

AUSTERIDAD VERSUS LUJO. EL VESTIDO Y LOS FREILES DE LA ORDEN DE SANTIAGO DURANTE LA EDAD MEDIA¹

MARÍA ECHÁNIZ SANS
Institución Milá y Fontanals
(C.S.I.C., Barcelona)

Vestes albi, pardi et nigri coloris, et pelles habeant, et omnia secundum magistri providentiam conservent².

La relajación había llegado a lo sumo pues no vivían los caballeros y religiosos bajo la verdadera obediencia de sus superiores, ni guardaban conyugal castidad los casados, ni confesaban y comulgaban por pascuas mayores, ni pagaban los diezmos de las Encomiendas, y los más vestían ropas de diversos colores y usaban collares y cadenas y otras guarniciones de seda y oro, y continuamente juraban y votaban el nombre de Dios y otros santos, y se daban a juegos de dados y naipes...³

Unos trescientos años de distancia separan el texto de la Regla primitiva de la Orden de Santiago, escrita hacia 1173, donde por primera vez se menciona la indumentaria escogida por los freiles de esta nueva «religión», de la autocrítica efectuada por el maestre Alonso de Cárdenas (1477-1493)

¹ Este artículo fue presentado en una primera versión en el 24th Annual Meeting de la Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, Marzo 25-28, 1993, San Antonio, Texas. Quiero agradecer especialmente las sugerencias de su comentarista, David Nirenberg, y también las de Francisco García Serrano y Cora Acebrón.

² Regla primitiva de la Orden de Santiago (ha. 1173) ed. por Jean LECLERCQ, *La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive*, «Liturgica», 2 (1958), p. 355.

³ Opinión atribuida al maestre Alonso de Cárdenas en *Historia de las Ordenes de Caballería*, ed. por José GIL DORAGAY, Madrid, 1864, II, p. 166, cit. por Raúl GARCÍA AGUILERA y Mariano HERNÁNDEZ OSSORNO, *Reuelta y litigio de los villanos de la encomienda de Fuenteovejuna* (1476), Madrid, 1975, p. 35.

sobre la relajación de la Orden, en donde uno de los puntos fundamentales que, según él, describía tal situación fue el cambio de los usos indumentarios de los freiles. Si el incumplimiento de lo estipulado por la Regla acerca del vestido es un problema que existió en casi todas las órdenes religiosas en algún momento de su historia, pocas son las que como Santiago acaban por crear dos reglamentos diversos para sus miembros a este respecto. En este trabajo intentaré mostrar cómo para que se produjese ese cambio en la Orden de Santiago fue requisito fundamental que sus miembros perdiesen su identidad de grupo y que los freiles caballeros reconstruyesen su identidad de nobles como prioritaria a la de monjes-religiosos, otorgando esa identidad monástica-religiosa primariamente a los otros miembros de la Orden —freiles clérigos y freilas conventuales—. Para ello utilizaron los mecanismos de poder de la milicia, que ellos controlaron desde un principio.

En la sociedad medieval cada individuo adopta el vestido que le corresponde de acuerdo con su pertenencia a un grupo definido por el sexo, la posición socio-económica, el grupo étnico-religioso, la edad, la profesión o la enfermedad⁴. El poder elegir el vestido que uno quiere llevar es ya un privilegio. Los que nada poseen (ni poder ni riqueza) difícilmente pueden vestirse de «otros», pero para el que tiene alguno de estos poderes las posibilidades de escoger o rechazar su indumentaria son mayores y adoptan diversos significados.

Pero el vestido no es sólo un reflejo de un discurso exterior al cuerpo que puede ser asumido, rechazado o manipulado por el individuo, sino que, a la vez, puede ser un elemento constitutivo del ser, el que le da una identidad y lo presenta ante los otros. El pensamiento cristiano afirmará, recogiendo esta idea, que hay una estrecha relación entre la indumentaria y el estado del alma, algo que ya aparece en el Ecclesiastés cuando se afirma «la vestidura del cuerpo exterior denuncia y muestra lo que es el hombre»⁵. En

⁴ Michel PASTOUREAU afirma que «dans le vêtement medieval tout est significatif... Chacun doit porter le vêtement de son état et de son rang. Se vêtir plus richement ou plus pauvrement qu'il n'est d'usage dans la classe ou le milieu auquel on appartient, est un péché d'orgueil ou une marque de déchéance. Le vêtement a pour rôle principal d'indiquer la place d'un individu au sein d'un groupe et la place de ce groupe au sein de la société. C'est un système de signes rigoureux et contraignant», *Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, París, Le Léopard d'Or, 1987?, p. 32. V. sobre el vestido como modo de inscripción del discurso social sobre el individuo, J. M. MAERTENS, *Dans la peau des autres (Ritologiques, 4)*, París, Aubier, 1978.

⁵ Ecclesiastés, 19:27. Cit. en las «Definiciones de Juan VI», abad de Morimond, a la Orden Militar de Montesa, 17 de abril de 1444, ed. por Joseph O'CALLAGHAN, *Las definiciones medievales de la Orden de Montesa*, «Miscelánea de Textos Medievales, I, Barcelona, CSIC, 1972, p. 245. Esta idea de la identidad creada a través del vestido aparecerá en toda la literatura didáctica medieval, V. Odile BLANC, *Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du moyen*

la tradición cenobítica, la forma en que un monje viste significará lo que éste es, constituirá su «verdadero ser monástico»⁶. Aún más, desde los textos paconianos la expresión «tomar el hábito» equivale ya a comprometerse en el estado monacal⁷. Un ejemplo entre muchos nos lo da Odón de Cluny (abad de Cluny del 924-942) quien criticaba a los monjes de San Martín de Tours por abandonar «sus vestidos acostumbrados, aquellos que habían recibido desde su toma de hábito, para vestirse con cogullas y túnicas elegantes y flotantes y adornadas de tejidos preciosos». El hábito de los monjes era para Odón el signo de la conversión interior del monje y de su compromiso con la vida evangélica. Renunciar a sus vestidos de penitencia supondría, según Odón, renunciar a la observancia monástica⁸.

El Prólogo de la Regla primitiva de Santiago (ha. 1173), cuyo objetivo era explicar la creación de la Orden, afirmaba que los nobles caballeros que la fundaron abandonaron todas «las honras e pompas mundanas e dexaron las vistiduras preciosas y la longura de los cavellos y todas las otras cosas en que ay mucha vanidad e poca utilidad»⁹. Como en todos los movimientos

âge. *Le point de vue des moralistes*, en «Le Vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Age», París, Leopard d'Or, 1989, pp. 243-253, y María del Pilar RABADE OBRADO, *El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano*, «En la España medieval», 11 (1988), esp. pp. 278-282.

⁶ Adalbert DE VOGÜE, *The Rule of Saint Benedict. A Doctrinal and Spiritual Commentary*, Kalamazoo, Cistercians Publications, 1983, 270.

⁷ L. SAGGI, *Abito religioso*, en «Dizionario degli Istituti di Perfezione», I, Roma, Ed. Paoline, 1974, p. 50.

⁸ El texto citado es recogido por Jean DE CLUNY en su *Vita Odonis*, III, PL 133, 75, y lo cita en francés (de donde traduzco al español) Jean LECLERCQ, *Témoins de la spiritualité occidentale*, París, Les Editions du Cerf, 1965, p. 134. No olvido por supuesto que además de lo afirmado anteriormente, el vestido es un bien material que es producido, distribuido y consumido por una sociedad determinada. Así, como afirmaba Fernand Braudel «su historia es menos anecdótica de lo que puede parecer, ya que abarca desde las materias primas utilizadas, las técnicas de producción, los costes de manufactura, la estabilidad cultural y la moda, hasta la jerarquía social» (Fernand BRAUDEL, *Civilization and Capitalism*, I, *The structures of everyday life*, ed. Nueva York, Harper and Row, 1981, p. 311).

⁹ He utilizado la traducción castellana que se encuentra en el Mss. de la Hispanic Society of America, HC 371/190, f. 4v. La copia más antigua del texto latino es de fines del siglo XII y la ed. Jean LECLERCQ, *La vie et la prière*. Este Prólogo se ha editado posteriormente con la bula de Alejandro III de 1175 de confirmación de la Orden de Santiago. Según Angel FERRARI tanto el Prólogo como la Bula fueron escritos por el cardenal Alberto de Morra, —más tarde papa Gregorio VIII (1187)—, canónigo agustiniano cercano a los canónigos regulares de San Rufo, hombre famoso por sus dotes de latinista y, según Ferrari, el principal responsable de que el papado aceptase las innovaciones de los santiaguistas, V. *Alberto de Morra, postulador de la Orden de Santiago y su primer cronista*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia», T. CXLVI, I (1960), 63-139. Ahora bien, Ferrari no cita la edición del Prólogo de Jean Leclercq, la más antigua hasta ahora conocida. En esa copia, el Prólogo se encuentra

religiosos de la edad media central, el abandono de estas «vestiduras preciosas» se convertirá en uno de los más poderosos símbolos del cambio de vida espiritual. Aunque con precedentes que, como he mencionado, arrancan desde los textos evangélicos, este símbolo parece fortalecerse durante los siglos XI al XIII debido a un progresivo cambio de actitud social hacia la riqueza (y la pobreza) y a la importancia del tejido y del vestido de lujo en la nueva economía monetaria europea¹⁰.

Las órdenes militares, entre las que se encuentra Santiago, fueron una de las muchas creadas durante el siglo XII producto de una sociedad cristiana en expansión, de las reformas religiosas iniciadas en el siglo XI y del renacimiento general europeo del siglo XII¹¹. Asimismo, ellas fueron consecuencia de un importante cambio en la ideología cristiana que pasó a sancionar la utilización de la violencia si su objetivo era la defensa y propagación del cristianismo. Como es de sobras conocido, el gran teórico de ese cambio fue San Bernardo de Clervaux en su tratado *De Laude novae militiae*, compuesto en 1128 a petición del fundador de los templarios Hugues de Payens¹². La creación de las órdenes militares fue un claro éxito del Papado

separado de la Bula y acompaña en cambio a la Regla primitiva de la Orden de Santiago. Desconozco si la opinión de Ferrari sobre la autoría del Prólogo cambió después de conocer el mss. publicado por Leclercq.

No hablaré aquí del tema de los cabellos largos, posible símbolo de decadencia mundana, como lo era en la época romana, según me fue indicado por Cora Acebrón. Frente al bellator, el orator llevaba el cabello corto y con tonsura, que era el signo más claro de su estatus monacal.

¹⁰ Sobre la importancia del tejido de lujo y su comercio, considerado por muchos un importantísimo factor de la transformación económica de la época, V. esp. Henri PIRENNE, *Histoire économique de l'Occident Médiéval*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, esp. 53-61, 157-191, 285-300; N.B. HARTE y K.G. PONTING (eds.), *Cloth and Clothing in Medieval Europe. Essays in Memory of Prof. E.M. Carus-Wilson*, Londres, Heinemann Educational Books Ltd., 1983. Para Castilla, V. esp. Charles DUFOURCQ y Jean GAUTIER-DALCHÉ, *Historia económica y social de la España cristiana en la Baja Edad Media*, Barcelona, El Albir, 1983; Paulino IRADIEL, *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XVI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera de Cuenca*, Salamanca, 1974; Miguel GUAL CAMARENA, *El comercio de telas en el siglo XIII hispano*, «Anuario de Historia Económica y Social», I (1968), pp. 85-106; María del Carmen CARLÉ, *Mercaderes en Castilla, 1252-1512*, «Cuadernos de Historia de España», XXI-XXII (1954), pp. 146-328.

¹¹ Estudios de síntesis de la Edad Media central que me parecen destacables: R.I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1987 (trad. cast. Crítica), Lester LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell U.P., 1978 (trad. cast. Taurus).

¹² La bibliografía sobre órdenes militares es inmensa y puede ser fácilmente localizable. Por ser uno de los últimos publicados y con una buena selección bibliográfica destaco, Alan FOREY, *The Military Orders. From the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries*, Toronto, Univ.

dentro del contexto de su lucha contra el Imperio, al triunfar en ellas una completa «cristianización» del caballero, el cual pasa —al menos teóricamente— al servicio de los intereses de la Iglesia. Domesticar la violencia de los guerreros había sido objetivo prioritario de la Iglesia durante todo el siglo XI, iniciándose con el movimiento de la Paz de Dios y acabándose con la convocatoria de la primera cruzada (1095), presentada a los caballeros como un nuevo medio para conseguir la salvación eterna¹³. En el contexto de las cruzadas, las órdenes militares pasaron a ser el brazo armado de la Iglesia militante¹⁴.

A pesar de la novedad que suponía unir a la vida del claustro la lucha activa por la fe, las órdenes militares se consideraban a sí mismas herederas del modelo monástico. Por ello su tipología de vida se encuentra profundamente influenciada por las dos principales Reglas monásticas del Occidente medieval: la Regla de S. Agustín (ha. 400), que los canónigos santiaguistas adoptaron como base, y de la de San Benito (ha. 530), de la que encontramos algunos ecos en la propia Regla de Santiago y que es la regla base de la mayoría de las otras órdenes militares, de filiación cisterciense. Ambas reglas ponían su acento en la austeridad y continencia en el vestir, proponiéndose en eso como en lo demás seguir la pauta apostólica¹⁵. El «Praecep-

of Toronto Press, 1992, aunque su visión no aporta grandes novedades. Sobre la idea de Orden Militar, V. Milagros RIVERA GARRETAS, *Los ritos de iniciación en la Orden Militar de Santiago*, «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 5-6 (1984-1985), esp. pp. 116-117, y *El origen de la idea de Orden Militar en la historiografía medieval*, «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 1 (1980), pp. 77-90.

¹³ La mayoría de las crónicas que poseemos acerca de la Primera Cruzada (1095-96) fueron escritas por monjes como Roberto el Monje, Guibert de Nogent o Baldric de Bourgueil. Según Jonathan RILEY SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres, The Athlone Press, 1986, 150, era natural que estos monjes, influidos por un movimiento de reforma que intentaba imponer valores monásticos sobre el mundo laico, vieran a los cruzados como peregrinos que adoptaban un tipo de vida próxima a la monástica al mismo tiempo que luchaban por la Iglesia. De hecho, los cruzados eran considerados por el derecho canónico como un tipo de peregrinos especialmente privilegiado, V. James A. BRUNDAGE, 'Cruce signari': *the Rite for Taking the Cross in England*, «Traditio», 22 (1966), p. 291.

¹⁴ V. Maurice KEEN, *Chivalry, the Church and the Crusade*, en su libro, «Chivalry», 44-50, New Haven y Londres, Yale Univ. Press, 1984.

¹⁵ Estas dos Reglas recogen a su vez una tradición anterior de los teóricos del monasticismo que ya habían expresado sus ideas de cómo debía ser el vestido del cristiano. Para San Basilio debía ser simple, barato, fácil de obtener y reducido al mínimo, ya que habiendo escogido el último lugar en la sociedad, los discípulos de Cristo debían vestirse de acuerdo a ello. Siguiendo la máxima de San Pablo que dice: *Seamos contentos con comida y abrigo* (1Tim 6:8), Basilio opinaba que el vestido tenía que reducirse a ser un abrigo para el cuerpo. Asimismo, siguiendo el Evangelio que dice *Deja al que tiene dos túnicas dar una al que no tiene ninguna*, Basilio afirmaba que el ascético sólo debía poseer un vestido (Lucas 3:11). Casiano daba mucha importancia a la uniformidad en el hábito y en el cabello de los monjes, ya que el

tum» de San Agustín afirmaba que religiosas y religiosos no debían estar preocupados por agradar con su vestido sino con su estilo de vida, e insistía especialmente que todo lo poseyeran en comunidad, incluso sus vestidos¹⁶. San Benito se preocupó por definir lo que era necesario en el vestir teniendo en cuenta las diferencias climáticas. Benito consideraba que en un clima templado, cada monje debía tener dos túnicas y dos cogullas, una de invierno y otra de verano, además de un escapulario para trabajar. Los colores y materiales no tenían, según él, que preocupar al monje. El abad debía simplemente comprar los tejidos más burdos que se pudiesen encontrar en la región del monasterio¹⁷. Esto implicaba que tales tejidos no tenían color, ya que éste encarecía su precio. Y es que como afirma Michel Pastoureau, el monacato primitivo se caracterizaba por su búsqueda del grado cero de color —la lana no teñida—, lo cual tenía un significado de simplicidad y humildad que acercaba a los monjes a los usos de los campesinos, cuyas ropas carecían de colores definidos. No se debe olvidar que en la sociedad medieval los colores vivos eran claros signos de estatus, especialmente el rojo, el verde y el azul (éste a partir del siglo XIII), todos ellos en sus variantes más luminosas, ya que diversos problemas técnicos en el uso de tintes y mordientes hacían que fueran difíciles y muy costosos de obtener¹⁸.

Precisamente el color o la carencia del mismo adquirió una creciente importancia durante los siglos XII al XIII en el vestido monástico como

renunciar a la singularidad era una prueba de humildad. El hábito debía crear identidad de grupo y servir para edificar a los laicos, V. Adalbert de VOGÜE, *The Rule of saint Benedict*, pp. 271-277.

¹⁶ *Non sit notabilis habitus vester, nec affectetis vestibus placere sed moribus*, 423. *Vestes vestras in unum habete, sub uno custode vel duobus vel quod sufficere potuerint ad eas executiendas, ne a tinea laedantur; et sicut pascimini ex uno cellario, sic induimini ex uno vestiario*, 428-429. En el *Ordo monasterii*, se dice de nuevo *Nemo sibi aliquid vindicet suum proprium, sive in vestimento, sive in quacumque rem*, 141, ed. Luc VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin, I. Tradition Manuscrite*, París, «Études Augustiniennes», 1967.

¹⁷ Cap. LV: *De vestiario vel calciario fratrum. Vestimenta fratribus secundum locorum qualitate, ubi habitant, vel aerum temperie dentur quia in frigidis regionibus amplius indigitur, in calidis vero minus. Haec ergo consideratio penes abbatem est. Nos tamen mediocribus locis sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam, cucullam in hieme vellosam, in aestate puram aut vetustam, et scapularem propter opera, indumenta pedum pedules et calligas. De quarum rerum omnium colorem aut grossitudinem non causenter monachi, sed quales inveniri possunt in provincia, qua degunt, aut quod vilius comparari possit. Abbas autem de mensura provideat, ut non sint curta ipsa vestimenta utentibus ea, sed mensurata. Accipientes nova vetera reddant in praesenti reponenda in vestiario propter pauperes. Sufficit enim monacho duas tunicas et duas cucullas habere propter noctes et propter labare ipsas res; iam quod supra fuerit, superfluum est, amputari debet*, ed. Rudolphus HANSLIK, *Benedicti Regula*, Vol. LXXV del «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», Viena, Holder-Pichler-Tempsky, 1960, pp. 127-129.

¹⁸ Sobre el color en la Edad Media, Christian de MERINDOL, *Signes de hiérarchie sociale a la fin du Moyen Age d'après le vêtement. Méthodes et recherches*, en «Le vêtement», pp. 181-222.

signo polivalente: como expresión de ruptura con el monacato anterior¹⁹, de identidad común de los miembros de una comunidad religiosa y como símbolo de separación de los usos de ciertos sectores laicos y eclesiásticos. El color negro –símbolo de humildad y penitencia– había ido asociándose desde el siglo IX como color del monje. En el siglo X y XI, los monjes cluniacenses eran ya conocidos como *monachi negri*²⁰. Por ello, las rupturas monásticas con el modelo cluniacense abandonaron el negro por el no-color o adoptaron otro. La imitación de la pobreza evangélica fue un tema central en muchas de las nuevas órdenes lo que se reflejó en su adopción de un vestido sin teñir y de lana basta, cosa que hicieron por ejemplo los premonstratenses²¹. Los humiliati fueron también conocidos por sus vestidos sencillos y sin color²². Los cistercienses después de recuperar la simplicidad benedictina original, adopta-

¹⁹ Nuevos problemas sociales y religiosos creados en parte por la progresiva importancia de las ciudades, el comercio y la economía monetaria, van a provocar una reacción frente al modelo monástico tradicional. El monasterio cluniacense respondía a las necesidades de una sociedad feudal que se entendía a sí misma ordenada en tres órdenes en donde no cabían ni mercaderes ni ciudades y donde la pobreza era concebida como debilidad frente al poderoso. La búsqueda de nuevos caminos de espiritualidad en los que los laicos buscaron mayor protagonismo generará muy distintas respuestas, V. Lester LITTLE, *Religious Poverty*, Brenda BOLTON, *Mulieres Sanctae*, en Susan STUART (ed.), *Women in Medieval Society*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 1987, pp. 141-158, Carol NEED, *The Origins of the Beguines*, «Signs», 14-2 (1989), pp. 323-341; Herbert GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974; André VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, París, Les Éditions du Cerf, 1987.

²⁰ Aunque a pesar de referirse al color negro hasta el siglo XIII fue muy difícil por motivos técnicos conseguir un tejido realmente negro. Había una gran distancia entre la idea normativa de vestir de negro y la práctica real que se expresaba en un hábito oscuro –bien marrón, gris o azul–, Michel PASTOUREAU, *L'Église et la couleur, des origines à la réforme*, en «Bibliothèque de l'École des Chartes», 147 (1989), pp. 222-225.

²¹ Su fundador Norbert de Xanten (ca. 1080-1134) fue ya duramente criticado por vestir pobremente cuando era canónigo de Xanten. Los monjes premonstratenses, que adoptaron la Regla de San Agustín, no podían poseer nada propio y adoptaron un vestido de la más basta y burda lana, V. Lester LITTLE, *Religious Poverty*, pp. 87-89.

²² Entre 1170 y 1220 los Humiliati, localizados en principio en Lombardía, pasaron de ser un grupo informal de laicos a una orden aprobada por la Iglesia con tres variantes de vida religiosa –monástica, canonical y laica– las tres para hombres y mujeres. En principio fueron mayoritariamente laicos, casados que continuaban viviendo en sus familias o casados y/o solteros que vivían en comunidad. Su forma de vida imitaba la vida apostólica. Condenados por dos papas en un contexto de creciente importancia de movimientos heréticos, fueron aprobados después de una cuidadosa investigación por Inocencio III (1198-1216) en 1201. Los Humiliati estuvieron relacionados con sectores pobres de la artesanía textil y su orden tercera tuvo el carácter de una fraternidad religioso-económica, V. Brenda BOLTON, *Innocent III's treatment of the Humiliati*, en G.J. CUMING y Derek BAKER (eds), «Popular Belief and Practice», Cambridge, Cambridge U.P., 1972, pp. 73-82.

ron más tarde el color blanco en sus hábitos, color de la pureza, probablemente en el contexto de su disputa con los cluniacenses que les obligó a buscar signos de identidad propios y opuestos a los de éstos²³. Los franciscanos pusieron su acento de nuevo en el no-color y en lo burdo de los tejidos, aunque a la larga fueron identificados por el color marrón²⁴. Los dominicos escogieron una fórmula nueva que tendrá considerable éxito en otras órdenes religiosas utilizando dos colores: el blanco –la túnica– y el negro –la capa–, presentados como los colores de la pureza y la austeridad²⁵.

Además del tejido y el color, un tercer elemento en la indumentaria monástica es el de las formas. Es difícil determinar cuando ciertas hechuras empezaron a ser utilizadas como propias del monacato. Aunque San Benito mencionaba túnicas, cogullas y escapularios, estos elementos eran también habituales en el vestuario de los laicos del siglo VI y era la tonsura el elemento que ayudaba a distinguir al monje del laico. Por su parte, las vírgenes consagradas llevaban velo como elemento distintivo ya en el siglo IV, algo que evolucionará hacia los tocados medievales de las religiosas. Pero es cierto que a partir del siglo IX se empiezan a encontrar trazas documentales de un hábito propio de los monjes que derivará de la evolución de los elementos mencionados por San Benito. El clero secular y regular adoptarán asimismo elementos de vestuario propios distintos a los del monje, como la muceta o la sobrepelliz²⁶. Las diferencias entre el vestido masculino religio-

²³ Michel Pastoureaux afirma que fue esta controversia entre cluniacenses y cistercienses durante el abadiato de Pedro el Venerable y San Bernardo la que contribuyó definitivamente a hacer de los segundos los monjes blancos. En 1124, Pedro el Venerable, abad de Cluny, llama a San Bernardo «monje blanco» y le reprocha el exceso de orgullo que supone escoger este color para vestirse, ya que el blanco es el color de la fiesta, de la gloria y de la resurrección, mientras que el negro es el color de la humildad (*L'Église et la couleur*, pp. 224-225).

²⁴ En este caso, el rechazo del tejido de lujo tendrá una fuerza particular ya que Francisco Bernardone (c.1182-1226) era hijo de un rico comerciante de telas. Cuando su padre le obligó a renunciar públicamente a su herencia delante del obispo de Asís, él se desnudó despojándose así de todos sus símbolos de estatus –sus vestidos lujosos–. Su rechazo al tejido de lujo le hizo vestir una burda túnica de lana, Lester LITTLE, *Religious Poverty*, pp. 147-149. Sobre la pobreza franciscana, *La povertà del secolo XII e Francisco d'Assisi*, «Atti del II Convegno Internazionale, Assisi, 17-19 ottobre 1974», Asis, Società Internazionale di Studi Francescani, 1975. La Regla franciscana no bulada de 1221 dice que los frailes deben llevar vestidos de tela basta, zurcidos incluso con tela de saco u otros pedazos de tela. Cada fraile debe recibir una túnica con capucha, otra sin capucha, un cinturón y las calzas, V. *Regole monastiche d'Occidente*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 1989, pp. 288-289.

²⁵ Michel PASTOUREAU, *L'Église et la Couleur*, p. 226.

²⁶ Una buena síntesis de los problemas historiográficos en torno al hábito monástico: en las voces *Costume* y *Abito religioso*, en «Dizionario degli Istituti di Perfezione», I y III. También en Janet MAYO, *A history of ecclesiastical dress*, Nueva York, Holmes and Meies Pub., 1984.

so y laico se agudizarán en la baja edad media cuando los laicos adopten el traje corto y ajustado. En las mujeres las diferencias más acusadas radicarán en los escotes y también en las formas ajustadas de finales de la edad media²⁷.

II

Si los caballeros fundadores de la Orden de Santiago rechazaron sus «vestiduras preciosas» para mostrar su conversión a la vida religiosa, debieron escoger otro vestido para crear una identidad opuesta a la del resto de los caballeros laicos que continuaban militando, en palabras del Prólogo de la Regla, en las filas de los *caballeros del Diablo*²⁸. Para ello van a utilizar dos elementos: el color y el emblema. Los colores escogidos para sus vestidos serán blanco, negro y pardo, colores que recogen la tradición monástica coetánea a ellos y que son radicalmente opuestos a los favoritos de la nobleza de los siglos XII y XIII²⁹. Los santiaguistas escogen de esta forma colores con los que pueden significar una ruptura total con su vida anterior: la vida de un grupo de nobles, poderosos, pasionales y violentos, «prestos para todo mal y desenfrenados para cometer toda maldad», convertidos por la gracia de Dios a la vida religiosa, dedicando sus vidas de guerreros a ser *caballeros de Jesucristo*³⁰.

²⁷ Françoise PIPONNIER, *Une révolution dans le costume masculin au xIve siècle*, y Odile BLANC, *Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du Moyen Age*, en «Le vêtement», pp. 225-242 y 243-253, respectivamente. Muy útiles por su información son: Rosita LEVI PISETZKY, *Storia del Costume in Italia*, I y II, Milán, Istituto Editoriale Italiano, 1964 y W. BRUHN y M. TILKE, *A Pictorial History of Costume*, Londres, A. Zwemmer Ltd. 1955.

²⁸ V. Nota n. 9.

²⁹ En la II Partida, Tit. XXI, Ley XVIII, «En que manera se deven vestir los caballeros», Alfonso X afirma que «paños de colores señalados establecieron los antiguos que troxiesen vestidos los caballeros noveles mientra que fuesen mancebos, así como bermejos, o jaldes o verdes o cárdenos porque les diesen alegría: mas prietos, o pardos o de otra color fea que les feciese entristecer non tovieron por bien que los vestiesen», *Las siete partidas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1807, p. 211. Antonio BALLESTEROS BERETTA, *Historia de España*, III, Barcelona, Ed. Salvat, 1922, pp. 394-395, dice que en la Castilla del siglo XIII, los caballeros usaban dentro de casa sayo rojo con cinta blanca y calzas bermejas, o túnica con adornos horizontales de rayas negras sobre fondo blanco en los costados. También podían usar verde carmesí con cintas negras o verdes y calzas rojas. Los trajes de ceremonia eran: el manto verde con franjas blancas, calzas rojas y zapatos dorados o veste roja, manto carmesí, cuello de piel y calzas negras. Todo ello nos da una idea del significado real de la renuncia a estos colores por parte de los nobles fundadores.

³⁰ El autor del Prólogo de la Regla —según Ferrari el cardenal Alberto de Morra—, conoce con seguridad el texto de San Bernardo *De laude novae militiae* y utiliza como áquel la contraposición entre la caballería secular, amante del lujo y de las glorias mundanas, con la caba-

El segundo elemento que creará su nueva identidad será el emblema de la cruz-espada de Santiago. El Prólogo habla de ella cuando afirma que los caballeros «pusieron la cruz en sus pechos a manera de espada con la sennal e invocación del bienaventurado apóstol sennor Santiago». La cruz-espada resume simbólicamente los dos elementos inseparables que forman parte de la vida del freile y que dan sentido a una orden militar: el ser monje y soldado. El Apóstol Santiago simbolizaba ya en el siglo XII la cristiandad peninsular frente al Islam. La Orden se apropió del simbolismo religioso de Santiago —ayudados por el apoyo del obispo de Compostela— y le atribuyó un significado nuevo: el de la guerra³¹. Todos los miembros de la milicia debían llevar de manera visible a la altura del pecho esta cruz-espada que era de color rojo, color del mártir en la liturgia cristiana. Los santiaguistas simbolizaron así su vocación de martirio, vocación del cristianismo primitivo revivida por los cruzados y las órdenes militares en el siglo XII³².

El Prólogo de la Regla que hemos venido analizando se refiere a los fundadores como un grupo de hombres laicos, pero gracias a la Regla primitiva (ha. 1173) sabemos que la milicia estuvo también integrada por mujeres, freilas que como los freiles podían vivir en comunidad o casadas con sus familias. Cuando la Orden fue aprobada por el papa Alejandro III en 1175 contaba ya con clérigos, canónigos agustinianos. Debo recordar aquí que Santiago fue la primera orden religiosa cuyos miembros de pleno derecho —excepto los clérigos— pudieron estar casados ya que votaban castidad conyugal y no perpetua como el resto de los religiosos. Por tanto el modelo de vida espiritual de la Orden proponía una síntesis muy original de elementos monásticos y seculares, tanto en sus símbolos como en su forma de vida material.

Los freiles caballeros siempre mantuvieron una preponderancia jerár-

llería cristiana, en el caso de San Bernardo, los Templarios, dedicada al servicio de la Iglesia. San Bernardo decía del Templario que no se engalanaba con oro y plata, sino con fe y con su cota de malla para provocar terror y no avaricia en el corazón de sus enemigos, V. Maurice KEEN, *Chivalry*, 5.

³¹ V. Milagros RIVERA, *Ritos de iniciación*, p. 116.

³² Los santiaguistas recogieron en este punto, como en otros, la tradición de los cruzados y de templarios y hospitalarios quienes también colocaban una cruz roja en el pecho. Para los cruzados, la práctica de coser una cruz en el vestido simbolizó su estatus desde el Concilio de Clermont (1095), cuando Urbano II proclamó la primera cruzada. Más tarde, se fue desarrollando una ceremonia propia de toma de la cruz, probablemente establecida ya en el último cuarto del siglo XII, V. James A. BRUNDAGE, *Cruce signari*, pp. 289-290. Los Templarios adoptaron una cruz roja sobre manto y túnica blanca. Según su Regla, el color blanco era un recuerdo permanente de que habían abandonado la vida de las tinieblas y se habían reconciliado con su creador, RT, p.28, cap.17, cit. por Alan FOREY, *The military Orders*, p. 177. La cruz-espada y su asociación con el apóstol Santiago es sólo característica de los santiaguistas.

quica en la estructura de la milicia por encima de freiles clérigos y de freilas conventuales y seculares. El maestre siempre fue un freile caballero y su consejo de los trece estaba únicamente integrado por caballeros. Maestre y consejo dirigían los capítulos, donde se dictaban los Establecimientos –leyes que complementaban a la Regla– y se elegían los cargos de responsabilidad de la Orden³³. Sin embargo, las primeras rupturas importantes entre estos diferentes «cuerpos de religión» aparecieron sólo varias décadas después de la fundación. Pareciera entonces que la Orden consiguió una identidad de grupo religioso consolidada a pesar de la diversidad de sus elementos internos, identidad que funcionó con eficacia al menos el primer siglo de su historia. Esta identidad estaba, por supuesto, basada en una unidad en torno a los objetivos religioso-militares de la milicia y en la práctica de su forma de vida. Físicamente tal identidad se manifestaba en sus cruces rojas sobre sus túnicas y capas. Al menos desde 1191, se les conocía como los *Spatarii*³⁴.

Es cierto que desde un principio aparecieron tensiones entre las expectativas de vida religiosa de algunos freiles y la realidad que esa forma de vida adoptó, pues lo que había nacido como una pequeña fraternidad laica se transformó rapidísimamente en una de las órdenes más poderosas de la península. Algunos encontraron el ascetismo de la Orden poco riguroso, como Rodrigo Álvarez de Sarriá, uno de sus fundadores, quien decidió abandonar la Orden de Santiago y fundar otra también militar, la de Monteaúdo, para proseguir una forma de vida más estricta³⁵. Ecos de deserción de otros santiaguistas se encuentran en las prohibiciones papales de 1175, 1179 y 1182 de abandonar la Orden o trasladarse a otra: el papa recuerda a los que buscaban una vida más ascética que la podrían encontrar en los conventos de la Orden³⁶.

Pero los síntomas de rupturas graves entre los integrantes de la Orden aparecerán a mediados del siglo XIII, cuando la Orden se encontraba en la

³³ Sobre su organización, V. Derek LOMAX, *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid, CSIC, 1965 y Daniel RODRIGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura (s. XIV y XV)*, Badajoz, Diputación, 1985.

³⁴ Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, p. 93. En 1238, unos mercaderes toscanos se dan por pagados de una cantidad que les debía la Orden de Santiago, describiendo a los dos freiles que realizaron el pago en los siguientes términos: «...deferentibus spadam rubeam pro signo in clamidibus et cappas quas deferunt secundum consuetudinem et Ordinem eorum», cit. Eloy BENITO RUANO *La banca toscana y la Orden de Santiago*, en su libro, «Estudios santiaguistas», León, Colegio Universitario, 1978, p. 66.

³⁵ Alan FOREY, *The Military Orders*, pp. 27-28.

³⁶ A mediados del siglo XIII se insiste de nuevo en diferentes Establecimientos de la Orden en la deserción de los freiles e incluso en la conversión de algunos al Islam, Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, pp. 94-95.

cumbre de su esplendor social, económico y militar. Desde su fundación había colaborado en las empresas reales y privadas de la reconquista y repoblación de Castilla la Nueva, Extremadura y Andalucía, recibiendo enormes señoríos³⁷. Su fama religioso-militar le había proporcionado un fuerte apoyo social que se tradujo en nuevos miembros, donaciones y lazos de familiaridad con mujeres y hombres provenientes de diversos grupos sociales³⁸. La ruptura entre los intereses de freiles clérigos y freiles caballeros tendrá lugar a fines de 1224, cuando se inició una disputa entre el maestre Fernán Pérez y el prior de Uclés don Gil, comienzo de un intermitente pleito cuyos ecos duraron hasta 1263. Los detalles poco importan aquí: el resultado fue de clara victoria para freiles caballeros y maestre³⁹. Otra ruptura de grandes consecuencias se producirá en 1249. En ese año se acaba con la igualdad social en el interior de la milicia. El Capítulo general de la Orden dispuso que sólo los hidalgos podrían ser freiles y freilas santiaguistas⁴⁰. Diez años más tarde se introdujo un elemento emblemático nuevo: la venera, concha del peregrino compostelano, cuyo uso se restringirá a los freiles y freilas de familia hidalga. Aquellos miembros que la llevasen tendrían además prioridad en el coro, las procesiones, el capítulo y el refectorio⁴¹. Ahora que las necesidades y obligaciones de la lucha militar estaban

³⁷ Para los datos y análisis del papel militar y socio-económico de Santiago en la conquista y la repoblación hispánica, Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, José Luis MARTÍN RODRIGUEZ, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelona, CSIC, 1974 y Milagros RIVERA, *La encomienda, el priorato y la villa de Uclés en la Edad Media (1174-1310). Formación de un señorío de la Orden de Santiago*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1985.

³⁸ V. María ECHANIZ, *Las mujeres de la Orden de Santiago en la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992 y Bib. cit. nota anterior.

³⁹ Lomax afirma que los freiles clérigos dejaron de constituir un cuerpo semiautónomo dentro de la Orden, reduciéndolos a una condición similar a la de los capellanes del Temple (*La Orden de Santiago*, pp. 60-63).

⁴⁰ Los no-hidalgos sólo podrán ser recibidos como sargentos, Capítulo general de Mérida, 1249, The Hispanic Society of America (Nueva York), HC MSS. 380/834, fol. 2v-3r. Esta medida se repite, sin embargo, en el Capítulo general de Mérida celebrado entre 1271-74, lo cual indica que en un principio no se observó estrictamente, V. Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, p. 88. En 1440, cuando la aristocratización de la Orden ya estaba hace tiempo consolidada, un Establecimiento permitirá que un pechero de condiciones extraordinarias podría ser admitido como freile y poseer un castillo de la Orden, V. Milagros RIVERA, *Los ritos de iniciación*, p. 124.

⁴¹ La venera aparece ya en el sello utilizado por el maestre Pelay Pérez Correa (1243-75). Se sabe que los freiles y freilas la llevaban a modo de colgante, hecha en metal –oro o plata. V. Bula de Alejandro IV confirmando el Establecimiento, de 1259, Anagni, ed. María ECHANIZ, *El monasterio femenino de Sancti Spiritus de Salamanca. Colección diplomática (1268-1400)*, Salamanca, Universidad, 1944, doc. 18. No debe sorprender la adopción de la venera, ya que como he mencionado hay una estrecha asociación entre la figura del peregrino y la del cruzado, V. James A. BRUNDAGE, *Cruce signari*, p. 291.

pasando a un segundo plano (después de la conquista de Sevilla en 1248), los elementos de diferenciación entre freiles empiezan a ganar importancia sobre los de cohesión propios de la fraternidad original.

De esta época de cambios tan decisivos —que coincide con el maestrazgo de Pelay Pérez Correa (1243-75)— data la versión más antigua conocida de la Regla extensa de la Orden. En ella no se mencionan las novedades de distinción social a las que acabo de aludir, aunque se introducen elementos no presentes en la Regla primitiva. En cuanto al vestido se repite básicamente lo que allí se decía, esto es,

Vestaduras ayan de blanco e de negro e de pardo color e pieles corderinas e otras de poco precio e todas estas cosas sobre dichas sean guardadas con la providencia del maestro.

Respecto a los freiles clérigos se ordena que vistan sobrepellices, elemento éste que les distinguirá de la indumentaria de los freiles caballeros⁴². Del vestuario de las freilas nada se indica en especial. El código penitencial de la Regla extensa dispone que la penitencia de un año y la de medio año, la dos más graves, se deben iniciar quitando al freile «la sennal de la vestidura» como primer rito de castigo. Asimismo, aquel freile que «so orden denegando e echare la vestidura con la cruz con ira de sí» debía recibir penitencia de un año, la misma que recibía el ladrón, el perjurio y el homicida⁴³. Rechazar el hábito era pues equivalente a rechazar su «ser santiaquista». Se aprecia aquí de nuevo la estrecha conexión entre la vestidura y la identidad religiosa, algo que se pone de manifiesto asimismo en el rito de entrada en la Orden. Uno de los elementos centrales de esa ceremonia era el cambio de hábito secular por el regular, lo que era acompañado por las palabras evangélicas del cambio del hombre viejo por el hombre nuevo⁴⁴.

⁴² Ed. Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, doc. 1, pp. 225 y 227. Las sobrepellices de los freiles clérigos aparecen ya en la bula de confirmación de 1175. Después se mencionan en la sentencia del legado papal Juan, cardenal-obispo de Santa Sabina, de 28 de septiembre de 1228 en el pleito entre el prior de Uclés y el maestre: «los canónigos que usen sobrepellices», trad. cast. en Biblioteca de El Escorial, Mss. b-IV-7, s.f. El significado originario de sobrepelliz era el de abrigo de piel (de «super» y «pellitis», V. NIERMEYER). Sin embargo, en este contexto «sobrepelliz» tiene la acepción de un tipo de vestido de lienzo hasta la cintura y pegado al cuerpo, abierto por los costados para sacar los brazos con mangas perdidas muy largas, y que era propio de los clérigos (V. *Diccionario de autoridades y Diccionario de la Real Academia Española*).

⁴³ Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, p. 230.

⁴⁴ Se conserva un fragmento de un ceremonial de profesión de la Orden de ca. 1245 en donde ya se incluye este fragmento. Los demás ejemplares del ceremonial son del siglo XV y

Hasta este momento, los textos analizados ofrecen pocos detalles acerca de cómo realmente iban vestidos freiles y freilas. Colores y emblemas están claros, tejidos y formas no tanto. La ayuda de la iconografía se hace indispensable. El Tumbo Menor de Castilla, del siglo XIII, representa al maestre fundador Pedro Fernández y a un freile anónimo recibiendo Uclés de manos del rey Alfonso VII y la reina Leonor. El maestre y el freile visten largas túnicas, similares en su forma a las de los reyes, aunque éstas son de color verde, pero como elemento distintivo llevan una capa sin cuello ni capucha ligeramente más corta que la túnica, abierta por delante y sujeta con un través, que lleva pintada encima del corazón una cruz-espada roja de grandes dimensiones. Ambas piezas son blancas mientras que el calzado, casi cubierto por el ropaje, es oscuro. En el sepulcro del infante Felipe (+1274), hermano de Alfonso X el Sabio, en Santa María de Villalcázar de Sirga (Palencia), encontramos un segundo ejemplo. Tres freilas de Santiago acompañan esta vez el cortejo fúnebre representado en el sepulcro del infante. Dos de ellas están sentadas y visten túnicas y mantos negros. La tercera está de pie y se aprecia el mismo tipo de capa santiaguista descrito con la misma cruz-espada roja de grandes proporciones, adornada esta vez con la venera. Mientras los freiles llevaban la cabeza descubierta y sin tonsura, las tres freilas cubren de distinta forma su cabeza con toca o manto de color negro y blanco. Sin embargo el tocado no era exclusivo de las religiosas sino el propio de muchas mujeres medievales casadas⁴⁵.

Los datos ofrecidos por la iconografía y otros proporcionados por la documentación de la Orden permiten afirmar que durante la Edad Media y

dicen: «E despójele el perlado el manto o la capa o qualquier paño seglar que traya de suso diziendo: 'Exuat te Deus veterem hominem cum actibus suis'. E mientre esto dixere tírele de suso el paño seglar e échele de suso el manto de la Orden con el hábito diziendo: 'Et induat te novum hominem qui secundum Deus creatus est in iustitia, sanctitate et veritate'. E sea bien entendido el perlado diziendo las palabras sobredichas que en diziéndolas le quita el hábito seglar e le heche de suso el hábito de la Orden», ed. Enrique GALLEGO BLANCO, *The Rule of the Spanish Military Order of St. James, 1170-1493*, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 152. Sobre el tema, V. Milagros RIVERA, *Los ritos de iniciación en la O.M. de Santiago y Las freilas y los ritos de iniciación en la O.M. de Santiago*, «Quaderni Stefaniani», 7 (1988), pp. 19-26.

⁴⁵ La primera imagen es del Tumbo menor de Castilla, Archivo Histórico Nacional de Madrid, Cód. 1315, fol. 15 v. reproducido por Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*. Las segundas proceden del sepulcro del infante Felipe (1274) en la iglesia de Santa María de Villalcázar de Sirga (Palencia), imágenes que conocí gracias a Rocío Sánchez Ameijeiras, a quien agradezco de nuevo su ayuda. Este sepulcro lo estudia y describe, Regino INCLÁN INCLÁN, *Sepulcro del infante Don Felipe, hijo del rey Fernando III el Santo*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», LXXV (1919), esp. pp. 22-23. Inclán afirma que la túnica de la freila de pie es azul y su manto de color rojo. La imposibilidad de estudiar el original, me impide mayores consideraciones sobre el uso de estos dos colores en el hábito de la freila. Las otras dos visten de color negro.

excepto la capa o manto blanca con la cruz-espada roja, el vestuario santiaguista no tendrá unas formas particulares y exclusivas. Los freiles clérigos adoptarán la sobrepelliz —que tampoco es exclusiva de los santiaguistas—, y, al menos desde el siglo XV, vestirán el manto de la Orden de color negro⁴⁶. Cuando las fuentes se refieren al hábito, están haciendo alusión a un vestido de colores reglados y tejidos sencillos que lleve cosido la cruz-espada roja a la altura del pecho⁴⁷. Hay sin duda una estrecha relación ante la falta de un «hábito» propiamente dicho en la milicia y el hecho de que Santiago fuese en su origen una fraternidad laica de hombres y mujeres, muchos de ellos casados y viviendo en familia. Excepto en sus capas, sus vestidos no fueron distintos por su forma a la de los laicos, sino sencillos y de colores monásticos. Se trata de una vía intermedia que utiliza el color y los emblemas como elementos de identidad religiosa⁴⁸.

En cuanto a los tejidos usados en el vestuario, sabemos que debían ser sencillos aunque no bastos, rechazándose la seda, el brocado, el raso o el terciopelo. En 1249, el Capítulo de Mérida dispuso que se entregase anualmente a cada freile veinticuatro varas de tela de Valenciennes o de Arrás⁴⁹.

⁴⁶ El acuerdo de 1231 entre el maestre Pedro González y el prior de Uclés, Pedro Gutiérrez, precisa que el maestre deberá entregar a cada freile clérigo de Uclés: «capas de ensay, vel de camellín, et bonas pelles agninas et bonos pellotes et bonas garnachas et bonas sayas et camisias et duo paria de çapatos altis, unum in vestitum si necesse fuerit, et superpellicias», ed. Derek LOMAX, *La Orden de Santiago*, doc. 20, p. 252. La sobrepelliz es el único elemento de este vestuario exclusivo de clérigos, ya que sayo, garnachas, pellote, camisas, zapatos son elementos ordinarios del vestido masculino, V. A. BALLESTEROS BERETTA, *Historia de España*, III, pp. 394-395.

⁴⁷ Dos ejemplos entre muchos: el freile Pedro López de Baeza en sus *Dichos de los Santos Padres*, escrita hacia 1330, describiendo el vestido santiaguista, dice que «la espada 'que es vuestro ábito' significa muchas cosas: la primera es la sennal de la cruz que vos traedes en los pechos...», ed. Derek LOMAX en «Miscelánea de Textos Medievales», 1, Barcelona, Universidad, 1972, p. 176. En la visita de 1459 al monasterio de Sancti Spiritus de Salamanca, se ordena cómo debían ir vestidas las freilas: «trayan sus ropas onestas e sus mantos pregados e que en cada ropa que truxieren traygan todavía su ábito de su crus e que anden syenpre onestamente...e como su regla manda, en otra manera que la ropa que traxieren syn ábito o desonesta que sea del capellán del dicho monesterio que lo acusare», en María ECHANIZ, *Las mujeres de la Orden de Santiago*, p. 237.

⁴⁸ En este sentido es interesante señalar que un cronista de la primera cruzada, Guibert de Nogent (ha.1053-ha.1125), afirma, refiriéndose a los cruzados, que Dios había instituido las guerras santas para que los caballeros encontraran un camino hacia la salvación que no les forzase a abandonar totalmente la vida seglar, sino que les permitiese continuar con sus ocupaciones, su libertad y los «vestidos» que acostumbraban, cit. y traduce al inglés, Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade*, p. 149.

⁴⁹ De *Valençina e de valençin o de Arrys*, Capítulo General de Mérida de 1249, Hispanic Society of America, Mss. HC 380/434 f. 5r. Es a mediados del siglo XIII cuando la importación de tejidos flamencos en Castilla empieza a tener un volumen considerable (ambas ciuda-

En 1251, se precisó los tejidos con mayor detalle y se limitó el precio de la capa a ocho maravedís⁵⁰. En 1310, el Capítulo de Mérida insistió en que sólo se vistiese blanquetas, sargas, valencinas y fustanes de los colores reglados, ordenando que se quitasen los vestidos que no se ajustasen a esta norma el día de Todos los Santos bajo pena de penitencia de un año⁵¹.

Esta alusión al incumplimiento de la Regla se convertirá a partir de entonces en un referente continuo. Los freiles parecen dejar de respetar tanto la limitación de colores como la de tejidos y fueron criticados por utilizar todos los signos de estatus de la nobleza castellana: collares, cadenas, piedras preciosas, plumas, perlas, sedas, brocados, pieles lujosas y colores brillantes. Al menos desde el siglo XV el pago del vestuario se dejó de realizar en especie para empezar a ser entregado en dinero, lo que dió mayor autonomía a los freiles a la hora de elegir su vestido e introdujo una pauta de consumo diferencial entre miembros de la Orden. Se comprueba, por ejemplo, que freiles clérigos y freilas conventuales recibieron sumas muy diversas para su vestuario: en 1442-43 las freilas de Sancti Spiritus de Salamanca cobraban 150 maravedís anuales por este concepto, mientras que los

des son ahora francesas). Nos podemos preguntar si realmente estos eran tejidos sencillos. En verdad el precio de un tejido flamenco dependía de factores como su calidad, el tipo o el color. Así en 1369, cuando las Cortes de Toro fijaron los precios por vara de los tejidos flamencos, estos oscilaron desde los 18 maravedís de la vara de viado de Yprés hasta los 150 de la escarlata de Douai. Por otra parte, datos de 1370 sobre el precio de tejidos flamencos importados por Portugal indican que el paño de Valenciennes era el más barato de los de ese país, V. Charles VERLINDEN, *Deux pôles de l'expansion de la draperie flamande et brabançonne au XIVe siècle: la Pologne et la Péninsule Ibérique*, «Kwartalnik Historii Kultury Materialnej», XVI, 4, 1968, pp. 685-687 y *Paños belgas en fuentes literarias españolas*, «Cuadernos de Historia de España», XXIX-XXX (1959), pp. 219-230. Una opinión contraria es la de Antonio Ballesteros Beretta quien afirma que la valencina de Valenciennes era altamente renombrada (*Historia de España*, III, p. 370).

⁵⁰ «Estanfortes, arras o valençinas, e frisa e sarga çinco varas e dende ayuso, mantas e garnachas e sayas e pellotes e calças de blanqueta de (blanco) u otro paño, e capas de VIII maravedís ayuso». Cit. Daniel RODRÍGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura*, p. 121, de Mss. Biblioteca Nacional 8582, fol. 60. Los estanfortes reciben su nombre de su ciudad de origen: Stamford, en Gran Bretaña, pero también fueron fabricados en Francia, V. Raymond van UYTVEN, *Cloth in Medieval Literature of Western Europe* en «Cloth and Clothing in Medieval Europe», p. 162.

⁵¹ «Non vistamos sino blanquetas prietas o blancas o sargas o valençinas pardas o blancas e fustanes prietos fuertes prietos o blancos e los pannos que agora trahen que los trahan fasta Omnium Sanctorum primero veniente et que de aquí adelante que los non trayan. E esto estableçemos so penitencia de un anno». En ese mismo Capítulo se insiste que el vestuario dado a los freiles debe ser de catorce varas de «blanqueta de Varbona o de Paez», The Hispanic Society of America, HC, 380/434, fol 27 r-v. La blanqueta era un tejido de lana no teñido pero de tono claro tirando a blanco, la sarga era una tela de lana y el fustán era una tela sencilla de algodón.

freiles de San Marcos de León recibían 700 para el vestuario anual y 300 maravedís cada dos años para la capa. Si todas las freilas parecen recibir la misma cantidad, los freiles leoneses reciben distintas cantidades de acuerdo con su jerarquía interna⁵².

III

Un primer cambio en la actitud de los organismos de gobierno de la Orden acerca de la austeridad en el vestir tuvo lugar en 1440, durante el maestrazgo del infante Enrique. Aunque el Capítulo celebrado ese año en Uclés insistió en el cumplimiento de la Regla, se introdujo la posibilidad de pedir licencia al maestre —para el freile caballero— o al prior —para el freile clérigo— para incumplirla⁵³.

Este aparente desapego de los freiles a lo que su Regla de vida ordenaba era un reflejo de la distancia que los separaba de los ideales de los fundadores. Desde principios del siglo XIV, los freiles caballeros parecían sentir

⁵² Los freiles sacerdotes recibían lo indicado, los diáconos 500 y 200, subdiáconos 400 y 200, los otros freiles 330 más «su capa de coro de panno conveniente». El prior debía darles la cantidad anual el día de San Miguel de septiembre, y el dinero de las capas cada dos años el día de Todos los Santos. Las capas debían llevar la señal de la Orden y todos los freiles tenían que vestirlas en las ocasiones fijadas (oficio divino, capítulo, salidas a la ciudad de León) desde el día de Todos los Santos hasta Sábado Santo; desde Pascua hasta Todos los Santos debían llevar sobrepellices. Si iban de viaje, no estaban obligados a llevar las capas por el camino, sino que podían vestir «su manto acostunbrado honesto segund fasta aquí usaban». La visita insiste en el cumplimiento de estas órdenes visto que habían encontrado un panorama muy negativo en la manera de vestir de los freiles. Los datos para San Marcos, en Derek LOMAX, *Una visita a San Marcos de León en 1442*, en «León y su historia», I, León, 1969, pp. 328, 337 y 342. En 1494, la asignación anual para las freilas salmantinas era de 600 maravedís aumentándose entonces a mil. Los freiles de San Marcos recibían en ese mismo año 3000 maravedís anuales y los novicios 1500. V. T. BURON CASTRO, *Una visita al convento de San Marcos de León en 1494*, Univ. de Barcelona, s.a., Tesis de Licenciatura inédita, p. 89. Para Sancti Spiritus, María ECHANIZ, *Las mujeres de la Orden*, p. 237. La diferencia no se explica por el hecho de que los freiles debiesen pagar de ese dinero su ropa sacerdotal. Se trataba del vestuario habitual.

⁵³ «...ordenamos que todos los freyres de nuestra orden así clérigos como legos comendadores e freyres de convento se vistan de panno e ropas como manda nuestra orden, non traýan pennas grises ni veros nin otras de grand preçio synon las contenidas en la dicha nuestra regla. E si alguno quisiere traer ropas o pennas de otra guisa si fuere cavallero o freyre o lego que demande primeramente a nos o al maestre que por tiempo fuere e la gane d'él. E si fuere clérigo que la demande al prior e la gane d'él». Más adelante se insiste en que la cruz del hábito debe llevarse sobre el pecho y no a los lados y se prohíbe que lleven bordes y flecos de seda y oro en el vestido así como en el uso de zamarras en público. Establecimientos del Capítulo general de Uclés, 1440, El Escorial, mss. b-IV-7, s.f.

como conflictivos entre sí sus dos formas de vida, la de monje y soldado⁵⁴. La reconquista había dejado de ser un objetivo capaz de aglutinar los ideales de los freiles, divididos ya por su forma de vida, sus jerarquías internas y sus lealtades de linaje. La alta nobleza castellana dominaba la milicia y utilizaba sus riquezas –conseguidas para la guerra contra el Islam– en sus luchas intestinas por el poder político⁵⁵.

Durante el maestrazgo de Alonso de Cárdenas (1477-93), y gracias a su control del Capítulo general, los caballeros se liberaron por la vía de la exención de todas las restricciones de la Regla incompatibles con las necesidades de su estatus social⁵⁶. Así si todavía en 1480 el Capítulo de Uclés prohibió vestir «jubones o ábitos de seda ni veneras de oro ni doradas», cinco años más tarde, el Capítulo de Ecija justificó la necesidad de un cambio en la normativa ya que la posición social de muchos freiles les obligaba a vestir como los otros nobles,

...los freiles no pueden vestir nin traer ropas de colores salvo prietos ni pardos e blancas nin enforros de mantas, grises o armiños, ni çamarras, nin pueden traer collares, cadenas e guarniçiones de oro e plata e otras cosas semejantes; e porque en la dicha horden ay grandes sennores constytuidos en dignidades de duques e condes e marqueses e viscondes e otras personas generosas e sennores de vasallos que andan en la corte de los Reyes e por onrra de la cavallería e de sus personas devían e deven traer como los más d'ellos traen las dichas ropas....»⁵⁷

Por todo ello el maestre pidió al papa Inocencio VIII poder para eximir del cumplimiento de la Regla, poder que el papa le otorgó en 1486⁵⁸. A

⁵⁴ La interpretación de esta separación y la incorporación de los freiles caballeros en la esfera secular y la de los freiles clérigos en la esfera religiosa, en Milagros RIVERA, *Los ritos de iniciación*, pp. 120-125.

⁵⁵ Para Andalucía, una buena descripción de la situación. en Rafael G. PEINADO SANTALLA, *La Orden de Santiago en Granada (1494-1508)*, «Cuadernos de Estudios Medievales», VI-VII (1978-79), pp. 180-1184.

⁵⁶ No sólo en el vestido sino en otros aspectos como oraciones, vida sexual con sus mujeres, comida, propiedad privada, etc... Las bulas de dispensa de Inocencio VIII de 1486 hacen que las obligaciones religiosas de los freiles caballeros se igualen en la práctica a las de los demás laicos cristianos, V. Daniel RODRÍGUEZ BLANCO, *La reforma de la Orden de Santiago*, «En la España Medieval», V (1986), pp. 931-937.

⁵⁷ Archivo Histórico Nacional, Ms. 1242C, fol. 55v-56. Cit. Daniel RODRÍGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura*, p. 121.

⁵⁸ La bula de Inocencio VIII de 1486 en The Hispanic Society of America, Ms. HC 371/191, s.f.

partir entonces, los caballeros debieron únicamente pedir licencia al maestro para vestir como quisieran, conservando las capas —blancas para los caballeros y negras para los treces— en las ceremonias de la Orden y portando sus cruces-espadas rojas sobre cualquier tipo de vestido⁵⁹. Sólo los freiles clérigos y las freilas conventuales tuvieron que cumplir con las normas de la Regla y también con las dictadas por la reforma religiosa que, por iniciativa de los Reyes Católicos, afectó a los conventos santiaguistas a partir de 1494. La visita de reforma hecha a los conventos de la Orden llegó en 1500 a Sancti Spiritus de Salamanca. Los reformadores prohibieron a las freilas que vistiesen ropa de contray, velarte y sarga, ordenaron que las cruces del hábito fuesen de grana y no de carmesí, que el lienzo de camisas y tocados fuese barato, y prohibieron los mongiles y otras ropas fruncidas por delante, que ellos consideraban deshonestas⁶⁰. En el convento de Uclés, los reformadores describieron hasta el último detalle el vestuario de los freiles clérigos, cuya mejor cualidad debía ser también la de honesta⁶¹.

⁵⁹ Los freiles fueron incluidos en las pragmáticas de los Reyes Católicos sobre limitaciones del uso de oro, plata y joyas, ref. en Daniel RODRÍGUEZ BLANCO, *La Orden de Santiago en Extremadura*, p. 121. V. sobre ello, *Libro de las Bulas y Pragmáticas de los Reyes Católicos*, ed. facsímil, Madrid, Instituto de España, 1973.

⁶⁰ Ahora bien, como reconocen que había en el monasterio ropa de estas características y que sería muy costoso para las freilas hacer otras nuevas, les permiten quedárselas siempre que no las usasen en público, V. María ECHANIZ, *Las mujeres de la Orden de Santiago*, p. 237. El «contray» es un paño fino proveniente de la ciudad flamenca de Courtrai, y el «velarte» era un paño fino y de buena lana, muy apreciado y de color negro, cuya etimología es de origen incierto, V. COROMINAS, *Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana*, Berna, Ed. Francke, 1954. El mongil era en esta época un traje de encima, corto, vueludo y despegado al cuerpo, que dejaba ver buena parte de la falda de debajo, V. Carmen BERNIS, *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, II, Madrid, CSIC, 1979, p. 107. Para el tema de las materias utilizadas en el teñido del rojo, John H. MUNRO, *The Medieval Scarlet and the Economics of Sartorial Splendour*, en «Cloth and Clothing in Medieval Europe», pp. 13-70 y 71-79.

⁶¹ «Pareçe por la Regla que deven vestir de tres colores: conviene a saber de negro, blanco y pardillo. El manto y capirote de panno negro de trezientos la vara y dende abaxo. La fechura d'estos mantos sean onestos, en ser bien cumplidos y los collares altos, y que se abrochen con sus corchetes o con otra cosa de manera que non paresca el collar del jubón. Las opas debaxo del manto sean negras o pardillas oscuras lo qual quede a la providencia del prior y sea el preçio de CC maravedís. La fechura de las opas sean onestas conplidas fasta el peyne del pie, que non rastren, con sus collares altos y cerrados los pechos. Las mangas anchas y conplidas que cubran la mano. Las çintas de cuero negro anchas de dos dedos con sus evillas y cabos negros y non traygan esqueros nin çintos. Los jubones y bonetes: sean negros o blancos con collares y mangas negras, las faldillas de los jubones conplidas. Las camisas: parece que serán las camisas de lienço con que nin sea preçioso, basto, a provisión del prior sea el preçio, y con las camisas duerman. Y tengan pannos menores. Las calças sean negras o pardillas o blancas de onesta fechura. Borzeguis non traygan salvo si caminaren, que sean negros, y los çapatos negros y abrochados altos de cuellos y anchos. Pantufos non traygan nin chapeles

IV

¿Se debe recurrir irremediabilmente a la idea de decadencia y de corrupción de los ideales primitivos de la Orden de Santiago para entender el por qué de la transformación de las normas en el vestir de los freiles caballeros? La idea de decadencia nos coloca en un callejón sin salida: la decadencia exige reforma o desaparición y aparentemente casi nadie sintió la necesidad de reformar la forma de vida de los freiles caballeros después de 1486, ni las voces críticas durante el siglo XVI fueron encaminadas a la desaparición de la Orden. Sin rechazar totalmente la posibilidad de una doble moral de los freiles caballeros —que profesaban una vida religiosa y adoptaban ciertos signos externos de ella únicamente como medio de alcanzar un poder económico y social—, me parece más sugerente explorar la idea de transformación de los valores de los freiles en el «otoño de la edad media»⁶². A mi parecer, el vestido nos da una de las claves del proceso de adopción por parte de los santiaguistas de un modelo de comportamiento común e ideal de toda la nobleza que se puede definir como el del «caballero cristiano».

Los freiles santiaguistas fueron parte activa en la creación de la cultura caballeresca de la nobleza medieval y vivieron los cambios que esa cultura sufrió en la baja edad media. El ser armado caballero fue siempre un rito central dentro de la toma de hábito de los freiles caballeros⁶³. Como ya he mencionado, las órdenes militares representaron en el contexto de la lucha por las Investiduras, el triunfo del papado en su búsqueda del control de la violencia de los guerreros. Pero este guerrero-monje era fruto de preocupaciones muy concretas de esa época: no sólo de las aspiraciones del Papado, sino también de movimientos de imitación evangélica propios del siglo XII-

nin alarques, salvo çapatos con corcho o sobresolados. Non traygan guantes en el convento salvo de lana» (Hispanic Society of America, Mss. HC 380/434, fol. 77 v.).

⁶² La idea de transformación de los valores de los miembros de una Orden religiosa en el caso de los Dominicos es explorada por Francisco GARCÍA SERRANO, *Intellect, Religion and Politics: Don Juan Manuel and the Order of Preachers* (comunicación presentada al 24th Meeting of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, San Antonio, 1993). Agradezco a su autor el haberme dejado consultar su trabajo. El apoyo del infante don Juan Manuel a los Predicadores se entiende, según García Serrano, porque éstos se convirtieron en teóricos del mantenimiento del «status quo» social y prometieron a la alta nobleza castellana del siglo XIV unos medios eficaces para la salvación. En su ascenso socio-económico, los dominicos perdieron su ideal de pobreza material y su dedicación prioritaria a la predicación urbana. Las condiciones socio-económicas de crisis de la época obligaron, según el autor, a reconducir los ideales de la Orden, buscando la protección de la alta nobleza. En los escritos de los dominicos y en los de Juan Manuel, la caridad se revela más importante que la pobreza: pero con la diferencia que la caridad justifica el orden social.

⁶³ V. Milagros RIVERA, *Los ritos de iniciación*, pp. 117-119.

XIII. Pero como modelo general del caballero cristiano, estaba demasiado próximo a las reglas de la vida monástica⁶⁴. A medida que desaparecieron las circunstancias que originaron la Orden, los freiles van a ir distanciándose del modelo de guerrero-monje para aproximarse a un modelo más global de «guerrero cristiano», en el cual elementos seculares y religiosos van a seguir mezclándose, pero en el que los estrictamente monásticos van a perder importancia.

Cuando a mediados del siglo XIII, los santiaguistas introducen la necesidad de ser hidalgo para recibir el hábito están participando de un proceso más general de cierre social de las filas de la caballería en la sociedad castellana. En torno a 1292, Alfonso X dedicó una parte importante de su segunda partida a justificar con diversos argumentos la conveniencia de que los caballeros fuesen hidalgos⁶⁵. En torno a 1328, don Juan Manuel, en su «Libro de los Estados», obra dedicada a defender una estructura social jerárquica, cerrada y dominada por la nobleza, afirmó categóricamente que «la cavallería es orden que non deve seer dada a ningún omne que figo dalgo non sea derechamente»⁶⁶, lo mismo que aseguraban una y otra vez los Capítulos generales de los santiaguistas en la misma época.

La obra de Juan Manuel refleja las ansiedades de un noble frente al poder creciente de sectores urbanos, vistos como un peligro potencial ya que podían competir con los privilegios de la nobleza y romper así el orden social establecido⁶⁷. En un contexto de una economía monetaria en donde la riqueza no era ya su exclusiva, la nobleza debió crear códigos y formas de cultura caballeresca cerradas, con signos de identidad propios y excluyentes que sirvieran para realzar su poder. El vestido aparece en este contexto como un signo de identidad fundamental: no en vano las leyes suntuarias castellanas intentarán controlar quien puede o debe vestir determinadas prendas, tejidos y colores⁶⁸. El despliegue del lujo en el vestido —como en la

⁶⁴ V. Maurice KEEN, *Chivalry*, p. 50. Jonathan RILEY-SMITH, *The First Crusade*, pp. 153-55, llega a una conclusión parecida analizando la primera cruzada. Riley afirma que los reformadores intentaron convertir a los primeros cruzados en «monjes», pero a la larga éstos se desligaron de esta asociación en parte gracias a la creación de las órdenes militares, órdenes que recogieron la tradición monástica del guerrero.

⁶⁵ Aunque según Alfonso X la gentileza necesaria para acceder a la caballería viene por linaje, por sabiduría y por «bondad de armas», de costumbres y de maneras, es la primera vía la más importante, la que da «hidalgúia». La hidalgúia es pues «la nobleza que viene a los homes por linage (paterno)», *Las Siete Partidas*, II, XXI, II y III.

⁶⁶ Don JUAN MANUEL, *El libro de los Estados*, ed. R.B. TATE y I.R. MACPHERSON, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 185.

⁶⁷ V. FRANCISCO GARCÍA SERRANO, *Intellect, Religion and Politics*, p. 15.

⁶⁸ Sobre las leyes suntuarias en relación con el control de las mujeres bajo-medievales, V. Diane OWEN HUGHES, *Regulating Women's Fashion*, en Christiane Klapish Zuber, ed., «A

fiesta o en la ceremonia— era una forma de poder puesta en práctica por diversos sectores sociales y con distintos fines según la ocasión. La elección del color del vestido tampoco era nunca el resultado de una decisión arbitraria: el rojo y el blanco aparecen como colores recurrentes en las ceremonias de los poderosos castellanos. El negro empezará a jugar un papel importante sólo muy a finales de la edad media⁶⁹.

Un ejemplo de la transformación de los ideales de los freiles nos lo da el freile clérigo Pedro López de Baeza. Cuando en torno a 1330 éste se propuso edificar a los santiaguistas en sus *Dichos de los Santos Padres*, utilizó profusamente los valores de la honra, la fama, la generosidad, la cortesía, el linaje y la riqueza junto a los valores religiosos propios de la Orden. El modelo de freile que dibujó Baeza —quien imita obras del didactismo oriental— estaba más cercano al del caballero cristiano que al de los freiles fundadores. Ello se observa especialmente en el sermón que concluye su obra: «Qué significa el ábito que traen los freires de Santiago». Baeza recuerda a los freiles que,

el día que resçebistes cavallería con el honrado abito del apóstol Santiago, que la reçibíades para servir a Dios, a el rey e a vuestra Horden contra los enemigos de la fe. Desí sabedes que menester es de cavallería lidiar por la fe de Jesu Christo donde nasçen muy grandes bienes. El primero es que los que mueren en serviçio de Dios van derechamente a paraíso, lo segundo los que fincan bivos biven siempre honradamente ellos e todo su linaje⁷⁰.

Defender la fe parece ser para Baeza un objetivo común de todos los caballeros y no ya exclusivamente de los santiaguistas. La honra y el linaje adquieren también una importancia crucial en las motivaciones del freile. A mediados del siglo XV, la transformación del monje-soldado en caballero cortés aparece firmemente presentada en la obra de Jorge Manrique, freile de la Orden e hijo del maestre Rodrigo Manrique, a quien dedicó sus célebres *Coplas*. El retrato que Jorge Manrique hace de su padre es el del perfecto caballero cristiano, que ha cumplido con sus obligaciones religiosas y con las de su estado, alcanzando por ello tanto la fama como la salvación,

history of Women in the West, II. Silences of the Middle Ages», Cambridge-Londres, 1992, Harvard UP, pp. 136-158. Sobre Leyes suntuarias en Castilla, V. Joseph O'CALLAGHAN, *The Cortes of Castile-Leon, 1188-1350*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

⁶⁹ V. Teófilo RUIZ, *Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les célébrations de Mai 1428*, «Annales ESC», mai-juin, 1991, n.3, pp. 521-546.

⁷⁰ Ed. D. LOMAX, *Pedro López de Baeza*, p. 176.

sin considerar posibles contradicciones entre ambos fines⁷¹. En una de las Coplas, la Muerte le dice a Rodrigo Manrique,

El bivar qu'es perdurable
non se gana con estados
mundanales,
ni con vida delectable
donde moran los pecados
infernales;
mas los buenos religiosos
gánanlo con oraciones
e con llores;
los cavalleros famosos,
con trabajos e afflictiones
contra moros⁷²

Manrique distancia a su padre del estatus del religioso —estatus a la que como freile pertenece—, resaltando por lo contrario los deberes cristianos de la caballería. A pesar de este modelo ideal de comportamiento, sabemos que los Manriques fueron protagonistas muy activos de la violencia feudal bajomedieval y que las luchas por el maestrazgo entre Rodrigo Manrique, Alvaro de Luna y Juan Pacheco fueron episodios caóticos y muy negativos en la historia santiaguista. Pedro Carrillo de Huete en su *Crónica del Halconero de Juan II*, expone como en 1449, una rama de los Manrique, llegó a aliarse a los musulmanes granadinos para luchar contra otra rama del mismo apellido⁷³. Sin embargo, está claro que Rodrigo Manrique se comportó de acuerdo con un código de conducta que ni él ni su familia parecían encontrar contradictorio con el hecho de haber profesado en la Orden de Santiago.

Volvamos ahora a 1485, cuando los freiles pidieron al papa Inocencio

⁷¹ V. Antonio SERRANO DE HARO, *Personalidad y destino de Jorge Manrique*, Madrid, Gredos, 1966.

⁷² Ed. Luis SUÑÉN, *Jorge Manrique*, Madrid, Edaf, 1980. Copla XXXVI, 255. Asimismo, en la Copla XXIX y XXXII, Manrique alude a la fama adquirida por su padre en las batallas contra los moros y en otras, que junto con su habilidad y ancianidad le llevaron a alcanzar el maestrazgo de la «grand Cavallería dell Espada», nombre por el que se conocería a la Orden de Santiago especialmente en época moderna y que muestra el proceso de demonastización de la misma incluso en su nombre. Rodrigo Manrique fue elegido en dos ocasiones maestro de la Orden (1445-1449 y 1474-1476) y en las dos ocasiones tuvo problemas para conservar el maestrazgo.

⁷³ Ed. Juan de Mata CARRIAZO, 1946, p. 534, cit. por Rafael G. PEINADO SANTAELLA, *La Orden de Santiago en Granada*, p. 182.

VIII exención para acabar con la limitación de colores, tejidos y adornos en su vestuario. Los santiaguistas adujeron dos razones principales para hacer tal petición: la necesidad de honrar a la caballería y a ellos mismos, nobles generosos y señores de vasallos, que debían vestir como tales. De nuevo el caballero vence al monje-soldado. Si áquel creaba su identidad con la renuncia al color y al lujo en el vestir, el caballero encuentra su identidad en ambos elementos, signos de estatus de los poderosos y parte fundamental de su cultura caballeresca.

En el camino, se ha producido un cambio de lo que significa llevar el hábito de Santiago para los freiles caballeros⁷⁴. Los fundadores lo habían adoptado como vestido de penitencia y de conversión, y lo habían utilizado para crear su identidad religiosa. A partir de finales del siglo xv, el hábito santiaguista es una poderosa insignia de nobleza en una sociedad obsesionada con la limpieza de sangre y el estatus social, obsesiones que los freiles habían ayudado a definir y proponer como ideales sociales. Para poner una cruz-espada santiaguista sobre el pecho de un candidato, éste deberá someterse a una exhaustiva investigación que debía probar cuatro «limpiezas»: hidalguía, legitimidad, limpieza de sangre y oficios. Las obligaciones militares reales del freile caballero irán reduciéndose al terminar la Reconquista y al transformarse las técnicas guerreras. Los caballeros perdieron realmente protagonismo en la guerra moderna frente a la infantería y la artillería. El crecimiento del poder de las monarquías centrales hacía de ellas las únicas que podían costear a través del impuesto la constitución de grandes ejércitos semi-permanentes⁷⁵. Las obligaciones religiosas de su estatus serán en la práctica las mismas que el resto de caballeros cristianos. Sus privilegios, sin embargo, seguirán siendo cuantiosos, entre ellos la exención de jurisdicción ordinaria y también episcopal, y la posibilidad de acceso al disfrute de una encomienda y sus rentas⁷⁶.

¿Hubo alguna voz crítica ante este proceso de cambio? Al parecer algunos consideraron que la bula de Inocencio VIII «fue ganada con algún favor» y continuaron observando la Regla en su totalidad⁷⁷. Pero tales voces

⁷⁴ Un análisis de otro tipo de cambio de significado en elementos del vestido y del adorno corporal es el magnífico trabajo de Diana OWEN HUGUES, *Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City*, «Past and Present», 112 (Aug. 86), pp. 3-59.

⁷⁵ V. Maurice KEEN, *Chivalry*, pp. 238 y ss.

⁷⁶ V. Elena POSTIGO CASTELLANOS, *Honor y privilegio en la Corona de Castilla. El Consejo de las órdenes y los caballeros de hábito en el siglo XVII*, Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 133-141.

⁷⁷ Así lo afirma el freile clérigo Alvar López Becerra, administrador de Uclés, en 1500, cuando se le preguntó sobre la bula de Inocencio VIII. Él respondió: «Usase en todo según que en ellas se contiene excepto en el tema de las ropas que no traen brocado nin otras vesti-

nunca llegaron a reconducir un proceso ya claro. La secularización progresiva de los freiles caballeros llegó a tal punto que en la Edad Moderna se debatió en ocasiones si eran religiosos o no y si debían disfrutar de los privilegios que este estatus les proporcionaba. En ese momento, la Orden de Santiago, administrada por la monarquía desde 1493, pasó de ser una institución religioso-militar a una fuente de ingresos, patronato y prestigio social⁷⁸.

Ciertamente, bien lejos de la «cruz en los pechos» símbolo del compromiso con la vida religioso-militar de los nobles fundadores se encuentra el dicho con el que la mentalidad popular del siglo XVII se refería a los freiles de las órdenes: «con la cruz en los pechos y el diablo en los hechos»⁷⁹.

RÉSUMÉ

Cet article traite de la création et de la transformation des signes d'identité à travers les vêtements dans l'Ordre Militaire de Santiago (ou Ordre de Saint-Jacques de l'Épée) pendant l'époque qui couvre sa fondation en 1171 jusqu'à la fin du Moyen âge. Dans l'introduction l'auteur analyse l'utilisation des couleurs, le genre de vêtements, la forme et les signes emblématiques qui forment les structures de l'identité monastique. Les ordres militaires qui apparaissent au XII^{ème} siècle, ont hérité de cette tradition monastique et l'utilisent pour établir leur identité de moine-soldat. Les fondateurs de l'ordre de Santiago –un groupe de chevaliers– marquent leur conversion religieuse en adoptant une croix rouge en forme d'épée sur la poitrine, et en renonçant à arborer des couleurs voyantes et des tissus précieux. Mais leur code, qui se manifeste à travers les vêtements, change vers la fin du Moyen-âge en accord avec la transformation du sens que prend le fait d'être membre de l'Ordre. La dernière partie de l'article tente d'interpréter ces changements, en analysant à la fois le règlement du Chapitre Général de Santiago et les sources littéraires en relation avec l'Ordre.

SUMMARY

This article studies the creation and transformation of signs of identity

duras preciosas, esto porque el rey tiene hecha cierta premática. En todo lo otro usan de ellas excepto estando en los conventos como en ellas se contiene e algunos no usan de aquesta bula porque les pareçe fue ganada con algún favor e non dexan de guardar los ayunos e otras cosas de la Regla como ya está dicho» (Hispanic Society of America, Mss. HC 380/434, fol. 42 v.).

⁷⁸ L.P. WRIGHT, *The Military Orders in Sixteenth and Seventeenth Century Spanish Society. The Institutional Embodiment of a Historical Tradition*, «Past and Present», 4 (1949), pp. 34-70 y Elena POSTIGO CASTELLANOS, *Honor y privilegio*.

⁷⁹ L.P. WRIGHT, *The Military Orders*, p. 45.

through the clothing in the Military Order of Santiago, from its foundation in 1171 until the end of the Middle Ages. In the introduction the use of color, type of cloth, form and emblematic signs in the construction of the monastic identity are analyzed. The Military Orders, an innovation of the XIIth century, inherited this monastic tradition and used it to create their identity of monk-soldiers. The founders of the Order of Santiago –a group of leonese knights– signified their religious conversion adopting a red sword-cross over the chest, and rejecting bright colors and luxury types of cloth. But their code of clothing changed during the late middle ages along with a transformation of the meaning of being member of the Order. The last part of the article attempts to interpret these changes, analyzing both the regulations of the General Chapters of Santiago and literary sources related to the Order.