

La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio

Patricia Sela DEL POZO COLL

Universidad Complutense de Madrid.
Departamento de Historia del Arte I (Medieval)
seladelpozo@gmail.com

Recibido: 18-enero-2006

Aprobado: 19-abril-2006

RESUMEN

Inscrita dentro del contexto de las diversas polémicas acerca de la presencia real de Cristo a través de las especies del pan y vino, la Eucaristía halló en la expresión de la misa durante la Edad Media el modo de presentar al pueblo las posiciones de la Iglesia con respecto al dogma. La preocupación por evidenciar el milagro de la Transustanciación que se lleva a cabo en el altar, implicó un complicado proceso de ritualización no sólo de la ceremonia como tal, sino también de los momentos previos a la misma. Las fuentes para su estudio pueden ser de tipo documental, material o iconográfico y, analizadas en profundidad, evidencian la creciente importancia que adquirió la hostia consagrada durante la Baja Edad Media. Al mismo tiempo, las imágenes implican la noción medieval de *praesentia* y su relación con la liturgia de la misa queda evidenciada.

Palabras clave: Transustanciación, hostia, Elevación, canon, misa, Eucaristía, liturgia.

The devotion to the consecrated host in the Castilian Middle Ages:
Textual, material and iconographical sources for its study.

ABSTRACT

Deeply inserted in the context of the diverse polemics about the real presence of Christ in the species, the Eucharist found in the ritual of the mass during the Middle Ages the way to present the positions of the Church with respect to the dogma. The interest to demonstrate the miracle of the Transubstantiation occurred in the altar, implied a complicated process of ritualization, not exclusively of the ceremony, but also of the previous moments, as demonstrated by the different sources. These sources can be of documentary, material or iconographical type and, carefully analyzed, demonstrate the increasing importance acquired by the consecrated host during the Gothic Period. At the same time, the images implied the medieval notion of *praesentia* and its relation to the liturgy was established during the mass.

Key words: Transubstantiation, host, Elevation, canon, mass, Eucharist, liturgy.

SUMARIO: 1. La dimensión litúrgica de la hostia en la Misa: Transustanciación y Elevación. 2. La hostia en relación con el sacerdote. 3. Dimensión material de las Hostias: el pan ácimo y los moldes. 4. Dimensión simbólica e iconográfica de las hostias. 5. Conclusión.

1. LA DIMENSIÓN LITÚRGICA DE LA HOSTIA EN LA MISA: TRANSUSTANCIACIÓN Y ELEVACIÓN

1.1. La Transustanciación de las especies eucarísticas

La presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la Eucaristía había sido durante la Alta Edad Media largamente debatida¹. A pesar de la contundencia de las respuestas teológicas de la Iglesia oficial durante el s. XIII, estas discusiones habían ido en aumento durante el s. XIV y no hacían sino acrecentarse desde la época del pontificado en Aviñón (1309-1377) y, posteriormente, el Gran Cisma (1378-1441)². En los Países Bajos y Alemania las teorías herejes de Wyclif (c. 1324-1384) y Jean Hus (1370-1415) en torno a la presencia real de Cristo en el pan y el vino habían tenido numerosos seguidores³. El s. XV hereda esta problemática y rápidamente las herejías acerca de la Transustanciación se extienden como la pólvora por toda Europa, por lo que la tendencia a sobrevalorar la ruptura protestante iniciada entre 1517-1520 no debe hacernos olvidar las numerosas escisiones que se producen en la Iglesia a lo largo de la Edad Media⁴. Éstas llegan a España con menos fuerza, sobre todo los coletazos de la vertiente husi-

¹ Para ampliar este aspecto, vid. PALAZZO, Eric, *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2000, pp.152 y ss.

² La teología católica ha construido una base sólida para afianzar estos conceptos, recurriendo por un lado los evangelios, con la Última Cena y mediante milagros como los de Caná o la multiplicación de los panes y los peces. En ambos Cristo demuestra su poder sobre las sustancias. Destaca también dentro de la doctrina de Pablo la *I Carta a los Corintios* (11, 23-27), en la que Jesús instaura la Eucaristía ante sus apóstoles instándoles a que la repitan. Además el propio Cristo llega a decir que es el pan de la vida (*Juan* 6, 47-51 y *Juan* 6, 53-58). También Mateo lo narra, aunque de manera más breve (*Mateo* 26, 26-28). En los textos citados se encuentran sin duda las primeras bases sobre la teología tradicional de la Eucaristía. En el s. IX en el Monasterio de Corbie los escritos de Pascasius Radbert (785-860) entran ya en conflicto con los de otro monje, Ratramnus (+868), que veía en la hostia tan sólo una imagen espiritual de Cristo, cuya presencia real estaba en otra parte. Esto será retomado por Berengario de Tours (999-1087) cuya exégesis bíblica y comentarios acerca de la Eucaristía en *De sacra coena* alcanzan gran difusión durante todo el s. XII, al tiempo que son condenados con virulencia por la Iglesia oficial llegando la contrarrespuesta al s. XIII con las doctrinas de Alberto Magno (c.1200-1274), Tomás de Aquino (c.1225-1274) e incluso San Buenaventura (1221-1274). Para un análisis más detallado del tema vid. RUBIN, Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 2002, (1ªed. 1991), pp. 14-34.

³ De ellos da buena cuenta el estudio clásico de RAPP, F., *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1980. Conviene recordar aquí como para Ockham (1300-1347), por ejemplo, no existía la Transustanciación, sino la «Consustanciación» (el pan conservaba su naturaleza como pan). Esta doctrina la recupera el inglés John Wycliff (1324-1384) que habla de la «remanencia». Oriundo de Bohemia, Jean Hus (1370-1415) por su parte se esfuerza en conseguir la comunión bajo las dos especies para los fieles, eliminando así el aura mística del sacerdote cuando consumía únicamente el vino. Las ideas de J. Gerson (1362-1429), ya en pleno s. XV, se estudiarán para explicar la Eucaristía y la Transustanciación como garante del poder de Dios más allá de la naturaleza de las dos especies. Para ampliar el tema vid. RUBIN, Miri, op. cit., pp. 14-35.

⁴ MITRE, Emilio, *Las herejías medievales de Oriente y Occidente*, Madrid, 2000, pp. 62 y ss.

ta, materializándose a través de movimientos tan destacados como el de los Herejes de Durango de 1442 o la Herejía de Briviesca de 1487⁵.

En este contexto, se hace necesario reforzar para hacer llegar al fiel los principios dogmáticos sobre la Transustanciación de las especies establecidos ya en el IV Concilio de Letrán de 1215 a través de diversos canales⁶. La gestualidad va a ocupar una parte esencial dentro de la percepción del rito por parte del fiel, ya que en función del momento de la liturgia del canon que se represente se incidirá en un aspecto u otro del mensaje pasional y salvífico ofrecido en la misa⁷. Del mismo modo, la piedad popular influyó de manera notable sobre el desarrollo de las ceremonias de la consagración.

1.2. La devoción a la Elevación de la hostia en la Edad Media

Desde finales del s. XIII el grueso de los fieles había empezado a sentir un fervor por la misa, generalizándose un fenómeno basado en la necesidad de ver la hostia consagrada⁸. Este deseo sustituye en muchos casos la comunión en espe-

⁵ Con respecto a la primera, cabe señalar surgió durante el reinado de Juan II en la villa vizcaína del mismo nombre y que sus adeptos promulgaban, entre otras cosas, la libertad moral y el desprecio a los sacramentos. La enérgica intervención del obispo de Calahorra y del propio rey, que acabó con la quema de herejes en Durango, Valladolid y Santo Domingo de la Calzada, no paso desapercibida a la población castellana. Figura clave de esta herejía fue el franciscano Fray Alfonso de Mella (o Alonso de Mela), que consiguió escapar del primer ajusticiamiento junto con otros compañeros, pereciendo finalmente en las llamas de las ciudades de Granada y Sevilla. Pueden consultarse las obras de ARCE, J.B., *Los herejes de Durango*, Madrid, 1974; y BAZÁN, Iñaki, «Herejía: Los herejes de Durango», *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Interior del Gobierno Vasco, 1995, pp. 386-420 o, más general, la publicación de FERNÁNDEZ MAYORALES, Juan, *La España de los herejes, fanáticos y exaltados*, Madrid, 2001. La segunda, menos estudiada, parece que tuvo una incidencia menor, relacionada en todo caso con la comarca de Briviesca y la Bureba, en Burgos, extendiéndose tal vez por el área geográfica de la diócesis de Burgos-Palencia. El fundamento de la misma fue poner en tela de juicio el dogma eucarístico, y para su extinción se recabó por parte de las autoridades la ayuda del prior de la Cartuja de Miraflores. Breve noticia de ello da la obra de SAGREDO FERNÁNDEZ, Félix, *La Cartuja de Miraflores*, León, 1973, p. 49.

⁶ Presidido por Inocencio III, da los cinco preceptos fundamentales de la Iglesia, junto con el señalado. Los otros cuatro son: 1) honrar los domingos y días de fiesta, 2) abstenerse de comer carne los viernes y días de penitencias, 3) celebrar las fiestas, 4) confesarse al menos una vez al año y 5) comulgar en Pascua. En lo que respecta a la necesidad de comulgar en Pascua, vid. Constituciones XXI y XXII recogidas por FOREVILLE, Raimunda, *Lateranense IV*, Vitoria, Eset, 1973.

⁷ El esfuerzo de racionalización del rito eucarístico viene desde antiguo, habiendo sido tratado por los principales comentaristas de la liturgia, sobre todo a partir de Amalario de Metz en el s. IX. En el s. XII es tratado, entre otros, por Hugo de Saint Victor en su obra *De Sacramentis*, donde distinguía entre las cosas (*res*), las palabras (*verba*) y las acciones (*facta*), siendo retomado por Inocencio III en *De sacro altaris mysterio* a finales de la centuria siguiente, donde ya distinguía entre personas (celebrantes, ministros y asistentes), cosas (ornamentos, instrumentos y elementos), palabras (rezos, cantos y lecturas) y acciones (gestos, movimientos y actos). Vid. SCHMITT, Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*, Paris, 1990, pp. 336-343.

⁸ Un estudio monográfico del tema lo ofrece DUMOTET, Edouard, *Le desir de voir l'Hostie*, Paris, 1926. Para una revisión más moderna del tema vid. CASPERS, Charles, «The western church

cie, que había quedado reducida para aquellos, desde el Laterano IV, exclusivamente al día de Pascua, dando lugar a lo que se ha llamado la «comunión espiritual». Los textos refrendaban desde hacía tiempo esta práctica, que, por otra parte, pretendía ser una medida para reducir los abusos cometidos producto en muchas ocasiones de creencias supersticiosas⁹. Los diferentes teólogos se esfuerzan en remarcar cómo el alimento que proporciona la Eucaristía es un alimento espiritual, *simbólico*, y se incide en el hecho de que la comunión tiene sentido en tanto que el fiel participa de una *unión espiritual con Cristo*, de modo que la comunión resulta independiente incluso de la consumición de la propia hostia. Consumirla es secundario y no tiene nada que hacer a la hora de la verdadera «comunión espiritual» que se produce de modo inmaterial por medio de su contemplación¹⁰.

La generalización de esta práctica parece darse a partir de la segunda mitad del siglo XIII, convirtiéndose en algo común para todos los creyentes y difundiendo con rapidez, primero entre las diócesis de los Países Bajos y luego por toda la Iglesia Occidental¹¹. Así, frente a la comunión sacramental, la «comunión espiritual» podía practicarse con libertad por los fieles tantas veces como desearan. Como consecuencia, la misa va, poco a poco, reduciéndose en importancia al momento del canon y a las palabras de la consagración, hasta el punto de que los fieles acudan a la iglesia sólo y exclusivamente para participar de este momento¹².

during the late Middle Ages: *Augenkommunion* or popular mysticism?» en CASPERS, Ch. et alius, *Bread of Heaven. Customs and practices surrounding Holy Communion. Essays in the History of Liturgy and Cultura*. Nijmegen, 1995, Col. Liturgia Condenda, 3, pp. 83-97. A este hecho que en alemán recibe el nombre de *Augenkomunion* (comunión ocular) empiezan a imputarse toda suerte de efectos mágicos, como la remisión de los pecados sin pasar por el purgatorio y la seguridad de que uno no morirá sin salvación. Entre otros estudios que se refieren al tema destacan los de FOWLEY, Edward, *From Age to Age. How Christians have celebrated the Eucharist*, Chicago, 1991, pp. 91-111; DUFFY, Edmond, *The Stripping of the Altars. Tradicional Religión in England c. 1400-1580*, London, 1992, pp. 95-107, espec. p. 102.

⁹ En relación con las prácticas supersticiosas que llevaban a muchos fieles a conservar y llevar consigo las hostias consagradas durante la Eucaristía a modo de amuleto, puede consultarse el magnífico estudio de SNOEK, G. J. C., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden- New York- Köln, 1995.

¹⁰ Guillermo de Saint Thierry (c. 1075-1148) es un buen punto de partida para explicar este concepto. En su libro *De Sacramento Altaris Liber* trata de manera extensa este sacramento. Recogido por MIGNE, J. P., *Patrología Latina*.... CLXXX, cols. 341-366, espec. 355. Según Ch. Caspers, muchos de los escritos tradicionalmente atribuidos a Bernardo de Claraval pertenecerían a este autor (vid. CASPERS, Ch, op. cit., p. 86). Para más información: BÉRUBÉ, Camille, «Guillaume de Saint-Thierry, source de la pensée franciscaine», *Collectanea Franciscana*, 61, 1991, pp. 117-148.

¹¹ CASPERS, Charles, op. cit., p. 88. Para más información acudir al estudio del mismo autor titulado *De eucharistische vroomheid*..., *Miscellanea Neerlandica*, 5, Louvain, 1992, pp. 84-86 y 95-97. Puede localizarse a través de testimonios incluso de la documentación conciliar, pues en el sínodo diocesano celebrado por el obispo Guiard de Laon entre 1238 y 1247 quedó establecido que aquellos enfermos que pudieran vomitar la hostia recibieran, como sustituto, la comunión espiritual de la misma. (Vid. BOEREN, P.C., «Les plus anciens statuts du diocèse de Cambrai (13e siècle)», *Revue de droit canonique*, 3, 1953-1954).

¹² Dio lugar también a ciertos abusos al respecto, como el que en determinadas zonas la Elevación se hacía incluso antes de la consagración, cayendo por lo tanto en la idolatría. Para ver las discusiones

Teniendo en cuenta la importancia de la representación artística en tanto que el fiel piensa en imágenes y medita con ellas, es lógico que se vierta a través de la iconografía todo el significado del sacramento. Por lo tanto, en este contexto se entiende perfectamente la codificación gestual de las representaciones plásticas pues, adecuándose siempre a la liturgia, *excitan en la memoria la Pasión del Señor*¹³.

Por ello, en la mayoría de las representaciones de misa de entre las conservadas en España, se observa precisamente el momento de la gran Elevación de la hostia correspondiente a la doxología final del canon, cuando las palabras de la consagración han sido pronunciadas, a fin de mostrar al pueblo lo que ahora se ha convertido en el verdadero cuerpo de Cristo¹⁴. Además, en determinadas ocasiones, estas elevaciones son exageradas, y llegan a realizarse por encima de la cabeza del sacerdote, tal y como puede apreciarse, por ejemplo, en la tabla correspondiente al centro de la predela del retablo de la catedral de Tarazona, en la que además no sólo se observa que la hostia es portadora de iconografía, aspecto que se analizará en páginas siguientes, sino que explicita perfectamente la tendencia de acudir a misa en el instante preciso de la Elevación, asomándose por las puertas para asistir al momento de gracia concedido, tal y como recogen algunos documentos hispanos de la Baja Edad Media (**Fig. 1**)¹⁵.

generadas en torno a la conveniencia de la Elevación son interesantes también los artículos de KENNEDY, V.L., «The moment of Consecration and Elevation of the Host», *Medieval Studies*, VI, 1944, pp. 121-150; y «The Date of Decree on the Elevation of the Host», *Medieval Studies*, VIII, 1946, pp. 87-96. Para ampliar el conocimiento de la devoción a la propia hostia durante el s. XV y los abusos en torno a ello vid. ŽIKA, Charles, «Host, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany», *Past & Present*, 118, 1998, pp. 25-64. La asociación entre los conceptos de idolatría y Elevación la mencionó también, de forma sucinta, en su interesante libro CAMILLE, Michael, *El ídolo gótico: ideología y creación de imágenes en el arte medieval*, Madrid, Akal, 2000, p. 235.

¹³ VITRY, Jacques de, *De Historia Occidentalis*. Friburgo, 1972, pp. 179-180. Tomado de SCHMITT, Jean-Claude, op. cit., p. 343.

¹⁴ Antes de las palabras de la consagración, el sacerdote hacía otras elevaciones más pequeñas, no obstante en el tema que se estudia es ésta la representada. En lo que respecta a la Elevación del cáliz, tanto en Europa como en España no es frecuente su representación plástica. Desde el s. XII el vino consagrado se fue eliminando de la comunión de los laicos. Ésta no era un hecho habitual, pues en los libros pastorales y manuales de misa de la época se dan indicaciones a los sacerdotes del peligro que podría ocasionar que durante la comunión de los fieles cayese algún pedazo de las hostias consagradas o se derramara un poco de vino. Finalmente el Concilio de Constanza (1414-1418) terminó por prohibir a los fieles comulgar con vino, amenazando con excomulgar al clero que lo ofreciese. En ocasiones a los laicos se les ofrecía vino sin consagrar junto con la hostia, mostrando así simetría sobre el altar al tiempo que les facilitaba tragar las migajas de la forma (vid. RUBIN, Miri, op. cit., p. 71).

¹⁵ Parece que era frecuente quedarse charlando a las puertas de la iglesia, que permanecían abiertas, y sólo entrar cuando se oía la campanilla de la Elevación. Ello causaba gran barullo. Vid. TORRES JIMÉNEZ, Raquel, *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla la Nueva. Siglos XIII-XVI*, Madrid, U.C.M., 2002. (Tesis doctoral inédita dirigida por M. A. Ladero Quesada), p. 981. Otras representaciones en las que la Elevación de la hostia aparece por encima incluso de la cabeza del sacerdote se encuentran en pinturas del Maestro de Alfajarín localizadas en la propia iglesia de Alfajarín (Zaragoza) y en la predela del retablo procedente de la iglesia de Pallaruelo de Monegro (Huesca). Una pintura castellana conservada en la Colección Johnson de Philadelphia correspondiente a finales del s. XV reproduce también esta actitud, que se traduce en ejemplos escultóricos tan dispares como el frag-

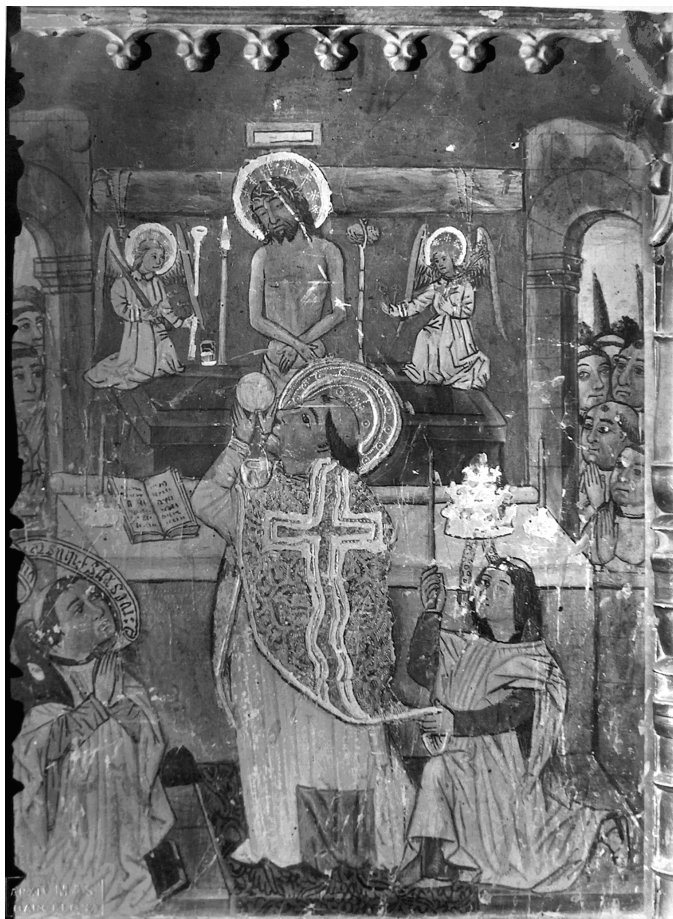


Fig. 1.- Predela del Retablo de la Catedral de Tarazona.

Pero junto al hecho de la citada «comuni3n espiritual», que puede entenderse como uno de los condicionantes para que en las representaciones plásticas incluyan el momento de la Elevaci3n, hay que destacar otro aspecto que se relaciona directamente con la abundancia de representaciones plásticas de la misa durante toda la Baja Edad Media, esto es, la progresiva clericalizaci3n de la celebraci3n eucarística y, m3s en concreto, la sacralizaci3n de la figura del sacerdote.

mento de relieve conservado en las vallisoletanas iglesias parroquiales de Villab3n3ez y Cabreros del Montes, de fines del s. XV o principios del s. XVI, y el posterior ejemplar de la parroquial de Torrelaguna, en Madrid. La excepcional Misa de San Gregorio de Berrugete conservada en el Museo de Burgos es tambi3n un buen exponente de ello.

2. LA HOSTIA EN RELACIÓN CON EL SACERDOTE

Si de la exposición anterior se deduce la importancia de ver el misterio que se estaba celebrando en el altar, es necesario hacer hincapié también sobre la relación existente entre los sacerdotes y las propias hostias. Si el IV Concilio de Letrán había establecido el dogma de la Transustanciación de las especies, ésto lleva aparejado un cambio fundamental que consiste en el paso de identificación de la misa como ceremonia en la que participa la comunidad, a la asimilación de la misa al momento preciso de la consagración¹⁶. Es lo que según algunos autores supone un paso del *mysterium depopulatum* inicial, al *mysterium tremendum*¹⁷. Ésto redundaría en la importancia que adquiere el sacerdote, que llega a identificarse con el propio Cristo, y la progresiva sacralización de su figura, que en el Laterano IV aparece ya recogida en la constitución I, titulada *De la Fe Católica*:

*Y una sola es la Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie absolutamente se salva, y en ella el mismo sacerdote es sacrificio, Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de transustanciados, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro. Y este sacramento nadie ciertamente puede realizarlo sino el sacerdote que hubiere sido debidamente ordenado, según las llaves de la Iglesia, que el mismo Jesucristo concedió a los Apóstoles y a sus sucesores*¹⁸.

El sacerdote cobra importancia en tanto que, tal y como señala el Laterano IV, él mismo es *sacrificio*, de modo que a partir del s. XIII se intenta reglar todo lo relacionado con las labores que ha de realizar, de entre las cuales sobresale la de ser el encargado de realizar las hostias que serán consagradas en las ceremonias¹⁹.

Los testimonios documentales hispanos se hacen eco de ello y así lo señalan. Desde el s. XIII, pueden rastrearse en la literatura conciliar de las diferentes diócesis, especificaciones relativas a la manera en la que los sacerdotes deben hacer las hostias²⁰. Entre las primeras referencias conocidas destacan las Constituciones

¹⁶ LUBAC, Henri de, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*, Paris, 1949.

¹⁷ SNOEK, G. J. C., op. cit. p. 54.

¹⁸ vid. FOREVILLE, Raimunda, op. cit. Constitución I.

¹⁹ Testimonios de ello aparecían ya en el *Rationale divinatorum officiorum* de Guillermo Durando, fuente a la que se aludirá en sucesivos epígrafes. En este momento interesa un pasaje del libro en el que establece *quod sacerdotes debeant hostias facere per seipsos* vid. DAVRIL, Anselme y THIBODEAU, Timothy (eds.), *Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum*. Turnholt, Brepols, 1995-2000, liber IV, 30, 6 (60).

²⁰ En el resto de Europa encontramos disposiciones paralelas. Para Francia, dada la gran cantidad de fuentes conservadas de esta naturaleza, puede consultarse por ejemplo la recopilación de PONTAL, O. (ed.), *Les Status Synodaux Français du XIIIème siècle*, (3 vols.), Paris, 1971-1988. Encontramos referencias como las que siguen *Quod hostia sit integra et integrum habeat circumum*, (vid. vol. I, c. 6, p. 142). En Inglaterra, William Russell, obispo de Sodor, dice en 1350: *La Hostia de Cristo ha de ser*

del Legado Juan, cardenal y obispo sabinense, que habían sido ratificadas en el Concilio de Lérida de 1229 y fueron confirmadas en el Concilio de Tarragona del año 1239. El canon VIII del mismo, titulado de manera singular *Como deben hacerse las hostias* dice así.

[...] *también establecemos que el sacerdote haga por sí mismo las hostias para consagrar el Cuerpo del Señor de harina de trigo pulcra y blanca, sin ponerlas sal ni levadura; y elabórense con extraordinario esmero*²¹.

Si bien es un ejemplo propio del caso catalán, interesa en tanto que el Legado Juan no es otro que Juan de Abbeville, enviado por Gregorio IX a España en 1228 con la intención de que los presupuestos del IV Concilio Laterano, que hasta el momento no habían sido asumidos por algunos lugares, entre ellos las diócesis hispanas en su conjunto, fuesen respetados²².

limpia, de harina, fina, no grande, sin levadura. Ésta ha de estar grabada, no cocida en agua pero cocinada en el fuego ([...] *candida, triticea, tenuis, non magna, rotunda, expers fermenti non mista, sit hostia Christi. inscribatur aqua, non cocta sed igne sit assa*), vid. WILKINS, D., *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae ad 446-1718*, London, 1737. Consultada esta última referencia a través de RUBIN, Miri, Op. cit, p. 39.

²¹ Es cierto que no conservamos los textos de los cánones de todos los concilios celebrados y que, además, dentro de los que conservamos, no siempre tratan este aspecto, pero sí se encuentra, al menos, en algunos de capital importancia como los de Peñafiel (1302), Toledo (1323), Cuéllar (1325) o Tarragona (1329). Los textos completos de estos concilios pueden leerse en latín y castellano en el clásico de TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y América (en latín y castellano) con notas e ilustraciones*. Madrid, 1859, Tomo III, vol. 2. Para el texto del Sínodo de Cuéllar de 1325, consúltese la constitución XXX del mismo, titulada *Que hará el sacerdote si sólo puso agua en el cáliz*, vid. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Synodicon Hispanum VI. Ávila y Segovia*, Madrid, BAC, 1993, p. 303.

²² Parece ser que *El clero español, tal como lo encontró Juan de Abbeville, era incontinente, en gran parte iletrado y totalmente ajeno a la disciplina de los concilios y sínodos* (vid. LINEHAM, *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1975, p. 22). Para poner orden insta a los obispos a la convocatoria de sínodos, y durante la estancia del legado (1228-1229) se convocan en casi todas las diócesis. Los presupuestos de aplicación de las normas del Laterano IV comienzan en este momento en nuestro país, irradiando años más tarde y fijándose a través de sucesivos concilios en los que se van a ir tratando también aspectos más prácticos relacionados en muchas ocasiones con la vida diaria de las comunidades. Como ha señalado Pedro M. Cátedra al estudiar la posible influencia del IV Laterano en la obra de Berceo, aunque hubo comentaristas hispanos que escribieron en fechas relativamente cercanas a la propia celebración del concilio ecuménico (como Vincentius Hispanus y Laurentius Hispanus) sólo se conserva en España un códice de las constituciones del lateranense IV (vid. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1985, pp. 484-503). y, además, *los textos canónicos de Letrán citados en una obra tan importante como la Summa septem sacramentorum de Pedro de Albalat no se recogen con la terminología de 1215, sino con la que Juan de Abbeville transmitió en el concilio de Lérida 1229. En cambio, fueron muchos los sínodos que, a partir de 1228, recogieron y adaptaron estas constituciones. La repercusión de la legación alcanzó, sin duda, hasta bien entrado el siglo XIV, más allá, por ejemplo, del sínodo de Cuéllar de 1325*. Vid. CÁTEDRA, Pedro M., «*Del sacrificio de la misa*» de Gonzalo de Berceo. Edición y Comentario», en Isabel Uría (coord.), *Obra completa*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, pp. 933-1033. Coincide con él LINEHAN, Peter, op. cit., p. 66.

Dicho esto, en lo que respecta al ámbito castellano, y siempre teniendo en cuenta los documentos que nos han llegado, hay que esperar al menos hasta principios del s. XIV para encontrar referencias a la fabricación de las hostias por parte de los sacerdotes. En Peñafiel (Valladolid), en 1302, el canon VIII condensa las mismas ordenanzas que se recalcan en Tarragona años antes bajo el título *Que los sacerdotes amasen por sí por ministros idóneos y de harina de trigo las hostias*.

Y como que nuestro Señor Jesucristo, que es el pan vivo, que bajó del cielo, se comparó con un grano de trigo cuando dijo: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muriere, permanece él sólo»; por lo tanto, enseñan los decretos de los Santos Padres, que el pan que haya de consagrarse en el altar sea de harina blanca sacada de granos de frumento, esto es, de trigo, y amasada con agua limpia y pura. Y como que por la sencillez de los hombres y por la ignorancia del derecho podría amenazar peligro al hacer la masa, cuyo pan se convierte en Dios, establecemos y ordenamos, que los sacerdotes por sí mismos, si cómodamente pueden y si no por otros ministros idóneos de la iglesia, pero en presencia de ellos, confeccionen la masa de sola harina de trigo y agua pura, (sin) levadura, sin mezcla de ninguna otra cosa; y con ella hagan la hostia, que debe consagrarse en Cuerpo del Señor²³.

El fragmento citado al comienzo como palabra de Cristo está tomado fielmente del texto latino de la *Vulgata* y pertenece al Evangelio de *Juan* 12, 24. Corresponde al comienzo del Ciclo de la Pasión, justo al momento de la Entrada en Jerusalén cuando, tras la noticia por parte de Felipe y Andrés de que, tras conocer la noticia de la resurrección de Lázaro, unos griegos querían acercarse a él y Cristo les responde:

Venida es la hora en que debe ser glorificado el hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo, después de echado en la tierra, no muere, queda infecundo; pero si muere produce mucho fruto²⁴.

Llama poderosamente la atención en el texto castellano citado la alusión clara a un pasaje bíblico para reforzar, por medio de la palabra divina, la necesidad y conveniencia de cumplir los preceptos estipulados que, para reforzar su valía, se hacen emanar de los Santos Padres, sobre todo si se tiene en cuenta que era uno de los argumentos que esgrimían los teólogos ya en tratados eucarísticos del s. XII. Éstos, que solían llevar el título de *De Sacramentis*, acudían al pasaje evangélico de *Juan* del mismo modo que queda plasmado en el Concilio de Peñafiel, lo que sugiere, tal vez, un conocimiento de estos textos en la Península

²³ Cfr. Texto en latín de TEJADA Y RAMIRO, Juan, op. cit., Tomo III, vol. 2, p. 440.

²⁴ *Juan* 12, 23-25. Para intentar una mayor fidelidad con los textos originales, se ha optado por la traducción española del s. XVIII de la *Vulgata* realizada por J. M. Petisco (1724-1800) y publicada por TORRES AMAT, Félix, *Sagrada Biblia traducida de la Vulgata Latina teniendo a la vista los textos originales*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1950.

desde antes de lo que tradicionalmente se admitía²⁵. Además, y en relación precisamente con las lecturas que se llevaban a cabo dentro del *Triduum Paschal*, se trata del capítulo evangélico anterior al leído el Viernes Santo²⁶. Nota que, si bien de momento nos parece accesoria, hemos de retener para un análisis ulterior de la Misa de San Gregorio.

La importancia del sacerdote en las representaciones plásticas que reproducen una escena de misa resulta evidente entonces. Más allá del progresivo enriquecimiento que pueda observarse en su indumentaria o el tamaño del mismo en relación al resto de los asistentes a la celebración, puede quizá intuirse esa sacralización de su figura que deviene de la confección de estas hostias que focalizan la mirada del fiel, para cuya realización el sacerdote se envuelve en cierto aura de misticismo no exenta de notas misteriosas. Leer más allá de las imágenes para comprender las actitudes de un pueblo expectante ante la visión de la hostia, tal y como ilustran pinturas como las anteriormente mencionadas, nos conduce a anotar algunas particularidades sobre los lugares en los que estas formas eran confeccionadas. Las fuentes nos dan noticias relativas a la existencia tanto de graneros en las iglesias como de pozos para agua e incluso hornos en los que se cocía el pan, señalando incluso cómo los sacerdotes no debían comerciar con este grano²⁷. Aunque algo tardía, resulta útil para corroborar una práctica que sin duda debía ser anterior a la noticia recogida, la visita realizada en 1539 a la iglesia de Santa María de Villarubia. En ella, el visitador dejó constancia de la existencia de chimeneas en las cámaras que se habilitaban para los sacerdotes, normalmente en los pisos altos de las sacristías. El testimonio subraya cómo el cometido de aquellas era el de ser lugares *donde se puedan fazer las hostias... o para que sirva a los capellanes e clerigos quando estovieren ençerrados en treyntenarios*²⁸. Aunque hasta el momento no se han localizado en la documentación cas-

²⁵ Siempre se señala la influencia del *Rationale* de Durando en obras como el *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, de 1325, pero sin duda los clérigos cultivados manejaban manuales y tratados sobre liturgia y sacramentos en latín desde mucho antes. Este texto de Juan fue localizado por Boeren en un tratado eucarístico anónimo del s. XII en el que se describe cómo deben hacerse las hostias y es repetido, a mediados del mismo siglo, en *De sacramentis*, del Maestro Simón (c. 1145-60). Para consultar ambos textos en latín vid. RUBIN, Miri, op. cit., p. 38, en lo que respecta al estudio del manuscrito anónimo, vid. BOEREN, P., «Un traité eucharistique inédit du XII siècle. Convenientibus vobis in unum (I Cor. 11, 20)», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, n° 45, pp. 181-214. Para los textos de Durando y Pedro de Cuéllar, vid. más adelante.

²⁶ Existen ciertas disensiones acerca de las lecturas evangélicas de ese día, pues aunque MARTI-MORT, A. G., *La Iglesia en Oración. Introducción a la Liturgia*, Barcelona, Herder, 1967, p. 762 hace referencia a Juan 13, 1, este pasaje no aparece recogido en la edición consultada del misal preconiliar de MOLINA, Vicente, *Misal completo para los fieles*, Valencia, Ed. Hispania, 1947.

²⁷ Canon XI del concilio de Tarragona de 1291-129, canon II del Concilio de Lérida de 1293 y canon IV del Concilio de Lérida de 1294 (vid. TEJADA Y RAMIRO, Juan, op. cit., tomo III, vol. 2, pp. 416, 420 y 424 respectivamente). Son interesantes todos estos pasajes por las referencias a los abusos cometidos tras la comunión mediante *golosinas* y *comilonas* a costa de los mismos días como los de Natividad, Pascua y Pentecostés.

²⁸ 1539, marzo, 3, Villarubia, Iglesia de Santa María, AHN, Leg. 6079, núm. 26, fols. 479v-480r. Recogido por la tesis doctoral de TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., p. 799, nota 250. Resulta muy

tellana alusiones específicas a las oraciones que estos sacerdotes encerrados en treintenarios proferían mientras elaboraban las formas, tras este testimonio han de suponerse prácticas similares a las realizadas en otros lugares, en los que a la elaboración de estas hostias acompañaba el canto de salmos e himnos que favorecen, como se señaló anteriormente, ese aspecto de sacralización extrema de su figura²⁹.

Por tanto, no debe subestimarse la importancia de los momentos previos a las celebraciones eucarísticas, pues la noción de *rito* supone una amplitud de significación hasta ahora poco valorada. Los momentos en los que tenían lugar la confección de las formas pueden, por lo tanto, relacionarse con los pasajes previos a la Pasión de Cristo, conmemorada en el canon de la misa, y no son en modo alguno elegidos al azar para justificar la labor realizada por el sacerdote, antes bien resultan en consonancia con el mensaje transmitido y la presencia del mismo dentro de las representaciones plásticas³⁰.

Una vez señalada la importancia de la figura del sacerdote en tanto que fabricante de las hostias y ministro de la iglesia que hace posible mediante sus palabras la transformación del pan en cuerpo y sangre de Cristo, conviene atender, para proseguir el análisis de la importancia de las hostias en la Baja Edad Media, la dimensión material de las mismas³¹.

interesante en su conjunto al recoger las noticias de inventarios y visitas realizadas por calatravos en un espacio geográfico y temporal lo suficientemente dilatado como para que las conclusiones extraídas puedan ser extrapoladas a otras zonas de las cuales no se conserva tal cantidad de información. Para los treintenarios, pueden consultarse los diferentes volúmenes del *Synodicon Hispanum*.

²⁹ RUBIN, Miri, op. cit., p. 42. La alusión dada por Rubin, que no cita por otra parte texto alguno, es la de las *Constituciones* de Lanfranco (c.1005- c.1089), que recoge los rituales seguidos por los monjes cluniacenses (vid. KNOWLESS, D., *The monastic constitutions of Lanfranc*, London, Nelson Medieval Texts, 1951). Si podemos suponer, por ejemplo, que se rezara el *Salmo 77*, 25 de la *Vulgata* (*Salmo 78*, 25 de la *Biblia de Jerusalén*) en el que se hace alusión al *pan de los ángeles*.

³⁰ Mayor atención han recibido, por ejemplo, las manifestaciones paralitúrgicas que implican la participación de una comunidad. A menudo se ha señalado cómo dentro de la devoción y el folklore popular, no sólo pinturas o esculturas para retablos o portadas representaron la Entrada en Jerusalén. También las procesiones litúrgicas del Domingo de Ramos quisieron hacerlo. Existen testimonios de las procesiones en la Francia e Inglaterra Medieval en los que se señala la tradición de llevar una hostia consagrada o un evangelio en peregrinación hasta la puerta del templo, como símbolo del propio Cristo. El origen de esta tradición es antigua, pues ya la monja Egeria que hizo la peregrinación a Tierra Santa en el s. IV cuenta cómo la Entrada en Jerusalén era celebrada por medio de grandes procesiones que copiaban en muchos casos los ceremoniales de entrada de los emperadores romanos (Vid. SCHILLER, Gertrud, *Iconography of Christian Art*, London, Lund Humphries, 1977, vol. II, p. 14). Para la peregrinación de Egeria, vid. ARCE, Agustín (ed.), *Itinerarium Egeriae. Español-Latín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

³¹ Además, y con respecto a las funciones del sacerdote, diversas noticias aparecen en otras fuentes, tales como constituciones de hospitales. Es el caso de las escritas en 1398 para la fundación del Hospital de San Antolín de Palencia (AHCP, armario III, leg. 15, Hosp. N° 68, fols. 17r/31v.). En ellas se describen las obligaciones y trabajos a realizar para la asistencia a los enfermos en dicha fundación, ocupando las labores propias del capellán un total de diecisiete puntos, ente los que destacan el 12, 13 y 14 en los que se alude explícitamente a la necesidad de que [...] *probea que los hornamentos y corporales de la capilla esten limpios...probeyendo la zera, vino y hostias...*[...]. Vid. SANTO TOMÁS

3. DIMENSIÓN MATERIAL DE LAS HOSTIAS: EL PAN ÁCIMO Y LOS MOLDES

Tres son los detalles significativos que se contienen en las breves pero elocuentes referencias que aparecían en los cánones. Por un lado, la necesidad de que las hostias se hagan de pan ácimo, por otro, de que éstas sean hechas de harina blanca y pura y, ya por último pero no menos importante, el deseo explícito, o más bien la orden, de que su ejecución se realice, como se ha visto ya, *con extraordinario esmero*. Conviene por lo tanto hacer referencia a la importancia de la consecución material del pan eucarístico para proseguir su estudio.

3.1. La discusión del ácimo

Son muchos los textos en los que se hace hincapié sobre la importancia de que este pan no lleve levadura. Las consecuencias de esta opción suponen, desde época temprana, una distinción de base entre las iglesias de Oriente y Occidente que se manifiesta también en el modo de realizar el pan eucarístico por una y otra.

En los primeros siglos del Cristianismo, al contrario de lo que se generalizará durante la Edad Media Occidental, el pan empleado a diario era el mismo que el empleado en el oficio litúrgico. Ello supuso una diferenciación precisa entre lo que era un molde para la fabricación del pan y un sello para estampar en el mismo determinados símbolos. En el origen de estos sellos, normalmente de barro cocido, estaría la necesidad de distinguir visualmente por parte los cristianos el pan empleado en dichos servicios que, por otra parte era un pan con levadura³².

Al contrario que la iglesia de Oriente, la Iglesia Occidental optó desde época temprana por la fabricación del pan ácimo, enzarzándose en enormes discusiones para justificar su postura enlazándola con los textos veterotestamentarios³³.

PÉREZ, Magdalena, *La asistencia a los enfermos en Castilla en la Baja Edad Media*, Universidad de Valladolid, 2001, p. 30, nota 54.

³² Parece que estos primeros instrumentos podrían haber sido empleados también con otros fines. Generalmente realizados en barro cocido, lo que ha hecho que no mereciesen atención por parte de la historiografía, eran usados también para ornar ánforas de vino o lámparas hechas en terracota, entre otros objetos. Del mismo modo, el pan empleado en estos servicios no tenía por qué responder a la forma circular que corresponde a la Iglesia Latina, antes bien se elaboran complicadas explicaciones que refuerzan la importancia de la forma rectangular del mismo para hacerlo semejante a un cordero, aunque el sello empleado se admite como circular en muchos casos. Destacan los textos de Simeón de Tesalónica, arzobispo ortodoxo (†1430). La introducción del pan ácimo en Oriente es muy posterior a su uso en Occidente. Un caso especial lo constituye Armenia que, hasta el s. VII, siguió empleando el pan con levadura, al igual que los Maronitas hasta su unión con Roma en el s. XII (vid. GALAVARIS, George, *Bread and the Liturgy. The symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison, Milwaukee & London, The University of Wisconsin Press, 1970, pp. 13, 19 y 86-87).

³³ Vid. *Levítico* 3, 1-4. Este tema se convirtió a partir del cisma de Miguel Cerulario en el s. XI en verdadero tema de discusión entre latinos y griegos. No es momento éste para invocar la problemática, bien recogida ya por CABROL, F., «Azymes», en *Dictionnaire D'Archeologie Chretienne et de*

Éste principio no tardó en ser defendido por liturgistas como Guillermo Durando en su *Rationale*³⁴ y por teólogos como el obispo de Lincoln, Robert Grosseteste (1175- 1253), que en su *Templum Dei* (c.1220-1235) decía que para garantizar la eficacia eucarística era necesario que el pan fuera de trigo, basándose en el citado pasaje de *Juan 12, 24*, llegando incluso a legislar a través de los diferentes sínodos que preside sobre la forma circular que ha de tener la hostia³⁵.

La primera referencia sobre la fabricación de las hostias en la Península es temprana. La encontramos en el canon XVI del concilio celebrado en Toledo en el año 693, en el que se defiende el empleo del pan ácimo³⁶. Los textos castellanos bajomedievales entran también a valorar la importancia del ácimo. Aparecía en concilios ya señalados, en los que incluso se recurre al evangelio para reivindicar la confección de un pan sin levadura, llegando a citar el pasaje de *I Corintios 5, 8* como justificación precisa para ello³⁷, pero también la literatura de devoción va a ahondar en el mismo concepto para recordar, de forma popular, la importancia de este elemento. Juan de Padilla, el cartujano (1467?-1520) en su *Retablo de la Vida de Cristo* aporta matices interesantes al relacionarlo incluso con las herejías, algo no demasiado corriente en la poesía española medieval. Lo más curioso a la hora de hablar del pan ácimo es que, según él, es garante de incontaminación con lo judío:

*Los ácidos panes que son amasados
Sin levaduras y otras misiones
Porque huyamos las conversaciones
De los judíos herejes damnados*³⁸.

Liturgie, Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953 (15 tomos en 30 volúmenes). Vol. I/2. En cualquier caso, no puede evidenciarse en los *Evangelios* ni a través de los *Hechos de los Apóstoles* el empleo de uno y otro pan en la institución de la eucaristía y primeras ceremonias apostólicas. En los primeros documentos sobre esta discusión se hace provenir la costumbre de los ácidos del propio San Pedro (vid. *Carta de Pedro de Antioquía a Miguel Cerulario, Patrología Griega*, tomo CXX, cols. 777-780, 807 y 810). Extraordinario estudio del tema es el clásico de MABILLON, «Disquisitio de azymo et fermentato», en *Vetera analecta*, Paris, 1723, pp. 522-547.

³⁴ *de pane azymo debet fieri*. Vid. DAVRIL, Anselme y THIBODEAU, Timothy (eds.), op. cit., liber IV, 41, 113/157. La edición empleada es la más completa, las referencias siguientes a este texto siguen por lo tanto esta edición.

³⁵ RUBIN, Miri, op. cit., p. 38. Una edición crítica de este texto es la de GOERING, J. y MANTELLO, F.A.C., *Templum Dei*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, col. Toronto Medieval Latin Texts, 14. Sobre la forma circular de las hostias, vid. más adelante.

³⁶ Vid. TEJADA Y RAMIRO, Juan, op. cit., tomo III, vol. 1.

³⁷ *Non in fermento ueteri, set in azymis sinceritatis et veritatis*, vid. Constitución XXX, 5-6 del Sínodo de Cuéllar de 1325, en GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Synodicon Hispanum VI. Ávila y Segovia*, Madrid, BAC, 1993, p. 303.

³⁸ *Retablo de la Vida de Cristo, hecho en metro por el devoto Padre Don Juan de Padilla, monje cartuxo*, impreso con licencia en Toledo por Francisco Guzmán, Toledo, 1570. Recogida por la tesis inédita de FRANCISCO, Julia de, *Poesía lírica eucarística española: siglos XVI y XVII*, Colección Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1953, p. 39.

Así, la opción de la Iglesia Occidental por el ácimo derivó, necesariamente, en el empleo de un nuevo tipo de instrumentos para la fabricación de las hostias, moldes realizados en hierro que facilitaban su producción. La importancia de estos elementos, desatendidos por los estudios especializados, resulta de capital importancia en tanto que de éstos depende el aspecto del pan eucarístico y su percepción por parte de los fieles. No parece por lo tanto accesorio realizar un breve estado de la cuestión sobre este asunto.

3.2. Los moldes para fabricar hostias: estado de la cuestión³⁹

En Occidente, el estudio de los moldes eucarísticos ha sido tratado de manera parcial a través de ciertas publicaciones, la mayoría de ellas francesas, de fines del s. XIX. Respondiendo a cierto rigor arqueologicista del estudioso francés X. Barbier de Montault, este tipo de objetos fueron objeto de su atención mediante la publicación de diversos artículos en boletines locales⁴⁰. Así, y con vocación de inventariar éstos, surgieron numerosas separatas que, de manera monográfica, inventariaban estas obras, compradas con frecuencia por el propio Barbier de Montault a los anticuarios de la zona para luego cederlas a su vez a sociedades de anticuarios⁴¹.

La siguiente referencia al estudio de los moldes aparecen en la gran obra de F. Cabrol y H. Leclercq titulada *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Como voz dentro del propio diccionario se recoge el término «fer à hosties», haciendo especial hincapié en la necesidad de distinguir su estudio del concerniente al pan eucarístico. Así, estas piezas son tratadas en tanto que objetos empleados para fabricar las hostias y para imprimir en las mismas un motivo simbólico o, dicen los autores, *simplemente decorativo*⁴².

³⁹ A pesar de que este estudio se centra en la producción de moldes en Occidente, para el estudio de la fabricación del pan eucarístico de la iglesia oriental, ha de señalarse el ya mencionado extraordinario estudio monográfico realizado por George Galavaris (op. cit.), que dio a conocer numerosos sellos encontrados gracias a excavaciones arqueológicas realizadas por diferentes puntos del Mediterráneo.

⁴⁰ Vid., entre otros, BARBIER DE MONTAULT, X., «Description iconographique de quelques fers à hosties de l'Anjou», *Revue de l'Anjou*, Angers, 1880; Ídem, «Les fers à hosties du musée d'Orléans», *Ancienne série du Bulletin*, Tome IX, 1887, n° 132, pp. 187-193 ; BARBIER DE MONTAULT, X., et REVEREND DU MESNIL, E., «Un atelier forézien de fers à hosties avec notice généalogique sur les Jourjon », *Journal de Roanne*, Roanne, Imprimerie du Journal de Roanne, 1893.

⁴¹ Con el transcurso del tiempo, estas piezas pasaron a engrosar las colecciones de museos provinciales, donde hoy por hoy se conservan. Es el caso por ejemplo del Musée Sainte-Croix de Poitiers.

⁴² Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953 (15 tomos en 30 volúmenes). Para la voz «fer à hosties», vid. tomo V, volumen 2, cols. 1366-1368. Para el estudio del pan eucarístico, vid dentro del mismo diccionario las voces «azyme» (tomo I, volumen 2) y «pain eucharistique» (tomo XIII, volumen 1). Recientemente, los inventarios por medio de bases de datos informatizadas del gobiernos francés, garantizan la conservación de estas piezas que otrora fueron objeto de abandono en las parroquias y, cada vez más, suscitan la curiosidad de aquellos que intentan arrojar algo de luz sobre el origen de las iconografías pasionales que contienen. La base de datos *Palissy* depende del Ministerio de Cultura del Gobierno Francés e inventaría el patrimonio mobiliario nacional según diferentes categorías (muebles, objetos religiosos y domésticos, cientifi-

En España los estudios al respecto son también parcos, a pesar de que fue en el s. XIX cuando se produjo un primer intento de fijar la atención en ellos gracias a una breve mención hecha en la obra histórica de J. Balari⁴³. A comienzos de siglo, un molde de hostias perteneciente al Museo de Tarragona fue expuesto en Madrid dentro de una muestra de hierros antiguos españoles, sin ofrecer por otra parte, dato alguno referido a su iconografía o dimensiones⁴⁴. Referencias a moldes de hostias catalanes aparecen también, a título ilustrativo, en publicaciones de M. Trens, sin ofrecer estudio alguno al respecto, pero llamando ya la atención sobre estas piezas en tanto que soporte iconográfico⁴⁵. La historiografía catalana de la segunda mitad del s. XX se ha referido a estas piezas en alguna ocasión, aunque fuese parcialmente, mediante pequeñas publicaciones en ocasiones exentas de rigor científico, que los tratan más como curiosidades dentro de las sombras que aún fecundan el Medioevo⁴⁶. Pero es sin duda a través de los textos de J. Gudiol y, posteriormente en los de M. Sunyol donde se observa un verdadero deseo por sacarlos a la luz, estudiándolos como objetos interesantes para comprender una parcela más del arte sacro⁴⁷.

Faltan, sin embargo, estudio de conjunto de los mismos. La única publicación más reciente que estudia estos moldes en tanto que soportes de una iconografía determinada estableciendo una breve reseña acerca de las publicaciones y exposiciones de los mismos, aparece en el primer número de la revista del Museo Episcopal del Vic, tras haber sido publicadas algunas de estas piezas en el catálogo de dicho museo⁴⁸. Así, Ll. Amenós realiza una breve aproximación a los

cos e industriales, etc). Hasta la fecha, contiene cerca de 260 000 noticias, de las cuales permite ver la foto de casi 15 000 objetos (vid. <http://www.culture.gouv.fr/documentation/palissy/accueil.htm>).

⁴³ BALARI, J., *Orígenes históricos de Cataluña*, vol. II, 1899. Reeditado en San Cugat del Vallés en 1964, p. 620.

⁴⁴ ARTIÑANO Y GALDÁCANO, Pedro Miguel, *Exposición de Hierros Antiguos Españoles. Catálogo*, Madrid, SEAM, 1919, pp. 53, nº 210. Dentro de esta misma exposición se recogieron también sendos moldes para hacer barquillos del s. XIV pertenecientes a la antigua colección privada catalana de D. Domingo Torrent y Garriga, de Manlleu, con los nº 208 y 209. Ambos resultan interesantes tanto iconográfica como epigráficamente. Es tal vez el segundo el que más puede interesar en relación al estudio que aquí se lleva a cabo, ya que contiene en una de las caras al Cordero victorioso con banderola rodeado por una inscripción que versa «AGNUS DEI QUI TOLLIS PECATA», mientras que en el verso aparece cincelado un caballero con escudo y lanza rodeado por la inscripción en catalán «IO SON DEN BERNAT CUGOT» («yo soy de Bernat Cugot»). Dada su iconografía, no sería extraño pensar que quizá se emplease más bien para el rito de pan bendito que sabemos sustituía también a la comunión eucarística.

⁴⁵ TRENS, Manuel, *La Eucaristía en el Arte Español*, Barcelona, Aymá, 1952, pp. 88-89, figs. 69 y 70.

⁴⁶ Vid. MAS, J., «Colección de Hostias», *Ilustración Católica «la Hormiga de Oro»*, año XXII, nº 24 (17 de junio de 1905), pp. 373-364. SEGURA, J., «Hosties», *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya*, nº 16 (enero-marzo de 1895), pp. 11-19.

⁴⁷ En cuanto a Gudiol, vid. GUDIOL I CUNILL, J., *El mobiliari litúrgich*, Vic, 1920, pp. 33- 34; Ídem, *Nocions d'archeologia sagrada*, Vic, 1931-1933, vol. I, pp. 274- 275, vol. II, pp. 458-459 y 485. En lo que respecta a Sunyol, más moderno, vid. SUNYOL I BUSQUETS, M., «Estudi d'un hostier medieval del 1339», *Acta Medievalia*, nº 9, 1988, pp. 472- 493.

⁴⁸ *Museu Episcopal de Vic. Guia de les colleccions*, Ed. Museu Episcopal de Vic, 2003.

mismos elaborando después el breve inventario de los conservados en el Museo, volviendo a hacer hincapié en la necesidad de ofrecer una visión más global en relación a otros ejemplos conservados en los Museos Episcopal de Tarragona, Diocesano y Comarcal de Solsona, Diocesano de Lleida y colecciones particulares como la de Massana, en Andorra⁴⁹. En lo que respecta al ámbito castellano, no existe hasta el momento publicación alguna referida al tema⁵⁰.

3.3. Testimonio de moldes para hacer hostias en la Península

El primer testimonio documental sobre los moldes para su fabricación en la Península es catalán, del s. XI⁵¹. Sucesivamente, los moldes para hacer hostias son referidos en numerosas ocasiones durante la Baja Edad Media en los documentos hispanos de los visitantes como *ostario con que fassen ostias* o bien, más comúnmente, *fierros para faser ostias*⁵². Estos elementos no podían faltar nunca de las parroquias y los visitantes informaban puntualmente de la necesidad de cambiar aquellos que estaban gastados por otros nuevos, consignando cualquier detalle⁵³.

Pocas noticias ofrecen las fuentes de la época, sin embargo, sobre aspectos formales de estos moldes. Gracias a los ejemplos conservados, puede apreciarse cómo en su mayoría, durante los siglos XIV y XV, se trata de planchas de hierro con forma rectangular que contienen en su interior grabados para la estampación de más de una forma eucarística, siendo entre ellas de diferente diámetro (**Fig. 2**)⁵⁴. Las fuentes tampoco especifican el tamaño que debían tener las hostias. Los propios inventarios o los visitantes señalan, eso sí, cuándo estaban viejos y pequeños, lo que indica una tendencia progresiva a hacer las hostias más grandes⁵⁵. Esta noticia coincide con los ejemplares de moldes conservados en la

⁴⁹ AMENÓS, Lluïsa, «Hostiers i neulers medievals del Museu Episcopal de Vic», *Quaderns del Museu Episcopal de Vic*, I, 2005, pp. 91-113.

⁵⁰ Recientemente, fueron expuestos en el claustro bajo de la Catedral de Burgos, con motivo de una exposición temporal acaecida del 10 de septiembre al 16 de octubre de 2005, sendos ejemplares pertenecientes al Museo Diocesano Regional de Burgos (s. XV) y a la parroquia de Rubena, s. XVI (Burgos), sin que haya constancia de que hayan sido incorporados a ningún catálogo.

⁵¹ Vid. BALARI, J., op. cit., p. 620.

⁵² Se acompañan con frecuencia de tijeras para recortar las formas. Vid. TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., pp. 1039-1040.

⁵³ Uno de los grandes problemas que aparece dentro de la documentación castellana es la cantidad de harina que se empleaba para realizar estas hostias, pues se consideraba que, en ocasiones, los sacerdotes empleaban demasiada enajenando tal vez para su propio bien una parte, ante los cual responden de manera diligente que la harina se malgastaba en ocasiones *por no ser los hierros con que se hazen buenos*. (Vid. TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., p. 2728, nota 27).

⁵⁴ Ello no exime de la existencia de alguno circulares, aunque sean menos frecuentes. En el Museo Episcopal de Vic se conserva algún ejemplar.

⁵⁵ Así, en el inventarios de Aldea del Rey se dice en 1491 que hay dos pares de estos hierros, y en 1493 se dice que unos de estos son *viejos y de poco provecho*. Lo mismo ocurre con Carrión en 1493, que aparte de los de uso frecuente tiene otros viejos, o en Pozuelo, donde en 1495 tuvieron que deshacerse de unos. Vid. TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., p. 1039, nota 12.



Fig. 2. Molde para la realización de Hostias, Francia, s. XV.

Península. Aunque la variación de tamaño es sustancial según la época, yendo desde los ocho centímetros de diámetro los más grandes hasta los escasos tres centímetros los más pequeños, las hostias de mayor envergadura se corresponden con los momentos finales de la Baja Edad Media⁵⁶. Las hostias más grandes serían, además, las destinadas para la comunión del sacerdote, mientras que las más pequeñas se destinarían a la comunión de los fieles, que se hacía, tal y como se expuso anteriormente, solamente en Pascua.

Junto a esto, sabemos que los moldes aparecían en numerosas ocasiones en las parroquias a pares⁵⁷. Aunque en ocasiones la duplicación de los objetos obedeciese más bien a la tendencia a conservar los viejos un tiempo, puede pensarse más bien que la distinción obedece a los propios usos litúrgicos, pues en algu-

⁵⁶ Vid. ejemplares conservados en el Museo de Vic, con los números de inventario MEV 8117, MEV 3400 y MEV 1978. Son algo más grandes que los ejemplares franceses contemporáneos, a excepción eso sí, del molde Cl. 2067 del Museo de Cluny, que aún siendo del s. XIII, es excepcionalmente grande, con 26 cm de diámetro.

⁵⁷ TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., p. 1068.

nas ocasiones, junto con los hierros normales, se mencionan un tipo de hierros específicos para hacer hostias en Pascua⁵⁸.

En las representaciones plásticas de misas conservadas, se opta en la mayoría de los casos por representar estas hostias de mayor tamaño que iban destinadas a los sacerdotes. El empleo de las mismas durante la Elevación favorecía sin duda la contemplación y adoración de las mismas por parte de los fieles, matiz que debía completarse, sin duda, con el simbolismo asociado a su forma y a la iconografía que portaban.

4. DIMENSIÓN SIMBÓLICA E ICONOGRÁFICA DE LAS HOSTIAS

Del estudio de los moldes para su fabricación se infieren varios aspectos, muchos de los cuales pueden sin duda alguna corroborarse a través de las diferentes representaciones plásticas de la misa y sustentarse gracias a los textos que subrayan los valores simbólicos de las mismas, resultando en ocasiones causa y en otras como consecuencia de su apariencia formal y trasunto iconográfico.

Si para analizar la manera de confeccionar las hostias la fuente fundamental resultaba ser la documentación conciliar, para conocer el simbolismo de las mismas es necesario acudir a los comentaristas de la liturgia. Para la Baja Edad Media destaca sobre todo la labor llevada a cabo por Guillermo Durando (†1296) con la redacción de su *Rationale divinatorum officiorum*, tanto por la difusión de su libro como por ser un buen recopilatorio de las teorías de liturgistas anteriores⁵⁹. Se sabe que este texto llegó a España con cierta rapidez si tenemos en cuenta que el *Rationale* debió completarse en torno a 1291, pues su influencia se deja sentir en el *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, escrito en el año 1325⁶⁰. Además, uno

⁵⁸ 1549, noviembre 15, EL Moral, AHN, OO.MM., Cjo, Leg. 6080, nº 10, fol 2 [bis]v. El testimonio que se recoge es tardío, de 1549, y se justifica diciendo que, como era en Pascua cuando los fieles podían comulgar, sería para hacer unas hostias más pequeñas que la grande que se usaba habitualmente en la Consagración, para que la vieran todos los fieles. Vid. TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., p. 1040.

⁵⁹ Por ejemplo, de Amalarico de Metz (775-850), que puede ser considerado como el primer historiador de la liturgia, que retoma las ideas de San Isidoro de Sevilla en las *Etimologías* y dota a esta materia de cierta «historicidad» acudiendo a las fuentes veterotestamentarias para explicar de manera simbólica todo lo que concierne a la misma; sus teorías, junto con las de muchos otros, son aportaciones para Durando (Vid. HANSSENS, J.-M. (ed.), *Amalarii Episcopi Opera. Liturgica Omnia*, 3 vols. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948). Por su parte, el *Rationale* de Guillermo Durando es la fuente litúrgica más difundida por Europa a lo largo de la Edad Media y en los comienzos de la Edad Moderna, conociéndose de él numerosas ediciones manuscritas y al menos cuarenta y cuatro ediciones incunables, siendo la más antigua de 1459. Esta edición se considera además el primer libro impreso en Maguncia con la imprenta de caracteres metálicos. La edición más completa del *Rationale* es la mencionada anteriormente y debida a DAVRIL, Anselme y THIBODEAU, Timothy (eds.), op. cit. Sobre la labor de Guillermo como liturgista puede consultarse el clásico de BATTIFOL, P. *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, pp. 1-29.

⁶⁰ Aunque no parece probable que el obispo de Segovia hubiese copiado de manera directa este libro, ya que cambia elementos y reduce la complejidad del mismo, sí debía conocerlo cuando trata la liturgia de la misa. Vid. LINAGE CONDE, Antonio, «La liturgia de la Misa en el Sínodo del obispo de

de los ejemplares manuscritos más antiguos conocidos es de origen hispano, pudiendo fecharse en 1330⁶¹.

4.1. La forma circular de las hostias

Esta noción, que aparecía en los cánones sólo como una particularidad formal y que se evidencia a través de los moldes y las representaciones plásticas, la recogen los comentaristas de la liturgia como Durando, enlazando con el simbolismo que ello supone. El obispo de Mende la relaciona con la forma circular de la tierra en consonancia con el universo, creados ambos por Dios, que no tiene principio ni fin y que enlaza con las palabras de los *Salmos* 24, 1 y 89, 8⁶².

Pero el *Rationale* va a tratar el aspecto simbólico de las hostias desde diferentes puntos de vista. Entre ellos, interesa subrayar la importancia de que éstas sean circulares, *a semejanza de denarios*, nos dice, como aquellos por los cuales Cristo fue vendido por Judas, idea que ya había recogido, años antes, Honorio de Autun (†1125) al señalar:

*El pan recibe la forma de un denario, porque el pan de la vida, que es Cristo, fue vendido por cierto número de denarios, él, el verdadero denario que será dado a los obreros de la viña*⁶³.

Por lo tanto, la característica forma circular de las hostias a la que ya se había aludido en la documentación sinodal y conciliar, adquiere también su dimensión simbólica gracias a estos textos. En España, los poetas castellanos del s. XV aprovechan también para cantarle. Es el caso de Fray Ambrosio de Montesino,

Segovia Pedro de Cuéllar, 1325», en *Anuario de Estudios Medievales*, 16, Barcelona, CSIC, 1986, pp. 126-145. Un trabajo monográfico del mismo fue realizado al año siguiente por MARTÍN, José Luis y LINAGE CONDE, Antonio, *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987.

⁶¹ Se trata de un manuscrito conservado en la Biblioteca Vaticana con sign. Ottoboni lat. 337, redactado en España y datado en 1331 por un colofón: *anno domini MCCCXXXI die festi post festum beato Michaelis*.

⁶² *Salmo* 23, 1 (*Del Señor es la Tierra y los seres que la llenan, el orbe de la Tierra y los que en él habitan*) y *Salmo* 88, 9 de la *Vulgata* (*Poderoso eres, señor; y tu fidelidad te circunda*); el texto de Durando identificado con este salmo coincide expresamente con el texto latino de la *Vulgata*: *Veritas tua in circuítu tuo* (cfr HERTZENAUER, Michael, *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, 1914 y DURANDO, op. cit., liber IV, 30, 70/79).

⁶³ Traducción al castellano de Honorius Augustodunensis, *De Gemma Animae*, liber I, cap. XXXV. *Patrología Latina*, tomo CLXXII, col. 555. Aunque Durando no reconozca la fuente, parece evidente al leer: *panis autem hic formatur in modum denarii*, que copia a Honorio (*panis in modum denarii formatur*), vid. *Rationale*, op. cit, liber IV, caput 41, 103/112. Años antes, en 1124, Ernulfo, obispo de Rochester, comentaba que el pan eucarístico debía tener forma de moneda (*in formam nummi*), vid. BARBIER DE MONTAULT, X, « Description iconographique de quelques fers à hosties de l'Anjou », *Extrait de la Revue de l'Anjou*, Angers, 1880, pp. 3-20, esp. p. 4 nota 2.

cuyo poema a la Consagración ha servido como justificación para interpretar en clave eucarística el Retablo de la Cartuja de Miraflores cuando decía:

*¡Oh, Hostia de hermosura!
Cuán cercada es tu figura
De los ángeles en rueda⁶⁴.*

La idea de inmaterialidad y eternidad que deviene de su aspecto formal enlaza también con una preocupación constante durante la Baja Edad Media, tal y como se expuso al comienzo del artículo. Ésta es, la necesidad de que sea vista por los fieles. Al hacer la hostia más grande y más delgada, la luz penetra a través de ella durante la Elevación, resaltando la iconografía que contiene y dotándola de un aspecto de inmaterialidad que se ve reforzado por otra parte gracias al empleo de cortinajes oscuros que se extendían tras el altar para ofrecer un aspecto escenográfico y simbólico avivando la piedad del fiel⁶⁵.

4.2. La representación de las hostias en las obras de arte

La representación de sagradas formas dentro del arte medieval ha gozado, desde época temprana, de gran desarrollo. Los diferentes canales de difusión artística, más populares y más cultos según el medio y el público al que estuviesen dirigidos, hablan de una importancia creciente de este tipo de imágenes que, como se ha señalado al comienzo, culmina en el s. XV mediante la inclusión de las mismas con sus propias particularidades iconográficas dentro de las representaciones de misas milagrosas.

Desde época románica, elementos de cierta ambigüedad plástica y significativa podían ser localizados en espacios menos visibles, tales como los canecillos de las iglesias, lugares marginales pero llenos de significación que albergan representaciones un tanto heterodoxas relacionadas con la Eucaristía⁶⁶. Esta ten-

⁶⁴ Sobre este aspecto, vid. YARZA LUACES, Joaquín, «El retablo mayor de la Cartuja de Miraflores», en *Actas del Congreso Internacional sobre Gil Siloe y la Escultura de su época*, Burgos, 13-16 octubre de 1999, Centro Cultural «Casa del Cordón», 2001, pp. 207-238. Para una aproximación certera a la obra literaria del escritor, vid. RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, *Cancionero de Fray Ambrosio Montesino*, Cuenca, 1987.

⁶⁵ El empleo de estas telas está documentado para el caso hispano durante la Cuaresma. Parece que era especialmente utilizado el negro, y en varios lugares consta el empleo de velos de este color, pero también otros blancos o blancos con cintas negras para colgar delante del altar. Son citados en ocasiones como *cortinas de lienzo* en muchos de los inventarios de las iglesias calatravas (Vid. TORRES JIMÉNEZ, Raquel, op. cit., p. 800). Sobre el empleo de estas telas sobre todo en España, Inglaterra y Francia, vid. SNOEK, G. J. C., op. cit., pp. 59 y ss.

⁶⁶ La representación de un asno con una hostia en la boca es un tema recurrente dentro de la escultura románica, relacionado tal vez con celebraciones burlescas como la de la «misa absurda» o la «fiesta asnaria». Un ejemplo claro de ello puede verse en la iglesia de Saint Nicolas de Civray, recogida por KEENAN- KEDAR, Nurith, *Marginal Sculpture in Medieval France*. Vermont Scholar Press, 1995, p. 32. Para una revisión de este tipo de escultura vid. el reciente estudio de MONTEIRA ARIAS, Inés, *La*

dencia pervive a lo largo de toda la Edad Media y diferentes entornos han servido también como abrigo a plasmaciones menos devotas, llegando incluso a mofarse de la naturaleza sagrada de las hostias asimilándolas a los excrementos⁶⁷.

En Aragón y Cataluña, la aparición de las especies consagradas en obras artísticas ha sido recientemente puesta en relieve por Ll. Amenós. La investigadora señala cómo en la plástica catalana la representación más antigua de una hostia se encuentra en las pinturas murales de la iglesia de Santa María de Clusa, de mediados del s. XII⁶⁸. Su presencia resulta especialmente relevante a partir de los siglos XIII-XV, encontrándose, por ejemplo, en obras de la talla de los dos retablos de Corporales de Daroca⁶⁹. Pero estas suelen mostrar siempre iconografías muy sencillas que bien muestran una hostia desnuda⁷⁰ bien se limitan a la cruz latina o a las formas contraídas de «IHS» (o «JHS») o «DHS»⁷¹. Son sin embargo más escasas aquellas obras en las que la propia hostia contiene una iconografía más completa, pero cuando aparece suele ser dentro de escenas de misas milagrosas de santos, tales como una Misa de San Martín de Tours de J. Reixach o en las escenas relativas a la vida de Santa Clara en el retablo de Santa Clara y Santa Eulalia, conservadas ambas en Segorbe (Castellón)⁷².

influencia islámica en la escultura románica de Soria. Una nueva vía para el estudio de la iconografía en el Románico, Cuadernos de Arte e Iconografía, nº 27, Seminario de Arte Marques de Lozoya, Madrid 2005.

⁶⁷ Algunas de estas manifestaciones fueron recogidas por GAIGNEBET, C. y LAJOUX, J-D., *Art Profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 54-57. Sobre excesos y parodias asociadas a elementos de devoción o prácticas litúrgicas, puede consultarse el interesantísimo y reciente artículo de KOLDEWEIJ, Jos, «Shameless and naked images: obscene bad-gets as parodies of popular devotion», en *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, Boston-Leiden, 2005, pp. 493-512.

⁶⁸ AMENÓS, Lluïsa, op cit., pp. 91-111.

⁶⁹ Frente al conocido de época de los Reyes Católicos que ya estudió Post (POST, Ch. R., *A History of Spanish Painting. Vol. III. The Aragonese School in Late Middle Ages*, Oxford University Press, 1941, pp. 393 y ss.), existe otro anterior del s. XIV restaurado recientemente por el IPHE, vid. FÚSTER, María Dolores, «El Retablo de los Santos Corporales de Daroca. Nueva visión después de su restauración», *Aragonia Sacra*, XV, Zaragoza, 2000, pp.153-172.

⁷⁰ Por ejemplo, en el Frontal de la Vida de San Martín del MNAC, en Barcelona, de mediados del s. XIII.

⁷¹ Muchas de ellas formando parte de escenas de Última Cena. Vid. el amplio repertorio ofrecido por BAGUÉ, Enrique y PETIT, Juan, *La Eucaristía. El tema eucarístico en el arte de España*, Barcelona, 1952. Un ejemplo extraordinario por su peculiaridad iconográfica lo constituye el frontal de altar de Mosoll, de c. 1200-1250 (MNAC/MAC 15788). Éste consta de una disposición en cuatro cuarteles, con figuras bajo grupos de tres arcos formando escenas. La que corresponde a la Presentación de Cristo en el Templo coloca junto al Niño, sobre el altar, una hostia estampillada. Para obtener más información de este frontal y de la bibliografía al respecto vid., entre otros, el clásico de SUREDA, Joan, *La pintura románica en Cataluña*, Madrid, Alianza, 1995 (1ª ed. 1981), nº 157, pp. 385-386. En escultura, existen ejemplos bastante hermosos, como un Cristo Juez del s. XIV conservado en el MNAC. Realizado en piedra, alberga en su regazo una Sagrada Forma, al tiempo que muestra sus llagas conforme al pasaje de *Mateo*, 24.

⁷² Vid. TRENDS, Manuel, op. cit., p. 135 y BAGUÉ, Enrique y PETIT, Juan, op. cit., nº 42, p.24. No estamos de acuerdo por lo tanto con la aserción de Luïsa Amenós, que encuentra sólo dos. Una de ellas es el retablo de la Santísima Trinidad y Corpus Christi de Vallbona de los Monjes, c. 1340-1350,

En Castilla, durante el s. XIII, las *Cantigas de Santa María* ofrecen varias representaciones de las mismas, aunque se trate, eso sí, de pequeñas y blancas formas sin decoración alguna, inscritas dentro de las representaciones de milagros eucarísticos que confirman el valor de la Transustanciación, en clara relación a otros prodigios eucarísticos o *exempla* muy similares a los narrados por Pedro el Venerable y que, por otra parte, responden tan bien a la abundancia de milagros de hostias sangrantes que empiezan a sucederse por toda la geografía peninsular⁷³. Hay que esperar sin embargo al s. XV para encontrar representaciones más elaboradas⁷⁴.

Señalábamos al comienzo de este estudio que, dentro de Castilla, es precisamente en las Misas de San Gregorio en las que observa una mayor cantidad de hostias estampilladas. A partir de este momento el análisis de la iconografía de las propias hostias se pondrá en relación con este tema⁷⁵.

4.3. La iconografía de las hostias estampilladas en las obras castellanas

La primera referencia sobre la iconografía de las hostias es temprana. Corresponde al canon LXXXII del Concilio de Quinisexto, en el que se estipula la idoneidad de representar en las pinturas a Cristo como cordero pero también la prohibición de que este motivo se añadiese a las hostias que no fuesen a ser empleadas el día litúrgico correspondiente, con lo que nos ofrece un dato importante acerca de la presencia de iconografía en las mismas desde época temprana⁷⁶.

atribuido a Guillem Seguer (MNAC). La hostia, colocada dentro de un tabernáculo, contiene dentro una Crucifixión, flanqueada por la contracción «IHUS» y se acompaña de roleos vegetales. Es, según Ll. Amenós, la representación más fiel a modelos de moldes conservados. La otra sería una Misa de Ánimas del Retablo de San Miguel y San Pedro de la Seu d'Urgell, c. 1432-1433, de Jaume Cirera y Bernat des Puig. Contiene al Crucificado sobre fondo reticulado. Vid. AMENÓS, Lluïsa, op. cit.

⁷³ Las Cantigas en las que aparece la representación de hostias son las CIV, CXXVI y CXLIX del Códice Rico (Ms T. I. 1. de la Biblioteca de El Escorial, Madrid). Para aproximarse al conocimiento de los milagros eucarísticos peninsulares vid. UGARTE DE ERCILLA, Eustaquio, *España Eucarística (Tradiciones eucarísticas españolas)*, Madrid, 1911. Una revisión menos completa pero interesante es la ya citada de TRENDS, Manuel, op. cit., a imitación del francés VLOBERG, Maurice, *L'Eucharistie dans l'Art*, Grenoble-Paris, 1946. Para el estudio de los *exempla* medievales en general, con referencias en concreto a milagros eucarísticos, vid. el clásico de TUBACH, Frederic C., *Index exemplorum: a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1981.

⁷⁴ Para Vetter, la aparición de las hostias estampilladas en obras de arte se generaliza a partir del s. XIII, vid. VETTER, E. M., «Iconografía del Varón de Dolores. Su significado y origen», *Archivo Español de Arte*, 143. Madrid, CSIC, 1963, pp. 197-232, esp. p. 223, nt. 160.

⁷⁵ La práctica de las hostias estampilladas fue tal que aparece incluso en los grabados de la época. Sin duda uno de los más significativos es el que muestra dentro de un ostensorio flanqueado por ángeles la Sagrada Forma con la representación de la Crucifixión. Se corresponde con un *Plenarium* de la imprenta de Martin Schott, fechado en Estrasburgo en 1483. Reproducido por *The Illustrated Barstch. Part II: Anonymous artists 1478-1480*, vol. LXXXII, New York, 1981, p. 191.

⁷⁶ El canon LXXXII en TEJADA Y RAMIRO, Juan, op. cit., tomo III, vol. 3, p. 801. La referencia a la prohibición del cordero en las hostias en GALAVARIS, George; op. cit, p. 26 y ss.

Los motivos iconográficos que pueden aparecer dentro de los moldes para hacer hostias manifiestan gran variedad desde época temprana⁷⁷. El anagrama de Cristo, la cruz latina y escenas de Crucifixión se combinan con representaciones del Cordero, pero también con representaciones de la Anunciación⁷⁸, del Varón de Dolores o de Cristo Resucitado⁷⁹. Más extraños y casi únicos son otros ejemplares documentados en diversos museos europeos. Quizá el más conocido sea uno de los conservados en el Musée National du Moyen Age de Paris, cuyas caras reproducen, por un lado, escenas relativas a la vida de Jesús, rodeando a Cristo entronizado y, por otro, a los doce apóstoles rodeando a su vez al Cristo Juez⁸⁰. Junto a este, otros más extraños muestran representaciones de pelícanos⁸¹, rosas⁸² o ángeles.

Sin embargo, dentro de las obras de arte, lo más frecuente dentro de la iconografía de las hostias estampilladas es encontrar la representación de la cruz latina, la Crucifixión o el anagrama de Cristo. La miniatura suele ser un buen exponente de esta peculiaridad, y formas con iconografía impresa aparecen asociadas a algunas composiciones en obras del s. XV⁸³. Más excepcionalmente, dentro de algunas obras iluminadas pueden aparecer representaciones de hostias que contiene otro tipo de iconografía, como es el caso de la representación del Cristo Juez (**Fig. 3**)⁸⁴.

⁷⁷ Jungmann señalaba que lo normal era la aparición de la cruz, del anagrama de Cristo y, a partir del s. XII, la escena de la Crucifixión o el cordero de Dios (vid. JUNGSMANN, J. A., *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, 1963.)

⁷⁸ Vid. Los reproducidos en la obra de TRENDS, Manuel, op. cit., figs. 69 y 70.

⁷⁹ Ejemplares de estos dos últimos tipos han sido localizados en el Museo Episcopal de Vic (MEV 8117), existiendo paralelismos con ejemplares franceses.

⁸⁰ Cl. 2067. El Museo conserva otros dos ejemplares más, mucho más sencillos

⁸¹ En el Musée de la Thiérache de Vervins, en Picardía, se conserva de forma excepcional un sello datado en el s. XIV y realizado en piedra para la fabricación del pan eucarístico. Su iconografía es igualmente sorprendente: un pelícano alimentando sus polluelos y la inscripción «PAR AMOURS SUI DONNES». El dossier de la obra puede consultarse en el Service Régional de l'Inventaire de Picardie o sobre la referencia IM02002669 de la base de datos *Palissy* del gobierno galo.

⁸² L. Charbonneau señaló en una breve nota de la revista *Regnabit* (enero de 1925), *un hierro para hostias, del siglo XII, donde se ve la sangre de las llagas del Crucificado caer en gotitas que se transforman en rosas*.

⁸³ Es el caso de una hoja de pergamino perteneciente al *Breviario de Gérard de Montaigu*, miniada entre 1410-1412 y conservada en el Musée National du Moyen Age de Paris (Cl. 11315). El tema central es la representación de Dios Padre y los cuatro evangelistas.

⁸⁴ Se corresponde con un *Libro de Horas* al uso de Roma, realizado en Poitiers y fechado c. 1475 (New York, Pierpont Morgan Library, MSM, 1001, fol. 17v). Éste recoge una imagen de la Hostia Milagrosa de Dijon. Se trata de una de tantas hostias milagrosas que sangró para demostrar el milagro de la Transustanciación. La representación plástica de la misma atiende con realismo a este suceso, y aparece salpicada de pequeñas gotas (Vid. WIECK, Roger S., *Painted Prayers. The Book of Hours in Medieval and Renaissance Art*, New York, 1997, p. 104, cat. 79).

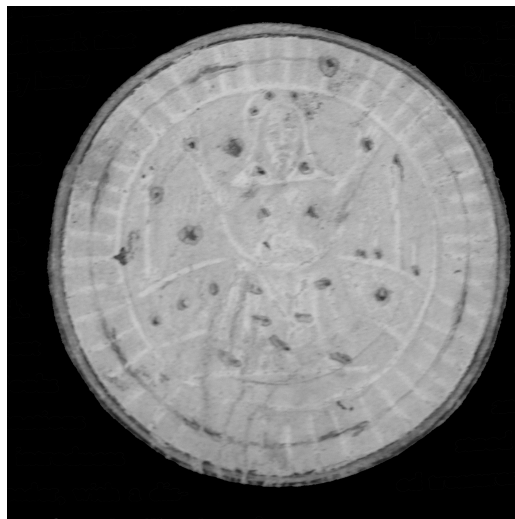


Fig. 3. Libro de Horas, MSM. 1001, fol. 17v, Pierpont Morgan Library, New York.

4.3.1. La cruz latina

El origen de este motivo derivaría casi con seguridad del uso pagano del *panis quadratus*, es decir, de las partes en las que debía dividirse el pan. En un primer momento, por lo tanto, parece que la posible iconografía o motivos estampillados en las mismas obedecerían, tanto en Oriente como en Occidente, a la necesidad de marcar los lugares por los cuales el pan debía ser fragmentado. Serían pues marcas que facilitarían en origen la *fractio panis* que pasarían al ámbito cristiano cobrando una nueva significación simbólica⁸⁵. La cruz se impuso rápidamente y las cuatro partes en que el pan eucarístico debía dividirse pasaron, con el tiempo, a configurar piezas independientes que llevaban cada una el símbolo de la Pasión de Cristo, mostrando también de esa manera los que la palabra de Pablo refería en *I Corintios 10, 17*: *Porque aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan*⁸⁶.

⁸⁵ GALAVARIS, George, op. cit, pp. 29-31. También en los primeros tiempos del cristianismo parece que, según otra costumbre de cortar el pan en tres pedazos (*panis trifidus*), estas tres divisiones comenzaron a ser símbolo de la Trinidad, asociándose también a este concepto la representación de dos triángulos imbricados o una roseta de nueve puntas.

⁸⁶ Sin embargo, y de manera excepcional, sabemos que en la liturgia mozárabe existe la práctica de *dividir la Hostia en nueve partes: profesando en ellas los nueve misterios de propios de la fe del cuerpo del Redentor, que tiene presente en realidad; a cada una pronuncia una palabra expresiva de su significación: en la primera la Encarnación, en la segunda el Nacimiento, en la tercera la*

En el s. XV castellano se sucederá, por influencia de las distintas fuentes aludidas, el simbolismo de tipo moral aplicado a las distintas partes de la misa y sus elementos⁸⁷. La literatura de tipo devocional se impregna de estas ideas, ensalzando con gran misticismo los valores de la contemplación de la hostia durante la misa, ofreciendo en ocasiones notas que se relacionan directamente con la iconografía de las mismas. De nuevo la obra del franciscano Fray Ambrosio de Montesino es la que resulta más interesante, pues tiene tres composiciones dedicadas a la Eucaristía, de entre las que destaca su *Tratado del Santísimo Sacramento*. En éste, llega ofrecer explicaciones de por qué la hostia es lisa por un lado y ha de estar impresa con la cruz por otro:

*No tocó en Dios eternal
mas que hizo su impresión
en sola su complesión corporal.
Y como la Hostia no sólo es memorial,
sino prenda de que Dios nos da seguro,
que aquí nos será paves
y que nos dará después
por ella el cielo de juro
si estamos vigilantes aquí,
tendremos gracia y lumbre
y después el reino y cumbre
que esperamos⁸⁸.*

Además, a través de sus versos, se consigue evidenciar de manera visual la relación entre inmaterialidad de la hostia contemplada en el momento de la

Circuncisión, en la cuarta la Manifestación a los Reyes, en la quinta la Pasión, en la sexta la Muerte, en la séptima la Resurrección, en la octava la Gloria, en la novena la Eternidad del Reino. Vid. TEJADA Y RAMIRO, op. cit., tomo III, vol. 1, pp. 204-207. Además, todo el capítulo que lleva por nombre «Disertación histórico-cronológica de la Misa Antigua en España, concilios y sucesos sobre su establecimiento y mutación» (pp. 140 y ss.), resulta interesante por cuanto va haciendo una revisión de la liturgia y de la historia de este sacramento en España a partir de los diversos concilios y hechos históricos, habiéndose citado muy poco en obras posteriores. Sobre la tradición de partir la hostia en diversas partes y darles un simbolismo a cada una, disponiéndolas incluso en forma de cruz en otras liturgias, vid. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 995.

⁸⁷ No es objeto de nuestro estudio el referirnos a estas fuentes, numerosas aunque poco estudiadas. Baste citar entre 1421 y 1423 la redacción del *Sacramental* por Clemente Sánchez de Vercial, autor del famoso *Libro de los ejemplos por A.B.C.* Su difusión fue extraordinaria por toda la Península. A pesar de su título se trata de una catecismo en toda regla y bajo el epígrafe de «Doctrina cristiana» se conserva un incunable sevillano de 1477 en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNE, sign., 1282).

⁸⁸ Ésta es la más extensa y constituye una exposición teológica dedicada a la duquesa del Infantado, Doña María de Pimentel. Las otras dos son mucho más breves: un romance y una cantilena para cantar en la misa. Tiene también un tratado breve dedicado a la abadesa de Santo Domingo, Leonor Ribera, con título en latín, y es una preparación para comulgar (vid. FRANCISCO, Julia de, op. cit., pp. 34-35). Puede consultarse también, para más datos sobre el autor de la obra y relaciones con otras composiciones, la citada obra de RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, op. cit.

Elevación por la que penetra la luz y su asociación habitual con la cruz, ya desde la leyenda de Santa Helena⁸⁹.

Dentro del mundo bizantino pero con posible incidencia ya en Occidente dada su cronología, los escritos de Nicolas Cabasilas (c. 1300) resultan de gran interés, llegando incluso a dedicar un epígrafe entero a las razones por las cuales el sacerdote ha de marcar el pan con los símbolos de la Pasión de Cristo⁹⁰. Un poco más tardío pero interesante igualmente por la información que nos ofrece, Simeón de Tesalónica († 1430) vuelve a subrayar la presencia de la cruz en el pan eucarístico, incidiendo además en una nota importante ya vista, el círculo en que necesariamente se ve inscrita. Para éste, será símbolo inequívoco entre la humanidad (muerte en la cruz y cuatro partes en que queda dividido el pan) y la divinidad de Cristo, asumiendo por lo tanto la forma geométrica circular como símbolo de eternidad y perfección⁹¹.

Así, la imagen de la cruz latina, muy simple, aparece en muchas de las hostias de las Misas de San Gregorio conservadas. Entre ellas, puede señalarse la predela del retablo de nuestra Señora de los Milagros en Ágreda (Soria), fechable en el último cuarto del s. XV, pues siendo una obra de marcado carácter popular, no reniega de este elemento significativo dentro de la composición (**Fig. 4**). La cruz, inserta dentro de la orla simple de la hostia, quedaría además, dada su localización en el banco, bien visible a los ojos del celebrante, que se identificaría con la figura del propio santo celebrando la misa⁹².

4.3.2. La Crucifixión

Como se ha señalado, dentro de las Misas de San Gregorio castellanas podemos encontrar representaciones de cruces simples, pero también, dentro de determinadas obras verdaderas crucifixiones o, incluso, calvarios completos con María y San Juan. Esta iconografía responde a la de moldes conservados y fechados entre los siglos XIV y XV, muchos de ellos franceses, aunque algún ejemplo peninsular puede localizarse en el Museo Episcopal de Vic⁹³.

⁸⁹ La asociación literal de ambos elementos deriva probablemente de la leyenda del descubrimiento de Santa Helena de las tres cruces sobre el monte Calvario, de entre las cuales la de Cristo irradiaba milagrosamente luz para señalar que era la verdadera (vid. GALAVARIS, George, op. cit., p. 37).

⁹⁰ CABASILAS, Nicolas, *Explication de la divine liturgie*, Paris, Editions du Cerf, 1967, colección «Sources chrétiennes», 4bis. Resultan también de capital importancia las referencias que ofrece en relación a las ceremonias litúrgicas asociadas al pan eucarístico, las oraciones y los gestos del celebrante.

⁹¹ Vid. GALAVARIS, George, op. cit., p. 87.

⁹² Otros ejemplos de fines del s. XV o principios del s. XVI los ofrecen otra Misa de San Gregorio conservada en el Museo de Arte Sacro de Ágreda (Soria) procedente de la iglesia de la Magaña, una de las tablas de escuela burgalesa del Museo Diocesano de Palencia o la conservada en la iglesia parroquial de El Barco de Ávila, por citar algunas.

⁹³ MEV 4989, MEV 15473, MEV 8117, MEV 3400, MEV 1978, MEV 1734, MEV 4620, MEV 4437, MEV 7838, MEV 8350, MEV 16352. Con Calvario completo el MEV 16356.

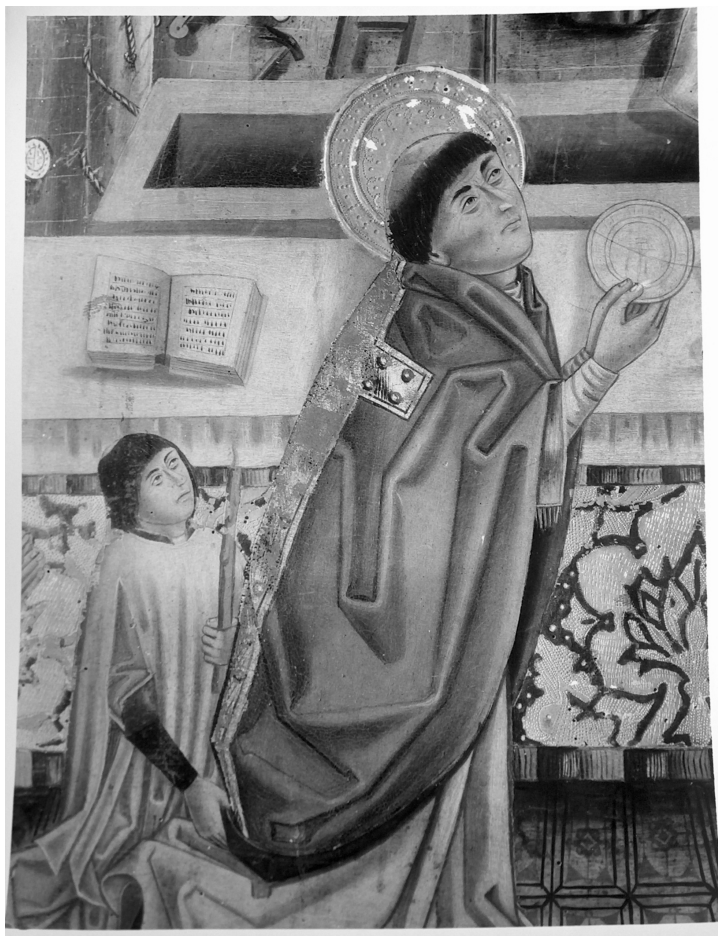


Fig. 4. Predela del retablo de Nuestra Señora de los Milagros, Ágreda, Soria.

Esta iconografía la encontramos, por ejemplo, en la desaparecida tabla de la iglesia parroquial de Villodo, en Palencia, así como, aunque muy deteriorada, en la Misa de San Gregorio descubierta hace unos años tras el retablo mayor de Colmenar Viejo, que ofrece la representación del crucificado rodeado por una orla simple, ambas obras de fines del s. XV⁹⁴. En ambas se observa claramente la figura de Cristo clavada sobre el madero (**Fig. 5**).

⁹⁴ Esta obra fue estudiada por MORENA BARTOLOMÉ, Áurea de la, «Pinturas murales en el presbiterio: la Misa de San Gregorio», *Revista de investigación «Cuadernos de Estudios» de Colmenar Viejo*, Año V, nº 6, Madrid, 1994, pp. 117-126.



Fig. 5. Presbiterio de la iglesia parroquial del Colmenar Viejo, Madrid.

En lo que respecta a la temática de Calvario, se conserva un gran número de obras hispanoflamencas de gran calidad que la contiene, como la del Maestro de Salomón de Fromista, de la Colección Seligmann de Nueva York (**Fig. 6**). Junto a esta, podrían citarse entre otras las Misas de San Gregorio de Juan Nalda conservada en el Museo Arqueológico Nacional, la de Fray Alonso de Zamora para el retablo San Pedro de Tejada en Burgos⁹⁵, la del Maestro de Osma para el retablo de San Ildefonso de la catedral del Burgo de Osma (**Fig. 7**) o la del Retablo de San Miguel de la iglesia parroquial de la Haza en Burgos (**Fig. 8**), en la que además la presencia de los denarios por los que fue vendido Cristo como parte de las *Arma Christi* refuerza la asociación mencionada entre la hostia y las monedas, cuyo simbolismo ha sido anteriormente mencionado.

En este punto conviene recordar las palabras de Fray Iñigo de Mendoza en su *Sacerdotales instructio circa missam*, de 1499. La meditación durante el canon está dedicada a la Pasión y como tal expone:

⁹⁵ Hoy en el Museo de Burgos (n° inv 4959-67).

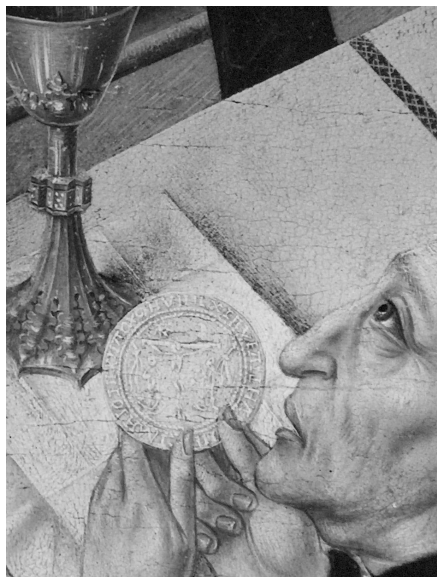


Fig. 6. Maestro de Salomón de Fromista, Colección Seligmann de Nueva York.



Fig. 7. Retablo de San Ildfonso, Catedral de Burgo de Osma, Soria.

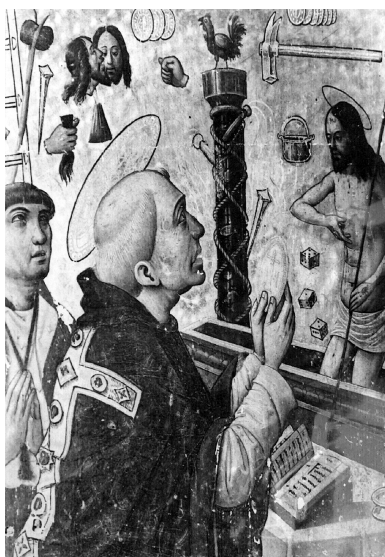


Fig. 8. Retablo de San Miguel de la iglesia parroquial de la Haza, Burgos.

*Pues el alçar la ostia representa el subir y crucificar a jesu xpo en la cruz: claro es que tu contemplación ha de ser contemplar la passion y muerte de nuestro jesu xpo: y debes quando el sacerdote acaba el praefacio: o acabando de decir los santos: començar a contemplar y trae en tu memoria la passion...como si verdaderamente allí pasase delante de tus ojos aquella muy preciosa muerte y passion suya: que aquel misterio representa.*⁹⁶

4.3.3. El monograma de Cristo

Uno de los motivos estampillados que aparecen con más frecuencia en las hostias es el monograma de Cristo en su contracción más habitual «JHS»⁹⁷. Como viene siendo habitual, nada se deja al azar, encontrando respaldo en los propios textos de los liturgistas para justificar este hecho. Así, el propio Honorio de Autun al que hacíamos referencia anteriormente para señalar el simbolismo existente entre la forma circular de las hostias y los denarios, retoma de nuevo esta imagen plástica para justificar la iconografía que llevan y nos dice:

*La imagen del señor se representa con letras sobre este pan, porque sobre el denario se graba la imagen y el nombre del emperador y porque gracias a este pan la imagen de Dios entra en nosotros y nuestro nombre inscribe en el libro de la vida*⁹⁸.

Fechado a fines del s. XIV, se conserva en San Millán de Suso un fragmento de relieve escultórico que en ocasiones se asimila con la temática de la Misa de San Gregorio por disponer sobre la mesa del altar una tiara, pero que sin embargo no contiene ningún elemento de la visión milagrosa. Éste constituye uno de los escasos ejemplos en los que la escultura de una misa se hace eco del estampillage de las hostias, mostrando sobre un fondo simple y rodeado por una corona circular la forma «JHS» (**Fig. 9**).

Este monograma aparece a menudo. En Castilla se ha localizado, entre otros lugares, en la representación mural de la Misa de San Gregorio del Convento de la Concepción Francisca de Toledo, obra trecentista de c. 1420-1425, así como en otras obras castellanas pertenecientes a colecciones particulares⁹⁹.

⁹⁶ Fragmentos de esta edición, impresa en Nüremberg, son recogidos por VETTER, Edwald M., op. cit., p. 226, nt. 173.

⁹⁷ En ejemplos de moldes de los siglos XII o XIII puede observarse como motivo la presencia de un crismón, algo que no ha podido localizarse, por otra parte, en ninguna representación pictórica o escultórica de las misas estudiadas que, siendo mucho más tardías, responden a los motivos más en uso a partir de los ss. XIV y XV. Con respecto al molde con crismón del Museo Episcopal de Vic (MEV 9722), vid. AMENÓS, Lluïsa, op. cit., p. 100.

⁹⁸ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, op. cit., liber I, cap. XXXV. *Patrología Latina*, tomo CLXXII, col. 555. Guillermo Durando lo recoge también en su *Rationale*, en el que especifica el sentido de las contracciones de *Ihesus* y *Christus* (Vid. DURANDO, op. cit., Liber II, cap. I).

⁹⁹ Por ejemplo, en una tabla perteneciente a la colección Simonsen de Sao Paulo, en Brasil, de la segunda mitad del s. XV.



Fig. 9. Fragmento de Relieve conservado en San Millán de Suso (La Rioja).

Un caso especial lo constituye la a veces considerada como primera Misa de San Gregorio conservada en España, inserta dentro del Retablo de D. Sancho de Rojas y conservada en el Museo Nacional del Prado. Fechada en torno a 1419-1420, muestra claramente la hostia en manos del pontífice. En ella, resulta curioso comprobar cómo existe una asociación directa entre el *titulus* de la cruz de Cristo y el texto de la hostia, peculiaridad que, por otra parte, no ha podido constatare en ninguna otra de las representaciones conocidas pero tampoco en ninguno de los moldes conservados que, con frecuencia, se limitan a la forma contraída «JHS» o «DHS». En ambos, el texto reproducido se corresponde al tradicional *Ihesus Nazarenus Rex Iudeorum*, estando en el *titulus* abreviadas las dos primeras palabras y en la hostia necesariamente contraída cada una por motivos de adecuación al espacio, de modo que las abreviaturas quedan distribuidas en cada una de las cuatro parcelas delimitadas por la cruz central¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Sobre el *titulus* de Cristo, puede consultarse el clásico de THOBY, Paul, *Le crucifix des origines au Concile de Trente: étude iconographique*, Nantes, Bellanger, 1959, o las referencias aportadas, más recientemente, por MORRIS, Colin, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to the 1600*, Oxford University Press, 2005, p. 32. Se conservan algunos moldes para la fabricación de hostias, sobre todo franceses, en los que la contracción «INRI» aparece, pero nunca conforme a la disposición de la mencionada tabla del retablo Sancho de Rojas que opta por contraer cada una de las palabras del *titulus*.

Parece por lo tanto como si el propio arzobispo al encargar la obra hubiese querido dejar patente algo que ya recogía en las disposiciones del sínodo que celebra en Palencia en 1412. Éste señala cómo, durante la misa, *los que vienen a las iglesias deven en ellas alabar o enxalçar el nonbre de nuestro Sennor Jesuchristo*¹⁰¹. (Fig. 10)



Fig. 10. Retablo de D. Sancho de Rojas, Museo del Prado, Madrid.

¹⁰¹ Vid. las disposiciones sinodales del obispo Sancho de Rojas del 4 de mayo de 1411, recogidas a través del sínodo de Juan Sánchez (vicario general del obispo), el 3 de mayo de 1412. Bajo el epígrafe 13 titulado «Reverentia», en GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Synodicon Hispanum VIII. Burgos y Palencia*, Madrid, BAC, 1997, p. 412.

5. Conclusión

El fiel medieval, al situarse delante de una representación plástica de la misa, podía comprender y percibir los diversos niveles de realidad que acontecían dentro de la misma¹⁰². La representación de estas hostias estampilladas se ligaba necesariamente con el milagro que tenía lugar sobre el altar y, en el caso concreto de la Misa de San Gregorio, la aparición del Varón de Dolores acentuaba el valor de la Transustanciación de las especies¹⁰³. Además, dentro de este tema iconográfico, se observa cómo en Castilla esta característica es constante, diferenciándose por tanto de sus contemporáneas europeas. Puede pensarse que el enorme tamaño de las hostias representadas en el caso castellano no es accesorio, antes bien responde tanto a usos devocionales, justificados en páginas anteriores, como litúrgicos. El hecho de que tienda a representarse el momento preciso de la Elevación del cuerpo de Cristo para que fuese visto por los fieles, puede responder quizá a formas litúrgicas derivadas del propio rito mozárabe que perviven en el rito romano, tales como el rezo de las *Indulgentiae*, tan acordes por otro lado con la iconografía representada¹⁰⁴.

Junto a esto, se observa en las representaciones conservadas la preferencia mostrar una iconografía en las hostias que responda a la forma de la cruz, el crucificado o el calvario. Sabemos que la Misa de San Gregorio, cuenta la leyenda, habría tenido lugar un Viernes Santo, detalle que muestran algunas tablas flamencas muy elaboradas al presentar sobre la mesa del altar un misal abierto por el Oficio de la Cruz¹⁰⁵. De este modo, se hacía hincapié en los oficios litúrgicos de

¹⁰² Sobre los diversos niveles de realidad, vid. MARTENS, Didier, «Espace et niveaux de réalité dans une messe de Saint Grégoire due au maître de Saint Barthélemy», *Wallraf-Richartz-Jarbuch*, V, nº 48/49, 1987/8, pp. 45-64.

¹⁰³ El propio Gregorio Magno, en una de sus homilías, había hecho hincapié además en la idea del «grano de la carne de Cristo», vid. *Homilia 8, in die natalis Domini*, vid. MIGNE, *Patrología Latina*, LXXVI, col. 1104. No es éste momento para analizar la iconografía del Varón de Dolores; puede consultarse en clásico de PANOFSKY, Erwin, «*Imago Pietatis*. Contribution à l'histoire des types du «Christ de Pitié/Homme de Doleurs» et de la «Maria Mediatrix», en *Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin de la Moyen Âge*, Paris, 1997, pp. 13-28 (1ª ed. Alemán 1927).

¹⁰⁴ Sobre el rezo de las *Indulgentiae*, vid. CORBIN, Solange, *La déposition liturgique du Christ au Vendredi Saint*, Paris-Lisboa, 1960, pp. 120 y ss. Ya a finales del s. XIV y en especial durante todo el s. XV, el mecanismo de las indulgencias se pone en funcionamiento, condicionado por las circunstancias económicas e históricas por las que atraviesa la mayor parte de Europa. La cantidad de años de indulgencia plenaria que podían ser obtenidos rezando ante las imágenes de la Misa de San Gregorio, acaba por superar cualquier interpretación simbólica y conduce a lo que algún especialista ha calificado como *los más bellos ejemplos de piedad aritmética* (vid. CHIFFOLEAU, J.: «Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin de la Moyen Âge». *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. École Française de Rome, 1981, pp. 235-256. esp. 242). Tienen entonces lugar las oraciones a Cristo, pretendidamente compuestas por San Gregorio, que le invocan mediante los diferentes episodios de la Pasión. Las más frecuentes son las series de siete oraciones que comienzan siempre de modo similar *O Domine Ihesu Christe adorote in crucem pendente*.... A través de las mismas podían obtenerse hasta 14.000 años de perdón.

¹⁰⁵ En España se conservan sendos ejemplos espléndidos de factura flamenca, como son una tabla perteneciente a la Antigua Colección Roda de Madrid y el tapiz del Palacio Real. Este último, de fac-

este día¹⁰⁶. De hecho, incluso en la tabla de Sancho de Rojas, el deseo expreso de relacionar la cruz y la hostia es evidente al reproducir ésta el texto del *titulus* de aquella.

Dentro de la complicada simbología medieval que jalona el otoño de la Edad Media, la tendencia a marcar el pan eucarístico cobra un nuevo sentido y empieza a utilizarse para aplicar un sentido moral a la verdadera comunión, aquella en la que creen los fieles que aceptan el milagro de la Transustanciación y que les ayuda a practicar convenientemente sus obligaciones litúrgicas¹⁰⁷. Si durante la Edad Media nada había quedado al azar a la hora de representar los diversos temas en el arte, qué mejor manera que esta iconografía y sus detalles para la transmisión de un mensaje teológico y dogmático que se convierte también en objeto de devoción.

tura bruselense, fue regalado por Juana de Castilla a su madre, la reina Isabel la Católica. Se trata de una manufactura de Pierre Van Aelst realizada a partir de modelo del pintor Colijn de Coter. El cartón original encargado por la familia Holschuer de Nuremberg se encuentra hoy en el Germanisches Museum de la ciudad (vid. HERRERO CARRETERO, Concepción, «La Misa de San Gregorio». *A la manera de Flandes: tapices ricos de la corona de España*. Cat. Expo., Madrid, 2002).

¹⁰⁶ Según el misal preconiliar (vid. de MOLINA, Vicente, op. cit) las lecturas del oficio eran: *Oseas* 6 (al comenzar), *Habacuc* 3 (como Tracto), *Éxodo* 12, 1-11 (como Lección), *Salmo* 139 (Tracto), *Juan* 18, 1-40, 19, 1-42. Habría que añadir además toda una serie de oraciones sobre los improperios y la exaltación de la cruz, entre ellas el *Vexilla Regis*, que tan acorde resulta con la iconografía de la Misa de San Gregorio. El Viernes Santo se eleva la hostia después del embolismo *ut videri possit a populo*, vid. JUNGSMANN, J. A., op. cit., p. 981. Vid. también RIGHETTI, Mario, *Historia de la Liturgia*, Madrid, BAC, 1956-1957 (2 vols.).

¹⁰⁷ En el folio 158v del libro de horas austriaco de Johann Siebenhirter (c. 1470) aparecen representadas las tres maneras de comulgar, la del que cree en la Transustanciación, que consume una hostia estampillada, la del que duda, que toma simplemente el pan y la del que niega el dogma, que experimenta una transformación demoniaca del pan en sapo (vid. PALAZZO, Eric, op. cit., pp. 174-175, fig. 7).