

DEVOCIONES DOMÉSTICAS Y CULTURA MATERIAL. SOBRE LA RELIGIOSIDAD COTIDIANA DE CRISTIANOS VIEJOS Y MORISCOS EN LA CASTILLA POSTRIDENTINA*

POR

FRANCISCO J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO¹

Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

En las últimas décadas, los estudios sobre cultura material doméstica han ensanchado el conocimiento que se tiene de las actividades cotidianas ligadas al hogar. Entre esas prácticas, se encuentran las relacionadas con el mundo de la religión y las creencias populares. A partir del uso de documentación notarial, este trabajo persigue conocer algo más acerca de las prácticas devocionales domésticas que desplegaron cristianos viejos y moriscos en la ciudad de Ciudad Real durante los primeros años de la Contrarreforma. Se analizan objetos, materiales, tasaciones y simbología. En la segunda parte del artículo se presta atención al uso de esos objetos por parte de los moriscos granadinos que vivieron en la ciudad entre 1570 y 1610.

PALABRAS CLAVE: devoción; hogar; vida cotidiana; moriscos; Castilla; Ciudad Real; siglos XVI-XVII.

DOMESTIC DEVOTIONS AND MATERIAL CULTURE. SOME NOTES ABOUT OLD-CHRISTIANS AND MORISCOS RELIGIOSITY IN POST-TRIDENTINE CASTILE

ABSTRACT

For some years, material culture studies have enlarged our knowledge of everyday activities connected to the home. These practices include those ones related to the world of religion and popular beliefs. Based in notarial documentation, this paper aims to know more about the domestic devotional practices that old Christians and Moriscos developed in the city of Ciudad Real during the beginning of the Counter-Reformation times. Objects, materials, appraisals and symbols are analysed. In the second part of the article, attention is paid to the use of these objects by the Moriscos of Granada who lived in the city between 1570 and 1610.

KEY WORDS: devotion; home; daily life; Castile; Ciudad Real; XVI-XVII centuries.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Moreno Díaz del Campo, Francisco J. 2022. «Devociones domésticas y cultura material. Sobre la religiosidad cotidiana de cristianos viejos y moriscos en la Castilla postridentina». *Hispania Sacra* LXXIV, 149: 119-130. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.09>

Recibido/Received 26-06-2020

Aceptado/Accepted 29-10-2020

Las recientes investigaciones sobre la historia religiosa de Castilla la Nueva han basado sus avances en tres facetas: los análisis socio-económicos de colectivos e instituciones,

el conocimiento del marco institucional y el estudio de las devociones.² En relación a los dos últimos aspectos, Torres Jiménez puso las bases para un mejor conocimiento de la

* Este artículo forma parte de los trabajos enmarcados en el proyecto de investigación «IMPI2: Antes del orientalismo. Figuras de la alteridad en el Mediterráneo de Edad Moderna: del enemigo interno a la amenaza turca», sufragado por la Agencia Estatal de Investigación (Ministerio de Ciencia e Innovación) (Ref.: PID2019-105070GB-I00).

¹ franciscoj.moreno@uclm.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7929-5080>

² Para un acercamiento al marco historiográfico general, véase López 2017. Más antiguo, pero reseñable es Usunáriz 1999. También puede ser útil recurrir al monográfico dedicado a «Tradición, rituales y creencias. Cultura y religiosidad popular en la España moderna» que fue publicado en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* en 2013. Para el ámbito novocastellano, Vizueté y Martínez-Burgos 2000.

organización eclesiástica y de la práctica piadosa heredadas de la época medieval.³ Sus conclusiones, se unieron a las de Christian, Nalle y Campos y Fernández de Sevilla, más centradas en los siglos XVI y XVII.⁴ Sin embargo, la particular historia de este amplio territorio durante el Antiguo Régimen dista mucho de ser conocida en su totalidad. Al tradicional desequilibrio cronológico (el siglo XVI está en gran medida por explorar), hay que añadir la falta de trabajos monográficos que profundicen en la definición de los caracteres de la práctica religiosa y en la existencia de posibles diferencias entre las —no se sabe hasta qué punto eficaces— categorías de religiosidad oficial, popular y de elites.

Una de las aproximaciones más novedosas es la que aborda el estudio de las devociones a partir de la cultura material.⁵ Ha sido en el contexto metodológico dominado por la utilización de las fuentes notariales donde más se ha progresado. Así lo demuestran tanto los estudios de Postigo como los de Gómez Navarro,⁶ centrados en el análisis de las últimas voluntades y, sobre todo, los interesantes trabajos de Nalle, Garrido, González Heras y Birriel y Hernández.⁷

LA DEVOCIÓN EN LA CASA: ¿UN ASUNTO SOLO ESPIRITUAL?

Junto a los inventarios *post-mortem* y los testamentos, las cartas de dote y arras y las escrituras de donación *prop-ter nuptias* son los tipos documentales más empleados para acercarse al desenvolvimiento material de lo cotidiano. En un primer momento, las fuentes de escribanía fueron empleadas para analizar pautas de consumo, precios y comportamientos económicos.⁸ Pronto, aquellos análisis dieron paso a interpretaciones más sociales y propiciaron la utilización de esta documentación en el estudio de la cultura material doméstica.⁹ Desde entonces, no han dejado de aparecer contribuciones cuyo objetivo es observar y comprender la configuración de los hogares hispanos del Antiguo Régimen y conectar esa realidad con el desenvolvimiento de lo cotidiano. En el caso concreto de Castilla la Nueva, las aportaciones fueron algo más tardías y, en su inmensa mayoría, prestaron atención al siglo XVIII y a los territorios de la Mancha oriental.¹⁰ Más recientemente, se han publicado estudios que centran su atención en otra comarcas como el campo de Calatrava y que han descendido cronológicamente hasta los siglos XVI y XVII.¹¹

Este artículo centra su miras en la localidad de Ciudad Real durante el último tramo del Quinientos, recoge el marco metodológico de estos últimos trabajos y presta atención a una forma de materialidad muy concreta: la relacionada con las devociones domésticas, marco en el que, además, se

presta atención al análisis comparado del comportamiento de moriscos y cristianos viejos, grupos sociales *a priori* separados por sus creencias. El punto de partida lo constituye una muestra de 586 hogares, de entre los cuales se han documentado objetos religiosos en algo menos de la mitad (271; 46,2 %). De ellos, diez corresponden a moriscos, cifra que supone tan solo el 9 % de las casas de ese colectivo y que es muy inferior al 54,6 % de familias cristiano-viejas que incorporaron ese tipo de objetos a sus dotes.

La muestra obtenida ha permitido documentar setecientos cuarenta y cinco objetos con una valoración media de 38,8 reales.¹² Esta última cifra esconde realidades diversas. Un grupo tan numeroso de objetos se nutre de piezas de diversa consideración, fabricadas con materiales de diferente enjundia y de antigüedad también dispar. Todo ello complica el establecimiento de unos parámetros lo suficientemente sólidos como para establecer comparaciones firmes, no solo con contextos crono-espaciales similares al trabajado aquí, sino entre los propios objetos que se han documentado. Los inventarios analizados han permitido constatar precios que oscilaron entre el medio real en que fueron tasadas varias pillas de agua bendita¹³ y los mil ciento cuarenta en que fue valorado un paño de pared de setenta y seis varas con «la historia de Salomón», que fue propiedad de doña Úrsula Ramírez y don Rodrigo de Fúnez y Narváez, dos de los más acaudalados miembros de la oligarquía local.¹⁴ Por su parte, y aunque sea solo a título indicativo, cabe señalar que el objeto más valioso perteneciente a una familia morisca fue un cabestrillo de aljófcar con un agnudséi de oro, tasado en seis mil maravedíes (176,47 reales), seis veces menos que el anterior.¹⁵

Más allá de esas cifras, que, al ser cálculos medios o suponer extremos, no dejan de presentar una realidad deformada, lo interesante es observar qué importancia tuvo este tipo de enseres para las familias manchegas del siglo XVI. En su inmensa mayoría fueron objetos de mobiliario doméstico o piezas de joyería y bisutería y, desde el punto de vista de su taxonomía, se integraron en conjuntos materiales más amplios. Por tanto, su presencia en el hogar quedó supeditada no solo a su significación religiosa y simbólica, sino a otro tipo de consideraciones relacionadas con su disponibilidad y manejo en el seno de las actividades cotidianas domésticas. Su posición en cada hogar fue cambiante y dependió de factores externos no necesariamente ligados a lo religioso. De entre ellos, uno de los que merecen más atención fue el nivel económico de los otorgantes. Se trata de una variable que revela muy bien el desvío de la inversión a aquellos objetos que, en palabras de García Fernández, cubrían los niveles básicos de exigencia: «vestir la cama, después el cuerpo y en tercer lugar la casa».¹⁶ Con todo, la escasa valoración que alcanzaron estos objetos (tabla 1) hace más recomendable abordar su análisis con otros parámetros. Todo parece indicar que, en esta ocasión, el más adecuado es el de su cuantificación numérica.

³ Torres 2005.

⁴ Campos 1986; Christian 1991; Nalle 1992 y 2008. Para posteriores ampliaciones, véanse Campos 2013 y 2016.

⁵ En torno a sus posibilidades metodológicas, véase García Fernández 2004b.

⁶ Postigo 2012; Gómez Navarro 2005; 2008.

⁷ Garrido Flores 2014; González Heras 2015; 2016; 2018; Birriel Salcedo y Hernández López 2018.

⁸ En España fue clave la aparición de Torras y Yun 1999.

⁹ Entre otros, y como punto de partida, véanse García Fernández 1999; 2001; 2002; 2004a.

¹⁰ Además del trabajo, ya citado, de Birriel y Hernández 2018, que centra su atención en el tema concreto de las devociones domésticas, véanse Hernández López 2012; 2016 y 2017.

¹¹ Moreno Díaz del Campo 2017; López Alcaide 2020.

¹² Valor muy similar a los cuarenta que Garrido documenta en Córdoba, si bien la diferente cronología anula el intento de comparación. Véase Garrido Flores 2014, 577.

¹³ Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, Protocolos (en lo sucesivo AHP CR, Prot.), leg. 17, ff. 64r-77r. 07.08.1607 y leg. 31-10, ff. 45r-52v. 26.06.1592.

¹⁴ AHP CR, Prot., leg. 48-1, ff. 258r-263v. 23.10.1610.

¹⁵ AHP CR, Prot., leg. 10, ff. 702r-705v. 23.06.1600.

¹⁶ García Fernández 2010a, 22.

TABLA 1
Cuantificación y valoración de objetos devocionales en contratos matrimoniales. Ciudad Real, 1570-1610

PATRIMONIO NUPCIAL	OBJETOS			VALORACIONES (en rls.)		
	Hogares	N.º de objetos	Objetos/hogar	Totales	Objetos devocionales	%
hasta 2500 rls.	107	198	1,8	445438,0	2255,5	0,51
hasta 25000 rls.	137	375	2,7	1341017,3	13095,1	0,97
más de 25000 rls.	27	172	6,4	1680923,2	7957,0	0,47
media global	271	745	2,7	3467378,5	23307,6	0,67

Fuente: AHP CR, Protocolos Notariales, Ciudad Real, diversos legajos, 1570-1610.

A pesar de su fuerte impronta simbólica, los objetos dedicados a satisfacer las necesidades del alma ocuparon un lugar secundario en la mayoría de los hogares. Su presencia solo fue más habitual cuando los niveles de comodidad lo permitieron y ahí radica una de las razones —solo la inicial— que explican que, en el caso del colectivo morisco, las cifras sean aún más reducidas: dentro del primer grupo patrimonial, un objeto por cada una de las tres familias documentadas y en el segundo una media de 1,4 (diez objetos repartidos en siete familias), la mitad que en el caso de los cristianos viejos.

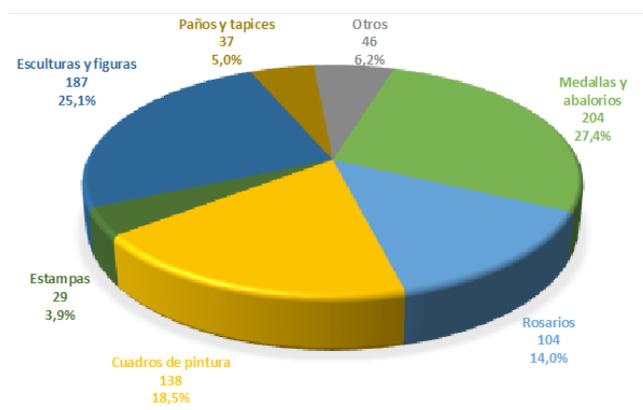
Donde hubo más variedad fue en el caso de las dotes más ricas, aquellas en las que el mayor nivel de ingresos permitía configurar patrimonios nupciales que no solo incluyeran bienes y objetos considerados imprescindibles en el establecimiento de la casa. Entre esos «no indispensables» se contaban elementos del ajuar doméstico y personal que contribuyeron a dotar de prestancia al hogar; que convirtieron sus estancias no solo en espacios habitables, sino en lugares en los que se debían evidenciar la calidad y cualidades de sus propietarios. Doseles, estrados, tapices y blasones, armas o muebles más o menos ricos constituían lo esencial de ese cuerpo de bienes destinado a la ostentación pública y al disfrute privado. Entre ellos también cabe destacar aquellos objetos devocionales que Garrido denomina de «rezo colectivo»: ¹⁷ esculturas, pinturas, tapices y paños de pared que, por su temática, están inextricablemente unidos al mundo de la religiosidad, pero que también fueron concebidos como objetos de proyección social y de representación pública.

Los ejemplos son variados. En febrero de 1571, don Juan de Estrada y Caballero, rico hacendado de la ciudad, acudió al notario para dotar a su hija. Dinero en metálico, siembras, cartas de censo a favor, cuatro casas, un viñedo a las afueras del casco urbano... consumieron gran parte de la donación paterna, en la que también había una notable cantidad de ropa doméstica y femenina, mobiliario de diverso tipo y hasta una veintena de objetos devocionales. Entre ellos se contaron dos agnusedís, un candelero y una hachuela «para llevar cera a los santos», tres tablas de yeso con representaciones del santoral, tres Niños, una Magdalena y una Verónica en bulto más otros siete lienzos en los que predominó la temática mariana. En total, trescientos cuarenta y siete reales, un 1,3 % del valor de su dote. ¹⁸ Muy parecido fue el caso de doña Constanza Suárez de Figueroa, en cuya dote se

inventariaron veintisiete objetos religiosos que fueron valorados en más de cuatrocientos cuarenta reales (un 1,8 % de su dote). En este caso, se contaron cuatro agnusedís, una talla de San Roque valorada en ciento cuarenta reales, una pequeña estatua «de Nuestro Señor con la cruz auestas» y otra más de «Nuestra Señora de Flandes»; a ello se añadieron varios cuadros de pintura, entre los que destacaron uno de la Virgen del Prado —patrona de la ciudad— valorado en veinte reales y otro de San Francisco, tasado en dos ducados. Doña Constanza debió tener una fe especial en el de Asís, pues también incluyó en su dote un libro «que trata de la corónica de San Francisco». ¹⁹

A pesar de lo visto, y salvo excepciones, las piezas devocionales presentes en los hogares de Ciudad Real a finales del siglo XVI no fueron ni especialmente valiosas ni muy numerosas. El modelo más repetido, especialmente en el caso de los hogares más humildes, es el que incluye uno o dos elementos de orfebrería con algún tipo de abalorio. En su inmensa mayoría eran pulseras, medallas y colgantes de los que pendían una o varias pequeñas piezas con representaciones de Cristo o de la Virgen. Otras veces —no pocas— cruces o agnusedís, aunque no faltaron las figurillas que remitían a santos y santas, especialmente a los relacionados con la figura de Jesús, con el Bautista y, sobre todo, con la Verónica y la Magdalena.

GRÁFICO 1
Cuantificación de los objetos devocionales en los hogares de Ciudad Real. 1570-1610



Fuente: AHP CR, Protocolos Notariales, diversos legajos, 1570-1610.

¹⁷ Garrido 2014, 578.

¹⁸ AHP, Prot., leg. 29-1, ff. 164r-166v. 23.02.1571.

¹⁹ AHP CR, Prot., leg. 25-1, ff. 115r-124v. 25.02.1591.

En ocasiones, fueron mera quincallería. Su valor apenas llegó al par de reales, seis u ocho a lo sumo. Cuando las tasaciones alcanzaron cuantías superiores no lo fueron tanto por el objeto estrictamente devocional, como por la prenda o accesorio del que formaron parte. He ahí uno de los elementos que también hace complicado proceder a un análisis basado en lo estrictamente monetario.

Sus materiales también fueron diversos. Fueron habituales el oro y la plata, pero no faltaron componentes más pobres como el coral, el aljófar o el latón y la madera. En cualquier caso, no es lo más importante porque las preguntas que se plantean aquí no tienen tanto que ver con el valor de los objetos. Lo verdaderamente relevante es el significado de las piezas, el motivo representado en ellas y el simbolismo —religioso, por supuesto, pero también socio-cultural— que se desprende de su uso.

Tampoco fue extraña la aparición de cuadros y de pequeñas figuras decorativas. En muchas ocasiones, estas últimas ni tan siquiera alcanzaron la consideración de escultura. Ocurre, incluso, que en ocasiones es complicado discernir si se está ante una pintura o ante una talla. En el caso de las primeras, la identificación es relativamente sencilla porque los escribanos solían acompañar sus anotaciones con palabras como lienzo o tabla. A veces, incluso, se empleaban palabras como «guarnición» con la que se hacía referencia al marco que protegía la pieza.²⁰ Por su parte, en las esculturas fue más frecuente el empleo de los conceptos «de bulto»,²¹ y «hechura». Se trata de expresiones —a veces demasiado genéricas— que pueden ofrecer ciertas dudas a la hora de ser interpretados. Esa dificultad se pone de relieve en aquellos casos en los que otorgantes y escribano no se detuvieron en describir con minuciosidad lo que se estaba inventariando, algo habitual, por cierto. Por ello son especialmente útiles las apostillas que se incluyen en algunas de las piezas descritas. Ocurre así, por ejemplo, en el caso de la «imagen de madera de Nuestra Señora, para vestir» que llevó en su dote una tal María de Poblete;²² también con el Niño Jesús vestido de tafetán de la ya citada María de Estrada.²³ Es en la dote de esta última donde se localiza uno de los términos que permiten aclarar si lo descrito es realmente una escultura: la presencia de pedestales, bases o pies.²⁴ Junto a ello, otro de esos elementos definidores fueron las cajas en las que se guardaban tales objetos. El San Antón de Catalina Sánchez²⁵ o el Niño Jesús de María de Galiana²⁶ son dos ejemplos explícitos de que eran estatuas y de que su tamaño fue lo suficientemente reducido como para considerarlas objetos portátiles, fácilmente trasladables de un lugar a otro y, por tanto, susceptibles de ser protegidos.

²⁰ Así ocurría, por ejemplo, en la «tabla de la prisión del señor San Pedro, con su guarnición dorada grande, que es de lienzo» que formó parte de la dote de una tal María de Miranda. El cuadro remite a He 12, 5-17. AHP CR, Prot., leg. 17, ff. 610r-613v. 11.03.1607.

²¹ Por ejemplo, en la «imagen de bulto de Nuestra Señora» que formaba parte de la dote de doña Catalina de Salcedo. AHP CR, Prot., leg. 28bis, ff. 86r-88v. 12.09.1572.

²² AHP CR, Prot., leg. 56bis-1, ff. 10r-13v. 16.02.1599.

²³ AHP CR, Prot., leg. 79-2, ff. 300r-3090v. 07.07.1608.

²⁴ La referencia concreta hace mención a un «Niño Jesús con peana dorada».

²⁵ AHP CR, Prot., leg. 8-4, ff. 78r-82r. 08.05.1591.

²⁶ AHP, Prot., leg. 41-1, ff. 1r-38v. 07.02.1595

Por lo demás, las descripciones tampoco permiten conocer mucho de los materiales empleados en las esculturas o de las técnicas utilizadas en los cuadros. En el caso de estos últimos solo puede decirse que menudean las referencias a «pintura en tabla» y que comparten espacio con las menciones a «lienzos», menos frecuentes. Por lo que se refiere a las esculturas se ha detectado el empleo recurrente de madera²⁷ o de yeso.²⁸ Las de piedra fueron más puntuales, aunque no faltan referencias que remiten al empleo de alabastro. Así ocurrió con el Niño Jesús que adornó la casa de doña María Carrillo de Góngora²⁹ o con un san Sebastián que tuvo una tal María de Fúnez. En aquella ocasión el santo narbonense no solo estaba esculpido en dicho material; en la escritura también se dice que era «dorado», algo que indica que, posiblemente, tuvo algún tipo de pátina, lo cual pudo estar en la raíz de su aumento de precio con respecto a piezas similares, pues fue tasado en seis ducados.³⁰

FORMAS MATERIALES DE DEVOCIÓN O COMO REZAR CON LAS COSAS DE LA CASA

Inmerso en el discurrir cotidiano, lo sagrado impregnó prácticamente todos los rincones de la vida comunitaria pre-industrial. No hubo actividad, espacio o marco relacional que no estuviera presidido por referentes simbólicos y estéticos que remitiesen a lo sacro. Lo privado no se abstraigo de ese dominio y es en dicho ámbito donde cabe encuadrar la presencia constante de elementos materiales que orientaban el fluir cotidiano a esa visión sacralizada de la existencia.³¹

Aunque es cierto que, últimamente, se ha insistido en que el hogar no fue un marco de espacios rígidos y delimitados,³² constituye un lugar común asociar la práctica de la devoción doméstica a la mujer. Sin embargo, el binomio religiosidad doméstica/género femenino está basado en una consideración apriorística errónea, que asocia estas piezas a un uso exclusivamente femenino solo por el hecho de que muchos fueron inventariados en las dotes. Ocurre así con las joyas y abalorios, aunque quizás haya que desterrar la imagen arquetípica que hace de las mujeres las únicas usuarias potenciales de objetos como rosarios, medallas y agnusedís. Sin duda, aquí la fuente imprime un sesgo de género, pero no deja de ser una percepción parcialmente errónea y no solo por el hecho de que las piezas incluidas en las dotes formaban parte del patrimonio familiar; también porque una parte significativa de las mismas fueron llevadas a ese hogar común por los maridos. En el caso que nos ocupa esa proporción alcanzó a más de un 12 % de los objetos, que fueron inventariados no en las dotes sino en las cartas de dona, entregadas por los esposos como complemento a la dote. Solo si se tienen en cuenta ese tipo de detalles —únicamente aprehensibles mediante la acumulación de datos cuantitativos— puede comprenderse que, más que de una religiosidad delimitada por el género, debe hablarse de usos particulares de determinados objetos en el marco de una práctica devocional compartida.

²⁷ Como ocurre con cierta Verónica «de palo» propiedad de Catalina Cañizares. AHP CR, Prot., leg. 26, ff. 301r-308v. 09.01.1590.

²⁸ Así era la Santa Catalina que llevó en su dote Ana de Fúnez. AHP, Prot., leg. 110-2, ff. 177r-179v. 02.06.1608.

²⁹ AHP CR, Prot., leg. 56-1, ff. 100r-113r. 30.07.1597.

³⁰ AHP CR, Prot., leg. 57bis/2, ff. 209v-212v. 22.04.1604.

³¹ González Heras 2015, 86.

³² Flather 2017.

Rezar a solas: objetos y prendas devocionales de uso personal

Los objetos devocionales que anidaron en los hogares de Ciudad Real en los años que siguieron a la celebración del Concilio de Trento fueron de distinto tipo y pueden agruparse en diferentes categorías. El más frecuente fue el agnusedí. Como es sabido, el agnusedí es un «sacramental», un signo —en este caso un objeto— que está dotado de un carácter sacro asociado no solo a lo que representa (la imagen de Cristo como Cordero de Dios), sino, y sobre todo, al hecho de haber sido bendecido, más en este caso porque esa consagración es papal.³³

El tiempo, y su progresiva popularización, hicieron que a los Corderos también se asociaran propiedades curativas y protectoras.³⁴ Esta última función es un síntoma más de la progresiva desvirtuación de su sentido inicial y una muestra evidente de que su uso mezcló elementos de religiosidad culta y popular. Cherry anota que, durante la Edad Media, en muchos lugares de Europa pudieron ser utilizados como piezas sacras, formando parte de custodias, cálices y ornamentos eclesiásticos de diverso tipo y consideración. También fueron asociados al hogar, como objetos decorativos presentes en oratorios domésticos y relicarios. Tales apreciaciones enlazan con lo observado por Cooper en la Italia renacentista, donde estas pequeñas piezas también fueron colocadas en los dormitorios —especialmente en los cabeceros de las camas— e, incluso, en las cunas de los bebés,³⁵ en parte porque fueron tenidos como elemento protector para las embarazadas y parturientas.³⁶ Su extensión a todos los sectores sociales coincide con las décadas finales del siglo XIV, cuando su empleo quedó asociado al uso personal. Tal consideración seguía siendo un hecho en el siglo XVI. Para entonces, la representación del Cordero se había convertido en una pieza indispensable en muchos hogares.

En el caso que nos ocupa, los agnusedís fueron la pieza de rezo personal más numerosa (tabla 2).³⁷ Sin embargo, su consideración había experimentado ciertos cambios. El principal fue la progresiva —e imparable— transformación de su significado primigenio. No en vano, muchas de estas piezas dejaron de incorporar el disco de cera en la que recaía su razón de ser. Así las cosas, la inmensa mayoría de los agnusedís que se documentan en la Edad Moderna entre las clases populares, no lo eran en sentido estricto. Habían quedado limitados a una suerte de abalorio de uso personal en el que ya no estaba presente el objeto bendecido, sino solo la carcasa que, desde tiempos medievales, había sido idea para proteger a aquel.³⁸ Por tanto, puede decirse que en

el Quinientos, el agnusedí «popular» había dejado de ser un agnusedí para convertirse en una suerte de pequeña pieza de orfebrería utilizada como elemento devocional, a modo de pequeño relicario o colgante, independientemente de que en su interior se guardase cera o no. Muchos de ellos, incluso, dejaron de representar motivos referentes a Cristo y fueron decorados con otros motivos religiosos.³⁹

El examen de las piezas conservadas en la actualidad confirma que los agnusedí medievales y altomodernos tuvieron diversas formas y tamaños⁴⁰ y que sus marcos protectores se fabricaron con materiales muy variados. En el caso que nos ocupa no hay evidencia física, sino solo descripciones y estas son bastante parcas. De hecho, sorprende que ninguno de los inventarios documentados haga referencia a la forma y aspecto externo. Las menciones al tamaño son demasiado genéricas. De hecho, solo se especifica en ocho ocasiones.⁴¹ Sí es más abundante la información sobre los materiales. Gracias a las anotaciones que hicieron los tasadores, se sabe que la inmensa mayoría se inventariaron anejos a las joyas de las que pendían;⁴² también que casi todos fueron de oro,⁴³ aunque no faltaron los fabricados con cristal,⁴⁴ plata⁴⁵ o madera⁴⁶ o los decorados con coral, perlas y piedras preciosas.⁴⁷ Incluso los hubo que combinaron los metales nobles con otros materiales, bien a modo de acabado,⁴⁸ bien en forma de engaste o ataujía.⁴⁹

³⁹ Cherry 2003, 178; Cooper 2019, 237-238. Un ejemplo de esa situación, en el agnusedí de oro, rematado con vidrieras de cristal y con una cruz de Calatrava «luminada» (*sic*), que llevó en su dote doña María Carrillo de Góngora. AHP CR, Prot, leg. 56-1, ff. 100r-113r. 30.07.1597.

⁴⁰ Herradón 1999, 213-214; Cherry 2003, 172-173; Cooper 2019, 230-231

⁴¹ En siete se dice que son pequeños y solo uno es calificado de «grande».

⁴² Como cadenas, cordones y sartaes de materiales diversos (oro, plata, aljófar...). Por ejemplo en las dotes de Mari López (AHP CR, Prot., leg. 34bis-2, ff. 1r-5v. 17.03.1592) y en la de Inés Martínez Conejera (AHP CR, Prot., leg. 17, ff. 386r-389r. 22.04.1607) entre otras.

⁴³ Cincuenta y cuatro de ciento veintidós (el 44,3 %).

⁴⁴ AHP CR, Prot., leg. 108-2, ff. 233r-235v. 21.08.1599.

⁴⁵ Entre otros ejemplos en AHP CR, Prot., leg. 6, ff. 667r-670v. 10.06.1573, leg. 11, ff. 816r-819r. 23.11.1601 y leg. 13, ff. 538r-540v. 26.01.1603.

⁴⁶ Como el de doña Ana Félix Guzmán que era de ébano y estaba recubierto de plata sobredorada. AHP CR, Prot., leg. 31-10, ff. 45r-52v. 26.06.1592.

⁴⁷ Por ejemplo, Mariana de Coca llevó en su dote uno decorado con perlas que fue tasado en seis mil maravedíes (AHP CR, Prot., leg. 28bis, ff. 32r-35v. 13.02.1572). Por su parte, el de doña Beatriz de Gámez llevaba incrustadas seis piedras verdes (AHP CR, Prot., leg. 72-2, ff. 205r-208v. 10.07.1604) o el de Catalina Sánchez, que solo llevaba una piedra azul (AHP CR, Prot., leg. 28bis, ff. 36r-38v. 06.01.1572).

⁴⁸ En ese sentido, fueron frecuentes los bañados con plata y los acabados con plata sobredorada. De lo primero es ejemplo uno de los tres que formaban parte del ajuar de doña María de Balmaseda, que fue valorado en cinco mil maravedíes. De entre los segundos pueden verse ejemplos en AHP CR, Prot., leg. 35-3, ff. 180r-183v. 13.02.1597 y leg. 109bis-2, ff. 272r-274v. 04.11.1606.

⁴⁹ Como uno de los cuatro que poseía doña Constanza Suárez de Figueroa, fabricado en oro con dos piezas de cristal engastadas. AHP CR, Prot., leg. 25-1, ff. 115r-124v. 25.02.1591.

³³ Sobre el simbolismo de Cristo desde la Edad Media, véase Torres Jiménez 2013.

³⁴ Herradón 1999, 218-32.

³⁵ Cooper 2019, 226.

³⁶ Cherry 2003, 172.

³⁷ Su representatividad es muy similar a la observada, en las mismas fechas, en otras zonas europeas como el sur de Italia, donde Cooper (2019, 230) da cuenta de que fue el segundo objeto más frecuente en los inventarios napolitanos que investiga.

³⁸ En los inventarios manejados aquí no se ha detectado ninguna referencia a la cera bendecida, ni tan siquiera menciones a la representación simbólica de Cristo. No es una situación anómala. A partir de una muestra menor que la trabajada aquí (veinticinco inventarios), la propia Cooper da cuenta de la existencia de un único ejemplo en el que se describe específicamente la pieza de cera (2019, 231).

TABLA 2

Distribución de los objetos devocionales en los hogares de Ciudad Real. 1570-1610

OBJETOS	GRUPOS PATRIMONIALES (en rls.)*						TOTAL	
	Hasta 2500		Hasta 25000		Más de 25000		n.º	%
	n.º	%	n.º	%	n.º	%		
Medallas y abalorios	50	25,3	108	28,8	46	26,7	204	27,4
Agnusdéis	37	18,7	61	16,3	24	14,0	122	16,4
Ángel			2	0,5			2	0,3
Concepción	4	2,0	11	2,9			15	2,0
Conducción de la Cruz			1	0,3			1	0,1
Cristo	5	2,5	21	5,6	3	1,7	29	3,9
Crucifijo	2	1,0	10	2,7	14	8,1	26	3,5
Santos			1	0,3	2	1,2	3	0,4
Virgen	2	1,0	1	0,3	3	1,7	6	0,8
Rosarios	36	18,2	48	12,8	20	11,6	104	14,0
Cuadros de pintura	49	24,7	53	14,1	36	20,9	138	18,5
Cristo	5	2,5	4	1,1	2	1,2	11	1,5
Ecce Homo	1	0,5	2	0,5			3	0,4
Espíritu Santo	1	0,5					1	0,1
Magdalena			4	1,1			4	0,5
Natividad			1	0,3	1	0,6	2	0,3
Niño	1	0,5	3	0,8	1	0,6	5	0,7
Nuevo Testamento			3	0,8			3	0,4
Pasión	2	1,0	2	0,5	7	4,1	11	1,5
Santo	6	3,0	8	2,1	7	4,1	21	2,8
Verónica	8	4,0	12	3,2	4	2,3	24	3,2
Virgen	14	7,1	14	3,7	8	4,7	36	4,8
Otro/Sin identificar	11	5,6		0,0	6	3,5	17	2,3
Estampas			12	3,2	17	9,9	29	3,9
Pasión					15	8,7	15	2,0
Santo			1	0,3			1	0,1
Virgen								
Otro/Sin identificar			11	2,9	2	1,2	13	1,7
Esculturas y figuras	44	22,2	107	28,5	36	20,9	187	25,1
Cristo	11	5,6	18	4,8	4	2,3	33	4,4
Crucifijo			3	0,8			3	0,4
Ecce Homo			3	0,8	1	0,6	4	0,5
Magdalena			3	0,8			3	0,4
Niño	3	1,5	8	2,1	7	4,1	18	2,4
Pasión			2	0,5	1	0,6	3	0,4
Santos	7	3,5	16	4,3	6	3,5	29	3,9
Verónica	18	9,1	28	7,5	6	3,5	52	7,0
Virgen	5	2,5	21	5,6	11	6,4	37	5,0
Otro/Sin identificar			5	1,3		0,0	5	0,7
Paños y tapices	13	6,6	21	5,6	3	1,7	37	5,0
Anunciación	1	0,5					1	0,1
Antiguo Testamento			4	1,1	1	0,6	5	0,7
Cristo	1	0,5					1	0,1
Ecce Homo			1	0,3			1	0,1
Magdalena	2	1,0	2	0,5	2	1,2	6	0,8
Nuevo Testamento	2	1,0	2	0,5			4	0,5
Pasión	1	0,5	1	0,3			2	0,3
Santos	5	2,5	9	2,4			14	1,9
Virgen	1	0,5	2	0,5			3	0,4
Otros	6	3,0	26	6,9	14	8,1	46	6,2
Candeleros y hachas	3	1,5	11	2,9	7	4,1	21	2,8
Libros			4	1,1	1	0,6	5	0,7
Objetos del hogar			2	0,5	4	2,3	6	0,8
Pilas y piñillas			5	1,3	1	0,6	6	0,8
Pretinas y cordones	3	1,5	1	0,3	1	0,6	5	0,7
Relicarios			3	0,8			3	0,4
TOTALES	198	26,6	375	50,3	172	23,1	745	100

* Número de familias por grupo (entre paréntesis moriscos): hasta 2500 rls.: 107 (3); hasta 25 000 rls.: 137 (7); más de 25 000 rls.: 27 (0). Fuente: AHP CR, Protocolos Notariales, diversos legajos, 1570-1610.

El otro objeto de rezo personal cuyo uso fue mayoritario en las familias manchegas de finales del siglo XVI fue el rosario. Como la devoción al Cordero de Dios, el rezo del rosario fue una práctica extendida en la Europa barroca, momento en el que alcanzó su máxima expresión por medio de la convocatoria de plegarias públicas y comunitarias y a través de su integración en el mundo cofrade.⁵⁰ Sus orígenes también eran medievales,⁵¹ si bien, su asentamiento *quasi* definitivo en la sociedad hispana se produjo a partir del último cuarto del Quinientos, cuando su festividad quedó asociada al aniversario de la batalla de Lepanto y pasó a convertirse en uno de los emblemas religiosos no solo de la Monarquía hispánica,⁵² sino de todo el mundo católico.⁵³ En la época que nos ocupa, aún continuaba siendo una actividad muy ligada al hogar, donde contribuyó a moldear la catequización de los niños y formó parte de la denominada sociabilidad doméstica.⁵⁴ Aunque no tenía por qué ir obligatoriamente asociado a ningún elemento material, la corona de rosas fue considerada desde muy pronto como elemento asociado al mismo. También pasó a tener una «naturaleza sagrada»⁵⁵ y se convirtió en uno de esos objetos devocionales cuya presencia era casi obligada en muchos hogares.⁵⁶

En la Ciudad Real de finales del XVI, lo más normal es encontrar uno por familia, aunque no son raros los casos en los que se documentan dos. Tampoco faltan ejemplos en los que, incluso, hubo más: Marina de Poblete llevó cuatro; el más rico, de corales «gordos» con extremos de oro, fue valorado en ciento cincuenta reales.⁵⁷ Si en los agnuseds el elemento predominante era el oro, en los rosarios sobresale el coral. Más de la mitad de las piezas documentadas fueron confeccionadas con cuentas de este material,⁵⁸ aunque no fue extraño el empleo de otros componentes: el mismo oro, por supuesto,⁵⁹ pero también el nácar,⁶⁰ la alquimia⁶¹ o el azabache, que aparece hasta en nueve ocasiones.⁶² En otros casos, el elemento destacado —y lo que verdaderamente daba valor a la pieza— no eran las cuentas, sino las medallas o cruces que acompañaban a la corona. Así ocurrió, por ejemplo, y entre otros, con el rosario «leonado», con extremos de oro y una cruz de cristal de una tal Francisca Martinez, apreciado en cincuenta reales.⁶³

⁵⁰ Romero Mensaque 2012, 90.

⁵¹ Romero Mensaque 2014, 244-245.

⁵² Mínguez 2011, 260-261; 2017.

⁵³ Mitchell 2009.

⁵⁴ Ardissino 2019, 351.

⁵⁵ Ardissino 2019, 345-346.

⁵⁶ En España, la utilización de las cuentas está atestiguada a través del arte funerario desde, al menos, el siglo XIV. Véase Romero 2014, 255.

⁵⁷ AHP CR, Prot., leg. 42-1, ff. 225r-234v (sin fecha, pero incluida en legajo datado en 1601).

⁵⁸ Cincuenta y seis de ciento cuatro (53,8 %).

⁵⁹ Bien como material principal, como en el caso del que fue propiedad de una tal Ana de Trujillo (AHP CR, Prot., leg. 37-4, ff. 7r-12v. 24.02.1593), bien combinando su uso en las cuentas principales con el de otros materiales en las secundarias (AHP CR, Prot., leg. 108-2, ff. 233r-235v. 21.08.1599); bien, finalmente, formando parte de remaches y extremos (AHP CR, Prot., leg. 31bis, ff. 61r-64v. 15.10.1595).

⁶⁰ AHP CR, Prot., leg. 57bis-2, ff. 209v-212v. 22.04.1604.

⁶¹ AHP CR, Prot., leg. 36bis-1, ff. 116r-120v. 25.04.1604.

⁶² Entre otros, en AHP CR, Prot., leg. 34bis-1, ff. 40r-43r. 16.05.1591 y leg. 31-8, ff. 93r-94v. 17.09.1587.

⁶³ AHP CR, Prot., leg. 55bis, ff. 244v-248v. 02.07.1597. Curiosamente, el rosario no fue parte de su dote, sino de la donación *propter nuptias* que recibió de su esposo, Jerónimo de Arciniega.

Precisamente, las cruces fueron otros de los objetos más numerosos en el grupo de abalorios, colgantes y complementos. Casi una treintena de piezas dan fe de ello (tabla 2). Cuando el escribano proporciona datos sobre la hechura, componentes y forma de tales objetos es fácil observar la multiplicidad de soluciones materiales que se les dio: de oro y plata⁶⁴ o de madera y «de palo»,⁶⁵ con perlas y cristales, pequeñas y simples,⁶⁶ con la figura del Crucificado,⁶⁷ de Caravaca,⁶⁸ con reliquias «dentro»...⁶⁹ la variedad fue la tónica predominante.

Algo parecido ocurrió con los cristos. Bajo esa denominación se han incluido aquellas piezas que no son descritas específicamente como crucifijos, pero en las cuales se menciona la figura del Redentor, lo cual da pie a pensar no en cruces propiamente dichas, sino también en efigies y rostros que formaban parte de anillos,⁷⁰ colgantes o cabestrillos, como aquel de oro con aljófar y coral que llevó en su dote Isabel Hernández, morisca para más señas.⁷¹ Algo similar debió ocurrir con las representaciones marianas, especialmente con las de la Inmaculada Concepción, cuyo culto ya estaba plenamente generalizado en la Mancha del último cuarto del siglo XVI.⁷²

Religiosidad doméstica: entre la piedad familiar y la ostentación social

Las devociones cristológica y mariana son los pilares sobre los que se asentó el rezo personal. Su importancia está fuera de toda duda y parece claro que, desde un punto de vista material, medallas, colgantes, rosarios y agnuscáis fueron la base de esa espiritualidad estrictamente privada. Más allá de lo íntimo, los ciudadrealeños del quinientos también mostraron su fe a través de la materialidad del hogar. Fue en aquel universo de lo doméstico donde se abrió paso una devoción más pública y exteriorizada. En dicho marco, no solo entraron en juego accesorios de tipo personal, sino objetos cuyo fin último no solo fue devocional, pues también estuvieron imbuidos de un sentido decorativo, incluso —podría decirse— social, dado que constituyeron una muestra de ostentación.⁷³

Cristos y vírgenes fueron habituales en cuadros, esculturas y paños de pared y tapices. Las representaciones de uno y otra fueron especialmente visibles en las pinturas e imágenes de bulto redondo y cobraron fuerza en los hogares con mayor disponibilidad económica. Una derivada de ese culto

se encuentra en la devoción al Niño Jesús. Plenamente implantado en el siglo XVI,⁷⁴ el tributo sacro al Niño Dios adquirió muy diversas formas y representaciones iconográficas⁷⁵ y constituyó una de las formas de religiosidad más habituales en el medio doméstico, en gran medida porque fue empleada en la catequización de los más jóvenes.⁷⁶ También porque su culto se vinculó de manera muy especial a la mujer.⁷⁷ Quizás ahí radica su recurrente aparición en las cartas de dote. A finales del Quinientos, en las casas de Ciudad Real, la figura del Niño apareció en manos de su Madre,⁷⁸ pero fue más frecuente aún que lo hiciera en solitario, aunque con distintas representaciones iconográficas: desnudo,⁷⁹ de pie sobre peana y vestido⁸⁰ o con diversos elementos que remiten a su santidad como cruces⁸¹ o potencias.⁸²

También fue significativa la abundante presencia de elementos materiales que remitían al santoral. En ese contexto destacaron las figuras de María Magdalena y la Verónica. Las imágenes de esta última fueron muy numerosas, sobre todo en forma de figuras de bulto redondo y esculturas (tabla 2), lo cual demuestra que, a pesar de no aparecer en los evangelios canónicos, su culto, admitido por la tradición cristiana, estaba plenamente extendido entre los sectores populares.

El hogar también fue espacio de expresión de devociones particulares, familiares e, incluso, profesionales. Dado el escaso celo que los escribanos manchegos mostraron a la hora de identificar socio-profesionalmente a los otorgantes, es complicado vincular la presencia de determinadas figuras del santoral con las casas y contextos familiares en los que aparecen. Se trata de un aspecto que, si bien ha sido estudiado con cierta solvencia a partir del uso de cartas testamentarias,⁸³ ha gozado de menos atención en el caso de los contratos matrimoniales. En ese sentido, el examen de las escrituras nupciales puede ofrecer no solo una idea de en qué sentido se orientó la piedad de quienes acudieron al notario antes de casarse; también ofrece una visión muy particular de la devoción doméstica porque, al igual que ocurre con prendas de vestir y textiles, una parte importante de los objetos devocionales incorporados a las dotes, lo fueron como piezas recibidas de los mayores.⁸⁴ Son, por tanto, evidencia de una piedad heredada, algo que no deja ser sumamente interesante.

⁶⁴ La más cara, fabricada en oro, fue tasada en trescientos reales. AHP CR, Prot., leg. 110-1, ff. 36r-38v. 30.06.1607.

⁶⁵ AHP CR, Prot., leg. 58-2, ff. 110r-117r. 15.05.1609.

⁶⁶ AHP CR, Prot., leg. 108-2, ff. 233r-235v. 21.08.1599.

⁶⁷ AHP CR, Prot., leg. 52-1, ff. 119r-122r. 09.05.1585.

⁶⁸ AHP CR, Prot., leg. 48-1, ff. 210r-213v. 23.10.1610.

⁶⁹ Como una de las tres que llevaba doña María Carrillo de Gónzaga, que era «cruz de reliquias grande con cuatro engastes de plata en los cabos». AHP CR, Prot., leg. 56-1, ff. 100r-113r. 30.07.1597.

⁷⁰ AHP CR, Prot., leg. 55bis, ff. 365r-368r. 07.11.1597.

⁷¹ AHP CR, Prot., leg. 72-3, ff. 174r-177r. 04.12.1605.

⁷² Campos 2005, 22. Sobre el culto a la Inmaculada véase «La Inmaculada Concepción, la Monarquía hispánica y el mundo», dossier coordinado por Bernard Vincent en *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, n.º 3 (2016).

⁷³ Garrido Flores 2014, 581.

⁷⁴ La Rocca 2007; Dolz 2010.

⁷⁵ Peña Martín 2011, 34-43.

⁷⁶ García Sanz 2012, 244.

⁷⁷ García Sanz 2012, 235 y 238.

⁷⁸ AHP CR, Prot., leg. 34bis-3, ff. 33r-36v. 24.01.1574 y leg. 31-10, ff. 75r-77v. 28.08.1592. Menos habituales son las escenas de la Natividad, de las que solo se ha documentado un ejemplo: una pequeña tabla con la «hechura de una tabla del Nacimiento», valorada en cuatro reales. AHP CR, Prot., leg. 56-2, ff. 422r-426v. 13.09.1598.

⁷⁹ AHP CR, Prot., leg. 110-1, ff. 36r-38v. 30.06.1607.

⁸⁰ AHP CR, Prot., leg. 79-2, ff. 314r-320v. 07.09.1608.

⁸¹ AHP CR, Prot., leg. 33-1, ff. 174r-175v. 07.02.1605.

⁸² AHP CR, Prot., 79-2, ff. 300r-309v. 07.09.1608.

⁸³ Gómez Navarro 2008.

⁸⁴ García Fernández 2010b, 119.

TABLA 3
Advocaciones del santoral presentes en objetos de mobiliario doméstico. Ciudad Real, 1570-1610

ADVOCACIÓN	TIPO DE SOPORTE						TOTAL	
	PINTURAS		ESCULTURAS		TAPICES			
	n.º	%	n.º	%	n.º	%	n.º	%
San Alejo					2	14,2	2	3,1
San Antón			4	13,8			4	6,3
San Antonio de Padua	2	9,5	2	6,9			4	6,3
Santa Casilda					6	42,9	6	9,4
San Francisco	7	33,3	8	27,6			15	23,4
San Jacinto			1	3,4	1	7,2	2	3,1
San Jerónimo	4	19,0	4	13,8			8	12,5
San Juan	1	4,8	2	6,9			3	4,7
San Pedro	2	9,5					2	3,1
San Sebastián			1	3,4	1	7,2	2	3,1
Otros*	5	23,8	7	24,1	4	28,5	16	25,0
Totales	21	100	29	100	14	100	64	100

* Santa Águeda, santa Catalina, santa Elena, san Esteban, san Eugenio, santa Isabel, san Lorenzo, san Pablo, san Roque y santa Susana
 Fuente: AHP CR, Protocolos Notariales, diversos legajos, 1570-1610.

Los ciudadales de finales del siglo XVI se colocaron bajo la tutela de un nutrido grupo de intercesores sacros (tabla 3), entre los que destacaron san Jerónimo y, sobre todo, san Francisco. La devoción por el de Asís parece que gozó de cierta relevancia en la ciudad. La orden había sido de más temprana implantación en la localidad y, a finales del siglo XVI, su comunidad era la segunda más numerosa, solo superada por la de las dominicas.⁸⁵ Su prestigio social era evidente, en parte por la vinculación que mantenía con ciertas familias de la oligarquía local, algo que, en cierto modo, pudo ser la causa de que la devoción a su titular también estuviese extendida en el resto de sectores sociales de la urbe.

La confianza en el santo de los pobres no solo se manifestó en cuadros y esculturas. Hay otros elementos que permiten seguir el rastro de la devoción que se le tributó. Ocurre, por ejemplo, con los cordones y pretinas.⁸⁶ También con los libros, como la ya mencionada «corónica de san Francisco» o el «de la fe de san Antonio»,⁸⁷ quien también fuera miembro de la orden franciscana. Es cierto que son objetos de poco valor y no muy frecuentes, pero también es verdad que denotan cierta filiación —simpatía al menos— por la advocación, en parte, también, porque quizás alguno de los familiares de los otorgantes pudo formar parte de la mencionada congregación. A los anteriores hay que unir el culto a Casilda, santa toledana de origen musulmán, que —junto a san Alejo— fue una de las advocaciones por las que los moriscos granadinos mostraron predilección y cuyo milagro fue representado en, al menos, seis de los tapices y paños de pared que se han documentado. Finalmente debe hacerse mención a aquellas otras representaciones relativas a escenas sagradas que remiten a la Biblia.

⁸⁵ López-Salazar y Carretero 1993, 218.

⁸⁶ Ejemplos en AHP CR, Prot., leg. 108bis-2, ff. 255r-258r. 22.10.1601 y leg. 34bis-1, ff. 31r-34v. 21.04.1591, entre otros

⁸⁷ AHP CR, Prot., leg. 25-1, ff. 62r-66r. 31.01.1587.

A juzgar por la ausencia de menciones a su autoría,⁸⁸ es más que probable que los cuadros y tapices que decoraron los hogares de la Ciudad Real del siglo XVI fueran obra de autores secundarios y que muchos hubieran salido de talleres locales, lo cual no quiere decir que tales composiciones no pudieran remitir a modelos pictóricos extendidos en la época. De entre los incluidos en las dotes que se han analizado aquí, las representaciones más comunes son las escenas de la Pasión. En cierto modo, entroncan con las del Crucificado y forman parte de un mismo programa iconográfico y devocional. Las más comunes fueron las relativas al descendimiento de la Cruz y al entierro de Cristo,⁸⁹ aunque tampoco faltaron otros episodios como la Flagelación,⁹⁰ la Conducción de la Cruz,⁹¹ la Última Cena⁹² o la entrada triunfal en Jerusalén,⁹³ escena de la que se han documentado dos ejemplos, ambos en tapices.⁹⁴

Fue este último, el soporte preferido para representar las pocas (únicamente cinco) escenas que tomaron como referente episodios narrados en el Antiguo Testamento. Su temática, alejada de los cánones habituales de la religiosidad popular, permite encuadrarlas más en el grupo de objetos decorativos con temática religiosa que en el conjunto de piezas estrictamente devocionales.⁹⁵ También su tamaño, factura y composición, elementos que permiten intuir que pudieron ser utilizados por sus propietarios como medio de ostentación. Un buen ejemplo de ello, podría ser el paño francés con «la historia de Salomón»⁹⁶ al que se hacía referencia al comienzo. Su tamaño (setenta y seis varas) y su valor (mil ciento cuarenta reales), lo dicen todo.⁹⁷

⁸⁸ Sobre el problema metodológico que supone la general ausencia de referencias a pintores y artistas en los inventarios notariales, véase Aranda Pérez 2010, 138.

⁸⁹ Jn 19,38-42; Lc 19,38-42; Mc 45,42-47; Mt 27,57-59. Sobre este episodio en el arte, véase Rodríguez Peinado 2011. Ejemplos en el «Descendimiento de la Cruz guarnecido en tabla» incluido en la dote de Francisca de Ureña (AHP CR, Prot. 59-3, ff. 24r-27v. 30.08.1610); en aquel otro que colgaba de las paredes de la casa de Alonso de San Juan (AHP CR, Prot., leg. 40-1, ff. 230r-233v. 07.11.1593) o en el entierro de «Nuestro Señor Jesucristo» que le regalaron a don Francisco de Galiana (AHP CR, Prot., leg. 41-1, ff. 1r-38v. 07.02.1595).

⁹⁰ Jn 19,2-3; Mc 15,16-20; Mt 27,27-31. AHP CR, Prot., leg. 17, ff. 610r-613v. 11.03.1607.

⁹¹ Jn 19,17; Lc 23,26-33; Mc 15,21-22; Mt 27,31-32. Por ejemplo, en la escultura de «Nuestro Señor con la cruz a cuestras» de la dote de doña Constanza Suárez (AHP CR, Prot., leg. 25-1, ff. 115r-124v. 25.02.1591) o en la «hechura de un Santo Cristo en una tabla con la cruz a cuestras en el paso de la calle de la Amargura» de la casa de doña María de Estrada (AHP CR, Prot., leg. 79-2, ff. 300r-309v. 07.09.1608).

⁹² AHP CR, Prot., leg. 25-1, ff. 115r-124v. 25.02.1591 y leg. 56-1, ff. 58r-61v. 10.05.1597.

⁹³ Jn 12,12-19; Lc 19,29-40; Mc 11,1-11; Mt 21,1-11.

⁹⁴ AHP CR, Prot., leg. 28bis, 174r-176v. 06.01.1572 y leg. 8-4, ff. 78r-82r. 08.05.1591.

⁹⁵ Ejemplo de ello es el paño de pared con la historia de Holofernes que María de Poblete regaló con su dote a Luis de la Serna y que, posiblemente, representaba el momento en el que Judit decapitó al general asirio (Jdt 13).

⁹⁶ La «historia de Salomón» se narra en 1Reyes 1-11 y en 2Cro 1-9. Lamentablemente la referencia no permite asociar la cita a un episodio concreto, aunque, por su extensión en la cultura popular, podría tratarse de la escena del juicio en el que el monarca tuvo que dirimir la disputa entre dos mujeres que pretendían la maternidad de un mismo bebé (1Reyes 3,16-18).

⁹⁷ AHP CR, Prot., leg. 48-1, ff. 258r-263v. 23.10.1610.

Otro tanto ocurre con el paño de pared pintado con «la historia de David»⁹⁸ que tuvieron en su casa una tal Juana Díaz y su marido, Pablo Guerra.⁹⁹ De su precio, un ducado, se deduce que su factura era más humilde y su tamaño más reducido, pero nuevamente se vuelve a chocar con el problema de la identificación del episodio narrado, descrito en la fuente de una forma muy genérica. No obstante, la presencia de otro paño similar¹⁰⁰ y la frecuencia con la que es narrado, remiten a la más conocida de las hazañas protagonizadas por el padre de Salomón: su enfrentamiento con Goliath, que es narrado en el primer libro de Samuel.¹⁰¹

¿Y LOS MORISCOS? RELIGIOSIDAD, COHESIÓN SOCIAL Y APEGO CULTURAL EN EL HOGAR DE LOS CRISTIANOS NUEVOS

La realidad material de los hogares moriscos de la Mancha, presentó algunos matices que son significativos a la hora de comprender cómo los miembros de la minoría granadina se adaptaron al marco socio-económico y religioso-cultural que les fue impuesto tras la guerra de las Alpujarras.¹⁰² Sin duda, la materialidad de lo religioso fue uno de ellos.

La comunidad morisca de Ciudad Real fue una de las más numerosas de cuántas quedaron radicadas en Castilla la Nueva con posterioridad a la guerra de las Alpujarras. Los protocolos notariales, entre cuyos documentos se cuentan los contratos matrimoniales aquí empleados, dan cuenta de su lenta, pero evidente integración en los circuitos económicos de la ciudad. Cuestión diferente es la relativa a su asimilación socio-religiosa, asunto en el que se advierte un comportamiento menos uniforme y en el que se hicieron evidentes las diferencias entre los moriscos repatriados de Granada y aquellos otros, de segunda generación, ya nacidos en Castilla.¹⁰³ De esa actitud disímil ha quedado un pequeño, pero evidente rastro documental tanto en los procesos inquisitoriales como en la documentación parroquial y, en cierto modo, también en las cartas de dotes y arras.

Los inventarios analizados confirman la presencia de objetos devocionales en las casas de los moriscos granadinos, pero al mismo tiempo plantean dudas acerca de la fruición y compatibilidad con que los cristianos nuevos hicieron uso de ellos.

En el caso de las joyas y abalorios, los pocos ejemplos de que se dispone revelan una huida de las representaciones de Cristo (solo una documentada) y una preferencia evidente (hasta en tres ocasiones) por la figura de la Concepción.¹⁰⁴ A ellas cabe unir la presencia de un ángel, único ejemplo documentado en todos los inventarios consultados.¹⁰⁵

Los objetos de mobiliario tampoco son numerosos; apenas cinco, entre los que destacan cuatro paños de pared:

uno con la historia del Hijo Pródigo,¹⁰⁶ dos con la de san Alejo (un santo oriental)¹⁰⁷ y otro más con la de santa Casilda, la santa de origen musulmán a la que ya se ha hecho referencia. En todos ellos se localizan referencias más o menos evidentes al bagaje cultural morisco o que representan ejemplos simbólicos con los que los convertidos pudieron verse identificados: desde el hijo que reniega de su familia para, más tarde, arrepentirse y regresar a la casa común, a la presencia de santos orientales o la figura de María, ampliamente reconocida por la tradición islámica.¹⁰⁸

La muestra apunta a dos extremos. En primer lugar, su carácter exiguo confirma que los moriscos no mostraron preferencia alguna por este tipo de objetos. En el extremo opuesto, también cabe apuntar que, aunque aislados, sí hubo individuos y familias que fijaron su mirada en objetos devocionales cristianos, algo que en aquel contexto no solo suponía una muestra de adhesión al cristianismo, sino también un riesgo evidente de aislamiento entre los suyos.

Lo cierto es que el empleo de objetos devocionales no fue una novedad en el escenario morisco ibérico. Franco Llopis ha demostrado que vehicularon gran parte del discurso catequizador de los moriscos de Valencia,¹⁰⁹ así como el uso que algunas órdenes religiosas —especialmente los jesuitas— hicieron de ellos en aquel contexto.¹¹⁰ En Castilla la situación fue distinta. Aunque fueron tardías, tanto la Corona como las autoridades episcopales pusieron en marcha políticas de catequesis activa, en la que, sobre todo, se intentó implicar al clero local.¹¹¹ Sin embargo, fueron actuaciones que carecieron de ambición, no dispusieron de una línea de actuación definida y cosecharon frutos mucho menores de lo esperado. Como se ha visto, en ese escenario, el uso de objetos devocionales fue cosa de pocas familias y estuvo sujeto tanto a las suspicacias moriscas, como a una permanente vigilancia por parte de los cristianos viejos.

No hay un patrón claro que permita asociar esta posesión a individuos u hogares concretos, ni desde un punto de vista crematístico ni desde la esfera de lo socio-profesional. Sí parece claro que todos los ejemplos disponibles son cuantitativa y proporcionalmente menores que en los cristianos viejos, que remiten a una cronología tardía¹¹² y que en ellos se observa una práctica religiosa modulada, en la que el uso de tales objetos quedó restringido a elementos de escasa significación, eliminando los relativos a los referentes más arquetípicos del cristianismo y adaptando determinadas devociones al particular bagaje cultural cristiano-nuevo.¹¹³ Es en ese contexto donde cabe encuadrar las piezas analizadas aquí y aquellas otras que los expulsados de otros lugares de Castilla llevaban consigo en el momento del destierro,¹¹⁴ por mucho que entonces pudieran surgir dudas en torno a

¹⁰⁶ AHP CR, Prot., leg. 75bis-2, ff. 354r-356v. 08.12.1600. El relato bíblico en Lc 15,11-32.

¹⁰⁷ AHP CR, Prot., leg. 54, ff. 263r-267r. 07.10.1594 leg. 79-1, ff. 335r—337v. 26.03.1607

¹⁰⁸ Sobre su interpretación, véase Franco y Moreno 2018, 116 y ss.

¹⁰⁹ Franco Llopis 2010; 2011-2013.

¹¹⁰ Franco Llopis 2013; 2016; 2019.

¹¹¹ Magán y Sánchez 1997; García Gómez 2002.

¹¹² De los diez inventarios documentados ninguno es anterior a 1594.

¹¹³ Franco y Moreno 2018.

¹¹⁴ Lomas Cortés 2010, 19-21.

⁹⁸ La vida del hijo de Salomón es narrada en los dos libros de Samuel y en el primero de los Reyes.

⁹⁹ AHP CR, Prot., leg. 34-9, ff. 53r-55r. 09.02.1589.

¹⁰⁰ AHP CR, Prot., leg. 6, ff. 645r-648r. 17.05.1573.

¹⁰¹ 1Samuel 19,38-54.

¹⁰² Moreno Díaz del Campo 2017.

¹⁰³ Moreno Díaz del Campo 2009, 191-254.

¹⁰⁴ De las cuales dos estaban en una misma casa. AHP CR, Prot., leg. 58bis, ff. 375r-379r. 22.11.1607 y leg. 54, ff. 147r-149v. 23.06.1594. Sobre el culto a María y los moriscos, véase Franco Llopis 2013.

¹⁰⁵ AHP CR, Prot., leg. 47-3, 88r-92v. 08.05.1609.

si constituían una forma de piedad o una salvaguarda económica en el periplo hacia el exilio.

La posesión de objetos devocionales por parte de los moriscos, remite a distintos niveles de observación. El primero es el económico. Aunque las piezas de rezo que poseyeron los moriscos no fueron numerosas y su valor tampoco fue elevado, es necesario tener en cuenta que, salvo contadas excepciones, la posición económica de los granadinos no permitió grandes dispendios. Bajo ese punto de vista podría pensarse que, en sus inversiones y en la conformación de los patrimonios nupciales, los moriscos priorizaron la adquisición de aquellos objetos y productos estrictamente necesarios para dar forma al hogar y asegurar una mínima vivencia de lo cotidiano. El argumento parece razonable, pero debe advertirse que, como normal general, en el momento de otorgar dote, el colectivo morisco derivó una parte importante de su inversión a la adquisición de joyas, oro y plata.¹¹⁵ Entonces, la cuestión que se plantea es la de dilucidar por qué los granadinos no tuvieron adornos cristianos en sus casas.

Por ello, y junto al aspecto económico, debe considerarse la cuestión religiosa. A pesar del debate acerca de la prohibición coránica de las imágenes,¹¹⁶ no cabe duda de que la tradición islámica es abiertamente contraria a su uso. La presencia de moriscos perpetrando acciones violentas contra imágenes devocionales cristianas es una constante en las fuentes.¹¹⁷ Desde los relatos literarios de la guerra de las Alpujarras hasta los apologistas de la expulsión hay una extensa gama de ejemplos —muchas veces repetidos— que muestran cómo ciertos moriscos hicieron buena la aversión agarena a las imágenes.¹¹⁸ Las fuentes inquisitoriales también dan fe de ello y muestran como «a sabiendas de esa hostilidad» los inquisidores las emplearon para desenmascarar el rechazo morisco a este tipo de objetos.¹¹⁹

Los problemas de conciencia de los moriscos no acababan en el significado piadoso de los objetos devocionales. También estuvieron relacionados con la iconicidad de estas piezas, algo clave en una sociedad en la que la importancia de la imagen era superlativa.¹²⁰ Por ello, y más allá de lo estrictamente religioso, la casi generalizada ausencia de objetos religiosos en los ajuares moriscos también es una cuestión cultural. Fuera abalorios, fueran pinturas o tallas, la mayoría de los objetos devocionales tuvo un marcado carácter figurativo y es lógico pensar en la posible existencia de reticencias a la hora de introducir en el hogar objetos de este tipo. Adviértase que no se trata solo de un problema religioso. No únicamente al menos, porque sabemos de decenas de familias moriscas que, en sus dotes, inventariaron joyas y abalorios, pero rehuyendo la inclusión de piezas con motivos religiosos cristianos. Dado que no hubo obligación de incluir estas piezas en los inventarios nupciales, puede pensarse que los moriscos hicieron uso de la —poca— libertad de que dispusieron y optaron por ajustarse a sus usos culturales, centrando la atención en formas y decoraciones de raigambre granadina, aunque no necesariamente islámi-

cas. En cierto modo, esa preferencia por las formas tradicionales fue una muestra más de la resistencia cultural que los moriscos plantearon ante quienes no solo pretendían convertirlos en buenos cristianos, sino también en buenos castellanos. He ahí el tercero de los pilares que sustentan el rechazo morisco a los objetos religiosos: la derivada social, que conecta con las formas de cohesión interna del grupo. Tras ella puede observarse la más que probable autocensura material que pudieron haber puesto en marcha ciertas familias moriscas, especialmente las que abrazaron sinceramente la fe cristiana. Se trataría, pues, de un postrer intento —en parte inconsciente— de no apartarse definitivamente y manifiestamente del grupo humano en el que tenían sus orígenes y en el que seguían situando su referente relacional básico, independientemente de sus creencias.

HOGAR, CULTURA MATERIAL Y DEVOCIÓN, DIFERENTES FORMAS DE EXPRESAR... ¿UN MISMO SENTIMIENTO RELIGIOSO?

Las escrituras de dote y arras constituyen un reservorio de información tremendamente útil para reconstruir la materialidad de las sociedades preindustriales. El auge que ha experimentado su explotación en el último cuarto de siglo es, posiblemente, una de las mayores aportaciones de la historiografía modernista para el conocimiento de la vida cotidiana. En ese marco han proliferado trabajos en los que se han analizado cuestiones muy diversas, desde los resortes socioeconómicos que influyeron en la constitución de cada nuevo hogar hasta la distribución de los bienes aportados al mismo por cada cónyuge. También han menudeado trabajos que, como este, se han centrado en las formas domésticas de religiosidad. Las líneas que aquí se cierran se han aproximado a esa esfera de la realidad cotidiana desde un punto de vista escasamente desarrollado: tomando como referencia un marco cronológico —el siglo XVI— poco tratado en estas cuestiones y analizando en paralelo el comportamiento mostrado por dos comunidades —cristianos viejos y moriscos—, que evidenciaron notas discordantes, pero que mantuvieron unas marcadas relaciones económicas e hicieron uso de espacios relacionales comunes. Los inventarios analizados confirman que, pese a disponer de formas materiales similares, moriscos y cristianos viejos no hicieron uso de los mismos criterios a la hora de hacer público su particular comportamiento religioso. El menor peso cuantitativo de los objetos devocionales presentes en las casas de los granadinos manchegos es solo un síntoma de esas divergencias. Sin embargo, no es menos importante considerar la forma, significado y simbolismo de las piezas de carácter religioso que formaron parte de sus ajuares. Es en ese marco conceptual donde afloran matices que conviene retener. El primero es el carácter prescindible de estos objetos, lo que explica que muchos cristianos nuevos derivaran sus inversiones a otras piezas con una carga religiosa mucho más atenuada. Evidentemente, esa decisión fue consciente y generalizada y estuvo motivada por razones de tipo religioso, pero no debe perderse de vista el factor cultural, tan íntimamente ligado al devocional en el caso que nos ocupa. Allí donde los moriscos optaron por disponer de este tipo de piezas, su uso fue privado, íntimo, más ligado a la persona que al hogar. También selectivo porque no se adaptó a la norma determinada por los usos cristiano-viejos, sino que

¹¹⁵ Moreno Díaz del Campo 2017, 59-62.

¹¹⁶ Franco Llopis 2013; Welch 1977.

¹¹⁷ Franco Llopis 2011-2013, 142 y ss.

¹¹⁸ Franco y Moreno 2019, 160-61.

¹¹⁹ Franco Llopis 2010, 90.

¹²⁰ López-Guadalupe 2017, 428.

empleó formas materiales y recurrió a advocaciones que, en cierto modo, conectaban con su particular bagaje. Tales consideraciones invitan a transitar la senda de lo cultural para observar cómo, a la hora de acercarse al hecho religioso, no todo fueron comportamientos polarizados; para contemplar la posibilidad de que, lejos de la estricta transgresión, la particular forma de religiosidad de muchos moriscos solo persiguió aunar sus viejos usos culturales con las exigencias a las que les sometieron la sociedad castellana y la Monarquía hispánica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda Pérez, Francisco José. 2018. «Grecos domésticos. Presencia y fortuna de El Greco en las colecciones de las oligarquías toledanas del Seiscientos». *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 22: 137-159. <https://revistas.uam.es/anuario/article/view/2329>
- Ardissino, Erminia. 2019. «Literary and Visual Forms of a Domestic Devotion: The Rosary in Renaissance Italy». En *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, editado por Maya Corry, Marco Faini y Alessia Meneghin, 342-371. Leiden: Brill, https://doi.org/10.1163/9789004375871_016
- Birriel Salcedo, Margarita M.^a y Carmen Hernández López. 2018. «Devociones domésticas: objetos devocionales en los hogares rurales (siglo XVIII)». En *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, editado por Inmaculada Arias de Saavedra, Esther Jiménez y Miguel L. López-Guadalupe, 295-343. Granada: Universidad de Granada.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. 1986. *La mentalidad en Castilla La Nueva en el siglo XVI. Religión, economía y sociedad, según las «relaciones topográficas» de Felipe II*. Madrid: Ediciones Escripturales.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. 2005. «La devoción a la Inmaculada Concepción en las “relaciones topográficas”». En *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte*, editado por Francisco Javier Campos, I, 7-27. El Escorial: Ediciones Escripturales.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. 2013. «Fiestas y votos en los pueblos de las Órdenes Militares según las relaciones topográficas». *Revista de Órdenes Militares* 7: 71-102.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. 2016. «Advocaciones Marianas de la Naturaleza en las ermitas de los pueblos de las ‘Relaciones’ de Felipe II». En *María, Regina naturae*, editado por Valeriano Sánchez Ramos, 178-184. Berja (Almería): Centro Virginitano de Estudios Históricos.
- Cherry, John. 2003. «Containers for Agnus Dei». En *Through a Glass Brightly: Studies in Byzantine and Medieval Art and Archaeology Presented to David Buckton*, editado por Chris Entwistle, 171-183. Oxford: Oxbow Books.
- Christian, William A. 1991. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- Cooper, Irene Galandra. 2019. «Investigating the ‘Case’ of the Agnus Dei in Sixteenth-Century Italian Homes». En *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, editado por Maya Corry, Marco Faini y Alessia Meneghin, 220-243. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004375871_011
- Dolz, Michele. 2010. *El Niño Jesús. Historia e imagen de la devoción del Niño Divino*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- Flather, Amanda. 2017. «Early Modern Gender and Space: A Methodological Framework». En *La(s) casa(s) en la Edad Moderna*, editado por Margarita M.^a Birriel Salcedo, 23-44. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».
- Franco Llopis, Borja. 2010. «Los moriscos y la Inquisición: cuestiones artísticas». *Manuscrits* 28: 87-101.
- Franco Llopis, Borja. 2011-2013. «Consideraciones sobre el uso y abuso de la imagen en la Península Ibérica en el siglo XVI a través de los procesos inquisitoriales. Una visión multicultural del arte: moriscos, protestantes y cristianos viejos». *Sharq Al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos* 20: 129-152. <https://doi.org/10.14198/ShAnd.2011-2013.20.08>
- Franco Llopis, Borja. 2013. «Nuevas tendencias historiográficas en torno al análisis del uso del arte en los procesos de asimilación de la minoría morisca. Propuestas de estudio». *eHumanista/Conversos* 1: 63-75.
- Franco Llopis, Borja. 2016. «Pedagogías para convertir: Gandía y los colegios jesuíticos para moriscos». *Revista de humanidades* 29: 61-87. <https://doi.org/10.5944/rhd.29.2016.17217>
- Franco Llopis, Borja. 2019. «Art of Conversion? The Visual Policies of the Jesuits, Dominicans, and Mercedarians in Valencia». En *Polemical Encounters. Christians, Jews and Muslims in Iberia and Beyond*, editado por Mercedes García-Arenal y Gerard A. Wieggers, 179-202. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Franco Llopis, Borja y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo. 2018. «The Moriscos’ Artistic Domestic Devotions Viewed through Christian Eyes in Early Modern Iberia». En *Domestic Devotions in the Early Modern World*, editado por Marco Faini y Alessia Meneghin, 107-125. Leiden-Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004375888_007
- Franco Llopis, Borja y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo. 2019. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*. Madrid: Cátedra.
- García Fernández, Máximo. 1999. «La dote matrimonial: implicaciones sociales, sistemas familiares y práctica sucesoria. Castilla y Europa en la Edad Moderna». En *Actas del Congreso Internacional de la Población. V Congreso de la ADEH, IV, 77-99*. Logroño: Gobierno de La Rioja — Instituto de Estudios Riojanos — ADEH.
- García Fernández, Máximo. 2001. «Familia y cultura material en Valladolid a mediados del siglo XVI. Entre el matrimonio y la muerte». En *Congreso Internacional Carlos V. Europeísmo y universalidad (vol. IV)*, editado por Juan L. Castellano y Francisco Sánchez-Montes, 275-296. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- García Fernández, Máximo. 2002. «Las dotaciones matrimoniales en Castilla, siglos XVII-XIX. Mujer, alianzas económicas y cultura material». En *Familles, Pouvoirs, Solidarités. Domaine méditerranéen et hispano-américain (XV^e-XX^e siècles)*, editado por Marie-Catherine Barbaza y Carlos Heusch, 185-201. Montpellier: Université de Montpellier III.
- García Fernández, Máximo. 2004a. «Cultura material y religiosidad popular en el seno familiar castellano del siglo XVIII». *Cuadernos Dieciochistas* 5: 97-121.
- García Fernández, Máximo. 2004b. «La cultura material doméstica en la Castilla del Antiguo Régimen». En *Estudios en homenaje al profesor Teófanos Egido*, editado por Máximo García y M.^a Ángeles Sobaler, 249-270. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- García Fernández, Máximo. 2010a. «Visiones sobre el consumo textil popular de Antiguo Régimen en la Castilla interior». *Estudis. Revista de Historia Moderna* 36: 21-59.
- García Fernández, Máximo. 2010b. «La dote femenina: posibilidades de incremento del consumo al comienzo del ciclo familiar. Cultura material castellana comparada (1650-1850)». En *Portas adentro. Comer, vestir, habitar (ss. XVI-XIX)*, editado por Isabel dos Guimarães y Máximo García, 117-148. Valladolid: Universidad de Valladolid — Universidade de Coimbra.
- García Gómez, M.^a Josefa. 2002. «Contribución de la Iglesia a un proyecto político de Felipe II: la integración de los moriscos granadinos deportados a Castilla (1570-1610)». En *Iglesia y religiosidad en España: historia y archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos*, 1421-1453. Guadalajara: ANABAD Castilla La-Mancha — Asociación de Amigos del Archivo Histórico Provincial de Guadalajara.
- García Sanz, Ana. 2012. «Análisis de una devoción doméstica: la imagen del Niño Jesús en diferentes ámbitos de la vida cotidiana». En *La vida de cada día. Rituales, costumbres y rutinas cotidianas en la España Moderna*, editado por Gloria A. Franco Rubio, 229-247. Madrid: Asociación Cultural «Almudayna».

- Garrido Flores, Antonia. 2014. «La devoción en la casa: Córdoba en el Antiguo Régimen». *Hispania Sacra* LXVI (134): 575-600. <https://doi.org/10.3989/hs.2014.062>
- Gómez Navarro, M.ª Soledad. 2005. «Entre el Barroco y la Ilustración las actitudes ante la muerte en la España Moderna». En *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, editado por Porfirio Sanz, 271-304. Madrid: Sílex.
- Gómez Navarro, M.ª Soledad. 2008. «Un momento ideal para acordarse de los Santos: Cuando la muerte llega. La cláusula testamentaria de la intercesión en la España Moderna». En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, editado por Francisco J. Campos, 57-74. El Escorial: Ediciones Escorialenses.
- González Heras, Natalia. 2015. «La religiosidad doméstica de las elites al servicio de la Monarquía en el siglo XVIII. Reflejos materiales de actitudes piadosas». *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejo 14: 85-106. https://doi.org/10.5209/rev_CHMO.2015.51180
- González Heras, Natalia. 2016. «Domestic religiosity in the 18th century Spanish Court: elite women, everyday life spaces and material culture. An approach to a study in progress». *Revista Portuguesa de História* 47: 93-108. https://doi.org/10.14195/0870-4147_47_5
- González Heras, Natalia. 2018. «La cultura material doméstica como testimonio de las devociones personales en el Madrid del siglo XVIII». En *Subir a los altares: modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, editado por Inmaculada Arias de Saavedra, Esther Jiménez y Miguel L. López-Guadalupe, 345-357. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Hernández López, Carmen. 2012. «Cultura material y especialización de la casa (Campo de Montiel, 1650-1850)». En *Apariencias contrastadas, contraste de apariencias. Cultura material y consumos de Antiguo Régimen*, editado por Juan Manuel Bartolomé y Máximo García, 15-40. León: Universidad de León.
- Hernández López, Carmen. 2016. «“Trastillos de casa pobre. Homenaje de casa decente”. Una visión diferenciada de las casas, ajuares y espacios domésticos desde el mundo rural manchego a finales del Antiguo Régimen». *Tiempos modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna* 8 (32): 457-477. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/1295>
- Hernández López, Carmen. 2017. «Casa y ajuares en las tierras de la Mancha Oriental (1650-1850)». En *La(s) casa(s) en la Edad Moderna*, editado por Margarita M.ª Birriel, 231-268. Zaragoza: Instituto «Fernando El Católico».
- Herradón Figueroa, M.ª Antonia. 1999. «Cera y devoción. Los agnusei en la colección del Museo Nacional de Antropología». *Revista de Dialectología y tradiciones populares* LIV (1): 207-237. <https://doi.org/10.3989/rdtp.1999.v54.i.410>
- La Rocca, Sandra. 2007 *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident Chrétien*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Lomas Cortés, Manuel. 2010. «Aixovar, diners i contraban. L'equipatge dels moriscs expulsats segons els registres de béns de Castella». *Recerques* 61: 5-24.
- López Alcaide, María. 2020. «Almagro y la época del Quijote: Vida Cotidiana y Cultura Material (1605-1615)». En *IV Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores. Mundo Hispánico: cultura, arte y sociedad, 7-9 noviembre 2018, Universidad de León*, 23-38. León: Universidad de León.
- López, Roberto J. 2017. «Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna». *Cuadernos de estudios del siglo XVIII* 27: 81-112. <https://doi.org/10.17811/cesxviii.27.2017.81-112>
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. 2017. «Apropiaciones devocionales en espacios domésticos. Granada, siglos XVII-XVII». En *La(s) casa(s) en la Edad Moderna*, editado por Margarita M.ª Birriel, 403-428. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».
- López-Salazar, Jerónimo y Juan Manuel Carretero. 1993. «Ciudad Real en la Edad Moderna». En *Historia de Ciudad Real. Espacio y tiempo de un núcleo urbano*, editado por Manuel Espadas, 155-259. Toledo: Caja de Castilla-La Mancha — Ayuntamiento de Ciudad Real.
- Magán García, Juan M. y Ramón Sánchez González. 1997. «Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas». En *Disidencias y exilios en la España Moderna*, editado por Antonio Mestre y Enrique Giménez, 393-409. Alicante: Universidad de Alicante.
- Mínguez, Víctor. 2011. «Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica». *Obradoiro de Historia Moderna* 20: 251-280. <https://doi.org/10.15304/ohm.20.14>
- Mínguez, Víctor. 2017. *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y el imaginario artístico de Lepanto (1430-1700)*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Mitchell, Nathan D. 2009. *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism*. Nueva York: New York University Press.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco J. 2009. *Los moriscos de La Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: CSIC.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco J. 2017. «Asimilación y diferencia a través de los patrimonios nupciales de los moriscos y los cristianos viejos, (Ciudad Real, 1570-1610)». *Obradoiro de Historia Moderna* 26: 45-69. <https://doi.org/10.15304/ohm.26.3271>
- Nalle, Sara T. 1992. *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Nalle, Sara T. 2008. «Private devotion, personal space. Religious images in domestic context». En *La imagen religiosa en la Monarquía Hispánica. Usos y espacios*, editado por M.ª Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy, 255-272. Madrid: Casa de Velázquez.
- Peña Martín, Ángel. 2011. «El peregrino del cielo. La devoción al Niño Jesús peregrino en las clausuras». En *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, editado por Francisco J. Campos, 1, 31-48. El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.
- Postigo Vidal, Juan. 2012. «Los escenarios de la muerte. Cultura material, religiosidad y ritual en las postrimerías durante la Edad Moderna». En *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano*, editado por M.ª José Pérez y Alfredo Martín; col. Francisco Fernández Izquierdo, 1, 2047-2058. Madrid: FEHM.
- Rodríguez Peinado, Laura. 2011. «El Descendimiento de la Cruz». *Revista Digital de Iconografía Medieval* 3 (6): 29-37.
- Romero Mensaque, Carlos José. 2012. «El fenómeno de los rosarios públicos en España durante la época moderna. Estado actual de la cuestión». *Revista de Humanidades* 19: 87-115. <https://doi.org/10.5944/rdh.19.2012.12839>
- Romero Mensaque, Carlos José. 2014. «Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional (siglos XV-XVI)». *Hispania Sacra* LXVI (Extra 2): 243-278. <https://doi.org/10.3989/hs.2014.090>
- Torras, Jaume y Bartolomé Yun, eds. 1999. *Consumo y condiciones de vida y comercialización. Cataluña y España, siglos XVII-XIX*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Torres Jiménez, Raquel. 2005. *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla la Nueva, siglos XIII-XVI*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Torres Jiménez, Raquel. 2013. «*Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi*. Sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media». *Hispania Sacra* LXV (Extra I): 49-93. <https://doi.org/10.3989/hs.2013.016>
- Usunáriz Garayoa, Jesús M. 1999. «Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años». *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 18: 17-43.
- Vizuete Mendoza, José C. y Palma Martínez-Burgos García, eds. 2000. *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Welch, Anthony. 1977. «Epigraphs as Icons: The Role of the Written Word in Islamic Art». En *The image and the Word. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*, editado por John Gutmann, 57-65. Missoula (MT): Scholars Press for the American Academy of Religion.