores esperaban recibir en el más allá. Consideradas como obras esencialmente piadosas, desde el siglo XIII diversos y acaudalados vecinos, otros más modestos, mantendrán esa mentalidad del «dar y recibir» (en expresión de Duby) entre la materialidad terrestre y el ignoto más allá. La comercialización del alma enlazaba precisamente con las aspiraciones eclesiásticas para alcanzar la supervivencia terrenal, convirtiéndose el testamento (con las correspondientes cláusulas económicas) en una «póliza de seguros establecida entre el testador y la Iglesia» (Aries), el pasaporte para la eternidad citado en otro capítulo. Como los bienes materiales (moradas de casas, tierras de pan llevar, heredades diversas, maravedíes, etc.) donados por el testamentario pesaban demasiado sobre las conciencias y las economías de albaceas y testamentarios, en ocasiones se retrasaba o anulaba el recuerdo efímero –una misa, un responso– ante el altar elegido por el difunto por las dificultades testamentarias o por la escasa cuantía de las donaciones *post mortem*, que con prontitud quedaban agotadas por la caída de las rentas agrarias o por la coyuntura inflacionista de algunas décadas del siglo XV. Sin embargo, la presencia inmaterial del difunto se tornaba en un fenómeno casi empírico desde el momento en que los clérigos insistían en la recaudación de los bienes donados, anulando los aniversarios cuando las rentas decaían o cuando la propiedad donada *pro anima* era objeto de algún largo litigio[29]. Las obligaciones forzosamente se cumplían si se mantenían unos acuerdos

27 Un arrendamiento de una heredad en este término procede de 21-I-1420, especificándose la donación realizada por Blasco Cenar en 1349.

28 «Carta de censo del vecino Andrés sobre unas viñas en Mingorría» (9-X-1342. Ávila). Pergamino, 105 x 303 mm. Doc. 23 (Ajo González).

29 Una coacción extraeconómica está siempre presente en los últimos momentos. Las injerencias en la decisión testamentaria eran frecuentes en la Castilla medieval y en la del Antiguo Régimen. GARCÍA FERNÁNDEZ, M., *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en*

previos entre los *elemosinarii* y los miembros de la jerarquía parroquial. Un sínodo celebrado en Ávila en 1481 persiste en el cumplimiento del mandato por parte de los testamentarios de los fieles difuntos, argumentando que «muchos malos cristianos, no acordándose de la charidad que con sus próximos deven usar en el tiempo de mayor necessidad, que es quando las ánimas están en el purgatorio» (*Synodicon*, VI, III, 13), olvidan la salvación de las almas. La alusión a la caridad cristiana incidía además en la formación de unos derechos que se correspondían con una modalidad del dominio eclesiástico, similar al solariego, desde el instante en que los clérigos basilicales explotaban o utilizaban tales privilegios en las heredades cultivadas directamente o por medio de arrendatarios y censatarios, imponiendo derechos sobre montes, prados y pastos o recaudando los derechos sobre las gallinas, además de mantener un cobro rutinario en metálico o en productos sobre las propiedades contratadas ante los correspondientes escribanos públicos. Se acentuaba así una base territorial y jurisdiccional específica de la iglesia hacia algunos campesinos, pues estos se consideraban de acuerdo con la definición que en las *Partidas* se hacía del solariego como «homo que es poblador en suelo de otro» (*Partida Cuarta*, XXV, II[a]). En consecuencia, a partir de una presión puramente extraeconómica, los clérigos alcanzan unos resultados materiales esenciales para su propia supervivencia terrenal, la formación de una titularidad jurídica de tierras y solares urbanos por parte de la iglesia parroquial de San Vicente.

Las donaciones, sin embargo, planteaban algunos problemas, pues el desprendimiento de los donantes, en perjuicio de los herederos y familiares directos, originaba algunos pleitos o el incumplimiento de las cláusulas testamentarias, diferenciándose así las donaciones puras e inmediatas por la salvación del alma (*pro remedium anime, donatio pro anima*) de aquellas que no alcanzaban la efectividad jurídica hasta después de la muerte del donante (*donationes post obitum*). Una modalidad para evitar este problema parece que se logra con el censo en enfiteusis, de manera que el donante cede a la iglesia la propiedad jurídica y mantiene el usufructo, para él o para sus descendientes y herederos, casi siempre de manera vitalicia o perpetua para las siguientes generaciones[30]. De esta manera, tanto la iglesia como el donante se aseguran unas rentas relativamente estables, unas enfitéuticas (para los clérigos), otras para la supervivencia en el más allá.

A finales del siglo XIV, el abogado Álvaro (*Álvar*) González, vecino de Ávila enterrado luego en el exterior de la capilla de San Miguel, donó a la iglesia de San Vicente la heredad de los Huertos de Aragona, unas tierras de pan, montes,

---

el Antiguo Régimen, Valladolid, 1996, 103, describe las circunstancias notariales previas al óbito y, acertadamente, concluye: «En suma, la Iglesia, consciente de la importancia espiritual y económica del testamento y los beneficios que de ellos se podía conseguir, procuraba controlar y saber quién los otorgaba y quiénes debían encargarse de su exacta puesta en práctica para su total cumplimiento. Por supuesto, no se trataba de un control ni recomendación desinteresada».

30 Vid. ORLANDIS, J., «*Traditio corporis et animae*. La *familiaritas* en las iglesias y monasterios españoles de la Alta Edad Media española». *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXIV (1954), 95-279. VALDEAVELLANO, L. G. de, *Historia de España. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Madrid, 1968, II, 200-201 y 294. MARTÍN, J.-L., «*Donationes post obitum* en los siglos XII y XIII», en *El pasado histórico de Castilla y León. I Congreso de historia de Castilla y León*, Salamanca, 1983, i, 235-252.

prados y casas «porque roguemos a Dios por su ánima»[31]. Este predio se localizaba en el cabildo de Pajares, constituyendo un etnónimo que hace referencia a un primer poblamiento por aragoneses, un terreno fundamentalmente de montes bajos que superaba las trescientas obradas dedicadas al trigo, cebada, centeno, prados forrajeros, pastos, madera y caza. Las tierras limitaban con algunos pagos de la aldea de Sadornil de Adaja, especificándose una variada explotación agrícola y ganadera, aunque escasamente rentable, a partir de prados y ejidos, eras, unos huertos sin cercar y algunas viñas que lindaban con las siete aranzadas del pago de Perosanchón, pertenecientes a la mesa capitular. Antes de pasar a su propiedad, Álvar González, en el año 1392, tomó a renta del cabildo catedralicio el heredamiento de Aragona, en Berrocalejo, anteriormente bajo el usufructo del hijo de «don Haçán», pagando anualmente doce fanegas de centeno transportadas, a su costa, hasta la ciudad de Ávila en el día de San Cebrián, imponiéndose una pena de 3 mrs. por cada día de retraso. Otra donación del mismo vecino y abogado aparece en el término de Valseca (despoblado, término de Aveinte, *Avent*, 1250), con tierras de cereales, casas y viñedos (dos aranzadas). En ambos casos el cura y beneficiados se apartan de una explotación directa para iniciar la materialización económica por medio de unos contratos definidos por el arrendamiento o el censo enfitéutico. La generalización de estos censos determinará la estrategia económica de la basílica desde el siglo XIV hasta el XVIII, tanto en la ciudad como en las áreas rurales. Así, la heredad de Aragona se encensa a varios vecinos por 600 mrs. cada año, conservándose los contratos de los años 1417, 1500, 1560, 1580, 1621, 1680 y 1711. En Valseca, por otra parte, las dos obradas de tierras y las aranzadas de viñas junto al «camino de Encina», además de unas casas pajizas, se adjudican en su dominio útil a algunos campesinos por una cuantía de 60 mrs. en los años 1417, 1442, 1460 y 1569. Álvar González, alcalde de la villa, era hijo de Gonzalo Mateos y sobrino de Nuño Mateos (suegro de Esteban Domingo), según refiere anacrónicamente el benedictino Luis Ariz, *fundator huius domi* (Sancti Spiritus), «que servía al rey don Alfonso VIII mandando las armas de Ávila»[32]. Gonzalo Mateos, como uno de los antiguos pobladores de Ávila, permutó unas casas con los clérigos de la basílica de San Vicente en el año 1276, según «vna escriptura que está en el archiuo de San Vicente de Áuila: en la qual dize que el Maestro Fernández, clérigo, y Pascual Domingo, y don Garçía, con los demás clérigos de San Vicente, hazen trueque a Gonçalo Mateos y a María Tacón, su muger, de vnas casas que el cabildo tiene en somo de Cal de Aluardería, porque les dio Gonçalo Mateos y María Tacón ocho marauedís cada año, de las blancas de la primera guerra, que las tomamos de aquellas casas que vos auedes en el Coso de San Pedro;

31 *Libro inventario...*, *1580-1624*, fols. 105 v., 210 r. y 218 r. «En ciertas memorias antiguas se halla, y en el libro de becerro antiguo, que el dicho Albar González, abogado, nos dexó la heredad de los Güertos, todo el dicho término, tierras, montes, prados y güertas y casas; y ansí mesmo nos dexó la heredad de Valseca, que se incensó por sesenta mrs. y la dicha heredad de los Güertos por seiscientos. Y porque no se halla lo que mandó se diese por su ánima, conforme a la tabla antigua se le dize cada semana dos responsos rezados; y sienpre emos de rogar a Dios por su ánima y defuntos. Está enterrado a las puertas de la capilla de Sant Miguel», fol. 105 v.

32 MARTÍN CARRAMOLINO, J., *Historia de Ávila...*, I, 507.

su fecha a dos de agosto, era de mil y trezientos y catorze años, testigos Blasco Muñoz, fijo de Sancho Ximeno, Blasco Ximénez, fijo de don Yuañez, e Blasco Gudemer su hermano» (Ariz, III, 9). El alcalde y propietario, por otra parte, contaba con algunos viñedos en «Sant Sánchez» (despoblado, término de *Ferrand Sancho*, 1250), según el Becerro catedralicio del año 1303, y unas casas acensadas a favor de la basílica por escritura notarial junto «al monasterio de Santa María del Hondo..., fecha en Áuila en la era de 1317».

Parte de los molinos hidráulicos de la diócesis abulense son adjudicados directa o indirectamente a los clérigos de la basílica de San Vicente. Entre los siglos XIV y XV se mantienen bajo el dominio directo o por medio de arrendamientos y censos enfitéuticos los molinos del Vado, la Aceña y los Mozos en el río Adaja, aguas abajo del molino de La Losa, en el término de la villa, hasta la dehesa de Fresnedillo. Varios ingenios permanecen bajo el control del cura y beneficiados en Riofrío, el molino del Sepadal (Cardeñosa), otro en el río Pinarejos o de Bularros (Sanchorreja), y los del Sobradillo, además de otra aceña en el lugar de Grajos desde el año 1519 (donación del cura Gil López). En buena parte de los contratos firmados entre la parroquia y los censatarios se percibe una mayor rentabilidad económica de los molinos que sobre las tierras de labor, una situación similar a la apreciada con los ingresos decimales.

El patrimonio eclesiástico estaba marcado por su dispersión como consecuencia de las donaciones de feligreses-propietarios de tipo medio o de los grupos caballerescos. Algunas propiedades no documentadas por una cláusula testamentaria, fueron arrendadas por el cura y beneficiados de la iglesia de San Vicente, como ocurre en el año 1369 con dos yugadas de tierras de cereales en el término de Blascosancho, tratándose seguramente de una heredad que por estipulación testamentaria del marqués de Las Navas (Ávila, 21-I-1312) pasa a los comunes del templo, estableciendo un censo perpetuo con catorce fanegas de pan (Ávila, 15-VI-1331). Aunque son muy escasos los contratos de arrendamientos, esta heredad se mantiene hasta el año 1375 cuando, finalmente, se modifica la primera escritura para firmar ante el notario público Garci González un censo entre los comunes y el señor de San Román y Villanueva, Gómez Dávila, con catorce fanegas de pan terciado[33]. Unos años después, en la «era 1396» (1358)[34], una dotación de cuatro aniversarios favorecía a la iglesia parroquial de los mártires con una heredad en Gotarrendura (*Gutierre Endura*, 1250), perteneciente antes a Mari Blázquez, viuda de Gil Muñoz, «una donación de las tierras y algos», bienes raíces de los clérigos que inicialmente se mantienen

33 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 217 v.: «Andando yo, el cura Joseph de Villadiego Azeituno, congojado de ver faltase este censo de la iglesia, tuve orden cómo uer unos papeles de un cauallero a donde hallé el censo de la sobredicha heredad contra el señor Gómez de Ávila, de que en efeto se obligó, compelido por el cura y beneficiados, a que reconociese este censo. Y reconoció ante Garci Gonçález, notario apostólico, en quinze días del mes de henero de mill e quatrocientos e nouenta e quatro años». Gómez de Ávila mantenía asimismo un censo sobre unas casas en la ciudad.

34 Ajo González anota, en una rápida lectura, otra fecha: 12 de mayo, era 1390 (1352), a partir de un documento (nº 24) muy deteriorado, de 330 x 370 mm., ante el escribano público Alfonso Díaz.

bajo una explotación directa con los campesinos de la zona hasta que desde 1456 pasa a convertirse en propiedad censual con catorce fanegas de pan, trigo, cebada y centeno. Esta misma heredad dividida pasará por un censo enfitéutico al conocido notario y cronista de la traslación de san Segundo Antonio de Cianca[35], repartiéndose el predio entre este último y el vecino de Alba de Tormes Juan de Ovalle, descendiente del corregidor de la villa salmantina. Aunque la mayor parte de las donaciones se vinculan con las heredades dispersas de la zona norte del obispado abulense, también a partir del siglo XV se registran dotaciones en las cercanías de la sierra de la Paramera. En 1457 el matrimonio formado por Diego González de Lesquina y Catalina González de Gauna donó a los comunes de la basílica un molino, tierras de pan y unos prados y linares en el término de Riofrío, ante el notario público Juan Rodrigo Dávila. En los siguientes años la propiedad se encensúa a los descendientes de la pareja, a Juan de Lesquina, comprometiéndose a pagar cada año 132 mrs. y 2 cornados. Ya en el siglo XVI estas propiedades pasarían por venta al mayorazgo del marqués de Las Navas. En general, salvo algunas excepciones, los donantes relacionados con la basílica de San Vicente parecen destacarse por una acumulación variada y dispersa de bienes inmuebles. Diego de Lesquina, hijo de Juan González, vecino de Ávila, había tomado en arrendamiento en 1448 un solar para levantar una fragua, con una renta de 750 mrs. a favor del maestre Abdallá de las Navas. Como propietario arrendó la mitad de una heredad en Villacomer a Pascual Sánchez[36]. Por otra parte, el hijo del anterior matrimonio, el caballero Juan de Lesquina, adquirió parte de un linar en Riofrío por 372 mrs., al tiempo que unos años después, en 1498, solicita a los Reyes Católicos una explicación sobre un repartimiento para sufragar las costas de confirmación de un privilegio de los caballeros abulenses.

Un número significativo de vecinos de la ciudad se hallan ligados mediante censos con las instituciones eclesiásticas, particularmente con la parroquial de San Vicente. De nuevo, las tierras de la Moraña suministran algunas posesiones a los clérigos de San Vicente. Es el caso de una dotación de 1460 por parte de Mari Álvarez, mujer de Pedro González de Tamayo (quemado por judaizante en 1493), reconociendo por cláusula testamentaria firmada en Mancera de Arriba el traspaso de una yugada de tierras de cereal en el lugar de Castilblanco a cambio de unos aniversarios en las fiestas de Nuestra Señora de agosto, la Virgen de septiembre, Nuestra Señora de la O y la Anunciación, aniversarios que desde el siglo XVI no se cumplían al comprobar los mayordomos de la basílica que dicha heredad pertenecía realmente a una dotación de Juan Cimbrón por la memoria

35 *Libro inventario..., 1580-1624*, fols. 98 r. y 191 v.: «Esta heredad tray a censo la mitad della Antonio de Cianca, escriuano y vecino desta cibdad, de que paga siete fanegas de pan terçiado; tiene fecha escritura ante Pero Téllez, escriuano del número de Áuila, en diez días del mes de noviembre de mill y quinientos y sesenta y cinco años».

36 Docs. 185 (1448, julio, 19. Ávila) y 726 (1449, octubre, 9. Ávila). Vid. JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, S. y REDONDO PÉREZ, A., *Catálogo de protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Ávila (Siglo XV) I*, Ávila, 1992.

de su padre, Sancho Sánchez Cimbrón, en 1467[37]. Este vecino de Ávila mantenía la heredad de Fuente Guinaldo (además de otra en Castilblanco), propiedad que con autorización del obispo Martín de Vilches será permutada por La Radecilla, en Las Berlanas, sometida a un censo perpetuo por treinta y dos fanegas de pan, mitad trigo y cebada, y dos gallinas[38]. La posesión efectiva de estas heredades para los comunes de San Vicente se cumpliría en 1490, al quedar sin descendencia Juan Cimbrón y mantener el compromiso testamentario de un responso diario a cambio de las propiedades mencionadas[39]. Como en otras ocasiones, son los miembros notables de la ciudad, los descendientes de una caballería villana, quienes donan propiedades y se benefician materialmente de algunos contratos enfitéuticos. El caso de la familia Cimbrón es ejemplar en este sentido. Sánchez Cimbrón enterró a su mujer Beatriz Vázquez en la catedral en 1470, mientras que cuatro años después encarga al cantero Pedro de Salamanca y, tal vez, al maestro Juan Guas su propia lauda. De sus hijos, uno murió sin descendencia en (y para) beneficio de los clérigos de la basílica después de actuar como testigo en la aprobación de las ordenanzas municipales. Los dominios parroquiales en esta zona del obispado se agrandan gracias a una dotación del guardián y los frailes del monasterio de San Francisco de Ávila, con una yugada de tierras en el lugar de Castilblanco, término de Muñogrande, para la celebración de seis aniversarios en la iglesia basilical[40]. Esta propiedad situada en la falda del cerro de San Miguel, con una producción de trigo y cebada, se vio ampliada unos años después gracias a una permuta realizada entre los comunes de San Vicente y el vecino de Ávila Juan Cimbrón, fallecido sin descendencia en 1490, cambiando los primeros la dehesa de Fuenteguinaldo[41] por dos propiedades del heredero de Sancho

37 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 250 v.: «No se halla tener la mesa de comunes esta heredad, ni dízese estos anibersarios porque la heredad que tenemos en Castilblanco es la que nos dexó Juan Zimbrón, como se dize adelante».

38 ADAv. SV. C. 1. Leg. 37. Doc. 37 A (1467, octubre, 6. Ávila). «Licencia concedida por el tribunal eclesiástico de Ávila a los comunes de la iglesia de San Vicente para cambiar la heredad de La Radecilla, en Las Berlanas, y otra en Castilblanco, por la dehesa de Fuenteguinaldo, perteneciente a dichos comunes por el testamento otorgado por Sancho Sánchez Cimbrón ante el notario del número Alfonso González de Bonilla».

39 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 105 r.: «Cura y beneficiados y capellanes desta yglesia están obligados a dezir en cada vn día vn responso rezado por Sancho Sánchez Zimbrón, que está enterrado al rincón del portal, debaxo del luzido [sic] de Christóual Muñoz, que dexó la misa postrera en la laude del león y rueles. El qual Sancho Sánchez Zimbrón dexó a [*ilegible por mancha de tinta*] [*su hijo*], Juan Zimbrón, la heredad de Fuente Guinaldo, con aditamento que si no tuviese hijos quedase al cura y beneficiados de Sant Viceynte. Y después el dicho Juan Zimbrón, de consentimiento del cura y beneficiados de aquel tiempo, trocó esta heredad por las heredades de La Radecilla de Las Berlanas y de Castilblanco, que renta la heredad de La Radecilla treinta y dos fanegas de pan, por mitad trigo y cebada, como consta por el instrumento que pasó ante Alonso Gómez de Bonilla, notario público, a seis de octubre de mill y quatrocientos e sesenta y siete años. E consta por otro instrumento de la posesión que se tomó de las dichas tierras por muerte del dicho Juan Zimbrón, fecho por Juan Alonso, clérigo y notario apostólico, a nueve días de noviembre de mill e quatrocientos e noventa años».

40 ADAv. SV. C. 9. Doc. 35 (1460, mayo, 12. Ávila).

41 La dehesa de Fuenteguinaldo o Fuentegrimaldo se localizaba en el término de Berrocalejo, identificada por Pascual Madoz como la dehesa de la Alamedilla (244 obradas), del duque de la Roca.

Sánchez Cimbrón, una en Castillblanco y otra en Las Berlanas. Cura y beneficiados mantendrán el dominio directo de estos solares hasta el año 1515, cuando media yugada es arrendada al vecino Diego Jiménez el Mozo por quince fanegas de pan mediado y una gallina en el día de san Cebrián de septiembre. En el término de Las Berlanas, otras heredades estaban bajo la propiedad de los clérigos de la basílica al menos desde el año 1392, algunas en La Aldehuela, junto al «arroyo de Yuan Yuanes», otras en el paraje de La Reguera, una obrada en el barrio de Revilla, un pedazo de tierras de pan en Las Luengas (Revilla de Berlana), en un enclave donde los terrazgos se repartían fundamentalmente entre el cabildo, las monjas benedictinas, la propia parroquia abulense, algunos clérigos y el convento de San Silvestre, además de algunos nobles avileses como Blasco Jimeno, Nuño González del Águila y Jimena Blázquez.

Ya a finales del siglo XV, dos nuevas donaciones benefician a la iglesia parroquial de San Vicente de Ávila. La primera, por un testamento de Juan de Cardeñosa, pregonero del concejo en 1497, se refiere a un huerto de media obrada en el término de Cardeñosa y media aranzada de viñas del Caballero en Peñalba, situada en un ladera de la aldea, propiedades que pasaron definitivamente a los clérigos en 1507 por una escritura hecha ante el notario apostólico Pedro de Pintos. La otra heredad procede de los bienes del notario Garci González, vecino de Ávila, con unas casas pajizas, prados y tierras de labor en el lugar de Cabañas (*Cabannas*, 1250), acompañados de 100 mrs. que a finales de la misma centuria pagaba la vecina Catalina Hernández. Concedidas a la basílica años antes de su muerte, hacia 1510, las dos propiedades del letrado se mantendrán mediante contratos enfitéuticos a lo largo del siglo XVI, modificándose la valoración inicial al ampliarse a 200 mrs. el censo de Cabañas, repartidos por mitad entre los comunes y la fábrica de San Vicente. Los campos de cereal ocupan la mayor parte del dominio eclesiástico junto a un policultivo de subsistencia. Las heredades o «tierras de pan llevar» se incrementarán notablemente por medio de algunas dotaciones significativas.

De la rancia y legendaria familia abulense de los Palomeques se tenían noticias desde los primeros años del siglo XII, vinculada la dinastía a la basílica directamente en una de sus torres. Hasta la segunda mitad del siglo XV no vuelve a localizarse una documentación precisa que reafirme su presencia en la capilla de Santa Marina, al lado norte del nártex parroquial. Los primeros papeles sobre la dotación de Diego Palomeque proceden del año 1471[42], fecha en que el vecino de Sanchorreja Juan Jimeno otorga un censo para el cura y beneficiados de San Vicente y para la propia dotación de Palomeque sobre una heredad en el mismo término, pagando anualmente en el día de San Cebrián ocho fanegas y media de centeno, media fanega de trigo y dos libras de lino, todo puesto en Ávila. Buena parte de los contratos enfitéuticos en esta comarca de la sierra de Ávila se firman a partir de las dotaciones de Diego Palomeque: veinte obradas de tierras de pan llevar, con sus

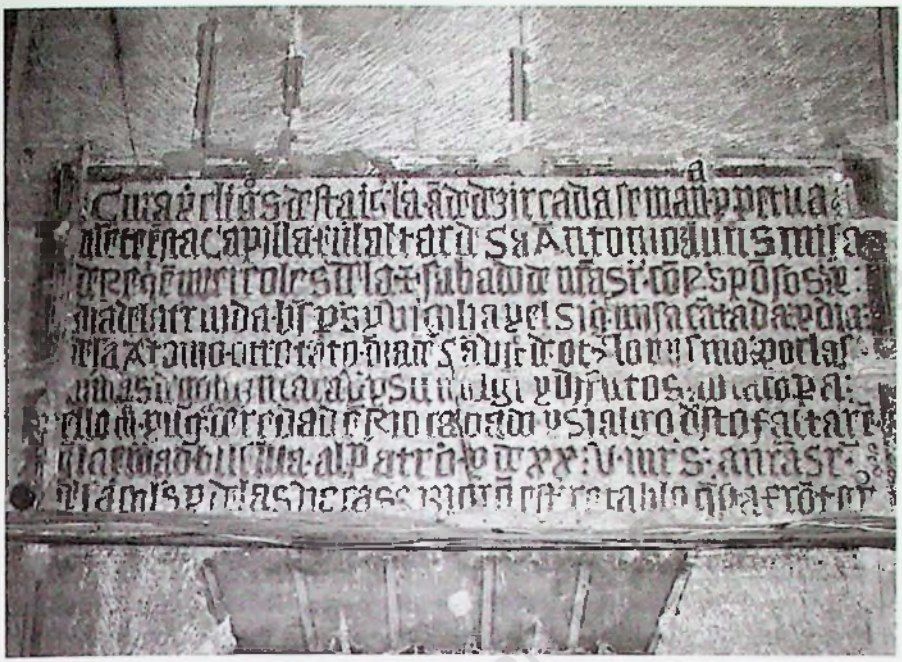
42 ADAv. SV. C. 3. Doc. 40 (1471, enero, 11. Ávila, ante el notario Garci González). Sobre Sanchorreja, Pascual Madoz reseñaba que «se padecen por lo común calenturas pútridas», con terrenos de inferior calidad y unas casas en Alborrillos y el despoblado de El Cid.

linares, prados y un molino, variadas posesiones en Sanchorreja, una tenería en el río Adaja o algunos censos otorgados en el término de Cisla por la vecina de la ciudad Catalina de Loarte, viuda de Juan Palomeque, probablemente hermano de Diego. En 1497, este vecino de la ciudad de Ávila, Diego, había adquirido media yugada de tierras para los comunes de la basílica de San Vicente, comprada por el propio dotador a unos vecinos de Sanchorreja. Para la misma dotación se firma un contrato de censo enfitéutico entre el cura párroco y los moradores Cristóbal García y Andrés García, en 1497[43], antiguos propietarios de la heredad, sobre treinta obradas de tierras con una renta anual de seis fanegas de cebada, dos de trigo y dos libras de lino. Un año después, Palomeque dona a la fábrica y comunes unas casas con sus corrales en la colación de la iglesia de Santo Domingo de la Calzada, arrendadas *ad vitam* en esos momentos a Sebastián Rivero con 200 mrs. y dos gallinas cada año. Otra donación se refería a una yugada de tierras de cereal en la heredad de Las Casas, en la colación de Santa María de Muñonuño (Padiernos), en el cabildo de Valle Amblés, con un cargo para los clérigos de dos misas semanales en la capilla de Santa Marina. Por último, Palomeque da a la basílica 40 mrs. de censo sobre unas casas en la Judería de la ciudad a cambio de unas fiestas en el día de santa Marina. Las misas por este feligrés, que residía en Ávila, aunque contaba con numerosas propiedades en la vertiente norte de la sierra de Ávila, se amplían a cuatro semanales en la capilla de los Palomeques, mientras que en 1502 definitivamente el obispo Alonso Carrillo de Albornoz aprueba la capellanía del descendiente de los «guardadores del templo de San Vicente» (J. Tello). Unos meses después el cura y los beneficiados toman la posesión jurídica de las treinta obradas de tierras[44]. La heredad de Palomeque, trasmitida por dotación a los comunes de la basílica y a la capellanía fundada, era una fuente de ingresos nada despreciable para la economía parroquial, con unas rentas anuales de treinta y ocho fanegas de pan, quince libras de lino y 180 maravedíes sobre unos censos en el término de Sanchorreja.

Gómez (Fernández de) Malaver era otro vecino de la ciudad con numerosas posesiones de cereales en el término de Riocabado (*Riocavado*, 1250; cabildo

43 ADAv. SV. C. 9. Legajo 37. Doc. 37 A (1497, noviembre, 16. Ávila). «Carta de dotación de Diego Palomeque a favor del cura y beneficiados de San Vicente de Ávila sobre media yugada de heredad en el término de Sanchorreja, ante el notario público Garci González». Doc. 37 B (1497, noviembre, 16. Ávila). «Escritura de deslinde de la media yugada de heredad comprada por Diego Palomeque en Sanchorreja, ante el notario público Garci González».

44 ADAv. SV. C. 9. Leg. 39. Doc. 39 B (1502, junio, 1. Olmedo, ante el notario público Diego de Yepes). Leg. 37. Doc. 37 C (1502, octubre, 4. Ávila, ante el notario público apostólico Diego Velasco). *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 93 r.: «Mas dotó en esta iglesia Diego Palomeque cada semana quatro misas en la capilla de Santa Marina, ques martes, jueves, viernes y sábado, como parece por el instrumento de dotación fecho por Pero López, notario público, a catorce de mayo de mill quinientos y dos años. Dejó la heredad de Sanchorreja, que dijo valer treinta y ocho fanegas de trigo y centeno, porque en efecto no fueron más de veinte y cinco fanegas de centeno y quatro fanegas de trigo y siete fanegas y media de lino. Y aunque mandó se dixesen quatro misas, por no salir cierta la dotación no se dicen más de tres misas cada semana». La misma información se repite en el fol. 202 r.



«Cura y clérigos desta iglesia han de decir cada semana perpetuamente en esta capilla en el altar de San Antonio, lunes misa de réquiem, miércoles de la Cruz, sábado de Nuestra Señor, con responsos, y día de la Trinidad vísperas y vigilia, y el siguiente misa cantada y el día de San Antonio otro tanto, día de San Vicente de otro lo mismo, por las ánimas de Gómez Malaver, su muger y difuntos. Dotaron para ello una yugada de heredad en Riocabado, y si algo faltare que la caridad vuelva al patrón y dé 25 maravedís a Nuestra Señora de Sonsoles y de las Vacas. Hicieron este retablo que está frontero».

de Moraña). Desde finales del siglo XV[45] se forma una nueva capellanía en la basílica de San Vicente (capilla de San Antonio) a partir de una dotación de media yugada de heredad que rentaba treinta y siete fanegas de pan mediado. Durante la centuria siguiente esta capellanía dotada se irá consolidando tanto en términos económicos con la ampliación del dominio como en el sentido litúrgico con la celebración de varias misas *pro anima*. A mediados del siglo XVI, la capellanía estaba asignada y los clérigos mantenían veintiuna misas rezadas y otras dos cantadas, una de ellas con vestuario. Con anterioridad, para el bachiller Malaver se oficiaban en su capellanía cincuenta y cuatro misas, algunas de réquiem, otras de la Cruz, muchas en distintas festividades y casi todas ellas en el altar

45 ADAv. SV. C. 9. Leg. 36. Doc. 36 A (1495, mayo, 20. Ávila, ante el notario público Juan Hernández). Doc. 36 B (1495, julio, 1. Ávila). «Escritura de posesión a favor de los comunes de la iglesia de San Vicente de Ávila de media yugada de heredad en el término de Riocabado procedente de la capellanía de Gómez Fernández de Malaver, ante el notario público Juan Hernández». *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 203 r.: «Tienen más los dichos comunes una yugada de heredad en el lugar de Riocauado, la qual dejó Gómez Maraver...».

de San Antonio. Sin embargo, en 1554 los clérigos de San Vicente solicitan al arcediano Juan Vázquez rebajar las cargas de la capellanía de Malaver, pasando a seis misas cada año y otras tres fiestas, importando cada celebración un real y medio[46]. Todavía un número demasiado elevado de misas para un alma, sin duda, atormentada en su vida.

La biografía de los personajes ligados a la basílica de los mártires por una dotación, alguna capellanía, o por medio de los numerosos contratos censuales se refleja en una amplia y a veces escurridiza documentación que pone de relieve la azarosa vida de algunos vecinos. Evidentemente, la identificación de los vecinos se realiza a partir de los manuscritos estudiados. En algunos casos, se presenta con mayor detalle alguna noticia biográfica siempre que existan los suficientes datos comparativos (filiación, oficio, cronología, etc.) procedentes de otros documentos ajenos a la Sección San Vicente. Se comprobará así como, junto a vecinos radicalmente anónimos, aparecen algunos muy significativos por su situación económica, su relación directa con la iglesia parroquial o sus actividades profesionales y de casta. Es el caso de Gómez Malaver, bachiller, clérigo de corona, con sólo la primera tonsura, probablemente hermano de Álvaro Malaver, bachiller y racionero de la catedral, hereje quemado por judaizante en 1493. Como clérigo abulense, bachiller y dotador de una capellanía en la basílica, llama la atención la ausencia de cualquier mención a su condición profesional, seguramente por un pasado tormentoso relacionado con el movimiento antijudío que se acelera en la última década del siglo XV, una situación, por otra parte, muy similar a la de otros vecinos unidos a la basílica durante el reinado de los Reyes Católicos. Una impresión a partir de los documentos medievales permite sospechar la abundancia de clérigos tonsurados en las diócesis castellanas, es decir, clérigos no ordenados definitivamente, a menudo casados, como era el caso de Malaver. Su mujer, antes del año 1508, había donado a la fábrica vicentina dos paños para los oficios religiosos[47]. Hacia 1489 el bachiller había sido acusado de blasfemo y apresado por el corregidor de Ávila, embargados sus bienes por la gravedad del caso. Mientras, Gómez Malaver presentó un recurso ante el obispo de Ávila para seguir manteniendo el privilegio clerical, hecho que acepta el prelado de origen converso fray Hernando de Talavera, confesor o «juez de conciencia» de la reina Isabel, una prerrogativa tradicional que a menudo era utilizada por los mencionados tonsurados, denunciando el franciscano Francecs Eiximenis que en la Corona de Aragón, en tiempos anteriores al siglo XV, se tonsuraba a hombres para que no fueran ahorcados, para que «no sien penjats», al igual que en Castilla un siglo después se recogerá la misma queja acerca de las deshonestidades y mal ejemplo de algunos clérigos[48]. Así pues, los Reyes Católicos, al año siguiente, ordenan al corregidor que entregue al obispo los bienes que habían sido embargados al clérigo menor Malaver.

46 ADAv. SV. C. 9. Leg. 36. Doc. 36 C (1554, abril, 6. Ávila).

47 *Libro de cuentas e inventarios de la fábrica de San Vicente de Ávila, 1493-1545*, fol. 33 r.

48 La abundancia de clérigos menores casados se percibe con la lectura del Catecismo de Pedro de Cuéllar, en la primera mitad del siglo XIV. Vid. MARTÍN, J.-L. y LINAJE CONDE, A., *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, 152-157.

A lo largo de varios meses de 1490, los bienes le son restituidos, pues «de avýan seýdo tomados por cabsa de çierta blasfemya que dixo en ofensa de Dios nuestro Señor, por quanto se falló que era clérigo de corona e no pudo ser procedido contra él por la nuestra juredición real». Sin embargo, el corregidor Santiesteban insistía en que dichos bienes habían sido entregados a ciertas personas en cumplimiento de la sentencia contra Malaver, excusando los reyes al corregidor de Ávila del emplazamiento del clérigo sobre la posesión de los bienes. Estos, probablemente, habían pasado a Fernando Sarabia, vecino de la ciudad durante el proceso y alcalde de la fortaleza de Montiel en mayo de 1490, distribuyendo los bienes en cumplimiento de la sentencia. En los años siguientes la situación se complicó al apropiarse de los citados bienes el vecino de Ávila Alonso de León, «que tovo e recabdó de los bienes e debdas devidas al canónigo Fernand González e al bachiller Malaver, vezinos de la dicha çibdad de Ávila, que fueron declarados por ereges»; tierras y maravedíes que, asimismo, habían sido confiscados a Alonso de León por ciertos problemas con el obispo de Córdoba y las deudas de los condenados. En 1497, los reyes ordenan a los corregidores de Burgos y Ávila que levanten la confiscación «para que desenbargue unos bienes a un Alonso de León»[49]. Entre las posesiones de Malaver figuraban media yugada de tierras de pan en el término de Riocabado y otra heredad en Mingorría, esta última adquirida a Isabel Martínez en 1469 por 44.000 mrs. Sin embargo, la vecina fue condenada por la Inquisición, confiscándose la mitad del terreno, por lo que Gómez Malaver reclamaba a Blasco de Dueñas, vecino de Ávila, y a otros fiadores de la ya difunta una compensación de la mitad de los maravedíes entregados, reclamando Blasco justicia ante una compraventa que ahora, en 1498, le demandaba, por la parte contraria, más dinero del que él debía dar de su parte proporcional. Por otro lado, la media yugada de Riocabado se incrementará con otra media en 1580 para la capellanía de Malaver, pagando Gabriel Díaz treinta y cuatro fanegas de trigo y cebada cada año, mientras que a principios del siglo XVII, en 1607, los vecinos del lugar Pedro López el Viejo y Felipe López el Mozo firman con el clérigo Juan de Albornoz un contrato de arrendamiento sobre media yugada incrementándose en cuatro fanegas la renta anual, pagadas en el día de San Bartolomé[50]. Esta continuidad jurídica, de tipo documental pero también como variante económica, será característica de las propiedades censuales de la basílica de San Vicente de Ávila, alternándose desde el siglo XVII los contratos enfitéuticos, los censos redimibles y los arrendamientos sobre los vecinos de los lugares.

Además de las casas compradas por el cura rector de San Vicente Pascual Sánchez a finales del siglo XIII, las propiedades urbanas de la basílica se incrementarán, en un proceso similar al de los bienes agrarios, gracias a algunas donaciones y dotaciones testamentarias. Del año 1349 procede una dotación de la vecina

49 Doc. 54 (1497, agosto, 17. Medina del Campo). Vid. CABAÑAS GONZÁLEZ, M.ª D., *Documentación medieval abulense del Registro General del Sello, XIII*, Ávila, 1996.

50 ADAv. SV. C. 2. Doc. 27 (1607, enero, 12. Ávila).

doña Menga[51], unas casas en la calle Luenga que posteriormente se convertirán en bienes censuales a favor de los comunes de la parroquia. A los dos años, una nueva dotación con unas casas en la «Asperilla», entre el muladar y los Baños de San Vicente, es ratificada por el clérigo y donante Juan Domínguez, según el inventario de 1580-1624. Otro vecino de Ávila, con el mismo nombre que el cura, acompañado de su mujer doña Pascuala, mandó otro aniversario de misas en 1396 a cambio de unas casas junto al muladar, ante el escribano Alonso Hernández. Estas disposiciones de ofrecer *post mortem* bienes inmuebles a los clérigos de la basílica parece generalizada en las últimas décadas medievales, menospreciándose documentalmente las donaciones monetarias, sobre las que se puede presumir una amplia recaudación tanto para los comunes como para la fábrica. El testamento de la vecina Sancha de Zabarcos, mujer de Ximén Muñoz e hija de Pedro López de Ávila, manda para la iglesia de San Vicente 200 mrs. por descargo de su conciencia, un caso aparentemente excepcional, como el testamento del escribano real Velasco Gómez Dávila, manifestando en una cláusula que «si algo sobrase que lo den por mi alma en la favor de San Viçente de Ávila»[52] tras haber fundado una capellanía en la parroquial de Santiago, o el de la hija de Blasco Fortún, María Velázquez, donando 100 mrs. a la obra de la basílica en el año 1308[53].

51 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 102 r.: «Y la dicha dotó vn aniuersario, vigilia i misa cantada en cada vn año. Dexó de dote vnas casas en la calle Luenga, por instrumento de pergamino ante Garci Pérez, scriuano público del rey, a ueinte e quatro de febrero de mill e treçientos e quarenta e nueue años».

52 Doc. 10 (1272, mayo, 14. Murcia). Vid. LÓPEZ PITA, P., *Documentación medieval de la Casa de Velada. Instituto Valencia de Don Juan. I (1193-1393)*, Ávila, 2002.

53 Vid. ANDRÉS, G., «Testamento de la ricahembra abulense María Velázquez (1308)». *Cuadernos Abulenses*, 4 (1985), 197-214.

EL DOMINIO URBANO: LOS CENSOS ENFITÉUTICOS EN ÁVILA

La ratificación notarial de censos se inicia documentalmente y con mayor intensidad en la segunda mitad del siglo XIV[54]. Los espacios urbanos ocupados jurídicamente por medio de la enfiteusis se refieren a unas casas en la Albardería (13-XII-1322), otras de Alí, hijo de Aizdila, franco moro de Ávila (6-III-1332), y un arrendamiento de Blasco Sancho sobre una morada en la villa (11-IX-1332). El judío Yuçaf había concedido el 20 de diciembre de 1364 un censo perpetuo al cura y clérigos beneficiados de San Vicente sobre un solar de casas en el Mercado Mayor, delante de la calle pública de la Albardería y sobre la Soguería (en el Mercado Grande), viviendas por las que en 1398 los judíos Yudá Lerma y su mujer Rael pagaban anualmente 90 mrs. tras unos autos iniciados a instancia de los comunes de San Vicente. Unos años después (25-VII-1415), dichas casas serán vendidas al cura Juan Sánchez de Ayuso y a los beneficiados de San Vicente por parte del judío don Yuçaf por 550 mrs., propiedades que se ubicaban en la Albardería junto a unas casas pertenecientes al cabildo catedralicio abulense[55]. El notario Antón Sánchez abonaba a los comunes de la basílica 45 mrs. anuales por unas casas en el Coso de San Vicente desde el año 1394. A partir de estos años se acumulan los censos perpetuos a favor de la iglesia parroquial, resaltando las propiedades urbanas situadas en la Rúa de los Zapateros y en la Albardería. En la ciudad se establecen algunos contratos enfitéuticos con el vecino Juan Gómez

54 La documentación sobre censos procede mayoritariamente del Archivo Diocesano de Ávila, Sección San Vicente, de una caja (Caja 3, sign. 141/3/1 C) , con papeles de los años 1398-1799. Son ciento once legajos cortos y documentos sueltos, gran parte de ellos anteriores a 1501, de diversos tamaños en papel, algunos incompletos, otros un tanto deteriorados, que informan sobre las propiedades censales de la basílica, con algunos añadidos sobre requerimientos de pagos, deslindes, autos judiciales, etc. Para evitar un exceso de notas a pie de página, toda la documentación aportada remite a dicho legajo, excepto cuando se especifique otra procedencia. Se utilizan, además, dos códices, el *Becerro* de 1499 y el *Libro inventario..., 1580-1624*, ambos en el mismo archivo.

55 ADAv. SV. C. 2. Doc. 42 (1717, septiembre, 20. Ávila). «Relación de documentos entregados por el cura párroco Francisco de Barreda al archivo de la iglesia de San Vicente, incluyendo unos autos contra doña Rael sobre la paga de un censo perpetuo de 90 mrs. sobre unas casas en la Soguería del Mercado Grande».

como censatario sobre una huerta en el barrio de San Andrés, con un cargo anual de 10 mrs. de moneda vieja (22-III-1423), en el término de San Juan de la Encinilla por veintiséis fanegas de pan y dos pares de gallinas (15-I-1434), en el lugar de Los Ángeles (6-IX-1436) con trece fanegas de pan, mitad trigo y cebada, en la aldea de Valseca con 60 mrs. anuales por una yugada de tierras, viñas y un solar de casas (20-II-1442), y nuevamente en la ciudad con algunas propiedades enfitéuticas cuyos réditos anuales eran pagados por los miembros del cabildo catedralicio desde el año 1428.

Desde mediados del siglo XV se inicia lo que algunos historiadores han denominado la «eclosión de la enfiteusis»[56]. Documentalmente, los censos se reaniman a partir del año 1450, posiblemente porque los clérigos de la basílica empiezan a apreciar los efectos económicos de una monarquía autoritaria y centralizada reaccionando los eclesiásticos mediante una reestructuración de la renta feudal. Desde ese momento, los contratos foreros establecen unas condiciones precisas y puntuales entre el censalista (la iglesia de San Vicente) y los censatarios, concretándose en buena parte de los documentos los valores, límites, medidas y dedicaciones de los bienes acensados y especificándose, por parte de los enfiteutas, las hipotecas a partir de la valoración de las aranzadas, obradas, yugadas o de los deslindes de casas, solares y huertas que se comprometían ante el escribano público que, normalmente, reflejaba en sus manuscritos la «costumbre inmemorial de ençensar o dar a ençense o ynfeteosyn qualesquier heredades e casas e bienes rayces». Por otra parte, los plazos de las rentas a pagar se precisaban habitualmente en San Cebrián y Navidad, sobre todo en el dominio rural, o en San Juan y Navidad cuando los bienes sometidos a la enfiteusis se localizaban en el entorno urbano. Variaban también dichas rentas en función de la dedicación económica, manteniéndose rentas en dinero en los inmuebles urbanos y rentas en especie, o de tipo mixto incluso, en los medios agropecuarios. En líneas generales, se tiende a mantener durante varias décadas la renta adjudicada inicialmente contra el censatario, que, por otro lado, veía cómo las dificultades para traspasar, vender o enajenar la propiedad se hacían mayores a medida que el censualista se arrogaba el derecho de tanteo, de tal modo que el enfiteuta podía ser desposeído del bien hipotecado. A partir de numerosas dotaciones testamentarias y algunas donaciones particulares, la iglesia parroquial de San Vicente va configurando un dominio económico en el entramado urbano abulense, muy específico desde el siglo XV, al establecer contratos enfitéuticos en áreas muy concretas. Así pues, se van acumulando los censos que tienen un carácter contractual bastante preciso e individualizado sobre las parcelas o solares en el interior de la ciudad. Suelen ser tenencias vitalicias o perpetuas, transmisibles por herencia y estipulando los plazos de pago, los inmuebles contratados y el destino de la renta para los comunes, la fábrica de la iglesia

56 Véase en este sentido el magnífico capítulo titulado «La generalización de los fetosines como síntoma de la quiebra de la dominación feudal», de GAVILÁN, E., *El dominio de Párraces en el siglo XV. Un estudio sobre la sociedad feudal*, Zamora, 1986, 323-329. En el mismo tono, aunque aplicado al caso concreto de la abadía de Nuestra Señora de La Espina, el epígrafe titulado «La eclosión de la enfiteusis», en LÓPEZ GARCÍA, J. M., *La transición del feudalismo al capitalismo en un señorío monástico castellano. El abadengo de La Santa Espina (1147-1835)*, Valladolid, 1990, 68-75.

o los mozos de coro. La abundancia de censos urbanos, casi todos ellos perpetuos frente a la escasez de los contratos «al quitar» o censos redimibles en el siglo XV (¿una forma de usura disfrazada?), marcan el acentuado papel de la iglesia como prestamista y receptora de rentas urbanas, independientemente de otros recursos económicos de procedencia diversa (diezmos, rentas de los sexmos, derechos del leño, «cozuelos del pan», etc.).

Las propiedades censuales se concentrarán en el Mercado Grande y Albardería, Coso de San Vicente y alrededores, Judería Vieja y entorno del Mercado Chico. Las rentas en especie son sumamente escasas, en ocasiones se completa la percepción en maravedises con un par o dos pares de gallinas. La basílica ejerce en este sentido toda una serie de atribuciones características del censualista, dueño eminente o propietario directo, es decir, percibe el canon anual marcado en el contrato (en dinero y en frutos en algunos casos), mantiene el derecho al tanteo o al retracto, también la prerrogativa de laudemio (luismo o quindenio), el pago de un porcentaje, normalmente del veinte por ciento (depende de la etapa histórica y otras circunstancias) del valor del solar cuando se enajene por el enfiteuta sin que el dueño directo (la iglesia parroquial) haga uso del tanteo o retracto, al igual que se podía anular el contrato si el enfiteuta incumplía las condiciones pactadas. «E por si aventura alguno toviese a enfiteusis cosa que perteneciese a la Egiesia, e estoviese por dos años o poco tiempo más que non pagase lo que prometió de dar cada año, puédegelo quitar el perlado a quien pertenesca la cura de las cosas de la Eglesia, sin otro juicio» (*Primera Partida*, XIV, III[a]). Por otra parte, los réditos anuales impuestos sobre el préstamo inicial se mantendrán en torno al cuatro y seis por ciento, rentas que a partir de un capital principal (e inicial) eran recogidas escrupulosamente o no tanto (también dependiendo de las circunstancias) por los mayordomos de la basílica. De esta forma, el estudio de la figura jurídica del censo se muestra como uno de los componentes esenciales en la estructura económica de la basílica parroquial de San Vicente desde el siglo XV.

Gran parte de los contratos se aplican sobre casas y solares en los límites urbanos, destacando los amplios dominios en torno a la basílica y barrio de Papalba, ámbito urbano que incluía el propio Coso, el Yuradero intramuros, el cementerio, la Torre de la Mula y el muladar y, en la «Asperilla de San Vicente», los solares encensuados desde el año 1466 cercanos a los Baños de San Vicente. Algo más de ciento veinte contratos en el Cuatrocientos establecen entre las partes la carga que se imponía sobre la propiedad urbana, de los cuales una buena parte se conserva en el Archivo Diocesano, mientras que de los otros las referencias aparecen en el «Cuaderno y becerro de las casas y heredamientos... de la iglesia de San Vicente», un códice en pergamino encuadernado sobre tabla redactado desde el año 1499 hasta mediados del siglo XVI, acompañado también de un listado del mismo periodo[57], y en el «Libro inventario de 1580-1624». De la lectura de los documentos

57 ADAv. SV. Doc. 20. *Quaderno y becerro de las casas y heredamientos e possissiones de los anibersarios del cura e beneficiados de la yglesia de Señor San Voceynte de Ávila que los bien fechores dexaron a los comunes de los clérigos de la dicha yglesia*. Doc. 19. *Índice del Becerro Antiguo de San Vicente de Ávila*.

se desprende, en primer lugar, la consolidación de un ámbito económico y jurídico por parte de los comunes y la fábrica de la iglesia en los lugares inmediatos al recinto religioso; segundo, el plazo de entrega se establece habitualmente en San Juan de junio y Navidad, pagos en metálico en la mayoría de los casos, exceptuando algún complemento en gallinas en los censos de Inés García, del canónigo Diego Méndez o de Francisco de Vayala, con una, dos y cuatro gallinas. Las cargas anuales oscilan desde los 5 mrs. que pagaba el canónigo Diego de Lora por unas casas en el Coso, la misma cantidad era abonada anualmente por el cantero Pedro de Salamanca por una casa junto al cementerio lindero a la basílica, hasta los 252 mrs. del canónigo Méndez por unas casas con corral, sobrado, pozo y bodega. Junto a la puerta de San Vicente, a principios del siglo XV (1405), vivían algunos vecinos con ocupaciones artesanales como los herreros Abraham, judío, y Alfonso Ferrández de Pinto, mientras que en el Coso, o en sus cercanías, el carpintero Juan Rodríguez Carchena abonaba al cabildo catedralicio 140 mrs. de moneda corriente por una morada de casas. Por otra parte, aunque una porción del solar del Baño de San Vicente será desde los años centrales del siglo XVI una propiedad enfitéutica de los comunes de la basílica, con anterioridad, hacia 1387, ese solar estaba sujeto a un arrendamiento «ad vitam e refeçionem» sobre el canónigo Nuño González, comprometiéndose a reparar las casas con 950 mrs. que recibió del cabildo, pagando a cambio en San Juan y Navidad una renta anual de 200 mrs. «de los que vale un real de plata tres maravedís». A pesar del control catedralicio del llamado «Solar del Baño», una parte no muy extensa (cinco varas por siete varas, aproximadamente) fue adquirida mediante un «feteosin» por el clérigo y bachiller Pedro del Hierro, firmando la correspondiente escritura en 21 de enero de 1540 ante Alonso Suárez, especificándose notarialmente el pago de 5 mrs. anuales en San Cebrián por una morada de casas al lado del cementerio de la iglesia y debajo de la fuente del Baño. La misma renta se mantendrá en varios años de la segunda mitad del siglo XVI (1550, 1551, 1587, 1590, 1594, 1599), deslindándose una parte del solar en 1573[58], cuando se firma una carta de venta a favor de la iglesia de San Vicente otorgada por Juana Núñez, viuda de Diego Vela de Escobar, e Isabel Mejía, viuda de «el Mozo» (hijo del anterior), como herederas de Pedro del Hierro, vicario de El Herradón en los años pasados. La propiedad lindaba con el cementerio y con el arroyo de las aguas que bajaban al solar del Baño, pagando 5.000 mrs. para redimir el censo anual y otra carga de veinte ducados, con cláusula de revisión, ante el notario del número Vicente del Hierro.

Una porción considerable de los bienes enfitéuticos son solares de casas con el corral correspondiente, en ocasiones con pozo, especificándose las viviendas linderas y los réditos percibidos a partir de la valoración global e inicial del inmueble, réditos que en el siglo XV podían oscilar entre el 5 y el 7 %. Sin embargo, hay fuertes desajustes entre unos censos y otros a partir de moradas de casas de similar disposición y análoga morfología. Esta alteración profunda en la valoración de los inmuebles urbanos obedece no sólo a la propia estructura edificada del solar (presencia de pozo, corral, caballerizas, bodega, lagar, una o dos puertas, situación

58 ADAv. SV. C. 15. Doc. 2 A (1573, abril, 28. Ávila).

respecto a la vía pública, etc.), sino también a la negociación directa entre el censatario y el censualista antes de firmar el negocio ante el escribano público. Tanto el poder político como el prestigio social y profesional del enfiteuta pueden pesar en el instante de presentar un contrato censual más o menos equilibrado entre las partes, aceptando ambas la definición vitalicia o perpetua del censo siempre que no varíen las condiciones establecidas, hecho que en ocasiones limitaría la vigencia del contrato a pesar de las cláusulas que mencionan el «para sienpre jamás».

Buena parte de los censatarios son vecinos de la ciudad, exceptuando a un morador en Urraca Miguel, el bachiller de Castilblanco Álvar Gómez y a la vecina de Tardajos, aldea de la tierra de Soria, Marina Sánchez, que, en realidad, asume un censo perpetuo del año 1394 firmado por el notario público Antón Sánchez. Algunos de los solares situados en las cercanías de la basílica se atribuyen a los descendientes de la nobleza abulense, a miembros del clero y artesanos que, aparentemente, desarrollan una actividad rentable de tipo especulativo. Doña Mencia, hija del caballero y regidor del concejo Suero del Águila[59], mantiene unas casas en el Coso, mientras que varios artesanos (los pintores Sansón Florentín y Martín Vázquez, el escultor Pedro de Salamanca o el carpintero Juan de Badajoz) conservan el dominio útil sobre algunas casas en el cercano muladar. Pese a todo, la denominación de casas encierra otra realidad, el arrendamiento enfitéutico de algún solar humilde, como una casa-taller situada justo al lado del cementerio de la parroquia, entre el pórtico y la ermita de la Vera Cruz del siglo XVI, bajo la propiedad censual del cantero Salamanca por 5 mrs. El matrimonio formado por Aldonza de Guzmán y Gil González Dávila, maestresala del rey Juan II y procurador de Cortes, regidor del concejo en tiempos posteriores, parece que no moraba en el Coso en unas casas con corral, dependencias y pozo, con una renta de 140 mrs. pagados en San Juan y Navidad, sino que las tendría subarrendadas a otros vecinos tras un desembolso inicial (capital principal) de 2.800 mrs. a partir de unos intereses hipotecarios en torno al 5 %. Un traspaso del censo se produce en el mismo año 1494 para el eclesiástico Bartolomé del Hierro, que por testamento deja el solar al escribano Gil del Hierro y a Juana Núñez, viuda de Diego Vela. Asimismo, los clérigos se reparten en la colación de San Vicente: los canónigos Méndez, Lora y Maldonado, el fraile comendador Juan Garavito, el arcipreste Bartolomé del Hierro o el cura párroco de la iglesia de San Andrés, mientras que una numerosa población judía residía en el Yuradero (*Huradero* o *Juradero*) ocupando inmuebles de la catedral de Ávila en el prestigioso barrio del Lomo. Las rentas en metálico eran percibidas por el cura y beneficiados (los comunes de la basílica) o por el mayordomo de la fábrica. De los contratos de solares en los alrededores del templo de los mártires se desprende un reparto escasamente equitativo entre

59 «Seruia en la casa real Suero del Águila... Fue Suero del Águila hijo de doña Isabel de Caruajal, aya del infante, y casada con Sancho del Águila, a quien por su mucho valor proveyeron por virrey de la Nueua España...», ARIZ, L., III, P. 15, 32 r. Su residencia se ubicaba en «un solar en el horno del Lomo», junto a unas casas censales del cabildo y la sinagoga de los judíos. AHN. Códices. Doc. nº 17 B, fols. 74-5, y 410 B, fols. 142-7. La hija, Mencia del Águila, era propietaria de las heredades de Codoñales y El Llanillo, en el término de Adanero. ADAv. SV. C. 5. Doc. 22 (1560, septiembre, 14. Ávila).

unos y la mayordomía de fábrica, percibiendo los comunes unos 1.871 mrs. frente a los 844,5 que se recogen para asignarlos a la fábrica. Por otra parte, algunos censos se destinan a los mozos de coro, como el otorgado por el canónigo Maldonado por 5 reales sobre unas casas en la Torre de la Mula desde el año 1502.

Algunos censos mantienen una continuidad desde finales del siglo XIII al XVI, incluso hasta finales del siglo XVII. Formados como cesiones de particulares por vía testamentaria, compras, donaciones *pro anima* o dotaciones de capellanías (desde el siglo XV), la sujeción de los vecinos a un censo se muestra como una forma segura de conservar el dominio urbano por parte de la parroquia, su explotación en rentas en metálico y, por último, cierta y aparente seguridad del enfiteuta por poseer el dominio útil en detrimento del eminente[60]. El censo otorgado por la vecina Marina Sánchez, mujer de Juan Sancho de Cuenca, vecina de «Tardejos» (Tardajos de Duero), procedía realmente de 6 de octubre de 1394 (Ávila), cuando «estando en los palacios del mucho honrado en Xpo. Padre e señor don Diego, por la graçia de Dios y de la Santa Yglesia de Roma obispo de Ávila»[61], ante el notario público comparecieron el cura Juan Sánchez y otros clérigos, de una parte, y el notario Antón Sánchez solicitando la licencia para mantener el censo de 45 mrs. anuales sobre unas casas con sus corrales en el Coso pertenecientes a los comunes de la iglesia, con las puertas principales en la vía pública de San Vicente, en las que moraba el mencionado notario. Años después la vivienda pasa al vecino Rodrigo Soriano el Mozo, luego al carpintero Badajoz, incrementándose el censo hasta los 131 mrs., y ya en el siglo XVI queda constancia de que este censo pasó al racionero Antonio Cabero, reduciéndose la renta hasta los 102 mrs. anuales por algunas reformas emprendidas en las casas del Coso y la vinculación profesional del racionero con los curas de la basílica. Un número significativo de contratos enfitéuticos confirman la disposición, por parte de los clérigos parroquiales, a conceder los préstamos y percibir luego las rentas anuales a vecinos capaces de afrontar los pagos a partir de una sobrada liquidez monetaria. La presencia documental de numerosos vecinos implicados jurídicamente con la basílica avala, en el mismo sentido, la búsqueda de enfiteutas de cierto prestigio y comprobada fiabilidad económica en la mayoría de los casos. Rodrigo Soriano, por ejemplo, mantiene el contrato con los comunes de San Vicente entre los años 1457 y 1497, probable año este último de su fallecimiento. Fragmentadamente, su vida es conocida por testimonios

60 El censo se identifica con la propiedad inmobiliaria sobre la que pesa una hipoteca, variando sus cualidades en función del tipo de contrato (censo al quitar o censo redimible, censo reservativo, censo enfitéutico, censo perpetuo), predominando la enfiteusis en el siglo XV para la basílica de San Vicente. Por otra parte, son escasos los estudios específicos acerca de los censos en la Edad Media. En contraste, para los siglos XVI, XVII y XVIII los análisis historiográficos son más frecuentes. En sentido estricto, el censo se puede definir como «un contrato entre dos partes en virtud del cual una de ellas (el censatario) sujeta unos bienes inmuebles de su propiedad al pago de un canon o rédito anual en retribución de un capital en dinero que ha recibido de la otra (el censualista)». Vid. MARCOS MARTÍN, A., «En torno al significado del crédito privado en Castilla durante el Antiguo Régimen: los censos consignativos del Hospital de San Antolín de Palencia», en *El pasado histórico de Castilla y León...*, II, 518-520. GARCÍA SANZ, Á., «Los censos enfitéuticos y la interpretación populista de los feteosines», en *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla la Vieja*, Madrid, 1986, 289-299.

61 ADAv. SV. C. 3. Doc. 8 (1442, mayo, 9. Ávila).

documentales, actuando como testigo en el reclutamiento de espingarderos realizado por el corregidor Álvaro de Santisteban, obligándose con algunos vecinos a pagar cuatro espingardas «con sus qurueñas e atacaderas» para la guerra de Baza (1489-1490), asimismo como testigo en la relación de peones que se obligaron a ir a la guerra contra los moros a servir como espingarderos, ballesteros y lanceros. Con la misma consideración jurídica, Soriano interviene en el juicio contra un tal Pedro, vecino de Valdemaqueda, en un caso de aprovechamiento ilícito de unos pastos comunes en el término de El Helipar, presuntamente pertenecientes, según algunos testimonios, a Pedro de Ávila, señor de Villafranca y de Las Navas. El acoso de los hombres de Dávila sobre algunos vecinos de Cebreros, El Tiemblo, El Herradón, Navalperal y otros lugares, que utilizaban los pastos, concluyó con el encarcelamiento de Pedro, hijo de Martín García, de Valdemaqueda, acusado de haber detenido y trasladado a un vecino de El Hoyo con «las manos atadas y descalzo e atada vna soga a la garganta» y a otro de Cebreros con «vna pedrada y vna cuchillada... por la cara con vn destral de que le salió mucha sangre», siendo condenado finalmente «a pena de cient açotes, los quales le sean dados públicamente por las calles e plaças acostumbradas desta çibdad, las manos atadas e vna soga a la garganta ençima de vn asno, e lo lleuen hasta la picota del Mercado Grande e allí sea atado e clauado la mano derecha e la dicha picota con vn clauo, e don de no sea quitado syn licencia e mandado»[62].

Un caso similar es el del censo otorgado a favor del cura y beneficiados por parte del pintor Sansón Florentín y su mujer, Marina López, sobre unas casas en el muladar que lindaban con unas posesiones del cabildo de San Benito y con el horno que conservaba el cabildo catedralicio en los alrededores. La escritura censual había sido reconocida anteriormente por la vecina María López, mujer de Pedro González de la Poza. El pintor, mientras tanto, mantiene el dominio útil desde 1458 hasta 1485, año en que la vecina Francisca Verdugo reconoce el censo por la misma cuantía (14 mrs.). Luego, el censo tiene los reconocimientos de Hernando Arroyo (año 1529), el clérigo Juan Manzanas (1536), el carpintero Juan Vicente (1544), Isabel de Henao (1545) y el beneficiado de San Vicente Antonio Ordóñez en 1580. Aunque son escasas las modificaciones de las rentas sobre un mismo solar, al estar prácticamente anuladas por unas cláusulas jurídicas muy precisas, en algunas circunstancias los concedentes del censo actúan en ese sentido, incrementando las cargas probablemente a partir de un patente desperfecto de los solares urbanos, pues al estar construidos con tapiales, con una mala cimentación y escaso uso de la piedra, los accidentes meteorológicos y el paso de los años deterioraban los muros de adobe provocando cierta ruina del edificio.

La trama urbana abulense en el siglo XV. Predominan en el barrio de San Vicente las casas bajas con corral o corralejo, algunas con sobrado, pozo, establos y caballerizas, posiblemente con muros pobres de adobe o de tapial tanto en el

62 Docs. 400 (1493, enero, 3 / febrero, 7. San Bartolomé de Pinares), 362 (1489, julio, 15 / 1490, marzo, 10. Ávila) y 368 (1489. Ávila). Vid. CASADO QUINTANILLA, B., *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, IV (1488-1494)*, Ávila, 1999.

exterior como en el interior de las habitaciones. Gran parte de las casas están provistas de corral, un espacio cercado dentro del inmueble para la guarda de animales domésticos (gallinas, cerdos, capones), algunas con un pozo interior, aunque gran parte de ellas tenían las aguas en el exterior de la vivienda en pozos comunes o en fuentes públicas. La distribución de algunos bienes inmuebles por medio de un corral permitía el acceso de los moradores a las dependencias arrendadas o acensadas, un modelo urbano que está asimismo reflejado en la documentación medieval procedente de la catedral, específico del extremo noreste de la ciudad (barrios de San Vicente, Cesteros, Papalba y Nuevo), es decir, de un área esencialmente urbana y relativamente especializada para los grupos artesanales y de servicios. La relativa ausencia de los trabajadores del sector primario (agricultores, hortelanos, ganaderos) se aprecia claramente en esta parte del entramado urbano, mientras que, efectivamente, destaca un conjunto arquitectónico lineal, con escasos espacios para labores agrarias (huertas, recogida de ganado) y, por el contrario, una presencia significativa de espacios secundarios (artesanales) y terciarios, exceptuando uno de los numerosos muladares que se localizaban fuera de las murallas para la recogida de estiércoles. Entre las dependencias comerciales, el Mesón del Ciego, en la llamada «Asperilla de San Vicente» (barrio de Rivilla, bajo el muladar), la zona más fría del entorno basilical, junto a los Baños y en la carrera que se dirigía al monasterio de San Francisco. Y entre los enclaves manufactureros se atestigua la existencia de un horno del cabildo catedralicio inmediatamente adelantado a los numerosos hornos cerámicos que se situaban en el siglo XV en los alrededores de la calle Luenga, extramuros, y en el barrio del Cucadero.

No sorprende este poblamiento de carácter artesanal en el barrio de San Vicente, pues ya el benedictino Ariz escribía acerca de un reparto profesional de los antiguos repobladores en la ciudad («e fue poblado el burgo que jaze a San Vicente, el exido luego, e los oficiales e maestres de xeometría e jornaleros fizieron sus moradas en él, que jaze al setentrión»). Por otra parte, los límites del Coso de San Vicente, con una dedicación festiva muy precisa, se marcaban claramente con la presencia de algunos inmuebles como los del carpintero Juan de Badajoz, y los clérigos Diego de Lora y Bartolomé del Hierro. El mismo carpintero mencionado tomó a censo otras dos casas en el Coso pertenecientes anteriormente al vecino Rodrigo Soriano el Mozo, en las cercanías de otras de Inés García de la Reina. Vecino del arcipreste Bartolomé del Hierro será desde 1501 (o al menos enfiteuta domiciliado) el canónigo Juan Ortiz, antes medio racionero, acentuándose el valor estratégico del Coso para los clérigos de la basílica desde el siglo XVI, un espacio altamente significativo para la ciudad desde la arribada de los repobladores, «fincando un coso ante la yglesia y templo de dicho señor sancto [*san Vicente*], bien tan luengo e ancho como el que fue fecho ante el templo de el glorioso apóstol San Pedro» (*Segunda Leyenda… de Ávila*). Buena parte de los inmuebles de la colación de San Vicente estaban adosados a las murallas de la ciudad, conservándose la barbacana con su cava en el lienzo, otros ocupando espacios muy cercanos a la iglesia, frente al corral de San Vicente, con viviendas

que en algunos tiempos habían estado ocupadas por los judíos del Yuradero como los sastres Nahon y Yuçef Tamaño. A finales del siglo XV, hacia el año 1500, la basílica mantenía sobre su entorno más próximo treinta y dos casas, ingresando anualmente 2.715,5 maravedíes y ocho gallinas. La renta media de cada solar alcanzaba la cifra de 53,3 mrs., formando una red crediticia perfectamente estructurada para las siguientes décadas tanto para la recaudación de tributos enfitéuticos como para las necesidades domésticas de la iglesia parroquial, como la creación de la casa taller, la utilización de algunas viviendas por los cereros, organistas y sacristanes o la adecuación de otros solares para los clérigos del templo. Las rentas más bajas se correspondían con las dependencias próximas al muladar, a los Baños y al cementerio (21,5 mrs.) y las del barrio de Papalba (54 mrs.). Por el contrario, el Coso, ubicado entre las murallas, la torre de la Mula, la basílica y el arranque de la Albardería, manteniendo un amplio espacio central con funciones mercantiles y lúdico-religiosas, se caracterizaba por unos cargos más elevados (84,5 mrs.). En algunos casos, la misma fisonomía urbana parece traducir una determinada situación económica y social. La presencia de algunas casas tal vez pajizas, con materiales rudimentarios y escasas dimensiones, sin corral, pozo u otras dependencias anejas, se vislumbra documentalmente en este barrio, particularmente en los entornos situados en el cementerio, el muladar y el «Baño de Sant Viçeynte». Consideraciones higiénicas, mentales y climáticas hicieron de estos espacios residenciales lugares poco adecuados para los ciudadanos más pudientes. En realidad, exceptuando el caso de un artista reconocido como Sansón Florentín, otros vecinos se asientan en las cercanías más inhóspitas de la basílica, como la viuda Mari López (1457), pagando 14 mrs., la viuda del pintor Sequera, llamada Francisca Verdugo (1485, 14 mrs.), los hijos de Diego González o la viuda del boticario Gabriel. De hecho, su hijo, con el mismo nombre, figura como pobre en algún documento del concejo abulense[63], mientras que la madre pagaba 10 mrs. cada año por unas casas al lado de los Baños. Unas consideraciones similares son aplicables a otras áreas urbanas y periurbanas de Ávila.

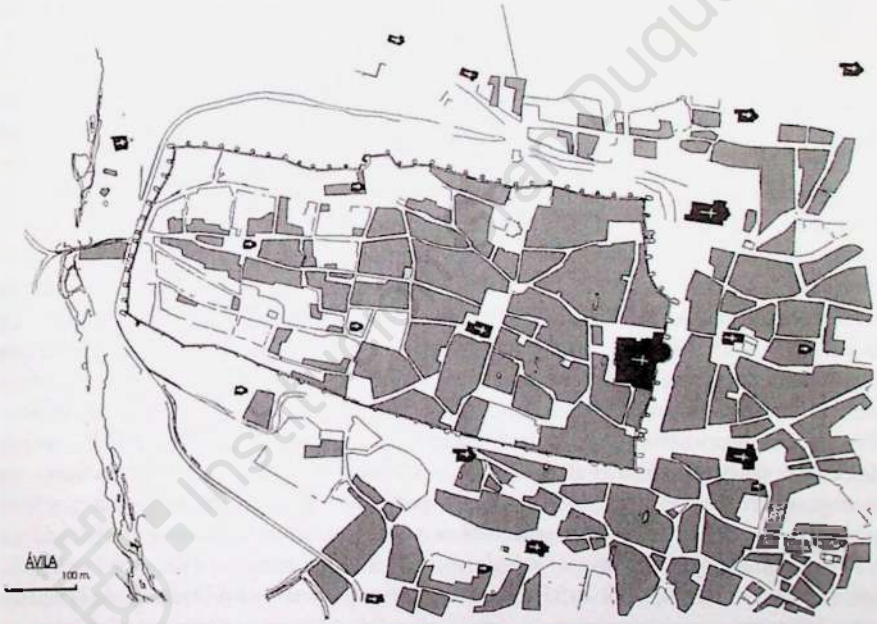
Como otras ciudades medievales, Ávila en el siglo XV era un espacio urbano un tanto incómodo. Junto a numerosos muladares, calles estrechas formadas por irregulares alineaciones de solares no ocupados y casas de ladrillo, cal y madera, junto a algunas de piedra, los hedores debieron ser frecuentes en algunos barrios cercanos a los mencionados muladares y a los tintes y batanes. Las reparaciones de las viviendas, inexorablemente, eran frecuentes por la pobreza de los materiales empleados, y algunos aderezos se convertían en cuestiones imprescindibles para mantener la morfología urbana, redactándose en este sentido algunas disposiciones para que los clérigos arreglaran las casas que estaban arrendadas o sometidas a un «feteosin», tratando de evitar algunos estados ruinosos que se daban en los solares, a pesar de las cláusulas de los contratos que obligaban a los signatarios a que «las adoben e reparen e manden adobar e reparar» bajo la pena de excomunión. Las zonas cercanas al alcázar medieval y a la catedral,

63 Doc. 492/17 (20, abril, 1499. Ávila). Vid. LÓPEZ VILLALBA, J. M., *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, VI (1498-1500)*, Ávila, 1999.

formadas por las calles de la Albardería, San Millán, Cal de Estrada, el Mercado Grande, la Torre del Espina (Torre de la Esquina o de las Luminarias) y el arrabal de San Pedro, se configuran desde el siglo XIV como un reducto especializado para los pobladores abulenses, de marcado carácter residencial para los clérigos y con un tinte mixto, profesional y morador, para los numerosos artesanos que se afincaban en la zona. El Libro Becerro de la catedral abulense insiste precisamente en este carácter superior de una parte de la ciudad alta. Zapateros, tintoreros, algunos tundidores, sastres, alabarderos y una adivina, «la judía cohena», residen en el Mercado Grande; otros zapateros y sastres, un alabardero y un pellejero, con varias tiendas de otros vecinos, en la Albardería, mientras que en Tras San Pedro los clérigos cuentan con algunas residencias desde el año 1303. La catedral de Ávila era propietaria de ocho casas de dos plantas en los alrededores de la Torre de la Esquina, más otra con su corral correspondiente; otras once, en su mayoría con dos plantas en la Albardería, añadiéndose seis más con los corralejos; en los alrededores de la iglesia románica de San Pedro dos casas de una planta, otras dos dobles y tres con corral.

Por parte del cura y beneficiados de la parroquial de San Vicente se muestra la presencia de algunos solares con censos perpetuos desde el año 1419, año en que el vecino Alfonso Gómez Alegre se comprometió a pagar en la Navidad de cada año 25 mrs. de moneda corriente vieja, o en reales de plata o en florines de oro, «so pena de 2 mrs. de la moneda vieja por cada día que pase», sobre unas casas en la Albardería, linderas con otras de la capellanía de la basílica y con otras de la iglesia mayor de San Salvador. Estos solares cuentan con una problemática historia desde el año 1364, cuando son encensuados por parte de los comunes al judío Yudá Lerma y su mujer doña Rael, con 90 mrs. anuales. Unos autos judiciales iniciados en 18 de enero de 1398 a instancias del cura y beneficiados de San Vicente concluyen con la obligación al judío para que haga efectivo el pago del censo, mientras que unos años después el contrato firmado por el vecino Gómez Alegre ha rebajado la renta a los 25 maravedíes. Al lado de esta vivienda, el cura de la basílica Juan Sánchez de Ayuso compró al judío don Yuçaf una casa por 550 mrs. Algunos bienes inmuebles correspondían a la basílica de los mártires desde la segunda década del siglo XIV, como unas casas en el barrio de Santo Tomé, «en la calle que sale del horno de la eglesia de Sant Salvador», linderas a otras de la catedral y a espaldas de las viviendas del cabildo de San Benito. Será, sin embargo, en las dos últimas décadas del siglo XV cuando los clérigos de San Vicente recauden las mayores rentas sobre esta zona de la ciudad (Albardería-Mercado Grande-San Pedro). En conjunto parece que se llegan a recaudar anualmente 711 maravedíes y catorce gallinas por algunas propiedades controladas censualmente sobre este entramado urbano en el año 1500, con contratos que se renuevan y mantienen hasta finales de la centuria. Algunos censos unitarios se referían, en realidad, a varias viviendas, como ocurría con la carta de censo firmada por un vecino (Pedro G.) en 1487 sobre dos casas, una con 10 mrs. y dos gallinas y otra con 20 mrs. y dos gallinas en la Albardería, censo que –como es frecuente– se conserva hasta el siglo XVIII con reconocimientos variados (Antonio Díaz, Juan

Díaz, el cerrajero Luis del Castillo, etc., hasta el año 1765 en que pagaba el censo Manuel Cabrera). Otras diez viviendas se localizaban en la Albardería con rentas sobre los herederos del corregidor Gonzalo Chacón, «alcayde del cimorro» y señor de Casarrubios, con 20 mrs., los canónigos del cabildo con dos moradas, el beneficiado de la iglesia de San Juan Gonzalo González (10 mrs.) y los vecinos Juan de Murcia, la viuda de Rodrigo Platero, Pedro de Soria y Castrillo. El platero Alonso de Medina, que trabaja en la basílica a finales del siglo realizando una cruz de plata y en los años siguientes en la catedral, se alojaba en unas casas del Mercado Grande (200 mrs.), mientras que algún otro vecino lo hacía en Tras San Pedro hacia el año 1500. En total, once casas en este arrabal oriental extramuros, con una renta media hacia el 1500 de 121,2 maravedíes, destacando las ubicadas en el Mercado Grande y San Pedro.



Plano de la ciudad de Ávila a finales del siglo XV. (Diseño gráfico: Jesús Ferrer García).

La zona llana de la ciudad intramuros, entre el alcázar y el Mercado Chico, con la plaza de San Juan, sobresale también por el interés que manifiestan los clérigos al asignar los contratos enfitéuticos. Este área estaba integrada por Cal de Andrín, Berruecos, Lomo, Corral de la Degollada (o Maldegollada), Mercado

Chico, Correonería, San Juan, Carnicerías de los Judíos y las Tiendas Caleñas, formando un complejo entramado urbano alrededor del «cercoito de la plaza del mercado chico» (1485). Gracias a dieciocho censos suscritos ante notarios públicos en la segunda mitad del siglo XV (1453-1500), la iglesia de San Vicente recaudaba cada año a finales de la centuria 2.328,5 mrs. y siete gallinas sobre los solares en las calles mencionadas, con dedicaciones expresamente comerciales y artesanales, además de un importante sector ocupado en asuntos eclesiásticos y oficiales. Como en otros casos, los plazos de entrega de las rentas en moneda se cumplían mayoritariamente en San Juan y Navidad, con censos elevados en la cuantía media (110 mrs.) respecto a otras zonas urbanas, indicio y manifestación de una acentuada tipicidad de la morfología urbana. Profesionalmente destacan los contratos del escribano público Gómez Gutiérrez, con 100 mrs. sobre unas casas con su establo y bodega en la calle Berruecos, el escribano Blasco González en el Lomo por 60 mrs., los 46'5 mrs. abonados cada año por Miguel de San Martín, con el mismo oficio, en el Corral de la Degollada, al tiempo que se recogían los 14 mrs. del notario Juan de Bonilla en Cal de Andrín, los 225 mrs. del notario Garci González y otros 225 mrs. del procurador de causas Juan Verdugo por unas casas en las cercanías de la iglesia de San Juan. Casas con corrales, caballerizas y bodegas pertenecían como dominio útil a los vecinos Mateo Gómez, al judío Gonzalo de San Martín y a Leonor López, en las Tiendas Caleñas, al igual que la judía Juhre (con 10 mrs. anuales), «la calle por donde desagua la fuente del Mercado Chico que baxa al monasterio de Santa María del Carmen», desde la actual plaza de Zurraquín a la calle Lope Núñez. El segundo vecino también había otorgado otro censo a los comunes de la basílica por unas casas en las Carnicerías de los Judíos, a la vez que otros vecinos firmaban los documentos sobre otros inmuebles en el Mercado Chico y calles limítrofes. En la céntrica Cal de Andrín, los clérigos de la basílica contaban, al menos, con tres fincas urbanas, una con un censo contra el judío Yudá Arrovas en 1476, siendo vecino de don Yuçe Toledano, y otras dos en la última década del siglo XV con Fernando (*Ferrand*, *Hernán*) Sánchez de Pareja, escribano de los hechos del concejo, y el notario Bonilla como censuarios. Como en otros casos, con la expulsión de los judíos en 1492, algunos vecinos asumen los traspasos de las moradas de casas pertenecientes antes a la población ahora despedida. La vivienda enfitéutica de Yuçe Toledano y doña Urdueña, vecinos de Piedrahita, pasa en 1491 al escribano Sánchez de Pareja, en un movimiento de traspasos inmobiliarios y jurídicos que se inicia en este año, se acelera en el siguiente y culmina antes de 1494.

Del Mercado Chico hacia el arrabal del Puente se extendían otras arterias urbanas de trazado tosco aunque regular, recordando la antigua presencia romana en la Rúa de los Zapateros, la Judería, calle Brieva («horno del Grimal», junto a la capilla de Mosén Rubí) y el barrio de Covaleda. En la zona baja de la Rúa de los Zapateros (en los alrededores del palacio de Polentinos) se localizaban las casas del vecino Fernando Rodríguez, en la llamada Judería Vieja (1481), con 12 mrs. anuales para la fábrica y comunes de la iglesia de San Vicente desde el año

1417, las de Francisco Gómez a partir de 1461 con 80 mrs. y algunas viviendas más, contabilizándose seis contratos enfitéuticos sobre seis solares con una media en los réditos anuales de 75,3 mrs., destinándose el 19,9 % a la fábrica de la basílica. Desde 1401, la parroquia de San Vicente con sus clérigos poseía una casa en la Rúa de los Zapateros, lindando con una tienda con su sobrado que había arrendado al cabildo la viuda del judío Abraham Allichen. Más alejada, la calle Luenga se situaba en alguna zona del lienzo norte, extramuros, desde los Baños de San Vicente a las cercanías del llamado Pilón de la Mimbre, con algunos censos a favor de la basílica, como el otorgado por el ollero Diego Martín por unas casas con 200,5 mrs. cada año, o los confirmados por el Becerro Antiguo hacia 1499 sobre los vecinos Pedro Ovejero y Miguel, ollero, en la misma calle. Desde los primeros años del siglo XV, la basílica conserva algunos inmuebles en el arrabal meridional intramuros, la conocida Judería, al hacerse efectivas algunas cláusulas testamentarias del canónigo catedralicio Juan Álvarez: «E mando las casas que yo he en la judería de Áuila a la eglesia de Sant Vicente de Áuila, para su reparamiento»[64]. Algunos judíos residían en la zona judaica a mediados del siglo XV, en inmuebles cuyo dueño directo era el clero de San Vicente de Ávila. Son los casos de Samuel Tamaño, hijo de don Mosé («era el judío más capitalista de Ávila»[65]), pagando 180 mrs. y una gallina, y el de Sebastián de Medina, que aparece hacia 1492 con dos solares en la Judería con rentas de 64 y 110 maravedíes.

La judería abulense se extendía, a mediados del siglo XV, sobre todo desde las Cortes de Toledo de 1480, desde la Puerta de Grajal hasta las riberas del Adaja, incluyendo fundamentalmente las calles de Santo Domingo, Santa Escolástica y Los Telares, además de las vías alrededor del barrio de San Esteban. La calle principal de esta barriada era la actual de Santo Domingo, extendida «como ome va desde el monasterio de Santa Escolástica a la dicha judería e a la puerta que dicen de Adaja»[66]. Los documentos se muestran un tanto escuetos a la hora de establecer una tipología urbana, predominando los solares con viviendas de planta única, con corral y algún que otro pozo. A veces se menciona la presencia de una «casa-palacio» con su corralejo (censo del cura Juan Sánchez, 1457), intramuros de la puerta del Grajal, junto a la judería, entendiéndose que se trata de una sola dependencia con corral más que una arquitectura sobresaliente. Sin ninguna valoración previa, fábrica y comunes de la iglesia parroquial de San Vicente recaudaban en el barrio judío, hacia el 1500, 976 mrs. cada año y cuatro gallinas mediante cartas de censo fundamentalmente suscritas entre los moradores y los clérigos en las últimas décadas del siglo XV, con una renta media de 88,7 maravedíes. Otros censos aparecen repartidos en áreas periféricas de la ciudad, algunas evidentemente céntricas (Montenegro, Brieva), otras de difícil identificación (Corral de Cabeza, Maza del Rey). En líneas generales predominan

64 AHN. Clero. Papeles. Legajo 342 (1408, agosto, 17. Ávila).

65 LEÓN TELLO, P., *Judíos de Ávila*, Ávila, 1963, p. 22.

66 AHN. Clero. Cód. 389 B, fol. 163 (1438, diciembre, 9. Ávila).

los contratos favorables al cura y beneficiados de la parroquia de los mártires, algunos de escaso valor anual, como el firmado por el pintor Alonso de Arévalo por unas casas en el «horno del Guindo», que pasaron luego al comendador Alonso del Águila, en 1568, con los 8 mrs. anteriores de renta pagados en San Juan, mientras que otros alcanzan sumas elevadas: los 280 mrs. que pagaba cada año el carnicero Alonso González por las casas en las cercanías de Montenegro (puerta de la Santa), o los 200 mrs. de censo que mitad en San Juan y mitad en Navidad abonaba para los mozos de coro la vecina Urraca González, viuda de Fernando Vallejo, por unas casas en Las Peñuelas, «que están en çima de la iglesia de Santa Cruz», en los arrabales de la ciudad, junto a la iglesia de Santiago. Los solares se reparten en los alrededores del monasterio cisterciense de Santa Ana, asimismo en el Barrio Nuevo, un arrabal creado y poblado a finales del siglo XIII en las cercanías orientales de San Vicente, entre el barrio de Papalba y San Andrés, también en el barrio de Cesteros y en los entornos de las iglesias de San Marcos, San Bartolomé y San Andrés, asimismo en la Cal Toledana (en los alrededores meridionales del monasterio de La Antigua) y en el barrio de la iglesia de Santa Cruz, con una tenería en el río Adaja con censo de 124 mrs. sobre el pellejero Francisco de la Guardia. Los censos citados mantienen una cronología similar a los otros anteriormente comentados, entre los años 1452 y 1500, con el uso de las mismas fuentes: el Becerro Antiguo, el inventario de 1580-1624 y las cartas de censo ante notarios recogidas en los fondos de la Sección de San Vicente. Con los mismos prejuicios se establece que la suma total de los trece documentos consignados alcanzaría para cada año la cifra de 1.099,5 mrs. y seis gallinas, cerca de noventa mil monedas recaudadas por la basílica en la segunda mitad del XV sin considerar la pérdida de algunos censos, la repetición de otros y la pérdida de varios dentro de una documentación de carácter marginal y disperso para el análisis de los resultados económicos de la parroquia, es decir, de su funcionamiento interno y de las disponibilidades a la hora de acometer tanto las obras constructivas (remodelaciones, nuevos altares, etc.) como la apariencia cotidiana de un prestigio social y eclesiástico.

Con estas consideraciones se podría establecer un panorama presupuestario para la fábrica y comunes de la basílica de San Vicente. En el transcurso del siglo XV los censos parecen concentrarse en áreas específicas del entramado urbano abulense, de manera especial y espacial en los alrededores de la colación de San Vicente, con ramificaciones hacia Papalba, Barrio Nuevo, San Andrés y Cesteros, incluyendo la antigua calle de Santa Ana hasta el pilón cercano al monasterio y la torre de los Orejones; una segunda zona se centra en los arrabales extramuros del oriente, Albardería y Mercado Grande, mientras que una tercera se sitúa entre San Juan-Mercado Chico y la meritoria de la acrópolis (Yuradero, Lomo, Cal de Andrín, Degollada), asimismo con prolongaciones hacia las Tiendas Caleñas y las Carnicerías de los Judíos. Los barrios del poniente, entre la Rúa de los Zapateros y el puente del Adaja, menos densamente poblados que los anteriores, con menores alineaciones urbanas y un predominio de solares agropecuarios y artesanales (hornos cerámicos, tenerías)

soportan también los embates censales por parte de la basílica, mientras que los barrios periféricos ofrecen un panorama menos llamativo precisamente por la ausencia de una continuidad urbana en beneficio de solares con dedicación agropecuaria.

Entre los años 1417 y 1499, fechas del primer censo y de la redacción inicial del Becerro Antiguo, los contratos de enfiteusis reunidos ascienden a ciento catorce, un número relativamente alto que indica una primera hipótesis, la dedicación de la iglesia de San Vicente a formar un entramado crediticio desde el siglo XV en detrimento de las explotaciones directas en un marco urbano en el que la circulación monetaria va alcanzando un valor puramente material y abstracto frente a otro tipo de rentas y, por otra parte, una seguridad social y eclesiástica en función de la mercantilización de la sociedad medieval de las últimas décadas. A partir de esta conclusión se puede ratificar la importancia que para los servidores de la basílica de San Vicente adquiere la propiedad inmobiliaria como inversión, utilizándose la misma tanto para ajustar el ritmo económico anual como para mantener una evidente intención lucrativa, seguramente una situación similar a la de otras diócesis en los siglos XIV y XV. Los maravedíes recaudados ascenderían a 8.889,5 cada año, a finales del Cuatrocientos. Suponiendo la permanencia de todos los censos, junto a la consolidación y reconocimiento de otros, se podría vaticinar un cargo total para la fábrica y los comunes superior a los 770.000 maravedíes, al margen de los censos en productos recibidos (41 gallinas en total, anualmente), que por su escasez no se cuantifican pormenorizadamente en este capítulo. El predominio de una renta en dinero permite suponer una constante y consciente evolución de las cargas feudales hacia una variante específicamente monetaria, rentas que, por otra parte, se veían sometidas a los acosos inflacionistas o a la mala administración de los recaudadores y mayordomos de la basílica, o, por el contrario, a una gestión eficaz que se veía acompañada por la presencia de otros tributos, numerosas donaciones y fundaciones de diversas capellanías a partir de los últimos años del siglo XV. El peso presupuestario de los réditos por los «feteosines» sobre solares urbanos, al margen de otros ingresos para la basílica, se podría cifrar en torno al 60 y 65 % para el cura y los beneficiados, por un lado, y cerca del 25 % para la fábrica y reparo de la iglesia. Sin contar con la red jurídica y económica que la parroquia va consolidando desde el punto de vista de una economía agraria, tanto en la ciudad como en lugares controlados por medio de censos y arrendamientos, en apariencia la situación económica es claramente favorable para la iglesia basilical, fenómeno que permitirá que los clérigos afronten sin demasiados sobresaltos las inestabilidades de las siguientes centurias.

Cuadro 1 / V

ESTIMACIÓN DE RENTAS URBANAS EN LA CIUDAD DE ÁVILA (hacia el año 1500)

ZONAS	CASAS	RENTA	GALLINAS	MEDIA
Zona 1	32	2.715,5 mrs.	8	53,3 mrs.
Zona 2	10	607 mrs.	2	49,9 mrs.
Zona 3	11	711 mrs.	14	121,5 mrs.
Zona 4	19	2.780,5 mrs.	7	134,5 mrs.
Zona 5	9	976 mrs.	4	88,7 mrs.
Zona 6	12	1.099,5 mrs.	6	84,5 mrs.
TOTAL	93	8.889,5 mrs.	41	88,6 mrs.

- *Zona 1*: Coso de San Vicente, Papalba, Baños, cementerio y muladar.
- *Zona 2*: Cesteros, Santa Ana, San Andrés y Barrio Nuevo.
- *Zona 3*: San Pedro, Mercado Grande y Albardería.
- *Zona 4*: San Juan, Mercado Chico, Rúa de los Zapateros, Tiendas Caleñas, Carnicería, Brieva, Lomo, Degollada, Berruecos y Andrín.
- *Zona 5*: Judería (1480-1492).
- *Zona 6*: Luenga, San Bartolomé, Cal Toledada, San Marcos, Santa Cruz, Santiago, etc.

Cuadro 2 / V

DISTRIBUCIÓN DE LAS CASAS EN ENFITEUSIS DE LA BASÍLICA DE SAN VICENTE DE ÁVILA (SIGLO XV)

LUGAR	CONTRATOS	CASAS	RÉDITOS	INGRESOS COMUNES	INGRESOS FÁBRICA
Coso de San Vicente	26	22	2.197,9 mrs.	66 %	34 %
Papalba	6	4	324 mrs.	85,2 %	14,8 %
Barrio [A]	9	6	194 mrs.	75,8 %	24,2 %
Cesteros	4	3	204 mrs.	100 %	
Santa Ana	3	3	136 mrs.	100 %	
San Andrés / Barrio Nuevo	5	4	267 mrs.	46,9 %	53,1 %
Mercado Grande	1	1	200 mrs.	100 %	
Albardería	12	10	200 mrs.	100 %	

A Incluye los solares cercanos al cementerio, muladar y moradas de casas limítrofes a los Baños de San Vicente, en la denominada "Asperilla".

LUGAR	CONTRATOS	CASAS	RÉDITOS	INGRESOS COMUNES	INGRESOS FÁBRICA
San Juan / M. Chico	3	2	675 mrs.	100 %	
Rúa de los Zapateros	6	4	452 mrs.	80,1 %	19,9 %
Tiendas Caleñas	4	4	197 mrs.	100 %	
Brieva	3	2	780 mrs.	100 %	
Lomo	2	2	96 mrs.	100 %	
Corral de la Degollada	2	2	186,5 mrs.		100 %
Berruecos / Andrín	4	3	394 mrs.	96,5 %	3,5 %
Judería	11	9	976 mrs.	89,8 %	10,2 % [B]
Luenga, Toledana...	13	12	1.099,5 mrs.	70,54 %	29,46 % [C]
TOTAL	114	93	8.889,9 mrs.	80,9 %	19,1 %

Judíos, conversos, clérigos, artesanos, escribanos y caballeros. La mención documental sobre algunos vecinos judíos como censatarios o vendedores de bienes urbanos en Ávila permite resaltar una conclusión ya avanzada por José Belmonte Díaz, que considera que después del cabildo catedralicio es la iglesia parroquial de San Vicente la institución eclesiástica que más acentuadamente establece unas relaciones contractuales con la minoría hebraica[67]. En un plano simbólico, destaca la abundante presencia semita en el Yuradero a lo largo del siglo XV. Al menos quince contratos enfitéuticos o de arrendamiento se mantienen entre el cabildo y la población judía, aparte de aquellos moradores cristianos que poseían bienes propios en el entorno de San Vicente. Buena parte de esta población no cristiana se alejaba de los circuitos monetarios y financieros adjudicados tradicionalmente a la minoría hebraica, destacando una dedicación profesional más heterogénea y apartada de las actividades agrarias (herradores, tejedores, sastres). Mientras tanto, la basílica abulense se mantiene –para la mirada de los cronistas del siglo XVII– como el referente directo de un pensamiento único que recurría con insistencia a la imagen del judío legendario repentinamente convertido, transmutado en

B Ingresos para los mozos de coro.

C El 18,19 % para los mozos de coro y el 1,27 para la fábrica y reparo de San Vicente.

67 BELMONTE DÍAZ, J., *Judíos e Inquisición en Ávila*, Ávila, 1989, 80-90, recoge ciento cuarenta y coho contratos de censo entre el cabildo catedralicio y la población judía abulense, observando que a partir de 1470 la minoría hebrea traspasa los censos sobre viviendas, lo que induce a pensar que «los componentes de la comunidad judía temían represiones y se trasladaban de lugares o se ausentaban para ponerse a salvo, adelantándose a las contingencias que sin duda intuían».

el transcurso del tiempo en un «rico judío», irascible, pendenciero, protagonista cruel más que curioso, un ejemplo alejado de la pacífica convivencia medieval. Tranquilidad entre vecinos, tolerancia teórica que se manifiesta en la historiografía a partir de los resultados archivísticos. No tanto, posiblemente, en la vida cotidiana entre judíos y cristianos del siglo XV. La sucesión de documentos que muestran una protección de los reyes, además de las defensas de las ordenanzas municipales hacia la aljama abulense, contrasta con la tradición antisemita reflejada tanto en las obras literarias como en los fueros municipales y en ciertos textos jurídicos. Por debajo de los testimonios manuscritos se sospecha la presencia cotidiana en las últimas décadas del siglo XV de una violencia habitual entre judíos y cristianos, una variante de lucha callejera ocasional entre los moradores. Por supuesto, la segregación étnica y religiosa se consolida a lo largo del siglo XV, también en el caso abulense, cuando algunas órdenes insisten en ese alejamiento físico entre los cristianos, por un lado, y los moros y judíos por otro, la prohibición acerca de que el cristiano no críe «los fijos de los judíos nin de las judías nin de las moras»[68], al margen de la situación material de una población subyugada a fuertes impuestos, procesos inflacionistas y frecuentes hambrunas.

De la población musulmana, escasos datos permiten suponer un sometimiento laboral a los grupos nobiliarios abulenses, no representando el mismo peligro que la población judía. Esta última se quejaba en 1476, en las Cortes de Madrigal, de ser tratada «con odio e mal querençia e a fin de les faser mal e dampno». Dispersa esta población por gran parte de la ciudad durante los siglos XIII y XIV, ocupando preferentemente el Yuradero cercano a la basílica, el Mercado Grande y otras arterias céntricas (Estrada, Tiendas Caleñas, Carnicerías de los Judíos, Covaleda, Brieva, etc.), será a partir del siglo XV (Cortes de Toledo, 1480) cuando estos moradores se retiren forzosamente hacia la conocida Judería, un espacio semiurbano deteriorado por sus condiciones físicas, topográficas y profesionales (malos olores procedentes de las tintorerías). Nueve años antes de su expulsión, algunos judíos, como Isaque Vechorchon (*Bechorchon* o *Bechachón*), solicitó que «ciertas tenerías, noques e pelambres e otras cosas de cortidumbre que en dicha judería estaban, las pasasen a la tenería de al lado del río y no las tuviesen en poblado por los incovenientes de los malos olores», según se lee en un documento del Archivo de Ávila[69]. En realidad, gran parte de la documentación de la iglesia de San Vicente describe la Judería a partir de estas últimas décadas, especialmente el Becerro antiguo y los inventarios posteriores, mientras que las cartas de censo especifican las características de las viviendas en la Albardería, Tiendas Caleñas, puerta de Grajal o Cal de Andrín. Sin embargo, desde la última década de la misma centuria algunas casas pasan a vecinos cristianos una vez que la población judía es expulsada de la ciudad. Así pues, la denominación específica de la Judería es tardía, dado que la aljama con anterioridad a 1480 ocupaba buena parte del

68 Vid. MONSALVO ANTÓN, J. M.ª, *Ordenanzas medievales de Ávila y su Tierra*, Ávila, 1990, 45.

69 Doc. 301 (1483, febrero, 7. Madrid). Vid. LUIS LÓPEZ, C., *Documentación del Archivo Municipal de Ávila III*, Ávila, 1999.

entramado urbano, un hecho que permite recordar la tensión acumulada, a pesar de las apariencias, entre las poblaciones hebraica y cristiana desde mediados del siglo XV.

Aunque se establecen relaciones fluidas entre la basílica y la población judía, al igual que entre esta y los miembros del cabildo, no se puede olvidar el peso que en el terreno de las mentalidades y las violencias tendrán dos circunstancias sobradamente conocidas. Una se refiere al recuerdo perenne que a partir del cenotafio tardorrománico de la iglesia de los mártires se ejerce sobre la posibilidad de una conversión forzada del judío, aquel que legendariamente enterró a los hermanos tras una coaccionada renuncia a su primera y única fe. La otra hace hincapié en el clima de violencia que sobre estos vecinos se radicalizará a partir de un acontecimiento seguramente legendario o, al menos exagerado en busca de una nueva tradición, aunque con resultados tangibles (proceso, castigos, persecuciones) previos al decreto de expulsión de 1492. La condena a varios vecinos de La Guardia y Tembleque por el inquisidor Torquemada en Ávila pone en evidencia, primero, la utilización de un recurso propagandístico ampliamente difundido tanto en la Península como en el resto de Europa, el niño torturado y hechizado, «poque oyemos decir que en algunos lugares los judíos fiçieron et façen el día de Viernes Sancto remembranza de la Pasión de Nuestro Señor Jesu Christo en manera de escarnio, furtando niños e poniéndolos en la cruz, e façiendo imágenes de cera, et crucificándolos, quando los niños non pueden aver» (*Séptima Partida*, XXIV, IIª); segundo, el afán por liquidar la posible convivencia en aras a una tendencia unitaria de las religiosidades; por último, la formación de unas leyendas marcadamente antijudaicas («el Niño de La Guardia», la «hostia de los herejes») en unos tiempos en que el odio hacia el hereje se manifestaba más atinadamente contra los conversos que hacia los propios judíos, y en unas tierras, las abulenses, que presenciaron el auto de fe bajo la autoridad de fray Tomás de Torquemada, quedando relegadas otras ciudades como Segovia o Toledo, de donde era natural el principal sospechoso, el zapatero Juan (*Yucé*) Franco, o el pueblo natal del cardador Benito García, estimulándose en esta intrincada historia el odio antijudaico de la población de Ávila al tiempo que los judíos recelaban de sus vecinos avilenses por haber sido condenados algunos herejes y dos vecinos de la localidad toledana: «El proceso del Niño de La Guardia fue una maniobra para terminar de caldear la agresividad contra los hebreos que, sin embargo, pensaron que... amainaba el temporal y que incluso había desaparecido la tormenta con el seguro de amparo real guardado en los archivos de sus aljamas»[70]. En otro sentido, más cercano a la tolerancia

70 RUIZ DE PABLOS, F., *Ávila y su provincia en documentos del Santo Oficio de la Inquisición*, Madrid, 2005, 38-39. Una interpretación sobre el asunto de La Guardia en FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *España y los españoles en los tiempos modernos*, Salamanca, 1979, p. 196: «Dentro de esa ola terrorista cabe incluir el famoso caso del Santo Niño de la Guardia. Claro que ese terrorismo judío corresponde, en todo caso, al sector fanático de la población hispanojudía, al igual que la matanza de judíos venía causada por el fanatismo de las ínfimas clases sociales cristianas». Para BELMONTE, J., 128-135, un proceso sobre un crimen ritual que liquida la tolerancia medieval. VALDEÓN, J., *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Valladolid, 2000, 121-122: «el caso citado era un dato más a favor de la opinión de que, para evitar la conexión entre los dos grupos, era preciso poner fin a la presencia judía en tierras hispánicas».

medieval, otros autores señalan la colaboración entre los clérigos de la basílica y el judío Isaac Faros para hacer un pabellón de lienzo en el sepulcro del mártir, pero esta misión entraría en el terreno de la regularización económica de una actividad artesanal, al igual que no puede considerarse como una muestra de antisemitismo la orden del consistorio de la ciudad para celebrar la fiesta de los mártires (Ávila, 15-VI-1334), especificándose «que ningún christiano, ni judío, ni moro no sean osados de labrar labores de sus manos en las sobredichas fiestas, so pena de diez mrs.», o las disposiciones de las «Ordenanzas de fieles», de finales del siglo XIV o principios del XV, por las que se prohibía a judíos y moros trabajar las tierras de la ciudad en los días de Pascua y de la Virgen, con multa de 10 mrs., medida que no era aplicable a los sexmos de la Tierra. En cualquier caso, la hostilidad hacia el judío se radicaliza en las dos últimas décadas del siglo XV, mientras que en tiempos anteriores cierta interdependencia entre cristianos y judíos parece vislumbrarse tanto en las ordenanzas municipales como en la imposibilidad de aplicar en la ciudad la ley de 1412 que ordenaba la separación de morada de musulmanes y judíos. Destacados en el comercio local de la lana, algún historiador[71] considera que, desde el punto de vista social y legal, los judíos estaban implícitamente al mismo nivel que sus vecinos cristianos.

De los judíos censuarios de la parroquia de San Vicente pocos datos se conocen a través de la documentación, ignorándose tanto su profesión como la situación económica. Uno mantenía el dominio útil de unas casas en la Judería en el año 1455, con 110 mrs. Otro, en 1458, Samuel Tamaño aparece como hijo de don Mosé, con unas moradas en la misma barriada linderas con las del pregonero y andador Alfonso Sánchez y las del chapinero Daza (*Ysaque Daça*), otro miembro de la comunidad judía, pagando a los comunes 180 mrs. Hijo de Mosé Daza y doña Vellida, el chapinero vivía desde 1446 en unas casas del Mercado Chico, manteniendo algunas propiedades censuales en otras barriadas, traspasando las primeras a la vecina Mari González (1-VI-1492). El anterior vecino, *Symuel*, había firmado un contrato enfitéutico con el cabildo catedralicio en 1429[72], junto con su suegro Jacob Aben Amen, sobre unas casas en Cal de Andrín, mientras que unos años después, en 1448[73], parece que vende una casa con su hermano Yudá en la plaza de San Juan a Alfonso Díaz de León, apareciendo ahora como «maestre» (maestro, doctor). Fallecido el judío Samuel el Viejo, su viuda doña Fandueña, en 1473[74], traspasó las casas de Cal de Andrín, con el censo correspondiente a favor del cabildo, a los judíos Abraham Tamaño y su mujer Ledicia. Mosé Tamaño constituye un ejemplo representativo de la aljama abulense, un hombre poderoso e influyente que contaba con su propio cobrador de rentas, un tal Abraham Melamed[75]. Hijo

71 HILLGARTH, J. N., *La hegemonía castellana, 1410-1474. Los reinos hispánicos*, Barcelona, 1983, 167.

72 AHN. Clero. Códice 389 B, fol. 19.

73 AHN. Clero. Códice 406 B, fols. 111-112.

74 AHN. Clero. Códice 412 B, fol. 165 v.

75 Vid. SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A., «Documentos relativos a los judíos de Ávila en el archivo de la Catedral». *Cuadernos Abulenses*, 12 (1989), 17. En 1480, la judía doña Reyna, viuda de don Ysaq

de Çag Tamaño y hermano de Yhuda y Yehudá, Mosé abarcó un amplio entramado económico en la ciudad, con algunas propiedades, actividades financieras y una notable influencia social sobre la casta hebrea. Al casarse con doña Dona, sus hijos Symuel, Yudá y Rabínico, junto a su sobrino Yuçe, contemplaron la animadversión de la población cristiana hacia sus correligionarios. Como tantos otros hebreos, Rabínico abandonó unas casas en mayo de 1492, unas en Caldeandrín fronteras a las del rabí Mosé Abenpex y otras, con un corralejo, en las cercanías del cementerio de Santo Domingo.

El judío Yucé (*Yuçef Ha-Cohen*), rabí e hijo de Abraham Cohen, vivía en la Albardería con un cargo anual de 30 mrs. a favor de San Vicente, pagados en Navidad, perteneciendo a una familia cuyo apellido, Cohen, se registra en numerosos documentos del siglo XV a favor de la catedral abulense, destacando el rabí Symuel Cohen, recaudador de tercias y alcabalas de la ciudad de Ávila y su obispado en la década de los ochenta, aunque en alguna documentación figura como vecino de Salamanca. Otras viviendas censuales de la familia Cohen, propiedades directas del cabildo, se situaban en el Mercado Grande junto a las casas de Lope Barbero, Juan Rodríguez de Rehoyo y el corral de Pedro Soriano, traspasadas desde el mes de marzo de 1470, además de otra en Caldeandrín, con un corral que lindaba con las viviendas de Abraham Tamaño y Pedro de San Martín. Por otra parte, Mosé Cohen traspasó unas casas censuales del cabildo en la Judería Vieja a Sancho Calderón, en junio de 1492. Tanto Yucé como su mujer Ledicia fueron detenidos con sus hijos Isaac, rabino, Reyna y Salomón y sus bienes embargados (una casa en Cal de Andrín, por ejemplo) a petición de algunos caballeros de la ciudad que acusaban a la familia hebraica de «averles levado algunos maravedís e otras costas en forma de usuras»[76], recordándose asimismo que hasta las Cortes de 1480 la usura era legal, diferenciándose desde ese año la primera práctica del préstamo. Una judía, doña Juhre, vivía en la calle de las Tiendas Caleñas hacia 1472, con una renta baja, 10 mrs., a favor del cura y beneficiados de la basílica, mientras que Sebastián de Medina, posiblemente judío converso, se acogió a dos contratos censales en los momentos previos al decreto de expulsión, en junio de 1492, pagando por cada una de las dos casas en la Judería 30 y 110 maravedíes. Por último, aparte de Yudá Arrovas, la judía viuda de don Cag Falcón, vecina de la ciudad, firmó un censo enfitéutico sobre media aranzada de viñas en el término de Collado, con 5 mrs. anuales. Entre 1465 y 1474, el matrimonio encabezado por Falcón vivía en la calle mayor de la Judería, siendo vecinos de Yuçe Tartilan, Sento Cohen y Mosé Tamaño.

Por supuesto, la actividad prestamista no era exclusiva del ámbito judío. Algunos miembros de esta última comunidad apenas diferenciaban la usura del

---

Honen, y su hijo Sento debían a Mosen Tamaño 3.100 mrs., por lo que se comunica a los alcaldes y corregidores al concesión de una moratoria de un año a favor de los primeros. Doc. 43 (1480, marzo, 27. Toledo). Vid. CASADO QUINTANILLA, B., *Documentación Real del Archivo del Concejo Abulense (1475-1499)*, Ávila, 1994.

76 Doc. 33 (1492, junio, 26. Oropesa). Vid. MARTÍN, J.-L., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello*, VII, Ávila, 1996.

préstamo (caso de Yucé Cohen), mientras que otros vecinos cristianos se emplearon a fondo en la primera acción financiera. «La legislación conciliar de la Iglesia contra las distintas prácticas de naturaleza usuraria fue taxativa y constante, si bien no siempre con la misma rotundidad e intransigencia, dejando, con frecuencia, resquicios por los que pudiera entrar una justificación adecuada»[77]. El caso del tundidor Juan de Bellacalza es altamente significativo. Vecino de Ávila e hijo de Juan Sánchez, había adquirido una morada de casas en el Mercado Chico en la última década del siglo XV, pagando anualmente al cura y beneficiados de San Vicente una renta de 230 mrs. en virtud de los réditos de un censo enfitéutico. Otras propiedades inmobiliarias del tundidor se situaban en las cercanías, en la Cal de Andrín, alquiladas unas al judaizante Pedro González de Alponte y a Gonzalo Álvarez por 400 mrs. de renta y otras a Alfonso González de Sepulvega, escribano del rey, por 360 mrs. y un par de gallinas cada año. Unas casas se localizaban en el puente del Vadillo, situado sobre el río Adaja, con una presa y un muro de cuatro pies de grueso y ocho pies de largo que había costado, para el concejo en 1497, 3.000 maravedíes. Una larga vida como prestamista, toda la segunda mitad del siglo XV, caracteriza la actividad profesional de Bellacalza, con préstamos centrados sobre todo en torno a los años 1449 y 1450 a varios vecinos. Por otro lado, al menos dos de los vecinos judíos pagaban unas rentas anuales que se situaban por encima de la media considerando el centenar largo de contratos a favor de los clérigos de la iglesia de San Vicente entre los años 1417 y 1500, cuya renta media se sitúa en los 84 mrs. cada año. Se puede, por tanto, precisar el préstamo inicial de cada casa si se considera que en los contratos enfitéuticos establecidos entre la basílica y los censatarios se estipula un canon rédito anual en torno al 12 o 14 % del valor global de inmueble censal. Así, el judío Samuel Tamaño adquirió su vivienda con su corral correspondiente en la Judería por algo más de 1.285 mrs. como préstamo inicial, mientras que la vecina Juhre lo hizo pagando tan solo 71 mrs. Estas rentas relativamente bajas en algunos casos indican que los judíos abulenses mencionados en la documentación de San Vicente no destacaban precisamente por ser miembros de la oligarquía urbana, sino, más bien, por ejercer oficios menores, no agrarios, como artesanos, tenderos o pequeños mercaderes. Son así los oficios menudos los que sobresalen en su vinculación contractual con la basílica, mientras que (parece deducirse) son algunos de los judíos de la ciudad que establecen arrendamientos o censos con el cabildo catedralicio los que ocupan unos cargos preferentes (cirujanos, plateros y joyeros, alfayates, rabíes, herreros, armeros, además de otras profesiones). Su situación económica era estable si se consideran algunos resultados fiscales. Las contribuciones de las aljamas del obispado de Ávila suponían 39.950 mrs. en el año 1474, un 8,87 frente al 7,59 % de la década anterior. Al examinar la contribución de cada aljama individual se observa que mientras algunas comunidades judaicas reducen su riqueza como

77 FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, 2005, 324. Sobre la usura de los judíos, vid. MONSALVO ANTÓN, J. M.ª, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, 144, 155 y 177.

consecuencia del «pogrom» de 1391 y otros disturbios del siglo XV, la de Ávila retiene parte de su anterior importancia con un incremento del 1,28 %[78], hecho que demostraba el peso demográfico de la aljama abulense y la relativa sorpresa del corregidor Gonzalo Chacón al comunicar a los reyes en 1474 que «la mayor parte de la población de la dicha cibdad es de judíos». No obstante, se impone unas revisión de la documentación medieval acerca de los judíos abulenses.

De este modo, se podrían plantear algunas conclusiones a partir de las escrituras referidas a los judíos relacionados con la iglesia parroquial de San Vicente. En primer lugar, la escasa presencia de propietarios hebreos sobre bienes territoriales, exceptuando los casos del tintorero Menahen, Abraham Elguer, Yuçaf Lerma y otros, que venden cada uno unas casas a los curas en el Mercado Grande, Carnicerías de los Judíos y Albardería. Esta última casa comprada en 1415, limítrofe a otra perteneciente a la catedral, fue acensada por 25 mrs., con unos réditos anuales sobre el valor global de la finca del 4,5 %. Parecida situación se da entre dos cabildos a menudo enfrentados, el catedralicio y el de San Benito, por un lado, y los judíos, por otra, a la hora de firmar contratos entre las instituciones eclesiásticas y los otros vecinos. Una particular atención merece la existencia de las ciento sesenta y tres escrituras de censo en los años del siglo XV, con algunos arrendamientos, que confirmarían una tendencia económica característica de la población judaica, la inclinación a la posesión de bienes inmuebles bajo el dominio útil y la anómala disposición de este sector de la población hacia las propiedades directas por imperativos legales o por una manifiesta prevención profesional. Por otra parte, la dedicación de los judíos a profesiones especializadas (cirujanos, recaudadores, prestamistas) o marginales para la población cristiana ajena a las actividades artesanales (sastres, herreros, tejedores, zapateros, etc.). Todo esto indica que el estereotipo del judío en Castilla, sobre todo en los siglos XIV y XV, incidía en algunas constantes económicas que acentuaban la tendencia de la población semita hacia la propiedad no territorial y al capital líquido, por un lado, y a su presencia frecuente en los medios de la circulación fiduciaria.

Después de ojear los documentos sobre censos perpetuos, se percibe que algunos vecinos de la ciudad, a finales del siglo XV, vivieron unas incómodas situaciones al comprobarse o declararse su pasado funesto enlazado con el judaísmo presente en Ávila. Son los casos de Gonzalo de San Martín, Cristóbal Beato, tal vez Inés y Elena Arias, Alonso Pérez Coronel, Pedro de Soria, Miguel de San Martín, Alonso de Toro y Alonso González. El primero, Gonzalo de San Martín, mercader, había firmado un contrato con los clérigos de la basílica en enero de 1494 sobre unas casas en la calle de las Tiendas Caleñas. Hijo de Diego González de San Martín, «christiano nueuo de judío», su memoria fue quemada por la Inquisición a los pocos meses de firmar la carta de censo debido a la «fama por hereje apóstata judayzante». Todavía en el mismo año traspasó unas casas «en el barrio que dicen de las carnicerías de los judíos», al lado de unas propiedades censuales del

78 MACKAY, A., «Popular movements and pogroms in fifteenth-century Castille». *Past and Present*, 55 (1972), 36-38.

cabildo catedralicio. Procedente de una familia de carniceros y/o vinateros, su situación económica parecería relativamente próspera en la segunda mitad del siglo XV, dedicándose la familia San Martín a la venta de carne y de cueros de «los cabrones machos» de la carnicería de Pelayos, acaso ampliándose el negocio por alguno de los hijos (Juan, Gonzalo o Rodrigo) al comercio del vino, por lo que pagaban a los arrendadores de alcabalas 230 mrs. por el vino vendido en un año. El padre, Diego, había arrendado a Gonzalo Gómez media yugada de heredad en La Rad, en el término de Monsalupe, un buey y 400 mrs. durante ocho años por dieciocho fanegas de pan terciado de renta anual[79], mientras que otras propiedades localizadas en Las Berlanas fueron adquiridas por Fernando de Villaquirán, en 1495, por 6.800 mrs. tras ser condenado como hereje judío. Elvira Núñez, mujer de Gonzalo de San Martín, vecina de Ávila y moradora en Cebreros, aparece como reconciliada por judaizante en el año 1491, es decir, obligada públicamente a confesar un delito de raíz religiosa, suponiendo, por tanto, el reconocimiento de una herejía que podía acarrear en su insistencia algunas duras penas (cárcel, destierro, azotes, etc.) o, en caso contrario, como así fue, una «reconciliación» que implicaba la retractación, «donde dije digo, digo Diego». El resto de la familia padeció el empeoramiento social por su condición judía. Tanto Juan, «christiano nueuo de judío», como su mujer Inés González, están significados en la última década del siglo XV como judaizantes, quemadas sus memorias por herejes y apóstatas en 1500 y 1491 respectivamente. La abuela, Elvira Martín, madre de Diego González de San Martín, «hereje heresiarca», fue declarada judaizante en 1493. Por último, la única hermana de Diego, Juan y Rodrigo, llamada Mayor, casada con Fernán González de Bonilla, fue quemada en el año 1493. Acaso en similar situación se viera el notario Miguel de San Martín, morador entre las Tiendas Caleñas y el Corral de la Degollada, con un censo de 46,5 mrs. para la iglesia de San Vicente, cuyo apellido frecuentemente se asocia con judíos conversos en la década de los años noventa según la relación de quemados y «sambenitos» del monasterio de Santo Tomás, desde 1490 a otros años, recogida en un manuscrito del siglo XVIII publicado por Fidel Fita.

Dudas similares se plantean acerca de una Leonor López, vecina de Ávila en las Tiendas Caleñas desde 1461, madre del trapero Pedro López y viuda de Fernando López, fallecida antes del quinientos cuando *post mortem* fue condenada por judaizante. Cristóbal Beato abandonó su casa en la Judería en 1502, siendo ocupada por Alfonso Díaz de la Ferrada. Pedro González de Tamayo, vecino de Ávila, fue quemado por la Inquisición en el año 1493. Su mujer, Mari Álvarez, había donado a los comunes de San Vicente una yugada de tierras de pan llevar en el término de Castilblanco a cambio de unas ceremonias por su memoria, mientras que el hijo de ambos, Juan de la Plaza, en el mismo año de la ejecución del padre, dona a la basílica algunas piezas de uso litúrgico (una manga para la cruz pequeña, además de una alfombra por parte de su mujer, según se lee en el inventario de 1493). Con el «sambenito» de judío, el notario Fernán González de Bonilla residía

79 Docs. 160 (1448, junio, 28. Ávila), 173 (1448, julio, 6. Ávila) y 1562 (1451, febrero, 17. Ávila). Vid. *Catálogo de protocolos notariales...*, I y II, Ávila, 1992.

en unas casas linderas a los Baños de San Vicente. Tras su fallecimiento, serán sus hijos quienes asuman el contrato enfitéutico a favor de la basílica, con 100 mrs. de réditos anuales. Familias como los Arias y Beatos sufrieron igualmente la persecución de la Inquisición desde la última década del siglo XV. De la primera, las hermanas Inés y Elena Arias parecen estar emparentadas con un linaje de ascendencia judía, los Abenaçar, convertidos y cristianizados en Arias Dávila (Diego Arias Dávila fue contador mayor de Enrique IV), mientras que Cristóbal Beato o alguno de sus parientes figura en el listado de condenados por judaizantes desde 1490. Desde 1492, Elena Arias ocupa probablemente las antiguas casas del judío Çuleman Donantes en la Judería Vieja, al lado de otras propiedades que antes habían pertenecido a Yudá Agid y luego a Juan de San Miguel. Pedro de Soria, con dos casas en la Albardería a finales del siglo XV, linderas a otras de la familia Cohen hasta 1470, presenció la declaración de su mujer como judaizante, Elvira López.

Comparativamente, la intensa vida documental que se observa en algunos vecinos parece encerrar una biografía más accidentada que la expresada por los términos jurídicos. Ya viudo, Pedro de Soria seguía morando en las casas de la Albardería, propiedades directas de la basílica con una renta anual de 10 mrs., lindando con las viviendas de Cristóbal Sánchez, sacristán de la iglesia de San Pedro, y Álvaro del Águila, ordenando el regidor Sancho Sánchez una limitación de los portales, de manera que «agora ni en ningún tiempo no ympida a ninguna persona que allí viniere a se poner debazo de los portales con ningunas cosas»[80]. Acaso vecino judaizante y luego convertido, Pedro de Soria había actuado como testigo en el nombramiento de Fernando Soriano como ballestero en el año 1489, como contador de monedas de la Hermandad de Ávila y como pujador de las rentas de la «yerva de la dehesa de Ávila..., e pujó dos mill maravedís, por mill de prometido, con las condiçiones dichas de primero», referidas a 10.000 mrs. Una situaciones similares aguantaron la vecina Isabel González (judaizante), casada con el carnicero Alonso González, asimismo censuario de la basílica hacia 1491, el vecino Alonso de Toro e indirectamente el escribano Alonso Álvarez, poseedor de unas tierras y prados en La Radecilla, en Las Berlanas, desde el año 1492, pagando a los clérigos de San Vicente treinta y dos fanegas de trigo y cebada y dos gallinas. Tanto su madre María González como su padre Pedro González de Alponte fueron declarados herejes y el último quemado por judaizante en 1493. Dos años antes, María Álvarez, mujer del escribano, fue asimismo reconocida por judaizante. Cristóbal Álvarez de la Bodeguilla, con unas casas en la Cal Toledana pertenecientes a los clérigos de la basílica por las que pagaba cada año 32 mrs., sobrellevó en el año 1500 la ejecución de su hermano Diego por judaizante, al igual que otros familiares directos de censatarios de la parroquia de los mártires soportaron algunos procesos contra vecinos herejes, como ocurrió con Mencia Álvarez, mujer del notario Juan Dávila, enfiteuta con el clérigo Cristóbal Pérez de una tierras de pan llevar y algunos linares en el término de Sigeres (año 1493), o la mujer de Juan Muñoz, jubetero de Ávila, llamada Isabel Muñoz, reconciliada por

80 Doc. 510/30 (1500, mayo, 13. Ávila). Vid. LÓPEZ VILLALBA, J. M., *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, VI (1498-1500)*, Ávila, 1999.

judaizante en 1491. En las mismas fechas, a los comunes de San Vicente pagaba el jubetero 90 mrs. por unas tierras de cereales en El Cid, cerca de Sanchorreja.

Personajes claramente conflictivos en una sociedad en crisis, algunos vecinos muestran unas biografías sorprendentes, recordando que sólo se incluyen en esta relación aquellos moradores relacionados de alguna manera con la basílica de San Vicente. El bachiller Cristóbal Beato mantenía la propiedad de unas moradas de casas en el Corral de la Cabeza gracias a un censo suscrito con el cura y los beneficiados de la basílica a finales del siglo XV, pagando anualmente una carga de 10 maravedíes. Vecino de la ciudad, se vio implicado en un pleito promovido por el abad del monasterio de Sancti Spíritus sobre la compra de un caballo a Rodrigo Girón, en Castellanos, aldea de Arévalo, por 6.000 mrs., actuando como fiador un vecino de la villa de Madrigal, García González. Una vez realizada la compra, el bachiller se negó a pagar a González el dinero marcado en el contrato, injuriando este último a Beato, que, al ser letrado de la catedral abulense, solicitó el traslado del proceso a la jurisdicción eclesiástica. Cinco años después, en 1485, se repetirá otro proceso jurídico al enfrentarse «uno que se dezya Álvaro del Águila» (el bachiller Cristóbal del Águila) y Cristóbal Beato, pues el primero «avía dicho algunas palabras ynjuriosas al dicho Cristóbal..., pero que no avían llegado a ella (su casa) nin sacado armas». Los incidentes violentos se repiten al ser asaltado Cristóbal del Águila: unos hombres «le començaron a dar muchos golpes de los quales diz que le dieron una cuchillada en la cara..., e que los dichos malfechores se acogieron a Villatoro»[81]. De esta forma, el corregidor Puertocarrero inicia el proceso para hallar los culpables e imponer las penas civiles y criminales. La trifulca estuvo protagonizada por el bachiller Beato, su hermano Pedro, su criado Diego y los vecinos Ferrando Ordóñez y Luis Ordóñez, comprobándose que le dieron a Cristóbal del Águila «muchas cuchilladas en la mula e una en el braço yzquierdo que luego se lo cortaron». Los alcaldes de la ciudad encontraron culpables a los agresores, siendo condenados a pena de muerte «e prendimiento de la meytad de todos sus byenes, los quales confiscaron e aplicaron a nuestra cámara e fisco». Sin embargo, algún recurso se interpuso en el pleito, pues en el año 1500 el bachiller Águila protestó por una sentencia en su contra, probablemente referida al proceso abierto unos quince años antes, ordenando el concejo la comparecencia de Cristóbal Beato en una nueva sesión. De la documentación conservada se desprende que la anterior sentencia no se cumplió, pues en 1489 tanto Beato como Luis y Fernando Ordóñez, «personas ricas e cabdalosas», aparecen como acreedores de Diego Martínez «el Rico», vecino de El Tiemblo, que estaba «muy pobre e alcançado» y no podía afrontar el pago de una deuda de 15.500 mrs., razón por la que los Reyes Católicos le concedieron un plazo de un año para pagar dichas deudas[82]. En las últimas

81 Doc. 76 (1485, junio, 10. Córdoba). Vid. SOBRINO CHOMÓN, T., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, III*, Ávila, 1993. Doc.75 (1480, octubre, 20. Medina del Campo). Vid. LUIS LÓPEZ, C., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello. II*, Ávila, 1993.

82 Doc. 89 (1489, septiembre, 26. Jaén). Vid. CASADO QUINTANILLA, B., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, V*, Ávila, 1993.

décadas del siglo XV, Beato se manifiesta como testigo en algunos documentos jurídicos y concejiles. En 1482 figura en una carta de poder concedida por fray Tomás de Torquemada y doña María de Ávila a favor de los vecinos Lázaro González y Fernando López el Mozo, y en 1500 en una sesión del concejo abulense afirmando que tiene una armella del cerrojo grande de la puerta del Adaja, «que lo tomó a çiertas personas que lo hurtavan de noche»[83]. Se puede, por otra parte, sospechar la vinculación de Beato con la comunidad judía conversa en los últimos lustros del siglo XV. Su hija, Inés López, mujer de Sancho de Bullón, aparece como reconciliada por judaizante en el año 1491.

El judío converso Alonso Pérez Coronel, de la familia de los Senneor, mantenía el usufructo sobre una morada de casas en el Barrio Nuevo, en la última década del siglo XV, pagando al cura y beneficiados de San Vicente 50 mrs. anuales de renta. Como en otros casos, su biografía resulta ejemplar para conocer tanto la vida cotidiana como las tensiones de la sociedad abulense en esa centuria. A finales de 1492, la madre y algunos hermanos de Pérez Coronel abandonaron la ciudad de Ávila como consecuencia del edicto de expulsión y el clima hostil hacia la población conversa. Al menos un hermano y una hermana llamada Reyna se trasladan en caballo a Valencia de Alcántara para dirigirse, luego, a Portugal. El rocín, propiedad de Alonso, había sido prestado en su huida a su hermano durante la expulsión de la población judía, dejándoselo a un mesonero de la localidad extremeña hasta que el comendador Francisco de León, para hacer una pesquisa sobre el negocio de los judíos, se apoderó del animal. Unos meses después, los Reyes Católicos ordenan al comendador que restituya a su propietario el animal. Previamente, Pérez Coronel se había hecho cargo de algunas deudas de sus parientes, que le habían dejado para ello los dineros necesarios. Sin embargo, algunos vecinos seguían insistiendo en febrero de 1493 el pago de las deudas, por lo que él «reçebiría mucho agravio e daño», razón por la que solicitaba que fueran desembargadas las deudas y los deudores las asumieran definitivamente. Este clima de acoso sobre la población conversa no impidió que Pérez Coronel siguiera residiendo en la ciudad en los siguientes años, incluso con una situación económica relativamente estable cuando el escribano Sánchez de Pareja anota en una sesión del concejo (5-VI-1497) la entrega de 85.000 mrs. para saldar una deuda de la ciudad sobre la feria y el mercado franco de los años pasados. Las noticias son más confusas a finales de la centuria. Vecino de Ávila, Pérez Coronel es morador en Segovia desde el mes de mayo de 1499, compatibilizando su ignorada profesión (¿mercader?) con su actuación como testigo en el repartimiento de alcabalas. Sin embargo, algunos litigios en su contra se suceden, pues Diego González Cimbrón, vecino de Ávila, le plantea un pleito sobre las «cosas tocantes a los bienes e haziendas de los judíos»[84], pleito que, en realidad, se refería a unas casas de la madre de Alonso en

83 Doc. 246 (1482, febrero, 16. Ávila). Vid. SOBRINO CHOMÓN, T., *Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila (Documentación medieval del Monasterio de Las Gordillas), III*, Ávila, 1998.

84 Doc. 29 (1499, mayo, 25. Madrid). Vid. MARTÍN, J.-L., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, VII*, Ávila, 1996. Doc. 80 (1499, octubre, 22. Granada). Vid. GARCÍA

la ciudad de Ávila. Su mujer, María de Santa María, había interpuesto una apelación ante una sentencia que declaraba a su cónyuge «condenado e declarado por ereje». Su traslado a Segovia está relacionado con la presencia en la ciudad vecina de un hermano, Fernán Pérez Coronel o Abraham Senneor, gran rabino de Castilla, tesorero mayor de la Corona y alcalde la aljama hasta el mes de noviembre de 1479, luego converso. Ante una reclamación del corregidor Gonzalo Chacón, Fernando el Católico destituye a Senneor como alcalde de las aljamas y del oficio de la judicatura de los judíos, aunque en 1487 sigue siendo juez mayor de los judíos de Castilla. Su vinculación con Ávila explica la acogida a su hermano Alonso, probablemente en busca de una mayor seguridad personal y cierta estabilidad material. Como arrendador general, junto al converso Andrés de Cabrera, vecino de Segovia y mayordomo mayor, entregó a la princesa Isabel en 1473 la ciudad, el alcázar y el tesoro, permitiéndose así, según Luis Suárez, el triunfo de su causa, por un lado, y la reconciliación con su hermano Enrique IV[85]. Su propagandística conversión al cristianismo tuvo lugar en el monasterio jerónimo de Guadalupe, asistiendo los Reyes Católicos a la ceremonia. Sus descendientes, Luis y Antonio, años después se convertirían en unos fervorosos defensores de la fe católica, preocupados siempre porque «sus opiniones como teólogos y hombres de letras no fueran interpretadas en función del origen»[86]. Poco más se sabe acerca de la vida del vecino abulense Alonso Pérez Coronel. Sobre las casas en el Barrio Nuevo de Ávila, la documentación no expresa ningún tipo de continuidad de carácter enfitéutico, un hecho bastante frecuente con otros vecinos censatarios de la basílica, una circunstancia, por otra parte, que implicará la renovación jurídica de aquéllos contratos previamente asumidos por una población judía o conversa. De hecho, desde el comienzo del siglo XVI nuevos contratos foreros, sin aparente continuidad con los de la centuria anterior, parecen desarrollarse entre los clérigos de San Vicente y los vecinos de la ciudad. Fuera de los incidentes particulares o individuales que muestra una documentación un tanto fracturada, referida a un ámbito estrictamente parroquial, el caso es que la operatividad inquisitorial fue eficiente para el traspaso a «cristianos viejos» de algunos bienes inmuebles en la ciudad de Ávila, al margen de algunas otras consideraciones que, como señala mi colega Francisco Ruiz de Pablos, incidían fundamentalmente en el miedo, o pánico, al sufrimiento físico y psíquico, a la muerte y a los padecimientos eternos.

Un grupo profesional y estamental que aparece en el listado censual de la basílica de San Vicente es el formado por los clérigos, desde el propio cabildo catedralicio[87] a algunos canónigos (Diego Méndez, Maldonado, Diego Lora), el

---

PÉREZ, J. J., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, XV*, Ávila, 1996. Doc. 459/47 (1497, junio, 5. Ávila). Vid. SER QUIJANO, G. del, *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, V (1495-1497)*, Ávila, 1999.

85 SUÁREZ, L., *Los judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, 252.

86 CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, 1978, I, 312.

87 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 145 r.: «Ýten, tiene la dicha mesa de comunes sobre la mesa capitular ciento y treinta mrs. de moneda vieja por razón de dos moradas de casas que tomaron

cura Sebastián Sánchez, el fraile Garavito, el cura párroco de la iglesia de San Andrés, un beneficiado de la parroquial de San Juan llamado Gonzalo González y el arcipreste Bartolomé del Hierro. Este último clérigo pagaba 140 mrs. por unas casas y corrales en el Coso y otros 505 mrs. por la huerta de Romasales, en los alrededores del convento de San Francisco. Diez contratos censales se firman entre los citados y los mayordomos de San Vicente, destacando las casas que bajo el dominio útil conserva el canónigo Méndez en el Coso de San Vicente, con tres moradas con corral, sobrado, alguna bodega y las puertas principales ante la vía pública, con rentas anuales elevadas (72, 100 y 252 mrs.). En contraste, el canónigo Lora, a finales del siglo XV, tomó a censo una casa con corral en el mismo barrio por solo 5 mrs., limitando con otras viviendas de la catedral y otras de la basílica (casas censales del carpintero Juan de Badajoz y del arcipreste Bartolomé del Hierro), una renta muy baja si se considera que la morfología del solar era similar a cualquier vivienda del anterior canónigo. Diego de Lora, antes de alcanzar la dignidad de canónigo, estuvo estrechamente vinculado con la iglesia parroquial de San Vicente como cura rector, cuando se redactaron las primeras ordenanzas de la basílica aprobadas por los visitadores del obispo Francisco de la Fuente (2-VII-1495), siendo enterrado en el exterior de la iglesia parroquial en un lucillo del muro de la sacristía. Estas circunstancias explican la imposición de unos réditos sumamente bajos para el clérigo Lora, hecho que confirma la movilidad de los réditos en la negociación entre las partes (la iglesia y el censatario) en los momentos previos a la ejecución del acta notarial. La contraprestación era recíproca, pues Lora, como cura rector de la parroquia de San Vicente, ya había donado en 1493 un frontal de seda y unos corporales a la fábrica, una despedida material para la iglesia que le encumbró a la dignidad de canónigo.

Hay que anotar que la acumulación de viviendas por parte de algunos dueños útiles, sea cual fuere la renta anual, era aprovechada para posteriores arrendamientos a los vecinos de la ciudad, es decir, se repartía el dominio entre el propio censuario y el subarrendatario, incrementándose así la función especulativa del censo enfitéutico que nunca suponía la transferencia de la propiedad. Las dos casas censuales del canónigo Méndez fueron subarrendadas al bachiller Piedrahíta y al clérigo Miguel Rodríguez, asumiendo ambos los réditos anuales (72 mrs. uno y 100 mrs. y una gallina otro), al igual que otros vecinos, parientes o subarrendatarios de los censatarios jurídicos, pagaban directamente a la parroquia la cantidad estipulada: el vecino de Pozanco A. Martín abonaba los 26 mrs. anuales por las moradas cuyo propietario útil era Sánchez de Turégano; el escribano Pedro de Chaves y el vecino Madrigal hacían lo mismo con unas casas del notario F. González. En otros casos aparecen censos compartidos. Por ejemplo, en 1491 el vecino Pedro de Valdivieso empieza a pagar a la fábrica 5 mrs. cada año por parte de una casa doblada, de dos plantas, en el Coso de San Vicente. La adquisición enfitéutica de

a los dichos comunes desta yglesia, como consta y paresçe por vna escriptura que dello ay; su fecha, en quatro dias del mes de agosto de mill y quatrocientos y veinte y ocho años, siendo el secretario Diego Gonçáles Dáuila».

una estancia de esta morada provocó la reducción de la carga que hasta ese año pagaba al mayordomo de la iglesia la vecina Catalina de Rosales, pasando de los 140 a los 135 maravedíes.

Notarios, escribanos, procuradores y bachilleres se reparten estratégicamente en la ciudad, formando otro prestigioso grupo censatario relacionado con la basílica de San Vicente, unos sometidos a procesos inquisitoriales, otros con una vida más relajada, en el frente contrario, como el procurador de causas Verdugo, que interviene en 1494 sobre la propiedad del cementerio de los judíos, la «posesión real corporal del dicho honsario», por parte del monasterio de Santo Tomás de Ávila. De los primeros ya se ha leído, pero conviene recordar la fuerte presencia de una población judeoconversa que se inclinaba hacia las prácticas jurídicas, posiblemente intentando unos envejecer su sangre nueva y asumir, por otra parte, el futuro y tajante concepto de hidalguía en una sociedad cada vez más cerrada en sí misma. Relacionados con este mundo de la abogacía, legislaciones y notificaciones de escribanos y notarios, el caso de Fernando de Rojas, autor de *La Celestina*, se convierte en el paradigma de unas profesiones abiertas que, poco a poco, iban clausurando el ideal de un mundo cristiano y justo. Acerca de este grupo profesional, las rentas anuales oscilan entre los 14 mrs. y los 225 con dos gallinas del vecino Juan Verdugo (hacia 1494), ubicándose las moradas en las calles Berruecos, Brieva (junto al horno del Grimal), San Juan, Rúa de los Zapateros, Mercado Grande, Lomo, Corral de la Maldegollada, Cal de Andrín y Barrio Nuevo. Buena parte de estas calles se ubican en el área especializada de la ciudad, la zona funcional desde el punto de vista estratégico y terciario, mientras que otros vecinos se reparten en áreas periféricas a la ciudad alta (muladar de San Vicente, calle Luenga, Montenegro, etc.) aunque manteniendo una fuerte presencia en los alrededores de la basílica (Coso, Yuradero, Baños). A pesar del carácter funcional y residencial de la zona alta de la ciudad (Mercado Grande-Mercado Chico), una parte significativa de las viviendas de la iglesia de San Vicente mantiene sus cualidades agrarias desde el momento en que las cartas de censo mencionan una morfología urbana con el umbral (portal), las estancias variadas (cocina, dependencias), bodegas y lagares, sobrados y espacios específicos de una dedicación huertana o ganadera. Los establos son frecuentes, a finales del siglo XV, en el Corral de la Degollada, Cal de Andrín, Rúa de los Zapateros, barrio de San Esteban y Judería.

Resulta innegable el compromiso laboral y jurídico de algunos artistas y artesanos de la ciudad con la basílica de San Vicente, unos trabajando directamente en el interior del templo, otros trabados únicamente por medio de una carta de censo sobre bienes inmuebles. De Sansón Florentín es de sobra conocida su labor sobre el cenotafio durante los últimos años del mandato del obispo Martín de Vilches, al igual que la realización de una cruz de plata para el presbiterio por Alonso de Medina hacia 1490-1493. Otros desarrollan fundamentalmente su actividad artística en la catedral abulense, como Alonso de Arévalo, el pintor Martín Vázquez entre los años 1504-1511 y el escultor y cantero Pedro de Salamanca, colaborador habitual de Juan Guas en la segunda mitad del siglo XV en el sepulcro

de Beatriz Vázquez, tratándose de un escultor distinto al conocido P. de Salamanca[88], abulense que trabaja tanto en algunos pueblos del obispado como en las catedrales de Toledo y Ávila. Juan Blázquez Escobar está acreditado sobre todo por su trabajo como pintor por 5.000 mrs. en el retablo de La Piedad del convento de San Francisco[89], en el enterramiento de la familia de Sancho del Águila situada en la antigua capilla meridional de las campanas con trazas del maestro Guas. Buena parte de los contratos enfitéuticos firmados entre estos artistas y el cura y beneficiados de San Vicente se caracterizan por la escasa cuantía de las rentas abonadas anualmente a los comunes. Exceptuando una segunda morada de casas con corral que el pintor Arévalo mantiene en la calle Brieva con 150 mrs. y las del platero Medina en el Mercado Grande, el resto de los inmuebles apenas alcanzan una cantidad cercana a la media establecida en otros contratos. Alonso de Arévalo pagaba sólo 8 mrs. por una casa junto al horno «que dizen del Guindo», posiblemente en los alrededores del Cucadero; Sansón Florentín 14 mrs. por unas casas en el muladar cercano a la basílica martirial; Escobar 20 mrs. en Montenegro; el escultor Pedro de Salamanca 5 mrs. por otras linderas al cementerio de San Vicente; y Martín Vázquez otros 14 mrs. por las cercanas al muladar del templo. Este último pintor aparece como rentista de la basílica en el año 1459, con dos pedazos de tierras de pan en las Alcacerías de Ávila. Los réditos anuales procedentes de los solares censuales de los artesanos-artistas se destinan fundamentalmente a las arcas de la fábrica de San Vicente dentro de una política inmobiliaria y crediticia establecida por los propios clérigos para facilitar el arrendamiento enfitéutico de algunos talleres o «casillas» (según la denominación de algunas cartas) para el cantero Salamanca o los pintores Florentín, Sequera y Martín Vázquez, traspasándose los censos de unos a otros presumiblemente a medida que iban concluyendo los trabajos en el templo de los mártires abulenses.

88 RUIZ-AYÚCAR, M.ª J., «Nuevos datos para la biografía del escultor Pedro de Salamanca». *Cuadernos Abulenses*, 9 (1988), 265-291.

89 AHN. Clero (1501, abril, 10. Ávila). «Carta de compra de Sancho del Águila de una capilla en el monasterio de San Francisco de Ávila a Juan de Ávila Cordovilla».

LOS CONTRATOS ENFITÉUTICOS Y LOS PAISAJES AGRARIOS EN LA TIERRA DE ÁVILA Y SUS SEXMOS

Además de los ingresos procedentes anualmente mediante el cobro de censos sobre inmuebles estrictamente urbanos, los clérigos de la basílica acentúan su presencia económica y jurídica en el medio rural, con una dedicación preferentemente agraria en huertas, tierras de labor y viñas, contrastando con la ausencia de una dedicación ganadera y manteniendo la intervención indirecta de los curas y beneficiados de la basílica en el proceso productivo y, tal vez, en el control del cultivo en algunas heredades. Las propiedades censuales de la iglesia parroquial se localizan en la periferia de la ciudad, al lado de los caminos radiales que comunicaban el área urbana con los campos y aldeas de la tierra de Ávila. La dualidad en el paisaje urbano se manifiesta claramente desde el siglo XV, conviviendo «dos topografías, dos economías, dos tipos de paisaje, dos tipos de actividades»[90], unas áreas puramente urbanas (Mercado Grande-Mercado Chico-San Vicente) y otras periurbanas, al norte y al sur, junto a los arroyos Ajates y Grajal, con explotaciones de pegujaleros y miembros de la oligarquía ciudadana, si bien resulta difícil diferenciar netamente el área específicamente urbana de la estrictamente rural. En estas zonas, con preferencia dedicadas a las huertas y tierras de labor, las rentas eclesiásticas se recaudan en maravedís, en plazos que especifican en su mayoría el día de san Juan de junio, mientras que en los solares agrarios de los sexmos se especifica el día de san Cebrián de septiembre como la jornada para recoger los censos en especies. Destaca, por otra parte, la extremada fragmentación del patrimonio encensuado como consecuencia de las donaciones diversas, dotaciones y testamentos, predominando una estructura de la propiedad basada en el minifundio. Al margen de la producción y de los rendimientos por unidad de superficie, los contratos censuales especificarán con detalle las rentas consignadas anualmente, elemento que permite asegurar al menos cierta estabilidad y rentabilidad de las cesiones perpetuas para la fábrica, el cura y beneficiados de la basílica de San Vicente.

90 BARRIOS GARCÍA, Á., *Estructuras*..., II, 58.

En los alrededores de la ciudad se concentraban algunas propiedades enfitéuticas de la iglesia parroquial de San Vicente, en dos áreas muy concretas, la primera entre el monasterio de San Francisco y la iglesia románica de San Andrés, con huertas y algunos prados, y la segunda en las tierras denominadas «las Alcacerías» (Alcaicerías), cercanas al puente de Sancti Spiritus, a un lado de la carrera de los Osos y del arroyo Grajal, predominando las tierras de labor para los cereales. La preferencia por las rentas en moneda se manifiesta nuevamente por parte del cura y los clérigos beneficiados de la basílica, pagándose los plazos en el día de san Juan. Por otra parte, destaca la fuerte presencia de las instituciones eclesiásticas en los límites urbanos, formándose un cinturón agropecuario en torno a los monasterios que iban salpicando tanto el mirador meridional de la ciudad hacia el valle Amblés como a la vertiente norte, con la presencia en numerosos predios de los mínimos franciscanos, además de los terrazgos pertenecientes al cabildo de canónigos, al de San Benito y algunas iglesias parroquiales. Algunas fincas enfitéuticas son conservadas en su dominio útil por ciudadanos relativamente cualificados, lo que determinaba que, además de la explotación indirecta por medio de una carta de censo que mantienen los clérigos de San Vicente sobre los poseedores, estos, a su vez, explotaban las tierras en un régimen de tenencia indirecta empleando a la población campesina que habitaba en los arrabales de la ciudad. En estos barrios que circundaban la Ávila amurallada el paisaje urbano-rural estaba definido por una formación escasa de solares edificados que compartían sus lindes con huertas, prados de escasas dimensiones y, sobre todo en el sur, las tierras más abiertas dedicadas a los cultivos de secano. Así, la huerta del vecino Juan Gómez, probablemente canónigo catedralicio (censo de 1423), se ubicaba en el barrio de San Andrés, al lado de unas casas del cabildo de San Benito, regada la tierra por el arroyo que discurría desde la parroquia de los mártires por la calle Valseca hasta las numerosas huertas que se mantenían alrededor de la pequeña iglesia del siglo XII y del Prado de Sancho, propiedad del cabildo catedralicio en los siglos medievales, pagando el vecino 10 mrs. de moneda vieja cada año. Otra huerta cercana a San Francisco fue tomada a censo, primero, por el vecino Juan Hernández en 1457, dos años después por Francisco de Encinas, con 22 mrs. anuales, mientras que a finales del siglo será reconocida por el notario público Sancho de Salcedo. En la misma zona, otra huerta de media obrada pertenece a los ciudadanos Gonzalo Vela, cura de San Pedro (1487), y al racionero catedralicio Luis de Fontiveros (1488), con 15 maravedíes. Otras tierras parece que se encensúan en los años ochenta y noventa, destacando por la cuantía percibida por los clérigos la huerta del arcipreste Bartolomé del Hierro con 505 mrs. y dos gallinas, el prado del vecino y mayordomo lego de San Vicente Antón Martínez de Leandro, con 300 mrs. y otras dos aves y la huerta de Andrés de Perocojo (110 mrs.), tal vez en la aldea de «Perocoxo». Con rentas menores, las huertas del cura de la iglesia parroquial de San Juan, Pedro Sánchez, y del alcalde Muño Hierro, ambas limítrofes a los muros de San Francisco. Los ingresos monetarios eran recogidos por los comunes de San Vicente en plazos fijos, casi siempre en los días anteriormente citados; en algunos casos se marcan otras fechas, San Cebrián para el notario del cabildo Salcedo o Todos los Santos para Martínez de Leandro. Las tierras con dedicaciones

hortelanas se extendían desde las cercanías de Fuente Buena hasta el barrio de San Antonio, atravesando la carrera de los Moros, formando propiedades fragmentadas de pequeñas dimensiones (media obrada en la mayoría de los casos) recorridas por algunos arroyos.

En el otro extremo de la ciudad, cara al mediodía, las tierras de labor se apuntan en los documentos parroquiales. Como en casos anteriores, son los clérigos quienes ocupan buena parte de los solares de secano entre los ríos Grajal y Adaja, en la llanura que se extiende hacia el valle de Amblés, en un área periurbana caracterizada por la presencia de población musulmana en el arrabal de Santiago, entre el río Chico «e la tela de muros que faze al mediodía fasta el río grande, que havía nombre Adaja..., ca havía bien doçientas e más casas e moradas en que habitavan moros e, otrosí, algunos labradores» (*Segunda leyenda de Ávila*, 59). Dos pedazos de tierras en las Alcacerías, al lado de una huerta de la catedral y una tierra del beneficio curado de Santiago, junto a otro solar de los beneficiados de San Juan, pertenecieron mediante un censo a María Rodríguez, mujer de Fernando Porrón, en torno al año 1440, pasando luego a Juan Rodríguez de Segovia con 16 mrs., ocho por cada posesión, y al pintor Martín Vázquez en 1459, al musulmán Ismael Redondo (1463), al escribano Fernando Díaz y, en el siglo XVI, al herrador Pedro Verdugo (1521) y al regidor Francisco de Quiñones Salcedo unos años después por la obrada y media de tierras. El pintor Martín Vázquez, vecino de la ciudad, censatario sobre una casa en el muladar de San Vicente en la década de los noventa del XV, trabajaría con el pintor Íñigo de Saucedo en algunas obras decorativas de la catedral entre los años primeros del siglo XVI. La heredad mencionada, conocida como «La Cabezuela», se localizaba entre la carrera de los Osos y la iglesia de San Nicolás, formada por obrada y media de terrenos de pan llevar. Otras tierras en las Alcacerías fueron adquiridas en 1494 mediante enfiteusis por Alonso de Toro, vecino de Ávila y probablemente judío converso, con 20 maravedíes de renta, posesión que fue permutada por una casa en la Judería con un censo de 10 mrs. anuales, morada que unos meses después sería confiscada al ser declarado Alonso hereje tras un pleito entablado por los clérigos de la basílica de San Vicente[91]. Por último, según el Becerro Antiguo, otras tierras junto a la carrera de los Osos[92] fueron tomadas por el deán Pedro López de Calatayud a finales del XV, pagando 200 mrs. cada año, al igual que el mismo clérigo conserva el dominio útil sobre una yugada de tierras en «Castellanos de la Deffesa» (despoblado de Tornadizos de Ávila). Ya en el siglo siguiente, en el año 1512, el deán fundará el hospital de Santa Escolástica.

Una presencia significativa de vecinos censatarios aparece con cierta frecuencia en la documentación medieval, deduciéndose que el entramado crediticio no sólo era exclusivo del cabildo catedralicio o de la basílica de San Vicente, o de

91 AHN. Clero. Legajo 515. Efectivamente, el vecino Alonso de Toro figura con el número 31 en la «Memoria de los quemados y sanbenitos que ay en el convento de Santo Thomás de Ávila desde el año 1490 que se empeçó a castigar»: «Alonso de Toro, vezino de Ávila, quemado por judayçante».

92 La carrera de los Osos o «cerca de los Osos» se localizaba en la zona meridional de la villa, en el camino que iba desde el convento de Gracia al puente de Sancti Spiritus.

otras parroquias, sino que, como censuarios, algunos vecinos abarcaron algunas redes económicas significativas en la Tierra de Ávila. El caso de Alonso de Toro, entre otros, sirve como muestra, con un solar en la judería de la ciudad (10 mrs., en 1494) y unas tierras en las Alcacerías del mediodía (20 mrs.). Unos años antes, el mismo vecino de Ávila compró a Pedro García el Chico, vecino de San Bartolomé de Pinares, ocho tierras con veintiuna fanegas de sembradura y una huerta en el mismo lugar por 10.000 mrs. En la misma sesión y ante el mismo escribano de Ávila, Juan de Arévalo, Alonso de Toro reconoce el censo contra P. García, que se obliga a pagar anualmente «quatro fanegas de trigo e quatro fanegas de centeno bueno e nueuo e limpio e seco e medido por la medida derecha de Ávila, e dos libras de lino que me avedes de dar e pagar vos e los dichos vuestros herederos». Convertido en censalista y censatario, Alonso de Toro tendrá que afrontar, al margen de su posterior condena inquisitorial, las numerosas dificultades que tales situaciones comportaban. En 1483 había comprado al vecino Juan de Ávila de Cordovilla, relacionado con la capilla del monasterio de San Francisco que remodelan Guas y Blázquez Escobar, un censo sobre un horno en la Judería de la ciudad, limítrofe con un solar de Mosé Tamaño y las calles públicas de las carnicerías[93]. Como propietario directo en San Bartolomé, las deudas del enfiteuta se agolpaban tras varios años. En 1487, Pedro García reconoce una deuda de 942 mrs. y dos quesos restantes de una deuda de algunos años, mientras que otros vecinos de la ciudad, Juan de San Marcos y Pedro de San Marcos, en 1488, reconocen deber a Alonso 1.860 mrs. por un préstamo anterior.

Las propiedades rústicas en los sexmos de Ávila. A medida que avanza la jerarquización eclesiástica, algunas parroquias abulenses van extendiendo sus dominios territoriales sobre la Tierra de Ávila y los siete sexmos, Santo Tomé, San Juan, Covaleda, San Vicente, San Pedro, Serrezuela y Santiago. El origen de los contratos enfitéuticos avalados por el clero de la basílica de San Vicente hay que buscarlo en la empresa repobladora iniciada a finales del siglo XI, cuando, con el paso del tiempo, durante todo el siglo XIII, fundamentalmente, algunas tenencias de carácter individual se convierten en tenencias enfitéuticas, destacando la presencia anónima de campesinos jurídicamente libres que se alejaban de la propiedad directa de la tierra *ad laborandum* en beneficio del propietario eminente, a cambio habitualmente de una contraprestación económica, el *forum*, el *tributum* o la *rationem*. El paradigma estaría marcado por los foros gallegos desde fines del siglo XII y a lo largo de la siguiente centuria. Y las consecuencias generales relativamente precisas desde el momento en que se inicia una reorientación de la explotación de predios antes incultos, reforzándose las dimensiones nucleares de las unidades familiares con unas condiciones inicialmente beneficiosas para los campesinos, retenidos en unas tierras frente al impulso repoblador o el crecimiento de las ciudades[94]. Sin embargo, desde el siglo XV, dichas condiciones probablemente

93 AHN. Clero. Papeles. Leg. 238 (1483, diciembre, 31. Ávila) y Leg. 470 (1488, enero, 25. Ávila).

94 GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., *Historia de España. La época feudal*, Madrid, 1988, 193-194.

deterioran la economía campesina de las explotaciones indirectas controladas por la basílica, agravándose la situación por la presión decimal y los tributos que el medio rural tenía que afrontar, especialmente para los campesinos que trabajaban las tierras en enfiteusis para los censatarios residentes en la ciudad. Para la basílica de San Vicente, la opción del censo enfitéutico frente al arrendamiento de tierras representó una estrategia económica que aseguraba la reintegración del capital empleado en la adquisición de una finca rústica. El problema vendría dado con posterioridad, pues al firmarse sobre todo contratos perpetuos, en vez de censos redimibles con plazos relativamente cortos y precisos (de un año a ocho años, habitualmente), el canon estipulado se mantenía fijo independientemente de la producción del predio o de las variaciones en los rendimientos. Cualquier proceso productivo incidía mínimamente sobre los clérigos de la basílica al mantener el derecho de propiedad y arrogarse unas rentas anuales precisas. Sólo en aquellos casos en que dichas rentas se establecieran en monedas las devaluaciones monetarias o las inflaciones afectarían al cargo global de la basílica, mientras que cuando se recaudaban las rentas en productos, esas se mantenían invariables con independencia de las altas o bajas productividades agrarias. Aunque algunas cartas de censo especificaban en sus cláusulas algunas disposiciones sobre las depreciaciones monetarias, mostrando una equivalencia entre el real de plata (34 mrs.) y la dobla de oro castellana (375 mrs.), o en florines de oro, jurídica y documentalmente se ignorarán dichas alteraciones, manteniendo los enfiteutas el valor inicial del censo gracias, en algunos casos, a la desidia de los mayordomos en el control, a las fluctuaciones económicas del periodo y a la acumulación de contratos distantes en el tiempo y espaciados en la diócesis abulense. Esta situación permite suponer que, al contrario del arrendamiento tradicional, son los vecinos más pudientes los únicos capaces de afrontar inicialmente las cargas derivadas del contrato enfitéutico.

De esta forma, el censo enfitéutico aparece como una variante del arrendamiento, el arrendamiento enfitéutico, caracterizado sobre todo por la presencia anual de unos réditos sobre el valor global de la propiedad acensada y, especialmente, a partir del desembolso inicial hipotecado (el «principal») por el comprador. Sebastián de Covarrubias, en el *Tesoro*... (1611), identificaba precisamente la enfiteusis con el rédito: «*Emphiteosi*. El rédito que uno da por el suelo desierto, que tomó del señor dél con la condición de plantarle o labrarle. Ley 3, tít. 14, Part. I: "*Emphyteosis* es manera de enagenamiento, etc.". Es nombre griego». Como contrato jurídico entre dos partes, el censatario y el censualista, el censo se configura como «un préstamo a interés hipotecario con vencimiento a voluntad del deudor»[95]. En el mismo sentido, el *Compendio moral salmaticense*, elaborado y publicado por varios carmelitas en seis tomos entre los años 1665 y 1753, definía la enfiteusis como *contractus quo res immobilis alicui fruenda, non minus*

95 FERREIRO PORTO, I., «Fuentes para el estudio de las formas del "crédito popular" en el Antiguo Régimen: obligaciones-préstamo, ventas de renta y ventas de censo», en *I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas (Santiago de Compostela)*, Vigo, 1975, III, 776.

decenio fruenda, non minus decenio traditur, sub obligatione pensionis reddendae in recognitionem dominii directii...[96], especificándose como característica peculiar la ejecución de un contrato sobre bienes inmuebles que no tiene por qué finalizar con la muerte del usufructuario, sino que, por el contrario, se puede transferir a otro previa consulta al dueño directo. Así pues, se parte de la compra de una propiedad rústica por un vecino que se convertirá en censatario de la parroquia desde el instante en que solicita un préstamo para afrontar el primer contrato de compra-venta, hecho que explica, entre otras cosas, la ausencia de pequeños labradores y el predominio de moradores con dedicaciones profesionales no relacionadas directamente con el medio rural. Por medio de los réditos anuales que se pagaban a los mayordomos, la iglesia de San Vicente mantenía la propiedad eminente del dominio, conformándose el censuario con la propiedad útil o usufructo del mismo. A medio plazo, al mantenerse contratos por tiempo indefinido, de esta confusión nacerán algunos litigios entre los contratantes o sus herederos. Ahora bien, los contratos enfitéuticos sostenidos por la basílica abulense y los censatarios muestran, más bien, un carácter jurídico más que económico, considerándose las yugadas, obradas, aranzadas y pedazos en enfiteusis, pero no, o rara vez, los rendimientos económicos de cada tierra de dominio útil. En otras palabras, el dominio eclesiástico de la parroquia se aferra a un pacto entre el señor o propietario eminente y el censuario por el que este reconocía notarialmente la propiedad directa a cambio de unos derechos materiales (maravedíes, reales, fanegas, libras, gallinas, etc.). En efecto, este panorama es el característico del siglo XV para el templo de los mártires, a falta de estudios complementarios sobre otras parroquias y diócesis castellanas. Para el siglo XVI, sin embargo, el hispanista Noël Salomon señala que el censo enfitéutico fue perdiendo su carácter puramente jurídico y tomó un significado económico, «cuando los dueños del suelo comenzaron a exigir al tenente prestaciones de nuevo tipo: por ejemplo, el laudemio, obligación de pagar al propietario un tanto por ciento del valor del dominio; empezó a preocupar el afán de rendimiento»[97], si bien se mantiene el censo como instrumento de producción más que como una renta territorial de la era capitalista, como un contrato, por otra parte, centrado en el aprovechamiento mercantil (concepción del censo como mercancía para la apropiación de una plusvalía).

Antes de plantear un detallado comentario de los censos sobre propiedades agrarias, conviene hacer algunas consideraciones generales. En primer lugar, la documentación, como en casos anteriores, vuelve a estar caracterizada por su fragmentación, por una sucesión discontinua de contratos desde el año 1401 hasta 1500. Nuevamente, los manuscritos conservados se reparten entre las cartas ante el escribano público, el Becerro Antiguo redactado a partir de 1499 y el códice de inventarios de 1580-1624. Segundo, gran parte de las heredades censales se localizan en los sexmos de Moraña y Zapardiel y en menor proporción en el de San Vicente, predominando las tierras de labor con trigo y centeno y, en menor

96 SANTA TERESA, M. de, *Compendio moral salmaticense según la mente del Angélico Doctor*, Pamplona, 1805, Tratado XVIII, 477-479.

97 SALOMON, N., *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*, Barcelona, 1973, 151 y 242.

medida, cebada, algunos linares y varios viñedos en los términos de Fontiveros (*Fuentyvesos*) y Cantiveros (*Cantyvesos*). Al ser muy escasos los prados y ejidos mencionados, la actividad pecuaria es casi desconocida en los contratos firmados entre los clérigos y los dueños útiles, mientras que las rentas estipuladas varían en función tanto del censuario como de la extensión, límites y calidades de producción de las tierras censales. Si las rentas se perciben en metálico, maravedíes o (en algunas ocasiones) cornados, los plazos se mantienen en el día de san Juan mayoritariamente. Por el contrario, si las rentas son en especies el día señalado suele ser San Cebrián de septiembre y ocasionalmente la Virgen de agosto, coincidiendo con las cosechas y el almacenamiento de los granos en los depósitos. Los ingresos se completaban con algunas gallinas, libras de lino en lugares serranos o cántaras de mosto en las zonas vitivinícolas. Predominan, pues, las rentas en dinero o en productos, desconociéndose la renta-trabajo, que ya no constituía un elemento esencial en las relaciones de producción feudales, exceptuando aquellos casos especificados en las cartas de censo en que el enfiteuta se comprometía a transportar a los depósitos parroquiales las fanegas (el pan limpio), las gallinas o cualquier otra renta en especie. En las tierras de pan llevar se mantienen las rentas en productos (fanegas de pan terciado), independientemente de la rentabilidad de las heredades, con plazos fijos y cantidades precisas. Sin embargo, abundan las cargas en moneda sobre todo cuando los solares acensados como usufructo son de los vecinos de la ciudad. Por último, cura y beneficiados, por una parte, y mayordomos de la fábrica por otra, se reparten desproporcionadamente los ingresos censales, predominando mayoritariamente las rentas para los comunes y manteniendo al margen a los mozos de coro.

Buena parte de los censos ejecutados a lo largo del siglo XV proceden de las donaciones territoriales que por vía testamentaria de épocas anteriores, siglos XIII y XIV, incluso de dotaciones de finales de la última centuria medieval, se firman a favor de la fábrica, comunes y mozos de coro de la basílica de San Vicente. Dentro del arcedianato de Ávila, algunos vecinos donaron sus bienes localizados en el cabildo de Moraña, en Jaraíces (*Xarhaízes*, 1250), Las Berlanas (*Berlana*), Valseca, *Gutierreendura*, Castilblanco (en el término de *Muñograndi*), *Cardennosa*, Sanchorreja (*Valdurrexa*) y *Riocavado*; en el cabildo de Pajares, algunas aldeas como Berrocalejo de Aragona, Blascosancho; en el cabildo de Zapardiel, la aldea de Crespos, el lugar de Caniclosa (término de Flores de Ávila, *Vellacos*), la dehesa de Fuenteguinaldo y el pueblo de Cisla. Algunas donaciones aisladas se reparten en el cabildo de Valle Amblés, en *Riofrido* y Padiernos (*Santa María de Muñonuño*).

Los comunes de la basílica percibían desde el año 1425 algunas cantidades de granos. El bachiller Juan Velázquez Orejón, vecino de Ávila, con autoridad de los canónigos Alfonso Serrano y Lope Martín, otorgó un censo de catorce fanegas de «pan terçiado, trigo et cebada et centeno, todo bueno et mucho et seco et limpio..., puesto en el dicho lugar Guterrendura por el día de Sant Çebrián del mes de setiembre, so pena del doblo»[98] sobre unas heredades en el mismo

98 ADAv. SV. C. 3. Leg. 2. Doc. 2 C (s.d., 1425. Ávila)

término con casas y solares de casas, viñas, huertas, prados, pastos y ejidos. Este censo sería reconocido por el vecino Juan de Cordobilla a mediados del siglo XV, percibiéndose las mismas fanegas terciadas. La heredad de Gotarrendura, con cincuenta obradas, procedía de la dotación testamentaria de Mari Blázquez, mujer de Gil (*Xil*) Muñoz, en el año 1358[99], comprometiéndose los clérigos de San Vicente a oficiar algunos aniversarios por la difunta y sus familiares. La yugada de tierras de pan se mantendrá en las mismas condiciones durante el resto del siglo XV, dividiéndose la heredad desde la segunda mitad del siguiente siglo (Cianca, Ovalle) y haciendo reconocimiento de censo, en 1578, los hijos de Alonso Sánchez de Cepeda y Beatriz de Ahumada (padres de santa Teresa de Jesús) por cinco fanegas y nueve celemines terciados por un cuartillo de dicha propiedad[100]. Tres vecinos de Ávila reconocieron un «feteosin», en 1433, a favor de los clérigos de la basílica por treinta fanegas de centeno y dos pares de gallinas, pagado todo en San Cebrián, sobre una heredad, la de Castellanos de Don Silvestre, formada por pastos, montes y dos casas en las cercanías de la ciudad. Este censo otorgado por Lope García, Gonzalo García y Fernán González pasaría en sus réditos anuales a los sacristanes de la basílica, planteando el inicio de un pleito por el impago por parte del mayordomo, ante el notario Miguel Luis[101]. En 1434, ante el notario Gregorio Blázquez, Diego Juan se comprometió a pagar en septiembre de cada año veintiséis fanegas de pan, mitad trigo y mitad centeno, y cuatro gallinas sobre unas tierras de pan llevar en el término de San Juan de la Encinilla, contrato que en 1460 fue asumido por sus herederos, según la cláusula testamentaria de 15 de enero de 1434, ante el notario Juan Blázquez, los vecinos Toribio Fernández y Alfonso Gómez, comprometiéndose a transportar los granos a la ciudad. Como en el caso anterior, la yugada de heredad en San Juan de la Encinilla procede de dotaciones de aniversarios del siglo XIV, una de un anónimo vecino registrado en el tumbo antiguo y otra de Blasco Cenar, en los años 1302 y 1349 respectivamente. Las sesenta huebras de tierras de pan llevar se mantienen unificadas jurídicamente hasta 1490, año en que se empieza a dividir la explotación entre varios censatarios, repartiéndose equitativamente las cargas de trece fanegas y dos gallinas cada uno. En tiempos posteriores se fragmentará aún más el dominio, alternando los contratos enfitéuticos con los arrendamientos y acumulando nuevas dotaciones testamentarias, acentuándose la dispersión de los predios, el número de contratos y, más tarde, los litigios en torno a ciertas confusiones legales acerca de las propiedades.

El párroco y los demás clérigos de la basílica se beneficiaron asimismo del censo firmado por el hijo de don Yagüe, Toribio López, con trece fanegas de pan, trigo y cebada, sobre una heredad en Los Ángeles (1436), en el cabildo de Moraña, formada por tierras de labor, viñas, prados y pastos, especificándose en caso de incumplimiento, retraso o deterioro del pan una pena de 5 mrs. anuales

99 *Libro inventario..., 1580-1624*, fols. 98 v. y 191 r.

100 ADAv. SV. C. 5. Leg. 57. Doc. 57 B (1578, octubre, 26. Gotarrendura).

101 ADAv. SV. C. 6. Doc. 37 (1598, diciembre, 17. Ávila).

en el día de san Cebrián[102]. Situado este lugar entre El Oso y Hernansancho, el cura y beneficiados de San Vicente conservarán los censos durante todo el siglo XVII, cuando ya se ha convertido en uno más de los abundantes despoblados de Ávila tras una larga historia que arranca documentalmente de la consignación de rentas del cardenal Gil Torres («nada se sabe de la época de su población», añadía Madoz). La yugada de tierras y prados, con algunas casas en sus límites, se mantendrá bajo el dominio directo del cura y beneficiados de San Vicente a lo largo del siglo XVI, mientras que propiedades menores (dos obradas, cuatro obradas, siete pedazos, casas pajizas, etc.) se acopiarán mediante enfiteusis durante los siglos XVI y XVII. Como consecuencia de la crisis agraria y demográfica de este último siglo, Los Ángeles se consignará como despoblado desde la década de los cuarenta del siglo XVIII, con rentas abonadas por vecinos de El Oso, Las Berlanas y Riocabado. En otro término (*Constantiniana*), los clérigos percibían, al menos en las últimas décadas del XV, 60 mrs. por unas viñas en Jaraíces, cuidadas por el vecino del lugar de Fuente el Sáuz Alfonso Rodríguez, que, asimismo, disfrutaba del usufructo marcado en el contrato sobre «tierras e viñas e prados e heras..., conmo aguas corrientes e estantes, con una morada de casas en el dicho lugar». Esta comarca de la Moraña se configura como el área de producción vitivinícola para los comunes de la iglesia parroquial de San Vicente, si bien las rentas percibidas por los clérigos eran fundamentalmente monetarias con una producción que, como se sabe, podía ejercer una función destacada en la expansión agrícola. Modificados los paisajes agrarios a lo largo del siglo XX, en los tiempos medievales y modernos la comarca morañega se caracterizaba por la extensión de los viñedos, en la actualidad reducidos a meros testigos de una economía familiar de autoabastecimiento vitivinícola. Tradicionalmente se asegura que el plantío de viñas procede de los tiempos repobladores en la Moraña, «onde fueron plantadas viñas e guertas en corrientes de ríos» (L. Ariz). La concentración de viñedos en pagos localizados en Jaraíces, Cantiveros y Fontiveros se relaciona con una organización agraria como defensa contra el ganado y para facilitar tanto el barbecho como la presencia de eriales para el pasto en las zonas cercanas. Las escasas dimensiones de los viñedos, apenas media hectárea o una aranzada, subrayaban tanto una mediocre producción de uvas como parcas rentas para los clérigos parroquiales. Al menos, así se deduce a partir de las propiedades con censos perpetuos contra Lope Gutiérrez, en Cantiveros (año 1453), con 11 mrs. anuales, contrato para los comunes que luego pasaría al vecino de la localidad de Fontiveros Pedro López (1489) y, desde 1529, al morador y barbero Pedro Gutiérrez, incrementándose el valor censual de las tres aranzadas y media de viñas hasta los 140 mrs. anuales, seguramente como consecuencia tanto de un incremento de la demanda como del intento de la parroquia de San Vicente de reconvertir los censos al alza, de tal modo que el contrato es asumido también por los vecinos Pascual Jiménez y

102 Las penas impuestas por los retrasos en la entrega de los réditos oscilan entre los dos maravedíes diarios en el año 1417 a los 20 mrs. a finales de la centuria. En la práctica, dichos gravámenes raramente se impusieron al optar los enfiteutas por redimir los censos o, más frecuentemente, por traspasarlos a herederos, vecinos o moradores cercanos a las tierras censuales.

Francisco Blázquez. Las viñas pasaron luego a manos de la hija del barbero (también era carpintero en Fontiveros) hacia el año 1580. El dominio útil se sostendrá en 1595 por Pedro González (ante el notario Agustín Hernández) y en 1622 por Clemente García, conservando los 140 mrs. ante el notario del número Blasco del Hierro. Otros viñedos en el término de Fontiveros se observan en el Becerro en la década de los noventa del siglo XV, encensados al sastre Lope García, que pagaba a los comunes 140 mrs. por cuatro aranzadas de viñas. En el término de Cabreras, aldea cercana a Cardeñosa, por Juan Alonso, vecino del lugar de Pedrosillo, pagando 14 mrs. por las viñas del Mochuelo, mientras que los vecinos de Cantiveros Pedro de Dios, el tejedor Diego Martín y el herrero Antón Rodríguez y otro paisano, Juan de Madrigal, abonaban a los comunes, respectivamente, 40, 45, 50 y 22 mrs. en el mismo periodo. Rentas en productos eran trasladadas a los depósitos parroquiales por un vecino de Cantiveros, Francisco Zurrador (seis cántaras de mosto), y otro de la ciudad, Gonzalo Orejón (diez cántaras de mosto y dos gallinas), que también mantenía el domino útil sobre unas viñas en el lugar de Migueleles (*Migalfeles*, 1250, en Constanzana) con la misma renta anual. Viñedos dispersos se ubicaban también en Gotarrendura, Valseca, Cardeñosa, Sanchorreja y Arévalo, imponiéndose en su mayoría las rentas en moneda. En ocasiones, los viñedos eran donados a los clérigos de la basílica para ratificar alguna dotación de misas cantadas y rezadas, como hace en 1455 Inés Álvarez, de Ávila, con la viña del Mochuelo en el término de Cardeñosa[103]. Al igual que ocurre con los censos estrictamente urbanos, en el medio rural son vecinos de la ciudad quienes quedan ligados con la basílica mediante una carta enfitéutica, vecinos como en otros casos (Malaver, Beato, aparte de judíos y conversos) que se alejaban de la normalidad cotidiana para mostrar, al menos documentalmente, una vida azarosa.

Al margen de los anteriores casos, predominan los censos sobre tierras de labor, producciones cerealistas en la Moraña y otros términos. Anteriormente se han citado algunos censos en Gotarrendura (catorce fanegas), San Juan de la Encinilla (veintiséis fanegas) y Los Ángeles (trece fanegas), añadiendo algunos otros contratos enfitéuticos, como uno en Sanchidrián sobre el vecino de Ávila Diego de Lesquina, pagando en el día de san Cebrián quince fanegas de pan terciado, renta que se mantiene tanto en 1559 sobre Juan de Lesquina como en 1745 por la marquesa de la Vega, vecina de Valladolid, casada posteriormente con el conde de Orgaz. Por otra parte, en las estribaciones de la sierra de la Paramera, los comunes de la basílica firmaron una carta de censo con el cura de Riofrío Alfonso Gómez por unas tierras que rentaban cada año 25 mrs., una cantidad muy inferior a las rentas que pagaba el vecino de la ciudad Toribio Hernández por la extensión de veinticinco obradas de tierras en el término de Sanchorreja (1461). De nuevo en la Moraña, el vecino Juan Hernández pagaba en San Cebrián ocho fanegas de trigo y cebada por igual sobre una heredad en el término de Viñegra (1465), mientras que rentas más altas se recogían en Aldeanueva de Moraña desde el año 1468. Sobre una yugada de heredad, formada mayoritariamente por tierras de labor, pero también con algunas viñas y casas («una cozina pagiza.., toda bien

103 ADAv. SV. C. 10. Doc. 62 (1455, noviembre, ¿11?. Ávila).

reparada..., otra casa pequeña, un palomar que está en el trascorral...»), el vecino de Ávila Fernando de Villamaza cotizaba cada año ocho fanegas de trigo, nueve de cebada y 150 mrs., censo que de nuevo fue reconocido para los comunes de la basílica abulense por el escribano público Ferrando de Guillamas y su mujer Catalina Sánchez, todo puesto en la ciudad en los días de san Cebrián y san Martín, una renta elevada (para una yugada) que en 1539 se dividirá entre dos nuevos vecinos, el capellán de la catedral Rodrigo Vázquez y Fernando de Solórzano, que el mismo día cede el censo al anterior capellán del coro catedralicio, asumiendo los 150 mrs. y las ocho fanegas de trigo y otras tantas de cebada, perdiéndose para los comunes una fanega por el nuevo contrato realizado ante el notario Alonso Suárez de Bonilla.

En algunas aldeas de la Tierra de Ávila se recaudaban asimismo otras rentas. Es el caso de Valseca, una heredad de cincuenta obradas procedente de la dotación del alcalde Álvaro González. Desde 1442 los vecinos Toribio Sánchez, Juan Sánchez y Toribio Sánchez de Manzaneros pagaban anualmente al cura Juan Sánchez y a los beneficiados de San Vicente 60 mrs. de moneda vieja, «que hacen tres dineros al maravedí, o su justo precio e valor contado en reales de plata o en 5 mrs. el florín de oro» sobre una yugada de tierras de labor, incluyéndose también unas viñas y unas casas, «un lagar e una cámara tejada et una casa pagiza, todas bien adobadas e reparadas». En el mismo lugar, García de la Puebla, hijo de Alfonso García de Torquemada, mantenía el dominio útil sobre la mitad de un lagar, dos aranzadas de viñas y unas casas, con una renta en San Cebrián de 155 mrs. puestos en Ávila desde el mes de diciembre de 1460. La otra mitad del lagar era propiedad del deán y cabildo catedralicio, a la vez que las primeras propiedades pasaron por herencia a Pedro Núñez y Jerónimo Rengifo, reconociendo el censo en 1560 ante el notario Vicente del Hierro.

La producción de cereales se concentraba particularmente en las tierras de la Moraña. Desde 1476 se conserva un censo perpetuo contra la vecina de Ávila Catalina de Loarte, viuda de Juan Palomeque, sobre una heredad en el término de Cisla con diez fanegas de trigo y cebada, «feteosin» por media yugada que se mantiene aún en el siglo XVIII, año 1745, sobre el marqués de Almarza. En realidad, el censo suscrito por la cuñada de Diego Palomeque era pagado anualmente por Pedro de Zúñiga, señor de Flores. Como en otros casos, algunos pleitos se suceden en las décadas siguientes al establecerse cierta confusión entre los bienes enfitéuticos y el dominio jurídico. Tras el pleito de los años 1615-8, el censo es reconocido por el marqués de Flores, luego por el marqués de Almarza, vecino de Salamanca (1745) y finalmente por sus herederos en 1784. Unas décadas antes, en 1479, Isabel Álvarez, mujer de Álvaro del Águila, reconoce una renta de once fanegas de pan para los comunes sobre media yugada de tierras en el término de Mingorría; sus límites se conocen gracias a una escritura de apeo realizada en 1512[104]. Sobre otra media yugada de tierras, un censo con la misma cuantía

104 ADAv. SV. C. 14. Legajo 32. Docs. 32 A (1479, mayo, 3. Ávila) y 32 B (1512, noviembre, 16. Ávila). «Escritura de apeo y deslinde de media yugada de heredad en el término de Mingorría con un censo de Isabel Álvarez».

otorgado por Francisco Briceño, vecino de Arévalo, sirvió para que en 1500 Garci González, de Santo Domingo, estableciera el dominio útil sobre las cincuenta obradas con veintidós fanegas terciadas más una fanega de trigo por la rueda de un molino en el Adaja, dividiéndose y subarrendándose la heredad entre el vecino Tapia y la viuda de Álvaro del Águila. Nuevos contratos en enfiteusis se suceden desde el año 1500 para los hijos del corregidor Chacón, antiguo mayordomo de la reina Isabel, o para otros vecinos en el siglo XVI, con ligeras modificaciones en los réditos anuales (diez fanegas, dos gallinas).

Rentas en productos eran recogidas también en el término de Muñochas, con un censo sobre Francisco de Palomares y su mujer Inés de Cifuentes (1485), vecinos de la ciudad, pagando diez fanegas de pan terciado en el día de san Cebrián por una yugada de heredad en el valle de Amblés. La heredad de Muñochas procedía de una venta realizada por los capellanes del número de la catedral en el año 1485, que la recibieron por unas dotaciones siendo obligados luego por la justicia a instancias del cura y beneficiados de San Vicente para que saliesen de mano muerta[105]. El matrimonio de los censuarios Palomares y Cifuentes había recibido otra carta de censo en 1483 por parte del deán y el cabildo catedralicio sobre unas heredades en San Bartolomé de Pinares, pagando anualmente 140 mrs. y dos gallinas en San Juan y Navidad, una heredad traspasada de su tío Juan de Palomares[106]. Otros contratos enfitéuticos aparecen en el lugar de Aldeanueva de Moraña, con ocho fanegas de trigo y nueve de cebada, además de 150 mrs. sobre una yugada en la que se incluían viñas y casas, censo heredado de sus padres Fernando Guillamas y Catalina Sánchez, el mismo contrato que en 1539 será asumido por el hijo de la primera vecina de Ávila, el capellán Rodrigo Vázquez, unos años después de que otro clérigo, Juan Sánchez Bermejo, asumiera jurídicamente el censo y no materialmente, pues era su nieta, «la mujer de Calderón», quien depositaba las fanegas y los maravedíes. Otras tierras de pan se reparten en el término de Sigeres en 1493, una heredad con una renta de trece fanegas y media de centeno, fanega y media de trigo y tres libras de lino procedente de la dotación de Diego Palomeque, actuando como testamentarios el clérigo Cristóbal Pérez y el vecino de Ávila Juan Dávila, notario, mientras que algo más al norte, en el término de Crespos, Francisco Manzanas y Catalina Gómez aguantan un cargo de 251 mrs. por una yugada de tierras de labor, «tierras e prados e eras e fronteras e aguas corrientes e estantes», tratándose

105 En el año 1532, Francisco de Palomares hizo nuevo reconocimiento del censo por las diez fanegas terciadas, repitiéndose la escritura en 24 de marzo de 1536 ante el notario Juan Dávila. Pasó después, por compra, a Baltasar de Tapia, que otorgó censo ante el escribano Antonio Díaz en 1589. Ya a mediados del siglo XVIII (1745), mantenía la heredad la comunidad de la parroquia de San Pedro por haberla dejado doña Francisca Trapiella, religiosa en el convento de Santa Ana de Ávila. Vid. ADAv. SV. C. 4. Doc. 46 (1532, marzo, 9. Ávila). Caja 6. Doc. 23 (1589, noviembre, 18-1709, julio, 9. Ávila). «Autos del pleito y ejecutoria ganado por la basílica de San Vicente contra don Antonio Díaz Trapiella y su mujer, doña Luisa Fernández Castellanos, sobre la paga anual de diez fanegas de pan terciado por unas heredades en el término de Muñochas».

106 Docs. 29 (1431, febrero, 6. Palencia), 66 (1483, mayo, 16. Ávila) y 67 (1483, mayo, 23. Ávila). Vid. *Documentación... de San Bartolomé de Pinares*. Doc. 1.715 (1487, marzo, 31. Ávila).

de un censo compartido entre el anterior matrimonio (151 mrs.), Rodrigo Muñoz (62 mrs.) y el escribano Alonso López (31 mrs.). Otras rentas son depositadas por el cura Juan Sánchez (150 mrs. en Aldeanueva); Ramiro Daza y el corregidor Rodrigo de Valderrábano (70 mrs. en Villaflor); el caballero y regidor Gómez Dávila el Viejo y Pedro Sánchez (catorce fanegas terciadas en Blascosancho); Juan Rodríguez (ocho fanegas mediadas de trigo y cebada en Viñegra); Alfonso de Mirueña (nueve fanegas de trigo en Rivilla de Barajas); el cura anterior, Juan Sánchez, mantiene otra propiedad censal en Aldeanueva, con ocho fanegas de trigo y nueve de cebada; Blasco Hernández depositaba tres fanegas de trigo y cebada por una tierra en Chaherrero; Diego de Lesquina con quince fanegas terciadas en Sanchidrián; Pablo González y Francisco Jiménez pagaban treinta fanegas de trigo y cebada, más dos gallinas, en Castilblanco; Diego de Garoza y Alonso Álvarez, escribano de Ávila y su Tierra, otras treinta y dos fanegas de trigo y cebada en Las Berlanas; Fernán Álvarez de Contreras, racionero, con dos fanegas, mitad trigo y cebada, con una gallina por unas tierras en Sadornil de Adaja; M. Gonzalo que llevaba a la ciudad cada año otras dos gallinas por unas tierras en el término de Velayos.

En conjunto, en estas tierras de labor localizadas en la Moraña los comunes de la basílica de San Vicente de Ávila percibían cada año, en la década de los noventa del siglo XV, setenta y seis fanegas de pan terciado, setenta y siete fanegas de trigo, sesenta y siete fanegas y media de cebada, cuarenta y tres fanegas y media de centeno, doce gallinas, tres libras de lino y 1.263,5 maravedíes cada año.

Otras propiedades censuales de la parroquia se ubicaban en los términos de la sierra de Ávila, en terrenos más apropiados para la explotación ganadera que la puramente agrícola, como en la Paramera, a pesar de algunas anotaciones un tanto legendarias (Ariz y *Segunda leyenda*...) que relataban cómo en «toda la serranía fueron plantadas asaz güertas con muchos árboles de buenas fructas, las quales dentro en poco tiempo arribaron a grandes e muchos fructos...». En Sanchorreja, desde el año 1461, el vecino de la ciudad Martín Fernández toma a censo unas tierras de pan llevar y una viña por cuatro fanegas. Buena parte de los contratos enfitéuticos en esta comarca se firman a partir de una dotación realizada por Diego Palomeque a la iglesia de San Vicente, derivándose de esta manera la carta de enfiteusis de Juan Jimeno con ocho fanegas y media de centeno, media de trigo y dos libras de lino, todo puesto en Ávila en el día de san Cebrián, carta que, un año después (1472), es reconocida por el vecino del lugar Toribio Fernández por veinte obradas de tierras de pan llevar, con sus linares, prados y un molino en el mismo término. En 1493 el mismo censo varía en sus cláusulas para Juan Muñoz, que pagará ocho fanegas de centeno, una de trigo y libra y media de lino. El vecino de Ávila Palomeque había adquirido en 1497 media yugada de tierras para los comunes de la basílica de San Vicente, comprada por el dotador a los vecinos Andrés García y Cristóbal García de Sanchorreja[107]. Para

107 ADAv. SV. C. 9. Leg. 37. Doc. 37 A (1497, noviembre, 16. Ávila). «Carta de dotación de Diego Palomeque a favor del cura y beneficiados de San Vicente de Ávila sobre media yugada de heredad en el término de Sanchorreja, ante el notario público Garci González». Doc. 37 B (1497,

la misma dotación se firma un censo por los anteriores vecinos (1498), antiguos propietarios de la heredad, sobre treinta obradas de tierras con una renta anual de seis fanegas de cebada, dos de trigo y dos libras de lino. En el mismo término, en El Cid, Juan Muñoz, hijo de Pascual Sánchez, pagaba para la dotación y comunes de la basílica 90 mrs. por unas tierras de labor, prados y huertas de treinta obradas, mientras que una zona limítrofe, Marlín, se establecen dos censos, uno con el vecino y clérigo de Ávila Gonzalo Vela, hermano del bachiller y canónigo Juan Vela, con diez fanegas de centeno en San Cebrián por unas heredades de tierras y prados, pasando luego a Blasco Núñez, regidor del concejo abulense y morador en la aldea de Tabladillo, aunque pagará las fanegas en cebada su hijo Tomé Núñez. Como en otros casos, el censo mantiene cierta continuidad, documentándose el reconocimiento del canónigo Juan Antonio de Aguirre en 1695 y del marqués de Espejar, vecino de Ciudad Rodrigo, en 1745.

Las propiedades de producción hortícola se reflejan tanto en las cartas de censo del siglo XV como en el Becerro Antiguo, dominando de nuevo las rentas en metálico. Sin alcanzar las dimensiones e ingresos de las tierras de labor, ciertamente constituyen otro de los bienes censales más apreciados por los clérigos de la basílica abulense. Algunas huertas de reducidas dimensiones se entremezclan en las heredades donde predominan los cultivos de secano, como ocurre en Gotarrendura y en otras localidades, mientras que censos en los que se especifica una dedicación preferentemente hortícola se dan en Las Berlanas, con cinco cartas, una para Mateos González con 60 mrs. y otra lindera con la anterior para el vecino de Ávila Gonzalo Chacón, corregidor de la ciudad y morador en la calle Berruecos, pagando 50 mrs. en los días de san Juan y Navidad desde 1493; la tercera firmada por Luis González con 50 mrs. y dos gallinas y, la última, para los herederos de Diego Ferrandes, con un censo anual de 200 mrs. En 1490, el escribano Juan de Arévalo, con una huerta de noventa eras, pagaba 66 mrs. y 4 cornados, lindera esta propiedad a otra de Nicolás Calvarrasa, en el «Nogal de Cerrazón». En conjunto, en los siglos XV y XVI, se desarrollan treinta y un contratos censuales entre el cura y los beneficiados de San Vicente y varios vecinos tanto de Las Berlanas como de la villa. Profesionalmente parecen destacar los agricultores del lugar y los rentistas de Ávila, desde Gonzalo Chacón, la familia Olivares, el arcediano Pedro Daza, algunos escribanos y el regidor Lorenzo Daza de Guzmán. Otros huertos un tanto dispersos aparecen en Zurra para el marqués de Velada Sancho Sánchez (80 mrs.), Aragona (parte de los 600 mrs. pagados por Gil García), Cardeñosa (Pedro de Castronuevo con 70 mrs.) y Gallegos de Altamiros (Ramos Jiménez, 25 mrs.).

Cereales, viñedos, huertas y linares. Desde mediados del siglo XIII se confirma un mayor poblamiento en la mitad septentrional de la diócesis de Ávila, fundamentalmente en la línea formada por las villas de Olmedo, Arévalo y Ávila, con los cabildos de Zapardiel, Moraña, Pajares, Serrezuela, Rioalmar y valle Amblés,

---

noviembre, 16. Ávila). «Escritura de deslinde de la media yugada de heredad comprada por Diego Palomeque en Sanchorreja, ante el notario Garci González».

en contraste con cierta desorganización eclesiástica y demográfica al sur de las sierras de Paramera, Serrota y Villafranca, salpicando el paisaje con un reparto de las gentes similar en toda la región castellano-leonesa. Sin embargo, en las décadas siguientes, parece registrarse una distribución más equitativa de la población a medida que avanzan los procesos repobladores y roturadores a partir de las estribaciones septentrionales del Sistema Central. Esta inicial descompensación poblacional y territorial explica en gran medida la ubicación de los dominios de propiedad directa por parte de los clérigos de la basílica de San Vicente, descartándose en un principio aquellas áreas que por su tardía repoblación, administración y explotación de los predios incultos se mantienen alejadamente, tanto territorial como jurídicamente, de algunas instituciones eclesiásticas como el cabildo y la parroquial de los mártires abulenses, confirmándose por parte de Carmelo Luis López[108] que algunas zonas del alfoz abulense (valle del Tiétar y Campo de Arañuelo) sobrellevaron una ocupación exclusivamente militar más que poblacional, iniciándose desde mediados del siglo XII un aprovechamiento de los ganados de los caballeros en una clase de trashumancia de corto recorrido. En este mismo sentido, la configuración paisajística de dos modelos agropecuarios incide sobre los resultados económicos de las propiedades eclesiales, mostrando una nítida disimetría entre las tareas y rentas agrícolas, por una parte, y las explotaciones ganaderas por otra. La preferencia impuesta a la iglesia de San Vicente hacia una dedicación casi exclusivamente basada en los cereales y viñedos (en rentas en metálico o en frutos) obedece, primero, a una variante colonizadora más tardía en el centro y sur del obispado, a un dominio catedralicio sobre algunos espacios serranos y a las facultades otorgadas por la Corona a unas explotaciones ganaderas altamente beneficiosas por el establecimiento de algunos portazgos y pontazgos a medida que aumentaba la presión demográfica en estas zonas de la diócesis.

Así pues, desde el siglo XIII, algunas parroquias de Ávila establecen sus dominios al norte de la Tierra de Ávila, en los territorios sexmeros cuya colonización inicial arranca del tránsito de los siglos XI al XII o del nuevo impulso roturador de la primera mitad del XIII (Rivilla, Altamiros, Muñochas, etc.). Cierta uniformidad parece caracterizar a las iglesias parroquiales de San Vicente, San Pedro, San Juan y Santiago en este sentido, alejándose, sin embargo, de la «acumulación feudal» que aparenta mantener en estas décadas medievales el cabildo catedralicio. En ocasiones, algunas entidades parroquiales (como San Vicente) parecen seguir miméticamente el modelo marcado por el cabildo catedralicio a la hora de desarrollar un dominio eclesiástico de carácter feudal, es decir, basado en unas amplias redes económicas y jurídicas que igualarán a menor escala tanto la sujección social como el poder político, material y litúrgico de los canónigos catedralicios. En realidad, desde el momento en que los clérigos de la basílica optan (pues parece que no hay otra alternativa) por los contratos enfitéuticos sobre las propiedades agrarias, parece descartarse una dominación feudal directa al desarrollar unas cartas censales primaria y presumiblemente perjudiciales para la basílica, o al menos

108 LUIS LÓPEZ, C., *Documentación medieval de los Archivos Municipales de La Adrada, Candeleda, Higuera de las Dueñas y Sotillo de la Adrada*, Ávila, 1993, 11.

de menor cuantía que una renta feudal en su sentido más clásico, predominando así un modelo de gestión indirecta e individualizada en las explotaciones agrícolas de la fábrica y los comunes de San Vicente. Un razonamiento que avala esta tesis se manifiesta, todo lo parcialmente que se quiera para una parroquia, desde el instante en que el cura y beneficiados de la basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta adjudican los «feteosines» a miembros destacados de la sociedad abulense del siglo XV, alejándose de un compromiso señorial sobre campesinos-vasallos, percibiéndose así por parte de los mayordomos de la iglesia menores rentas que en tiempos anteriores (siglos XIII y XIV) a cambio de cierta estabilidad especulativa en los ingresos de los comunes y fábrica. De ahí que con el transcurso del tiempo, sobre todo a partir del siglo XVI, los clérigos prefieran imponer sobre propiedades agrarias réditos en especies (cereales, sobre todo) antes que en monedas.

Dadas las alteraciones monetarias a lo largo de la última centuria medieval se produce cierta anomalía contable y productiva: una gallina puesta en Ávila mantiene su valor material tanto en el año 1401 como en 1501 (dependiendo de la evolución de los precios en el mercado), mientras que los ingresos en maravedíes soportan las devaluaciones monetarias características de los últimos decenios del mismo siglo. Un alto porcentaje de censatarios en el siglo XV son individuos señalados de la sociedad abulense, vecinos de la ciudad alejados profesionalmente de una labor agraria (caballeros, escribanos, clérigos, artesanos), sosteniendo unos réditos aparentemente menores a partir del dominio útil que ejercen desde la ciudad sobre terrenos relativamente alejados. El censo enfitéutico se dirige fundamentalmente a aquellos sectores sociales capaces de asumir unos réditos anuales de carácter fijo, aunque altos para unos pobladores-campesinos en sentido estricto e independientemente de la producción global y de los rendimientos agrarios sobre las superficies rurales, desarrollándose una doble vía en las explotaciones medievales a partir de un cierto anacronismo, es decir, una quiebra de la renta feudal en los contratos entre la basílica y los censuarios y, por otra parte, la pervivencia de una explotación plenamente señorial (solariega y no jurisdiccional) entre los últimos y los trabajadores directos de las tierras, campesinos y pegujaleros. La gestión individualizada de los dominios, por un lado, y el distanciamiento físico de los censatarios respecto a los bienes contratados avala precisamente un modelo de dominio económico basado en un poder feudal fragmentado continuamente desde el cabildo catedralicio, las iglesias parroquiales y centros monásticos, los censatarios de San Vicente y, por otro, los agricultores que han de asumir tanto el pago de las rentas enfitéuticas como los tributos directos a favor de los censuarios. Frente a los contratos de arrendamiento a corto plazo, característicos en la gestión de los dominios monásticos, la generalización de los contratos vitalicios o censos enfitéuticos refleja la relación feudal existente en las tierras de la diócesis abulense, en las cuales los dominios útil y eminente recaen en personas e instituciones diferentes.

La generalización de este sistema económico se confirma por medio de un análisis más pormenorizado de la documentación medieval de la iglesia de San Vicente. Cuatro tipos de explotaciones agrarias se apuntan tanto en los inventarios

de censos como en las cartas notariales. En primer lugar, la propuesta por las tierras de cereal en los campos abiertos y parcialmente deforestados en algunos cabildos supone la mayor fuente de ingresos para los clérigos y la fábrica de la iglesia parroquial de San Vicente. A continuación, el arrendamiento en enfiteusis de algunas dehesas y heredades integradas tanto por tierras de pan llevar como por pastos, montes, ejidos y casas, ubicándose en zonas orográficamente más accidentadas que las comarcas de Moraña. En tercer lugar, los viñedos se concentran en el cabildo de Serrezuela. Por último, las huertas (y/o huertos) se sitúan tanto al norte de la ciudad (barrio de San Francisco, alrededores de San Andrés y Prado de Sancho) como dispersamente en otras zonas del arcedianato abulense. Al margen, habría que consignar la presencia minoritaria de algunos linares en la sierra de la Paramera, en la sierra de Ávila y en las aldeas de Sigeres y Pedro Rodríguez. En conjunto, parecería predominar una agricultura promiscua con campos de cereales, huertas (frutales y hortalizas para una alimentación local), viñedos, linares, prados y pastos, pero, en realidad, la distribución mayoritaria de las gramíneas pone el acento en un cultivo de tipo extensivo con áreas marginales para otras dedicaciones, un policultivo de subsistencia dirigido a solventar precariamente las necesidades alimentarias por parte de los campesinos.

A través de los documentos se desprende un neto desarrollo de la agricultura de secano en detrimento de la ganadería, a pesar de una supuesta complementariedad entre ambas economías rurales. Los lugares específicamente cerealistas se reparten fundamentalmente en los cabildos de Zapardiel (Riviila de Barajas, Cisla, Crespos), Moraña (San Juan de la Encinilla, Villaflor, Viñegra) y Pajares (Sanchidrián, Blascosancho, Mingorría), además de otros enclaves dispersos en la Tierra de Ávila y en otros cabildos, con pequeñas o medianas propiedades ubicadas en las afueras de las aldeas, formando un cinturón exterior al caserío, las huertas y algunas tierras comunales. Las rentas obtenidas en estas explotaciones se establecen siempre en maravedís o en fanegas, a veces de forma mixta, mientras que la superficie censual se mide en obradas, yugadas, huebras y pedazos. Una descripción métrica se hace así necesaria para establecer tanto el tamaño de las propiedades como su relación con los réditos anuales a favor de la basílica de San Vicente. Antes hay que considerar que la «heredad» es una extensión agraria con una estructura muy definida en el siglo XV en la diversidad de sus componentes, predominando las tierras de pan llevar dentro del policultivo imperante, con una amplia fragmentación y exigüidad de las parcelas diseminadas por el término[109]. Primero, la obrada es la superficie de una yunta o un yugo arada en un día, equivalente en algunas comarcas castellanas a predios entre treinta y nueve y cincuenta y tres áreas. Sin embargo, parece ser que en el campo abulense dicha medida diferiría respecto a los datos anteriores, estableciéndose una extensión de 0,4 hectáreas según la conversión realizada por Á. Barrios al estudiar los diplomas procedentes del cabildo catedralicio y las tradiciones conservadas en el campo

109 MONSALVO ANTÓN, J. M.ª, «Paisaje agrario, régimen de aprovechamientos y cambio de propiedad en una aldea de la Tierra de Ávila durante el siglo XV. La creación del término redondo de Zapardiel de Serrezuela». *Cuadernos Abulenses*, 17 (1992), 17-20.

abulense. Por otra parte, la yugada (*iugerum*) equivaldría en una tierra de labor a una superficie de cincuenta fanegas, algo más de treinta y dos hectáreas, una equivalencia que de nuevo hay que rebajar para el caso abulense, de forma que la yugada, el yugo o la yunta se identificarían métricamente con cincuenta obradas o veinte hectáreas. Así pues, para analizar el tamaño de las parcelas se utilizarán los datos aportados por Barrios, es decir, 60 huebras = 1 yugada = 50 obradas = 20 hectáreas. Otras medidas menores se reflejan asimismo en la documentación medieval. Media, tercia y cuarta son divisiones de la obrada de tierras de pan llevar, mientras que algunas referencias a «pedazos» de tierras indican una extensión menor, apenas de una hectárea o poco más de dos obradas. En algunos documentos aparecen referencias a las fanegas como unidades de superficie («fanega de sembradura»), equivaliendo a la obrada y variando en función de los cereales cultivados (trigo y centeno, por un lado, y cebada), medidas todas que en ocasiones se aplican también a otras dedicaciones agrarias (huertas, prados)[110]. Como medida de capacidad se usa frecuentemente la fanega, dividida en cuatro cuartillos y doce celemines (1 cuartillo = 4 celemines), mientras que doce fanegas forman un cahíz [111].

Predominan las rentas de cereales panificables, sobre todo el trigo y en menor medida otros granos, mientras que la avena no se anota en la documentación de los siglos bajomedievales. El centeno, más resistente en suelos ácidos de carácter silíceo, en áreas relativamente montañosas, se extiende tanto en *Bermudsalinero* como en Sanchorreja y Marlín, en las vertientes oriental y septentrional de la sierra de Ávila, mientras que la cebada se emplea como cereal para pan o para alimentación de la cabaña ganadera en gran parte de la Moraña. No obstante, una buena parte de los censos establecen la recogida de frutos terciados, en similares cantidades de trigo, cebada y centeno, a partir del sistema de cultivo de «año y vez», la alternancia del cereal y el barbecho, un modelo agrario que, aunque nunca es mencionado en la documentación jurídica por su carácter permanente y rutinario (al igual que el uso del estiércol de vacas, ovejas y palomas), ha de darse por supuesto, un sistema que, en definitiva, se adaptaba tanto «a las condiciones naturales como a la orientación económica de la vida rural» en los terrenos castellanos[112]. En el mismo sentido, debido a la falta de datos precisos en la documentación, se pueden plantear otros aspectos relacionados con los rendimientos agrarios de trigo, cebada y centeno, los métodos de cultivo

110 Vid. BARRIOS GARCÍA, Á., *Estructuras agrarias...*, II, 99. GARCÍA SANZ, Á., MARTÍN, J.-L., PASCUAL, J. A. y PÉREZ MOREDA, V., *Propiedades del cabildo segoviano. Sistemas de cultivo y modos de explotación de la tierra a fines del siglo XIII*, Salamanca, 1981, 89-90.

111 Desde el año 1496 se unifican algunas medidas de capacidad, como las de Ávila (fanega, celemines, cuartillos) para el trigo y otros cereales. La fanega «avilesa», denominada nueva o de la «medida mayor» parece imponerse a finales del siglo XV. La fanega toledana equivalía a cerca de 10 celemines de la abulense, o sea 1/6 menos. ARIZ, L., III,15, 33: «Tiene esta ciudad de tiempo inmemorial, y guardada, la preeminencia de dar la medida del pan, como son la media fanega, que llaman la medida de Áuila...».

112 GARCÍA FERNÁNDEZ, J., «Champs ouverts et champs clôturés en Vieille Castille». *Annales E.S.C.*, XX (1965), 698.

Organización del obispado abulense en la Plena Edad Media (ss. XII-XIII).
Diseño gráfico: Jesús Ferrer García.

y las estructuras agrarias; por ejemplo, en las sembraduras de secano, ¿era seguro el sistema bienal o de «año y vez» o se utilizó en algunas heredades el sistema trienal o cultivo al tercio? En cuanto a las dimensiones de estas explotaciones agrarias conviene insistir que en los alrededores de la ciudad de Ávila se concentran las posesiones en las Alcaicerías, en las tierras abiertas al valle de Amblés, con dimensiones muy variables, desde los dos «pedazos» del escribano Juan Rodríguez (censo de 1448), una obrada del judaizante Alonso de Toro o cerca de veinte obradas del deán catedralicio López de Calatayud, variando en función de la extensión, y el capital inicial del préstamo en enfiteusis las rentas percibidas por los mayordomos de la basílica, 16, 20 y 200 maravedíes, respectivamente, con unos contratos que se mantienen en tiempos posteriores con la misma cuantía e independientemente de las fluctuaciones monetarias de los siglos XV y XVI. Puesto que los documentos de tipo jurídico no especifican en ningún caso el sistema de empleo de las tierras, los rendimientos o el régimen de tenencia sostenido por el censuario, se puede deducir una explotación de las tierras de pan llevar por agricultores residentes en las barriadas meridionales de la villa (Santiago, Santa Cruz, San Nicolás) como jornaleros y campesinos dependientes de los propietarios útiles de las heredades cerealistas, especialmente la numerosa población musulmana que moraba al mediodía de Ávila. En definitiva, aumentan las dificultades para conocer con precisión las extensiones y proporciones de los cereales en los terrazgos del alfoz de Ávila, al igual que no constan documentalmente los datos que permiten evaluar tanto la producción global como los rendimientos por superficie agraria. Además, una constante de la basílica de San Vicente será la recepción de rentas en metálico sobre los enfiteutas residentes en la ciudad, alternando, en otros casos, una percepción en productos hacia los vecinos sexmeros. De todas formas, las heredades de pan llevar, localizadas al mediodía de la ciudad, estaban definidas por unos límites más o menos precisos, unos naturales (arroyo Grajal), otros de carácter viario (carrera de los Osos, calzada real de Sancti Spiritus) y, por último, algunos enclaves periurbanos con los barrios de San Nicolás, Santiago y Santa Cruz. Esas heredades probablemente estaban cercadas con tapias de cinco palmos desde las últimas décadas del siglo XV, de acuerdo con las ordenanzas municipales: «Que los que tovieren huertas o alcaçerías en derredor de la cibdad que las tengan cercadas» (L. XXII). Por otra parte, como propiedades enfitéuticas se mantendrán para los clérigos de la basílica a lo largo del siglo XVI, con algunos maravedíes para la fábrica y escasos litigios, destacando un pleito del año 1626.

En el sexmo de Covaleda, algunas tierras con cereales panificables se extendían en los lugares de San Juan de la Encinilla, Rivilla de Barajas, Viñegra y Crespos, repartidos diocesanamente entre los cabildos de Zapardiel y Moraña. En el primer lugar, *Sant Yuañes del Eziniella*, los comunes de la iglesia de San Vicente mantenían desde 1434 un censo perpetuo sobre el vecino Diego Juan, con terrenos de bajos rendimientos de una yugada que rentaban anualmente trece fanegas de trigo, otras tantas de centeno, además de las cuatro gallinas de censo para los clérigos abulenses. Otra media yugada de heredad se conserva desde el año 1490, con trece fanegas de trigo y cebada pagadas por Pedro Gómez, reconocida

anteriormente por su padre Alfonso Gómez, junto a otro vecino, Toribio Fernández, en 1460; las cincuenta obradas se dividirán en dos censos en el siglo XVI. En total, la producción podría alcanzar las trescientas setenta y cinco fanegas de cereales si se estiman los rendimientos en 4,5-5 fanegas por obrada en el término de San Juan, acaparando los comunes de San Vicente cerca del 10,5 % de los granos recogidos. También en el mismo término, en el despoblado de Aldeanueva, una yugada que tenía en censo el vecino de Ávila Fernando de Villamaza rentaba cada año ocho fanegas de trigo, nueve de cebada y 150 maravedíes. En *Ribiella de Baraias*, cabildo de Zapardiel, Alfonso de Mirueña, vecino de Ávila, explotaba indirectamente treinta fanegas de sembradura con un censo de nueve fanegas de trigo sobre un terreno llano en las cercanías del río Zapardiel. De las ciento y veinticinco fanegas, los comunes portaban a sus depósitos el 7,2 % en el día de san Cebrián de septiembre, unas nueve fanegas. Como en otros contratos enfitéuticos, estos réditos se mantienen a lo largo de la centuria y en décadas posteriores, con la misma cuantía, idéntica extensión y ubicación de los predios y cambiantes censatarios, excepto cuando algún pleito modificaba las cargas anuales o cuando la firma de un contrato de arrendamiento, en sentido estricto, variaba la cuantía. En este caso se aprecia la desproporción entre el contrato en enfiteusis y el arrendamiento puro. Mirueña, en 1457, pagaba anualmente a los comunes nueve fanegas de trigo por las treinta obradas, manteniéndose la percepción en 1511 por Diego Fernández de la Cuba, mientras que a raíz de un pleito en 1693 Manuel Carretero de Soto, vecino de Fontiveros, se obliga a abonar por el arrendamiento de las mismas obradas treinta y ocho fanegas de trigo y cebada, hecho que ratifica una anómala disposición de los clérigos de la basílica por reducir sus ingresos por medio de los contratos a largo plazo.

En algunos casos surgen interrupciones un tanto imprecisas en el mantenimiento de las propiedades censales, si bien cabe una explicación de orden político. El contrato firmado entre Alfonso de Mirueña y los clérigos de la basílica sobre unas obradas de tierras en Rivilla, en 1457, concluye unos veinte años después, pues el vecino de Ávila se había destacado como partidario del rey de Portugal en su lucha con Isabel de Castilla, junto a otros vecinos de Ávila y su Tierra que «han estado y están con el dicho adversario o con los cavalleros sus secuaçes dándole favor e ayuda», por lo que la reina había concedido al hijo de don Alfonso Enríquez los bienes y oficios confiscados, «casas y heredamientos y bienes muebles y raíces e semovientes e ofiçios que los susodichos e cada uno dellos tyenen en la dicha Çibdad e su Tierra e comarca...»[113]. Evidentemente, esta tendencia hacia la modalidad enfitéutica está marcada por la misma existencia de la propiedad censual, es decir, hipotecaria. Cuando se produce la compra por parte de los clérigos, estos pueden afrontar la firma de un contrato de arrendamiento más oneroso para el arrendatario. Si Carretero paga tantas fanegas es, precisamente, porque entre 1652 y el inicio de los autos judiciales el cura y los beneficiados van adquiriendo la titularidad jurídica plena de los bienes al margen de los enfiteutas.

113 Doc. 28 (1475, noviembre, 12. Valladolid). Vid. MARTÍN, J.-L., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, I*, Ávila, 1995.

En el cómputo global de las rentas, así como en los aspectos métricos y en los rendimientos por obradas o yugada, se considera siempre el primer censo documentado, independientemente de las variaciones en la producción total de cada heredad, al alza o a la baja, en función de las crisis cíclicas que pudieran asolar al campo abulense en el siglo XV. A fin de cuentas, los contratos estipulaban con meridiana claridad la percepción de unas rentas fijas al margen de algunas fluctuaciones económicas. Las noticias reunidas se consideran meras estimaciones, pues al no contar con datos concretos acerca de los ingresos de la fábrica y los comunes de la parroquial de San Vicente, excepto a partir de los primeros años del siglo XVI, resulta complicado establecer qué formas de producción agraria se desarrollan y qué rendimientos por heredad se podían alcanzar.

Las parcelas cerealistas se organizaban en campos abiertos, sin cercados, separados por caminos y algunos cultivos distintos, con formas cuadrangulares, rectangulares o triangulares donde el uso del barbecho (sin datos precisos) pudiera ser dominante sobre la mitad de la heredad. Este empleo de la tierra permitiría alimentar a las cabañas ganaderas en las tierras en barbecho, accediendo los animales para aprovechar las rastrojeras en los campos abiertos. La ordenación del terrazgo se define con meridiana claridad desde el siglo XV, diferenciándose en hojas de cultivos los cereales y los viñedos, que con anterioridad pudieran estar entremezclados, siendo las ordenanzas de Ávila de 1487 (y antes las de Piedrahíta) el primer testimonio conocido que menciona la organización agraria en hojas de cultivo, consiguiéndose un equilibrio agro-pastoril y la consolidación de los pagos anteriormente ocupados por el viñedo, los árboles frutales, huertas y herrenes. En cuanto a los rendimientos agrarios, las dificultades aumentan al carecer de unas medidas concretas en la relación simiente-unidad de superficie. Seguramente, para las heredades de cereales se podría mantener la relación 1 como promedio de trigo y centeno, con resultados mayores para el trigo (1,27 fanegas) y la cebada (2,11 fanegas) y menores para el centeno (0,82 fanegas), de acuerdo con los estudios de García Sanz y Barrios García[114]. Por unidad de superficie, los rendimientos medios estarían en torno a 1:3, una relación similar a la establecida por Barrios y ligeramente inferior a la mencionada por Duby y Slicher van Bath para los territorios de Europa occidental, 1:4. En la aldea de Viñegra una yugada de tierras de pan fue arrendada por Juan Hernández, con réditos cada año de ocho fanegas mediadas (3,2 %), «la meytad trigo e la otra meytad çevada, bueno e nuevo e linpio e seco, medido por la medida derecha de aquí». En los terrenos llanos de Crespos, dos nuevos contratos de arrendamiento enfitéutico confirman la explotación por parte de los comunes de San Vicente, uno del año 1496 sobre una yugada y un censo de 62 mrs. cada año, el segundo de la misma década sobre tres yugadas y 251 mrs., pagados todos por Francisco de Manzanas, vecino de

114 GARCÍA SANZ, Á., *Propiedades del cabildo segoviano. Sistemas de cultivo y modos...*, 90. BARRIOS GARCÍA, Á., *Estructuras...*, II, 597-8. Para las tierras burgalesas los rendimientos agrarios estarían en 3,88 fanegas por cada fanega sembrada para el trigo, 6 fanegas para la cebada; «los rendimientos agrícolas en la comarca burgalesa a fines del medievo oscilan entre un 2,14/1, 7,5/1 para el trigo y 2,52/1, 6/1 para la cebada», según CASADO ALONSO, H., *Señores, mercaderes y campesinos. La comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1987, 180.

Ávila. Por último, en Castilblanco, los cultivos de secano se adjudicaron mediante un censo a los vecinos de Ávila Pablo González y Francisco Jiménez, con treinta fanegas, mitad trigo y cebada, unos réditos del 12 % sobre una producción total de doscientas cincuenta fanegas de granos. Una tendencia general vuelve a afirmarse en los lugares pertenecientes al sexmo de Covaleda, pues los clérigos de la iglesia de San Vicente imponen rentas en productos (fanegas) sobre los moradores de las aldeas y, generalmente, rentas en moneda sobre los vecinos de la ciudad que firman los contratos. En definitiva, las aldeas con dedicación cerealista en esta zona de la Moraña, en los sexmos de Covaleda y Moraña, colaboraban con la basílica abulense, a finales del siglo XV, con cincuenta y cinco fanegas y media de trigo, cuarenta y siete fanegas y media de cebada, cuatro gallinas y 463 maravedíes cada año.

Las Berlanas y Cisla eran aldeas del sexmo de San Juan con cultivos de pan bajo la propiedad directa de la basílica de San Vicente, acensándose dos yugadas a un vecino del primer lugar por treinta y dos fanegas de trigo y cebada en 1468 (heredad de La Radecilla), otras dos yugadas con dos fanegas menos que la propiedad anterior; mientras que en Cisla se percibían por el cura y beneficiados diez fanegas de trigo y cebada por media yugada de tierras de pan llevar, aproximadamente unos réditos anuales en beneficio de los comunes del 6,4, 6 y 8 % sobre las fanegas totales recogidas. En algunos otros sexmos y cabildos se percibían igualmente algunas cantidades de fanegas sobre tierras de cereal: Sanchidrián, Mingorría, Muñochas, Villaflor, Marlín, Sadornil de Adaja (despoblado), Velayos y Puentes, mostrando unas fuertes diferencias tanto por la extensión de las heredades como por las rentas impuestas, desde un pedazo de tierras en el lugar de Sadornil hasta las dos yugadas en Blascosancho, pasando por rentas adecuadas a la extensión de la propiedad más que a los rendimientos por superficie, si bien algunos datos distorsionan dicha equivalencia como ocurre con un censo en Velayos con dos gallinas sobre dos obradas, censo explicable porque la titularidad de las dos obradas en el camino del monte recaía sobre el señor mariscal de Ávila, obligando al vecino Miguel Gonzalo a solicitar los créditos correspondientes a la mesa de comunes de San Vicente para afrontar el arrendamiento. Otros censatarios sobre la misma propiedad mantendrán la relación enfitéutica con la basílica, aunque modificando el censo (una fanega de cebada) y los plazos (de la Virgen de agosto a San Bartolomé), hasta que en 1696 se asume un censo redimible de 45 mrs., unos réditos del 5 % sobre un importe global de 900 mrs.

En conjunto, en los lugares citados se mantienen para los comunes y fábrica de la basílica doscientas ochenta obradas y dos pedazos de tierras de pan llevar, predominando el trigo, la cebada y en menor medida el centeno. Las rentas alcanzaban las dieciséis fanegas de trigo, una de cebada, diez de centeno, cuarenta y seis terciadas, 125 maravedíes y tres gallinas, imponiéndose las rentas en metálico sobre el cura rector de la parroquia de Riofrío, los vecinos de la ciudad Ramiro Daza y el corregidor Valderrábano y, por último, sobre las monjas del convento de San Millán de Ávila. Acaso la influencia política y social, junto al prestigio de un linaje, de los vecinos Daza y Valderrábano, impulsaron a los

clérigos a establecer unos bajos réditos, como ocurre asimismo con una especie de solidaridad profesional hacia el cura Alfonso Gómez, mientras que en el resto de las propiedades se observan rentas un tanto dispares entre las dos gallinas por dos obradas y el 8,8 % por dos posesiones de media yugada. Parece deducirse, por otra parte, el establecimiento de rentas en especies cuando las heredades se acercan a las veinticinco obradas o superan la yugada, y al contrario, sobre obradas sueltas o pedazos de tierras, es decir, propiedades claramente minifundistas para su explotación y posesión útil se consolidan las rentas en monedas, excepto en el caso de un pedazo de pan llevar en Sadornil sobre el racionero Fernán Álvarez con dos fanegas de trigo y cebada y una gallina, réditos cercanos al veinte por ciento. Este panorama conduce a ratificar tanto la fragmentación y dispersión de las propiedades basilicales como la presencia de una estructura agraria basada en la pequeña propiedad[115], hechos que provocan la presencia de numerosos contratos enfitéuticos sobre la Tierra de Ávila y sus sexmos en contraste, tal vez, con la explotación directa que la basílica hubiera desarrollado si dichas propiedades hubieran estado caracterizadas por su concentración espacial. La equivalencia entre las tierras de labor y el número de censatarios, la dispersión del dominio parroquial por gran número de aldeas coincide con el «tipo disperso» de utilización del suelo por parte de los clérigos parroquiales de San Vicente, «the federative manor» en oposición al «unitary manor» para los siglos medievales[116]. Con un campesinado jurídicamente libre, disponiendo de tierras en usufructo mediante el arriendo o la enfiteusis y explotando los predios por iniciativa propia parece configurarse, en la línea marcada por Guy Bois, un modelo feudal basado en la pequeña producción individual, aunque, en general, la evolución de las relaciones feudales fueron estrechando cada vez más la dependencia campesina con los señores. A pesar de la ubicación de las propiedades en el alfoz de Ávila, los clérigos se inclinaron claramente por una variante anómala de la renta feudal, el arrendamiento en enfiteusis que en la práctica se alejaba de los viejos modelos de dominación señorial, exceptuando la obligación de depositar los granos en Ávila en los plazos previstos (Navidad y San Cebrián) y la nítida diferenciación entre el dominio útil y el dominio directo.

Un panorama intermedio en cuanto al paisaje agrario se localiza en las laderas septentrionales de la sierra de Ávila, tierras con bajos rendimientos dominadas por montes y pastos. Tanto en Sanchorreja como en la heredad de El Cid, pertenecientes al sexmo de San Vicente, la basílica, por medio de una dotación

115 La generalización de la pequeña propiedad parece común en los terrazgos castellanos, como se manifiesta en los dominios catedralicios de Ávila y Segovia y en algunos dominios abaciales (La Santa Espina). Asimismo, en Paredes de Nava (Palencia), el tamaño medio de las explotaciones de cereal superaba escasamente la obrada, el viñedo en torno a la aranzada o aranzada y media, tierras y pagos que cuando pertenecen a los clérigos, estos optan también por arrendamientos *ad vitam* en vez de los de corto plazo. Vid. MARTÍN CEA, J. C., *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid, 1991, 114-115. CASADO ALONSO, H., *Señores, mercaderes y campesinos...*, 142-165.

116 SLICHER VAN BATH, B. H., *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*, Barcelona, 1978, 67.

de Diego Palomeque, mantenía dos censos en la segunda mitad del siglo XV, uno sobre veinticinco obradas y 250 mrs., otro sobre diez obradas y 90 mrs. Aunque en la documentación ambas explotaciones se reseñan como tierras de pan llevar, se puede presumir una dedicación más variada (pastizales, caza, linares) dadas las características edafológicas y topográficas de los terrenos.

Cuadro 3 / V

RENTAS SOBRE TIERRAS DE PAN A FINES DEL SIGLO XV EN LOS SEXMOS DE MORAÑA, ZAPARDIEL, COVALEDA, SAN JUAN Y SAN VICENTE

EXTENSIÓN	1.603 OBRADAS (32 YUGADAS)
Trigo	134,6 fanegas
Cebada	100,6 fanegas
Centeno	95,6 fanegas
Gallinas	14
Monedas	3.410,5 mrs. y 6 cornados

Tierras de cereales se reparten igualmente en algunas heredades con otras dedicaciones agrarias como linares, viñas, huertas y huertos, prados y pastos. La presencia de algunas dehesas como patrimonio directo en el sentido jurídico por parte de los clérigos de San Vicente de Ávila se manifiesta, por ejemplo, en la heredad de los Huertos de Aragona (Berrocalejo de Aragona), en el sexmo de Santiago y cabildo de Pajares, en las cercanías de la ciudad, una explotación cercana a las seis yugadas sobre montes, prados, viñas y algunos terrenos cultivables. Desde 1401, un arrendamiento de 685 mrs. se afirma a partir de unas tierras de pan, montes, prados, huertas y casas, contrato que en 1405 sería sustituido por un censo enfitéutico valorado en 600 mrs, manteniéndose la misma cuantía tanto en el resto del siglo XV como en la centuria siguiente. Los bajos rendimientos agrarios, junto a una dedicación mixta agrícola y ganadera, explican en buena parte la percepción de rentas en moneda en vez de productos, como ocurre en el despoblado de Valseca, con tierras, viñas y casas (60 mrs.), las tierras de cereal, prados, linares y un molino en Riofrío (66 mrs. y un cornado), los prados y las tierras en la ribera del Adaja (132 mrs. y 2 cornados), los prados, huertas y linares de Cabañas (200 mrs.) y otros lugares. Rentas específicas en fanegas indican una dedicación preferentemente cerealista, aunque se recojan otras producciones hortícolas o libras de lino. Las tierras de la Moraña vuelven a llenar los depósitos parroquiales a lo largo del siglo XV con explotaciones en Los Ángeles, Chaherrero, Sigeres, Pedro Rodríguez y en otros parajes como Sanchorreja, Marlín y la dehesa de Castellanos de Don Silvestre, en el lugar de Nava Romera (Bernuy-Salinero) y en la «Dehesa de los Bueyes» (Gallegos de Altamiros). El cultivo del lino aparece de forma discontinua en el arcedianato de Ávila, preferentemente organizado en bandas junto a acuíferos

o pequeños cursos fluviales. Para las últimas décadas del siglo XIII y principios del XIV, Ángel Barrios estima que el cultivo del lino de concentró fundamentalmente en el valle de Amblés (Mironcillo, Muñogalindo, La Torre) y en la ladera norte de la sierra de Ávila (Cillán), con terrenos preparados para una especialización artesanal para la fabricación de «paños líneos» en la ciudad. En el siglo XV, al margen de los numerosos linares en los pueblos, la basílica de San Vicente concentraba estas explotaciones mediante censos perpetuos en Riofrío, Cabañas, Sanchorreja, Sigeres, Castellanos de Aziviercas (*Azuvercas*) y Pedro Rodríguez, recaudándose las rentas tanto en maravedises como en libras, las primeras presumiblemente sobre pequeñas explotaciones compartidas con otras dedicaciones agropecuarias (tierras, prados), las segundas sobre linares más extensos que permitían la extracción de algunas medidas de las plantas lináceas para su depósito en Ávila, ignorándose si, con posterioridad, las libras de lino eran vendidas en bruto o bien como hilazas para su posterior conversión en telas. En cualquier caso, la escasa extensión de los linares se relaciona con cierta debilidad de la artesanía textil en el medio rural y la propia cualidad de la planta linácea, empobrecedora de los suelos y exigente en agua y abonos. La libra, según la definición de Covarrubias, era un «peso comúnmente de doze onzas, pero éstas se varían a más o a menos conforme el uso de la tierra y la calidad de las cosas que se pesan», peso que en Castilla equivaldría a dieciséis onzas, unos 460 gramos. Como en casos anteriores, las mayordomías de San Vicente recogerían las rentas en sus dos modalidades, destacando las ocho libras anuales en los lugares de Sanchorreja y Sigeres que a finales del siglo XV se ingresaban en los depósitos parroquiales. Sin alcanzar una elevada producción, el lino, como planta de fibra, pudo desempeñar un papel dinámico en el artesanado textil abulense. En contrapartida, al ser considerado un artículo de lujo, las libras de lino servían para asentar la economía parroquial de manera más precisa desde el siglo XV, al igual que acontece en algunas regiones de Europa occidental a partir de una comercialización un tanto exclusiva del cultivo del lino gracias al uso más frecuente de ropa interior por parte de los grupos más acaudalados.

Algunas fincas rústicas alternaban el cultivo de cereales con los viñedos. De hecho, tras las tierras de pan, es la explotación enfitéutica de la vid la que ocupa un papel destacado para la iglesia parroquial de San Vicente concentrándose tanto en terrenos de montes (Valseca, Cardeñosa, Peñalba, Berrocalejo) como en las llanuras de la Moraña a partir de pagos o plantaciones de viñas con linderos naturales en las cercanías de las bandas de cereales. Barrios García señala para el cabildo catedralicio en la Edad Media una relación de 4-1 entre las tierras de cereal y viñas, una proporción de 7-1 en la extensión de ambas explotaciones, datos que a grandes rasgos coinciden con las propiedades vitivinícolas de San Vicente en algunos cabildos. El consumo de vino por necesidades muy variadas, entre ellas la litúrgica, desde el siglo XIII provocó la alta rentabilidad de los viñedos en algunas zonas de la diócesis de Ávila, la extensión de la superficie vitivinícola y su incorporación a un mercado con una demanda constante. El aprovisionamiento de vino para la ciudad facilitó así una expansión de los viñedos en las áreas cercanas. Paralelamente, las legislaciones locales acerca de las vides en la Tierra de

Ávila se multiplican a finales del siglo XV, especificándose las penas por la entrada de ganados en los pagos, la guarda de las viñas, la vendimia con autorización del concejo y la venta del vino. Aunque Ernest Labrousse[117] señaló que el vino era un producto de una economía abierta, que era fácilmente comercializable si se obtenían altos rendimientos en zonas de pequeña propiedad, la basílica de San Vicente descarta una renta-producto pura (el depósito de uvas o el vino) desde el momento en que opta en gran medida por una renta en moneda sobre unos pagos encaminados al autoabastecimiento del vino, un licor que, por otra parte, sufre una constante inflación monetaria, pasando la cántara de vino de los 33,5 mrs. en 1454 a los 111 mrs. en 1513. La mención de algún lagar en la documentación del siglo XV hace pensar en esta última faceta productiva, con las más que probable presencia de numerosas tinas y algunos lagares o «jaraíces» para la fabricación del vino en algunas zonas del alfoz abulense, «un lagar con todo su aparejo conplido para torcer uva et una bodega con su portal tejado». Ahora bien, de nuevo los clérigos imponen contratos perpetuos sobre las aranzadas de viñas, posiblemente reduciendo los réditos en beneficio de los vecinos que detentaban su dominio útil, moradores casi todos de los lugares en cuyos términos se ubican los cultivos, algunos con ocupaciones profesionales no estrictamente agrarias, como algún tejedor, un herrero, un sastre, incluso con la explotación de unas viñas en Collado por la viuda del judío Cag Falcon desde el año 1477 y las del caballero de la ciudad Gonzalo Orejón en Fontiveros y Migueleles. Por otra parte, los viñedos se reparten fuera del valle de Amblés, en la vertiente norte de la sierra de Ávila (Valseca, Cardeñosa, Cabreras, Peñalba) y en las llanuras de los cabildos de Zapardiel y Moraña.

La extensión de los viñedos se marca en aranzadas, unas medidas variables que en Castilla podrían equivaler a 4.472 metros cuadrados (0,45 hectáreas), divididas en media, tercia, cuarta y cuartejón, mientras que las rentas se recogen en maravedíes o en cántaras o arrobas de mosto (16,13 litros) en las explotaciones específicamente vitivinícolas o en fanegas en aquellos predios con dedicaciones más variadas (cereales, pastos, huertas) y con explotaciones más reducidas, apenas de media hectárea. El aprovechamiento orográfico de algunas laderas en Cardeñosa, en el despoblado de Cabreras o en Peñalba, de carácter casi residual y posiblemente dedicado al autoconsumo o a un mercado estrictamente local contrasta con una especialización vitivinícola en algunas aldeas de los cabildos de Zapardiel (Cantiveros, Fontiveros) y Moraña (Jaraíces, Los Ángeles), conformándose un área específica de viñedos bajo el dominio jurisdiccional de la basílica. Se puede afirmar que el cultivo de la viña en estas tierras requería una ardua labor en la preparación del terreno, la plantación, limpieza de malas hierbas y la vendimia de septiembre. La explotación de los viñedos necesitaba así más que una tecnología avanzada el concurso de numerosos labriegos contratados por los censatarios. Si bien G. Duby insistía en el «carácter democrático» de la producción vitivinícola al propiciar el trabajo de campesinos pobres, en contraste con la cerealicultura, en el caso abulense se descartaría esta opción al considerar las escasas aranzadas,

117 LABROUSSE, E., *Fluctuaciones económicas e historia social*, Madrid, 1980, 171-175.

por una parte, los mediocres rendimientos y la parca calidad de los caldos, aunque en áreas cercanas, como Madrigal, se dieran vinos afamados en el territorio castellano de la Edad Media, el vino blanco demandado probablemente por Valladolid. Un trabajo precario de campesinos asalariados asociados al censatario se realizaría fundamentalmente en la vendimia en los días previos a la festividad de San Miguel. Casi con toda seguridad se podría ratificar el autoconsumo de vino por parte de los clérigos basilicales para funciones aparentemente litúrgicas, pues desde el siglo XVI, según las cuentas de la fábrica de la iglesia, anualmente se mantienen algunas cantidades concretas y elevadas de los licores, a menudo mediante la intermediación directa del tabernero contratado por el templo. Las mayores extensiones de vides se localizan en Cantiveros y Jaraíces, con tierras que se situaban entre las dos y cuatro aranzadas, al igual que en Valseca, Migueleles y Fontiveros. En el término de Cantiveros se encontraban, al menos, seis aranzadas de viñas en manos de algunos vecinos de Fontiveros y de otros moradores del primer lugar relacionados con oficios artesanales. Cuatro aranzadas se ubicaban en «La Reguera de Jaraíces», con rentas al alza desde el siglo XVI, pasando de los 11 maravedíes en 1453 a los 145 mrs. en 1595, pagándose dichos réditos antes de la vendimia, en el mes de junio. Con parecidas extensiones, otras viñas en Fontiveros servían para recaudar cántaras de mosto tras la vendimia de finales de septiembre, manteniéndose asimismo rentas en monedas sobre unos viñedos de cuarta y media situados en el camino de Cardillejo, en el pago de Santa María. En Jaraíces se ubicaban tres viñedos, dos de una aranzada cada uno y el tercero de tres aranzadas y media, mientras que en Los Ángeles las dimensiones son menores, una cuarta y media aranzada. En algunos casos es difícil cuantificar la renta procedente de los viñedos al firmarse contratos enfitéuticos que de manera general ratifican unos réditos globales sobre cereales, viñas, prados y casas. En otros pagos, cierta especialización agraria a partir de las vides permiten señalar la renta anual a favor de los clérigos sobre lugares determinados, alcanzándose a finales del siglo XV los 683 mrs., dos gallinas y veintiséis cántaras de mosto, cuyo precio en el mercado abulense oscilaba entre los 20 y 25 maravedíes cada cántara, mientras que la arroba de vino se situaba en torno a los 33,5 mrs. a mediados del siglo XV. De esas últimas cántaras de mosto, veinte eran aportadas por el vecino de Ávila Gonzalo Orejón sobre dos viñas en Fontiveros y Migueleles, lugar cercano a Constanzana, ambas de la fábrica y comunes de la basílica por una cláusula testamentaria ante el escribano Gil López hacia el año 1503. Al igual que con otros productos, el cura y beneficiados de San Vicente insisten en los contratos enfitéuticos sobre los viñedos. Las primeras noticias en este sentido se refieren a un «feteosin» del vecino Andrés sobre unas viñas en el camino del río, en Mingorría (año 1342), una aranzada que mantiene su continuidad jurídica a favor de los comunes hasta el siglo XVI con 5, 10 o 17 mrs. anuales pagados en el día de san Miguel.

De forma minoritaria se conservan algunas tierras con dedicaciones más intensivas, huertos y huertas en el alfoz de Ávila dispersamente ubicadas en un primer cinturón agrario o en las bandas próximas a la ciudad o a las aldeas. Aunque en los documentos medievales se aprecian indistintamente los vocablos «huerto»

y «huerta», sus diferencias no aparecen de manera nítida. El primer término se refiere (según la RAH[2]) al «terreno de corto ámbito y cercado en que se crían hortalizas», mientras que la huerta era definida por el predio que rodea al núcleo de población, villa, pueblo o aldea, cercado también y destinado a hortalizas y árboles frutales, definición que coincide con la de Covarrubias cuando escribía que «se crían árboles frutales y hortaliza y el que tiene agua de pie y está en la ribera, ordinariamente llamamos güerta». Similares características e idénticas condiciones jurídicas ofrecen los «feteosines» sobre huertas contratados por la basílica de San Vicente. Y del mismo modo algunos problemas vuelven a resurgir para establecer las precisas cantidades de las rentas cuando las huertas o huertos coinciden con otros destinos agrícolas o pecuarios. Con independencia de las dedicaciones (árboles, verduras, hortalizas) y de las dimensiones, el cinturón agrario que rodeaba al monasterio de San Francisco concentraba buen número de propiedades huertanas, en contraste con las dedicaciones cerealistas de las Alcacerías del valle Amblés. También algún prado se ubicaba en las barriadas del norte de la ciudad, como el del mayordomo de la fábrica Martínez de Leandro, con una renta anual de 300 mrs. y dos gallinas[118]. Algunas huertas de reducidas dimensiones se situaban entre San Andrés y el convento de los franciscanos, todas ellas acensadas por vecinos de la villa y con rentas en maravedíes (10, 22, 15 y 5 mrs.), otras con tributos más elevados por su mayor extensión, la huerta de Romasales (505 mrs. y dos gallinas) del arcipreste Bartolomé del Hierro y la de Andrés de Perocojo con 110 mrs.

Los espacios ocupados por cultivos intensivos de huertas se reparten en Aragona, Zurra, Cabañas, Gotarrendura, Sanchorreja (El Cid), Cardeñosa y Altamiros. Pero las principales propiedades censales se concentran en el término de Las Berlanas, bañado por el arroyo del mismo nombre en sus numerosos huertos y plantíos de frutales (cerezas, peras, manzanas, higos, membrillos). Estos espacios se situaban en la primera banda agraria de la localidad, extendiéndose entre los tres barrios, Aldehuela, Burgo y Revilla, algunos con dimensiones relativamente amplias como la del escribano público Juan de Arévalo (año 1490), con noventa eras o «quadros de tierra en que el hortelano siembra las lechugas, rávanos, puerros y otras legumbres» (Covarrubias), o la huerta de Cardiel, en el arrabal de Revilla. De nuevo, son vecinos de la ciudad los que mantienen el dominio útil sobre estas propiedades, el citado Arévalo, el regidor Gonzalo Chacón en 1493 (luego sus herederos) o Gonzalo y Juan Fernández, junto con algunos moradores del cabildo de Moraña. Con anterioridad, la huerta de Chacón había pertenecido a un vecino de Las Berlanas llamado Nicolás Calvarrasa, una propiedad enfitéutica de la iglesia de San Vicente, hasta que al no poder hacer frente a una deuda de 16.000 mrs. pasa la posesión al vecino de la ciudad, oponiéndose los clérigos al remate y el propio Calvarrasa. De hecho, tanto la mujer como los hijos del último se cerraron en la

118 El prado cercado junto a las huertas del convento de San Francisco pasará en enfiteusis, tras la muerte del mayordomo de San Vicente en 1508, a su viuda Catalina Rodríguez y, en 1549, a la hija de ambos, María Martínez, manteniéndose los mismos réditos iniciales. ADAv. SV. C. 3. Leg. 100. Docs. 100 A (1509, agosto, 16. Ávila) y 100 B (1549, diciembre, 21. Ávila).

huerta «desfincándola e senvrádola e echando della a los renteros que la tyenen por el dicho Gonçalo Chacón, el lo qual diz quél ha reçebido e reçibe mucho agravio e daño», reclamando justicia a los Reyes Católicos. En conjunto, a finales del siglo XV, esas huertas rentaban para la basílica de San Vicente, comunes y fábrica, 327 mrs. y 4 cornados. La ausencia de una recepción en productos indica la escasa comercialización de manzanas, peras, higos y hortalizas hacia la ciudad de Ávila, manteniéndose una economía local de autoabastecimiento tanto en el pueblo como en la villa, esta última abastecida de tales especies en el mercado semanal de la fruta o por medio de pequeños campesinos. Se ignoran los apeos y deslindes de estas propiedades, resultando difícil marcar la extensión de la superficie cultivada en las huertas. En general parecen de reducidas dimensiones (media obrada, un rodillo), excepto cuando las huertas se incluyen en terrenos con otras dedicaciones (cereales, pastos) y en heredades más amplias (una yugada, treinta obradas). Por otra parte no hay que pensar siempre en una producción estrictamente hortelana (hortalizas, frutales, verduras), pues algunos predios seguramente se dedicaban a *huertas de hierba*.

Cuadro 4 / V

RENTAS AGRARIAS EN EL ALFOZ DE LA CIUDAD DE ÁVILA

PRODUCCIÓN	RENTAS
Trigo	136,5 fanegas
Cebada	125,5 fanegas
Centeno	138,5 fanegas
Lino	10 libras
Vino / Mosto	26 cántaras
Gallinas	27
Monedas	4.747 mrs. y 10 cornados

En el cuadro anterior se reflejan los ingresos de la basílica de San Vicente de Ávila, tanto de la fábrica como del cura y beneficiados, en el año 1500, a partir de los numerosos censos enfitéuticos establecidos desde el año 1405 y a lo largo de toda la centuria. Evidentemente, se trata de una aproximación cuantitativa que considera estrictamente algunos factores con la utilización de unas fuentes no seriales, tratando de establecer una significación unívoca a partir de una cuestión planteada (los censos y su incidencia en la economía parroquial) y una reorganización de los documentos en unidades cronológicas comparables con el fin de realizar un trabajo de estandarización. En primer lugar, se contabilizan los ingresos en monedas o en frutos de aquellos censos que mantienen una continuidad en el siglo XV desde el punto de vista documental, incluyendo asimismo los contratos firmados en la última década. Las rentas procedentes de los arrendamientos en enfiteusis,

dominantes sobre otros contratos jurídicos, muestran cierta uniformidad tanto en los resultados métricos de las propiedades como en los réditos anuales recaudados por los mayordomos, continuando en periodos posteriores (siglos XVI y XVII) con las mismas características con independencia de las fluctuaciones monetarias, nuevas acuñaciones de dineros y crisis cíclicas en el medio agrario. Como ejemplo, la heredad de los Huertos de Aragona, con 600 mrs., se conserva durante la centuria, en el siglo XVI (1560, 1580), hasta el año 1680 con la misma renta anual. Igual resultado ofrece el análisis de otras propiedades en Valseca, San Juan de la Encinilla, Alcacerías de Ávila, Sanchidrián, Viñegra, Mingorría, Muñochas, etc. Únicamente se detecta un cambio mínimo en la percepción de rentas por parte de los comunes de la basílica en un censo del lugar de San Juan de la Encinilla al modificarse la producción de cereales y sustituir trece fanegas de centeno por otras tantas de cebada. Otras alteraciones se apuntan a partir del siglo XVI con la desaparición paulatina de los ingresos en cornados (equivalentes a un sexto del maravedí), unas monedas de poco valor acuñadas en tiempos de Alfonso XI para solucionar la escasa circulación monetaria en época de crisis, iniciándose su lenta retirada en el reinado de los Reyes Católicos. Un caso análogo se aprecia con la recaudación en maravedíes, monedas de cuenta que con larga vida económica y extensa difusión mercantil y tributaria empiezan a ser sustituidas en el siglo XVI por los reales. De hecho, desde 1508 los mayordomos de la fábrica tratarán de cuantificar los ingresos en reales, aunque siga manteniéndose el maravedí como instrumento usual, al igual que las fanegas de cereales se venderán en reales por parte del clero parroquial (1 fanega de trigo = 4 reales = 136 mrs.; 1 fanega de cebada o centeno = 2 reales = 68 mrs.). Por otra parte, no se contabilizan los ingresos procedentes de algunos molinos (Vado, Estanco, Sepadal, Coquilla, etc.) pertenecientes al cura y beneficiados, ni los derechos de tipo feudal que la iglesia de San Vicente ejercía a finales del siglo XV sobre las heminas, los leños, las vasijas de los olleros, aparte de la percepción diezmal y algunas otras rentas eclesiásticas (pitanzas, limosnas, sepulturas, misas y responsos, etc.). Como se ha visto en páginas precedentes, la insistencia en la recaudación de maravedises delata ciertos rasgos específicos. Impuestos sobre fincas rústicas cercanas a la ciudad, su cobro se extiende también sobre aquellos predios en enfiteusis contratados por vecinos de Ávila, sobre aquellas propiedades con una dedicación de policultivo (huertas, cereales, prados de forrajes, linares, etc.), montes y viñas fundamentalmente, mientras que las fanegas de pan llevar se recaudan en las heredades con una especialización de cereales de secano. Con los viñedos acontece algo parecido, mostrándose una preferencia por las monedas, excepto en tres contratos en los que se recogen cántaras de mosto (la uva sin fermentar, antes del vino) en el día de san Miguel, a finales de septiembre. El resto de productos, como las fanegas, se recogían en el día de san Cebrián, al igual que la producción en los linares, mientras que las monedas se asignaban a los clérigos en dos plazos, Navidad y San Juan de junio. Por supuesto, los contratos censuales tienen un carácter perpetuo o vitalicio, es decir, su reconocimiento se conserva teóricamente durante toda la existencia del censatario, si bien en numerosos casos se procede a una nueva asignación conservándose las mismas cláusulas que en la carta inicial. Al ser

transmisibles por herencia, los «feteosines» mantienen cierta continuidad desde el siglo XV, hecho que indica que las cargas impuestas sobre los bienes eran contempladas en un sentido positivo, con cierta rentabilidad frente al arrendamiento clásico y con el afianzamiento de una renta de la tierra por parte del propietario eminente que, por otra parte, nunca traspasaba una renta de tipo jurisdiccional procedente de la aplicación inmediata de los derechos señoriales.

Desde las primeras dotaciones del siglo XIII a favor de la basílica hasta finales del siglo XV se asiste a la transición del sistema del dominio señorial al de arriendo, disminuyendo paralelamente la servidumbre campesina con el advenimiento de pegujaleros y de jornaleros, fenómeno que se tendría que relacionar con el incremento de la circulación monetaria al sur del Duero y la extensión de una forma de explotación de la tierra basada en las diversas formas del arrendamiento temporal, aunque con cláusulas variables en su denominación más clásica, *ad terminum vitae* y *ad totam vitam*. El carácter consuetudinario del censo perpetuo no permite olvidar que en gran medida algunos censuarios de la iglesia de San Vicente desarrollan una presión tributaria sobre los campesinos serviles, subarrendatarios, enfiteutas de segundo contrato de tipo oral, que directamente explotaban las tierras. Campesinos que, en definitiva, trabajaban tierras de cereal y algunos viñedos junto a zonas de pastos para el ganado y algún huerto. La presencia de elementos de la oligarquía urbana, miembros del clero o individuos con profesiones ajenas al sector primario permite ratificar esta hipótesis, aunque algunos artesanos pudieran compaginar su primera actividad con el trabajo rural. Por otra parte, el progresivo deterioro de las rentas enfitéuticas provocará la sucesión de litigios, en el siglo XVI, entre los titulares y los usufructuarios; los primeros empeñados en revisar al alza unos réditos teóricamente inamovibles por un compromiso jurídico, los segundos porque consideraban los bienes censuales como propiedades directas tras el paso de los años. De este hecho derivará la concepción del censo como instrumento jurídico de carácter especulativo enraizado en la sociedad del siglo XVI, como una variante de usura de los ricos sobre los menos pudientes según señalaba el clérigo y tratadista Tomás de Mercado, al igual que ciertos teólogos salmantinos como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto condenaron fehacientemente el recibir un precio por el uso y otro por el dominio. Durante el siglo XV, la Iglesia insistió en la prohibición de la usura y de algunos censos consignativos, contratos no demasiado frecuentes en las parroquias abulenses que se caracterizaban por el pago de una pensión anual a partir de un seguro de bienes raíces[119]. La presión moral ejercida desde las altas instancias eclesiásticas, con argumentos de carácter

119 «Se adquiere, mediante la prestación de un capital, un ingreso, respondiendo de todo ello –capital e interés o renta– un determinado bien de quien recibe el préstamo, pero aquí, y por imperativos institucionales contrarios al desarrollo del capital, se adquiere directamente la renta, una participación, junto a los derechos estrictamente señoriales y otras posibles rentas censuales de diverso origen, en una misma explotación sometida a análogas condiciones de origen feudal», CLAVERO, B., «Foros y rabassas. Los censos agrarios ante la revolución española». *Agricultura y Sociedad*, 16 (1980), 31-32; «Prohibición de la usura y constitución de rentas». *Moneda y Crédito*, 143 (1977), 107-131. CASADO ALONSO, H., «La constitución de rentas: los censos consignativos», en *Señores, mercaderes...*, 474-484.

ideológico-teológico, debió pesar considerablemente sobre el conjunto de los clérigos abulenses, recurriendo entonces al censo enfitéutico como variante jurídica y económica a partir de una operación crediticia en donde el «principal» (el dinero inicialmente desembolsado por el censatario) se convierte en el precio de venta de la tierra o del inmueble urbano, mientras que el interés cobrado por los mayordomos parroquiales o por los propios clérigos se transforma en la renta anual, en uno o dos plazos, que se cobra tras la cesión.

Todavía se pueden añadir algunas conclusiones más. Aparentemente, la recaudación de maravedíes por parte de la basílica de San Vicente se destina a la propia fábrica de forma minoritaria, para compras internas, de carácter doméstico, y sobre todo para el mantenimiento de los clérigos parroquiales. A diferencia de los centros monásticos o de los señoríos laicos, donde el abastecimiento directo de productos era frecuente, el cura y los beneficiados se aprovisionan independientemente de las estructuras económicas desarrolladas por el templo. Algunas rentas en especies (gallinas, mosto) eran utilizadas individualmente por el párroco, los beneficiados y el personal dependiente de la parroquia (sacristán, cerero, organista, etc.), mientras que los granos se destinaban tanto al almacenamiento como a la venta en el mercado abulense, con unos precios presumiblemente más bajos para el centeno y la cebada que para el trigo (una fanega de trigo, 15 mrs. en 1454) con una mayor amplitud en el movimiento de los precios en los últimos cereales. Frente a la mentalidad del autoabastecimiento, ante todo una actitud económica de explotación de los recursos naturales reflejada en los grupos monásticos y aristocráticos, buena parte de las parroquias castellanas se alejan inexorablemente de este comportamiento típicamente feudal, aunque se comporten como unidades familiares y profesionales de carácter artificial: su gestión dominical estaba supeditada al «mantenimiento del estatus social de los miembros que componían cada comunidad»[120] y a las directrices emanadas tanto del episcopado como del cabildo de San Benito. Los ingresos destinados a la reparación y mantenimiento de la fábrica eclesiástica a lo largo del siglo XV apenas crecieron por la propia disposición económica de los clérigos y los mayordomos. El destino de las rentas agrarias en productos se dirigían pues al autoconsumo, a la alimentación, y al reparto de los frutos como salario anual de los clérigos siempre que cumplieran ciertos preceptos marcados en los estatutos parroquiales de finales del siglo XV, también al pago del personal subalterno, sobre todo en la siguiente centuria, a los sacristanes, cereros y organistas, mientras que buena parte de las fanegas almacenadas cada año se comercializaban en un mercado caracterizado por una tendencia alcista de los precios cerealistas a lo largo del siglo XV. La ausencia de una documentación contable o numérica durante gran parte de esta última centuria no permite conocer qué cantidad de productos se destinaba al mercado abulense, qué porcentaje o qué diferencias existían entre los tres cereales recaudados anualmente por la parroquia. Aparentemente, desde las primeras décadas del siglo XVI, buena parte de los granos de trigo sirven para mantener los salarios de los clérigos beneficiados y algunos miembros dependientes de la parroquia, poniéndose en

120 LÓPEZ GARCÍA, J. M., *La transición del feudalismo...*, 13.

circulación las fanegas de cebada y en menor medida las de centeno. En contraste con las devaluaciones casi continuas de las rentas cobradas en dinero por las alteraciones monetarias, parece manifiesta la rentabilidad de los contratos en especies, dada la tendencia alcista de los precios. Sin embargo, conviene plantearse, en la línea marcada por Salustiano Moreta[121], si por parte de la iglesia parroquial se trataba de una economía mercantil o, más bien, de una concepción rentista de la tierra encaminada a la especulación.

Como ocurre con los «feteosines» sobre propiedades urbanas, los contratos con réditos procedentes de explotaciones agrarias se firman minoritariamente con algunos artesanos, escribanos, algunos clérigos y, ante todo, sobre aquellos pagos dedicados a los viñedos en Jaraíces, Cantiveros y Fontiveros, mientras que los mozos de coro únicamente se beneficiaron de un censo suscrito por Elvira Jiménez y Juan de Antón, vecinos de la ciudad, sobre unas tierras de pan en Villaflor (36 fanegas terciadas). Por otra parte, la inestabilidad monetaria de los siglos XIV y XV, particularmente de la última centuria, fue afrontada por los mayordomos de San Vicente por medio de dos modalidades. Primero, asegurando la percepción de rentas monetarias en aquellos predios cuyo usufructo era de algún vecino de la ciudad, con un subarrendamiento generalizado y, por tanto, la posibilidad remota de controlar los recursos materiales (superficie cultivada, monocultivo o policultivo, pastos, rentabilidad, otras dedicaciones) por parte de los clérigos, más distantes y menos controladores (o fiscalizadores) que en una explotación directa. Buena parte de las propiedades agrarias se concentran en manos de vecinos de la capital. Segundo, las rentas en productos se mantienen especialmente sobre aquellos vecinos que moraban en el mismo término de la explotación enfitéutica, asegurándose los comunes y la fábrica de la iglesia la entrada regular de granos al margen de las oscilaciones productivas. Este doble movimiento se inscribe forzosamente en el retroceso general de la explotación directa a partir de las últimas décadas del siglo XIV. Las dificultades para mantener dicha explotación derivarían hacia la aparición de los arrendamientos y la generalización de los «feteosines» tanto en los dominios procedentes de las antiguas dotaciones testamentarias como en los nuevos terrazgos asumidos jurídica y crediticiamente por la basílica. Dentro del marco cronológico de los siglos XV y XVI, el desinterés o la escasa inclinación de la parroquia de San Vicente por la explotación directa de sus fragmentados y dispersos dominios territoriales sirvió para que algunos miembros de la oligarquía urbana ocuparan definitivamente los predios enfitéuticos, afianzándose como grupo dominante tanto en la ciudad como en el medio rural. De hecho, algunos historiadores relacionan directamente las fluctuaciones de los precios de los granos (dependientes sobre todo del valor monetario del trigo) con la generalización de los arrendamientos en sus diversas modalidades y la compra de tierras en el siglo XV, un proceso que estaría unido, al menos en varias regiones europeas occidentales, con la reducción de las rentas en arrendamientos y censos y las negativas consecuencias demográficas del siglo XIV, con un despoblamiento

121 MORETA VELAYOS, S., *Rentas monásticas en Castilla. Problemas de método*, Salamanca, 1974, 123-127.

generalizado y una caída de los precios agrícolas que estaba acompañada de la reducción de las percepciones en especie. Para las regiones de Europa occidental, Duby apunta algunos elementos muy definidos en el desajuste de las explotaciones directas, como los incidentes bélicos de carácter local, el hundimiento demográfico, la confusión de los precios agrícolas y el alza de los salarios. La conclusión final fue una extensión de la degradación del mercado de cereales. Por parte de la parroquia de San Vicente de Ávila parece afirmarse una preferencia desde el siglo XV, sobre todo desde mediados de la centuria, por los ingresos fijos de tipo anual frente a unos ingresos variables que pudieran proceder de una explotación directa o de un contrato de aparcería, asimismo mucho más discontinuos en sus rentas; una disposición abierta, por otro lado, hacia la enfiteusis más que hacia el arrendamiento clásico en relación con el papel crediticio que sobre los habitantes de la diócesis va ejerciendo paulatinamente la iglesia parroquial. En este sentido, resulta menos explicable la concesión de censos perpetuos frente a los arrendamientos y contratos redimibles, es decir, por un tiempo limitado, a no ser que se considere que mediante los «deteosines» la basílica podía aumentar el volumen de capital invertido y, además, deshacerse los clérigos de aquellos bienes inmuebles (casas o tierras) escasamente rentables por su morfología, las pésimas calidades o su localización, incrementándose de esta manera la movilidad de los bienes raíces.

Algunos factores presentes en Castilla a partir del siglo XV pueden explicar también este comportamiento inmobiliario característico del templo de los santos mártires, como la tendencia hacia una monarquía feudal centralizada, la extensión del mayorazgo por parte de los grupos nobiliarios, los intentos señoriales por crear «términos redondos» en detrimento de los campesinos y de las instituciones eclesiales y concejiles, la amplitud de la cabaña ganadera, el control de las ferias y los mercados, la adquisición de rentas enajenadas a la Corona, reaccionando así los eclesiásticos mediante la «reestructuración de la renta feudal de cada sujeto económico»[122]. Por otra parte, el auge de los censos puede estar relacionado con el incremento de la superficie cultivada por la presión demográfica, la expansión agraria del siglo XV impulsada por los cereales y la evolución de los precios de los productos agrícolas. Ahora bien, a largo plazo, los clérigos parroquiales verían disminuir perceptiblemente sus ingresos anuales a partir de las explotaciones agrarias con réditos en maravedíes (o en reales), en oposición a los contratos que estipulaban los ingresos en productos agropecuarios. En el primer caso, el marasmo monetario del siglo XV agudizó no tanto el derrumbe de la economía basilical, pero sí cierta pérdida de los ingresos monetarios, pues, en un contexto más amplio, «la monarquía castellana a lo largo de dicha centuria modificó y varió la relación existente entre las monedas metálicas (real, florín, dobla, etc.) y la de cuenta (el maravedí). De la misma forma también alteró su contenido metálico y su valor numerario»[123]. La caída de las rentas parroquiales percibidas en monedas es evidente dada la inalterabilidad de los contratos enfitéuticos, la escasa renovación de

122 LÓPEZ GARCÍA, J. M., *La transición del feudalismo...*, 46.

123 MACKAY, A., *Money, prices and politics in fifteenth-century Castile*, London, 1981, 123.

los mismos en sus cláusulas a lo largo del siglo XV y la inflación monetaria a fines del mismo periodo, pues, según Ladero Quesada, un maravedí del año 1480 valía cuatro veces menos que uno de 1429 y este –«moneda blanca»– la mitad que otro de 1390, moneda vieja. Un ejemplo puede avalar esta tendencia un tanto ruinosa para los clérigos de San Vicente. La heredad de los Huertos de Aragona, en el término de Berrocalejo, con unos réditos anuales de 600 mrs. a principios del siglo XV, convertidos en «índice 100», mantiene la misma percepción para los comunes, si bien, debido a las alteraciones monetarias, se ha convertido en una renta enfitéutica de 19,35 reales, con los 600 mrs. nominales, a finales de la centuria, con una caída de los beneficios del 80,65 %, un deterioro económico similar al de otras comarcas castellanas en el mismo tiempo[124]. Este comportamiento económico y las condiciones resultantes, surgidas en una época de desarrollo inicial de la enfiteusis, se vería compensada en el siglo XVI con el incremento cuantitativo de los dominios procedentes de las donaciones y testamentos, fundación de capellanías y otros ingresos procedentes de una economía no productiva (limosnas, cepos, sepulturas, etc.), al margen de la generalización de una economía puramente especuladora con la multiplicación de los censos. Dadas las características del dominio agrario de la basílica de San Vicente, las dificultades para controlar tanto las rentas como las producciones aumentaron con el paso de los años. La razón de esta situación obedece al propio carácter jurídico de la enfiteusis, pues las rentas anuales parece que fueron más bajas que en aquellos territorios con grandes propiedades unificadas bajo el poder de un señor. En este sentido, la formación de parcelas diseminadas, de escasa extensión, con producciones variadas y no demasiado específicas, con una presencia abundante de censatarios que a su vez mantenían a labriegos subarrendatarios, jornaleros y pegujaleros, dificultaba precisamente ese control por parte de los beneficiados y el cura rector. A pesar de esto, los mejores tiempos para la economía basilical estaban por venir.

Cuadro 5 / V

ESTIMACIÓN DE LOS INGRESOS PROCEDENTES DE LOS RÉDITOS SOBRE PROPIEDADES ENFITÉUTICAS, EN EL SIGLO XV

AÑO	RENTA EN MRS.	RENTA EN FANEGAS	RENTA EN OTRAS ESPECIES
1401	685		
1405	600		
1417	672		
1419	25 [+ 672]		
1423	10 [+ 697]		

124 BONACHÍA, J. A., *El señorío de Burgos durante la Baja Edad Media (1255-1508)*, Valladolid, 1988, 315-316.

AÑO	RENTA EN MRS.	RENTA EN FANEGAS	RENTA EN OTRAS ESPECIES
1425	[707]	14	
1428	130 [+ 707]	[14]	
1433	[837]	130 [+ 14]	4 gallinas
1434	[837]	26 [+ 144]	[4 gallinas]
1436	[837]	13 [+ 170]	[4 gallinas]
1437	[837]	100 [+ 183]	[4 gallinas]
1438	[837]	190 [+ 283]	[4 gallinas]
1440	16 [+ 837]	[473]	[4 gallinas]
1442	105 [+ 853]	[473]	[4 gallinas]
1445	45 [+ 958]	[473]	[4 gallinas]
1448	16 [+ 1.003]	[473]	[4 gallinas]
1451	80 [+ 1.019]	[473]	[4 gallinas]
1452	8 [+ 1.099]	[473]	[4 gallinas]
1453	668 [+ 1.107]	[473]	2 gallinas [+ 4]
1454	40 [+ 1.775]	[473]	[6 gallinas]
1455	110 [+ 1.815]	[473]	[6 gallinas]
1456	426,5 [+ 1.925]	14 [+ 473]	[6 gallinas]
1457	318 [+ 2.351,5]	9 [+ 487]	[6 galllinas]
1458	194 [+ 2.669,5]	15 [+ 496]	1 gallinas [+ 6]
1459	38 [+ 2.863,5]	[511]	[7 gallinas]
1460	299 [+ 2.901,5]	52 [+ 511]	9 gallinas [+ 7]
1461	487 [+ 3.200,5]	4 [+ 563]	[16 gallinas]
1462	220 [+ 3.687,5]	[567]	2 gallinas [+ 16]
1463	528 [+ 3.907,5]	[567]	2 gallinas [+ 18]
1464	[4.435,5]	[567]	[20 gallinas]
1465	[4.435,5]	8 [+ 567]	[20 gallinas]
1466	35 [+ 4.435,5]	[575]	[20 gallinas]
1467	[4.470,5]	64 [+ 575]	[20 gallinas]
1468	150 [+ 4.470,5]	17 [+ 639]	[20 gallinas]

AÑO	RENTA EN MRS.	RENTA EN FANEGAS	RENTA EN OTRAS ESPECIES
1471	[4.620,5]	9 [+ 656]	[20 gallinas] 2 libras lino
1472	10 [+ 4.620,5]	9 [+ 665]	[20 gallinas] 2 libras [+ 2]
1473	133 [+ 4.630,5]	[674]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1476	115 [+ 4.763,5]	10 [+ 674]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1477	55 [+ 4.878,5]	[684]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1479	[4.933,5]	11 [+ 684]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1481	20 [+ 4.933,5]	[695]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1485	14 [+ 4.953,5]	10 [+ 695]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1486	174 [+ 4.967,5]	17 [+ 705]	[20 gallinas] [4 libras lino]
1487	200 [+ 5.141,5]	17 [+ 722]	4 gallinas [+ 20] [4 libras lino]
1488	15 [+ 5.341,5]	[739]	[24 gallinas] [4 libras lino]
1489	51 [+ 5.356,5]	[739]	[24 gallinas] [4 libras lino]
1490	297 [+ 5.407,5]	13 [+ 739]	[24 gallinas] [4 libras lino]
1491	140 [+ 5.704,5]	32 [+ 752]	[24 gallinas] [4 libras lino]
1492	174 [+ 5.844,5]	62 [+ 784]	1 gallinas [+ 24] [4 libras lino]
1493	145 [+ 6.018,5]	23,5 [+ 846]	1 gallinas [+ 25] 3 libras [+ 4]
1494	320 [+ 6.188,5]	14 [+ 869,5]	2 gallinas [26] [7 libras lino]
1495	145 [+ 6.508,5]	37,5 [+ 883,5]	[28 gallinas] [7 libras lino]

AÑO	RENTA EN MRS.	RENTA EN FANEGAS	RENTA EN OTRAS ESPECIES
1496	503 [+ 6.653,5]	[921]	[28 gallinas] [7 libras lino]
1497	1.560 [+ 7.156,5]	38 [+ 921]	[28 gallinas] 1,5 libras [+ 7]
1498	22 [+ 8.176,5]	8 [+ 959]	[28 gallinas] 2 libras [+ 8,5]
1499	528 [+ 8.738,5]	10 [+ 967]	2 gallinas [+ 28] [10,5 libras lino]
1500	702 [+ 9.266,5]	0,5 [+ 977]	2 gallinas [+ 30] [10,5 libras lino]
Sin fecha	6.754,5	203	17 gallinas 16 cántaras
TOTAL	16.723 mrs. y 9 corn.	1.180 fanegas	65 gallinas 10,5 libras lino 16 cántaras mosto

OTROS INGRESOS DE LA BASÍLICA DE SAN VICENTE: DIEZMOS Y PRIVILEGIOS, LIMOSNAS Y RENTAS MOLINERAS

En el año 1458 los ingresos de la iglesia de San Vicente de Ávila ascendían a 43.344,5 maravedíes. El dato es conocido gracias al *Libro de los veros valores del Obispado de Ávila*, un códice depositado en el Archivo Catedralicio y editado por el profesor de la universidad de Salamanca Ángel Barrios. En tiempos del papa Calixto III, entre los obispados de Alonso de Madrigal y Martín de Vilches en Ávila, se redacta este documento que pretendía establecer pormenorizadamente los ingresos de los clérigos abulenses y de los centros religiosos que cobraban rentas en la diócesis. La finalidad era mantener la guerra contra el turco tras la caída de Constantinopla por medio de una bula que moviera a los cristianos a la recuperación de una ciudad tan emblemática como la del imperio bizantino. El resultado de esta recopilación será un detallado inventario de los ingresos parroquiales, beneficios curados, cofradías, monasterios, ermitas y capellanías. Las rentas de la basílica se especificaban de la siguiente manera: 11.260 mrs. de los comunes, 1.845 del beneficio de Diego Rodríguez, 1.805 mrs. del beneficio servidero de Diego López, 1.117 mrs. de Juan González de Astudillo, 1.002,5 mrs. de Alonso de Córdoba, 779 de Nicolás de Sanctispíritus, 933 de Bartolomé de Tordesillas, 737 de Ruy García (beneficiado y capellán del arzobispo de Sevilla), 1.389 de Diego González, 300 de una capellanía, 5.280 de la fábrica de la iglesia, descontándose previamente 726 mrs. que se daban a los sacristanes y a la cerera, 550 del capellán Juan Jufré y 500 mrs. de otro capellán, Alonso de Rosales. Conviene destacar algunos aspectos. En primer lugar, la configuración casi definitiva del estamento eclesiástico de la basílica, con un cura rector y siete clérigos beneficiados. Segundo, la desproporción entre los ingresos de los comunes y los resultados menores de la fábrica. Finalmente, la situación destacada de la basílica, desde la perspectiva económica, dentro del obispado abulense. Como se puede comprobar, gran parte de las rentas recogidas se aplican a la organización interna de los clérigos, salarios, rentas de beneficios, mientras que las aportaciones para el mayordomo de la fábrica son menores. ¿De dónde proceden tales ingresos?

La organización interna de la basílica estuvo caracterizada desde sus inicios por la formación de una red parroquial relativamente amplia y, sobre todo, estable,

un entramado que, evidentemente, estaba sostenido por las rentas eclesiásticas generadas a partir de los escasos excedentes de las clases dominadas y de las numerosas donaciones y dotaciones de grupos medios y privilegiados. Una jurisdicción eclesiástica que, por otra parte, acentuaba el dominio económico de la parroquia, además del litúrgico sobre los feligreses, sobre las propiedades pertenecientes a los clérigos. En este sentido, conviene recordar el escaso papel que representan las explotaciones directas en contraposición con las rentas obtenidas de las haciendas arrendadas y de las cesiones del dominio útil de los «feteosines». Por otra parte, la basílica, como cualquier otra institución parroquial, percibía los correspondientes diezmos eclesiásticos, un reparto decimal que en Castilla solía pertenecer a los beneficiados de las iglesias parroquiales y los cabildos catedralicios, dividiéndose en tres partes iguales: la primera para el obispo y el cabildo de la diócesis; un segundo tercio decimal para los curas párrocos y beneficiados, mientras que el último se repartía de una manera más compleja, un 11 % para el mantenimiento de la fábrica parroquial, los dos novenos restantes eran recaudados por la hacienda real o por algún miembro de las clases privilegiadas. «Yten tienen más el cura y beneficiados de la yglesia de Sant Veceynte de Ávila en el escusado de la dicha yglesia, que es o fuere para syempre jamás la terçia parte de sus diezmos, e los señores deán e cabildo dos partes del dicho diezmo»[125]. Las dos novenas partes, el 22,22 % de las tercias reales, se destinaban a la fábrica eclesiástica y a sus servidores, renovándose este privilegio procedente del reinado de Fernando IV (1295-1310) hasta el reinado de los Reyes Católicos, momento en que adquiere un carácter perpetuo gracias a una bula del papa Alejandro VI (*Dum indefessae*, 12-II-1494). Al ser un tributo eclesiástico y real un tanto confuso, percibido mediante una presión religiosa y moral, una coacción extraeconómica, los litigios y las discusiones se sucedieron sobre todo a lo largo del siglo XV, luego desde el siglo XVI, confudiéndose la percepción de las tercias con los problemas derivados de la territorialidad de las haciendas y la extensión de la feligresía. Se diferenciaba, por otra parte, el diezmo mayor, que recaía sobre el pan, y los diezmos menudos, derivados del vino y otros productos (lino, legumbres, hortalizas, etc.), actuando la parroquia como organismo recaudador sobre una amplia feligresía. Aunque los ingresos decimales eran variables, constituyendo un tributo en especie, las instituciones eclesiásticas se repartían porcentualmente los ingresos de la siguiente manera: un 33 % para el obispo y el cabildo, constituyendo el prestimonio (*integram terciam decimarum*, la tercia episcopal o pontifical), un 22,2 % para el rey (la tercia real), 1,1 para el arcipreste, el 3,3 era el «tercero», el 6,6 para la parroquia, quedando el 2,2 para el arcediano y el resto, 31,1, para el párroco [126]. Así pues, en el siglo XV, los ingresos del párroco de San Vicente procedían de la tercera parte del diezmo eclesiástico, además de las limosnas, rentas de propiedades, rentas de capellanías en algunas ocasiones y otros ingresos menores,

125 *Libro Becerro*..., fol. 13.

126 Vid. GUADALUPE BERAZA, M.ª L., *Diezmos de la sede toledana y rentas de la mesa arzobispal (siglo XV)*, Salamanca, 1972. MARTÍN, J.-L., «Diezmos de la sede toledana», en *Economía y sociedad en los reinos hispánicos de la Baja Edad Media*, Barcelona, 1983, II, 463-482. LADERO QUESADA, M. Á., «Renta eclesiástica en la Castilla del siglo XV», en *El siglo XV en Castilla*..., 190-212.

destinándose una buena parte al mantenimiento del culto parroquial. La fábrica y reparo de San Vicente percibía, teóricamente, la novena parte del diezmo, administrado casi siempre por los clérigos beneficiados que, además ingresaban en sus arcas las primicias, algunas limosnas y las rentas de las dotaciones de misas cuando habían sido designados por los feligreses. Como se verá luego, algún beneficiado percibía una parte del diezmo distribuida por el obispo, recibiendo el nombre de prestamera, ingreso que sobre el papel se destinaba a cumplir con los servicios litúrgicos no correspondidos por el resto de los clérigos beneficiados.

La formación de un dominio eclesiástico vinculado a la basílica de los mártires se inscribía así en el mundo medieval sostenido por las formas feudales. Se trata no sólo de describir la procedencia de las rentas, sino, sobre todo, de plantear si ese dominio se origina y extiende a partir de un requerimiento extraeconómico relacionado con una «fiscalidad jurisdiccional»[127], es decir, si a la manera de los señoríos la parroquia ejecutaba algunas rentas feudales como el portazgo, la infurción (reconocimiento del dominio eminente de los clérigos sobre los solares), derechos de monopolio, sernas o prestaciones personales, maquilas (obligación de moler los granos en las aceñas), tributos en especie, martiniega, etc. Al predominar los censos en el siglo XV se puede determinar un alejamiento de las relaciones feudales por parte de los censatarios y los clérigos de San Vicente, pues los primeros limitan las capacidad del cura y beneficiados en el proceso productivo, interesándose más por unas percepciones monetarias o bien por unos ingresos fijos en productos. Estos contratos enfitéuticos implican para algunos historiadores (E. Gavilán) una quiebra de la relación feudal. Ahora bien, aceptando esta tesis, también se puede plantear que la consolidación de un dominio económico entra dentro de las relaciones feudales desde el instante en que la basílica ejerce su autoridad eclesiástica, una presión extraeconómica muy variada y firme, para imponer su prestigio cultural y su poder material entre los donantes y dotadores abulenses. Conocidos los censos sobre todo a partir de 1450, la procedencia de los solares de tierras, viviendas y otros bienes permanece un tanto oculta por la escasa documentación depositada en la parroquia de San Vicente.

Tan escasas informaciones se pueden completar con otros documentos. En 1317, el concejo de Ávila, «seyendo ayuntados en nuestro corral en la yglesia de Sant Johan, la campana repicada según que es nuestro vso e nuestra costumbre, acuerda conceder a la basílica de San Vicente quinientos marauedís de esta moneda que agora corre, que façen diez dineros el marauedí (...) en los coçuelos del pan»[128]. En tiempos del obispo Sancho (1313-1355) se aprueban también las

127 Vid. MOXÓ, S. de, «Los señoríos, cuestiones metodológicas que plantea su estudio». *Anuario de Historia del Derecho Español*, XLIII (1973), 273-309.

128 1317, septiembre, 1. Ávila. «La ciudad de Ávila hace donación de 500 mrs. en los cozuelos del pan a la iglesia de San Vicente». La cantidad percibida varía en el *Libro Becerro* (fol. 21) respecto a la dada por Fernández Valencia: «En los coçuelos del pan de la dicha cybdad de Ávyla tiene la fábrica de la yglesia de señor Sant Veçeynte seysçientos mrs. cada vn año pagados por sus terçios. El primero terçio por San Miguel, el segundo en fin de enero, el tercero en fin de mayo. Es obligado a pagar estos mrs. el que coje la dicha renta al mayordomo de la fábrica de la dicha iglesia».

constituciones de la cofradía de San Vicente (1317). Como obra de piedad, el concejo decide asimismo gratificar a la basílica como muestra de agradecimiento a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, pues el mártir «nos libró muchas vezes de muchos peligros e acrezentó nuestras ondras». Similares anotaciones documentales se repiten con cierta frecuencia en las cuentas que los mayordomos del concejo rendían anualmente en el capítulo dedicado a los cozuelos del pan: «a las yglesias de San Salvador e Sant Viçente, IUCC maravedís que tienen de situados en los coçuelos del pan, de que pagué yo la mitad: DC (año 1490), del situado de Sant Salvador e Sant Viçeynte, mill e dozientos maravedís, IUCC» (1497), añadiéndose excepcionalmente algunas datas del propio consistorio que, como limosnas, se destinan a la misma basílica como consecuencia de los numerosos festejos taurinos que se celebraban en el Coso de San Vicente, [que] «se aya de correr e corran los toros que se suelen correr en esta çibdad»[129].

No sólo de la ampliación del terrazgo procedían algunas rentas de San Vicente. Durante el periodo medieval se tienen noticias de algunos privilegios, destacando tres de ellos, uno referido a los pagos realizados por los olleros de la ciudad, otro sobre el derecho del leño que mantenían los clérigos de la basílica y el tercero sobre los mozos de coro. Sobre el primero las fuentes son sumamente escasas. Bartolomé Fernández Valencia advierte en su «Cuaderno... 1676», acerca de la pérdida de un privilegio concedido por alguno de los señores reyes antiguos, bienhechores del santuario vicentino. Sin embargo, la tradición avalaba un supuesto derecho de los clérigos sobre los hornos cerámicos de la calle Luenga, próxima a la iglesia, obligándose cada artesano a entregar al mayordomo de la fábrica o al sacristán una vasija de barro «que valiese tres blancas» por cada hornada de cerámica. Tal derecho se mantiene durante el siglo XV y gran parte del siguiente. En 1493, el arcipreste de Ávila Bartolomé del Hierro[130] obligó a los olleros al pago de las vasijas, en una calle en que la fábrica indirectamente ejercía su autoridad sobre cuatro hornos. La ejecutoria de este clérigo, racionero de la catedral, establecía que «dos olleros paguen cada uno de cada fornada a la iglesia de señor Sant Viceynte una vasija que vale tres blatas». En caso contrario los vecinos perderían las vasijas. La escritura es aceptada por los olleros Juan, Juan de Vadillo, Gómez y Gil, que junto a otros vecinos de Ávila deciden donar algunos objetos de uso litúrgico a la basílica (albas, vestimento con manípulo, palias, colgaduras, etc.). El título sobre los olleros se encontraba depositado en un pilar de la capilla de Santa Marina, tras el altar, en un letrero de piedra. Otra sentencia sobre los olleros, que les obliga a pagar a la fábrica tanto censos como las vasijas, se dicta en el año 1497[131]. Los pleitos serán relativamente frecuentes en las décadas siguientes, conservándose

129 «Mandaron dar seysçientos maravedís de los del cornado en limosna a la yglesia de Sant Viceynte». Doc. 492/24 (1499, junio, 22. Ávila). Vid. LÓPEZ VILLALBA, J. M., *Documentación del Archivo Municipal de Ávila, VI*, Ávila, 1999.

130 ADAv. SV. Doc. 21. *Libro de cuentas e inventario de la fábrica de San Vicente de Ávila, 1493-1545*. (1493, abril, 18. Ávila). «Ejecutoria del arcipreste Bartolomé del Hierro sobre los olleros de la calle Luenga, ante el notario Gómez González de Ferreras», fol. 4.

131 ADAv. SV. C. 11. Leg. 42. Doc. 42 C (1497, abril, 18. Ávila).

algunas sentencias favorables a San Vicente y condenando a los olleros Hernando de San Martín (1560) y Juan de San Martín (1564) a cumplir con el remoto privilegio basilical a instancias de los provisores Hernández de Valdivieso y Brizuela, respectivamente[132]. Probablemente a finales del siglo XVII la calle Luenga se arruina, desapareciendo los hornos cerámicos. Estaba situada esta calle fuera de las murallas, en la zona norte cercana al barrio de Ajates, en las inmediaciones del Pilón de la Mimbre y del monasterio de La Encarnación levantado a principios del siglo XVI. Aproximadamente, su trazado se ubicaba desde el paraje conocido como «la Varguiella», a los pies de la iglesia, los Baños de San Vicente, la zona alta de Ajates y el atrio de San Martín hasta el Pilón de la Mimbre.

El derecho del leño procedía asimismo de una tradición inmemorial. Se trataba, en realidad, de un derecho de origen feudal equivalente al portazgo, de manera que la Tierra de Ávila se comprometía con la iglesia de San Vicente a depositar un leño por cada carga que entraba en la ciudad en las carretas a su paso por el Coso de San Vicente, desde la puerta de la muralla hasta el cementerio, y por la puerta del Adaja. Como tal privilegio se mantiene hasta el año 1579, según algunos clérigos beneficiados. El derecho procede, sin embargo, del año 1459, siendo ratificado en años posteriores, desde 1477 hasta 1528, obligándose el concejo a pagar anualmente 2.600 mrs. a la fábrica de la iglesia sobre las «alçadas del leño»[133], percibiéndose también 600 mrs. cada año sobre los «coçuelos del pan». La cesión del derecho del leño por parte del concejo abulense se relaciona con la explotación de los montes con fines ganaderos y para la extracción de la madera necesaria para la construcción y como combustible. Sin embargo, desde la última década del siglo XV tal privilegio tiende a desaparecer a instancias del concejo, que, por otra parte, se compromete a pagar a los clérigos de la basílica 2.000 mrs. anuales «que les libraron por razón del leño que le fue quitado (años 1490, 1497, 1498, 1499): A la yglesia de Sant Viçeynte por el leñero que les fue quitado, dos mill maravedís. IIU», pagados para siempre jamás por los mayordomos del concejo a los de la fábrica de San Vicente.

Por último, desde el reinado de Alfonso XI (año 1313), los mozos de coro mantienen algunas prerrogativas de carácter fiscal, mientras que los sexmos y la ciudad de Ávila abonaban a la iglesia por los trece mozos 2.400 mrs. cada año, «el primer terçio del año se paga en fin de mes de enero, que da el escrivano que es de los pueblos vna hijuela de ochozientos mrs., y otra hijuela da el dicho escrivano en fin de mes de mayo de otros ochocientos mrs., y en fin de mes de setiembre da el dicho escrivano otra hijuela de otros ochocientos mrs. E cumplido cada terçio destos dende en treynta días, ha de dar el dicho escrivano la hijuela en el seysmo que quayere en cada terçio» (Libro Becerro, fol. 25).

132 Ibidem, Docs. 42 A y 42 B (1560, julio, 20. Ávila. 1564, marzo, 6. Ávila). *Libro inventario de escrituras, censos y dotaciones de la fábrica y comunes de la iglesia parroquial de San Vicente de Ávila, años 1580-1624*, fol. 3 r.

133 ADAv. SV. Doc. 18. *Cuaderno de arrendamientos y obligaciones a favor de la iglesia de San Vicente, 1457-1477. Libramientos de la ciudad a favor de la iglesia de San Vicente en recompensa por el derecho del leño, 1515-1528*. Vid. *Libro Becerro*, fol. 21.

La concesión de privilegios reales, junto con ciertas donaciones, ratifican el esplendor medieval de la basílica de San Vicente de Ávila. Las donaciones de los clérigos de la diócesis quedaron confirmadas por Alfonso VIII, abriendo un camino fundamentalmente testamentario para las iglesias abulenses [134]. Con Alfonso X se iniciará una sucesión puntual de privilegios a favor de la fábrica de San Vicente, reconociéndose en 1259 que se celebraban algunos aniversarios por el bisabuelo y el padre del monarca, recompensando a los clérigos, en 1279, con los «cinco mil mrs. de la moneda de guerra» del servicio de la Puebla de Arañuelo y añadiendo las tercias reales en el mismo término del sur del Tiétar. Sin embargo, las donaciones al año siguiente no habían llegado a su destino, deteniéndose las obras de la basílica («nin se facía la obra como yo mandaba») e insistiendo nuevamente Alfonso X en la recaudación de las monedas, pues la iglesia se encontraba «mal parada para se caer». Sancho IV, en 1290, ratificará el privilegio rodado de 1279 concediendo asimismo, en 1293, los 50 mrs. anuales en las heminas. Otros documentos avalarán las anteriores concesiones en los años 1302 (Fernando IV), garantizando la presencia de los mozos de coro, en 1313, 1332 y 1345 (Alfonso XI) y con otros reyes posteriores (Enrique II, Juan I y Juan II).

Aparte de los ingresos anteriormente reseñados, otros, menos cuantiosos, proceden de ciertas asignaciones testamentarias, dotaciones de capellanías y celebraciones litúrgicas relacionadas con algunas festividades. El dominico Domingo Suárez, obispo de Ávila, donó 10 mrs. anuales a los miembros del cabildo que asistieran a la procesión en la iglesia de San Vicente, siendo pagadas las monedas por el mayordomo de fábrica, al tiempo que, en el mismo curso, hace entrega de la mitad de su prestimonio a la parroquia. Como contraprestación económica, otros documentos resaltan los privilegios reales, los perdones del obispo Sancho a los participantes en la procesión del 27 de octubre desde el año 1317, el codicilo del arcediano de Olmedo (1341) sobre el desfile ante los sepulcros de los mártires «e de sant Pedro del Barco», donando testamentariamente a los clérigos 500 mrs.[135], la licencia del cardenal Juan de Cervantes para pedir limosna desde 1440 para la reparación de la fábrica de la torre, con indulgencias para aquellos fieles que rezaran en la fiesta, o bien otra licencia, ahora del obispo Fonseca (1473), para la obra y fábrica de la iglesia. Por otra parte, los clérigos de la diócesis abulense y los vecinos de las aldeas estaban obligados a pagar al obispo el tributo de las procuraciones, una versión eclesiástica de los yantares, estando exentos desde principios del siglo XV tanto los residentes catedralicios como los curas de

134 GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960, 222.

135 Exceptuando la noticia aportada por B. Fernández Valencia, acaso legendaria como tantas otras relacionadas con la basílica, sobre el arcediano de Olmedo, el maestre Sancho, algunas informaciones ratifican una intensa actividad económica, con veinte negocios de compra de casas y tierras de cultivo entre los años 1321 y 1341, pagando 7.290 mrs. de dineros nuevos y haciendo tres donaciones a lo largo de su vida al cabildo catedralicio, sin que conste ninguna dádiva a la basílica de San Vicente en relación con las procesiones. AHN. Clero. Pergaminos. Carpeta 27, nº 12. Carpeta 29, nº 3. Según el beneficiado del siglo XVII, con todas las reservas requeridas, el obispo de Marruecos Pedro de Montemolín sancionó la «procesión antiquísima que se hace los sábados en la iglesia de San Vicente a los sepulcros de los mártires y al de San Pedro del Barco», *Historia de San Vicente...*, 216 y 241.

San Vicente. Esta mezcla de donaciones materiales y dádivas espirituales se mantendrá en tiempos posteriores, las primeras fundamentalmente por los vecinos de Ávila, pues ciertos privilegios reales van decayendo con el paso de los años, las segundas ofrecidas por los obispos y otras dignidades eclesiásticas empeñadas en mantener el espejismo de los tiempos pasados en una sociedad, la del XVI, cada vez más cambiante en todos los sentidos.

En definitiva, las rentas totales de la basílica parroquial de San Vicente se distribuían anualmente de forma estable y duradera. Una parte se administraba en reparticiones diarias entre los comunes, el cura y los clérigos beneficiados, por su asistencia al coro y a los horas canónicas; otra parte, el dinero procedente de donaciones y mandas, para las capellanías y aniversarios *post mortem*, era recogido por el mayordomo de la fábrica, una vez deducidos los salarios de los capellanes y los gastos de culto (altares, frontales, cera, etc.). Por último, tanto los diezmos como los ingresos originados por los escasos arrendamientos, los abundantes censos enfitéuticos, las ventas y otros ingresos (limosnas, derechos de estola, honras y ofrendas), además de algunas percepciones de tipo feudal (cozuelos del pan, derechos del leño), se dividían a lo largo del año entre los clérigos como «raciones» o salarios, manteniéndose al margen aquellas rentas específicas destinadas a la fábrica de la iglesia y a los mozos de coro.

Referido al periodo medieval, aunque con ramicaficiones hacia los tiempos modernos, un último apartado jurídico, contable y estratégico se relaciona con los molinos abulenses[136]. En torno a ellos se puede afirmar, primero, que son los eclesiásticos, entre ellos los canónigos y los clérigos parroquiales de San Vicente, además de la caballería villana, los propietarios directos de un buen número de ingenios harineros e industriales (La Puente, Estanco, La Losa, etc.), usufructuándose mediante censos enfitéuticos y algunos arrendamientos a vecinos de diversa condición social y económica, desde miembros del cabildo y caballeros hasta agricultores y molineros de humilde condición. De hecho, el valor estratégico de algunos molinos permitió mantener el equilibrio monetario y aumentar el depósito de fanegas de granos a lo largo del siglo XV y en tiempos posteriores, circunstancias que, entre otras cosas, provocarán una reñida y larga disputa jurídica sobre la propiedad de las aceñas desde los primeros años del siglo XVI. De procedencia medieval, gran parte de los molinos del Adaja se levantaron en torno a los siglos XII y XIII, si bien las reformas fueron tan amplias y variadas que es cuando menos difícil establecer una determinada tipología de ingenios como La Puente, La Losa, Estanco, Alcuérnago, Castillo e Izquierdos. A partir de un análisis más amplio y pormenorizado se puede afirmar que los molinos se configuraron desde la Baja Edad Media como una importante fuente de ingresos para las economías eclesiásticas, uno de los motores económicos de los grupos urbanos formados por los caballeros, el cabildo y algunas instituciones seculares y regulares de los clérigos.

136 Vid. FERRER GARCÍA, F. A., «Tecnología hidráulica y división enfitéutica de la propiedad. Los molinos abulenses del Adaja entre los siglos XIV y XVIII», en *Ávila en el tiempo. Homenaje al profesor Ángel Barrios*, Ávila, 2007, I, 171-219.

Capítulo VI

EL ESPLENDOR DEL SIGLO XVI Y LA CONTINUIDAD CRÍTICA DEL HIERRO: ASPECTOS ECONÓMICOS, JURÍDICOS, FESTIVOS Y LITÚRGICOS

JURA, PERJURA, SECRETUM PRODERENTI...

A finales del siglo XV, la basílica de San Vicente estaba dirigida por el cura rector Pedro González de Hamusco, sustituido por el licenciado Gil López desde 1501, la fábrica controlada por el mayordomo Antón Martínez de Leandro y los oficios religiosos servidos por los beneficiados Juan Vázquez, Diego (hijo de Gil López), Fernando de Montefrío, Antón del Águila y Pedro Jufré. Algunos de estos clérigos se vieron obligados, a principios del siglo XVI, a concluir con una de las prácticas medievales más características del templo de los mártires, los juramentos ante el cenotafio del santo que durante parte de la centuria anterior se habían sucedido a la manera de un juicio paralelo al oficial, pesando más el temor al castigo físico procedente de la divinidad que la pena jurídica impuesta por el juez. Desde la celebración de las Cortes de Toro, en el año 1505, se suprimen dichas prácticas juraderas por los graves inconvenientes que implicaban, pues en las fórmulas se tentaba a Dios para que hiciera milagros, según una interpretación tradicional. Se resolvían supersticiosamente pleitos sobre deudas, dudosos contratos de compra-venta, límites de términos, mojoneras y heredades, se aceptaban los deslindes territoriales y se solucionaban algunos enfrentamientos entre los concejos. La documentación del siglo XV recoge, por otra parte, un acentuado sentido de la propiedad relacionado con la mencionada práctica juradera, asumida por todos los ciudadanos, avalada por el propio clero basilical e impulsada por los Reyes Católicos desde la década de los setenta. Los derechos de pastos comunes, las disputas acerca del pan para la villa de Mombeltrán y otros lugares, tutelas y herencias, ajustes de cuentas, papeles que insisten en un rígido ceremonial en el interior basilical, juramentos de fidelidad hacia el señor, sobrecartas ordenando al concejo abulense que haga «ayuntamiento donde solía y no en otra parte», con tal que no sea la iglesia de San Vicente, capitulaciones para lograr la pacificación de la ciudad[137] y otros asuntos se van sucediendo, sobre todo, en las tres últimas décadas del siglo XV. A menudo,

137 Doc. 42 (1476, junio, 12. Valladolid). «... E fizo sobre el çierto juramento sobrel sepulcro de San Veçeynte e pleito e homenaje de guardar el serviçio del dicho señor rey e mío e el bien e pro común de la dicha çibdad, según que más largamente se contiene en el dicho juramento e pleito e omenaje que pasó ante escrivano público». Vid. MARTÍN, J.-L., *Documentación medieval abulense en el Registro General del Sello, I*, Ávila, 1995. Doc. 192 (1476, julio, 31. Ávila).

el crucero de la iglesia de San Vicente se convierte en un espacio jurídico, la sede del tribunal que tenía que resolver acerca de los asuntos planteados por algunos vecinos. Por mandato del juez, los testigos entraban en la basílica para jurar ante los evangelios y el sepulcro de san Vicente, avanzando la mano derecha y asegurando la verdad. En caso contrario, Dios pediría cuentas «mal e caramente en este mundo a los cuerpos y en el otro a las ánimas, do más avían de durar, ansý como aquéllos que a sabiendas juran e se perjuran en el nonbre de Dios en vano e señor Sant Biçeynte, mártyl glorioso, fuese rogador a nuestro Señor».

El juramento ante el cenotafio se convertía en prueba irrefutable, si bien hay que considerar que buena parte de los testigos son aportados por el concejo de Ávila, defendidos por alguno de los reyes, Isabel o Fernando, presentados por algunos regidores y miembros destacados de la ciudad y Tierra de Ávila. Igualmente son excepcionales los casos en que los juramentados contradicen las pruebas aportadas oficialmente en los litigios. Ciertamente, un número considerable de juramentos tenía lugar en reductos sagrados, en la capilla de San Bernabé de los canónigos, ante el ara de la parroquial de San Juan, en el coro de la iglesia de San Vicente (censo del deán R. González, en 1437), sin que se requiera antes de 1468 un juramento cabal ante el sepulcro. Desde la última fecha citada, los jueces eclesiásticos ordenaban seguir el pleito en el interior del templo de los hermanos mártires, dando fe el escribano público correspondiente que identificaba a los testigos, ordenando que testimoniasen sobre el sepulcro y ante un crucifijo de plata colocado sobre un libro de pergamino con los evangelios, declarando la verdad con el «Sí, juro. Amén», pues en caso contrario «el señor Sant Viçeynt [demostraría] sobre ellos e sobre sus personas y bienes e fijos e mugeres todos los miraglos e maravillas que ha mostrado e muestra sobre aquéllos que juran el su santo nombre en vano»[138]. Alrededor de un centenar de documentos avalan un ritual característico de la segunda mitad del siglo XV, sobre todo entre los años 1468 y 1500, una directa y correcta indicación acerca de la concepción de la justicia en los tiempos finales de la Edad Media. Recordado como un acontecimiento espectacular y honroso para la propia basílica, curas, clérigos y cronistas resaltarán repetidamente el año 1505 como el momento en que cesa dicha práctica jurídica. El párroco Juan de Nájera Salvador, en 1683, insistirá en la rareza del juramento, que sólo se realizaba en casos dudosos, «poniendo la mano derecha en el testero de este sepulchro en vna floresta que llamauan el foraco, xunto a la ymagen del santo», comentando que, por justos motivos, esta rutina excepcional concluyó gracias a los monarcas (ya había fallecido la reina Isabel, en 1504), siendo alabada la medida por el jurista Antonio Gómez[139]. De acuerdo con alguna tradición, el agujero de las juras se identificaba

138 Doc. 80 (1471, enero, 29. Ávila). «Información sobre Mediana, Pedro Abad y sus términos a petición de Inés de Zabarcos». Vid. LUIS LÓPEZ, C., *Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila (Documentación medieval del Monasterio de Las Gordillas), I*, Ávila, 1997. La fórmula del juramento recogida por el beneficiado Fernández Valencia era la siguiente: «Que juro por Dios e santa María e la señal de la cruz e por los santos evangelios e por el santo sepulcro de san Vicente en que corporalmente puso su mano, que dirá la verdad de lo que le fuere preguntado. El cual dijo "Sí juro e Amén"».

139 GÓMEZ, A., *Ad legis Tauri commentaribus absolutissimum*, Lyon, 1602, fol. 228; 5ª ed., Madrid, 1764; traducción española, Madrid, 1795.

con la oquedad de la que surgió la serpiente tras el martirio de los hermanos. Los clérigos, por su parte, a agua pasada, se congratularon para evitar los gravísimos desastres corporales de los perjuros (desecación del brazo derecho), castigados los testigos falsos con dolores y quedando «gafos o con otra enfermedad molesta, para escarmiento de otros y castigo suyo» –escribía Tello Martínez–, si bien las prácticas juraderas habían sido previamente aprobadas en las constituciones sinodales del obispo Alonso de Fonseca, en 1481, y recogidas luego por el prelado Diego de Álava y Esquivel.

El perfil de los juramentos en San Vicente, convertida en «iglesia juradera» a partir de unas escasas prácticas desde la perspectiva documental, sobrepasa por su fama la realidad cotidiana. Un análisis de los papeles conservados en la actualidad (concordias, capitulaciones, ordenanzas, ejecutorias, cartas, etc.) confirma cómo en ciertos momentos la tradición jurídica enlazaba con una concepción religiosa del pleito o de la discordia, cómo una mezcla de temor al castigo sobrenatural y a la pena pecuniaria pesaba sobre la conciencia del testigo. Al margen, algunos actos de homenaje seguramente se inscribían en el espacio sacro de la basílica de San Vicente, marcándose la ruptura del pacto mediante las enfermedades súbitas y la rápida muerte que soportaba el caballero, según refiere, a principios del siglo XVII, el regidor abulense Pacheco de Espinosa. Sin embargo, desde el año 1468, los clérigos basilicales presenciaron ocasionalmente, año por año, la exposición oral y juramentada de ciertos vecinos, moradores y forasteros en un juego jurídico verificado por un reducido número de ciudadanos. Dos buenas personas, vecinos de San Martín de Valdeiglesias, se obligan a venir «aquí a la dicha çibdad a jurar e juren en el santo sepulcro de Sanct Viçeynte e en la cruz e santos evangelios» para poder sacar el pan del término abulense. Similares situaciones se reproducen en las relaciones de las entregas de pan de Ávila y su Tierra para los concejos de las villas de El Prado y La Torre (1486), Mombeltrán (1486 y 1498), Aldeavieja (1497), Villanueva, Vadillo y Bonilla (1498). Otros litigios se refieren a los pastos de ganados en Mediana y Pedro Abad, amojonamientos entre la ciudad de Ávila y la villa de Villanueva (1479), entre la ciudad y Peñaranda (1480), la mojonera del término de Añes, disputada entre Ávila y Mombeltrán (1488 y 1491), o entre la capital y Burgohondo (1489), El Barraco y Navalmoral de la Sierra (1489), además de algunos asertorios ante el virtual sepulcro registrados en los protocolos notariales (año 1500 y siguientes, sin fecha precisa) acerca de los términos de Ávila. Algunos derechos sobre la propiedad, relacionados con las circunstancias políticas recientes en el tiempo, se reflejan en los testimonios orales ante el cenotafio de la iglesia: la reina Isabel, en 1476, ordena al corregidor de Ávila que mantenga en secuestro los bienes confiscados a Juan Martínez Valdés, que jura en el sepulcro sobre su servicio al arzobispo de Toledo, partidario del rey de Portugal. Esta actitud intervencionista, por otra parte normal en las monarquías, queda reflejada en algunas órdenes sobre rentas y haciendas, los bienes heredados de Juan de Arévalo, algunos pleitos sobre cuentas contra el antiguo procurador de la ciudad Juan González de Pajares, otros sobre cobranzas de los castellanos de los moros y judíos de Piedrahíta y El Barco de Ávila, o bien los cumplimientos de leyes de las Cortes de Madrid (1499) acerca de un cargo de 47.000 mrs. contra un

vecino de Vadillo. Algunas capitulaciones referidas a guardas de pinares, robledales y montes exigían el juramento ante el cenotafio del mártir, mientras que con un sentido más relacionado con los derechos personales de la propiedad destacan algunas receptorías, cartas ejecutorias y pedimentos particulares. Hacia 1485 culmina un pleito entre los pueblos y lugares de la Tierra de Ávila y el capitán Fernando de Acuña, del Consejo Real, por causa de unos pastos del ganado. Al año siguiente, don Fernando, marido de doña María Dávila, viuda del tesorero de los reyes Fernán Núñez de Arnalte, cambió al cabildo la denominada «Casa del Tormento», junto a la catedral, por una tierra y un majuelo en Gotarrendura, cediéndola en 1489 a la mesa capitular para derribarla y «hacer plaza»[140]. Y en 1491, una carta ejecutoria de los Reyes Católicos se muestra favorable a la ciudad de Ávila frente a las pretensiones de Pedro de Ávila, señor de Las Navas, en el término de Quintanar.

En conjunto, los litigios supuestamente solventados en el interior de la basílica de San Vicente, entre los años 1468 y 1504, se configuran como pleitos ordinarios relacionados con los derechos de propiedad (disputas sobre títulos de propiedad, bienes personales, daños a la propiedad) y a los asuntos de derecho público, incluyéndose en este último apartado los contenciosos sobre términos municipales, tierras comunales, violación de ordenanzas locales, privilegios y leyes locales o abusos de cargo público, descartándose aparentemente los litigios relacionados con causas procesales y criminales, relaciones señoriales y contratos comerciales (conteniendo también los numerosos censos enfitéuticos, los redimibles y los arrendamientos). Por parte del cabildo catedralicio, ciertos compromisos exigían el juramento de canónigos y beneficiados ante el cenotafio del mártir cuando había que avalar las posesiones de bienes muebles o raíces de la fábrica capitular (1474), las prebendas de los beneficiados o la defensa de los propiedades de la mesa del cabildo (1476): «juren sobre la cruz e santos evangelios e sobre el sancto sepulcro de Sant Viçeynte, en la forma acostumbrada...». En 1504, el capellán mayor Francisco de Quemada se comprometió a cumplir con todas las obligaciones comprendidas en un estatuto ordenado por el obispo Carrillo de Albornoz: «dixo que jurava e juró a Dios e a Sancta María e a la señal de la cruz en que puso su mano derecha que estavan escriptas en un libro evangelisterio e al sancto sepulcro de Sant Viçente en que corporalmente puso su mano derecha, e a las palabras de los santos evangelios, do quier que son escriptas, segund forma de derecho, de tener e guardar e conplir e observar el dicho estatuto... E, demás que señor Sant Viçente e sus hermanas fuesen rogadores ante Señor de mostrar miraglo sobre él, conmo aquél que se perjura en el sancto nombre en vano, conmo ha mostrado por otros»[141].

Indefectiblemente, un último suceso legendario, o al menos amplificado por la historiografía localista, se produce en el año 1504 cuando –relata Ariz (IV, 22)– se enfrentan con disturbios las cuadrillas de San Juan y San Vicente, resolviéndose la cuestión con un pleito homenaje en el sepulcro de San Vicente: «Siluestre

140 AHN. Sec. Inquisición. Códice 403-B, 1º, 150.

141 Doc. 111 (1504, agosto, 2. Ávila). Vid. LUIS LÓPEZ, C., *Estatutos y Ordenanzas de la iglesia catedral de Ávila (1250-1510)*, Ávila, 2004, 230-234; *Libro de Estatutos de la iglesia catedral de Ávila de 1513*, Ávila, 2005, 57-60.

del Ojo, señor de Iuan Grande y La Gasca Fue vno de los caualleros que en los vandos de las dos quadrillas de Auila, hizieron pleyto omenaje, para las pazes, en el sepulcro de san Vicente, año 1504». Tanto el benedictino, en 1607, como los cronistas González Dávila y Fernández Valencia y algunos historiadores pasados y presentes han recreado la función juradera de la basílica de San Vicente, incluso adjudicando un origen inmemorial a una tradición que contaba, como se ve, con una vida muy corta, un origen concluyente y una final esperado, al margen, tal vez, de ciertas rutinas supersticiosas sostenidas por los caballeros abulenses (homenajes y vasallajes, fidelidades, contratos privados de carácter oral). Así pues, ni se tentaba tanto a Dios ni los vecinos abulenses solucionaban tajantemente sus litigios ante el cenotafio.

El marco histórico en el que se inserta la invención de San Vicente como «iglesia juradera» (con otras, San Isidoro de León y Santa Gadea de Burgos) es, por otra parte, muy preciso, coincidiendo con el reinado de los Reyes Católicos (1474-1504) y, sobre todo, con las décadas que transcurren desde el levantamiento del baldaquino por Sansón Florentín (1468), en tiempos del obispo Martín de Vilches, y la renovación judicial emprendida en las Cortes de Toro (1505), ya en tiempos de la reina Juana I, llamada la Loca. En esos años, los juramentos pasan a un lugar muy concreto, la rosa juradera del cenotafio, el forado o la abertura cobijada bajo una nueva estructura de madera que reivindica la presencia emblemática del prelado M. de Vilches y de las familias más ilustres de la sociedad abulense, utilizándose la figura de un mártir legendario, sin un patronazgo específico, para resolver aquellos asuntos de derecho público, fundamentalmente los relacionados con los deslindes, las mojoneras y los términos municipales. La parca vida de esta práctica jurídica empieza a declinar hacia 1499, acentuándose su pérdida desde el año 1505, periodo que coincide con cierta renovación en la historia del derecho castellano. El recorrido se inició con algunas medidas monárquicas, luego con la publicación por el escribano Juan Ramírez del *Libro de bulas y pragmáticas* (Alcalá de Henares, 1503), una recopilación de leyes destinadas a restringir los poderes de los tribunales eclesiásticos[142]. Por último, con el ordenamiento de las Cortes se da el carpetazo definitivo así a la actividad juradera ante el sepulcro y a la recreación de las iglesias como ámbitos presenciales en la práctica de pleitos y litigios. No se podía elegir ni otro momento histórico ni otra coyuntura legal, pues en Toro se intenta acabar con la confusión jurídica y jurisdiccional existente en los reinos «a causa de la gran differencia e variedad que auía en el entendimiento de algunas leyes, así como del Fuero como de las Partidas e de los ordenamientos e otros casos...», añadiendo que la falta de instrucción de algunos letrados provoca que «en la decisión de los pleytos e causas, algunas vezes no se guardan e platican las dichas leyes como se deuen guardar e platicar, lo qual es contra nuestro seruicio»[143]. Las numerosas leyes aprobadas en Toro reflejan, sin embargo, una concepción todavía flexible del Derecho, de manera que los jueces disponían aún de una autonomía y

142 KAGAN, R. L., *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, Salamanca, 1991, 48.

143 *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, IV*, Madrid, 1882, 195 y 199.

un poder considerables. Se suceden los ordenamientos sobre testamentos, herencias, censos, hijos naturales y legítimos, los matrimonios y sus bienes, los gastos de enterramiento, la sucesión en el mayorazgo, deudas y deudores y, especialmente, los derechos de propiedad, contexto en el que se inscribe la ley 67 referida a las prácticas juraderas en Castilla: «Ningún juramento, avn quel juez lo mande hazer o la parte lo pida, no se faga en San Vicente de Áuila, ni en el herrojo de Santa Águeda, ni sobre altar, ni cuerpo santo, ni en otra yglesia juradera, so pena de diez mill maravedís, para nuestra cámara e fisco, al que lo jurare e al juez que lo mandare e al que lo pidiere o demandare». En definitiva, se trataba de separar la administración de justicia de una normas jurídicas emanadas del derecho canónico, desplazando ciertas argucias eclesiásticas (excomuniones, por ejemplo) de la justicia real, frenando definitivamente una práctica que utilizaba el juramento como acto religioso en detrimento de una jurisdicción puramente civil. ¿Se cumplieron definitivamente las disposiciones de Toro? Desde el mundo eclesiástico parece que no, pues el clérigo Fernández Valencia relataba que el canónigo Fernando Manzanas juró en 1519 ante el sepulcro del mártir sobre un pleito que se seguía en la curia romana, ignorándose si resolvió su situación o, por el contrario, le sobrevino la acelerada muerte. Unos años antes, en 1509, un estatuto de la catedral abulense obligaba a los beneficiados a prestar juramento ante San Vicente para ratificar la prohibición de los beneficiados menores de dieciocho años en lo tocante a dignidades, canonjías o raciones de la iglesia mayor.

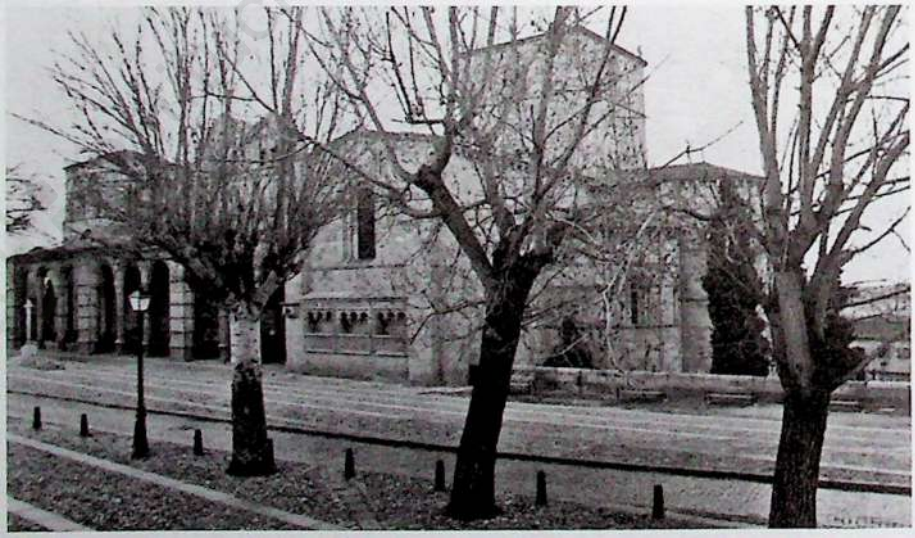
Veinte años después, un último suceso fantástico tendrá como escenario la basílica de San Vicente. En 1529 «suzedió aquel portentoso caso ha [sic] cierto caballero que solicitaba yllícitamente a una prinzipal señora, cuya constancia y honor pretendía conquistar o por ruegos o biolencia; y haziendo tiempo vna noche para lograr este destino, se vino al zimenterio de este templo acompañado de vn amigo y confidente, y se sentaron sobre la losa de un sepulchro que está a la rinconada de los luzillos de afuera. Y a poco rato aduirtieron que se meneaua la losa, y persuadiendo el amigo a aquel desbanecido amante se aprobechase de aquéllos auisos de Dios, no le podía conuenzer hasta que experimentó que la losa se fue levantando con ellos enzima hasta hazerlos topar con el arco de la bóueda de dicho sepulchro, con que abriendo los ojos desta considerazión y contemplando este prodixio desistió aquel caballero de su deprauado yntento. Y uiuió de allí adelante mui asustadamente. Zertificose después que en aquel luzilo estaba enterrado el abuelo de la tal señora, a quien galanteaba. Este sepulchro está ynmediato a los de los caualleros Estradas, y se mazizó de cal y canto de orden del ordinario. Suzedió el caso a don Bernardo de Áuila y don Juan Dáuila de la Vega»[144]. Para los clérigos barrocos de San Vicente será el último acontecimiento milagroso digno de resaltar en los infolios dedicados a las grandezas del templo, equiparándose el relato con el acoso sexual que había sufrido, unos años antes, una campesina transmutada en santa Paula Barbada, y confirmándose, a la vez, el interior del templo como el espacio sagrado para las prácticas necrolátricas de algunas elites abulenses.

144 *Resumen y notizias abreviadas...* La fecha citada procede del *Cuaderno..., 1676*, de B. Fernández Valencia, mientras que Nájera escribe el año 1329 y el *Libro Becerro* el 1569.

Sepulturas de Cristóbal Muñoz y Álvaro Gómez

Lucillos de los Estradas

«Cura, beneficiados y capellanes desta yglesia son obligados perpetuamente a decir por Cristóbal Muñoz y por sus difuntos cada día una misa cantada, después de la misa mayor, y tañer a ella y decir un responso cada día, y demás desto perpetuamente dezir vísperas y vigilia el primer viernes de cada mes y el sábado de mañana siguiente misa de réquiem y responso. Dejó el dicho Cristóbal Muñoz para esto dotado unas casas que son en el Mercado Chico y doscientos mill maravedises que se compraron de pan de renta. El cura y beneficiados han de dar a trece pobres desta ciudad, los que el dicho cura escogiere, trece vestuarios de paño blanquizco y a cada uno dellos un par de zapatos y de comer y beber el jueves de la Cena de cada año perpetuamente. Y dejó el dicho Cristóbal Muñoz para esta limosna ochenta fanegas de pan de renta. Es patrón de todo esto el señor de la casa de Villatoro, según y como más extenso está en la escritura de dotación que pasó en el año de 1503 años».



LAS FORMAS DE PROPIEDAD DE LA TIERRA, LA APROPIACIÓN DEL EXCEDENTE AGRARIO Y EL APROVECHAMIENTO ECONÓMICO DE LA IGLESIA PARROQUIAL DE SAN VICENTE EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

No se observa ningún cambio económico entre los últimos años medievales y las primeras décadas del siglo XVI, manteniéndose numerosos censos enfitéuticos (excepto los de la población judía expulsada), renovándose algunas capellanías y creándose otras para el sustento material de los clérigos y la salvación eterna de los dotadores. La coyuntura económica claramente favorable para Ávila y, por extensión, para Castilla, a lo largo del siglo XVI, marcada por el crecimiento demográfico y agrario, apenas supuso una modificación en las rentas parroquiales y en el funcionamiento económico (productivo, crediticio e inversor) de la basílica abulense. Las raíces del siglo XV en el sentido contable, en el marco de las explotaciones indirectas y en el control jurídico de los solares urbanos y rurales pesaban demasiado como para afrontar una renovación de las estructuras materiales de San Vicente de Ávila. En este sentido, se puede apreciar cómo la expansión del siglo XVI surge de unas estructuras prácticamente inmóviles que se habían creado y sostenido durante la etapa bajomedieval[145]. Un ritmo cansino y rutinario parece imponerse en el interior basilical, al margen de los sucesos extraordinarios, ajeno a la vida política del momento, centrándose tanto el cura y los beneficiados como los mayordomos de la fábrica en la recepción de aquellos ingresos que permitían asentar un control religioso y litúrgico sobre una feligresía cada vez más amplia. El distrito de San Vicente, a lo largo del siglo XVI, abarcaba algunas zonas superiores de la ciudad, como Caldeandrín, la calle de la Pescadería y la calleja situada detrás del consistorio, con la que iba desde la capilla de Mosén Rubí hasta el convento del Carmen Calzado (San Silvestre), incluyendo extramuros el Coso, el Barrio Nuevo, los barrios de Cesteros y Papalba hasta el paredón de Santa Ana, la calle de los

145 Vid. YUN CASALILLA, B., *Sobre la transición del feudalismo al capitalismo en Castilla. Economía y sociedad en Tierra de Campos (1500-1830)*, Salamanca, 1987.

Moros y los alrededores del monasterio de San Francisco, abarcando asimismo las calle de los Orejones en las cercanías del monasterio de Santa Ana, la Cruz de Piedra y las casas de Diego del Águila, Rodrigo de Valderrábano y Jerónimo Orejón cercanas a la catedral abulense. Una atemporalidad histórica, circunscrita a los documentos de la fábrica y a los pertenecientes a los comunes, se refleja con el paso del tiempo, y sólo los papeles redactados por algunos curas y beneficiados inscriben la historia interna de la basílica en un marco histórico concreto de carácter extraparroquial. Así, la visita a la basílica de fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo, se relaciona con la presencia de una plebe alborotada durante la revuelta comunera. O ciertas acciones de gracias celebradas en la basílica con motivo de la batalla de Lepanto, con procesión general a los mártires, luminarias, cohetes, música de ministriles, corriendo los caballeros abulenses detrás de un toro encascabelado. Sin embargo, las primeras décadas del siglo XVI ofrecen un panorama un tanto anárquico en el control de ingresos y gastos, en la perduración de algunos privilegios y en las prerrogativas sobre algunas propiedades. No en vano, el cura José Miguel Pinto, probablemente refiriéndose a estos tiempos, criticó la «neglixencia de los curas y beneficiados que an sido de ella».

Interesa resaltar, no obstante, la continuidad documental que ofrece el archivo de San Vicente desde la segunda década del Quinientos, especialmente en lo referido a los inventarios y cuentas de la fábrica. En 1458, la basílica de los mártires ingresaba anualmente 43.344,5 mrs., cantidad prácticamente similar a la registrada desde el año 1508 para la fábrica, si bien en el siglo XV las cuentas para el reparo de la iglesia alcanzaban solo los 5.280 mrs. y los ingresos de los clérigos, aparte de las rentas individuales, llegaban a los 11.260, un guarismo claramente inferior a los 108.500 mrs. que recibían los beneficiados catedralicios destinados en el cabildo, la fábrica de la iglesia mayor y otros servicios, independientemente de pitanzas, horas y servicios especiales. Las cuentas dadas por el bachiller Cristóbal del Hierro, el 5 de julio de 1512, ratificaban un cargo de 177.114 mrs. y un cornado para los años que van desde 1508 a 1511, con una media anual de 44.278,5 mrs., unos ingresos similares para los siguientes cursos, especificándose, en ocasiones, la procedencia de los cargos favorables para los beneficiados y la mayordomía de la fábrica. Además del noveno de los diezmos eclesiásticos, las posesiones de la fábrica sirvieron para ingresar anualmente 2.751,5 mrs. y noventa y tres fanegas y media de pan en cada año en algunas décadas del siglo XVI (1508-1522), desglosándose tanto las rentas de las posesiones urbanas (845,5 mrs.) como las procedentes de los sexmos (279 mrs. y 93,5 fanegas) y otros ingresos procedentes del concejo, o de alguna curtiduría (1.624 mrs.), etc. Las primeras, mayoritariamente formadas por censos enfitéuticos, se distribuían sobre casas en el Coso, Papalba, Judería (antigua), Corral de la Degollada, Albardería y otras arterias urbanas, observándose cierta uniformidad y continuidad respecto a los contratos censales procedentes de la centuria anterior, idéntica situación a la que se aprecia en las propiedades rurales con las tierras en las Alcacerías, las fanegas de pan procedentes de Cardeñosa, Bernúy de Zapardiel y otros lugares, o con las viñas en los términos de Jaraíces, Cantiveros y Fontiveros, añadiéndose

los 600 maravedíes de juro sobre los cozuelos del pan de Ávila pagados por los mayordomos del concejo y los 1.000 mrs. de las calzadas del leño. Para los mozos de coro, establecidos en la basílica desde el reinado de Fernando IV, se les asignaba unas rentas procedentes de los sexmos y pueblos de la ciudad de Ávila. Por otra parte, el cura y los siete beneficiados que hacia 1522 servían en la parroquia contaban con sus ingresos personales procedentes de los beneficios, además de ciento setenta fanegas de trigo cada año sobre los molinos y batanes del Estanco, doscientas setenta y cinco fanegas y once celemines de pan sobre algunas heredades, correspondiendo cerca de treinta fanegas a cada clérigo, algunas gallinas y, por último, 6.659 mrs. sobre unas heredades en la ciudad. Excepto el beneficio curado, los restantes son simples servideros, obligándose los clérigos al rezo del oficio divino en el coro y privadamente, alternándose con el párroco en la celebración de las misas *pro populo* los domingos y días festivos. Los reducidos ingresos anuales del clérigo Ramos González obedecen a la renuncia de su beneficio a favor de la fábrica de la iglesia[146], anexionándose esa entidad jurídica eclesiástica el mayordomo Alberto Ernaz desde el año 1517 gracias a una bula de León X dada en Roma *apud sanctum Petrum. Anno Incarnationis Dominis MDXVI, XVII kalendas aprilis, pontificatus eius anno IX*. La fábrica tiene vn beneficio, qui dexó impreso, que presenta el cura al capellán, y deste beneficio goza la fábrica de sus diezmos y de treinta fanegas de pan terçiado de los comunes de beneficiados propios, que se pagan por los mayordomos de los dichos comunes y dellos los a de cobrar el mayordomo de la fábrica[147]. Sobre la prestamera de Gimialcón, una pensión procedente de rentas eclesiásticas, el cura Gil López había renunciado a favor de González de Hamusco en 1501, año de nombramiento del primero como rector de San Vicente, confirmándose dos años después la anexión al beneficio curado de la iglesia por medio de una licencia del obispo Carrillo de Albornoz y una bula dada en Roma a finales del mismo curso[148].

Si bien la documentación conservada no permite un análisis diacrónico desde el plano de la economía interna, se puede suponer una coyuntura claramente favorable para la basílica a lo largo del siglo XVI. Las cuentas de los mayordomos de fábrica van saltando de unos a otros años, persistiendo los inventarios en los mandatos de los visitadores apostólicos, en la adquisición de ornamentos litúrgicos y menos en una contabilidad estricta sobre ventas de cereales, arrendamientos, censos y limosnas. Al bachiller Francisco Hernández le fueron presentados los

146 ADAv. SV. C. 1. Leg. 1. Doc. 1 C (1508, noviembre, 7. Ávila). «Escritura de posesión del beneficio curado por el clérigo de San Vicente Gil López». C. 10. Doc. 54 (1516, agosto, 18. Ávila). «Escritura de posesión del beneficio simple de la iglesia de San Vicente de Ávila, ante el notario del número Pedro López Dávila».

147 *Quaderno y beçerro... de la yglesia de señor San Viceynte de Ávila*, fol. 25.

148 ADAv. SV. C. 10. Leg. 1. Docs. 1 G (1501, octubre, 31. Ávila), 1 D (1503, noviembre, 6. Roma), 1 F (s. f., ¿1503, diciembre? Ávila). Doc. 1 I (1505, febrero, 18. Bonilla de la Sierra). «Escritura de confirmación del obispo don Alfonso Carrillo de Albornoz de la unión de la prestamera de Gimialcón al beneficio de la iglesia de San Vicente de Ávila». *Libro inventario de escrituras, censos y dotaciones de la fábrica y comunes de la iglesia parroquial de San Vicente de Ávila. Años 1580-1624*, fol. 286 r.

cargos y descargos correspondientes al año 1531, ofreciendo el mayordomo un alcance para la fábrica de 4.040,5 mrs. después de anotar marginalmente la venta de unas fanegas de trigo, a 4 reales, otras de centeno a 2 rs., con un importe total de 20.400 mrs. El doctor Lope de Obregón había dejado ya la rectoría parroquial, «varón virtuoso y docto que escribió un tratado contra la secta de Mahoma». En la década de los cuarenta Vicente López detentaba el beneficio curado acompañado de los beneficiados servideros Antonio Ordóñez, Ramos González, Sancho de Olivares, Juan Vázquez de Guzmán, Andrés Vázquez, Juan López de Ávila y Diego de Madrigal, con Juan Vázquez de Medina en la prestamera ratificada a principios de siglo. En 1542, el mayordomo ofreció al visitador un alcance de la cuenta pasada de 92.629,5 mrs., a los que habría que sumar una recaudación de 13.0915 mrs. procedente de la venta de algunas casas, rentas de censos, limosnas en el cepo de la iglesia (2.410 mrs.) y venta de pan, recogiéndose setecientas dieciocho fanegas, unas destinadas a la venta y otras para afrontar los pagos atrasados del organista, la cerera y los dos sacristanes. Al menos durante algunas décadas del siglo XVI (1530-1550), los cereales constituían la principal fuente de ingresos de la basílica de San Vicente, al generar el 57,2 % de sus entradas brutas anuales (año 1542, por ejemplo), predominando las fanegas terciadas en las rentas decimales, luego la cebada y, por último, el centeno. Las explotaciones indirectas de la basílica de San Vicente se concentraron por medio de los contratos forales que recaudaban tanto fanegas y celemines de pan como rentas monetarias, observándose un progresivo deterioro en términos reales de los ingresos. En periodos de crisis, algunos suscriptores de censos confundirán el dominio útil con el directo, negándose a pagar los réditos anuales e impulsando a los mayordomos parroquiales a recuperar varios predios para explotarlos mediante contratos de arriendo y censos redimibles. A partir de estos años, los mayordomos se ven obligados a anotar algunos gastos relacionados con los numerosos pleitos que tiene que afrontar la basílica, si bien, en varios casos, serán algunos vecinos quienes asuman las minutas derivadas de los litigios, como doña María de Guzmán, señora de Peñaranda, que reintegra a la fábrica los 17.500 mrs. gastados por las costas de un pleito contra la iglesia de San Pedro sobre los diezmos de dicha feligresa. En una relación muy precisa, se anotan al margen de los anteriores ingresos otros de carácter extraordinario, como los 3.893 mrs. procedentes de la venta en almoneda de unos vestidos de la Virgen de la Soterraña o los 25 rs. procedentes de la venta de un salterio para la iglesia de La Colilla. Por otra parte, para el año 1543 se apunta un cargo de 299.265 mrs., una data de 276.987 mrs. y un alcance para la fábrica de 22.278 mrs., destacando unos descargos que mayoritariamente se destinan a ornamentos y objetos litúrgicos (mangas de cruz, bonetes, monumentos, misales, cetros, incienso, cera, campanas, etc.), obras menores en la iglesia (trastejar, puertas, cimientos), pago de salarios a mayordomos, organistas, cereros, sacristanes (10 ducados anuales) y mozos de coro, celebraciones religiosas (San Vicente, Semana Santa) y papeles diversos como mandamientos del provisor, pagos a notarios y escribanos por escrituras y probanzas, apeos y deslindes, licencias e inventarios.

La renovación constante de objetos y ornamentos en el interior de San Vicente requería el desprendimiento de aquellos útiles inservibles, deteriorados y

demudados, siendo necesario para su venta en almoneda pagar al pregonero y luego al notario que registraba el contrato de compra-venta. El día del patrón titular de la parroquia se celebraba litúrgicamente con misas y procesiones, limpieza del coso y adorno con luminarias, mientras que los clérigos y el personal dependiente festejaban al santo con una colación por valor de 12 reales acompañada por la degustación de unos besugos (4 rs.) por parte del provisor, el mayordomo, el organista, la cerera y los sacristanes en el año 1543. La víspera, los beneficiados disfrutaron de otra colación que importó 424 mrs., algo más de 12 reales. Con un rigor intachable, los mayordomos de la fábrica (Francisco Jiménez y Cornieles de Holanda) siguen anotando unos resultados económicos espectaculares y meticulosos para la basílica de San Vicente, destacando, para los años 1544 y 1545, unos cargos de 337.577 mrs. o 9.645 rs., unos ingresos prácticamente estabilizados a lo largo de los siglos XVI y XVII, exceptuando algunos cursos un tanto anómalos, definidos a partir de las rentas de los comunes (censos y arrendamientos), los cargos de la fábrica (prestameras, beneficios, noveno decimal, etc.), *incenses*, ingresos decimales de panes y menudos, limosnas, cepos y sepulturas, además de un amplio listado de ingresos diversos. Si la basílica de San Vicente destaca en el siglo XVI por su riqueza patrimonial en comparación con otras parroquiales de la ciudad, la catedral seguía manteniendo una situación claramente privilegiada a partir de sus diezmos, las cuantiosas donaciones y las rentas de sus haciendas, alcanzando la mesa capitular unos ingresos, para el año 1558, de 6.746.512,5 mrs. y unos gastos de 2.836.741 (personal y gastos menores, deán y cabildo, limosnas, niños expósitos, etc.)[149], manteniéndose, como en el periodo medieval, su inclinación usufructuaria, burocrática y litúrgica. Como se desprende de los anteriores datos, tanto la basílica como la catedral recaudan fundamentalmente monedas a partir de la comercialización de los productos agropecuarios, el arriendo de algunas explotaciones, los cánones censuales aportados por los enfiteutas, los diezmos, limosnas, dotaciones y otros ingresos menores, acentuándose la solidez monetaria de las dos instituciones a finales del siglo XVI. En contraste, en algunos señoríos monásticos siguen predominando las rentas en especie sobre la renta monetaria, como en los anteriores siglos medievales, pero, al mismo tiempo, la recaudación de maravedíes permitía afrontar con meridiana estabilidad la negativa coyuntura económica del siglo de Hierro. Independientemente de los ingresos personales de los beneficiados de la basílica de San Vicente, procedentes de las asignaciones enfitéuticas a vecinos de Ávila y del medio rural, asimismo de las aceñas, la fábrica alcanzó los 281.771 mrs., algo más de ochocientos ducados, justo en unos tiempos en que los ingresos frumentarios se reducen drásticamente y se agudiza la inoperancia de las tierras cedidas por contratos a largo plazo.

Una interrupción documental explica la ausencia de cuentas de la fábrica entre los años 1545 y 1565, años en los que la iglesia de San Vicente está dirigida por Juan González de Pajares, luego canónigo catedralicio, por un pariente de santa Teresa llamado Pedro González de Ahumada (bachiller), por el jesuita Francisco de Morales (1573) y por José de Villadiego Aceituno hasta finales de la centuria,

149 LÓPEZ ARÉVALO, J. R., *Un cabildo catedral de la Vieja Castilla: Ávila. Su estructura jurídica (siglos XIII-XX)*, Madrid, 1966, 190-192.

actuando como mayordomos de fábrica Juan Vargas, Pedro López, Juan de Valderas, Cristóbal de Valderas y Cristóbal de Espinosa. La organización interna de la basílica apenas sufre modificaciones, con un ritmo económico sostenido desde las décadas anteriores, acaso incrementándose los cargos percibidos y consolidándose la posición material de la parroquia en su relación con las restantes de la ciudad, constando para el obispo Velázquez de las Cuevas (1596-1598) que «la fábrica della es rica», disponiendo de doce mozos de coro, numerosos beneficiados y capellanes, dos sacristanes, un cerero y algún maestro organista.

En relación con la expansión de la agricultura cerealista del siglo XVI, la economía basilical se ve impulsada por el almacenamiento de granos en sus depósitos y en los pueblos sexmeros que los clérigos controlaban mediante la percepción de diezmos granados, algunos arrendamientos y numerosos censos enfitéuticos. Aproximadamente, un 40, incluso un 60 % de los ingresos de la fábrica procede de la venta de los cereales en el mercado abulense una vez que se han recogido las rentas agrarias en el día de san Cebrián, mostrándose algunas fluctuaciones en los precios de los granos que obedecen a la venta exclusiva de granos de trigo por un lado, o de fanegas terciadas o de centeno y de los propios vaivenes productivos en las tierras de pan llevar. Para el mismo año agrícola, 1531, la fanega de granos oscilaba entre los 82 (2,3 rs.) y los 142,5 mrs. En conjunto, la mayordomía de San Vicente sacó a un mercado particular mil nueve fanegas de granos, recaudando 71.442 mrs. (2.041,5 rs.). El cargo total de la fábrica alcanzó los 4.583,8 rs., desglosándose los ingresos (aparte de las ventas de pan) en arrendamientos y ventas (11.776 mrs.), censos enfitéuticos (16.599 mrs.), limosnas en los cepos y donaciones (3.077 mrs.), limosnas de bulas (894,5 mrs.), sepulturas (550 mrs.) y otras matrículas menores como las limosnas recogidas en los días de san Miguel y san Vicente o los 3.000 mrs. concedidos por un vecino de Ávila. Por otra parte, el descargo para el mismo año alcanzó la cifra de 156.393 mrs., resultando un alcance para la fábrica ya anotado por el mayordomo en el año 1531. El escaso saldo resultante está relacionado con las numerosas datas anotadas en el inventario, gran parte de ellas asociadas con adquisiciones de vestimentos, objetos litúrgicos y reparaciones en el interior basilical. En contraste, durante otros cursos económicos, los mayordomos ofrecen unos resultados más espectaculares. Las rentas de panes supusieron para los años 1574-1576 el 62,7 % de los ingresos de la fábrica (234.056 mrs.), según las cuentas dadas por el mayordomo Pedro Díaz en septiembre de 1577, alejándose cuantitativamente de las rentas en metálico procedentes de arrendamientos y censos sobre solares y de las rentas de menudos (24.524 mrs.), circunstancias que se podrían relacionar con las elevaciones de las rentas agrarias en Castilla la Vieja como consecuencia del incremento de la demanda de tierras arrendables que se produjo durante la época de la «revolución de los precios»[150]. Por otra parte, gran parte de los ingresos procedentes de los contratos en enfiteusis durante el siglo XVI, tanto en la ciudad como en los sexmos, se destinan mayoritariamente a los comunes de la iglesia parroquial, no contabilizándose en las cuentas de los mayordomos de fábrica. Parecidos datos se registran en las partidas del periodo

150 GARCÍA SANZ, Á., *Desarrollo y crisis...*, 301.

1579-1581, con unas rentas de panes que suponen el 72,1 % del cargo total reseñado por el mayordomo Juan de Valderas, mientras que el noveno de los menudos alcanza el 4,7 %, el «situado de la ciudad» el 1,76[151] y los restantes cargos (censos, dotaciones, cepo y limosnas) el 21,4 %, sin contabilizarse las fanegas de trigo, cebada y centeno y las rentas enfitéuticas no cobradas en los mismos años.

La producción de cereales, además de otros productos como hortalizas, frutas, vino y lino, bajo un aparente policultivo que en realidad mostraba el dominio absoluto de los campos de pan llevar, indica que, al igual que en otros dominios castellanos hasta las últimas décadas del siglo XVI, la principal fuente de recursos para la fábrica procedía de la comercialización de los granos, una situación similar a la que se daba en Europa en la misma centuria. En este sentido, desde el año 1585 los mayordomos de la fábrica, conscientes de la permanente entrada en los depósitos parroquiales, decidieron anotar un cargo específico a tal efecto, acompañado en ocasiones de la data o descargo de cereales, observándose una reducción de los ingresos monetarios (procedentes de los panes) en relación con la recesión económica y poblacional que marca la coyuntura de finales del siglo XVI en el centro peninsular y una entrada constante de fanegas y celemines para la fábrica, circunstancias que insisten en una situación claramente negativa marcada por la reducción de los excedentes agrarios (rendimientos decrecientes), una escasa circulación de los productos rurales, el alza de los precios, aumentando más los precios de los cereales, y la aparición periódica de crisis de subsistencias. Durante el quinquenio 1585-1589 se recogen cuarenta y siete fanegas y doce celemines de trigo, por un lado, y veintisiete fanegas y ocho celemines de centeno, apreciándose un notable incremento en los precios de los cereales entre los años 1531 y 1581, pasando la fanega de trigo de 4 reales a 14 rs., la de cebada de 3 a 6 y la fanega de centeno de 2 a 8 reales. A nivel local, a partir de las cuentas de la basílica de San Vicente, parece observarse la conclusión de la expansión agraria del siglo XVI caracterizada por la elevación de los precios agrícolas y la comercialización de los excedentes de medio rural. Sin embargo, desde el año 1585 la coyuntura se toma claramente negativa con un inicial estancamiento de las rentas de la tierra y un descenso desde los comienzos del siglo XVII, a pesar de la ausencia de documentación contable para los años 1603-1633.

En relación con los precios agrarios, fundamentalmente del trigo, que marca el ritmo del mercado tanto en el siglo XVI como en el XVII, se pueden distinguir algunas fases para la parroquial de los mártires abulenses. En primer lugar, una fase de crecimiento acelerado de los precios de cereales, entre los inicios del siglo XVI y el año 1580, pasando la fanega de los 106 mrs. en 1513 a los 136 en 1531, alcanzando los 476 mrs. en 1581. Desde este último año se inicia cierto estancamiento, muy matizado y con ligeras variaciones alcistas, entre los años 1581 y los últimos cursos económicos de la misma centuria, hacia 1597, estabilizándose la fanega de trigo en torno a los 490 mrs. (años 1590 y 1597), la de cebada entre los 204 y los

151 ADAv. SV. C. 10. Doc. 13 (1581, enero, 13. Ávila. «Escritura de libranza de la ciudad de Ávila de los 1.600 mrs. del situado que se paga cada año como salario a los vecinos de los linajes de San Juan y San Vicente, letrados, mayordomos, pregoneros y oficiales, médicos y cirujanos»).

210 (1581-1590), y la de centeno, por último, entre los 272 (1581) y los 280 mrs. en el año 1590. Las malas cosechas se reflejan en la menor recaudación por parte de los mayordomos de la fábrica y, por otra parte, en los intentos del concejo abulense por evitar la «saca del pan de la ciudad», evidentemente con la pretensión de sortear los episodios de hambruna para los vecinos. Las variaciones en las entregas de fanegas obedecen no sólo al descenso de la productividad, relacionada con el endeudamiento del campesinado y los ínfimos niveles de subsistencia, sino también al abandono de numerosos predios por parte de los labriegos y a la anulación de hecho, aunque no jurídicamente, de algunos contratos enfitéuticos concedidos a favor de la fábrica, además de la grave crisis demográfica iniciada hacia el año 1580. El resultado fue que en estos años algunos censos y otras rentas agrarias no se pudieron cobrar (Fontiveros, Jaraíces, Grajos, etc.) ni en reales ni en fanegas, unas veces por la relajación observada por parte de los mayordomos legos en la custodia de los contratos y en el cumplimiento exacto de sus cláusulas, asimismo por la usurpación de algunos censos (Cantiveros, Fontiveros, Brabos, etc.), otras por la ruina relativa de los censatarios de tierras, produciéndose en algunas ocasiones una incautación de las tierras hipotecadas en beneficio de los acreedores de la basílica, renovándose o adjudicándose las cartas de censos enfitéuticos y avanzando porcentual y documentalmente los arrendamientos y los censos redimibles o «al quitar» desde las últimas dos décadas del siglo XVI y durante el siglo XVII[152].

Al mismo tiempo, el diezmo se presentaba como un tributo generador de disturbios o, al menos, un elemento que facilitaba la picaresca campesina (por otra parte justificada) frente a los abusos decimales, de manera que era frecuente por parte de los labradores abulenses rebajar la simiente y la recolección de los frutos agrarios destinados a la cilla, retrasándose las cosechas o mezclando los granos con malas semillas, con pajas y tierra, reduciéndose aparentemente los ingresos decimales de las parroquias abulenses. Esta situación coincidió con una mayor atención prestada por los clérigos a sus bienes inmuebles, en cumplimiento seguramente de un mandato del obispo don Sancho Bustos Villegas (1579) que ordenaba al cura y a los beneficiados visitar, en un plazo de seis meses, las heredades y bienes raíces de la fábrica y los comunes para acometer su deslindamiento y amojonamiento mediante nuevas escrituras públicas. La realización de numerosos apeos por parte de los clérigos, desde finales del siglo XVI, constituye un síntoma evidente del control que la iglesia pretendía ejercer sobre sus propiedades, evitando en la medida de lo posible la eliminación o anulación de los censos enfitéuticos y el cumplimiento puntual de los escasos contratos de arrendamiento.

La crisis material y social de la ciudad y tierra de Ávila se percibía más en las altas instancias eclesiásticas que por parte de los clérigos parroquiales, empeñados estos últimos en acrecentar los descargos en gastos suntuarios, mientras que el prelado alertaba acerca de la ayuda a los pobres, «espeçialmente los uergonçantes

152 Los censos redimibles serán más frecuentes en el siglo XVII, aunque ya en la centuria anterior se firman algunos contratos «al quitar» entre los clérigos de la basílica y algunos vecinos, estableciendo un tipo de interés oficial, en la mayor parte de los casos, de 14.000 el millar, el 7,14 %, bajando la tasa desde el año 1608 al 5 %.

y los güérfanos y biudas para que los socorran». Probablemente, los altos niveles de pauperización se unieron a la política fiscal de la monarquía (alcabalas, servicios, millones, etc.) acentuando el empobrecimiento masivo de los campesinos y vecinos urbanos, con una escasez masiva, cosechas deficitarias y constantes crisis de mortalidad que tienen su repercusión en la disminución del número de bautizados en algunos periodos[153]. Ahora bien, a medida que el siglo XVI va dando sus últimos coletazos, recalcándose las crisis demográficas (1593 y 1599), la presión fiscal y el declive agrario, la contabilidad de la fábrica de San Vicente perdura en su tendencia alcista tanto en los cargos como en las datas de la fábrica, los primeros basados en el mantenimiento de los censos y las ventas de granos (115.000 mrs.), las segundas destinadas al pago de algunos servidores de la parroquia como tundidores, lavanderas, sacristanes, organistas, tabernero, a la adquisición de objetos o a la preparación de fiestas. Del propio mayordomo beneficiado dependía el transporte de los cereales en la misma centuria, descargo que se refleja asimismo en las cuentas con unos importes que oscilan entre los 700 y 1.000 mrs. anuales, dependiendo tanto de la cantidad de panes trasladados como de las fluctuaciones del mercado, si bien una parte significativa de los enfiteutas de tierras de labor se comprometieron mediante escritura pública a transportar los granos a la ciudad, «puestos en Ávila» cada año tras la cosecha. En los años 1596 y 1597 descienden casi en un 50 % los ingresos de panes en la fábrica parroquial, seguramente subrayándose el desabastecimiento de granos en el mercado abulense en relación con la crisis agraria castellana. Los cargos de panes en esos cursos supusieron únicamente algo más del 18 % de la contabilidad total a partir de unas rentas en granos en los lugares de Villaflor, Cardeñosa, San Cristóbal, Cantiveros, Bernuy, Grajos y otros términos. La fanega de trigo se mantiene en torno a los 14 rs., descendiendo paralelamente los descargos de la basílica en la última década del XVI y acumulándose el numerario en la sacristía de la parroquia. Los alcances ofrecidos por los mayordomos Juan de Valderas, Cristóbal de Valderas y Cristóbal de Espinosa muestran de manera nítida la descompensación existente entre unos abultados ingresos y unos gastos que suponían un ahorro para la fábrica en torno a los 60.000 y los 120.000 maravedíes anuales una vez descontados los salarios de los sacristanes (6.000 mrs. y veinte fanegas para uno, 20 ducados para otro), organistas (20 ducados y veinte fanegas de trigo), mayordomo (20 ducados) y mozos de coro (12 rs. a cada uno).

Esta tendencia se mantendrá durante el siglo XVII, aunque conviene realizar algunas puntualizaciones. En primer lugar, a lo largo de la crisis en el siglo de Hierro, los ingresos generales de los eclesiásticos parecen disminuir abrumadoramente tanto en Ávila como en el resto de Castilla[154]. La despoblación y el descenso

153 ADAv. SV. *Libro de bautizados, 1586-1684*. El descenso de bautismos en la ciudad de Ávila parece generalizado hacia 1590-1594, con una variación negativa del 11,2 %, con otras variaciones significativas entre 1610-1629. Vid. TAPIA, S. de, «Los factores de la evolución demográfica de Ávila en el siglo XVI». *Cuadernos Abulenses*, 5 (1986), 115.

154 DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Las rentas de los prelados de Castilla en el siglo XVII». *Anuario de Historia Económica y Social*, 3 (1970), 435-463.

de la producción agrícola explican la menor cuantía de las rentas eclesiásticas, tanto las decimales como las procedentes de censos enfitéuticos, muchos de ellos impagados, con moratorias o simplemente reducidos en su tipo de interés. Sin embargo, las rentas parroquiales siguen procediendo del excedente neto de la economía campesina, alterando negativamente el mínimo de subsistencias y, por tanto, empeorando la coyuntura del campo abulense a medida que disminuía la población justo en un momento en que se produce una ruptura en el desarrollo urbano, una agudización de la polarización social y una manifiesta decadencia rural. La crisis parece generalizada en el marco teórico del moderno sistema mundial[155]. En 1601, el montante entre cargo y descargo sigue siendo favorable para la fábrica (49.896 mrs.)[156]. Treinta y tres años después, la línea favorable de la contabilidad se ha torcido descaradamente en perjuicio de la mayordomía, reduciéndose los ingresos de las rentas de panes hasta el 32,3 % (26.500 mrs. y veintidós fanegas) y aumentando los portes del pan, para el año 1631, hasta los 1.343 mrs., indicio de una articulación agraria de carácter negativo en los campos cerealistas de la diócesis abulense, pues la renta de la tierra y la de los panes percibidos pueden «testimoniar la coyuntura agrícola»[157] en una comarca y en un tiempo determinados. Desde finales del siglo XVI, buena parte de los contratos enfitéuticos especificaban que las fanegas pagadas como réditos anuales a la parroquia de San Vicente estaban libres de portes, asumiendo los clérigos su traslado a la ciudad en los días de la Virgen de agosto o san Cebrián de septiembre. La caída de la renta de la tierra se compensó con el mantenimiento para la fábrica de algunos censos en dinero y gallinas, otros censos en la Tierra de Ávila y, sobre todo, el equilibrio mostrado por algunas dotaciones y la incorporación de algunas nuevas, como la hermandad de los sastres, la del Nombre de Jesús, o donaciones de vecinos e instituciones eclesiásticas, al margen de los ingresos de diezmos menudos, cepos y limosnas, arrendamientos y sepulturas.

Es importante puntualizar en este contexto que el mantenimiento del dominio parroquial, durante los siglos XVI y XVII, se configura a partir de las transferencias de propiedad derivadas de la religiosidad del periodo y de una acusada inclinación para fundar obras pías, dotaciones de capellanías y prácticas testamentarias diversas. En segundo lugar, los beneficios son inexistentes para el mayordomo de la fábrica entre los años 1634 y 1639, 1655 y 1664, 1670 y 1679, debido tanto a los gastos por reparaciones en el interior basilical, la compra de cera, ornamentos, libros, etc., el incremento salarial de los organistas, sacristanes y mozos de coro y la acumulación de censos no cobrados por parte de los clérigos en este

155 Vid. WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, 1979, 277-279

156 Sobre la contabilidad de la fábrica y comunes de San Vicente para el primer tercio del siglo XVII, careciendo de un códice homogéneo que permita un análisis más certero, se han consultado algunos manuscritos sueltos y a menudo incompletos del ADAv. SV. C. 2. Leg. 55. Doc. 55 B (1606. Ávila), Docs. 56 (1584-1627. Ávila), 57 (1607-1608. Ávila), 58 (1615, julio, 7. Ávila), 59 (1619, marzo, 27. Ávila), 60 (1620, abril, 30. Ávila), 61 (¿1629? Ávila), 63 (1620-1639. Ávila).

157 JACQUART, J., «La rente foncière, indice conjoncturel?». *Revue Historique*, CCLIII (1975), 355-376.

mismo periodo, partida que se anota en el capítulo del descargo y que, evidentemente, la parroquia deja de percibir como consecuencia de la recesión económica del siglo XVII. El endeudamiento de la fábrica de San Vicente durante algunos cursos económicos plantea, por otra parte, algunos interrogantes acerca de la solicitud de préstamos por parte de la mayordomía y sobre la interrupción de los préstamos para la concesión de censos redimibles o enfitéuticos[158]. En cualquier caso, se puede presumir una desviación de fondos procedentes de los comunes a los administradores de la parroquia y, al mismo tiempo, la utilización de algunos ingresos de carácter extraordinario, como los cargos de las «fiestas grandes» (mediados del siglo XVII) o los juros concedidos para sanear la contabilidad y asumir algunas reformas ornamentales y constructivas de la basílica. Algunos ingresos pertenecientes al cura y beneficiados se tuvieron que destinar, en el año 1630, a ciertas reparaciones del molino y batanes del Estanco, de tal forma que los reales recaudados por censos, ventas y dotaciones (17.347 rs.) se invirtieron en los arreglos de cimientos, tejados, maderas y pesquera de los ingenios del Adaja, con un gasto total de 18.291 reales, acentuándose el déficit de los clérigos y, por otra parte, de la propia fábrica. A mediados del siglo XVII, algunos ingresos de índole excepcional repercuten sobre las cuentas internas de los clérigos parroquiales. Un privilegio de Felipe IV, en 1653, concedió a la iglesia de San Vicente 72.751 mrs. de juro al quitar para las dotaciones de misas cantadas y rezadas fundadas en el templo, refiriéndose concretamente a las retenciones de la media anata, tercio o cuarta sobre las fundaciones de ánima, un privilegio posterior a otra carta del mismo monarca con 9.003 mrs. al cura y beneficiados «para que sirvan para las dotaçiones de misas reçadas y cantadas que diferentes personas an fundado en la dicha yglesia».

Por otra parte, el ambiente económico de carácter negativo durante las primeras décadas del siglo XVII coincide con una menor recaudación decimal por parte del cura rector y de la fábrica de la iglesia parroquial, exigiéndose por vías diversas (ejecutorias, apremios, pleitos) el ingreso de los granos en la cilla de San Vicente. Hacia 1616 la fanega de pan se ha estabilizado en torno a los 13 reales[159], pero desde 1611 hasta mediados de la centuria se suceden las peticiones para que algunos feligreses y varias parroquias (Hurtumpascual, Mancera, Sanchidrián, San García, Mirueña, etc.) hagan llegar las correspondientes tazmías a los depósitos abulenses[160], especificándose dos plazos en la entrega, el día de san Pedro para los panes y el mes de agosto para los menudos. Además, sobre ciertas propiedades existía una confusión en torno a la percepción de los diezmos, frecuentemente

158 No tengo constancia de la solicitud de préstamos por parte de los comunes y / o de la fábrica de San Vicente por la documentación consultada. En cambio, sí que se confirma alguno concedido por la iglesia parroquial a finales del siglo XVI, concretamente al vecino Juan Agustín Vázquez por 9.485 mrs. para pagar una deuda al Colegio de la Compañía de Jesús y San Gil. ADAv. SV. C. 2. Doc. 25 (1591, septiembre, 20. Ávila).

159 ADAv. SV. C. 2. Doc. 31 (1616, enero, 28. Ávila).

160 ADAv. SV. C. 9. Docs. 4 (1611, diciembre, 16. Ávila), 5 (1613, agosto, 3. Ávila), 6 (1618, junio, 25. Ávila), 7 (1642, septiembre, 12. Ávila), 8 (1653, enero, 13. Ávila). C. 10. Docs. 36 (1613, noviembre, 14. Ávila), 38 (1623, diciembre, 16. Ávila).

sobre los molinos del Adaja, como se puede comprobar en la sucesión de pleitos entre algunos molineros de la aceña de La Losa y los miembros del cabildo catedralicio a finales del siglo XVI o, para el caso de San Vicente, en la concordia con el vecino Nuño Rengifo Herrera[161].

En tiempos críticos se reduce la superficie cultivada, resultando así unos menores ingresos para la basílica como consecuencia del abandono de las tierras de baja calidad, concentrándose el trigo en los mejores terrenos. Sin embargo, desde las dos últimas décadas del siglo XVII parece que se asiste a un ligero incremento de las percepciones decimales de granos en relación con un proceso de recuperación de las tierras antes abandonadas, un fenómeno que habría que poner en relación no tanto con una recuperación demográfica y económica como con la incidencia del fisco, cuando «las crecientes cargas fiscales van a pesar sobre una población cada vez menor, y este hecho va a obligar a poner en cultivo nuevas tierras para, expresamente, pagar los impuestos» [162].

Cuadro 1 / VI

TAZMÍAS DE LA PARROQUIA DE SAN VICENTE DE ÁVILA (1689-1698)

AÑO	TRIGO	CEBADA	CENTENO
1689	610 f. y 6 cel.	420 f.	182 f. y 6 cel.
1690	686 f. y 5 cel.	456 f. y 8 cel.	186 f. y 5 cel.
1691	602 f. y 3 cel.	430 f. y 8 cel.	146 f. y 7 cel.
1692	573 f. y 6 cel.	422 f. y 6 cel.	179 f. y 7 cel.
1693	582 f. y 4 cel.	446 f. y 3 cel.	217 f. y 6 cel.
1695	487 f. y 6 cel.	306 f. y 3 cel.	255 f.
1698	460 f. y 6 cel.	314 f. y 7 cel.	206 f. y 1 cel.

161 ADAv. SV. C. 10. Doc. 37 (1628, mayo, 28. Ávila). La abundancia de pleitos acerca de la feligresía de un vecino y, por tanto, el pago de los diezmos, es sorprendente en los instantes de mayor tensión económica. Como muestra, un litigio entre las parroquiales de San Vicente y San Juan sobre la percepción decimal y la vinculación con una u otra parroquia de Pedro de Granada, corregidor de la ciudad en 1612. C. 12. Doc. 18 (1612, abril, 12-14. Ávila). Por otro lado, una ejecutoria de 1620 a favor de la parroquia de San Vicente estableció la feligresía de los criados de los obispos abulenses. C. 14. Doc. 56 (1620, noviembre, 27. Ávila).

162 GARCÍA SANZ, Á., *Desarrollo y crisis*..., 145. Vid. ADAv. SV. C. 9. Docs. 9 (s/f., ¿1686? «Relación parcial de los diezmos de la parroquia de San Vicente de Ávia»), 10 C (s/f. Ávila. «Relación de los diezmos granados de San Vicente de Ávila en el año 1688»), 11 (1694, enero, 14. Ávila. «Relación de los diezmos grandes de San Vicente en los años 1688 a 1693»), 12 (s/f. Ávila. «Relación de diezmos menudos y grandes del año 1689»), 13 (s/f. Ávila. «Tazmía de los diezmos grandes de San Vicente, 1689-1693»), etc.; todos los manuscritos procedentes del mismo legajo.

Cuadro 2 / VI

INGRESOS GENERALES DE LA FÁBRICA DE SAN VICENTE DE ÁVILA EN 1531

INGRESOS	CANTIDAD	% SOBRE LOS INGRESOS
Venta de cereales	122.971 mrs.	76,64
Censos	16.599 mrs.	10,34
Arrendamientos	11.776 mrs.	7,34
Limosnas y donaciones	6.971,5 mrs.	4,34
Ventas varias	1.105 mrs.	0,66
Sepulturas	550 mrs.	0,34
Fiestas	461 mrs.	0,28
TOTAL	160.433,5 mrs.	99,94 %

Cuadro 3 / VI

GASTOS GENERALES DE LA FÁBRICA DE SAN VICENTE DE ÁVILA EN 1543

SALIDAS	CANTIDAD	% SOBRE LAS SALIDAS
Gastos de ropería	130.696 mrs.	47,18
Pleitos y licencias	21.179 mrs.	7,64
Gastos menudos	12.174 mrs.	4,39
Obras y reparaciones	33.833,5 mrs.	12,21
Hierros y orfebrería	18.769 mrs.	6,55
Gastos de librería	10.031 mrs.	3,62
Niños expósitos	140 mrs.	0,05
Fiestas	10.936 mrs.	3,94
Salarios	30.810 mrs.	11,12
Censos y subsidios	2.906 mrs.	1,04
Otros gastos	5.512,5 mrs.	1,99
TOTAL	276.987 mrs.	99,95 %

Cuadro 4 / VI

GASTOS GENERALES DE LA FÁBRICA DE SAN VICENTE EN 1592-1595

SALIDAS	CANTIDAD	% SOBRE LAS SALIDAS
Alcance	249.395 mrs.	32,5
Gasto ordinario y ropería	81.741 mrs.	10,65
Gastos de obras	165.815 mrs.	21,62
Gastos en pleitos	8.575 mrs.	1,11
Salarios	69.622 mrs.	9,07
Ornamentos y libros	11.122 mrs.	1,45
Gastos de bodega	12.000 mrs.	1,56
Fiestas y sermones	17.021 mrs.	2,21
Gastos menudos	62.256 mrs.	8,13
Otras partidas	89.256 mrs.	11,63
TOTAL	766.946 mrs.	99,93

Cuadro 5 / VI

EVOLUCIÓN DE LA RENTA AGRARIA DE LA FÁBRICA DE SAN VICENTE DE ÁVILA ENTRE LOS AÑOS 1570 Y 1634 *

AÑO	RENTA	ÍNDICE	TRANSPORTE DEL GRANO
1570	35.853 mrs.	100	Por cuenta de los mayordomos
1576	81.166 mrs.	226	Por cuenta de los mayordomos
1581	105.529 mrs.	294	No consta
1590	115.000 mrs.	320	Por cuenta de los renteros
1597	51.416,5 mrs.	143	Por cuenta de los renteros
1634	26.500 mrs.	73,9	Por cuenta de los mayordomos

* En esta relación hay que tener en cuenta que los cargos en maravedies dependen de las oscilaciones de precios en el mercado abulense.

Otra partida fundamental de los ingresos parroquiales procedía de los «menudos», los diezmos recogidos por la fábrica en las explotaciones agrarias con frutos menores, como hortalizas, frutas y otros parecidos que se recaudaban con el nombre de «renta de menudos». Parecidas consideraciones se pueden hacer sobre estos tributos recaudados anualmente, centrados sobre la ganadería (becerros, potros, corderos), la lana, la cera y los frutos de algunas huertas. Los menudos, como una parte destacada de la percepción de los diezmos, se repartían entre el obispo, el cabildo, los beneficiados de San Vicente y la fábrica parroquial, correspondiendo a esta última un noveno, tres novenos a los clérigos, un noveno y medio al prelado y el resto, tres novenos y medio, al cabildo. Las cuentas procedentes de los últimos años del siglo XVII muestran un nítido incremento de estas cargas respecto a las reseñadas para los últimos años del siglo XVI, recaudándose principalmente entre algunos feligreses destacados como don Pedro de Lesquina, el marqués de Loriana, el marqués de Fuente el Sol, el marqués de Almarza, el conde de Villaumbrosa y otros vecinos con propiedades alejadas del distrito de la basílica. Para el año 1691, los ingresos ascendieron a 6.133 rs. y 9 mrs., descontándose una data de 1.034 rs. y 24 mrs. como consecuencia de los portes del pan de la cilla, quedando un líquido de 4.388 reales, dividiéndose entre el obispo (747 rs.), el cabildo (1.743 rs.), los beneficiados (1.494 rs.) y la fábrica (498 rs.), sobrando 34 reales. Aunque habitualmente tales ingresos apenas se especifican de manera pormenorizada en la documentación, algunos manuscritos excepcionales muestran la recaudación de los menudos por parte de la parroquia de San Vicente, actuando como organismo recaudador y, al mismo tiempo, marcando la distribución de los reales y maravedíes entre el obispo, el cabildo, los clérigos y la fábrica de la iglesia. Algunos feligreses no cumplieron con el mandato decimal, como don Francisco Verdugo, don Francisco Briceño, vecino de Arévalo, Antonio Jiménez Frechel y Onofre López. Una vez realizada la distribución de los novenos, la fábrica ingresó en sus arcas 16.932 mrs. (498 rs.), suponiendo el 7,69 % de los ingresos para el reparo en el mencionado año, un montante que variaba a lo largo de los cursos económicos en función de la feligresía, las alteraciones productivas y el mayor o menor control de los clérigos en la recaudación de los tributos. A pesar de no contar con datos numéricos más precisos que permitan elaborar una relación estadística, sí se puede afirmar un comportamiento similar de los ingresos por menudos en los siglos XVI y XVII con datos porcentuales que oscilan entre el 3,9 % para el año 1542, el 2,14 para el siguiente, el 4,7 % para los cursos 1579-1581, o datas más elevadas, como la del año 1577 en que los ingresos de los diezmos menudos supusieron el 14,6 % (721,2 rs. sobre un total de 4.940 para la fábrica). A finales del siglo XVII, dichos ingresos parecen oscilar entre el 7 y el 12 %, recaudándose siempre los tributos no en especies (cera, lana, frutos, animales, etc.), sino en reales y maravedís sobre aquellos feligreses adscritos a la parroquia, aunque fueran vecinos o moradores de otros términos y, por tanto, algunos párrocos de obispado de Ávila se disputaran con los clérigos de la basílica la percepción decimal tanto de los granos como de los menudos. La desprotección económica que sufrían las parroquias rurales era, en este sentido, evidente, sobre todo en comparación con los miembros del alto clero (canónigos y obispo). Mientras que

los curas de las parroquias constituían la mayor parte del clero de la diócesis abulense, el alto clero, formado por el obispo y el cabildo de canónigos, la mesa capitular, percibía un elevado porcentaje de los ingresos decimales, seguidos de los beneficiados y los mayordomos de fábrica de las más destacadas iglesias urbanas (San Vicente, San Pedro, San Juan). Esta anómala distribución de las rentas de la tierra explica, entre otras cosas, la sucesión de litigios entre los distritos parroquiales por los feligreses diezmeros, la insistencia de los visitadores apostólicos para que se llevara fehacientemente un registro de la feligresía (bautizados, confirmados, etc.) y la confusión legal para muchos clérigos entre el feligrés y el vecino. Dada la importancia del diezmo para el clero secular, no es de extrañar que surgiera cierta inquietud en el bajo clero abulense en la sociedad del Antiguo Régimen.

Cuadro 6 / VI

DISTRIBUCIÓN DE LOS DIEZMOS MENUDOS RECAUDADOS POR LA IGLESIA PARROQUIAL DE SAN VICENTE DE ÁVILA (1686-1693)

AÑO	OBISPO	CABILDO	COMUNES	FÁBRICA
1686	162 rs. y 33 mrs.	380 rs. y 9 mrs.	325 rs. y 32 mrs.	108 rs. y 22 mrs.
1687	224 rs. y 16 mrs.	523 rs. y 27 mrs.	449 rs. y 2 mrs.	149 rs. y 22 mrs.
1688	476 rs. y 15 mrs.	1.112 rs. y 30 mrs.	953 rs. y 33 mrs.	317 rs. y 24 mrs.
1689	483 rs. y 16 mrs.	1.128 rs. y 4 mrs.	966 rs. y 33 mrs.	322 rs. y 11 mrs.
1690	761 rs. y 22 mrs.	1.777 rs. y 6 mrs.	1.523 rs. y 10 mrs.	509 rs. y 26 mrs.
1691	747 rs. y 3 mrs.	1.743 rs. y 7 mrs.	1.494 rs. y 6 mrs.	498 rs. y 2 mrs.
1692	1.182 rs. y 4 mrs.	1.759 rs. y 1 mr.	2.364 rs. y 9 mrs.	788 rs. y 3 mrs.
1693	1.325 rs.	3.092 rs.	2.650 rs.	883 rs.

Cuadro 7 / VI

EVOLUCIÓN DE LOS INGRESOS Y GASTOS DE LA IGLESIA PARROQUIAL DE SAN VICENTE DE ÁVILA, 1508-1799

(medias anuales en reales de vellón) *

AÑO / QUINQUENIO	INGRESOS	GASTOS	BENEFICIO BRUTO
1508	1.265,1 (15)		
1509	1.265,1 (15)		
1510	1.265,1 (15)		
1511	1.265,1 (15)		
1512	5.209,2 (65)		
1530			118,8 (15)
1531	4.583,5 (57)		
1541			2.724,3 (348)
1542	8.801,9 (109)	3.850,4 (43)	4.951,5 (633)
1543	8.550,4 (106)	7.913,9 (89)	636,5 (81)
1544	4.822,5 (60)		
1545	4.822,5 (60)		
1546	9.928,7 (123)		
1565 - 1569	3.646,1 (41)	1.414,7 (16)	2.231,4 (287)
1570 - 1574	2.316,9 (29)	2.207,4 (25)	1.09,5 (14)
1575 - 1579	4.183,9 (52)	3.646,4 (42)	5.37,4 (68)
1580 - 1584	5.320 (66)	3.636,4 (42)	1.863,6 (238)
1585 - 1589	5.619 (70)	4.339 (49)	1.280 (163)
1590 - 1594	8.226,6 (102)	4.956,6 (56)	3.270 (418)
1595 - 1599	7.933,6 (99)	4.817,4 (54)	3.175,7 (406)

* Como índice 100 (*I = 100*) se utilizan los resultados contables del año 1650, con unos ingresos totales de 272.718 maravedís (8.021 reales), unos gastos de 299.337 mrs. (8.804 *rs.*) y unos beneficios («alcance del mayordomo») de 26.619 mrs. o 782,9 reales. Para la realización de esta serie se han analizado algunos fondos documentales del ADAv: *Libro de cuentas e inventarios de la fábrica de San Vicente de Ávila, 1493-1545, Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, años 1565-1602, Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676, Libro de cuentas de fábrica, 1677-1704, Libro de fábrica de San Vicente de Ávila, 1703-1767* y *Libro de cuentas de fábrica de San Vicente, 1766-1830.*

AÑO / QUINQUENIO	INGRESOS	GASTOS	BENEFICIO BRUTO
1600	7.239,9 (90)	6.750,6 (76)	489,3 (62)
1601	9.744 (121)	8.318,4 (94)	1.425,6 (182)
1634	3.267,3 (40)	3.945 (44)	- 677,7 (- 86)
1635 - 1639	2.539,3 (31)	2.975,3 (33)	- 436 (- 55)
1640 - 1644	3.201 (37)	2.740,2 (31)	460,8 (62)
1645 - 1649	4.071 (50)	3.495,5 (39)	575,5 (73)
1650 - 1654	4.312,4 (53)	4.218,8 (48)	936 (119)
1655 - 1659	4.152,3 (51)	5.143 (58)	- 990,7 (- 126)
1660 - 1664	7.958,1 (99)	8.684,4 (98)	- 726,3 (- 92)
1665 - 1669	7.235,5 (82)	7.064,4 (80)	171,1 (21)
1670 - 1674	6.615,8 (82)	8.679,1 (98)	- 2.063,3 (- 263)
1675 - 1679	5.520,5 (68)	5.487,1 (62)	- 334 (- 42)
1680 - 1684	6.883,7 (85)	5.351,5 (60)	1.482,2 (189)
1685 - 1689	6.379,5 (79)	6.005,7 (68)	373,8 (47)
1690 - 1694	6.627,7 (82)	5.739,4 (65)	888,3 (113)
1695 - 1699	11.648,5 (145)	3.709,2 (110)	7.939,3 (1.015)
1700 - 1704	10.781,3 (134)	9.767,2 (110)	1.014,1 (129)
1705 - 1709	7.575,4 (94)	6.281,9 (71)	1.293,5 (165)
1710 - 1714	6.609 (82)	5.568,5 (63)	1.040,5 (133)
1715 - 1719	8.349 (104)	8.822,3 (100)	- 473,3 (- 60)
1720 - 1724	7.217 (90)	7.044 (80)	173 (22)
1725 - 1729	11.580,1 (144)	8.161,6 (92)	3.418,5 (437)
1730 - 1734	10.165,5 (126)	11.181,7 (127)	- 1.061,2 (- 129)
1735 - 1739	10.183,9 (126)	8.749,2 (99)	1.434,7 (183)
1740 - 1744	9.466,3 (118)	8.404,4 (95)	1.061,9 (135)
1745 - 1749	8.188,7 (102)	7.573,5 (86)	615,2 (78)
1750 - 1754	13.848,3 (172)	10.883,2 (123)	2.965,1 (379)

AÑO / QUINQUENIO	INGRESOS	GASTOS	BENEFICIO BRUTO
1755 - 1759	5.958 (*74*)	5.084,6 (*57*)	873,4 (*111*)
1760 - 1764	7.649,5 (*95*)	5.084,6 (*57*)	2.564,9 (*327*)
1765 - 1769	9.733,6 (*121*)	6.209,4 (*70*)	3.524,2 (*450*)
1770 - 1774	11.676 (*145*)	5.972,4 (*67*)	5.703,6 (*726*)
1775 - 1779	10.816,5 (*134*)	4.413,7 (*50*)	6.402,8 (*818*)
1780 - 1784	11868,6 (*147*)	4.413,7 (*50*)	7.454,9 (*953*)
1785 - 1789	28.788,6 (*358*)	23.400,2 (*265*)	5.378,4 (*687*)
1790 - 1794	26.192 (*326*)	19.902,5 (*226*)	6.289,5 (*804*)
1795 - 1799	26.747,8 (*333*)	23.246,2 (*264*)	3.501,6 (*447*)

La evolución económica de la fábrica de San Vicente de Ávila está marcada por algunas constantes a lo largo de las tres centurias reseñadas en el cuadro anterior: la recaudación de diezmos granados y menudos, los censos enfitéuticos y algunos arrendamientos, limosnas, donaciones, derechos de sepulturas, las ventas de algunos bienes muebles pertenecientes a la propia fábrica y, por último, algunos ingresos de condición singular, no permanentes y no anuales, como los juros, los ingresos de las «fiestas grandes» o las limosnas procedentes de bulas papales. Ciertamente, la utilización del «índice 100» aplicado a los diversos cursos económicos se muestra como un valor un tanto aleatorio dada la diversidad de los documentos y el «tiempo largo» utilizado para la serie. Sin embargo, las variaciones de dicho índice sirven para reseñar cierta continuidad en la contabilidad de los mayordomos, legos o eclesiásticos, de la basílica de San Vicente, atendiendo siempre a ciertas variables. En primer lugar, se observa un equilibrio entre los ingresos y los gastos, oscilando en numerosas ocasiones entre los diez y los veinte puntos del índice, fluctuando de acuerdo con la coyuntura económica y el mayor o el menor control sobre una feligresía bastante amplia, que incluía no sólo a los vecinos más cercanos ubicados en el distrito parroquial, sino también a aquellos vecinos y moradores de otros lugares adscritos a la iglesia de los mártires abulenses. En segundo lugar, la sucesión de los índices permite explicar no tanto un ritmo rutinario de ingresos y gastos como ciertas alteraciones en algunos periodos cortos, mostrando unas situaciones adversas por las menores recaudaciones (años 1634-1659, 1670-1689) o bien etapas de ahorro por parte de los mayordomos (siglo XVIII, fundamentalmente). Tercero, algunas distorsiones económicas se deben a los gastos de carácter extraordinario que periódicamente tienen que afrontar los clérigos abulenses, fundamentalmente en la adquisición de vestuario litúrgico, ornamentos, reparación o renovación de altares, cuadros, libros y

objetos litúrgicos, o bien relacionados con los aderezos necesarios en la iglesia por el deterioro de los muros, vidrieras y otros elementos. Sin que sirva esta serie como modelo general, sí es cierto que puede entenderse para explicar ciertas coyunturas económicas y sociales más amplias referidas al entorno urbano y a los paisajes agrarios del obispado de Ávila.

La situación crítica de Ávila, a partir de los datos documentales de la basílica, se inicia a partir de 1585-1589, unos años en que, aunque los ingresos de panes, menudos y otros se mantienen, quedan contrarrestados por algunas obras destacadas, como la obra de cantería en el muro norte de la basílica realizada por el maestro cantero Diego Martín. Su data supuso el 24,5 % de los ingresos netos de la fábrica. A pesar del descargo, la mayordomía dejó para los cursos siguientes un alcance de 6.588 rs., anotados por Juan de Valderas el 23 de agosto de 1592. Si bien disminuyen los ingresos decimales, otras partidas de carácter institucional (el «situado de la ciudad», por ejemplo) se mantienen en similares cifras a los periodos anteriores, además de numerosos censos cobrados en el mismo periodo. Sin embargo, algunas partidas permiten suponer una decadencia urbana, una pauperización progresiva de los vecinos abulenses, asiduos visitantes y benefactores de la basílica, pues mientras que entre los años 1574-1576 se recaudan en los cepos de la iglesia y de la cripta, algo más de 51 rs., entre los años 1595 y 1597 esos donativos se han reducido a unos 18 rs., incluyendo las ocho monedas de la procesión del Nombre de Jesús y algunas otras de los dos cepos de la basílica, anotándose en otro cargo los 14 rs. que se recogieron por la fábrica para ver los toros desde un paredón levantado junto al Coso por parte de algunos vecinos, coincidiendo con las fiesta de San Vicente el fin de semana anterior al día de san Juan de junio. Por otra parte, desde la última década del XVI aparecen algunas anotaciones sobre los «censos no cobrados», si bien buena parte de los ingresos se destinaban a reparaciones de la iglesia, salarios de sacristanes, organistas y otros empleados, procesiones y actos litúrgicos, pagos de pleitos y gastos menudos. Por ejemplo, entre los años 1591 y 1595 las reparaciones de la iglesia parroquial (y de su entorno) supusieron 165.815 mrs. (4.876,9 rs.), un 16,3 % de los ingresos totales, especificándose la construcción de una casa taller (y almacén para la madera) para la cerera, el arreglo de la capilla de la Soterraña, el trastejo de la torre y la sacristía y la reparación de una puerta, mientras que los salarios asignados a los servidores del templo (sacristanes, organistas, mozos de coro, cerera, lavandera, etc.) superaron los 20.000 rs., el 6,9 % de los ingresos generales para el mismo periodo. A finales de siglo, los ingresos procedentes de los diezmos granados han caído al 18,1 %, consolidándose, por otra parte, algunas dotaciones y la celebración de misas de difuntos. Las menores reparaciones en la iglesia (13,9 %), junto a las mínimas datas en vestuarios, adquisición de libros y otras partidas, explican el saldo favorable dado por los mayordomos entre los años 1598 y 1600. Desde la tercera década del siglo XVII el ritmo contable, hasta ahora caracterizado por cierto equilibrio presupuestario, se interrumpe como consecuencia de la acentuada crisis social y material del obispado abulense. Los índices reflejan una caída de las rentas entre los cursos 1634 y 1644, con alcances negativos contra las mayordomías

de Silvestre Gómez, Jerónimo Dávila, cura propio y a la vez mayordomo entre los años 1635 y 1636, y Fabián de Escobar, en una crisis de ciclo corto que está marcada por la drástica devaluación de la moneda de vellón en 1628. Compensando la recesión de panes, menudos y censos enfitéuticos, la basílica extiende sus cargos gracias a las antiguas dotaciones de Juan Vázquez, Gonzalo Gómez, María Campera, María Pérez, Orejón, Juan López Beato, María Frutos, Ana de la Traba, Juan de Riera, el licenciado Grado y las ofrecidas por las hermandades de los zapateros y sastres y la del Nombre de Jesús, añadiéndose algunas nuevas del racionero Angulo, el hospital de la Misericordia, Andrea Fajardo, María de Tapia y otros feligreses[163]. El proceso de deterioro agrario, e indirectamente de las rentas eclesiásticas en gran parte del siglo XVII, se aprecia meridianamente mediante una cuantificación de las entregas de panes en un «tiempo largo», entre los años 1531, 1542, 1543 y 1642-1643. Para la primera fecha, la fábrica recaudó mil nueve fanegas, en su mayoría de pan terciado; en 1542, seiscientas cincuenta y ocho fanegas y algunos celemines; en 1543, cuatrocientas veintidós fanegas y un celemín de pan terciado, ciento cuarenta fanegas, ocho celemines y un cuartillo de cebada y, finalmente, las mismas cantidades de centeno. Entre los años 1642 y 1643, en la mayordomía de la fábrica se depositan únicamente sesenta y una fanegas y cuatro celemines de trigo, quince fanegas y cuatro celemines de cebada, una fanega y cuatro celemines de centeno. Aunque el saldo resultante es positivo en esos años, a partir, eso sí, de una reducción drástica de los ingresos, los descargos son menos frecuentes, manteniéndose, por otra parte, censos, arrendamientos, dotaciones, escasas limosnas, cabos de año y arrendamientos de sepulturas en la cuenta de ingresos y una data muy parca en comparación con partidas anteriores, con pagos al organista, sacristán, mozos de coro, músicos, cerero, lavandera, letrados y procuradores, partidas dedicadas al palio, monumento, gastos procesionales, roquetes, cálices, lámparas, gastos diferentes, carbón, una licencia al escribano Diego de Salinas, portes del pan, amitos, vinajeras, aderezo de ornamentos, alfileres, pólvora, reparación del órgano, capa negra, fiesta de San Vicente y gastos menudos, alcanzando la suma de 5.387 reales.

Estos testimonios documentales reafirman la coyuntura deficitaria de gran parte del siglo de Hierro. La tendencia se mantiene en otros años, en 1644 y 1645, con rentas agrarias mínimas procedentes de los diezmos, reduciéndose el centeno a cebada y entrando en los depósitos parroquiales ciento tres fanegas y dos celemines de trigo, además de noventa fanegas y seis celemines de cebada. Por otra parte, el ambiente en el interior de la basílica se enrarece, no se ajustan bien los cargos y las datas durante algunos cursos anuales, de nuevo la iglesia carece de administrador de sus bienes entre los años 1646 y 1647, pagándose con retraso los salarios a los servidores y desapareciendo algunos bienes muebles del interior, sucediéndose los pleitos por censos y arrendamientos y llegando a una situación tan confusa que, en el auto de visita de 2 de agosto de 1649, el provisor don Tomás de Robles dispone que se tomen correctamente las cuentas, que la iglesia se persone en un pleito ante el fiscal eclesiástico sobre la contabilidad de

163 ADAv. SV, *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, 1634-1676*, fols. 6 v.-8 r.

la fábrica y, por último, que se reparen con premura algunos objetos como patenas, portapaces, frontales y misales.

Pero la situación más preocupante para los clérigos radicaba, sin duda, en las escasas aportaciones de los panes a mediados de la centuria, compensándose (como se ha visto anteriormente) por el incremento de los diezmos menudos procedentes de la cabaña ganadera y de cultivos ajenos a las tierras de pan llevar. Los índices de los quinquenios 1645-1649, 1650-1654 y 1655-1659 (*50, 53, 51*, respectivamente) muestran una menor recaudación de cereales, especialmente a partir del año 1648 y, por otro lado, un mantenimiento de los ingresos de la fábrica, superiores a los 4.000 reales, entre otras causas por el incremento de los precios de granos, alcanzando para 1650-1651 los 18 rs. la fanega de trigo, 7,6 rs. la cebada y 8 rs. el centeno. Los resultados negativos para los mayordomos de la fábrica en el quinquenio 1655-1659 (- 990,7 rs., índice - *126*) se explican por algunos gastos en el interior del templo.

Realmente, la crisis más importante estaba por llegar en los inestables años del reinado de Carlos II. Como en una maldición, los territorios del centro de Castilla sufren los efectos desastrosos de los terremotos de 1680, se reanuda una crisis demográfica acentuada por las malas cosechas ininterrumpidas y las epidemias en el interior peninsular[164]. A falta de estudios complementarios para el caso abulense, la parroquia ve disminuir sus ingresos monetarios a partir del año 1675, con una caída respecto al quinquenio 1670-1674 de 1.095,3 reales, un 16,5 % menos sobre los anteriores cargos (índice *68*), reduciéndose paralelamente los cargos en un 36,7 % (índice *62*). El déficit presupuestario para la fábrica resulta evidente entre los años 1670 y 1679 (- *263* y - *42*), estando más relacionado con las inestabilidades monetarias que con la entrada de granos de diezmos en esos mismo años, por otra parte similares a periodos cercanos, incluso con algún incremento en los quinquenios que se contabilizan a partir del año 1677. Señalaba Domínguez Ortiz, citando el título 21 de la *Nueva Recopilación*, que la moneda de vellón «fabricada en el reino a imitación de la legítima con igual peso» se bajó a la cuarta parte, legalizándose así las falsificaciones monetarias. La medida, en efecto, fue contraproducente ante la avalancha de una moneda deteriorada, de escasa circulación y menor valor para los pagos y transacciones comerciales. Así, desde el año 1686 se reduce ligeramente el precio de la fanega de trigo puesta en el mercado por la fábrica de San Vicente, llegando a los 14,2 reales (18 rs. en 1650-1651), mientras que la evolución de los precios del real de vellón sufre unos altibajos destacados, según las fuentes documentales[165], oscilando entre los 34 mrs. en los años 1677-1678, 33,7 en

164 DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «La crisis de Castilla en 1677-1687», en *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Barcelona, 1973, 200-208.

165 Las estimaciones apuntadas, referidas a la parroquia de San Vicente exclusivamente, aunque extensibles a otros ámbitos de Ávila, proceden del *Libro de cuentas de fábrica, 1677-1704*, fols. 9 v., 20 r. y 170-172. Asimismo, vid. C. 2. Doc. 64 (1692, febrero, 6. Ávila. «Cuentas dadas por Felipe García de la Torre, mayordomo de las rentas de la fábrica de San Vicente, de los años 1686 a 1691, ante el notario José de Valdaya»).

1680 y los 52,6 mrs. seis años más tarde, una inflación del 154 % entre los primeros y el último año.

La reducción de los cargos en la fábrica parece evidente si se consideran de manera aislada algunos cursos económicos, al margen de los datos aportados para el quinquenio 1675-1679 (índice 68), de manera que entre 1677 y 1680 se produce un descenso contable del 50,2 %, pasando de los 14.064,3 a los 7.065 reales. Las fluctuaciones en el precio de los cereales repercuten igualmente en la economía basilical. El descenso en la producción, o al menos en la percepción de los diezmos granados, además de indicar una fuerte presión fiscal sobre el campo abulense, implica aún una importante partida para la fábrica en 1677-1678, con un 32,2 % del trigo, cebada y centeno y un 19 de los diezmos menudos. Los gastos de la fábrica, por otra parte, mantienen los rasgos apuntados anteriormente.

La contabilidad de la parroquia de San Vicente de Ávila se ve medianamente alterada a partir de mediados del siglo XVII por la celebración de las «fiestas grandes» del Santísimo Sacramento. El objetivo perseguido por el episcopado de Ávila, además de la propia celebración litúrgica, se centraba en la renovación de las propias fábricas parroquiales. A finales del siglo XVII la decadencia urbana es perceptible, la población decrece y se mantienen las ocho parroquias. Los mil cien vecinos que vivían en la ciudad sospechaban que el deterioro económico se acentuaría. Un siglo catastrófico surge dentro de la superstición popular y erudita. Se sucedieron en la centuria del Hierro crisis de subsistencias, plagas de langostas, otras epidemias. La imagen de la ciudad apenas se modifica. Centro conventual de vecinos, trabajadores por la fe de Cristo, el ámbito urbano vive pendiente de sus parroquias, ermitas, cruces y procesiones. Fiestas trascedentales se disimulan con artificios, luminarias y cohetes. Sin embargo, el pueblo sigue reclamando «pan y toros»[166]. Los antiguos santos protectores de la ciudad –los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, san Pedro del Barco, santos tradicionales como Bartolomé, Martín, Sebastián y Lucía– son sustituidos por nuevas figuras, hombres y mujeres de pasado confuso pero necesario para la mentalidad contrarreformista: san Segundo, primer obispo, santa Paula Barbada, mujer virgen y aldeana, santa Teresa de Jesús, protagonista, centro de la ciudad con un papel cada vez más institucionalizado en los ámbitos eclesiástico y concejil. Paralelamente se mantienen las fiestas en honor al Santísimo Sacramento, un absoluto que agrupa a todas las parroquias, se recopilan, divulgan e reinterpretan vidas de santos, beatos y beatas, varones ilustres y mujeres ejemplares del siglo XVI, un siglo pasado sin duda mejor en la memoria de los abulenses, María Vela, María Díaz, san Pedro de Alcántara, Guiomar de Ulloa, obispos, caballeros y militares, entrando en un ciclo panegírico que carece de comparación a los ojos de los moradores de la ciudad en el siglo XVIII.

La documentación contable de la fábrica de San Vicente no expresa ciertos cambios, algunas rupturas económicas relacionadas con las crisis de subsistencia y ciertas continuidades históricas favorables para la parroquia. Planteada por

166 Vid. ELORZA, A. (ed.), *Pan y toros y otros papeles sediciosos de fines del siglo XVIII*, Madrid, 1971.

medio de sus cargos y datas, los mayordomos y los clérigos apenas apuntan alguna preocupación por la situación de la ciudad y de la propia basílica. Sin embargo, los tiempos eran demasiado cambiantes. Desde finales del siglo XVI, cuando un prelado abulense expresó que «la fábrica della es rica», pasando por la acumulación de reales a principios del siglo XVII reseñada por el cura Pablo Verdugo de la Cueva cuando afirmaba que la «iglesia tiene sobrado tanteo y hacienda»[167], hasta los últimos años de la misma centuria, quejándose los clérigos del quebranto económico que sufrían, los tiempos transcurridos fueron tan anómalos y dramáticos para la ciudad como tediosos y a veces lineales para el cura y los siete presbíteros beneficiados.

Cuadro 8 / VI

RELACIÓN DE CARGOS Y DATAS DE LOS PANES EN LA CILLA DE SAN VICENTE DE ÁVILA (EN FANEGAS) ENTRE LOS AÑOS 1642 Y 1685*

AÑOS	TRIGO	CEBADA	CENTENO
1642 - 1643	61	15	1
1644 - 1645	103 (40)	90 (40)	
1646 - 1647	131 (47)	119 (1)	18 (1)
1648 - 1649	67 (73)	18 (3)	12 (12)
1650 - 1651	86 (80)	42 (3)	20 (4)
1652 - 1653	60 (74)	13	7 (3)
1654 - 1655	191 (81)	143 (7)	2
1656 - 1657	162 (78)	143	6
1658 - 1659	52 (73)	8	1
1660 - 1661	124 (107)	81 (7)	2
1662 - 1663	68 (73)	16	
1664 - 1665	64 (57)	14	
1666 - 1667	70 (68)	14	
1668 - 1669	63 (42)	19	
1670 - 1671	196 (65)	107 (7)	51 (4)

167 ADAv. SV. C. 11. Doc. 39 (1618, junio, 8. Ávila).

* Estimación de datos a partir del *Libro de cuentas..., 1634-1674* y del *Libro de cuentas..., 1677-1704*, considerando los cargos y las datas, estas últimas entre paréntesis. Buena parte de las últimas partidas se destinan al pago de salarios de sacristanes, organistas, etc., incluyendo también los ajustes anuales de los beneficiados de la basílica.

AÑOS	TRIGO	CEBADA	CENTENO
1672 - 1673	97 (39)	66 (27)	2
1674 - 1675	101 (23)	76	4
1676	108 (94)	80 (73)	8 (10)
1677 - 1678	194 (82)	157	12 (1)
1679 - 1680	199 (99)	138 (62)	19 (9)
1681	180 (101)	144 (59)	22 (10)
1682 - 1685	481 (318)	333 (247)	15 (11)

Los paisajes agrarios en la Edad Moderna. Apenas se modifican los paisajes agrarios en la actual provincia de Ávila a lo largo de los siglos XVI y XVII. Tendencias similares a las del siglo XV, con un predominio de los «feteosines» sobre las tierras de labor perduran en la diócesis, observándose algunas interrupciones al sustituirse algunos censos perpetutos por cartas de arrendamiento o censos «al quitar», la redención de algunos contratos y la ampliación del dominio eclesiástico a otras áreas del episcopado, a la vez que se mantienen numerosas escrituras públicas procedentes de la última centuria medieval. Sin pretender un análisis exhaustivo de la amplia documentación conservada, sí que se pueden marcar algunas características significativas por parte de la basílica de San Vicente, considerando siempre el escaso desarrollo técnico del campo abulense, la falta de proporción entre la superficie cultivada y las cosechas debido a las influencias climatológicas, la escasa asociación entre agricultura y ganadería y, por último, algunas resistencias sociales y mentales de los campesinos por modificar unos paisajes en los que el peso de la tradición jugaba un papel destacado. Por otra parte, las fluctuaciones de los precios tanto en el siglo XVI como en el siguiente inciden en la mayor o menor prosperidad de la agricultura. Sin embargo, al estudiarse en este caso los contratos enfitéuticos hay que valorar en sus justos términos tal influencia, pues, amparados por cláusulas muy estrictas, tanto los clérigos de la basílica como los censatarios se ajustan a un modelo jurídico que se sitúa al margen de las alteraciones productivas y/o monetarias, exceptuando aquellos casos en que se produce una incautación del censo, un impago anual de las cantidades especificadas o, más frecuentemente, su traspaso a otros posibles censuarios. Estas anomalías trataron de ser corregidas por parte de los servidores de San Vicente en el último tercio del siglo XVI, cuando se imponen, aunque lenta y parcialmente, algunos contratos de arrendamiento, unas cesiones de tierras a corto plazo que, independientemente de las rentas en metálico o en especies, permitían tanto la actualización de los contratos como la imposición de nuevas rentas, ajustándose nuevamente la economía basilical a un feudalismo ciertamente renovado que insistía en el control de la tierra y en el mantenimiento de la autoridad jurídica sobre

los vecinos o moradores. Cuantitativamente, los censos perpetuos se acumulan en el siglo XVI, disminuyen porcentualmente en el XVII y registran una decadencia en el siguiente. Buena parte de los viejos contratos medievales mantienen la continuidad en los años del Quinientos, apreciándose una extinción de algunos censos en sus últimas décadas y, sobre todo, durante la segunda mitad del XVII, si bien un número considerable mantienen su valor jurídico hasta el siglo XVIII.

El crecimiento urbano de Ávila y cierta especialización funcional, secundaria y terciaria de la ciudad durante el siglo XVI explican la anulación de algunos «feteosines» procedentes del siglo XV en las tierras abiertas junto al arroyo Grajal y, al norte, entre el convento de franciscanos de San Antonio y Fuentes Claras. Se mantienen, por otra parte, numerosos contratos sobre algunos molinos del Adaja desde 1508 y las décadas siguientes, aunque con la interposición por parte de los censatarios de numerosos recursos legales contra los clérigos de San Vicente, mientras que algunos vecinos asumen los réditos anuales de sus familiares sobre algunos predios: en 1508, la muerte de Antón Martínez de Leandro, antiguo mayordomo de la basílica, provoca el reconocimiento de un censo de 300 mrs. y dos gallinas sobre un prado cercado en las cercanías de San Francisco, escritura que será también asumida por la hija del matrimonio en 1549. Como en otros casos, al margen de los rendimientos productivos y de la exacta dedicación económica de las propiedades, los propietarios útiles que recogen los censos procedentes del siglo XV disfrutarán de una mejor situación contable y económica que aquellos vecinos que firman un censo perpetuo nuevo con los clérigos parroquiales, o con los que optan por arrendamientos a corto plazo, sobre todo porque los primeros censatarios estaban salvaguardados de un incremento de los réditos relacionado con la expansión de las rentas agrarias característica del siglo XVI. Esta seguridad jurídica que garantizaba el mantenimiento de un canon anual no significa forzosamente una optimización de los recursos agrarios, es decir, la mejora de la explotación y el incremento de los rendimientos. La pervivencia de una estructura enfitéutica similar a la del siglo XV (minifundismo, extrema parcelación, dispersión de las propiedades, vecinos no vinculados directamente con las explotaciones, etc.) ratifica el estancamiento agrario en ciertas áreas de la diócesis abulense, pero, por otro lado, la preferencia de los clérigos por tales arrendamientos que implicaba una escasa dedicación de los beneficiados a la administración puntual de las haciendas rurales. Otro rasgo significativo de los censos perpetuos se manifiesta en la variable imposición de réditos en metálico o en productos. Si los bienes censales son casas, corrales y establos, pequeñas huertas, algún linar o reducidas extensiones de viñas, los cánones anuales se establecen en monedas, en maravedíes que se completan en ocasiones con gallinas, libras de lino o cántaras de mosto, pero si las propiedades censuales se caracterizan por mayores extensiones y dedicaciones preferentemente de pan llevar, las rentas se exigirán cada año en fanegas mediadas (trigo y cebada) o en fanegas terciadas. Asimismo, la coyuntura expansiva del siglo XVI se significa cuando los clérigos de San Vicente firman nuevos contratos enfitéuticos con algunos vecinos.

En 1502, Pedro Bravo reconoce un censo sobre una casa con corral y una obrada de tierras de pan, además de huertas, prados y viñas en el término de

Brabos, comprometiéndose a depositar cada año en la cilla de la parroquia sesenta y cuatro fanegas de pan, réditos si se quiere extraordinariamente altos en comparación con los impuestos en las últimas décadas del siglo XV, un hecho que ratificaría la percepción de los mayordomos acerca de las crisis de tiempo corto que soportaban las escrituras censuales, es decir, que siendo conscientes los clérigos de la pérdida del valor contable de las rentas (devaluaciones e inflaciones monetarias, alza de los precios de cereales) prefieren, primero, imponer unos réditos en productos sobre sus nuevas propiedades jurídicas; segundo, incrementar dichos réditos hasta equipararlos con los contratos de arrendamiento a corto plazo (cuatro, seis y ocho años) y, tercero, acometer puntualmente el deslinde de la propiedad censual ante escribano público para asegurar la explotación por parte del enfiteuta. Teóricamente, el modelo diseñado era casi perfecto para la economía basilical, pues las sesenta y cuatro fanegas multiplicadas por los 14 reales que a principios de siglo valía la fanega de trigo se incrementaría en su valor a medida que transcurre el tiempo en relación con el alza de los precios cerealistas. Ahora bien, la escasa adecuación de unos altos réditos a una economía campesina progresivamente deteriorada y empobrecida en las últimas décadas del XVI explican la escasa continuidad de algunos contratos, su fragmentación o su anulación. Desde 1547, la propiedad en el lugar de Brabos se divide. Por una parte, Francisco Muñoz se compromete a pagar en Nuestra Señora de Agosto «dos gallinas biuas y en pie» a los comunes sobre un solar de casas, mientras que otro vecino mantiene la obrada de heredad, aunque desconociéndose el censo anual. En 1560, la viuda de F. Muñoz no puede ni siquiera pagar las aves, anotando el cura de San Vicente en una cuartilla una impresión personal que no es una excepción en otros manuscritos conservados, indicio de las adversidades de los tiempos para las economías campesinas: «¡Ojo! A saber por qué no se paga; está en poder de una muger muy pobre, y es una casilla pajiza la ipoteca, y no vale nada; fuilo a saber personalmente en enero de 1560 años, el cura. Me reconoció su hijo»[168]. Para solucionar el estado ruinoso de la vivienda, Juan Muñoz, el hijo de la pobre, reconoció otro censo de dos gallinas para hacer y edificar una casa en el mismo lugar de Brabos, en 1567. Años más tarde, esa fragmentación de la propiedad a partir de un censo unitario reconocido en 1502 se acentúa aún más cuando Toribio Muñoz toma un arrendamiento de siete fanegas mediadas sobre un cuartillo de heredad y el vecino Francisco Rodríguez firma otro contrato de arrendamiento de veinticuatro fanegas mediadas por una yugada y un cuartillo de tierras de pan[169]. El resto de los cuartillos, hasta alcanzar la obrada de 1502, fueron vendidos a mediados de la centuria, unos para Bartolomé García por 1.564 mrs. y otras para el cura y beneficiados por el mismo valor, unas tierras ubicadas en el lugar de la Fuente Vieja del término de Brabos[170]. Sobre esta última parcela F. Rodríguez firmará el arrendamiento anteriormente citado. La heredad inicial concluye jurídicamente

168 ADAv. SV. C. 4. Leg. 86. Doc. 86 A (1547, febrero, 28. Ávila).

169 *Libro inventario..., 1580-1624*, fols. 231 v. – 232 r.

170 ADAv. SV. C. 2. Leg. 21. Docs. 21 A (1555, mayo, 28. Brabos) y 21 B (1556, noviembre, 116. Brabos).

en la década de los setenta del XVI. Se conoce un mandato particular del obispo abulense para que los clérigos «visiten los censos» de algunos lugares como Fontiveros, Cantiveros, Jaraíces y Brabos, pues estaban ya usurpados.

Sin embargo, parece predominar cierta continuidad en los «feteosines» de la basílica de San Vicente. Exceptuando algunos casos en que las propiedades censales pasan al mayorazgo del marqués de Las Navas (propiedades de Riofrío), o en que los censos se redimen a finales del XVI, en otros contratos esa prosecución se mantiene hasta el siglo XVIII. Los ingresos cerealistas procedían, como en el siglo XV, de las propiedades eminentes situadas en Sigeres, Viñegra. El Oso, Sadornil de Adaja, Cantiveros, Villaflor, Las Berlanas, Grajos, Cardeñosa, Muñochas, Chaherrero, Bernuy de Zapardiel, Los Ángeles, Mingorría, Aldeanueva, Castilblanco, Sanchorreja, La Colilla, San Juan de la Encinilla y otros lugares del obispado abulense, diferenciándose la percepción de fanegas mediadas en las tierras cerealistas de la Moraña de los ingresos de centeno procedentes de los predios de la sierra de Ávila (Sanchorreja, Grajos, El Cid). Igualmente, una nítida diferenciación entre solares de casas, huertas y herrenes, linares y viñedos se marca entre unos términos y otros. Las huertas se conservan en Las Berlanas, con extensiones variables (90 eras, un rodillo, una yugada, algunos pedazos) y réditos avalados desde finales del siglo XV. Los linares se ubican en Riofrío, Sanchorreja y Cabañas, mientras que el cultivo del azafrán se aprecia en Cantiveros[171] y los viñedos se extienden en Jaraíces, Brabos, Fontiveros, Cantiveros, Las Berlanas, Mingorría, Pedro Rodríguez, Crespos y Los Ángeles. En cuanto a los enfiteutas y arrendatarios, buena parte de ellos son vecinos y/o moradores del lugar en donde se mantiene la propiedad de titularidad jurídica de la parroquia, siendo preferentemente agricultores y hortelanos, disminuyendo porcentualmente respecto al siglo XV la asignación de contratos a vecinos de la ciudad o a individuos ajenos a las tareas agrícolas. El capitán Diego de Vera, vecino de Ávila, suscribió la enfiteusis sobre el molino del Sepadal en Cardeñosa (1510, una fanega de trigo), con unos réditos muy bajos si se considera que el ingenio hidráulico estaba valorado en 45.000 mrs., pasando luego al regidor Juan de Ayala. Algunos clérigos aparecen como dueños útiles de algunas heredades: Diego Sánchez, cura de Mingorría, Bartolomé Fernández (Chaherrero), Tomás Sánchez de Castro, Bartolomé Hernández, o el arcediano Pedro Daza, el deán Juan Vázquez de Medina, el capellán de coro Rodrigo Vázquez, el beneficiado de San Juan Agustín de Olmedo o los curas párrocos de Pascualgrande y Collado, entre otros. Algunos escribanos, notarios, mercaderes y regidores se atan jurídicamente con la basílica de San Vicente por medio de «feteosines» y arrendamientos, otros enfiteutas son herreros, barberos, carpinteros o hidalgos, mientras que los cronistas de la parroquia, tardíamente, destacaban asimismo la vinculación de la familia Ahumada con la parroquia abulense a partir de unos censos en Gotarrendura y El Oso o la del ilustre médico del emperador

171 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 204 r.: «Estas tierras trae a renta, este año de ochenta (1580), Beatriz Sánchez la Herrera, biuda, vecina del dicho lugar, de que paga quince fanegas de pan, por mitad trigo e ceuada puestas en el dicho lugar y una onça de azafrán, pagado por San Bartolomé».

Carlos V e introductor del paracelsimo Luis Dávila Lobera (Luis Lobera de Ávila) con un censo en Las Berlanas[172].

A pesar de la abundancia de contratos perpetuos en la diócesis de Ávila, para la fábrica de San Vicente la percepción de los réditos anuales sobre las propiedades rurales no alteraban demasiado su contabilidad. De forma insignificante, para las cuentas dadas en 19 de agosto de 1574 referidas a los tres cursos anteriores, el montante en metálico de los censos representó solo el 1,04 % (3.825 mrs.) de los cargos totales dados al licenciado Castro, arcediano de Pinares y visitador por el obispo Álvaro de Mendoza, siendo cuantitativamente más destacados los ingresos procedentes de beneficios y prestamera, capellanías y memorias, venta de granos y, por supuesto, la percepción decimal («tiene para su fábrica e reparo el noveno de los diezmos»)[173]. Hay que señalar, no obstante, que buena parte de las rentas de arrendamientos y censos perpetuos y al quitar se adjudican directamente no a la fábrica parroquial, sino a los salarios o raciones de los beneficiados, a las dotaciones de capellanías, aniversarios, memorias y fiestas.

La larga historia enfitéutica de la basílica de San Vicente inicia su conclusión a mediados del siglo XVII, periodo caracterizado por los vaivenes de una economía altamente inestable, una acentuada crisis social, demográfica y política y, desde la perspectiva parroquial, la preferencia por los arrendamientos y censos «al quitar» sobre aquellos vecinos que se relacionan nuevamente con la basílica de San Vicente. Es cierto que algunos censos perpetuos se mantienen, incluso que otros se reconocen en el siglo XVII, pero en buena parte la presencia de arrendamientos de corta duración caracterizará la economía parroquial en esas décadas a partir de una caída de las rentas que afecta a la renovación de los contratos perpetuos con una renta anual inamovible. Así pues, desde 1630 los contratos de arrendamiento predominan sobre algunas heredades abulenses. Tanto los molinos y los batanes como las tierras agrícolas se ven sometidos a unas escrituras que, en líneas generales, muestran cierta adecuación de las rentas anuales a las necesidades de la iglesia parroquial desde el momento en que sobre los molinos se imponen rentas en fanegas y sobre los batanes en maravedíes, diferenciándose la actividad netamente agraria de la industrial. Por otra parte, desde 1650 predominan los censos «al quitar» sobre los enfitéuticos, especificándose pormenorizadamente tanto los réditos anuales como el capital inicial desembolsado, el «principal», para mantener el dominio útil sobre algunas nuevas heredades que se repartían de manera más extensa por la diócesis abulense. En 1651, un censo para la fábrica de San Vicente fue suscrito por Juan Martín Mirueña, su mujer y otros vecinos de Cuevas del Valle, con 55 reales cada año por 1.100 de principal sobre unas huertas, perales, un castañar, viñas y olivos en los términos de Cuevas y Villarejo, ambos en la jurisdicción de la villa de Mombeltrán[174]. El interés de los censos se situaba en torno al 5 %. Algunos ejemplos pueden ratificar esta última conclusión.

172 Ibídem, fol. 233 v. Vid. AHN. Clero. Legajo 515.

173 *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, años 1565-1602*, sin. num.

174 ADAv. SV. C. 7. Leg. 26. Doc. 26 A (1651, marzo, 7. Ávila).

En 1653, los vecinos de Chaherrero Mateo García y María García pagaban anualmente 3.400 mrs. por un censo de 68.000 de principal sobre unas tierras y viñas en los términos de Chaherrero y Crespos. Francisco Rodríguez y su mujer abonaban, desde 1654, 35 reales de réditos anuales sobre otros 900 de principal para una capellanía de la basílica a partir de unas casas y corrales en la calle Real y unas tierras en el término de Cardeñosa, con unos intereses del 3,8 %, ligeramente inferiores a otros contratos consignativos, como el reconocido por Manuel Sastre en 1677 sobre un prado, unos linares y un corral cercado en San Bartolomé de Pinares, con 75 rs. y 8 mrs. de réditos anuales sobre un cargo principal de 1.505 rs., manteniéndose el 5 % anual en los intereses hipotecarios.

Un rasgo común de estos censos redimibles firmados entre la basílica y los censatarios es, precisamente, su escasa continuidad documental debido a la pronta redención de cada censo. En otros términos, parece diferenciarse nítidamente el planteamiento jurídico del censo enfitéutico del censo «al quitar», solicitado este último por aquellos campesinos que pretendían remediar una situación de crisis coyuntural en algunas comarcas antes que invertir en las empresas agrícolas. Por parte de la basílica, la aceptación de numerosos censos «al quitar» suponía una extracción importante del excedente a partir de unos ingresos agrarios a costa de los productores directos. En definitiva, desde la documentación conservada referida a la basílica una ruptura histórica, de carácter económico y jurídico, se observa desde mediados del siglo XVII con el retroceso de los «feteosines» y la acelerada imposición de contratos de arrendamiento y censos consignativos ligados a la extrema inestabilidad demográfica y material de la misma centuria y a las necesidades de los clérigos por replantearse los ingresos procedentes del medio rural. Los escasos contratos enfitéuticos del siglo XVII se relacionan con la decadencia demográfica de la ciudad de Ávila y el cambio de tendencia en la contabilidad de la iglesia, reduciéndose los «feteosines» y conservándose los ingresos de panes y menudos, dotaciones y cargos funerarios (cabos de año, memorias, etc.), arrendamiento de sepulturas y limosnas de los escasos feligreses. En los años 1677-1678, los ingresos de censos perpetuos suponían únicamente el 0,83 % del cargo de la fábrica, de acuerdo con el mayordomo Antonio de Verdeja, con 3.981 mrs. que abarcaban las propiedades directas de la iglesia en Cuevas, Villarejo, Navatalgordo, Navalacruz, Muñana, El Barraco, Mingorría, Mijares y otros lugares, además de algunas casas en la ciudad (el Rastro, Mercado Chico, San Vicente, etc.). Paralelamente, se extienden algunos censos «al quitar», como el reconocido por los vecinos Manuel de Acuña y su mujer María González en 1676, con un cargo de 73 reales de réditos anuales y 1.479 rs. de principal sobre una casa en la calle de la Pescadería. La situación en el medio rural es similar, marcándose la superioridad de los censos consignativos sobre los perpetuos por parte de los clérigos de la ciudad, por un lado, y la cesión de casas, solares, huertas y tierras de labor para las capellanías dotadas a partir de mediados del siglo XVII. Entre otras muestras, sirva la fundación de la capellanía de Pedro González, Mariana del Río y Antonio González, clérigo, vecinos de Ávila, con doce misas anuales cantadas en el altar de Nuestra Señora de la Soterraña por 12 rs. por vestuario y oblata, donando a los

miembros de San Vicente las fanegas de pan procedentes de unas explotaciones en San Esteban de los Patos, Escalonilla y Mingorría, con un valor de 10.170 rs. de vellón, y una casa en la ciudad, en la calle de Pedro Berruecos, siendo el total 15.670 rs.[175]. Drásticamente se reducen las propiedades censales de la parroquia en el siglo XVIII, contabilizándose una casa con réditos de 30 reales de vellón en el camino del humilladero al convento de San Francisco (1707), unas casas en el puente Adaja donadas por María López la Mona en 1712, un censo «al quitar» reconocido por Juan de Gorostiaga con un cargo de 1.110 rs. de principal y 33 de réditos anuales sobre unas casas con sus corrales y caballerizas en la calle Covaleda, otras casas con huertos y corrales en el barrio de los Orejones y Papalba (1716), una vivienda en la bajada de El Rastro (1721), otra situada frente a la capilla de Mosén Rubí con un censo perpetuo de 180 mrs. y una gallina viva cada año (1722), una más del polvorista Alfonso Esteban en la Cuchillería, con 96 reales de réditos anuales (1730), también otra en la Cuesta de los Azotados (1733) con 132 rs. y un interés del 3 %, una casa en Papalba y otras más en la carrera de Santo Tomás.

175 ADAv. SV. C. 2. Leg. 14. Doc. 14 B (1693, enero, 24. Ávila).

LA ORGANIZACIÓN URBANA DE ÁVILA A TRAVÉS DE LOS «FETEOSINES» EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

La renovación arquitectónica de la ciudad de Ávila desde el siglo XVI caracteriza una trama urbana dominada por los enclaves parroquiales, monásticos, palaciegos y públicos. El ímpetu constructivo se acelera con la llegada del Quinientos, pero los moradores permanecen en sus modestas viviendas[176]. Nuevamente, numerosos vecinos censatarios ocupan los espacios cercanos a la basílica, marcados en esta centuria por la presencia de un cementerio y la construcción desde los años centrales de un humilladero cercano al camino concejil que llevaba a los abulenses hasta el monasterio de San Francisco. Con los doscientos noventa y cuatro contratos enfitéuticos conservados en la documentación parroquial se puede realizar una aproximación a los barrios abulenses, a su estructura urbana y caracterización socio-profesional. Los clérigos, tradicionales moradores en el Coso y otros espacios cercanos como la «Asperilla», el muladar y la Torre de la Mula, se mantienen entre los años 1501 y 1600: el canónigo Juan Ortiz, el racionero catedralicio Juan de Salazar, los beneficiados Nicolás Vázquez, Pedro del Hierro y Juan Manzanas, algunos canónigos como Antonio Cabero[177] y Agustín de Angulo, junto a otros vecinos eclesiásticos, se asientan mediante enfiteusis en algunas moradas de casas que proceden del siglo XV, algunas reparadas y ampliadas. Algún secretario como Juan Álvarez de Revenga mantenía una casa en las cercanías de San Vicente, en la calle de La Red (¿La Parrilla?), hacia 1506, pasando luego a García de Cardeñosa, Gaspar de Bracamonte, a su hijo Álvaro y a Sebastián Moreno, vecino de El Tiemblo, que

176 «Mientras se levantaban catedrales, monasterios, iglesias y mansiones señoriales, de acuerdo con la profunda religiosidad y estructura social de su época por todos admitida, el vecindario se albergaba en humildes casas construido a lo largo de vías sin urbanizar o alrededor de las escasas plazas, con los suelos polvorientos unas veces y otras encharcados. El caserío abulense es un ejemplo conocido, pues las edificaciones eran de techos bajos, construidas con madera y adobes, y constaban de escasas habitaciones cuyas dimensiones no solían ser grandes», CERVERA VERA, L., *La plaza mayor de Ávila (Mercado Chico)*, Ávila, 1982, 19.

177 Como censatario mantenía el dominio útil sobre media yugada de heredad en Aldeanueva de Moraña, pagando a los comunes de San Vicente cuatro fanegas de trigo, cuatro y media de cebada y 75 maravedíes. ADAv. SV. C. 6. Leg. 2. Doc. 2 C (1587, mayo, 20. Ávila).

compra finalmente la casa en 1586. Junto a vecinos profesionalmente anónimos, otros se caracterizan por sus dedicaciones como herrador, carpintero, acarreador, caminero, tundidor, sastre o algunos escribanos (Vicente de San Andrés, Gil del Hierro, Vicente del Hierro) y regidores o capitanes. Sus moradas de casas seguían caracterizadas por la propia vivienda y el corral, en ocasiones con sobrado, limitadas por huertas y solares en el entorno de la iglesia de San Andrés y en las cercanías del Adaja, además de los numerosos establos en la Judería procedente de 1480. A pesar de cierta especialización terciaria del centro urbano, siguen siendo frecuentes los establos en la Cal de Andrín, en el cantón junto a las casas de Francisco Valderrábano[178], con dimensiones relativamente reducidas que podían oscilar entre las catorce varas de larga y cuatro de ancho (barrio de Papalba), entre las diez varas de larga y nueve de ancha en el barrio de Santiago, o con un largo de nueve varas y un ancho de ocho en el barrio de San Esteban. Evidentemente, otras viviendas alcanzaban mayores extensiones. En 1538, el procurador Melchor Nieto, en nombre de don Alonso de Bracamonte, señor de la villa de Peñaranda, y su mujer doña María de Guzmán, tomó un censo perpetuo de los comunes con 102 mrs. cada año sobre unas casas en el Coso con un patio grande, un pozo, una caballeriza, corrales y otras dependencias tasadas en 50.000 mrs.[179]. Cerca, en el barrio de Cesteros, el regidor Antonio Navarro pagaba 220 mrs. y cuatro gallinas por unas casas con un pozo a la entrada, un pequeño corral y un «palacio» y corralejo. En el siglo XVII (1632), un corral junto a la iglesia de Santiago tenía una extensión de treinta nueve varas y un pie y medio, pagándose por María Vázquez Campero los réditos anuales por el solar situado al lado de las casas de Gaspar Díaz y de los clérigos de la iglesia de San Andrés.

Aunque el barrio de San Vicente no estaba muy densamente poblado por la propia existencia del Coso y las dificultades orográficas en esta área urbana, paulatinamente se fueron ocupando algunos espacios en dirección al monasterio de Santa Ana, un recorrido que bien partía de Papalba o de la calle de Cesteros, con alguna calle angosta donde los beneficiados mantenían algunas propiedades enfitéuticas, o hacia el Prado de Sancho, salpicado por casas, corrales y huertas «que son en la calle que baja de las gradas de Señor San Vicente y ban a dar a la yglesia de San Andrés» (1543). También hacia los arrabales del norte se dirigía la carrera de San Francisco, dejando a un lado los solares de los Baños de San Vicente y el Mesón del Ciego, con unas viviendas en una calle que recibirá la denominación de «Ancha de San Francisco» desde mediados del siglo XVI, estando ocupada asimismo por algunos inmuebles de los clérigos basilicales. Al lado de los Baños «que dicen de la yglesia de San Vicente», en el cantón de San Andrés y en la zona conocida como «la Asperilla», algunas casillas y cerquillas mantienen unos réditos anuales reducidos por sus escasas dimensiones, la frialdad del entorno y las humedades constantes del arroyo procedente de la cabecera parroquial[180].

178 ADAv. SV. C. 3. Leg. 93. Doc. 93 A (1508, febrero, 22. Ávila).

179 ADAv. SV. C. 4. Doc. 62 (1538, diciembre, 8. Ávila).

180 Como en el siglo XV, las rentas anuales por las viviendas situadas en «la Asperilla» son muy bajas, osculando entre los 5 y los 10 mrs. En 1593, Diego López y Magdalena Martín pagaban 7,5 mrs.

Casas en «enfiteusis» de San Vicente (s. XVI)

El «Corral de los Bermejos» aparece documentalmente a mediados de la misma centuria relacionado con una familia de cardadores procedente de Urraca Miguel, situándose debajo de la iglesia de San Andrés con reconocimientos de varios censos por Diego Bermejo (1550)[181]. La actividad industrial se mantiene en la calle Luenga, con algunos hornos cerámicos pertenecientes a los clérigos de San Vicente[182], unos ubicados en las cercanías del monasterio de La Encarnación, otros en unas casas «debajo de la Torre de la Mula, fronteras a la Puerta del Mariscal»[183], además de otro horno «de cocer vasijas» situado en unas casas con su corral tras

en las gradillas de San Vicente por «dos moradas de casas con la mitad della plaçuela que está delante de las dichas casas que nosotros avemos en los arrabales desta ciudad». ADAv. SV. C. 4. Leg. 1. Doc. 1 E (1593, febrero, 28. Ávila).

181 ADAv. SV. C. 5. Leg. 3. Doc. 3 E (1550, agosto, 22. Ávila. «Escritura de posesión de las casas del Corral de los Bermejos por los clérigos beneficiados de la iglesia de San Vicente de Ávila»).

182 La actividad industrial de la calle Luenga provocó algunos litigios en el siglo XVI, unos entre los olleros y la parroquia, otros entre los comunes de San Vicente y los capellanes catedralicios sobre un censo perpetuo de casas junto al pilón de la Mimbre. ADAv. SV. C. 3. Leg. 18. Doc. 18 C (1547, octubre, 19 / 1548, febrero, 15. Ávila).

183 ADAv. SV. C. 4. Doc. 22 (1518, octubre, 12. Ávila). Los contratos enfitéuticos permanecen en el siglo XVII sobre el solar con dos hornos, pagando en 1607 el cantero Juan García 102 mrs. cada año en el día de san Miguel. Caja 6. Legajo 55. Doc. 55 A (1607, diciembre, 29. Ávila).

la iglesia de San Pedro, en la calle que va del Mercado Grande al monasterio de Santa Ana[184], y otro más conocido como «horno del Comillejo», en el barrio de Santiago. Sobre esta última propiedad se observa un cambio en la percepción de los réditos, pasándose de los 42,5 mrs. y las cinco fanegas de pan que abonaba Pedro de Bonilla en 1522 a los 2 reales anuales que en 1604 rendía a los comunes el carpintero Francisco Sánchez, sustituyéndose los hornos de pan por un corral junto a las gradillas del cementerio de la parroquial de Santiago. El cura Gil López compró en 1518 «vmas casas que tienen dos fornos de cozer pan que son en frente de la torre de la Mula»[185] por 2.000 mrs., encensuándose la propiedad a un peraile y a otros vecinos hasta su extinción hacia 1580 cuando en las viviendas habitaba el zapatero José Blázquez de la Plaza.

El entramado urbano seguía marcado, como en el siglo XV, por la presencia de numerosas propiedades censales de algunas instituciones eclesiásticas. Las casas de Lorenzo Ruiz de Vallejo, con una carga anual de 200 mrs., se situaban en la calle de las Peñuelas (barrio de Santa Cruz), junto a otras del monasterio de «Santa María la Vieja» y de la parroquial de Santiago. La presencia de pozos incrementaba notablemente el valor enfitéutico de las propiedades, como ocurre con una casa en las cercanías del pilón de la Mimbre y con otras moradas en el barrio de San Vicente, en el Cucadero y en otros barrios (en las gradillas del cementerio de Santiago), si bien buena parte de los vecinos se abastecían de agua en las fuentes públicas del Mercado Grande, Mercado Chico y, desde mediados del XVI, de la fuente de San Vicente, «por la parte de dentro del muro»[186]. Una fragmentación de la propiedad se daba con cierta frecuencia, especificándose en algún contrato la división del bien inmueble de los clérigos Andrés Martínez de Medina, de San Vicente, y Gonzalo Gómez, de Santo Domingo. Entre ambos pagaban a los comunes de la basílica 88 mrs. anuales, repartiéndose el dominio notarialmente: la parte de la puerta de la calle hasta el establo era censual del primer clérigo, y desde dicho establo hasta el corral del otro beneficiado. Cristóbal de Barrios pagaba cada año 180 mrs. y una gallina por media casa en la calle Brieva, mientras que las antiguas casas del pintor Martín Vázquez pasaron en la mitad del inmueble al vecino Hernando de Arroyo, pagando 14 mrs. por el solar ubicado en las cercanías de la basílica con un portal, una cocina, una camarilla y un pequeño desván, siendo la otra parte propiedad del cabildo de San Benito, al igual que otras propiedades se registran con censos compartidos entre las parroquias de San Vicente y San Juan repartiéndose los 120 mrs. entre todos los beneficiados.

184 ADAv. SV. C. 4. Doc. 34 (1527, octubre, 7. Ávila).

185 *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 167 r.

186 AHPAv. Ayuntamiento. C. 28. Leg. 1, núm. 31 (1541, marzo, 15 / abril, 5. Ávila. «Concierto y sentencia dada por el marqués de Las Navas sobre el agua de las Hervencias, que es de don Diego del Águila, y entre este y el Concejo de Ávila y Común de la ciudad sobre las fuentes del Mercado Grande, Mercado Chico y San Vicente». La fuente del Mercado Grande se situaba entre el torreón del homenaje y la «torre de las Luminarias», mientras que la del Chico se proyectó en 1510 por un maestro de aguas llamado Juan de Secadura, «todo en una piedra, y en él [*en el mármol*] a de estar una cierva echada, de la qual an de salyr dos caños de agua por los oydos y otros dos caños por las yjadas, en quatro caños a de tener una dobla de agua».

Los ejemplos acerca de esta división censual son numerosos: Nuño Orejón (1542), el carpintero Juan Vicente (1544), Isabel de Henao (1545), Millán de Olivares (1563), el batanero Santos Gómez (1574) con la mitad de unas casas y corrales «en una calle que va desde la dicha calle [Santo Domingo] al muladar de la puerta de Buenaventura», Juan de Verdeja (1593), etc. En algunos casos, esta fragmentación inmobiliaria y enfitéutica se relaciona con las prácticas testamentarias de algunos vecinos. Juan de Verdeja, que vivía en 1510 en unas casas «a la baxada de las gradillas de Sant Viçeynte» las dividió entre sus cuatro herederos con sus correspondientes censos, a Juan de Verdeja, al acarreador Francisco Martín, que compra una parte a Francisco de Verdeja, propietario de otra cuarta parte de las moradas, y a García de Palacios y su mujer Mari Blázquez[187].

Alineaciones de casas con un recorrido continuo se observan en la céntrica Albardería, moradas con portales, corrales y algunas bodegas fuertemente divididas en su dominio útil y pertenecientes a algunos clérigos (Gonzalo González, Vicente de Palacios), artesanos y artistas como Juan García, sastre, Lorenzo Dávila, cerrajero, y algún entallador (Cornieles de Holanda). Varios inmuebles pertenecientes en las décadas anteriores a pobladores judíos pasaron en el siglo XVI a los cristianos viejos, al arcipreste Gil Gallego de Saavedra y al entallador Diego González, unas casas en el Yuradero que lindaban con las del sellero judío Mosé, hijo de Merdohay. En los alrededores del Mercado Chico, algunos inmuebles parroquiales pertenecían en su dominio útil a ciertos vecinos de la ciudad, especificándose su situación concreta, como unas casas detrás del Consistorio, otras con su sobrado y establo junto al Corral de la Degollada, «que es ahora la calle que va de la cárcel real al Mercado Chico»[188], otra en la calle de los Odreros[189], algunas más en la Rúa de los Zapateros con corrales y establos o en la calle que va desde el Mercado Chico y la Pescadería hacia el monasterio del Carmen, con otra pieza «de en medio de donde sale una ventana a la calle que va al hospital de Mosén Rubín de Braquemonte», según el censo firmado por el clérigo y escribano Antonio de Treviño en 1571. Justo al lado, en 1575, Ana de Treviño pagaba 10 mrs. por una casa que «vaxa de las fuentes del Mercado Chico para yr al monesterio de Santa María del Carmen, que están en frente de las casas del hospital de la Anunciación e casas de Agustín de Treviño», al lado del horno del Grimal, «ques junto a la capilla de Mosén Rubí». Su hermana, en 1582, vendió una casa al capellán de la iglesia mayor Juan López Beato unas casas en la Albardería, con un censo de un real y dos gallinas para los clérigos de San Vicente. Hacia el convento de los carmelitas calzados se dirigía también la calle de Covaleda, «que es la calle

187 *Libro inventario..., 1580-1624*, fols. 164 r. – 166 v.

188 ADAv. SV. C. 3. Leg. 88. Doc. 88 B (1522, octubre, 9. Ávila. «Deslinde de la casa del Corral de la Degollada encensuada a favor de la basílica a partir de un contrato de 20-VII-1504»).

189 En la calle de los Odreros, «a los pies de San Juan», algunos vecinos censatarios de la basílica de San Vicente pagaban a su fábrica y a los mozos de coro unos réditos de 280 mrs. y dos gallinas. Era el caso del calcetero Francisco de la Peña en 1541, el vecino de Rivilla de Barajas Diego de Encinas en 1612 y otros más en los años 1644 (Francisca de Santiago), 1646 (Antonio Jiménez, abogado) y 1758. C. 4. Leg. 74 (1541-1758. Ávila). *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 21 v.

que baxa desde la torre de los Bullones azia el Carmen», poblada por cardadores y tintoreros en su prologación hacia la ermita de San Esteban. En en cantón del Mercado Chico con la Rúa de los Zapateros, los clérigos de la basílica eran los propietarios directos de una caballeriza y un pajar, incluyéndose un mesón de Cristóbal de Carrión en el año 1573, establecimiento que desde el siglo XVII será conocido como el mesón del Toro al ser adquirido mediante censo por el mesonero Juan de Peñalosa y su mujer María Hernández por 9.066 mrs. de principal y 17 de réditos anuales[190]. El mesón, situado bajo unos soportales, conservaba también una caballeriza en el arranque de la Rúa de los Zapateros. En las Tiendas Caleñas, Diego Osorio compró en 1541 unas casas a los herederos de Diego San Martín y Juana Fernández por 87.000 mrs., comprometiéndose a pagar al cura y beneficiados de San Vicente un censo anual de 70 mrs. y un par de gallinas cada año en un barrio conocido desde mediados del XVI como «las Caleras, que es en la calle que vaxa de las fuentes del Mercado Chico para el Carmen»[191]. Algunos desajustes enfitéuticos se explican por la ubicación de las viviendas, pues mientras que gran parte de las casas de las Tiendas Caleñas mantenían unos réditos anuales entre el real y los 70 mrs., alguna otra se caracterizaba por sus bajas rentas, como las casas principales del matrimonio Juan Mayo y Ana de Treviño, situadas sobre un albañal o salida de las aguas inmundas, con 10 mrs. anuales. Otras adquisiciones de viviendas se realizan en el mismo año a los pies de San Juan: el calcetero Francisco de la Peña compró al chantre catedralicio Cristóbal de Frías dos pares de casas por 200 ducados de oro, estableciéndose un contrato enfitéutico con los comunes por valor de 280 mrs. y dos gallinas. Los alrededores de la parroquial de San Juan alcanzan unos altos réditos anuales en consideración a su valor estratégico, céntrico y claramente relacionado con las actividades comerciales, festivas e institucionales. En 1551, Bartolomé Vázquez, el Viejo, paga a la fábrica y a los mozos de coro 400 mrs. y dos gallinas por unas casas linderas a las del barbero Alonso de Belmonte y a las calles públicas. En la plazuela del Horno, algunas moradas tenían dos salidas al lado de la casa del sexmo de San Vicente. Otros inmuebles, en otros barrios, no alcanzaban cifras tan elevadas en su compra inicial. En la calle de Santo Domingo, el centro de la antigua Judería, Pedro González, el Viejo, vendió por 9.500 mrs. una casas al vecino Diego López, suscribiendo este último un censo perpetuo a favor del beneficiado Juan López por 125 mrs. anuales pagados en San Juan y Navidad.

Otros enclaves enfitéuticos se localizan lejos del centro urbano. La calle Sucia, con unas casas y corrales procedentes de la dotación del tundidor Cristóbal de Oliva, se identifica con la calle de la Cruz, entre las iglesias de Santiago y la Santa Cruz, en los arrabales meridionales de la ciudad, mientras que en la antigua Judería algunos solares de casas se convirtieron en corrales, con unos moradores relacionados con las acividades artesanales y mercantiles, especificándose que gran parte de los inmuebles se situaban en Santo Domingo, a las espaldas del

190 ADAv. SV. C. 6. Doc. 45 (1603, diciembre, 29. Ávila).

191 ADAv. SV. C. 5. Leg. 57. Doc. 57 A (1578, julio, 7. Ávila). *Libro inventario..., 1580-1624*, fol. 174 v.

El Mercado Chico a principios del siglo XVI. (L. Cervera Vera).

matadero viejo. Por otra parte, algunos contratos enfitéuticos desaparecen a finales del siglo XVI y principios del XVII, bien por la redención de los censos o, más frecuentemente, por la ruina física de los inmuebles. Los inventarios reseñan cómo algunas viviendas se cayeron en los barrios de San Marcos y Santiago, en la calle Santo Domingo y en el Cucadero, o bien cómo otras, tras un largo recorrido censual se vendieron a las monjas del convento de Gracia, concretamente unas localizadas en la Cal Toledana pertenecientes desde finales del siglo XV a Diego Álvarez de la Bodeguilla, pasando luego a su hijo Cristóbal en 1500, y a los vecinos Pedro Jiménez (1534), Francisco de Ávila (1537), la viuda Ana de Treviño (1575) hasta llegar a un contrato de compra-venta en 1590 pagando las monjas de Gracia 20 ducados por un censo de 32 maravedíes. Una vez arruinados algunos inmuebles se procedía a la venta del solar o bien a la dejación del censo. En cualquier caso, se observa la continuidad de algunos contratos entre los compradores y la parroquia a partir de la venta de los solares. En 1616, el alcalde de la cárcel real Gaspar Díaz vende a los vecinos Francisco de Arriba y María Vázquez una casa derribada en las gradillas de Santiago por 6 ducados, requiriendo el matrimonio la adjudicación de un censo a los comunes parroquiales para afrontar el pago[192]. Tres años después, la pareja formada por el carpintero Pedro Martín y su mujer María Jiménez dejan un censo de 2 rs. anuales por estar la casa de la calle de las Peñuelas, en el barrio de Santa Cruz, «caída y mal reparada», vendiéndose los bienes muebles y «despojos» a la fábrica por 120 rs., cantidad que el matrimonio tomó a censo con 204 mrs. de réditos anuales. Otros censos se anulan en el barrio del Sobradillo (Pedro

192 ADAv. SV. C. 7. Leg. 22. Doc. 22 A (1616, marzo, 29. Ávila).

Jiménez, 1619) y en la plazuela de Ajates (Francisco Jiménez, 1646), mientras que otros moradores reciben cartas de apremio por los retrasos en el cumplimiento de los contratos enfitéuticos. La calleja de los Moros, con algunas casas y numerosas huertas y cercas, se extendía desde el dominio monástico de San Francisco hasta el convento de San Antonio, con un trazado irregular y escasamente habitado por los vecinos dada su dedicación hortelana y ganadera, reconvirtiéndose en el siglo XX en un barrio lineal y monótono con advocaciones marianas. Parecidas consideraciones se pueden aplicar a la calle Luenga, desde la plazuela de Ajates hasta el pilón de la Mimbre, con propiedades censales utilizadas como viviendas, huertas y corrales y numerosos hornos cerámicos, asimismo con algunos pozos y algunos edificios que después de arruinados se convirtieron en huertas.

En el transcurso del siglo XVII, algunos vecinos conservan los dominios útiles en esta zona urbana de carácter industrial, aunque rodeada de las numerosas huertas del Prado de Sancho, del convento de La Encarnación y de las propiedades del cabildo en Fuente Buena. El carpintero Alonso de Pintos habita en un solar de la calle Luenga con un censo procedente de 1564, pagando en 3 rs. a los comunes y medio real a la fábrica de San Vicente en 1605, contrato que luego será reconocido por otros vecinos en los años 1613, 1692 y 1697. Miguel del Castillo, tendero, y Agustín de Valdivieso pagaban los mismos réditos anuales por otros solares al lado del pilón de la Mimbre.

Cuadro 9 /VI

ESTIMACIÓN DE RENTAS URBANAS EN LA CIUDAD DE ÁVILA (QUINQUENIO 1596-1600)

ZONAS	CONTRATOS	CASAS	RENTA	RENTA	MEDIA
Zona 1	57	24	1.424,5 mrs.	5 gallinas 3 fanegas	59,35 mrs.
Zona 2	22	13	795 mrs.	15 gallinas	61,15 mrs.
Zona 3	59	24	7.471 mrs. 2 cornados	10 gallinas	311,29 mrs.
Zona 4	38	22	3.645,5 mrs.	8 gallinas 2 fanegas	165,7 mrs.
Zona 5	64	28	2.909,5 mrs.	1 gallina	103,9 mrs.
Zona 6	54	29	12.622,5 mrs.	4 gallinas 5 fanegas	435,2 mrs.
TOTAL	294	140	28.868 mrs. 2 cornados	33 gallinas 10 fanegas	206,2 mrs.

- *Zona 1*: Coso de San Vicente, Torre de la Mula, cementerio, muladar, humilladero, baños y «Asperilla».
- *Zona 2*: San Pedro, Mercado Grande, Albardería.
- *Zona 3*: San Juan, Mercado Chico, Tiendas Caleñas, Carnicería, Pescadería, Brieva, Lomo, Degollada, Berruecos, Andrín.
- *Zona 4*: Papalba, Cesteros, Santa Ana, Barrio Nuevo, San Andrés, San Francisco.
- *Zona 5*: Rúa de los Zapateros, Montenegro, Santo Domingo, San Esteban, Cucadero.
- *Zona 6*: Luenga, Toledana, Santiago, Santa Cruz, San Marcos, etc.

Cuadro 10 / VI

ESTIMACIÓN DE RENTAS URBANAS EN LA CIUDAD DE ÁVILA (SIGLO XVII)

ZONAS	CONTRATOS	CASAS	RENTA	RENTA	MEDIA
Zona 1	5	4	676 mrs.		225,3 mrs.
Zona 2	1	1	10 mrs.	2 gallinas	10 mrs.
Zona 3	16	12	4.462,5 mrs.	10 gallinas	371,8 mrs.
Zona 4	2	2	100 mrs.		50 mrs.
Zona 5	9	5	1.440 mrs.		288 mrs.
Zona 6	16	10	3.470 mrs.		347 mrs.
TOTAL	49	34	10.158,5 mrs.	12 gallinas	298,7 mrs.

Aunque desde el punto de vista de la contabilidad de la iglesia parroquial de San Vicente los réditos extraídos por los censos enfitéuticos no suponían un cargo fundamental, es cierto que la extensión jurídica sobre el entramado urbano implicaba una red estratégica de enorme valor al considerar la vinculación de los censatarios con los clérigos, la fábrica y, en menor medida, con los mozos de coro. Como en el siglo XV, los réditos más bajos se mantienen en los alrededores de la basílica, en los Baños, el cementerio, el muladar y la «Asperilla», consignándose asimismo rentas inferiores en el Coso de San Vicente por la fuerte presencia de clérigos como dueños útiles de las casas y corrales. Porcentualmente, la presencia de clérigos en el siglo XVI en el barrio de San Vicente supone el 24,5 %, incluyendo a curas y beneficiados, varios canónigos y algunos racioneros catedralicios que en función de un vínculo profesional consiguen unos réditos beneficiosos para sus economías domésticas, especialmente si se considera la ubicación de los solares en el Coso de San Vicente, en contraste con las viviendas de los artesanos (carpinteros, tundidores, sastres y herradores) que moran en las proximidades del

cementerio, muladar y Baños o con las de los escribanos y regidores que se sitúan en las inmediaciones de Papalba y Cesteros. En comparación con el siglo anterior, las viviendas enfitéuticas se conservan en las mismas proporciones, reduciéndose, no obstante, las rentas anuales en maravedíes y en gallinas.

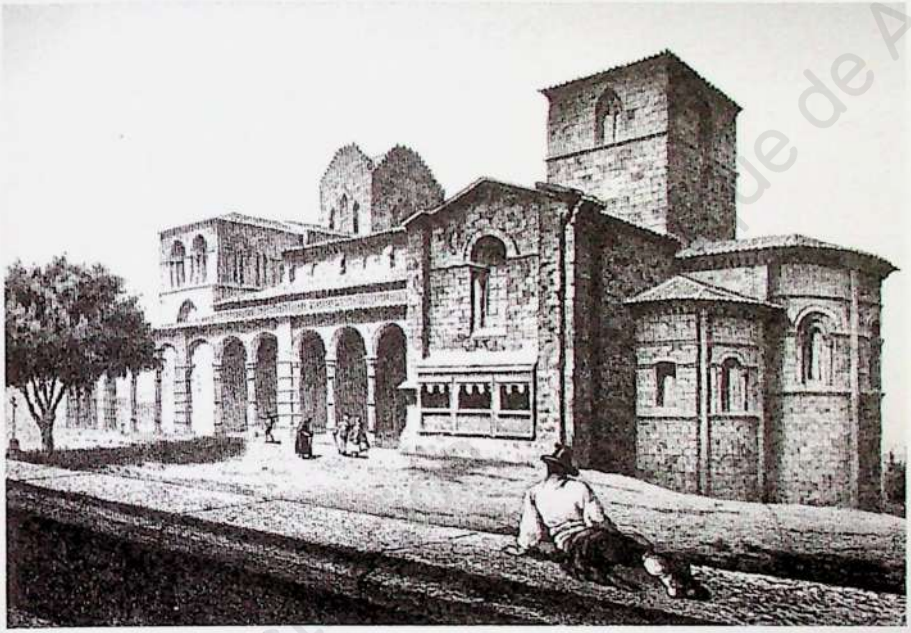
Hay que insistir acerca del escaso significado cuantitativo que para la economía basilical suponen los «feteosines», especialmente si se consideran las continuas alteraciones monetarias del siglo XVI, el proceso inflacionista ligado sobre todo al precio de los cereales y las dificultades que jurídicamente implicaban los censos para modificar unas réditos sobre la cantidad inicial establecidos desde tiempos anteriores. Cuando se firma un contrato nuevo no importa tanto el interés hipotecario, habitualmente muy bajo, casi siempre inferior al 5 %, como el control jurídico que desde la iglesia parroquial se podía ejercer sobre áreas muy dispersas y variadas de la ciudad. Parecida situación se da en los tramos comprendidos entre San Pedro, Mercado Grande y Albardería, con una población eclesiástica y artesana que pagaba unos réditos ligeramente superiores a los establecidos en el barrio de San Vicente. Por el contrario, las medias enfitéuticas más elevadas se registran entre el Mercado Chico y el Lomo, incluyendo calles céntricas como Cal de Andrín, Berruecos, Degollada o Maldegollada y otras, y en zonas más alejadas de la ciudad (Luenga, Toledana, Santiago, etc.). De esta forma, la media de las rentas en el Mercado Chico (*Zona 3*) se situaría en torno a los 105 o 110 mrs., unas cantidades prácticamente similares a las del siglo XV para los mismos lugares. Un caso parecido se da en la calle Luenga, con una dotación de Francisco Jiménez de tres misas cantadas junto a la puerta de Santa Marina, dejando 1.181 mrs. de censo anual sobre la persona y bienes del cardador Domingo Galán por unas casas junto a la plazuela de Ajates[193]. Sin embargo, las altas rentas de la calle Luenga, o de arrabales de la ciudad como Santiago, San Marcos y Santa Cruz se explican por la estratégica presencia de actividades industriales, con hornos cerámicos, batanes, tenerías, tintorerías y talleres dedicados a los tejidos. Este conjunto de elementos enfitéuticos conduce a una conclusión: la inclinación de la basílica de San Vicente, tanto en el medio rural como en el urbano, a definir sus dominios parroquiales a partir de los «feteosines» (y rara vez con censos consignativos)[194] sobre los vecinos de la diócesis, incrementándose en la ciudad el número de contratos respecto al siglo XV (de 114 a 294), las casas censuales (de 93 a 140) y los réditos en maravedíes, pasando de los 8.889,9 a los 28.868 a finales del siglo XVI. De las últimas monedas recaudadadas, aproximadamente el 80 % se destinaba al pago del cura y los siete beneficiados parroquiales, y el resto a la fábrica y reparo de San Vicente, algo más de 5.500 mrs., cantidad que coincide cercanamente con las cuentas dadas por el mayordomo Cristóbal de Espinosa para los años 1596 y 1597[195] al

193 ADAv. SV. C. 9. Leg. 49. Doc. 49 B (1593, agosto, 9. Ávila).

194 Sólo he localizado un censo «al quitar» en el siglo XVI, tratándose de una escritura de Gaspar Belmonte, clérigo, y su padre Gaspar de Belmonte, con 807 mrs. «a razón de catorze mill el millar sobre vnas casas y los demás bienes» de los anteriores vecinos (1575, septiembre, 6. Ávila). *Libro inventario... 1580-1624*, fol. 143 r.

195 *Libro de cuentas de la fábrica de San Vicente, años 1565-1602*, sin. num.

reseñar, además de otros cargos (panes, menudos, limosnas, etc.), el cobro de algunos censos en la ciudad sobre unas casas a los pies de San Juan y en las calles de los Bullones, Zapateros, Andrín, carnicerías del Mercado Chico, Papalba, además de los réditos anuales procedentes de algunos vecinos como Diego Sánchez, Torquemada, el clérigo Pedro Suárez, los herederos de Belmonte, Ana Serrana y Pedro Jiménez, representando estos ingresos únicamente el 0,96 % de las cuentas de la mayordomía de San Vicente.



Basílica de San Vicente de Ávila según el grabado de F. X. Parcerisa (1865).

EPÍLOGO

La reforma interna que supuso el concilio tridentino se plasmó en la organización espacial de la feligresía de la parroquia de San Vicente, la mayor observancia de los estatutos, su seguimiento pertinaz por los visitadores apostólicos y, también, en la consideración litúrgica que adquiere la basílica para aquellas visitas dignas de ser resaltadas. Además del cardenal e inquisidor general Espinosa, en octubre de 1570, otras dignidades entraron en el templo en los siglos XVI y XVII, seis cardenales, dos patriarcas, ocho arzobispos y quince obispos. Desde mediados del siglo XVII la ciudad girará hagiográficamente alrededor de santa Teresa de Jesús, ordenando el obispo don Bernardo de Ataide (1654-1656) que la festividad de la Santa «que es a los quinçe de octubre, sea día festiuo y de guarda en esta çiudad, y como tal le tengan y guarden todos los veçinos della, absteniéndose de las obras seruiles que están prohibidas en los demás días de fiesta que la Yglesia guarda y çelebra por tales. Y tengan obligaçión de oir missa entera como lo manda el preçepto de la Santa Madre Yglesia, de baxo de peccado mortal». Unas décadas después, el triunfo de Teresa de Jesús parece casi absoluto sobre la feligresía abulense. A mediados del siglo XVII, con una materialidad mundana cambiante, crítica y escasamente halagüeña para los vecinos de la ciudad y los clérigos parroquiales, convertidos los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta en unos santos casi ficticios más que en figuras hagiográficas precisas y concretas, el obispo Martín de Bonilla (1656-1662) muestra su desconsuelo por las pérdidas festivas y litúrgicas de los tres mártires patronos de la ciudad, reclama la devoción a unos santos enterrados en el interior de la basílica y ordena la restitución de la festividad el 27 de octubre tras una consulta con el deán y cabildo de canónigos, con el consistorio, justicia y regimiento de Ávila, concediendo asimismo cuarenta días de indulgencia a los asistentes a la misa: «Y porque se está en la cosecha de los frutos y no se haga falta a obra tan pública y necesaria, daba y dio licençia a los que entendieren en la siega, cosecha y beneficio dellos para que oyendo misa en aquel día cumplan con el precepto aunque trauaxen en el dicho ministerio».

Rupturas y continuidades históricas de una basílica, organizada a partir de un tiempo heroico y martirial, asentada sobre el pasado esplendor medieval que con el paso de los años se mantendría en las descripciones de los cronistas que avalaban las grandezas del templo. Para aquellos que hayan tenido la paciencia y el tesón de leer las anteriores páginas algunas conclusiones pueden haber quedado

de manifiesto de forma clara, tal vez otras no tanto. A lo largo del recorrido textual sobre la basílica de los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila unos modelos hagiográficos y unas realidades sociales, culturales, jurídicas y económicas, no separadas y yuxtapuestas, sino relativamente bien conjuntadas e interrelacionadas han marcado tanto la historia interna del propio edificio como la actuación exterior de sus clérigos sobre los abulenses, a pesar, eso sí, de algunas quiebras y ausencias documentales en una relación lineal de los hechos. Seguramente, los resultados historiográficos de la presente obra han quedado resaltados en sus diferentes capítulos, pero, no obstante, es necesario destacar algunas claves concluyente y algunas insuficiencias que podrían ser corregidas en los años venideros.

En apariencia, la historia de la basílica de San Vicente parecía estar realizada a partir de los numerosos libros, las monografías y las recopilaciones de textos anteriores a esta investigación. Un primer indicio que muestra, frente a otras parroquias abulenses, una de las características permanentes de los clérigos parroquiales, su afán por resaltar la superioridad del templo frente a otras instituciones eclesiásticas, su anhelo por mantener una imagen mitificada de su pasado y de su propia historia, su necesidad por articular un dominio económico para sostener una actividad litúrgica y festiva superior a la mediocridad de otros ámbitos parroquiales. Pero, por otra parte, la misma abundancia de textos impresos y manuscritos pesaba demasiado a la hora de afrontar el trabajo, obligado a reconducir con cierta coherencia una historia interna abarrotada de leyendas, sucesos fantásticos e interpretaciones panegíricas. Al final, creo que el resultado ha pretendido resaltar no sólo una historia lineal de la iglesia de San Vicente, sino, sobre todo, enlazar una historia estrictamente local o parroquial con el complejo mundo de los procesos históricos de la ciudad de Ávila y sus territorios.

Cenotafio: huida de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta.

Talla de san Vicente (*ca.* 1680).

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA[1]

1 Para facilitar la consulta de las diferentes publicaciones, estas se han ordenado en seis grandes apartados, a pesar de que algunas obras pudieran estar perfectamente localizadas en varios grupos específicos. Al tratarse de una selección, numerosas obras están citadas en las notas a pie de página de los diferentes capítulos.

A.- LOS SANTOS VICENTE, SABINA Y CRISTETA Y SU ENTORNO. ASPECTOS HAGIOGRÁFICOS, ARQUITECTÓNICOS E ICONOGRÁFICOS

ALFÍN ESTÉVEZ, A., *Historia de la apostólica imagen de la Virgen de la Soterraña, la más antigua y venerable imagen de María en Ávila*, Ávila, 1956.

BANGO TORVISO, I. G., «Sobre el origen de la prosquineses en la Epifanía de los Magos». *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de Simbología, Arte y Literatura*, 7 (1978), pp. 25-37.

– *El románico en España*, Madrid, 1992.

– «El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval». *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IV (1992), pp. 93-132.

– «Arquitectura y escultura», en *Historia del Arte de Castilla y León*, Valladolid, 1994, II, pp. 9-212.

– *El arte románico en Castilla y León*, Madrid, 1997.

CABALLERO, J., «La plaza de San Vicente de Ávila: necrópolis parroquial y nivel romano». *Numantia*, 6 (1993-1994), pp. 139-152.

CAMPS CAZORLA, E., *El arte románico en España*, Madrid, 1935.

CHUECA GOITIA, F., *Historia de la arquitectura española. Edad Antigua y Edad Media*, Madrid, 1965.

– *Historia de la arquitectura occidental. Edad Media cristiana en España*, Madrid, 2000.

DUBY, G. (ed.), *Sculpture. From Antiquity to the Middle Ages*, Cambridge, 1991.

DUCHET-SUCHAUX, G. y PASTOUREAU, M., *Guía iconográfica de la Biblia y los santos*, Madrid, 1996.

FERRANDO ROIG, J., *Iconografía de los santos*, Barcelona, 1950.

FERRER GARCÍA, F. A., «Las funciones perdidas de los mártires. El culto a los santos Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila», en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Salamanca, 1988, pp. 437-447.

– «El santo y la serpiente. Leyenda y realidad en el cenotafio de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila». *Cuadernos Abulenses*, 29 (2000), pp. 11-59.

– «Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)». *Hispania Sacra*, LX/121 (2008), pp. 9-46.

– «Clérigos y feligreses en la basílica de San Vicente de Ávila: actividades litúrgicas, lúdicas y funerarias (siglos XVI-XVII)». *Hispania*, 68/228 (2008), pp. 341-374.

GAILLARD, G., «Influences françaises ou caracteres espagnols dans quelques sculptures romanes en Castille», en *Actes du XIX Congrès International de l'Histoire de l'Art (Paris, 1958)*, Paris, 1959, pp. 84-89.
GARCÍA GUINEA, M. Á., «Las huellas de Fruchel en Palencia y los capiteles de Aguilar de Campoo». *Goya*, 43-45 (1961), pp. 157-168.
GODOY FERNÁNDEZ, C., «Arquitectura cristiana y liturgia: reflexión en torno a la interpretación funcional de los espacios». *Espacio, Tiempo y Forma*, I/2 (1989), pp. 355-389.
– *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995.
GOLDSCHMIDT, W., «El pórtico de San Vicente, en Ávila». *Archivo Español de Arte y Arqueología*, XI (1935), pp. 259-272.
– «El sepulcro de San Vicente, en Ávila». *Archivo Español de Arte y Arqueología*, XII (1936), pp. 161-170.
GÓMEZ-MORENO, M., *El arte románico español. Esquema de un libro*, Madrid, 1934.
– *Catálogo monumental de la provincia de Ávila*, 3 vols., ed. A. de la Morena y T. Pérez Higuera, Ávila, 1983.
GRABAR, A., *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1998.
GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L., «Las restauraciones de San Vicente de Ávila en la segunda mitad del siglo XIX», en E. M.ª Repullés y Vargas, *La basílica...*, Ávila, 1997, pp. VII-CXXXIX.
HERAS HERNÁNDEZ, F. de las, *La iglesia de San Vicente de Ávila. Memorias de un templo cristiano*, Ávila, 1971.
HERNÁNDEZ CALLEJO, A., *Memoria histórico-descriptiva sobre la basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en la ciudad de Ávila*, Madrid, 1849.
LAMPÉREZ Y ROMEA, V., «Notas sobre algunos monumentos de la arquitectura cristiana española. I La Basílica de San Vicente en Ávila». *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, II (1901), pp. 1-5.
MARTÍN GONZÁLEZ, J. J., «Arte español de transición al gótico». *Goya*, 1961, pp. 168-172.
MIRÓ, G., «Estudio histórico del templo de San Vicente de Ávila». *Clavileño*, 16 (1952), pp. 65-72.
MONREAL Y TEJADA, L., *Iconografía del cristianismo*, Barcelona, 2000.
PANOFSKY, E., *Tomb sculpture. Its changingn aspects fron Ancien Egypt to Bernini*, London, 1964.
PITA ANDRADE, J. M.ª, *Escultura románica en Castilla: los maestros de Ávila y Oviedo*, Madrid, 1955.
PORTER, A. K., *La escultura románica en España*, 2 vols., Barcelona, 1928.
PUERTAS TRICAS, R., *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975.
RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano*, 6 vols., Barcelona, 1988-2000.
REPULLÉS Y VARGAS, E. M.ª, «Santa Teresa y la basílica de San Vicente». *La República Española*, Ávila, 15-10-1894.
– «El simbolismo cristiano de la basílica de San Vicente de Ávila». *La República Española*, Ávila, 15-10-1984.

– *La Basílica de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en Ávila*, Madrid, 1894.
RICO CAMPS, D., «*Clerici vero habeant mores militum*. Notas en torno al primer proyecto de San Vicente de Ávila», en *La cabecera de la catedral calceatense...*, pp. 419-449.
– «A shrine in its setting: San Vicente de Ávila», en *Decorations for the holy dead. Visual embellishmenth on tombs and shrines of saints*, Brepols, 2002, pp. 57-76.
– *El románico de San Vicente de Ávila (Estructuras, imágenes, funciones)*, Murcia, 2002.
RODRÍGUEZ ALMEIDA, E., «La primitiva memoria martirial de los santos Vicente, Sabina y Cristeta (Ávila, España)», en *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Ravenna, 1962, pp. 781-797.
RUIZ-AYÚCAR, E., *Sepulcros artísticos de Ávila (Pequeña historia local)*, Ávila, 1964 y 1985.
SEBASTIÁN, S., *Mensaje simbólico del arte medieval. Arquitectura, iconografía, liturgia*, Madrid, 1994.
SENRA, J. L., «La irrupción borgoñona en la escultura castellana de mediados del siglo XII». *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, IV (1992), pp. 35-51.
SILVA MAROTO, P., «Nuevos datos sobre la biografía de Sansón Florentín». *Archivo Español de Arte*, 44 (1971), pp. 155-163.
VALLEJO, J. y TEIJEIRA, M. D., «Fuentes para el estudio de la iglesia del monasterio de San Pedro de Arlanza en los inicios del románico pleno en España». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, XIII (1995), pp. 55-70.
VÁZQUEZ GARCÍA, F., «Escultores, ensambladores, entalladores, maestros de cantería, etc.». *Cuadernos Abulenses*, 16 (1991) y 17 (1992), pp. 41-130 y 111-176.
VILA DA VILA, M.ª M., «La iconografía de San Vicente y sus hermanas en el arte medieval», en *Matrimonio, familia y parentesco en Galicia*, Santiago de Compostela, 1989, pp. 255-268.
– *Ávila románica: talleres de filiación hispano-languedociana*, Ávila, 1999.
YARZA LUACES, J., *La Edad Media. Historia del Arte Hispánico II*, Madrid, 1980.
– *Arte y arquitectura en España, 500-1200*, Madrid, 1985.
– «Reflexiones sobre la iconografía medieval hispana». *Cuadernos de Arte e Iconografía*, II/3 (1989), pp. 27-46.

B.- ESTUDIOS GENERALES Y PARCIALES SOBRE ÁVILA

ALCOLEA, S., *Ávila monumental*, Madrid, 1952.
ALMAGRO-GORBEA, M. (ed.), *Celtas y vettones*, Ávila, 2001.
ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R., *Los vettones*, Madrid, 1999.
ARRIBAS, J., *Historia, literatura y fiesta en torno a San Segundo (Ávila, 1519-1594)*, Ávila, 2002.
BALLESTEROS, E., *Estudio histórico de Ávila y su territorio*, Ávila, 1896.

– «El cementerio hebreo de Ávila». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXVIII (1896), pp. 353-364.
BARRACA DE RAMOS, P., «Excavación arqueológica en el circuito de San Pedro (Ávila), 1989-1990». *Numantia*, 4 (1990), pp. 239-255.
– «La necrópolis del circuito de San Pedro, en Ávila». *Boletín de Arqueología Medieval*, 4 (1990), pp. 321-331.
BARRIOS GARCÍA, Á., *La catedral de Ávila en la Edad Media. Estructura sociojurídica y económica*, Ávila, 1973.
BARRIOS GARCÍA, Á. (coord.), *Historia de Ávila. II Edad Media (siglos VIII-XIII)*, Ávila, 2000.
– *La muralla de Ávila*, Madrid, 2003.
BELMONTE DÍAZ, J., *Las leyendas de Ávila*, Ávila, 1947.
– *Historia de Ávila. Estudio histórico*, Ávila, 1985.
– *Judíos e Inquisición en Ávila*, Ávila, 1989.
BLASCO, R., «La restauración de la diócesis de Ávila y sus habitaciones primeras». *Estudios Abulenses*, IV (1954), pp. 19-31.
BORDEJÉ GARCÉS, F., *Las murallas de Ávila*, Madrid, 1935.
CARRERO SANTAMARÍA, E., «Las oficinas capitulares de la catedral de Ávila». *Cuadernos Abulenses*, 28 (1999), pp. 127-171.
CÁTEDRA, M.ª, *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelona, 1997.
– «El origen de las ciudades: la invención de la tradición en Évora y Ávila», en *VIII Congreso de Antropología. Recreaciones etnográficas*, Santiago de Compostela, 1999, pp. 47-63.
CERVERA VERA, L., *La plaza mayor de Ávila (Mercado Chico)*, Ávila, 1982.
– «Las obras y trabajos de Francisco de Mora en Ávila». *Archivo Español de Arte*, 240 (1987), pp. 401-417.
FERNÁNDEZ CASANOVA, A., *La Catedral de Ávila*, Madrid, 1914.
– «La Catedral de Ávila, Monumento Nacional». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXV (1914), pp. 523-531.
FERRER GARCÍA, F. A., «Religión y festejos taurinos en Ávila, siglos XVII-XVIII». *Cuadernos Abulenses*, 27 (1998), pp. 132-182.
– *La invención de la iglesia de San Segundo. Cofrades y frailes abulenses en los siglos XVI y XVII*, Ávila, 2006.
– «El capitán, cronista y comunero Gonzalo Ayora de Córdoba (1466-1538) y el *Epílogo... de la ciudad de Ávila*». *Diario de Ávila*, 4, 11, 18 y 25 de julio de 2004.
– «Reyes y soldados, héroes y comuneros en la biografía de Gonzalo de Ayora (1466-1538)». *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 19 (2006), pp. 265-292.
FORONDA Y AGUILERA, M., «El códice titulado Crónica de Ávila». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXII (1913), pp. 278-283.
FULGOSIO, F., *Crónica general de España. Crónica de la provincia de Ávila*, Madrid, 1870.
GÓMEZ-MORENO, M., «La Crónica de la población de Ávila: antecedentes». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXIII (1943), pp. 11-56.

GRANDE MARTÍN, J., *Castillos en la tierra de Ávila y emoción de la ciudad*, Ávila, 1976.
GUTIÉRREZ ROBLEDO, J. L., *Iglesias románicas de la ciudad de Ávila*, Ávila, 1982.
– «Las murallas de Ávila», en *Historia de Ávila. II Edad Media (siglos VIII-XIII)*, Ávila, 2000, pp. 479-515.
LAGUZZI, M.ª del P., «Ávila a comienzos del siglo XIV». *Cuadernos de Historia de España*, XII (1949), pp. 145-180.
LEÓN TELLO, P., *Judíos de Ávila*, Ávila, 1963.
LÓPEZ ARÉVALO, J. R., *Un cabildo catedral de la vieja Castilla. Ávila: su estructura jurídica. Siglos XIII-XX*, Madrid, 1966.
LUIS LÓPEZ, C. et al., *Guía del románico en Ávila y primer mudéjar de la Moraña*, Ávila, 1982.
MARINÉ, M.ª (coord.), *Historia de Ávila. I Prehistoria e Historia Antigua*, Ávila, 1998.
MARTÍN CARRAMOLINO, J., *Historia de Ávila, su provincia y obispado*, 3 vols., Madrid, 1872-1873.
MAYORAL FERNÁNDEZ, J., *La ciudad de Ávila. Museo de arte antiguo, relicario de fe, estación veraniega de primer orden, fuente de riqueza comercial e industrial*, Ávila, 1916.
– *Los viejos cosos de Ávila*, Ávila, 1927.
– *El municipio de Ávila (Estudio histórico)*, Ávila, 1958.
MERINO ÁLVAREZ, A., *La sociedad abulense durante el siglo XVI. La nobleza*, Madrid, 1926.
PARRADO DEL OLMO, J. M.ª, *Los escultores seguidores de Berruguete en Ávila*, Ávila, 1981.
PICATOSTE, V., *Tradiciones de Ávila*, Madrid, 1888.
– *Descripción e historia política, eclesiástica y monumental de España para uso de la juventud. Provincia de Ávila*, Madrid, 1890.
QUADRADO, J. M.ª, *Recuerdos y bellezas de España. Salamanca, Ávila y Segovia*, Barcelona, 1865 (Barcelona, 1979).
RODRÍGUEZ ALMEIDA, E., *Ávila romana (Notas para la arqueología, la topografía y la epigrafía romanas de la ciudad y su territorio)*, Ávila, 1981.
– *Ávila «gallega». Ensayo sobre el Ávila altomedieval*, Ávila, 203.
RODRÍGUEZ SILVA, A., «La situación de los despoblados en tierras castellano-leonesas durante el siglo XVIII. El caso de los despoblados en la provincia de Ávila», en *El pasado histórico de Castilla y León. II Edad Moderna*, Salamanca, 1983, pp. 381-393.
ROMANILLOS, F., *Monumentos de Ávila. Guía para visitar la ciudad*, Ávila, 1900.
RUIZ DE PABLOS, F., *Ávila y su provincia en documentos del Santo Oficio de la Inquisición (Homenaje a Isabel I de Castilla en su V Centenario)*, Madrid, 2005.
SABE ANDREU, A. M.ª, *Las cofradías de Ávila en la Edad Moderna*, Ávila, 2000.
SALINAS DE FRÍAS, M., *La organización tribal de los vettones*, Salamanca, 1982.
SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A., *La beneficencia en Ávila. Actividad hospitalaria del cabildo catedralicio (siglos XVI-XIX)*, Ávila, 2000.

SOBRINO CHOMÓN, T., *Episcopado abulense. Siglos XVI-XVIII*, Ávila, 1983.
TAPIA SÁNCHEZ, S. de, «Estructura ocupacional de Ávila en el siglo XVI», en *El pasado histórico de Castilla y León... 2. Edad Moderna*, Salamanca, 1983, pp. 201-233.
– «Los factores de la evolución demográfica de Ávila en el siglo XVI». *Cuadernos Abulenses*, 5 (1986), pp. 113-213.
TEJERO ROBLEDO, E., *Toponimia de Ávila*, Ávila, 1983.
TERÉS, E. y BARRACA, P., «Excavaciones en las murallas de Ávila». *Revista de Arqueología*, 59 (1986), pp. 59-60.
VEREDAS RODRÍGUEZ, A., *Ávila de los caballeros. Desripción artístico-histórica de la capital y pueblos más interesantes de la provincia*, Ávila, 1935.
VERGARA RODRÍGUEZ, A., *Estudio histórico de Ávila y su territorio desde su repoblación hasta la muerte de santa Teresa de Jesús*, Ávila, 1896.
VILLAR CASTRO, J., «Organización espacial y paisaje arquitectónico en la ciudad medieval. Una aportación geográfica a la historia del urbanismo abulense». *Cuadernos Abulenses*, 1 (1984), pp. 69-89.

C.- HISTORIA DE LA IGLESIA, LA HAGIOGRAFÍA Y SUS FUENTES, LAS RELIGIOSIDADES

ALDEA VAQUERO, Q., MARTÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (dirs.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, 4 vols., Madrid, 1972-1975.
ALLARD, P., *El martirio*, Madrid, 1943.
ALZOG, *Historia eclesiástica de España*, ed. V. de la Fuente, Barcelona, 1855.
AMAT, F., *Tratado de la Iglesia de Jesuscristo*, Barcelona, 1802.
ARCE MARTÍNEZ, J., «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV». *Príncipe de Viana*, XXXII (1971), pp. 245-255.
BAÑOS VALLEJO, F., *La hagiografía como género literario en la Edad Media: tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, 1989.
BLÁZQUEZ, J. M.ª, *Diccionario de las religiones prerromanas en Hispania*, Madrid, 1975.
BRAGANÇA, J. O., «A Liturgia da Braga». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 259-281.
BROU, L., «Séquences et tropes dans la liturgie mozarabe». *Hispania Sacra*, IV (1951), pp. 27-41.
BROWN, P., *The culte of the saints. Its rise and function in latin christianity*, Chicago, 1981.
– *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, 1983.
– *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, 1997.
BURRUS, V., *The making of a heretic. Gender, authority and the priscillianist controversy*, Berkeley, 1995.
CAMARERO CUÑADO, J., *La figura del santo en la liturgia hispánica*, Salamanca-Madrid, 1982.
CARDINI, F., *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*, Barcelona, 2001.
CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1978.

CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda*, Logroño, 1998.
- *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La «Vita Aemiliani» y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño, 1999.
CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada, 1999.
CONNOLLY, J. E., DEYERMOND, A. y DUTTON, B. (eds.), *Saints and their authors: studies in Medieval Hispanic hagiography in honor of John K. Walsh*, Madison, 1990.
CUNNING, G. J. y BAKER, D., *Popular belief and practice*, Cambridge, 1972.
CHADWICK, H., *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978.
CHATEAUBRIAND, F. A., *Los mártires o el triunfo de la religión cristiana*, 2 vols., Madrid, 1834-1847.
DANIÉLOU, J. y MARROU, H. I., *Nueva historia de la Iglesia. I Desde los orígenes a san Gregorio*, Madrid, 1964.
DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraries*, Bruxelles, 1905.
- *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933.
- *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934.
- *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955.
DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «La compilación hagiográfica de Valerio». *Hispania Sacra*, IV (1951), pp. 3-23.
- «Un nuevo códice de Valerio del Bierzo». *Hispania Sacra*, IV (1951), pp. 133-146.
- «Correcciones y conjeturas al Pasionario Hispánico». *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 63 (1957), pp. 453-465.
- «En torno a las raíces del cristianismo hispánico», en *Las raíces de España*, Madrid, 1967.
- «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 515-528.
- «La fecha de implantación del oracional festivo visigodo». *Boletín Arqueológico*, IV (1971), pp. 113-120.
- «Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Haut Moyen Âge espagnol», en *Hagiographie, culture et sociétés, IV-XII siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai, 1979). Centre de Recherches sur l'Antiquité tardive et le Aut. Moyen Âge*, Paris, 1981, pp. 49-59.
DUBOIS, J., *Les martirologes du Moyen Âge latin*, Turnhout, 1978.
DUBOIS, J. y LEMAÎTRE, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1933.
DUBY, G., *Adolescencia del cristianismo occidental, 980-1140*, Barcelona, 1967.
ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 1981.
ESCRIBANO PAÑO, M.ª V., *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclessiae y iudicium publicum*, Zaragoza, 1988.

– «*Haeretici iure damnati*: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)», en *Cristianesimo e specifità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma, 1994, pp. 393-416.

ESPAÑOL, F., «Santo Domingo de la Calzada: el cuerpo santo y los escenarios de su culto», en *La cabecera de la catedral calceatense y el tardorrománico hispano. Actas del Simposio en Santo Domingo de la Calzada (29 al 31 de enero de 1998)*, Santo Domingo de la Calzada, 2000, pp. 207-282.

ESPINA BARRIO, Á. (ed.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Salamanca, 1998.

FÁBREGA GRAU, Á., *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI). Estudio*, Madrid-Barcelona, 1953.

FARMER, H., *The Oxford dictionary of the saints*, London, 1987.

FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., «El Breviarium Gothicum de Silos». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 393-494.

– *El «Breviarium Gothicum» de Silos*, Madrid-Barcelona, 1965.

FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Gijón, 2005.

FERNÁNDEZ POUSA, R., «Los manuscritos visigóticos de la Biblioteca Nacional». *Verdad y Vida*, 10 (1945), pp. 376-423.

FÉROTIN, M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne*, Paris, 1904.

FLEITH, B. y MORENZONI, F. (eds.), *De la saintité a l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende Dorée*, Genève, 2001.

FONTAINE, J., «Le culte des saints et ses implications sociologiques. Reflexions sur un récent essai de Peter Brown». *Analecta Bollandiana*, 100 (1982), pp. 17-41.

FOUCRACE, P., *Late merovigian France: history and hagiography (640-720)*, London, 1996.

FUENTE, V. de la, *Historia eclesiástica de España*, 3 vols., Barcelona, 1855.

GAIFFIER, B. de, «Sub Daciano praeside. Études sur quelques Passions espagnoles». *Analecta Bollandiana*, 72 (1954), pp. 378-396.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á., *«La praesentia» y la «virtus»: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos, 2002.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966.

GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España. I El cristianismo durante la dominación romana*, Madrid, 1929.

GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. I La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, 1979.

GEARY, P. J., «La coercition des saints dans la pratique religieuse médiévale», en *IV Colloque de l'Institut d'Etudes Medievales de l'Université de Montréal*, Montréal, 1979, pp. 512-522.

GIORDANO, O., *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, 1979.

GRANDE QUEJIGO, F. J., *Hagiografía y difusión en la «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de Berceo*, Logroño, 2000.

GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, 1996.
GUERREIRO, R., «Un archétype ou des archétypes du Passionaire hispanique? Prudence et le métier d'hagiographie», en *De Tertulien aux mozarabes. Antiquité tardive et christianisme ancien (III-V siècles). Melanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, 1992, pp. 15-27.
– «La imagen del judío en los textos hagiográficos y patrísticos». *Espacio, Tiempo y Forma*, 6 (1993), pp. 543-550.
HAMMAN, A. G., *El martirio en la Antigüedad cristiana*, Bilbao, 1998.
LADERO QUESADA, M. Á. y NIETO SORIA, J. M., «Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés). Estado de la investigación». *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 125-151.
MANSELLI, R., *La religione popolare nel Medioevo (sec. VI-XIII)*, Torino, 1974.
– «La religione popolare nel Medio Evo: prime considerazioni metodologiche». *Nuova Rivista Storica*, LVIII (1974), pp. 29-43.
– *Il sopranaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma, 1985.
MANSILLA REOYO, D., «Dos códices visigóticos de la catedral de Burgos». *Hispania Sacra*, II (1949), pp. 381-418.
– «Orígenes de la organización metropolitana de la Iglesia española». *Hispania Sacra*, XII (1974), pp. 255-290.
MILLARES CARLO, A., «Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas». *Hispania Sacra*, 14 (1961), pp. 337-444.
MOYA, J., *Las máscaras del santo. Subir a los altares antes de Trento*, Madrid, 2000.
MUNDÓ, M., «La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos». *Hispania Sacra*, XVIII (1965), pp. 1-25.
MUÑOZ MALDONADO, J., *Las catacumbas o los mártires*, Madrid, 1849.
OLIVAR, Á., *El Sacramentario de Vich*, Madrid-Barcelona, 1953.
– «El Sacramentario aragonés ms. 815 de la Biblioteca de Montserrat». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 61-97.
ORSELLI, A. M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella literatura latina cristiana*, Bolonia, 1965.
PÉREZ DE URBEL, J., «Origen de los himnos mozárabes». *Bulletin Hispanique*, XXVIII (1926), pp. 5-21, 113-139, 204-245 y 305-320.
– *Año cristiano*, 5 vols., Burgos, 1940.
– «Las letras en la época visigoda», en *Historia de España*, dir. por R. Menéndez Pidal, Madrid, 1974.
PHILIPPART, G. (dir.), *Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origins à 1550*, Turnhont, 1996.
POULIN, J.-C., *L'ideal de la saintété dans l'Aquitaine caroligienne*, Paris, 1975.
QUENTIN, H., *Les martirologes historiques du Moyen Âge. Études sur la formation de martirologe romain*, Paris, 1908.
RAMOS, M., «Rasgos de la *Oratio Communis* según la *Oratio Adominitionis* hispánica». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 31-45.

RICCIOTTI, G., *La «era de los mártires». El cristianismo desde Diocleciano hasta Constantino*, Barcelona, 1955.
RIVERA RECIO, J. F. (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo, 1965.
SALLMAN, J. M., «Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo». *Quaderni Storici*, 41 (1979), pp. 584-602.
SAXER, V., *Mors, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoiganages de Tertulien, Cyprien et Agustin à la lumière de l'archeologie africaine*, Paris, 1980.
– «Lieus de culte de Saint-Vincent en France avant l'an mil». *Bulletin de la Société des Monuments Historiques de L'Yonne*, 7 (1990), pp. 1-12.
SAINTYVES. P., *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
SCHMITT, J. C., «Religion populaire et culture folklorique». *Annales E.S.C.*, XXXI (1976), pp. 941-953.
THOMAS, K., *Religion and the decline of magic. Studies in popular belief in sixteenth and seventeenth-century England*, London, 1981.
TRONCOSO, J., *Glorias y triunfos de la Iglesia de España*, 5 vols., Madrid, 1848-1849.
VAUCHEZ, A., «La piété populaire au Moyen Âge. État des travaux et positions des problèmes», en *La piété populaire au Moyen Âge. Actes du 99 Congrès National des Sociétés Savantes (Besançon, 1974)*, Paris, 1977, pp. 27-42.
– *La sainteté en Occidente aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1988.
– *Saints, prophètes et visionaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, 1999.
VEZIN, J., «Notes sur le sacramentaire limousin de la Bibliothèque de l'Academie de l'Histoire de Madrid». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 173-193.
VIVES, J., «Boletines bibliográficos: Boletín de hagiografía hispánica». *Hispania Sacra*, I (1948), pp. 229-243.
– «El supuesto Pasionario hispánico de San Millán de la Cogolla». *Hispania Sacra*, XII (1959), pp. 445-453.
– «Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 495-508.
– «El santoral de los calendarios de San Cugat del Vallés». *Hispania Sacra*, LI-LII (1973), pp. 119-146.
VIVES, J. y FÁBREGA, Á., «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII». *Hispania Sacra*, II (1949), pp. 119-146.
WEST, G., «La «Traslación del cuerpo de san Isidoro» como fuente de la historia llamada Silense». *Hispania Sacra*, XXVII (1974), pp. 365-371.
WOLF, K.B., *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1998.

D.- CULTURA ERUDITA Y CULTURA FESTIVA. LAS ACTITUDES MENTALES Y EL SENTIDO DE LA MUERTE

ALONSO LUENGO, L., *Elementos paganos y heterodoxos en el León antiguo*, León, 1980.

ARIÈS, P., «La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales». *Archives Européennes de Sociologie*, VIII (1967), pp. 169-195.
– *La muerte en Occidente*, Barcelona, 1982.
– *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983.
ARIÈS, P. y DUBY, G. (dirs.), *Historia de la vida privada*, 5 vols., Madrid, 1988.
ARRANZ, A., «La reflexión ante la muerte en el Medioevo hispano. ¿Continuidad o ruptura?», en *En la España medieval. Estudios en memoria del profesor D. Claudio Sánchez-Albornoz*, Madrid, 1986, I, pp. 109-124.
BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, 1974.
BERNAT VISTARINI, A. y CULT, J. T., *Enciclopedia de los emblemas españoles ilustrados*, Madrid, 1999.
BODELON, S., *Literatura latina en la Edad Media en España*, Madrid, 1989.
CAMACHO GUIZADO, E., *La elegía funeral en la poesía española*, Madrid, 1969.
CIRLOT, J. E., *Diccionario de símbolos*, Madrid, 1997.
DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976.
DUBY, G., «La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale», en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris, 1961, pp. 33-40.
– «Histoire des mentalités», en *L'Histoire et ses méthodes*, dir. Ch. Samaran, Paris, 1965, pp. 937-966.
– *La Europa de las catedrales*, 1140-1280, Barcelona, 1967.
– *Le temps des catedrales. L'art et la société, 980-1420*, Paris, 1976.
FERRER GARCÍA, D., *Ávila y la literatura del Barroco*, Ávila, 2004.
FERRER GARCÍA, F. A., *El tema de la muerte en Castilla, siglos XI-XV*, Salamanca, 1981 (Memoria de Licenciatura, inédita).
– «La muerte individualizada en la vida cotidiana y en la literatura medieval castellana (siglos XI-XV)». *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 20 (2007), pp. 97-134.
FUMAGALLI, V., *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Madrid, 1990.
GANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998.
GARCÍA FERNÁNDEZ, M., *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Valladolid, 1996.
GINZBURG, C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio dell'500*, Torino, 1974.
LE GOFF, J., «Culture clericale et tradition floklorique dans la civilisation mérovingienne», en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris, 1961, pp. 21-32.
– *La civilización en el Occidente medieval*, Barcelona, 1967.
– «Les mentalités: une histoire ambigüe», en *Faire l'Histoire*, Paris, 1974, III, pp. 76-94.
– *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, 1977.
– *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999.

LE GOFF , J. (ed.), *El hombre medieval*, Madrid, 1990.
LEONARDI, C., «I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo», en *Atti dei Convegni Lincei, 45. Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo, da Teodosio a san Gregorio Magno, Roma (25-28 maggio, 1977)*, Roma, 1980, pp. 435-476.
LLOPIS SARRIO, T., «La Sagrada Escritura, fuente de inspiración de la liturgia de los difuntos del antiguo rito hispánico». *Hispania Sacra*, XVII (1964), pp. 349-391.
MARTÍNEZ GIL, F., *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, 1996.
NICCOLI, O., *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Torino, 1979.
NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (ed.), *El rostro y el discurso de la fiesta*, Santiago de Compostela, 1994.
PATH, H. R., *El otro mundo en la literatura medieval*, México, 1956.
RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII siècles*, Paris, 1995.
TENENTI, A., «Ars moriendi. Quelques notes sur le probléme de la mort à la fin du XV siècle». *Annales E.S.C.*, 1951, pp. 433-446.
– *La vie et la mort à travers de l'art du XV siècle*, Paris, 1952.

E.- EL CAMPO Y LA CIUDAD. ESTUDIOS ECONÓMICOS Y JURÍDICOS

ABEL, W., *Crises agraires en Europe (XIII-XX siècles)*, Paris, 1973.
ALDEA VAQUERO, Q., «La economía de las iglesias locales en la Edad Media y Moderna». *Hispania Sacra*, LI-LII (1973), pp. 21-42.
BAREL, Y., *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*, Madrid, 1980.
BARRIOS GARCÍA, Á., *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320)*, 2 vols., Salamanca-Ávila, 1983-1984.
BOIS, G., *Crise du féodalisme*, Paris, 1976.
BONACHÍA, J. A., *El señorío de Burgos durante la Baja Edad Media (1255-1508)*, Valladolid, 1988.
BULLOUGH, D. A., «Social and economic structure and topography in the Early Medieval city», en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, XXI (1974), pp. 351-399.
CARO BAROJA, J., *La ciudad y el campo*, Madrid, 1966.
CASADO ALONSO, H., *Señores, mercaderes y campesinos. La comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1987.
CLAVERO, B., *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla (1369-1836)*, Madrid, 1974.
– «Prohibición de la usura y constitución de rentas». *Moneda y Crédito*, 143 (1977), pp. 107-131.
– «Foros y rabassas. Los censos agrarios ante la revolución española». *Agricultura y Sociedad*, 16 (1980), pp. 25-39.
DIAGO HERNANDO, M., *Estructuras de poder en Soria a fines de la Edad Media*, Valladolid, 1993.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., «Las rentas de los prelados de Castilla en el siglo XVII». *Anuario de Historia Económica y Social*, 3 (1970), pp. 435-463.

DUBY, G., *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, Barcelona, 1976.

FERRER GARCÍA, F. A., «Tecnología hidráulica y división enfitéutica de la propiedad. Los molinos abulenses del Adaja entre los siglos XIV y XVIII», en *Ávila en el tiempo. Homenaje a Ángel Barrios*, Ávila, 2007, pp. 171-219.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla Altomedieval*, Salamanca, 1969.

– *La sociedad rural en la España medieval*, Madrid, 1988.

GARCÍA FERNÁNDEZ, J., *Aspectos del paisaje agrario de Castilla la Vieja*, Valladolid, 1963.

– «Champs ouverts et champs clôturés en Vieille Castille». *Annales E.S.C.*, XX (1965), pp. 691-724.

GARCÍA SANZ, Á., *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla la Vieja. Economía y sociedad en tierras de Segovia*, 1500-1814, Madrid, 1986.

GARCÍA SANZ, Á., MARTÍN RODRÍGUEZ, J.-L., PASCUAL, J. A. y PÉREZ MOREDA, V., *Propiedades del cabildo segoviano. Sistemas de cultivo y modos de explotación de la tierra a fines del siglo XIII*, Salamanca, 1981.

GAUTIER-DALCHÉ, J., *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, 1979.

GAVILÁN, E., *El dominio de Párraces en el siglo XV. Un estudio sobre la sociedad feudal*, Zamora, 1986.

GIL CRESPO, A., «Estructura agraria de la actual provincia de Ávila a mediados del siglo XVIII», en *Homenaje a D. Antonio Domínguez Ortiz*, Madrid, 1981, pp. 345-376.

GUADALUPE BERAZA, M.ª L., *Diezmos de la sede toledana y rentas de la mesa arzobispal (siglo XV)*, Salamanca, 1972.

JACQUART, J., «La rente foncière, indice conjunturel?». *Revue Historique*, CCLIII (1975), pp. 355-376.

LACARRA, J. M.ª, «Panorama de la historia urbana de la Península Ibérica desde el siglo V al X», en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoletto, VI (1969), pp. 319-357.

– «Panorama de la historia urbana de la Península Ibérica desde el siglo V al X», en *Estudios sobre la Alta Edad Media española*, Valencia, 1971, pp. 27-65.

– «Acerca de la atracción de pobladores en las ciudades fronterizas de la España cristiana», en *Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, I, pp. 485-498.

LADERO QUESADA, M. Á., *La hacienda real castellana entre 1480 y 1492*, Valladolid, 1967.

– *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*, Barcelona, 1982.

LÓPEZ GARCÍA, J. M., *La transición del feudalismo al capitalismo en un señorío monástico castellano. El Abadengo de La Santa Espina (1147-1835)*, Valladolid, 1987.

MACKAY, A., *Money, prices and politics in fifteenth-century Castile*, London, 1981.
MARTÍN, J.-L., «Diezmos eclesiásticos. Notas sobre la economía de la sede zamorana (siglos XII-XIII)», en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, Santiago de Compostela, 1975, II, pp. 69-78.
– «*Donationes post obitum* en los siglos XII y XIII», en *El pasado histórico de Castilla y León...*, pp. 235-252.
MARTÍN CEA, J. C., *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid, 1991.
MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Pueblos y alfoces burgaleses en la repoblación*, Valladolid, 1987.
MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.ª, «Feudalismo y concejos. Aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales en los concejos medievales castellano-leoneses», en *En la España medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, II, pp. 109-122.
MONSALVO ANTÓN, J. M.ª, «Paisajes agrarios, régimen de aprovechamiento y cambio de propiedad en una aldea de la Tierra de Ávila durante el siglo XV. La creación del término redondo de Zapardiel de Serrezuela». *Cuadernos Abulenses*, 17 (1992), pp. 11-110.
MORETA VELAYOS, S., *Rentas monásticas en Castilla. Problemas de método*, Salamanca, 1974.
NIETO SORIA, J. M., «La conflictividad en torno al diezmo en los comienzos de la crisis bajomedieval castellana, 1250-1315». *Anuario de Estudios Medievales*, 14 (1984), pp. 211-235.
POSTAN, M., *Ensayos sobre agricultura y problemas generales de la economía medieval*, Madrid, 1981.
RUBIO, J. A., «*Donationes post obitum* y *donationes reservatio usufructo* en la Alta Edad Media de León y Castilla». *Anuario de Historia del Derecho Español*, IX (1932), pp. 1-32.
SALOMON, N., *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*, Barcelona, 1973.
SLICHER VAN BATH, B. H., *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*, Barcelona, 1978.
SETA, C. y LE GOFF, J., *La ciudad y las murallas*, Madrid, 1991.
WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, 1979.
YUN CASALILLA, B., *Sobre la transición al capitalismo en Castilla. Economía y sociedad en Tierra de Campos (1500-1830)*, Salamanca, 1987.

F.- CONFLICTOS SOCIALES. JUDAÍSMO. OTROS ESTUDIOS GENERALES

BARBERO DE AGUILERA, A., «El priscilianismo, ¿herejía o movimiento social?», en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Madrid, 1977, pp. 77-114.
BARRIOS GARCÍA, Á., «Toponomástica e historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional del Duero», en *Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, 1982, I, pp. 115-134.

– «Repoblación de la zona meridional del Duero. Fases de ocupación, procedencias y distribución espacial de los grupos repobladores». *Stvdia Historica*, III/2 (1985), pp. 33-82.
CABRILLANA, N., «Los despoblados en Castilla la Vieja». *Hispania*, 32 (1971), 33 (1972), pp. 5-60.
CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, 1978.
– *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, 1992.
DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Crisis y decadencia en la España de los Austrias*, Barcelona, 1974.
FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La España de los siglos XIII al XV. Transformaciones del feudalismo tardío*, San Sebastián, 2004.
FLORI, J., *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, 2001.
GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., *Historia de España. La época medieval*, Madrid, 1988.
GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Historia de España. I De los orígenes a la Baja Edad Media*, Madrid, 1967.
– *Curso de historia de las instituciones españolas de los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid, 1970.
– *El feudalismo hispánico y otros estudios de historia medieval*, Barcelona, 1981.
GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.
GIBBON, E., *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, ed. D. A. Saunders, Barcelona, 2000.
GIL, J., «Judíos y cristianos en la España del siglo VII». *Hispania Sacra*, XXXI (1979), pp. 9-88.
GODOY ALCÁNTARA, J., *Historia crítica de los «Falsos Cronicones»*, Madrid, 1868.
GOGLIN, J. L., *Les misèrables dans l'Occident medieval*, Paris, 1977.
GÓMEZ-TABANERA, J. M. (ed.), *Las raíces de España*, Madrid, 1967.
GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, 1960.
– «La Extremadura castellana al mediar el siglo XIII». *Hispania*, 127 (1974), pp. 265-424.
GUERREAU, A., *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, 1984.
HAMILTON, E. J., *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Barcelona, 1975.
HILLGART, J. N., *La hegemonía castellana, 1410-1474. Los reinos hispánicos*, Barcelona, 1983.
HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, 2 vols., Madrid, 1930.
IRADIEL MURUGARREN, P., «Marxismo y desarrollo económico en la Europa preindustrial. Introducción al debate de Robert Brenner». *Debats*, 5 (1983), pp. 61-68.
IRADIEL, P., MORETA, S. y SARASA, E., *Historia medieval de la España cristiana*, Madrid, 1989.
JONES, A. H. D., *The later Roman Empire, 284-602. A social, economic ans administrative survey*, Oxford, 1964.

KAGAN, R. L., *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, Valladolid, 1990.
KLEIN, J., *La Mesta. Estudio de la historia económica española, 1273.1836*, Madrid, 1981.
LABROUSSE, E., *Fluctuaciones económicas e historia social*, Madrid, 1962.
MACKAY, A., «Popular movements and pogroms in fifteenth-century Castile». *Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67.
– *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el imperio (1000-1500)*, Madrid, 1991.
MADERO, M., *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid, 1992.
MANDROU, R., *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique (1500-1640)*, Paris, 1961.
MARAVALL, J. A., *El mundo social de «La Celestina»*, Madrid, 1972.
MARTÍN, J.-L., «El occidente español en la Alta Edad Media, según los trabajos de Sánchez-Albornoz». *Anuario de Estudios Medievales*, IV (1967), pp. 599-613.
– *Evolución económica de la Península Ibérica (siglos VI-XIII)*, Barcelona, 1976.
– *La Península en la Edad Media*, Barcelona, 1976.
MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.ª, *La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones*, San Sebastián, 2004.
MONSALVO ANTÓN, J. M.ª, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985.
NETANYAHU, B., *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Valladolid, 1994.
PASTOR DE TOGNERI, R., *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Barcelona, 1973.
PÉREZ, J., *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*, Barcelona, 1988.
RUDÉ, G., *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona, 1981.
RUIZ, T. F., *Sociedad y poder real en Castilla*, Barcelona, 1981.
RUIZ DE LA PEÑA, J. I., *Introducción al estudio de la Edad Media*, Madrid, 1987.
RUIZ MARTÍN, F., «La población española a comienzos de los tiempos modernos». *Cuadernos de Historia*, 1 (1967), pp. 189-202.
SALINAS DE FRÍAS, M., *Conquista y romanización de Celtiberia*, Salamanca, 1986.
SUÁREZ, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980.
THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, Madrid, 1979.
THOMPSON, E. P., *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, 1979.
TOVAR, A. y BLÁZQUEZ, J. M.ª, *Historia de la Hispania romana*, Madrid, 1982.
VALDEÓN BARUQUE, J., *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, 2000.
– *Judíos y conversos en la Castilla medieval*, Valladolid, 2000.

LIBROS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN:

1 LUIS LÓPEZ, Carmelo y otros. *Guía del Románico de Ávila y primer Mudéjar de La Moraña*. 1982. ISBN 84-00051-83-1.
2 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Toponimia de Ávila*. 1983. ISBN 84-00053-06-0.
3 ROBLES DÉGANO, Felipe. *Peri-Hermenías*. 1983. ISBN 84-00054-54-7.
4 GÓMEZ-MORENO, Manuel. *Catálogo Monumental de Ávila*. 2003. ISBN 84-00054-70-9.
5 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, Mª Jesús. *La Capilla Mayor del Monasterio de Gracia*. 1982. ISBN 84-00052-56-0.
6 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *Episcopado Abulense, Siglos XVI-XVIII*. 1983. ISBN 84-00055-58-6.
7 HEDO, Jesús. *Antología de Nicasio Hernández Luquero*. 1985. ISBN 84-39852-58-4.
8 GONZÁLEZ HONTORIA, Guadalupe y otros. *El Arte Popular en Ávila*. 1985. ISBN 84-39852-56-8.
9 GARZÓN GARZÓN, Juan María. *El Real Hospital de Madrigal*. 1985. ISBN 84-39852-57-6.
10 MARTÍN MARTÍN, Victoriano y otros. *Estructura Socioeconómica de la Provincia de Ávila*. 1985. ISBN 84-39853-55-X.
11 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús y otros. *El Retablo de la Iglesia de San Miguel de Arévalo y su restauración*. 1985. ISBN 84-00061-02-0.
12 RUIZ-AYÚCAR, Eduardo. *Sepulcros artísticos de Ávila*. 1985. ISBN 84-00060-94-6.
13 CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, María Cruz. *La Tierra Llana de Ávila en los siglos XV-XVI. Análisis de la documentación del Mayorazgo de La Serna (Ávila)*. 1985. ISBN 84-39855-76-1.
14 ARNÁIZ GORROÑO, María José y otros. *La Iglesia y Convento de la Santa en Ávila*. 1986. ISBN 84-50534-23-2.
15 SOMOZA ZAZO, Juan José y otros. *Itinerarios Geológicos*. 1986. ISBN 84-00063-50-3.
16 ARIAS CABEZUDO, Pilar; LÓPEZ VÁZQUEZ, Miguel; y SÁNCHEZ SASTRE, José. *Catálogo de la escultura zoomorfa, protohistórica y romana de tradición indígena de la Provincia de Ávila*. 1986. ISBN 84-00063-72-4.

17 FERNÁNDEZ GÓMEZ, Fernando. *Excavaciones arqueológicas en El Raso de Candeleda*. 1986. ISBN 84-50547-50-4.
18 PABLO MAROTO, Daniel de y otros. *Introducción a San Juan de la Cruz*. 1987. ISBN 84-00065-65-4.
19 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús y otros. *La Ermita de Nuestra Señora de las Vacas de Ávila y la restauración de su retablo*. 1987. ISBN 84-50554-55-1.
20 LUIS LÓPEZ, Carmelo. *La Comunidad de Villa y Tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*. 1987. ISBN 84-60050-94-7.
21 MORALES MUÑIZ, María Dolores. *Alfonso de Ávila, Rey de Castilla*. 1988. ISBN 84-00067-85-1.
22 DESCALZO LORENZO, Amalia. *Aldeavieja y su Santuario de la Virgen del Cubillo*. 1988. ISBN 84-86930-00-6.
23 GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio C. *El reportaje gráfico abulense*. 1988. ISBN 84-86930-04-9.
24 CEPEDA ADÁN, José y otros. *Antropología de San Juan de la Cruz*. 1988. ISBN 84-86930-06-5.
25 SÁNCHEZ MATA, Daniel. *Flora y vegetación del Macizo Oriental de la Sierra de Gredos*. 1989. ISBN 84-86930-17-0.
26 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *La industria textil en Ávila durante la etapa final del Antiguo Régimen. La Real Fábrica de Algodón*. 1989. ISBN 84-86930-13-8.
27 GARCÍA MARTÍN, Pedro. *El substrato abulense de Jorge Santayana*. 1990. ISBN 84-86930-23-5.
28 MARTÍN JIMÉNEZ, María Isabel. *El paisaje cerealista y pinariego de la tierra llana de Ávila. El interfluvio Adaja-Arevalillo*. 1990. ISBN 84-86930-27-8.
29 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *Episcopado Abulense. Siglo XIX*. 1990. ISBN 84-86930-30-8.
30 RUIZ-AYÚCAR ZURDO, Irene. *El proceso desamortizador en la Provincia de Ávila (1836-1883)*. 1990. ISBN 84-86930-16-2.
31 RODRÍGUEZ, José Vicente y otros. *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*. 1990. ISBN 84-86930-33-2.
32 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *El Infante don Luis A. de Borbón y Farnesio*. 1990. ISBN 84-86930-35-9.
33 MUÑOZ JIMÉNEZ, José Miguel. *Arquitectura Carmelitana (1562-1800)*. 1990. ISBN 84-86930-37-5
34 DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ, Pedro; y MUÑOZ MARTÍN, Carmen. *Opiniones y actitudes sobre la enfermedad mental en Ávila y la locura en el refranero*. 1990. ISBN 84-86930-41-3.
35 TAPIA SÁNCHEZ, Serafín de. *La Comunidad Morisca de Ávila*. 1991. ISBN 84-7481-643-2.
36 MARTÍNEZ RUIZ, Enrique. *Acabemos con los incendios forestales en España*. 1991. ISBN 84-86930-42-1.
37 ROLLÁN ROLLÁN, María del Sagrario. *Éxtasis y purificación del deseo*. 1991. ISBN 84-86930-47-2.
38 GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Nicolás; y CRUZ VAQUERO, Antonio de la. *La Custodia del Corpus de Ávila*. 1993. ISBN 84-86930-79-0.

39 CASTILLO DE LA LASTRA, Agustín del. *Molinos de la zona de Piedrahíta y El Barco de Ávila*. 1992. ISBN 84-86930-60-X.
40 MARTÍN JIMÉNEZ, Ana. *Geografía del equipamiento sanitario de Ávila. Mapa Sanitario*. 1993. ISBN 84-86930-74-X.
41 IZQUIERDO SORLI, Monserrat. *Teresa de Jesús, una aventura interior*. 1993. ISBN 84-86930-80-4.
42 MAS ARRONDO, Antonio. *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*. 1993. ISBN 84-86930-81-2.
43 STEGGINK, Otger. *La Reforma del Carmelo Español*. 1993. ISBN 84-86930-82-0.
44 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *Literatura de tradición oral en Ávila*. 1994. ISBN 84-86930-94-4.
45 GARCÍA FERNÁNDEZ, Emilio C. *Ávila y el cine: historia, documentos y filmografía*. 1995. ISBN 84-86930-96-0.
46 HERRÁEZ HERNÁNDEZ, José María. *Universidad y universitarios en Ávila durante el siglo XVII*. 1994. ISBN 84-86930-92-8.
47 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *El Ayuntamiento de Ávila en el siglo XVIII. La elección de los Regidores Trienales*. 1995. ISBN 84-89518-01-7.
48 VILA DA VILA, Margarita. Ávila *Románica: talleres escultóricos de filiación Hispano-Languedociana*. 1999. ISBN 84-89518-53-X.
49 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Teresa y otros. *Estudio Socioeconómico de la Provincia de Ávila*. 1996. ISBN 84-86930-24-3.
50 HERRERO DE MATÍAS, Miguel. *La Sierra de Ávila*. 1996. ISBN 84-89518-16-5.
51 TOMÉ MARTÍN, Pedro. *Antropología Ecológica*. 1996. ISBN 84-89518-17-3.
52 GONZÁLEZ DE POSADA, Francisco; y BRU VILLASECA, Luis. *Arturo Duperier: mártir y mito de la Ciencia Española*. 2005. ISBN 84-89518-22-X.
53 SOBRINO CHOMÓN, Tomás. *San José de Ávila. Historia de su fundación*. 1997. ISBN 84-89518-26-2.
54 SERRANO ÁLVAREZ, José Manuel. *Un periódico al servicio de una provincia: El Diario de Ávila*. 1997. ISBN 84-89518-31-9.
55 TEJERO ROBLEDO, Eduardo. *La villa de Arenas de San Pedro en el siglo XVIII. El tiempo del infante don Luis (1727-1785)*. 1998. ISBN 84-89518-30-0.
56 MARTÍN GARCÍA, Gonzalo. *Mombeltrán en su Historia*. 1997. ISBN 84-89518-32-7.
57 CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio. *Toponimia del Estado de La Adrada según el texto de Ordenanzas (1500)*. 1998. ISBN 84-89158-33-5.
58 MARTÍNEZ PÉREZ, Jesús. *Fray Juan Pobre de Zamora. Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Felipe*. 1997. ISBN 84-89518-34-3.
59 BERNALDO DE QUIRÓS, José Antonio. *Teatro y actividades afines en la ciudad de Ávila (siglos XVII, XVIII y XIX)*. 1998. ISBN 84-89518-40-8.
60 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Maximiliano. *Prensa y comunicación en Ávila (siglos XVI-XIX)*. 1998. ISBN 84-89158-44-0.
61 TROITIÑO VINUESA, Miguel Ángel. *Evolución Histórica y cambios en la organización del territorio del Valle del Tiétar abulense*. 1999. ISBN 84-89518-47-5.

62 ANDRADE, Antonia y otros. *Recursos naturales de las Sierras de Gredos*. 2002. ISBN 84-89518-57-2.

63 SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Andrés. *La Beneficencia en Ávila*. 2000. ISBN 84-89158-64-5.

64 SABE ANDREU, Ana Mª. *Las Cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. 2000. ISBN 84-89518-66-1.

65 BARRENA SÁNCHEZ, Jesús. *Teresa de Jesús una mujer educadora*. 2000. ISBN 84-89518-67-X.

66 CANELO BARRADO, Carlos. *La Escuela de Policía de Ávila*. 2001. ISBN 84-89518-68-8.

67 NIETO CALDEIRO, Sonsoles. *Paseos y jardines públicos de Ávila*. 2001. ISBN 84-89518-72-6.

68 SÁNCHEZ MUÑOZ, Mª Jesús. *La Cuenca Alta del Adaja (Ávila)*. 2002. ISBN 84-89158-79-3.

69 ARRIBAS CANALES, Jesús. *Historia, Literatura y fiesta en torno a San Segundo*. 2002. ISBN 84-89518-81-5.

70 GONZÁLEZ CALLE, Jesús Antonio. *Despoblados en la comarca de El Barco de Ávila*. 2002. ISBN 84-89518-83-1.

71 ANDRÉS ORDAX, Salvador. *Arte e iconografía de San Pedro de Alcántara*. 2002. ISBN 84-89518-85-8.

72 RICO CAMPS, Daniel. *El románico de San Vicente de Ávila*. 2002. ISBN 84-95459-92-5.

73 NAVARRO BARBA, José Antonio. *Arquitectura popular en la provincia de Ávila*. 2004. ISBN 84-89518-92-0.

74 VALENCIA GARCÍA, Mª de los Ángeles. *Simbólica femenina y producción de contextos culturales. El caso de la Santa Barbada*. 2004. ISBN 84-89518-89-0.

75 LÓPEZ FERNÁNDEZ, Mª Isabel. *La arquitectura mudéjar en Ávila*. 2004. ISBN 84-89518-93-9.

76 GONZÁLEZ MARRERO, Mª del Cristo. *La Casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*. 2005. ISBN 84-89518-94-7.

77 GARCÍA GARCIMARTÍN, Hugo J. *El valle del Alberche en la Baja Edad Media (siglos XII-XV)*. 2005. ISBN 84-89518-95-5.

78 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Maximiliano. *Elecciones en la provincia de Ávila, 1977-2000: comportamiento político y evolución de las corporaciones democráticas*. 2006. ISBN 84-96433-22-6.

79 CAMPDERÁ GUTIÉRREZ, Beatriz I. *Santo Tomás de Ávila: historia de un proceso crono-constructivo*. 2006. ISBN 84-96433-26-9.

80 CHAVARRÍA VARGAS, Juan Antonio; GARCÍA MARTÍN, Pedro; y GONZÁLEZ MUÑOZ, José María. *Ávila en los viajeros extranjeros del siglo XIX*. 2006. ISBN 84-96433-30-7.

81 CABALLERO ESCAMILLA, Sonia. *La escultura gótica funeraria de la Catedral de Ávila*. 2006. ISBN 978-84-96433-37-3.

82 FERRER GARCÍA, Félix A. *La invención de la iglesia de San Segundo*. 2006. ISBN 978-84-96433-38-0.

83 SABE ANDREU, Ana. *Tomás Luis de Victoria, pasión por la música*. 2008. ISBN 978-84-96433-61-8.

84 GONZÁLEZ MUÑOZ, José María. *Gestión tradicional de los recursos hidráulicos en el Alto Tiétar (Ávila): molinos harineros*. 2008. ISBN 978-84-96433-62-5.

85 BERMEJO DE LA CRUZ, Juan C. *Actitudes ante la muerte en el Ávila del siglo XVII*. 2008. ISBN 978-84-96433-76-2.

Inst

ISBN 978-84-96433-