

LA CIVITAS DEI: LA CIUDAD COMO CENTRO DE VIDA RELIGIOSA EN EL SIGLO XIII

José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR
Universidad de Cantabria

IMAGINEMOS una ciudad formada por un conjunto de hombres tan perfectos que toda su vida estuviera orientada a honrar y servir a Dios y que toda ella dedicara sus esfuerzos al cumplimiento del deber de la *honestas*, a la ayuda al prójimo. De existir tan admirable ciudad, en comparación con ella, el resto de la humanidad sería como una selva y todos los demás hombres como una especie de árboles silvestres”. No es la primera vez que la conocida frase de Guillermo d’Auvergne, maestro en la universidad de París entre 1222 y 1228, antes de convertirse en obispo de la ciudad, sirve de umbral al desarrollo de una conferencia que tiene por protagonista genérico a la ciudad, precisamente en el siglo en que vivió el sabio obispo parisino¹. En esta ocasión, además, la propia inclusión de la expresión *Civitas Dei* en el título de la ponencia espoleaba el recuerdo de la frase y de la idea.

Como sabemos, los títulos que los organizadores de congresos proponen para las ponencias suelen ser orientativos de sus intenciones mientras corresponde a los ponentes cerrar los perfiles definitivos de sus contenidos. En el caso actual, y según el programa, las trece exposiciones que han precedido a la mía han dispuesto de unos marcos espaciales (y, en casi todos los títulos, también cronológicos) precisos. En cambio, el título que la organización ha propuesto para esta ponencia de clausura ni remite a espacios ni alude a tiempos. Probablemente, aquélla ha entendido que el tiempo se presupone (el siglo XIII) y ha dejado el espacio al libre albedrío del ponente. En estas condiciones, mi elección se ha orientado a renunciar a un espacio preciso, salvo, desde luego, el de la *Christianitas*, el de la Cristiandad latina, para poner el acento en (y analizar) los cinco ámbitos en que se registraron las novedades más visibles del efecto generado por el encuentro entre los dos sustantivos del título, “la ciudad” y “la vida religiosa”, precisamente en la Europa del siglo XIII. Esos cinco ámbitos tocados por la novedad fueron: a) las inquietudes vitales y religiosas de la población urbana; b) algunos de los contenidos del mensaje religioso; c) los transmisores del mensaje religioso y sus medios de difusión; d) los instrumentos creados para satisfacer aquellas inquietudes; y e) los espacios sagrados de la ciudad que acabaron configurando un nuevo paisaje eclesiástico urbano. Desde finales del siglo XII, los cinco se nutrieron y engrandecieron a través de una constante y mutua relación.

Antes de entrar en el análisis de las novedades introducidas en esos cinco ámbitos, quiero referirme a dos cuestiones previas que, derivadas del propio título, van a sobrevolar frecuentemente

¹ La cita de Guillermo d’Auvergne, extraída de su reflexión *de sacramento in generali*, y un comentario a la misma pueden verse en J. LE GOFF, “Ville et théologie au XIIIe siècle: une métaphore urbaine de Guillaume d’Auvergne”, en *Razo. Cahiers du Centre d’Etudes Médiévales de Nice*, 1979, dedicado a “L’image de la ville dans la littérature et l’histoire médiévales”, 33-37, con nueva edición en la colectánea del autor sobre *L’imaginaire medieval*, París 1985, 242-247.

mi ponencia². De un lado, el significado de “vida religiosa” (en cuanto conjunto de “religión” y “religiosidad”), sobre todo en contacto con los adjetivos, propios de la población urbana, de “popular” y “laico”. De otro lado, el significado de “ciudad”, en concreto, en lo que se refiere a la hipótesis generalizada en la historiografía de que aquella constituye un espacio cuyos habitantes poseen una cosmovisión específica, distinta de la del mundo rural y moderna con respecto a la de éste, también en lo que toca a los contenidos y, en menor medida, a las manifestaciones de la “vida religiosa”.

La “vida religiosa” del pueblo urbano: religión y religiosidad popular

En 1963, cuarenta años después de la muerte de Max Weber, quien, pese a sus sugerencias sobre las relaciones entre ideas religiosas, sociedad y cultura occidental³, no llegó a ofrecer una definición de la religión, Thomas Luckmann publicaba el libro que, en su versión inglesa, conocemos con el título de *The invisible religion. The problem of religion in modern society*⁴. En su obra, y siguiendo una tradición próxima a la de Durkheim, aun con contenidos antropológicos más amplios, Luckmann trató la religión en términos de funcionalidad social, si bien marcando distancias respecto al funcionalismo como corriente de pensamiento sociológico. Para Luckmann, la religión es una muestra de la capacidad del organismo humano para trascender su naturaleza biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y lo abarcan todo. En esta perspectiva, la religión constituiría no sólo, como Durkheim pensaba, el fenómeno social por excelencia sino también el fenómeno antropológico más relevante⁵.

En estos dos ámbitos, antropológico y sociológico (y en éste en los dos niveles de la eclesialización y la secularización), es donde me moveré a la hora de intentar hallar respuesta a las demandas implícitas en el título de mi ponencia. En el punto de arranque haré mía la distinción que recordaba Gavin Langmuir. La religión como sistema de creencias prescrito por las autoridades eclesiásticas. La religiosidad como formato en que los individuos acomodan en una forma espiritual satisfactoria para cada uno los principios de aquella religión⁶. Por lo que se refiere a la religión, dos son los aspectos que parecen decisivos. De un lado, los contenidos de aquel sistema de creencias. De otro, la función social del mismo. El primero exige recordar que la historia de la construcción del *corpus* doctrinal del cristianismo, incluso en aspectos nucleares, no se dio por terminada hasta por lo menos comienzos del siglo XIII. El segundo exige medir el éxito o fracaso de la religión en su papel legitimador de las instituciones sociales a las que otorga un *status* ontológico que las coloca en un marco de referencia cósmico y sagrado.

² En este apartado introductorio resumo ideas de un trabajo que entregué en enero de 2000 para su publicación en *Anales de la Universidad de Alicante*, sobre “Religiosidad popular y religión en la Edad Media: limitaciones del discurso único de la Iglesia”.

³ Utilizo la versión castellana que apareció con el título de *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México 1969, 2 vols.

⁴ La edición alemana es de 1963; la inglesa, a la que me refiero en el texto, apareció en Nueva York en 1969.

⁵ Puede verse un resumen significativo de las posiciones del autor en el capítulo que, de su obra fundamental ya mencionada, se incluyó en J. MATTHES, *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid 1971, 2 vols. I. *Religión y sociedad*, 201-221.

⁶ G.I. LANGMUIR, *History, religion and anti-Semitism*, Berkeley 1990, cap. 7.

En el análisis de ambos aspectos, hay que tener en cuenta que, en su proceso de legitimación del orden, del cosmos, la religión cristiana, como otras muchas, progresó históricamente hacia su eclesialización. Esto es, hacia una situación en que “la totalidad de los modos de conducta religiosos individuales estaban condicionados, delimitados y configurados por sistemas verbales, simbólicos, de actitud y de acción socialmente institucionalizados”⁷. En este sentido, fue entre los siglos IV a XIII cuando la religión cristiana (en la última fecha, ya católica) realizó su itinerario hacia la culminación de dos procesos: el de elaboración de un *corpus* teológico, simbólico y moral propio del cristianismo; y el de construcción de una estructura monopolizadora (aunque, muchas veces, consensual con los poderes laicos) de esa elaboración y de sus derivaciones, la Iglesia. Al concluir tal itinerario, se había alcanzado un doble objetivo: la construcción de una Cristiandad y la construcción de un Cristianismo.

La primera implicó, como consecuencia aunque no como premisa, la delimitación de un espacio, que se identificó con Europa occidental, y la formulación explícita de unos criterios de exclusión frente a los “otros” (musulmanes, judíos, bizantinos) y se realizó antes que la segunda, ya que, hacia el año 1150, estaba sustancialmente concluida o en vías de conclusión. La segunda, la construcción del Cristianismo en su versión más estrictamente eclesial, se realizó sobre todo entre los años 1072 y 1215, período durante el cual se normativizaron buena parte de las instituciones de la Iglesia y se afinaron los instrumentos de exclusión interna, como la Inquisición o la excomunió⁸. Aspectos tan nucleares de la historia de la salvación predicada por la Iglesia como la doctrina de los sacramentos, el desarrollo más justificado del principio de la comunión de los santos o como el purgatorio, y con éste del énfasis en una religión de prueba, pecado y castigo, por no hablar de las indulgencias, se elaboraron entre los años 1072 y 1215⁹. Y lo mismo podríamos decir de la separación progresivamente más drástica entre lo sacro y lo profano, una de cuyas consecuencias más inmediatas fue la prohibición de la predicación por parte de los laicos, que los valdenses, en cambio, defendían.

La distinción más cuidadosa entre lo sacro y lo profano configuró una de las dicotomías que se fueron abriendo paso en Occidente en el mismo período de tiempo, en general, en el siglo XII. Junto a ella, otras que interesan igualmente a nuestra historia fueron: letrado-iletrado, escrito-oral, aristocrático-popular, eclesiástico-laico, culto-folklórico¹⁰. En cada caso, lo que resulta más discutible es el nivel de formalización que esas dicotomías alcanzaron en un preciso momento. Pensemos, por ejemplo, en las dos últimas, que son las que inciden más en el territorio de la “vida religiosa” de las ciudades.

⁷ Th. LUCKMANN, citado por J. MATTHES, ob. cit., II, 85.

⁸ Cualquier libro de historia de la Iglesia permite deducir la periodización y la caracterización elemental propuestas en el texto. Por su parte, C. Violante, al resumir y comentar distintas ideas contenidas en las ponencias presentadas en la X Settimana del Paso della Mendola (dedicada en 1986 a *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*), volvía a subrayar que el siglo XI había constituido un importante recodo en la historia de la Iglesia. El texto ha sido republicado en C. VIOLANTE, “*Chiesa feudale*” e riforme in Occidente (secc. X-XII). *Introduzione a un tema storiografico*. Spoleto 1999, 69-105.

⁹ J. LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*. Madrid 1981.

¹⁰ B. STOCK, *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*. Princeton 1983, constituye una de las aportaciones señeras al conocimiento de uno de los ámbitos de individualización de los contornos mentales de los europeos del siglo XII, la distinción entre los conceptos de *literati* e *illiterati* con todas sus implicaciones, buena parte de ellas, en el marco de las otras dicotomías enunciadas.

Para empezar, la dicotomía eclesiástico/laico. Respecto a ella, bastará citar aquí la opinión de un especialista como André Vauchez¹¹. Para él, la época medieval vivió una situación de ambivalencia. De un lado, muchos fieles laicos mostraron un evidente anticlericalismo, en ocasiones violento, que estuvo en la base de los movimientos heréticos. Pero, de otro, los laicos no ocultaron nunca su voluntad de apropiarse de las riquezas espirituales de los clérigos, en especial, de monjes y frailes, para asegurarse la salvación eterna, que, en definitiva, constituía el objetivo fundamental de la vida religiosa. De esta segunda situación derivaron, especialmente desde mediados del siglo XII, no sólo las numerosas modalidades de asociación entre clérigos y laicos sino también una impregnación mutua de las aspiraciones y manifestaciones de devoción, como fue bien visible en las ciudades europeas del siglo XIII. En resumen, una cierta ósmosis, muy patente sobre todo en el siglo que hoy constituye el objeto de nuestra atención, relacionó las dos esferas, la laica y la clerical.

La segunda dicotomía que interesa a nuestra historia, culto/folklórico, ha sido objeto de más prolongada atención por parte de historiadores y sociólogos. La influencia de autores como Bajtin y, en menor medida, Gurevich estimuló la creencia en la originalidad o incluso la autonomía de una “cultura popular”, que esos dos autores se inclinaban por retrasar hasta el siglo XV y otros especialistas han combatido o, al menos, restringido¹² para poner, en cambio, su acento en la existencia de una corriente permanente de doble sentido de intercambios entre lo culto y lo popular. Desde esta perspectiva es desde la que podemos comprobar que la llamada religiosidad popular fue, en principio, una religiosidad del conjunto de la sociedad occidental, de aquella comunidad de personas que, como sujetos protagonistas de la salvación predicada por la Iglesia, se guiaban por sus instrucciones¹³. De esa religiosidad, que, como otros aspectos de la cultura, reunía dos tradiciones (la nórdica y la mediterránea)¹⁴, fue destilando una religiosidad más conceptual (atenida a la norma eclesial) o, por el otro lado, más mística (nueva forma de escapar, por un camino distinto al popular, a la norma consagrada por la Iglesia). Y sólo de forma muy lenta, y durante la Edad Media, incompleta, se fue imponiendo un único discurso ortodoxo, cuya difusión tropezó hasta comienzos del siglo XIII con la duda por parte de la autoridad eclesiástica de que instruir al pueblo en sutiles detalles teológicos podía suscitar más riesgos de los que el esfuerzo de catequesis en manos de un clero teológicamente poco formado estaba en condiciones de asumir¹⁵.

¹¹ A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, París 1987, 9, en el “Avant-propos” del autor a su colectánea de estudios ya publicados previamente.

¹² M. BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid 1987 (la edición original rusa es de 1965). A. GUREVICH, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*. Cambridge 1988, preámbulo, XV-XX. Por su parte, P. ZUMTHOR (*La letra y la voz de la “literatura” medieval*. Madrid 1989) considera incluso nociva la noción de “cultura popular” cuando se aplica a una época anterior al siglo XV, ya que el concepto sólo resulta útil para enmarcar hechos pues se refiere a usos y no a esencias. En la misma línea veremos pronunciarse a Roger Chartier.

¹³ Bastará recordar aquí al respecto tres títulos que, a su vez, constituyen en mayor o menor medida resúmenes de revisión historiográfica: J. VAN ENGEN, “The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem”, *American Historical Review* 91 (1986), 519-552; M. LAUWERS, “Religion populaire”, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge”, *Revue d’histoire ecclésiastique* LXXXII (1987), 221-258; y J.-Cl. SCHMITT, “Religión, folclore y sociedad en el Occidente medieval.”, en L.K. LITTLE y B.H. ROSENWEIN (eds.), *La Edad Media a debate*, Madrid 2003, 571-588.

¹⁴ A. GUREVICH, *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid, 1990.

¹⁵ R.N. SWANSON, *Religion and devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*. Cambridge, 1995, 40-41.

La ciudad del siglo XIII, ¿nuevo escenario para una nueva cosmovisión?

“La innovación socio-religiosa de la segunda edad feudal fue que prácticamente toda la sociedad cristiana, le gustase o no, pasó por la urbanización”, por aceptar y digerir el fenómeno urbano¹⁶. La contundente frase de Lester K. Little nos introduce en la segunda de las cuestiones previas que anuncié. Esto es, en la discusión sobre la pertinencia de distinguir o no en la Europa medieval la existencia de una cultura religiosa de rasgos diferenciados en el campo y la ciudad¹⁷. En este sentido, Guillermo d’Auvergne, a quien me referí al principio de mi exposición, concluía su metáfora urbana contraponiendo fieramente la ciudad y el bosque. Sólo los habitantes de las ciudades eran dignos del título de hombres. Los demás había que considerarlos como animales¹⁸. Sin llegar a esos extremos, otro sabio del siglo XIII, el dominico Alberto Magno, también se mostró ardorosamente pro-urbano en una serie de sermones que, en una semana de 1257 ó de 1263, predicó en la ciudad de Augsburgo. En uno de ellos, llegó a comparar a la ciudad con los sabios doctores por cuatro razones: la *munitio* o equipamiento físico (sobre todo, la muralla), la *urbanitas* (o buen gobierno, basado en la justicia y en la caridad por parte de los ricos), la *unitas* (esto es, la unicidad del derecho para los vecinos de la ciudad) y la *libertas* (o libre albedrío que el hombre posee por concesión de Dios)¹⁹.

La ciudad como opuesta al primitivismo del campo pero también como opuesta a los valores de la aristocracia rural feudal y, por supuesto, la ciudad como escenario que sus vecinos pueden convertir en una Babilonia o en una Jerusalén. En esos términos se expresaban los escolásticos del siglo XIII y en parecidos términos lo han hecho los historiadores del siglo XX a la hora de juzgar las cuotas de religión y religiosidad que alcanzaron en la Edad Media los habitantes del campo y los de la ciudad. Al final del debate, frente a autores que (basándose en la pervivencia de algunos ritos campesinos) defienden la existencia de una diferencia y frente a otros que (amparándose en la existencia de una sola doctrina) la niegan terminantemente, las investigaciones más sensibles a los componentes antropológicos de la realidad nos recuerdan dos nociones: la de *uso* cultural y la de *intermediación* cultural. Respecto a la primera, y de acuerdo con Roger Chartier, un libro, una oración, una procesión sólo reciben su significado cultural de la persona o grupo que los usa, que los consume. El significado, por tanto, no es innato al objeto sino que éste lo adquiere en el proceso de su uso²⁰.

¹⁶ L. K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid 1983, 55.

¹⁷ M. RUBIN, “Religious culture in town and country: reflections on a great divide”, en D. ABULAFIA, M. FRANKLIN y M. RUBIN, *Church and City 1000-1500. Essays in honour of Christopher Brooke*, Cambridge 1992, 3-22. M^a C. de MATTEIS, “Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo”, en R. ELZE y G. FASOLI (eds.), *La città in Italia e in Germania nel Medioevo: culture, istituzioni, vita religiosa*. Bologna, 1981, pp. 13-49. La propuesta matizadora de comportamientos se halla ya en el viejo estudio de C. VIOLANTE, “Eresie urbane e eresie rurali in Italia dall’XI al XIII secolo”, en O. CAPITANI (ed.), *L’eresia medievale*, Bologna 1971, 185-212.

¹⁸ Cf. nota 1.

¹⁹ E. MARMURSZTEJN, “Fonction intellectuelle et imaginaire urbain: le *studium* dans les représentations urbaines au Moyen Âge central”, en P. BOUCHERON y J. CHIFFOLEAU (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris 2000, 442-443.

²⁰ R. CHARTIER, “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas”, en la colectánea de sus trabajos *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona 1996, 13-44; véase igualmente, en el mismo volumen, su Prólogo a la edición española (I-XII).

Respecto a la *intermediación* cultural, que se expresa históricamente desde luego en términos de nivel cultural pero se observa también en términos de gradiente espacial, podemos aceptar, de la mano de Jean-Claude Schmitt, los referentes que nos propone en los estudios de Aron Gurevich y Carlo Ginzburg²¹. Según ellos, en toda sociedad existen intermediarios culturales que actúan de canales de un movimiento de doble sentido: el de vulgarización de las pautas de comportamiento aristocrático y el de asunción aristocrática de las pautas de comportamiento vulgar. En el caso de la vida religiosa del siglo XIII, especialmente en la ciudad, entre la cultura oral del laicado iletrado y la cultura escrita docta y latina de la elite intelectual clerical, existió una especie de “cultura media” definida por unos cuantos intermediarios culturales, en particular, compiladores y predicadores. A ellos cabe atribuir un papel protagonista en la tarea de difundir y rellenar de contenido la “vida religiosa” tanto en el escenario urbano como en el rural. Por supuesto, fue en el primero donde se localizaron los mayores progresos en el hábito de la lectura y en el uso de la escritura y uno y otro tuvieron un reflejo decisivo en las formas de elaborar doctrina religiosa y, desde luego, en los contenidos y rituales que la expresaban, fueran los autorizados por la Iglesia como ortodoxos o fueran los condenados por ella como heréticos²².

La validez de los conceptos de “uso” e “intermediación” cultural ha encontrado una de sus demostraciones más convincentes precisamente en el comportamiento de la ciudad del siglo XIII como centro de difusión de pautas de conducta también en lo que a la vida religiosa se refiere. Partiendo implícita o explícitamente de ese principio, los historiadores vienen estimando que el conjunto de rasgos sociales y doctrinales novedosos que aparecieron durante el siglo XII acabaron condensándose en el siguiente en las ciudades, muy especialmente en algunas de las más pobladas de las situadas en la ancha franja imaginaria que va desde Londres hasta Nápoles. Esto es, en aquellos núcleos en que, a tenor del modelo propuesto por Yves Barel, se había dado el tránsito de una situación en que el conjunto social *es* reproducido pero todavía no *se* reproduce a otra situación en que aquel conjunto social se ha configurado ya como un sistema urbano cuya característica esencial empieza a ser su auto-reproducción.

En ese tránsito, el *primer* paso hacia la auto-reproducción y la emergencia del sistema urbano medieval fue la aparición de una lógica nueva, distinta de la lógica feudal “pura” y de un estrato social portador de la misma. La lógica era la comercial y el estrato social era el patriciado. La aparición de éste significó que, junto al modo tradicional de acceso al poder, basado en la tierra y el vasallaje, se abrió paso una nueva modalidad, cuya aparición hacía posible, y se había hecho posible, por la modificación del *contenido* mismo del poder. Como sabemos, el nacimiento tanto del patriciado como del sistema urbano fue posible gracias al crecimiento experimentado por el sistema feudal en los siglos XI a XIII²³. Una vez asegurado el proceso de reproducción, el sistema urbano incluyó entre sus elementos más potentes de referencia y consciencia la creación de un imaginario específico²⁴. Las novedades socio-religiosas producidas en los cinco ámbitos que

²¹ Del primero, los libros ya citados, especialmente para este tema, su *Medieval popular culture*. Del segundo, su obra *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona 1994, [edición italiana original: Turín 1976].

²² B. STOCK, *The implications*, ob. cit.; R.I. MOORE, “La alfabetización y el surgimiento de la herejía, ca. 1000-ca. 1150”, en L.K. LITTLE y B.H. ROSENWEIN (eds.), *La Edad Media*, ob. cit., 552-570.

²³ Y. BAREL, *La ciudad medieval. Sistema social - sistema urbano*. Madrid 1991, 74-78.

²⁴ E. MARMURSZTEJN, “Fonction intellectuelle”, ob. cit.

enuncié más arriba, en su doble condición de consecuencia y causa, contribuyeron poderosamente a conformar dicho imaginario.

Las nuevas inquietudes vitales y religiosas de la población urbana

Desde hace unos cuantos decenios, los historiadores muestran su acuerdo sobre las líneas maestras de un proceso. El crecimiento de la sociedad feudal produjo la ciudad. La ciudad se construyó, económicamente, sobre la lógica del comercio, socialmente, sobre la lógica de una población de gente desarraigada de sus vínculos naturales de la familia y la aldea y, psicológicamente, sobre la lógica del anonimato o, lo que, en parte, es lo mismo, de la individualidad²⁵. De la primera de esas lógicas nació una economía progresivamente monetarizada, en que el dinero se convirtió en eje y medida. De la segunda derivó la existencia en las ciudades de una población de múltiples ocupaciones desvinculada de las células de procedencia que buscó en el asociacionismo una compensación a los vínculos que había perdido con el traslado del campo a la ciudad. En la tercera, aparte de ser el resultado y la base del discutido “nacimiento de la conciencia individual”²⁶ se apoyó en parte el impulso de los vecinos para la adquisición de un estatuto ciudadano de base territorial, local, no personal.

El juego interrelacionado de las tres lógicas tuvo numerosas consecuencias. Entre ellas, cuatro incidieron especialmente en el papel de la ciudad como centro de la vida religiosa: el ascenso de la avaricia como pecado capital más importante por encima del puesto ocupado hasta ahora por la soberbia²⁷; la nueva consideración del trabajo dentro del sistema de valores de la sociedad²⁸, lo que puso de manifiesto la insuficiencia de la teoría de los *ordines* o estamentos, que, en seguida, hubo de sustituirse por la de los *status* o estados socio-profesionales²⁹, cada uno con sus particulares

²⁵ Puede verse un resumen del proceso en L.K. LITTLE, *Pobreza voluntaria*, ob.cit., 34-62, cap. 2: “La adaptación a la economía del beneficio”.

²⁶ La idea del “nacimiento del individuo” en el siglo XII, tan querida a M.-D. CHENU, W. ULLMANN o C. MORRIS no ha dejado de ser todavía una hipótesis que se discute: J.-Cl. SCHMITT, “La découverte de l’individu, une fiction historiographique?”, en P. MENGAI y F. PAROT, *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statuts des fictions en psychologie*, París 1989, 213-236; A. GUREVICH, *The origins of European individualism*, Oxford-Cambridge 1995. Una nueva revisión del papel, en este caso, del larguísimo siglo XII (ca. 1050-1250), puede verse en: R. N. SWANSON, *The twelfth-century renaissance*, Manchester 1999.

²⁷ L. K. LITTLE, “Pride goes before avarice: social change and the vices in Latin Christendom”, *American Historical Review* 76 (1971), 16-49.

²⁸ J. LE GOFF, “Le travail dans les systèmes de valeur de l’Occident médiéval”, en J. HAMESSE y C. MURAILLE-SAMARAN (eds.), *Le travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*. Louvain-la-Neuve 1990, 19-20. Ya en la segunda mitad del siglo XII se había producido una reducción del número de los oficios ilícitos, incluso se había eliminado de ellos tanto al intelectual (que vendía la ciencia, que sólo pertenece a Dios) como al comerciante (que vendía el tiempo, que igualmente sólo pertenece a Dios): J. BATANY, “Le vocabulaire des catégories sociales chez quelques moralistas français vers 1200”, en D. ROCHE y C. F. LABROUSSE (eds.), *Ordres et classes. Colloque d’histoire sociale* (Saint-Cloud, mayo 1967), París 1973, 59-72. En esa misma dinámica, hacia los años 1250-1260, el debate sobre el trabajo alcanzó las aulas de la universidad de París: los maestros seculares criticaban arduamente a los mendicantes, cuya mendicidad era vista como una forma extrema e impúdica de pereza. En su defensa, los frailes, por boca de Santo Tomás, respondieron que la predicación era la forma más noble del trabajo.

²⁹ A. GUREVICH, *Las categorías*, ob. cit., 287-293; C. MUESSIG, “Audience and preacher: *ad status* sermons and social classification”, en C. MUESSIG (edit.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden-Boston-Koln 2002, 255-276.

exigencias éticas y su específico lugar en los nuevos sermones³⁰; el debate sobre el enriquecimiento en una sociedad que se definía como cristiana o, lo que es lo mismo, el debate sobre la pobreza; y, de resultas de esta inmersión en un mundo del dinero y del crédito, una nueva sensibilidad sobre el sentido de la comunicación de bienes, tanto de los materiales (lo que impulsó la creación de hospitales y albergues), como de los espirituales (lo que estimuló, en el ámbito de la doctrina, el desarrollo de la teología de la comunión de los santos y, subsidiariamente, del purgatorio y las indulgencias, y, en el ámbito de la religiosidad, la creación de conventos, iglesias y capillas).

Todos estos indicios de discusión y renovación de la moral visibles en la población de las ciudades europeas del siglo XIII eran herederos de la nueva actitud que, en el siglo anterior, habían manifestado en su conjunto los cristianos al orientar sus pasos hacia lo que Chenu calificó de “un nuevo equilibrio entre la naturaleza y la gracia”³¹. En el camino emprendido en esa dirección, se encontraron los espíritus más sensibles tanto de las autoridades eclesiásticas como de los hombres y mujeres consagrados a la vida monacal como de los cristianos de a pie, los laicos, para quienes, en el penúltimo año del siglo XII, el papa Inocencio III, con la canonización de Homobono de Cremona, había confirmado la posibilidad de alcanzar la santidad en el ejercicio de su actividad profesional en el mundo. Aquellos tres conjuntos de espíritus sensibles demostraban una misma preocupación: la de interiorizar los principios de renovación espiritual y de persecución del ideal de la imitación de Cristo. En lo que se ha considerado como su búsqueda de un “nuevo misticismo”³², los tres recurrieron a un mismo instrumento: la vuelta a los principios de pobreza y fraternidad del Evangelio. Pero, para los tres, una amenaza de discrepancias sobre los modos de entender y aplicar su preocupación y su Evangelio.

Para las autoridades de la Iglesia, la llamada a una fe más personal y a una conciencia moral debía tener el contrapunto de su evaluación y su corrección periódicas en el sacramento de la confesión de modo que el control eclesiástico tradicional pudiera completarse poco a poco con el apoyo de un mecanismo de control psíquico e individual por parte de los propios creyentes³³. Estos principios, cuya profundización psicoanalítica debemos a Sigmund Freud y su demostración en la evolución histórica a Norbert Elias, fueron los mismos que nutrieron los esfuerzos de los monjes del siglo XII, especialmente, en los claustros cistercienses. Su objetivo fue, en efecto, transformar las prácticas ascéticas, pasar de sus manifestaciones externas de privación, mortificación y resistencia a actitudes internas que sólo conocía el individuo que las practicaba. Esa actitud de *interna solitudo*, expresión empleada por el cisterciense Adam de Perseigne en la carta que escribió hacia 1210 a un compañero de orden profeso en otro

³⁰ J. LE GOFF, “Métiers et professions d’après les manuels de confesseurs du Moyen Age”, en la colectánea del autor *Pour un autre Moyen Age*, París 1977, 162-180; J. BIRD, “The religious role in a post-fourth-lateran world: Jacques de Vitry’s *Sermones ad status* and *Historia occidentalis*”, en C. MUESSIG (edit.), *Medieval monastic preaching*, Leiden-Boston-Koln 1998, 209-229. Nuevos ejemplos y reflexiones pueden verse en los artículos de la colectánea de J. LE GOFF, *Tiempo, trabajo y cultura en la Edad Media*, Madrid 1983.

³¹ M.-D. CHENU, *La théologie au XIIIe siècle*, París 1957, 244.

³² B. MCGINN, *The presence of God. A history of western Christian mysticism. The flowering of mysticism: men and women in the new mysticism (1200-1350)*, Nueva York 1998. Según el autor, los ámbitos en que “el nuevo misticismo” apareció con mayor claridad fueron tres: los cambios en la relación entre el claustro y el mundo, las variaciones en las relaciones entre hombres y mujeres en la vida religiosa y las nuevas formas de expresión lingüística de la conciencia espiritual.

³³ J. DEPLOIGE, “Intériorisation religieuse et propagande hagiographique dans les Pays-Bas méridionaux du 11e au 13e siècle”, *Revue d’histoire ecclésiastique* XCIV (1999), 809.

monasterio, es la que Bernardo de Claraval y otros maestros de la teología monástica proponían a los monjes. Para ellos, la pobreza era la renuncia no tanto a la propiedad como a la voluntad propia y se equiparaba más con la humildad que con la indigencia. Por su parte, la estabilidad o la obediencia tenían menos que ver con las normas impuestas por un superior que con las obligaciones de la conciencia y la profesión monástica. Por fin, la propia acción de peregrinar, tan valorada hasta mediados del siglo XII como signo de desprendimiento material y humildad espiritual, empezaba ahora a ser valorada más cuando el monje la hacía con el sentimiento y la accessis que cuando la hacía con los pies³⁴.

Este fortalecimiento de la conciencia individual como medida de la práctica religiosa también fue asumido por los laicos, en particular, por los de las ciudades. Desde finales del siglo XII, en los núcleos más poblados del norte de Italia o del sudeste de Francia, una oleada de interés por vivir en consonancia con los principios evangélicos sacude a la sociedad³⁵. Dentro de ésta y de la vida religiosa de las ciudades se abre una doble opción. Aceptar la interpretación del Evangelio, en especial, la de los límites de la pobreza, que la Iglesia propone o defender un libre examen de aquél tratando de extremar las consecuencias de los principios de la humildad y el desprendimiento de los bienes materiales. A quienes escogieron la primera opción la Iglesia los consideró como hijos fieles. A quienes se inclinaron por la segunda los calificó de herejes y, en última instancia, los expulsó de la comunión de los hijos de Dios. Esas herejías, algunas de ellas de amplio y rápido respaldo popular, tuvieron su origen en la demanda de exigencias auténticamente espirituales a la Iglesia oficial. En general, el punto de arranque más común de sus movimientos fue la crítica de la moral de los clérigos, a quienes, con justicia, acusaron de incurrir en continuo pecado de avaricia y de incontinencia³⁶. Pero de ahí algunos movimientos pasaron a posiciones declaradamente antisacerdotales y antijerárquicas. Como muestra de su apoyo en los propios textos evangélicos, uno de los movimientos utilizó la exaltación de la figura de la Virgen no en su habitual contexto de devoción tierna y filial sino en el contexto teológico de que fue la única persona que, durante la pasión, no renegó de Cristo. En cambio, y pese a todas sus proclamas de autoridad, el papa resultaba ser el sucesor de San Pedro, esto es, de un hombre que había negado por tres veces a Cristo. En esas condiciones, aquel movimiento estimó que no podía seguir al heredero de quien tuvo en la pasión un comportamiento tan ruin³⁷.

³⁴ G. CONSTABLE, "The ideal of inner solitude in the twelfth century", en la colectánea de estudios del autor *Culture and Spirituality in medieval Europe*. Aldershot 1996, XI. Y del mismo, "Liberty and free choice in monastic life and thought", en G. MAKDISI, D. SOURDEL y J. SOURDEL-THOMINE (eds.), *La notion de liberté au moyen âge. Islam, Byzance, Occident*, París 1985, 99-118.

³⁵ C. PAPINI, *Valdo di Liote e i "poveri nello spirito". Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Turín 2002, acaba de ofrecer una síntesis, con nuevas interpretaciones, del primer siglo del movimiento valdese.

³⁶ J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE y L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, París 1961, 315-319; A. GUREVICH, *Las categorías*, ob. cit., 298-312.

³⁷ B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the the great schism*, Cambridge 1955, 44, recogiendo una idea de Y. M. CONGAR, quien siguió la pista de una opinión incluida en una glosa elaborada a comienzos del siglo XIII que Guillermo de Occam desarrollaría en el siguiente.

La renovación de los contenidos del mensaje religioso

“A quien os pregunte cuál es vuestra profesión religiosa, vuestra regla, vuestra orden, responded que es la primera y principal regla de toda la religión cristiana: el Evangelio”. Con esta contundencia se expresaba Esteban de Muret, el iniciador del movimiento de “los pobres de Cristo”, muerto en 1124. Casi un siglo más tarde, Domingo de Guzmán, fundador de los dominicos, reivindicaba con idéntica vehemencia el Evangelio como fuente, como regla de su movimiento³⁸. La situación, lógicamente, no era nueva: para un cristiano, cualquier intento de renovación de su fe debe venir de una nueva lectura del texto que recoge los momentos fundacionales de su religión. La novedad del siglo XIII fue, quizá, el ardor con que canónigos, laicos y, en seguida, frailes, se empeñaron en la empresa. Dando por descontado ese impulso inicial, y dejando de lado los aspectos generales de carácter teológico (como el acento en la comunión de los santos, en la doctrina del purgatorio y en las indulgencias) y de carácter sacramental (con la doctrina de los sacramentos y su separación drástica de otras ceremonias y acciones rituales)³⁹, fijaré mi atención en aquellas manifestaciones que, por constituir expresiones nuevas de la piedad y la espiritualidad, tuvieron más repercusión social en las ciudades europeas⁴⁰.

Estas expresiones de piedad tuvieron un denominador común: la individualización, y, de ahí en buena parte, la hominización de los destinatarios celestiales del culto y la oración. Si, hasta el siglo XII, la figura, prácticamente veterotestamentaria, del Padre, de un Dios juez, había dominado la esfera de la devoción, desde aquella fecha, se abrieron paso con mayor firmeza cada vez, de un lado, el acercamiento a la consideración humana de Cristo y la Virgen⁴¹ y, de otro, a los perfiles propios de la personalidad de cada santo. El resultado fue un enriquecimiento de la iconografía con la aparición de elementos de identificación de cada uno de los santos y de vinculación entre ellos y sus funciones de protección, bien frente a un determinado mal, bien a favor de un concreto sector profesional. Paralelamente, se produjo una ampliación de las oraciones e imploraciones dirigidas específicamente a cada uno de esos intercesores celestiales⁴².

Hacia el año 1200, la atención y el desarrollo de una ardiente piedad hacia la figura humana de Cristo no eran nuevos en el Cristianismo. Como Richstätter tuvo ocasión de demostrar hace más de cincuenta años al trazar la historia de una línea de pensamiento que se remontaba a Orígenes y seguía, salvando las ambigüedades al respecto de Jerónimo, Agustín y los teólogos alejandrinos y el silencio de los carolingios, la corriente de imitación se espesó en torno al año mil⁴³. Aun

³⁸ M. D. CHENU, “Le réveil évangelique”, en la colectánea de trabajos del autor sobre *La théologie au douzième siècle*, París 1966, 252-273. La frase de Esteban de Muret en p. 252. En esa misma página, el autor recuerda cómo cuando Francisco de Asís se presentó ante Inocencio III, quien le recordó que el concilio IV de Letrán había prohibido la creación de nuevas órdenes religiosas, aquél le respondió: “De regla nueva, nada en absoluto; mi única regla es el Evangelio”.

³⁹ Un panorama sintético de esas novedades en los ámbitos teológico y sacramental puede hallarse en los manuales generales. Recuérdese el de J. CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, París 1968 o, con menor contenido doctrinal, el reciente de E. MITRE (coord.), *Historia del Cristianismo. II. El mundo medieval*, Granada 2004.

⁴⁰ B.H. ROSENWEIN y L.K. LITTLE, “Social meaning in the monastic and mendicant spiritualities”, *Past and Present* 63 (1974), 4-32; J.M^a MOLINER, *Espiritualidad medieval. Los mendicantes*, Burgos 1974.

⁴¹ R. FULTON, *From judgement to passion: devotion to Christ and the Virgen Mary, 800-1200*. Nueva York 2002, en especial, caps. 5, 6 y 7.

⁴² E. BOZOKY, *Charmes et prières apotropaiques*. Typologie des sources du Moyen Âge occidental 86. Turnhout 2003.

⁴³ Citado por J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE y L. BOUYER, *La spiritualité*, ob. cit., 299-300.

entonces, y la opinión de Odilón de Cluny resulta bastante significativa al respecto, podría decirse que los cristianos habían dedicado su esfuerzo durante los últimos mil años a progresar en “la imitación de la divinidad de Cristo”. El continuo recordatorio a la persona de Cristo como salvador y rey y su asociación con su segunda venida y, en definitiva, con el Juicio final, se había impuesto sobre cualquier otra consideración y tanto los escritos doctrinales como la historia del arte se hicieron eco de esta actitud espiritual⁴⁴.

En el siglo XII, la contemplación de la divinidad de Cristo fue dando paso a “la imitación de la humanidad de Cristo”. La imagen que Ruperto de Deutz, Bernardo de Claraval y los miembros de la escuela de San Víctor proponían empezó a ser muy diferente de la anterior. El subrayado de la naturaleza humana de Cristo suministraba a los cristianos un modelo de perfección, incluso para su vida terrena. Poco a poco, la expresión *imitatio Christi*, como las de *vita apostolica* y *paupertas*, fueron adquiriendo nuevos significados. Para algunos teólogos cistercienses y premostratenses, “la imitación de la humildad, pasión, cruz y muerte del Señor” constituía, junto con la fe y la caridad, las tres virtudes más excelsas⁴⁵. El reforzamiento de los aspectos físicos de la imitación de Cristo impulsó lógicamente la devoción a la Eucaristía, el sacramento que permitía al cristiano comer el cuerpo del Señor y, al hacerlo, fundirse con el propio Cristo. Este tipo de absorción en la vida y el cuerpo de Jesús se convertirían, en el siglo XIII, de un lado, en el rasgo esencial de una nueva espiritualidad, la predicada por Francisco de Asís y el movimiento franciscano, y, de otro, en el impulso que, institucionalizado, dio nacimiento a la festividad del *Corpus Christi* como una de las solemnidades cristianas de más popular manifestación pública en las ciudades europeas. Un culto, creciente desde mediados del siglo XII, a la hostia consagrada, traducido en su elevación después de la consagración, condujo cien años después a la instauración de la fiesta del Cuerpo de Cristo.

Imitación de la divinidad, imitación de la humanidad y, siguiendo a Giles Constable, una tercera imitación, precisamente, la del cuerpo de Cristo, se fue abriendo paso en la Europa del siglo XIII. Pero no la del cuerpo triunfante de la transfiguración sino la del cuerpo lacerado por los sufrimientos y las torturas de la pasión⁴⁶. Así, la combinación de la concentración mental en los sufrimientos con el deseo de imitar literalmente la existencia física de Jesús proporcionó el caldo de cultivo espiritual y psicológico para la aparición en algunas personas de los estigmas, esto es, las huellas de las cinco heridas y aun de la corona de espinas. Sin contar con los presuntos casos de crucifixión de cristianos atribuida a los judíos y de un par de casos de auto-crucifixión documentados a comienzos del siglo XIII, sabemos que Francisco de Asís no fue el único en llevar los estigmas de la pasión de Cristo. María d’Oignies, Dodo de Hascha y Roberto d’Auvergne se contaron entre quienes, por aquellas fechas, mostraron las mismas señales. De todos ellos, los estigmas de Francisco fueron los que se consideraron como la prueba suprema de su imitación de Cristo y, en definitiva, de su papel como un segundo Cristo⁴⁷.

⁴⁴ G. CONSTABLE, “The ideal of the imitation of Christ”, en *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge 1995, en el apartado sobre “The imitation of the divinity of Christ”, 163-164.

⁴⁵ G. CONSTABLE, “The ideal”, ob. cit., en el apartado sobre “The imitation of the humanity of Christ”, 169 y 187.

⁴⁶ G. I. LANGMUIR, “The tortures of the body of Christ”, en S.L. WAUGH y P.D. DIEHL (eds.), *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500*, Cambridge 1996, 288-291.

⁴⁷ G. CONSTABLE, “The ideal”, ob. cit., en el apartado sobre “The imitation of the body of Christ”, 215-217.

El culto y el deseo de imitar el cuerpo sufriente de Jesús no agotó, durante el siglo XIII, las posibilidades de devoción cristocéntrica de los hombres de la *Christianitas*. Así, junto a él y, por tanto, junto a la atención a la cruz como motivo de piedad⁴⁸, se extendió también por Europa una importante corriente de espiritualidad que se concentró en la infancia de Cristo. La adoración del niño Jesús en la cuna o en las rodillas de su madre se convirtió en un motivo iconográfico de creciente popularidad, en especial, cuando la encarnación de Cristo empezó a ser considerada teológicamente como un paralelo de la pasión. La propia fiesta del obispillo, que empezó a florecer en el siglo XIII, es muy posible que, como piensa De Molen, no naciera como una ceremonia de inversión jerárquica sino como una ceremonia religiosa que “reconocía la inocencia de los niños y promovía las virtudes que se asociaban comúnmente con la figura del niño Jesús”⁴⁹.

El aumento de la devoción a Cristo en los siglos XII y XIII se acompañó estrechamente con un amplio impulso de la orientada hacia la Virgen María. Ésta acabó convirtiéndose en “Nuestra Señora”, en la referencia primordial de las devociones personales y también de las identificaciones comunitarias desde el momento en que inundó los espacios como patrona de innumerables lugares de culto y bajo la forma de una iconografía bien estructurada⁵⁰. En este movimiento, los aspectos de la temura mariológica, que se han identificado habitual y exageradamente con las reflexiones de Bernardo de Claraval, no fueron tan importantes como la paralela evolución de la cristología. De esa forma, el siglo XIII se inauguró con un intenso fervor mariano y una profunda reflexión eucarística. El primero quedó consagrado con la aparición del rezo del rosario, que una tradición no demostrada atribuye a santo Domingo de Guzmán, y con la aceptación general de la fiesta de la Inmaculada Concepción, pese a que figuras de tanto peso como san Bernardo o santo Tomás de Aquino se resistieron a aceptar el principio teológico que la inspiraba. La segunda con la institución de la solemnidad del *Corpus Christi*. Ambas devociones se difundieron ampliamente entre la población de las ciudades.

Cristo, María, y, por fin, los santos. Los modelos de los dos primeros han resultado siempre tan inaccesibles para los cristianos que éstos han optado históricamente por buscar otros más cercanos que sirvieran además de intermediarios ante la divinidad. Este proceso bien conocido que, antes del siglo XIII, había popularizado ya cultos como los de san Miguel, san Juan Bautista, los apóstoles, san Esteban, san Cipriano o san Martín, encontró nuevo impulso cuando, por efecto del crecimiento de la sociedad europea, ésta, como ya hemos visto, comenzó a sustituir el esquema de “órdenes” por el esquema de “estados”. En estas circunstancias, los santos monjes o los santos obispos no eran suficientes. Se necesitaban santos caballeros y, sobre todo, santos a los que, por su vida o por las tradiciones creadas en torno a ellos, pudiera relacionarse con una actividad, una profesión o, por supuesto, como veremos más adelante, una localidad⁵¹.

⁴⁸ E. DELARUELLE, “L’influence de Saint François d’Assise sur la piété populaire”, en la colectánea de trabajos del autor sobre *La piété populaire au Moyen Age*, Turín 1975, 457-459.

⁴⁹ G. CONSTABLE, “The ideal”, ob. cit., 233.

⁵⁰ G. RUPALIO [acrónimo de los editores del volumen], “La Vierge comme ‘système de valeurs’”, en D. IOGNA-PRAT, E. PALAZZO y D. RUSSO (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París 1996, 5-12.

⁵¹ P. GOLINELLI (ed.), *Il pubblico dei santi: forme e livelli di recezione dei messaggi agiografici*. Atti del III Convegno di studio dell’Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti, dell’agiografia (Verona, octubre 1998), Roma 2000. Interesan especialmente las aportaciones de P. GOLINELLI (7-22), I. PINI (105-128) y A. VAUCHEZ (129-139). El segundo, I. PINI, se encargó de ampliar y matizar la suya en: “Un’agiografia “militante”: San Procolo, San Petronio e il patronato civico di Bologna medievale”, en su colectánea sobre *Città, Chiesa e culti civici in Bologna medievale*, Bologna, 1999, 251-279.

Las nuevas exigencias trataron de colmarse con la aparición de nuevos cultos y, sobre todo, con el desarrollo de una nueva hagiografía. Jeroen Deploige la ha medido en el caso de los Países Bajos, donde, durante el siglo XIII, creció de forma espectacular el número de vidas de santos “modernos” con respecto al de los santos “antiguos”⁵². La lectura y, sobre todo por motivos obvios, la audición de los relatos de vidas de santos alcanzaron un notable éxito en las ciudades. Las colecciones de vidas y milagros de los santos se convirtieron entonces en un género enormemente popular. Entre ellas, la del cisterciense Cesáreo de Heisterbach, la del obispo Jacobo de Vitry y, por encima de todas, la *Legenda sanctorum* o “Leyenda dorada” del dominico y arzobispo de Génova Jacobo de Voragine. Pese a la ingenua credulidad de muchos de los relatos, esta literatura hagiográfica fue un importante instrumento en la instrucción religiosa de las masas populares, ansiosas de encontrar a la vez un repertorio de ejemplos famosos y un alimento para su desmedido apetito de magias y maravillas⁵³.

La renovación de los transmisores del mensaje religioso y de sus medios de difusión

A comienzos del siglo XIII, aquellas masas populares seguían constituidas mayoritariamente por gentes que vivían en las aldeas pero cuyo destino empezaba a jugarse cada vez más en las nacientes ciudades europeas. En éstas, como vimos al principio de la ponencia, se mezclaban gentes que, desde el punto de vista de su conciencia, podían estar afectadas por uno o varios de los pecados del momento. El de las supersticiones, que consideramos importado desde el mundo rural; el de la avaricia, producto del enriquecimiento urbano; y el de la herejía, consecuencia de la elaboración autónoma, al margen de las definiciones de la Iglesia, de respuestas religiosas a las nuevas preocupaciones morales desencadenadas. En estas circunstancias, se imponía un amplio programa de “re Cristianización” de la sociedad y, para ello, eran precisos nuevos agentes transmisores del mensaje aceptado como ortodoxo y nuevos medios de difusión. Era precisa, en definitiva, lo que autores como Gabriel Le Bras o Etienne Delaruelle calificaron de una “revolución pastoral”. En otras palabras, el tránsito decidido por parte de la Iglesia de la hegemonía de la contemplación a la de la acción apostólica⁵⁴.

Los contenidos y la forma de ese tránsito constituyeron el objeto de atención de una importante reunión científica de la que se han cumplido ya veinticinco años. El volumen resultante de las contribuciones señala con precisión el itinerario seguido por los espíritus del siglo XIII para *Faire croire*, para hacer creer a las masas populares, principalmente urbanas⁵⁵. Tal itinerario utilizó con profusión unos instrumentos de persuasión que no eran nuevos aunque sí la intensidad con que se emplearon: la palabra (de la predicación, la confesión y la encuesta), los gestos (del cuerpo, de la liturgia o de las representaciones sacras) y la imagen (de la iconografía). Todo ello tenía unos objetivos claros, sobre todo, tres: la defensa de la ortodoxia, la defensa del papel social y religioso

⁵² J. DEPLOIGE, “Intériorisation religieuse”, ob. cit., 810-815.

⁵³ J. CHÉLINI, *Histoire religieuse*, ob. cit., 318-319.

⁵⁴ A. VAUCHEZ, “Le tournant pastoral du XIIIe siècle: son importance et ses limites”, en la colectánea del autor sobre *Les laïcs*, ob. cit., 133-143.

⁵⁵ *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle* (Roma, junio 1979), Roma 1981. Véase igualmente J. LONGÈRE, *La prédication médiévale*, París 1983.

de la Iglesia como institución jerarquizada y el encuadramiento de lo sagrado y de las relaciones de los fieles con él, con el más allá y con la trascendencia. Como sabemos, la recepción del renovado mensaje presentó varias modalidades y fue desde la asimilación a la resistencia abierta pasando por formas larvadas de oposición y, sobre todo, de modificación del propio mensaje difundido⁵⁶.

De los instrumentos de persuasión que la acción apostólica activa a finales del siglo XII dos descuellan sobre los demás: la predicación y la confesión. *Hodie maxime opus est praedicatio* es la divisa que difunden la mayor parte de los textos parenéticos que emanan de la enseñanza teológica de una ciudad, París, y de un círculo, el de Pedro el Cantor. Y la difunden de tal forma que, unos pocos años después, el canciller Esteban Langton tendrá que enfrentarse a los laicos que excusan su propia ignorancia religiosa invocando la ausencia de suficientes predicadores⁵⁷. El propio Esteban, haciendo honor a su consagrado apellido (*Langue tonant*), como también Roberto de Courçon o Jacobo de Vitry, eran ardientes predicadores y, sobre todo, fervorosos convencidos del papel de la predicación. Por ello, la llevaron tanto a los barrios universitarios de París como a los burgos mercantiles de las ciudades flamencas. Era una predicación nueva, que superaba a la antigua, construida hasta entonces *sine acceptione personarum*. Ahora, en cambio, esos y otros predicadores actúan convencidos de que la perfección espiritual no es patrimonio de una casta aparte sino que está a disposición de todas las capas sociales. A ese respecto, mientras Roberto de Courçon llegará a afirmar con orgullo la superioridad del *iter perfectionis* escogido por un lector público de la Sagrada Escritura sobre el de cualquier cisterciense, Jacobo de Vitry verá en los agricultores y los artesanos mártires de méritos superiores a los de monjes y canónigos y Esteban Langton reconocerá la primacía de la intuición de los laicos sobre el saber de los clérigos porque aquéllos *melius agnoscunt Dei gratiam et sentiunt*⁵⁸.

Por este sendero de la nueva predicación, abierto, entre otros, por los clérigos del círculo parisino de Pedro el Cantor, van a entrar inmediatamente los miembros de las órdenes mendicantes⁵⁹. De hecho, por aquellos mismos años de comienzos del siglo XIII, Domingo de Guzmán ya está predicando contra los herejes cátaros en el Languedoc y Francisco de Asís ha dado el giro decisivo a su vida y él y sus seguidores han empezado ya a propagar las nuevas formas de dirigir sus mensajes religiosos al público de las ciudades italianas. Entre aquellos predecesores y los dominicos y franciscanos que nacieron como profesionales de la predicación, las similitudes son evidentes: un mismo celo pastoral por la regeneración de las costumbres a través de la formación de las conciencias, un parecido dirigismo de éstas, mediante una correcta acepción de personas gracias a un conocimiento profundo de la variedad de grupos sociales y profesionales alumbrados por las nuevas realidades históricas y, por supuesto, una misma sensibilidad para dirigirse a su público desde las bases de una teología práctica o de un nuevo diálogo sobre bases evangélicas⁶⁰.

Las órdenes mendicantes no habían sido, por tanto, los inventores de la nueva predicación pero sus frailes fueron quienes la convirtieron en una profesión y en un instrumento de difusión

⁵⁶ *Faire croire*, ob. cit., esquema general, 2-5.

⁵⁷ A. FORNI, "La 'nouvelle prédication' des disciples de Foulques de Neuilly: intentions, techniques et réactions", en *Faire croire*, ob. cit., 19.

⁵⁸ A. FORNI, "La 'nouvelle prédication'", ob. cit., 24-25.

⁵⁹ Véase, con carácter general, C.H. LAWRENCE, *The friars: the impact of the early mendicant movement in western society*, Londres-Nueva York 1994.

⁶⁰ A. FORNI, "La 'nouvelle prédication'", ob. cit., 36; K. ELM, "Gli ordini mendicanti: un ceto di vita religiosa" (pp. 3-22), entre otras de las contribuciones reunidas en *Il Papato duecentesco e gli ordini mendicanti*, Atti del XXV Convegno internazionale [di studi franciscani] (Asís, febrero 1997), Spoleto 1997.

deliberada de nuevos mensajes religiosos. Y lo hicieron, en principio, exclusivamente, desde las ciudades. Un dístico hecho proverbial desde la Edad Media resumía y proclamaba esa circunstancia: *Bernardus valles, montes Benedictus amabat / Oppida Franciscus, celebres Dominicanus urbes*. Las villas y las ciudades populosas fueron, en efecto, los escenarios en que franciscanos y dominicos desplegaron sus dotes de persuasión⁶¹. Y, conforme avanzó el siglo XIII, lo hicieron de forma cada vez más deliberada desde los presupuestos de una sólida formación intelectual, adquirida en los propios *Studia* nacidos en los mismos conventos o en las universidades. Y lo hicieron a través del instrumento de la predicación.

Los libros que contenían distintas versiones de *Ars praedicandi* se multiplicaron⁶² pero ninguno de ellos pudo sustituir en eficacia a la fuerza del ejemplo personal del predicador. Ella es la que arrastraba a las multitudes y las reunía en el interior de la iglesia a escuchar sus palabras. Incluso, y pese a la desconfianza de la jerarquía hacia la predicación fuera de los templos, que traía el recuerdo de los heréticos valdenses⁶³, los frailes mendicantes no renunciaron ni a la plaza de la iglesia, sobre la que se alzaba a veces un púlpito construido en la pared exterior de aquella, ni a la plaza pública, ni a las calles durante las procesiones, ni a los cementerios. Cualquier escenario urbano era bueno para desarrollar sus sermones, para gritar sus palabras invitando a la conversión⁶⁴.

La conversión demandada por la predicación debía, en primera instancia, sustanciarse en la práctica de la confesión⁶⁵. Ya a finales del siglo XII, como muestra el *Liber poenitentialis* de Alain de Lille, escrito alrededor de 1200, se animaba, *specialiter in initio quadragesimae*, a que los sacerdotes convocaran a los parroquianos para hacerles oír sermones relacionados con la penitencia que los prepararan para recibir dignamente el cuerpo de Cristo⁶⁶. Por ello, al aprobar en 1215 la constitución *Omnis utriusque sexus*, el IV concilio de Letrán sacaba las consecuencias de un espíritu que se había difundido por la Cristiandad. Aquel texto instituía la obligación de la confesión pascual, personal y auricular, ante el *proprius sacerdos*, ante el párroco propio. Para compensar los indudables déficits de formación teológica del clero secular, empezaron a proliferar simultáneamente el género literario de las *Summae de casibus* y los manuales de confesores⁶⁷. Gracias a ellos, los párrocos pudieron hacer

⁶¹ J. LE GOFF, "Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation géographique et sociologique des ordres mendiants aux XIIIe-XVe siècles. Programme. Questionnaire pour une enquête", *Annales ESC* 1968, 335-352. A. LINAGE, "Algunas particularidades de la implantación mendicante en la Península Ibérica", *Arquivo Histórico Dominicano Português* III/2 (Oporto 1986), 1-26.

⁶² M. G. BRISCOE, *Artes praedicandi*. Typologie des sources du Moyen Âge occidental 61. Turnhout 1992.

⁶³ B. M. KIENZLE, "Holiness and obedience: denouncement of twelfth-century waldensian lay preaching", en A. FERREIRO (ed.), *The devil, heresy and witchcraft. Essays in honor of Jeffrey B. Russell*, Leiden 1998, 259-278.

⁶⁴ B. M. KIENZLE, "Medieval sermons and their performance: theory and record", en C. MUESSIG, *Preacher, sermon*, ob. cit., 91-92, 121-122. Recuérdese de la misma autora, "Introduction" (pp. 143-172) en B. M. KIENZLE (ed.), *The sermon*, Typologie des sources du moyen âge occidental 81-83, Turnhout 2000.

⁶⁵ R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bolonia 2002.

⁶⁶ R. RUSCONI, "De la prédication à la confession: transmission et controle de modèles de comportement au XIIIe siècle", en *Faire croire*, ob. cit., 68-69.

⁶⁷ Recuérdese la panorámica trazada por P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommae de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIIe-XVIIe siècle)*. Louvain-Lille-Montreal 1962. En el caso hispano, el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, escrito en 1316, ofrece una panorámica muy precisa de las preocupaciones de la pastoral penitencial de finales del siglo XIII: MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, edición crítica de A. GARCÍA, B. ALONSO y F. CANTELAR, Madrid 2002. No hace falta recordar que, unos diez años más tarde, el infante don Juan Manuel concluía la redacción de su *Libro de los estados*, síntoma de la preocupación por la moral de los diversos *status* de una sociedad, sobre todo, urbana, que se había ido haciendo más compleja desde hacía un siglo.

frente a las nuevas obligaciones pastorales que, en el caso de las ciudades, resultaban más complejas por la multiplicación de *status* socio-profesionales de sus habitantes y la correspondiente necesidad de fijar los criterios de una moral para cada uno de ellos⁶⁸.

La confesión pascual al *proprius sacerdos*, ordenada por el Concilio IV de Letrán, fue, desde luego, a la vez un instrumento de profundización individual y de control eclesial⁶⁹, pero, desde el punto de vista que hoy nos ocupa, el de la ciudad como centro de vida religiosa, no podemos olvidar su papel en el fortalecimiento de la cohesión colectiva. Entonces más que antes, las celebraciones pascuales se convirtieron por excelencia en el tiempo de la toma de conciencia parroquial. Se comprende mejor, por ello, la viveza de la crisis que estalló cuando los frailes mendicantes penetraron con fuerza en el campo pastoral del clero secular⁷⁰. Su presencia suponía para la cohesión de los feligreses de la parroquia una amenaza muy superior a la que las parroquias personales constituían en ciudades como Cambrai o Valenciennes o los monjes en muchos otros núcleos urbanos, como varios de los que habían ido creciendo a lo largo del camino francés a Santiago de Compostela. Como muestra de esa "amenaza mendicante", Tomás de Cantimpré, el canónigo regular de Cambrai que en 1232 profesó como dominico en Lovaina, recogió en la sabrosa anécdota de las quejas de un párroco de la ciudad de Colonia ante el legado Conrado de Marburgo, la extendida opinión de que los mendicantes llegaron a las villas "a meter su hoz en cosecha ajena"⁷¹.

La ampliación de las inquietudes religiosas y la creación de instrumentos para satisfacerlas con el correspondiente impulso a la sociabilidad urbana

Los campos ajenos en cuya cosecha habían ido a meter su hoz los frailes mendicantes eran las ciudades. A finales del siglo XIII, el hecho era tan evidente como que los historiadores del siglo XX llegaron a considerar la existencia de un convento de franciscanos o dominicos y, en menor medida, de carmelitas o agustinos en un lugar como uno de los indicios de su nivel de urbanización. En otras palabras, un convento mendicante presuponía siempre una ciudad⁷². Dentro de ésta, la

68 J. AVRIL, "Remarques sur un aspect de la vie religieuse paroissiale: la pratique de la confession et de la communion du Xe au XIVe siècle", en *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu'au Concile de Trente*, París 1985, 345-363. La obligación impuesta por el concilio de Letrán vino a recordar y, con frecuencia, actualizar, una práctica vigente en muchas diócesis, la de la confesión y la comunión en las tres pascuas (pp. 356-358).

69 Véase el conjunto de trabajos presentados en el encuentro celebrado en la universidad de York en mayo de 1996 bajo el título de 'Confession in medieval culture and society': P. BILLER y A. J. MINNIS, *Handling sin: confession in the Middle Ages*, York 1998, especialmente, los firmados por P. BILLER, "Confession in the Middle Ages: Introduction" (1-33), A. MURRAY, "Counselling in medieval confession" (63-77) y J. BALDWIN, "From the ordeal to confession: in search of lay religion in early thirteenth century France" (191-208).

70 Y. CONGAR, "Aspects ecclésiologiques de la querelle mendiants-séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et au début du XIVe siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1962), 35-151.

71 La recuerda H. PLATELLE, "La paroisse et son curé jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Orientations de la recherche actuelle", en *L'encadrement religieux*, ob. cit., 22-23.

72 J. LE GOFF y otros autores se ocuparon de ello en "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale", *Annales ESC*, 1970, número dedicado a *Histoire et urbanisation*, 924-965. A. GUERREAU, "Analyse factorielle et analyses statistiques classiques: le cas des ordres mendiants dans la France médiévale", *Annales ESC*, 1981, 869-912. Para el caso andaluz, J.M^o MIURA, "Ciudades, conventos y frailes. La jerarquización urbana en la Andalucía bajomedieval", en *Las ciudades andaluzas*. Actas del VI Congreso Internacional de Historia medieval de Andalucía, Málaga 1991, 277-288.

llegada de los frailes había sido casi siempre estimulada por el obispo, que veía en ellos agentes mucho más preparados que el clero secular para hacerse cargo de las nuevas exigencias de la pastoral urbana. Pero ese apoyo inicial o incluso la recepción amistosa por parte de algunos párrocos, que veían en franciscanos y dominicos una ayuda en sus tareas de predicación, no impedían observar que los recién llegados estaban alterando la situación eclesiástica existente. Quizá no tanto en lo que tocaba al encuadramiento parroquial de los fieles cuanto en lo que se refería a la dirección de los movimientos de piedad de los laicos, que, entre sus manifestaciones, contaba con los penitentes y las cofradías de devoción⁷³. Si a ello unimos que, en algunas ciudades, los mendicantes tuvieron también importante presencia en el fortalecimiento de una religión cívica, esto es, en la deliberada municipalización de ciertas devociones, comprenderemos las razones que asistían al párroco de Colonia para referirse a unos intrusos que habían ido a meter su hoz en cosecha ajena⁷⁴.

El movimiento de los penitentes, como lo resume André Vauchez, comenzó a finales del siglo XII en las ciudades europeas y fue una de las expresiones del deseo de numerosos laicos de ambos sexos de llevar una vida religiosa más intensa sin entrar en el marco de las órdenes monásticas o canónicas. La aspiración de los penitentes era, por tanto, seguir en el mundo, en su *status*, aunque sin vivir de una forma mundana. Las primeras experiencias de este tipo se dieron hacia los años 1170-1180 tanto en las ciudades de Brabante y Flandes como en las de Lombardía, especialmente, Milán. En las primeras, el movimiento se tradujo en la aparición de agrupaciones espontáneas de mujeres (las *beguinas*)⁷⁵ y de hombres (los *begardos*), que vivían en pequeñas comunidades, sin votos ni regla, dedicados al trabajo manual, el cuidado de los enfermos y el enterramiento de los difuntos. Por su parte, en las ciudades lombardas, el movimiento penitencial, bajo la forma de los *humiliati*, puso su acento en la combinación de las aspiraciones de los laicos a la práctica de los ideales evangélicos con su voluntad de seguir viviendo en el marco familiar y profesional habitual. Los dos conjuntos de manifestaciones más conocidas del movimiento penitencial tuvieron sus representantes reconocidos por la autoridad eclesiástica: María d'Oignies en el caso de las beguinas flamencas, Homobono de Cremona en el de los humillados lombardos. Pero, al margen de esos reconocimientos puntuales, la jerarquía eclesiástica siguió con desconfianza el crecimiento de estas expresiones de devoción laica y vio con alivio cómo las nuevas órdenes mendicantes, especialmente, los franciscanos, empezaron a crear desde mediados del siglo XIII, con sus órdenes terceras, un acomodo controlado a las aspiraciones de perfección de los espíritus laicos más sensibles⁷⁶.

El movimiento penitencial impulsó el paso de la penitencia como castigo a la penitencia como valor positivo, incluso como un género de vida nuevo que tuvo sus ejemplos en numerosas ciudades, en algunas de las cuales llegó a alcanzar la forma de un verdadero eremitismo urbano.

⁷³ J. COAKLEY, "Friars as confidants of holy women in medieval dominican hagiography", en R. BLUMENFELD-KOSINSKI y T. SZELL, *Images of sainthood in medieval Europe*, Ithaca 1991, 222-246.

⁷⁴ G. CHITTOLINI y K. ELM (eds.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV*. XL Settimana (Trento, setiembre de 1997). Bologna 2001. Interesan especialmente las contribuciones de G. CHITTOLINI (Introducción) y A. VAUCHEZ (Panorama del papel de las Órdenes mendicantes en las ciudades italianas en el siglo XIII).

⁷⁵ W. SIMONS, *Cities of ladies. Beguine communities in the medieval Low Countries, 1200-1565*, Filadelfia 2001, presenta en su introducción el contexto social del beguinaje medieval (en especial, XII-XIII).

⁷⁶ A. VAUCHEZ, "Les pénitents au Moyen Age", en la colectánea del autor sobre *Les laïcs*, ob. cit., 105-112.

Pero, sin duda, mayor trascendencia social y mayor presencia en los núcleos urbanos adquirió otra manifestación de la piedad popular, la de las cofradías de devoción. Desde hace más de sesenta años, a partir, sobre todo, de los planteamientos sociológicos de Gabriel Le Bras y la abundante casuística estudiada por Meersseman, nuestro conocimiento de ese verdadero *ordo fraternitatis* que fue abriéndose paso en las ciudades en la segunda mitad del siglo XII ha progresado decisivamente⁷⁷. La aparición y generalización de tal *ordo* se debió sustancialmente a la combinación de dos factores, uno de carácter sociológico, otro de carácter devocional. El primero lo estudió con sagacidad Pierre Michaud-Quantin: en un mundo como el medieval en que la libertad se define por la incorporación a un orden colectivo y en que la afirmación de los derechos del individuo pasa por los del grupo al que se vincula, todo el problema reside en “hacer cuerpo”, en integrarse en una *universitas* y, a través de ello, acceder a una existencia reconocida⁷⁸. El factor devocional del movimiento de confraternidad radicó, por su parte, en el florecimiento de la piedad popular, del que fue una de sus manifestaciones, ya que, en última instancia, con su agrupación, los miembros de las cofradías aspiraban a desarrollar sus inquietudes de caridad, piedad y solidaridad.

El cumplimiento combinado de estos tres objetivos parece el lema de la mayor parte de las cofradías creadas en medio urbano a partir de mediados del siglo XII. Al menos, es la imagen que los estudios recientes sobre el tema van proporcionando. Así, frente a la vieja pretensión de clasificar las cofradías según su tipología, hoy parece aceptado que, salvo conocidas excepciones, las cofradías fueron siempre mixtas, tanto en su composición (clérigos y laicos; hombres y mujeres; jóvenes y adultos) como en sus aspiraciones en que se mezclaban las profesionales, las caritativas o funerarias y las devocionales⁷⁹. En general, su nacimiento tuvo lugar de una manera bastante espontánea, sin un carácter especializado. Después, conforme su número se multiplicó⁸⁰, aumentó su especialización aunque, en general, hubo que esperar hasta el siglo XIV para que cada una de las cofradías socio-profesionales cobijara estrictamente a los artesanos de un mismo oficio. En cambio, fueron las cofradías de devoción las que, en buena medida, bajo el impulso de las órdenes mendicantes⁸¹, fortalecieron su perfil institucional y alcanzaron antes que las demás una especialización y una capacidad de integración de sus miembros de carácter exclusivo, esto es, sin admitir, bajo amenaza de expulsión, la posibilidad de que un cofrade lo fuera de varias cofradías⁸².

Esta diversidad de perfiles visibles en las cofradías ha suscitado en su historiografía tres cuestiones que tienen que ver con su papel en la vida religiosa y social de la ciudad medieval. La

⁷⁷ G. LE BRAS, “Les confréries chrétiennes”, aparecido en 1941, y republicado en la colectánea del autor sobre *Études de sociologie religieuse*, París 1956, II, 444-477; G. G. MEERSSEMAN, “*Ordo fraternitatis*”. *Confraternite e pietá dei laici nel medioevo*, Roma 1977, 3 vols.

⁷⁸ P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans la Moyen Age latine*, París 1970.

⁷⁹ A. VAUCHEZ, “Les confréries au Moyen Age: esquisse d’un bilan historiographique”, en la colectánea del autor sobre *Les laïcs*, ob. cit. 113-122.

⁸⁰ Véase el proceso de crecimiento del número de cofradías en los reinos medievales de Portugal y Navarra, respectivamente, en M^a H. D. C. COELHO, “As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidaridades na vida e na morte” [149-183, con expresiva cartografía] y J. CARRASCO, “Mundo corporativo, poder real y sociedad urbana en el reino de Navarra (siglos XIII-XV)” [225-251], en *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa medieval*. XIX Semana de Estudios Medievales (Estella, julio de 1992), Pamplona 1993.

⁸¹ M. D’ALATRI, “I Minori e la “cura animarum” di fraternite e confraternite”, en *I fratri minori e il Terzo Ordine: problemi e discussioni storiografiche*, Todi 1985, 143-170.

⁸² G. LOBRICHON, *La religion des laïcs en Occident, XIe-XVe siècles*, París 1994, 109-112.

primera se refiere, precisamente, a la capacidad de encuadramiento (religioso y cívico) de cada una de las cofradías. Ningún estudioso lo niega cuando el problema se aborda desde la perspectiva, antes aludida, de los procesos de integración personal en los *corpora* de la comunidad, pero, en cambio, resulta más discutible si se recuerda que algunas investigaciones, como las de Catherine Vincent, han puesto de manifiesto que, salvo en las cofradías de devoción, una misma persona podía inscribirse en más de una, de dos y hasta de diez cofradías, lo que, sin duda, debilitaba en la misma proporción sus posibilidades de compromiso y de integración con una de ellas⁸³. La segunda cuestión tiene que ver con la capacidad de las cofradías para servir de vehículo de profundización de la fe de la población urbana, hipótesis que, salvo casos esporádicos, ha quedado invalidada por la investigación. De hecho, las cofradías de devoción no pasaron de ser meras asociaciones piadosas que reunían a sus miembros en la veneración de uno o varios santos patronos escogidos como intercesores privilegiados. En este sentido, se ha podido decir que la cofradía adquirió la forma de una especie de “capellanía colectiva” que aseguraba la celebración regular de oficios para sus miembros vivos y difuntos. Ello subraya, como decía Binz, más su carácter de convivialidad relativamente banal que su carácter de sociabilidad⁸⁴.

La tercera cuestión suscitada por el papel de las cofradías, concretamente, de las de devoción, tuvo mayor trascendencia social en cuanto que muchas de ellas fueron pasando de las formas tradicionales de la devoción y la penitencia a una especie de piedad cívica que puso a las asociaciones de fraternidad al servicio de la sociedad urbana, en especial, al del ejercicio de una caridad pública⁸⁵. Sus manifestaciones, muy variadas y conocidas, fueron desde la construcción de puentes para facilitar el tránsito de peregrinos a la edificación de hospitales y albergues. De todas ellas, la creación de hospitales de atención a pobres y enfermos abandonados reunía, sin duda, todos los rasgos que la nueva sensibilidad religiosa había puesto en marcha desde mediados del siglo XII: sentido de comunidad con los más pobres y voluntad de servicio hacia los desheredados de la tierra.

Las virtudes evangélicas de la pobreza, la humildad y la caridad encontraban su acabada expresión material en los hospitales que fueron proliferando en las ciudades europeas. Lo hicieron en dos oleadas en fechas muy significativas. La primera se desencadenó en torno a 1150 y su impulso determinante fue la nueva sensibilidad religiosa de la población urbana. La segunda oleada hospitalaria llegó con la Peste negra de 1348 y su estímulo fue más la sanidad pública que la religiosidad. Los datos de la primera oleada que conocemos referidos a Inglaterra son altamente significativos: 21 hospitales hacia el año 1100, 113 en 1154, unos 700 a comienzos del siglo XIV. Para ese momento, lo que Lobrichon llama “el aprendizaje de la caridad cívica”⁸⁶ había alcanzado

⁸³ C. VINCENT, “La confrérie comme structure d’intégration: l’exemple de la Normandie”, en A. PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Le mouvement confraternel au Moyen Age: France, Italie, Suisse*, Roma 1987, 111-131.

⁸⁴ L. BINZ piensa que la cofradía fue menos una estructura de sociabilidad -que, como mucho, resultaba operativa para una minoría de sus dirigentes- que un fenómeno de convivialidad relativamente banal y en cualquier caso poco comprometido: “Les confréries dans la diocèse de Genève a la fin du Moyen Age”, en A. PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *Le mouvement confraternel*, ob. cit., 233-261.

⁸⁵ R. GRECI, “Economia, religiosità, politica. Le solidarietà delle corporazioni medievali nell’Italia del Nord”, en *Cofradías, gremios*, ob. cit., 89-95. G. M^a VARANINI, “Gli ospedali dei “malsani” nella società veneta del XII-XVIII secolo: tra assistenza e disciplinamiento urbano. I. L’iniziativa publica e privata”, en *Città e servizi sociali nell’Italia dei secoli XII-XV*. XII Convegno di Studi (Pistoia, octubre 1987), Pistoia 1990, 141-165.

⁸⁶ G. LOBRICHON, *La religion des laïcs*, ob. cit., 115.

ya su madurez total. De hecho, se había confundido en parte con un fenómeno mucho más amplio y profundo: la aparición de una verdadera “religión cívica”.

La religión cívica vino a ser, ante todo, la expresión litúrgica y religiosa de un patriotismo local que, a través de rituales cada vez más precisos y significativos por parte de la población, expresaba la creencia de la comunidad urbana en el papel salvífico de la ciudad⁸⁷. Las ideas fundamentales implícitas en el concepto fueron dos: la consciencia (y orgullo) de la ciudadanía de cada ciudad concreta y la traducción en términos de culto público, en principio, religioso, del sentimiento de comunidad específica. Cada uno de los dos principios había tenido un desarrollo autónomo. De un lado, la población urbana había construido a través del tiempo su *corpus* de devociones y, de otro, había desarrollado iniciativas de caridad y solidaridad que utilizaba para mostrar su superioridad moral respecto a otras ciudades vecinas. La novedad en el siglo XIII fue la síntesis de ambos elementos: el rito protagonizado por una comunidad urbana servía para manifestar (y estratificar) las devociones particulares pero, ante todo, servía para proyectar y reafirmar la propia imagen de comunidad⁸⁸. En esta perspectiva fue en las ciudades más populosas, especialmente las repúblicas urbanas italianas, donde la religión cívica alcanzó su mayor desarrollo.

En las ciudades de Italia, la religión cívica comenzó a desarrollarse desde comienzos del siglo XIII. Lo hizo en parte en el contexto de movimientos de penitencia que llamaban a la paz y la concordia⁸⁹. A la búsqueda de estos objetivos, cada ciudad fue tratando de hallar sus propios intercesores. Inicialmente, lo fueron los santos que eran ya objeto de veneración en cada una de ellas. Después, se buscaron otros que resultaran más eficaces, lo que, pese a las disposiciones contrarias del concilio IV de Letrán, movió a hallazgos, traslados y falsificaciones de reliquias. En unos casos, porque se difundió la costumbre de trasladarlas cuando comenzaba una obra municipal importante. En otros, porque se promovió la sustitución de unos santos patronos por otros como representación más adecuada de la autoconciencia cultural del mundo urbano, lo que llevó a las conocidas especializaciones culturales de ciertas ciudades como París (con las reliquias reunidas en la Sainte Chapelle⁹⁰), Colonia (con los Reyes Magos), Génova (con el “Santo Catino”, palangana o plato de presentación de la cabeza de Juan Bautista a Herodes), Amalfi (con san Andrés), Venecia (con la Cruz y san Marcos) etc. Por fin, en un tercer estadio del proceso, las ciudades, gracias al entusiasmo combinado de las autoridades municipales y del clero secular y regular, impulsaron la reputación de santidad (y la organización y financiación del culto correspondiente) a favor de personajes que, antes de ser reconocidos oficialmente como santos, eran ya objeto de la petición de

⁸⁷ G. LOBRICHON, *La religion des laïcs*, ob. cit., 136. A. M^a ORSELLI, *L'immaginario religioso della città medievale*, Roma 1985, con abundantes reflexiones y ejemplificaciones, preferentemente tardoantiguas y altomedievales.

⁸⁸ A. BENVENUTI, “Culti civici: un confronto europeo”, en S. GENSINI (ed.), *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, San Miniato (Pisa), 181-214, con abundantes referencias a un tema cuya bibliografía crece rápidamente. Entre ellas, recuérdese el volumen dedicado a *La religión cívica à l'époque médiévale et moderne (Chréienté et islam)*. Actes du colloque de Nanterre (junio 1993), Roma 1995.

⁸⁹ A. VAUCHEZ, “Una campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace”, en *Ordini mendicante e società italiana, XIII-XV secoli*, Milán 1990, 119-161.

⁹⁰ Recuérdese las contribuciones presentadas en el congreso sobre *La Sainte-Chapelle, royaume de France et Jérusalem céleste* (París, diciembre 2001).

intercesión por parte de los vecinos de una determinada localidad⁹¹. En ese punto final de la evolución del proceso fue donde la religión cívica alcanzó su manifestación más explícita en cuanto mezcla adecuada de devoción y patriotismo comunal⁹².

El aumento de los espacios sagrados en la ciudad con la configuración de un nuevo paisaje eclesiástico urbano progresivamente municipalizado

La basílica de San Marcos en Venecia, la Sainte Chapelle en París, la colegiata de San Isidoro en León no eran las catedrales de sus respectivas ciudades sino que habían sido levantadas como consecuencia del doble impulso de la religión real (o republicana en Venecia) y la religión cívica. En todos los casos, se trataba de edificios señeros que, especialmente, en los siglos XII y XIII, iban a constituir algunos de los indicios del aumento de los espacios sagrados en las ciudades europeas. Añadamos a ellos las catedrales, los conventos de órdenes mendicantes, las capillas en templos de todo tipo, las iglesias parroquiales, los hospitales sostenidos por las cofradías de devoción y tendremos el panorama que Jacques Le Goff resumía en frase gráfica: en la ciudad, la Iglesia “se hace omnipresente tanto en el marco temporal como en el espiritual”⁹³. Después de ver las novedades habidas durante el siglo XIII en este segundo, resulta obligado hacer una referencia al proceso de ampliación y enriquecimiento de la topografía eclesiástica de las ciudades, a la dinámica de configuración de un nuevo paisaje urbano progresivamente municipalizado. Éste es, en definitiva, la expresión más tangible todavía hoy del papel jugado por la ciudad como centro de vida religiosa.

La construcción o la ampliación de la catedral constituyó el signo más espectacular de esa circunstancia. Una catedral no se construye en cien años pero, en numerosas ciudades de toda Europa, los siglos XII y XIII vieron nacer templos catedralicios edificadas en las últimas formas del estilo románico o en las primeras del gótico: de Amiens a Santiago de Compostela, de León a Chartres, de Orvieto a Toledo, de Burgos a Colonia o Canterbury. En otras ocasiones, son antiguas catedrales que ahora se renuevan y transforman. Así sucede en el Languedoc, a partir de los años 1265-1270, con las de Toulouse, Albi, Carcasona, Rodez, Béziers y Narbona⁹⁴. En todos estos casos o en otros cientos de ellos, lo significativo desde el punto de vista social y político, especialmente en las ciudades italianas del siglo XIII, fue lo que, desde el famoso artículo de Nicola Ottokar de hace sesenta años, se ha calificado de “apropiación urbana” de la catedral⁹⁵. En otras palabras, el

⁹¹ A. VAUCHEZ, “Patronage des saints et religion civique dans l’Italie communale”, en la colectánea del autor sobre *Les laïcs*, ob. cit., 169-186.

⁹² A. RIGON, “Dévotion et patriotisme communal dans la genèse et la diffusion d’un culte: le bienheureux Antoine de Padoue surnommé le “Pellegriño” († 1267)”, en *Faire croire*, ob. cit., 259-260. El mismo autor ha vuelto sobre el tema en la parte final de su obra *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*, Roma 2002.

⁹³ J. LE GOFF, *Histoire de la France urbaine. 2. La ville médiévale*. París 1980, 324.

⁹⁴ J.L. BIGET, “Recherches sur le financement des cathédrales du Midi au XIIIe siècle”, en *La naissance et l’essor du gothique méridional au XIIIe siècle*. Toulouse 1974 (Cahiers de Fanjeaux, 9), 127-164.

⁹⁵ N. OTTOKAR, “Intorno ai reciproci rapporti fra chiesa ed organizzazioni cittadine nel Medio Evo italiano. *Le operae ecclesiarum* in Toscana e la loro funzione nel processo del traspasso delle chiese nella gestione di organizzazioni cittadine”, recogida en la colectánea del autor sobre *Studi comunali e fiorentini*, Florencia 1948, 163-177.

proceso en virtud del cual la fábrica catedralicia fue apareciendo cada vez más integrada política y socialmente en el tejido y el gobierno urbanos, fue cada vez más municipalizada⁹⁶. En un doble sentido: de un lado, la catedral sirve de relicario de las devociones mayores de la ciudad pero, sobre todo, de otro, su construcción exige continuamente tomar decisiones sobre la gestión del espacio público⁹⁷. En este último proceso se depura y fortalece la idea de bien común mientras que el desarrollo de rituales en torno al espacio de la propia fábrica de la catedral simboliza el encuentro entre sociedad, autoridad civil y autoridad episcopal y contribuye a actualizar y afirmar las señas de identidad de cada ciudad⁹⁸.

Si a escala de una ciudad episcopal, la catedral cumple las funciones de identificación socio-política y religiosa de la población, en las villas cabeceras de arcedianatos o de arciprestazgos, la iglesia matriz puede realizar una tarea semejante y, desde luego, a una escala inferior, lo mismo puede suceder con las iglesias parroquiales instaladas en los barrios o collaciones de cada ciudad. Precisamente, durante el siglo XIII, las ciudades de la Cristiandad latina vivieron, a estos efectos, dos procesos: el incremento del número de iglesias parroquiales, correlativo al aumento de los efectivos demográficos, y el fortalecimiento de la capacidad de encuadramiento socio-religioso de la población en el marco de cada parroquia como efecto de la aplicación de las constituciones del concilio IV de Letrán de 1215. En efecto, la obligación de oír la misa dominical y, sobre todo, la de recibir los sacramentos (con el sentido de rito de paso que tienen el bautismo, la confirmación o el matrimonio y el de control personal de la confesión auricular), la de enterrar a los muertos y entregar los diezmos y primicias constituyeron sólidos instrumentos de vigorización de los vínculos de cohesión entre las personas que compartían el espacio de cada parroquia urbana, cada vez más rigurosamente delimitado.

Lo mismo en las pequeñas villas uniparroquiales, como muchas de las creadas en el norte de la península Ibérica en el siglo XIII, que en las villas de composición multiparroquial, como Valladolid (que tenía trece parroquias), Burgos y León (con doce), Oviedo y Astorga (con cuatro), las nociones de vecindad eclesiástica y vecindad concejil se fueron identificando⁹⁹. Conforme crecía la población y se ampliaba el caserío urbano, se multiplicaban los escenarios de ejercicio de la sociabilidad religiosa que era, a la vez, sociabilidad municipal a secas¹⁰⁰. La pertenencia a una parroquia, la religación sacramental al sacerdote que estaba a su cargo y la participación en las

⁹⁶ M. RONZANI, "La chiesa del Comune nelle città dell'Italia centro-settentrionale (secoli XII-XV)", *Società e storia*, 21 (1983), 499-534. Véase también las contribuciones, entre ellas una del mismo autor, reunidas en O. BANTI (ed.), *Amalfi, Genova, Pisa, Venezia. La cattedrale e la città nel Medioevo. Aspetti religiosi, istituzionali e urbanistici*, Pisa 1993.

⁹⁷ S. BORTOLAMI, "Una chiesa, una città: le origini del duomo di Pordenone tra spirito civico e sentimenti religiosi", en la colectánea del autor *Chiese, spazi, società nella Venezia medioevale*, Roma 1999, 415-446.

⁹⁸ P. BOUCHERON, "À qui appartient la cathédrale? La fabrique et la cité dans l'Italie médiévale", en P. BOUCHERON y J. CHIFFOLEAU (eds.), *Religion et société urbaine*, ob. cit., 95-117.

⁹⁹ J. I. RUIZ DE LA PEÑA, "Las solidaridades vecinales en la Corona de Castilla (siglos XII-XV)", en *Cofradías, gremios*, ob. cit., 59-64.

¹⁰⁰ J. CHÉLINI, *Histoire religieuse*, ob. cit., 282-285, aporta datos del aumento del número de parroquias en distintas ciudades europeas: Sens, Montpellier, Francfort, Colonia, Padua, Tréveris, Lieja, París o Londres. Entre comienzos del siglo XI y finales del XIII, muchas de esas ciudades pasaron de una situación de indivisión parroquial a otra de multiplicación (hasta 106 en el caso de Londres) del número de parroquias. Ello no quiere decir que el aumento del número se acompañara automáticamente de un progreso de la territorialización pero es evidente que ésta avanzó también de forma significativa en el mismo período de tiempo: G. LOBRICHON, *La religion des laïcs*, ob. cit., 99, para el caso de Tours.

fiestas de la Iglesia estimulaban la aparición de pequeñas señas de identidad que contribuían a individualizar cada barrio¹⁰¹.

Por supuesto, conforme la ciudad era más grande y su sociedad más compleja y diferenciada, crecían las posibilidades de que la parroquia dejara de ser el único horizonte de devoción, en particular, para las familias del patriciado. Éstas, siguiendo el principio de divulgación de los comportamientos aristocráticos, buscaron escapar, como las familias de la nobleza terrateniente, de los marcos estrechos del ámbito parroquial. A través de la creación de capillas o de institución de aniversarios en abadías cercanas a los núcleos urbanos o, en seguida, en los propios conventos nacidos en ellos, grandes familias de la alta burguesía, por ejemplo de París, se desmarcaron de los límites parroquiales¹⁰². Su piedad, como dice Boris Bove, se estructuró menos por la geografía que por la asimilación de la práctica religiosa nobiliar. En cierto sentido, aunque eran capaces de dedicar importantes limosnas a su propia parroquia, preferían confiar los asuntos de su salvación a un clero más experto y afamado que el párroco de su collación¹⁰³. Por ese camino, el futuro era indudablemente un futuro de “policentrismo religioso urbano” asegurado en seguida por la multiplicación de los lugares de intercesión celestial, entre los cuales los conventos iban a suministrar a cada ciudad unos cuantos e importantes focos de atención¹⁰⁴.

La ampliación física de las catedrales, la creación de colegiatas y basílicas, la multiplicación de los templos parroquiales constituían indicios, bien del enriquecimiento de la sociedad urbana correspondiente, bien de los progresos del encuadramiento de los fieles en las ciudades de la Europa del siglo XIII, pero no constituían auténticas novedades en el panorama del urbanismo religioso. Este papel quedó reservado a los conventos de las órdenes mendicantes y más en concreto a los de dominicos y franciscanos. Como residencia de los nuevos evangelizadores del mundo urbano, las casas conventuales empezaron a formar parte del panorama de la ciudad hasta el punto de que, como vimos antes, los historiadores han aceptado la presencia de un convento en una localidad como uno de los indicios de su carácter urbano. El emplazamiento de las construcciones conventuales fue, a la fuerza, el extremo de los núcleos ya existentes; si era posible, dentro, si no, fuera pero pegando a la propia muralla¹⁰⁵. Los testimonios materiales nos los dejan ver así todavía hoy en Santiago de Compostela y los respectivos callejeros detectarlos en un emplazamiento semejante en Valladolid, Burgos, Bilbao, Santander. Los arqueólogos y los historiadores del arte nos han enseñado que un convento de orden mendicante es un complejo de edificios, que, en

¹⁰¹ B. GUILLEMAIN, “L’Église dans les sociétés urbaines de la France méridionale au Moyen Âge”, en *Les sociétés urbaines en France méridionale et en Péninsule Ibérique au Moyen Âge* (Actes du Colloque de Pau, septembre 1988). París 1991, 15-24.

¹⁰² R. KEYSER, “La transformation de l’échange des dons pieux: Montier-la-Celle, Champagne, 1100-1350”, *Revue Historique* CCCV/4 (2003), 793-816, ha estudiado el cambio que se operó en el siglo XIII en el tipo de donaciones pías a instituciones eclesiásticas, en este caso, una abadía, y su trascendencia para las relaciones sociales entre laicos y clérigos. Ver igualmente A.-J. BUSTERVED, “The medieval gift as agent of social bonding and political power: a comparative approach”, en E. COHEN y M. de JONG, *Medieval transformations: texts, power and gifts in context*, Leiden 2001, 123-156.

¹⁰³ B. BOVE, “Espace, piété et parenté à Paris aux XIIIe et XIVe siècles d’après les fondations d’anniversaires des familles échevinales”, en P. BOUCHERON y J. CHIFFOLEAU (eds.): *Religion et société urbaine*, ob. cit., 253-276.

¹⁰⁴ J. CHIFFOLEAU, “Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge”, en P. BOUCHERON y J. CHIFFOLEAU (eds.): *Religion et société urbaine*, ob. cit., 227-252.

¹⁰⁵ C. CABY, “Les implantations urbaines des ordres religieux dans l’Italie médiévale. Bilan et propositions de recherches”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 35 (1999), 151-179.

principio, mantiene el esquema benedictino, de fábrica modesta para evitar tanto un gasto excesivo como la envidia ajena. Su elemento definidor lo acaba constituyendo una iglesia de una sola nave, especialmente apta para la predicación, a la que se abren, en número creciente según aumenta la popularidad de los mendicantes y su implantación social, un número variable de capillas laterales, que sirvieron de lugares de referencia de las devociones de los habitantes de las ciudades, especialmente, de sus cofradías de oficios¹⁰⁶.

Las cifras conocidas de la expansión de los mendicantes por las ciudades europeas certifican la rapidez espectacular de la propagación de las ramas masculina y femenina de las dos órdenes principales, que, apenas quince años después de su fundación, habían demostrado ya con creces que “habían tomado el mundo por su parroquia”. A finales del siglo XIII, cerca de seiscientas ciudades europeas contaban ya con conventos dominicos y pasaban de mil doscientas las que tenían otro franciscano. En general, cada uno de los primeros tenía mayor número de profesos que los segundos¹⁰⁷. En una comparación muy del gusto anglosajón, Richard Southern relacionaba las expansiones respectivas de monjes cistercienses y frailes mendicantes. Los resultados eran que, si, en el conjunto de Europa, en términos de número, el de casas cistercienses se parecía al de conventos dominicos, en términos de inversión de capital, los segundos constituían sólo una fracción de la que los monjes habían absorbido. En cuanto a la distribución espacial, mientras Francia albergaba un tercio de los monasterios cistercienses, apenas tenía un sexto de los conventos dominicos y una proporción menor de los franciscanos¹⁰⁸. En cambio, Italia, con apenas una décima parte de los monasterios cistercienses existentes, contaba con un quinto de los conventos dominicos fundados y un cuarto de los franciscanos. En resumen, concluía el medievalista británico, mientras los monjes cistercienses habían sido rurales, franceses y feudales, los frailes mendicantes del siglo XIII eran básicamente mediterráneos y urbanos.

En cada ciudad, los edificios de que hemos hablado hasta ahora, catedrales, templos parroquiales y conventos, constituían testigos urbanísticos de la faceta devocional de los vecinos. Pero no hay que olvidar que las otras inquietudes religiosas alumbradas en las ciudades desde finales del siglo XII, en especial, las de la caridad y el servicio a los necesitados, también aportaron su grano de arena, sin duda menor, en la creación del nuevo paisaje eclesiástico de los núcleos urbanos europeos. En efecto, en muchos de ellos, comenzaron a proliferar los edificios de asistencia social. Para empezar, en todas las ciudades que constituían etapas en las numerosas rutas de peregrinación que cruzaban Europa surgieron albergues y hospitales para los caminantes. En la mayoría de los casos, se trataba de una atención caritativa más que médica, estimulada, financiada y gestionada, bien por monjes, como en Carrión de los Condes, bien por canónigos como en Astorga o en Narbona, bien por frailes, en su caso trinitarios, como en Arles¹⁰⁹. Sin embargo, en

¹⁰⁶ W. BRAUNFELS, *Arquitectura monacal en Occidente*, Barcelona 1975, 187-210, puede servir de resumen.

¹⁰⁷ La implantación mendicante en la Corona de Castilla puede seguirse a través de las referencias reunidas por J. M^a MIURA, *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla 1998.

¹⁰⁸ M. H. VICAIRE, “Le développement de la province dominicaine de Provence (1215-1295)”, en *Les Mendiants en pays d’oc au XIIIe siècle*. Toulouse 1973 (Cahiers de Fanjeaux, 8), 35-77: a lo largo del siglo XIII, los dominicos llegaron a tener cerca cuarenta y nueve conventos en la región meridional de Francia, de los cuales los de Burdeos, Toulouse, Montpellier y Narbona contaban con más de cien frailes.

¹⁰⁹ H. SANTIAGO-OTERO (COORD.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca 1992, recogió varios ejemplos de la creación y el sostenimiento de los marcos físicos e institucionales de la actividad

algunos casos, no era desdeñable el aspecto profesional de la atención al enfermo. Así, en Laon, los canónigos del cabildo catedralicio fueron capaces de crear y sostener un hospital, en el que se ofrecían los servicios de profesionales de la medicina ejercidos por los propios canónigos. No es extraño si recordamos que el cabildo de Laon fue en el siglo XIII uno de los más destacados centros de enseñanza y práctica de la medicina en Francia¹¹⁰.

En esta dinámica de ejercicio de la caridad y la asistencia, se fue imponiendo en las ciudades el espíritu de los tiempos. En muchas de ellas, y recordemos el caso de Lieja estudiado por Spiegel¹¹¹, poco a poco, los laicos, los burgueses, empezaron a tomar el control de las instituciones de atención a los pobres. Como dice Le Blévec, se trataba de otra muestra más de la conquista de una pequeña parcela del campo religioso¹¹². Por ese camino, y como estaba sucediendo en otros ámbitos, “la municipalización de la asistencia acompañaba, sin confundirse con ella, a su laicización, dos procesos que tenían en común la toma en consideración de una necesidad social. Poco a poco, a partir del siglo XIII, la presencia de las autoridades municipales al frente de las iniciativas de asistencia se extendió en detrimento de las tradicionales prerrogativas eclesiásticas”¹¹³. En el ámbito de la caridad, como en el de la piedad, la ciudad se diversificaba, la responsabilidad se laicizaba y municipalizaba.

Conclusión: la ciudad, espacio de hominización de Dios, secularización de la caridad y municipalización de la conciencia y la gestión devocionales

En la portada de la basílica de San Marcos en Venecia o en las vidrieras de la catedral de Chartres, la comunidad urbana se presenta y representa como la fuente del considerable esfuerzo que debió hacerse para proporcionar a la ciudad de los hombres la más bella casa de Dios, para tratar de convertir a su ciudad en un fragmento, en una imagen de la *civitas Dei*. Ese esfuerzo constituyó, sin duda, una corriente de doble dirección. La ciudad transformaba sus iglesias, las ampliaba, las multiplicaba pero, a la vez, las iglesias exigían de las ciudades adaptaciones, incluso, físicas. O, más exactamente, eran las nuevas demandas de predicación y penitencia, los nuevos mensajeros de las demandas de conversión los que venían exigiendo nuevos espacios, que las autoridades municipales no pudieron dejar de atender. En Italia, hacia 1240, algunas ordenanzas

asistencial en núcleos del Camino de Santiago como Carrión, León o Astorga. Por su parte, y para la zona sudoriental de Francia, Y. ESQUIEU, *Autour de nos cathédrales. Quartiers canoniaux du sillon rhodanien et du littoral méditerranéen*, París 1992, al trazar la historia y los perfiles físicos de los barrios que rodeaban las catedrales, puso igualmente de relieve la importancia en muchas ciudades catedralicias de las construcciones orientadas a los servicios asistenciales, como la limosnería o los albergues para pobres. Por fin, en el caso de Arles, los trinitarios, presentes en la ciudad desde comienzos del siglo XIII, estaban igualmente al frente del hospital: G. CIPOLLONE, “L’ordre de la Sainte Trinité et de la rédemption des captifs (1198). Les Trinitaires dans le Midi”, en *Islam et chrétiens du Midi, XIIIe-XIVe s.* Toulouse 1983 (Cahiers de Fanjeaux 18), 135-156.

¹¹⁰ A. SAINT-DENIS, *Institution hospitalière et société. L’hôtel-Dieu de Laon, 1150-1300*, Nancy 1983.

¹¹¹ P. de SPIEGELER, *Les hôpitaux et l’assistance à Liège (Xe-XVe siècles). Aspects institutionnels et sociaux*. París 1987.

¹¹² D. LE BLÉVEC, “Fondations et oeuvres charitables au Moyen Âge”, en J. DUFOUR y H. PLATELLE (dir.), *Fondations et oeuvres charitables au Moyen Âge*. París 1999, 17. Véase también el monumental trabajo del mismo autor, *La part du pauvre. L’assistance dans les pays du Bas-Rhône du XIIe siècle au milieu du XVe siècle*, Roma 2000, 2 vols.

¹¹³ D. LE BLÉVEC, “Fondations et oeuvres”, ob. cit., 21.

municipales se hicieron eco de tales exigencias que reclamaban la ampliación de las plazas para facilitar el escenario de las prédicas a un número creciente de oyentes. Por esas fechas, se decidió en Florencia ampliar la plaza situada ante la fachada de la iglesia conventual de los dominicos de Santa María Novella¹¹⁴.

La nueva espiritualidad, piadosa y municipal, intimista y corporativa, encontró en las procesiones religiosas la forma de expresar su *peregrinatio in stabilitate* y su conciencia de comunidad. Para ello, las plazas que se abrían o se abrieron a finales del siglo XIII delante de los conventos mendicantes constituían unos escenarios preferentes. Como resume Lester K. Little, estos conventos, convertidos en nuevos polos de atracción para la actividad urbana, empezaron a coordinarse cuidadosamente con la catedral y su plaza y con la sede del gobierno municipal para crear una nueva geografía religiosa. La integración de los espacios urbanos abiertos con los conventos y los viejos espacios de los templos parroquiales comenzaron a servir, en las ciudades del siglo XIII, a los objetivos de ostentosa veneración corporativa puesta en marcha por las cofradías de oficios y de devoción que, de esa forma, podían desplegar eficazmente sus dimensiones y sus colores. De esa forma, tanto en los interiores como en los exteriores de sus edificios conventuales, los frailes crearon un escenario teatral para su apostolado¹¹⁵.

La configuración de un espacio para albergar a los transmisores de formas nuevas de difusión de un mensaje sólo muy parcialmente nuevo: ésa es la conclusión de la presente historia de la ciudad como centro de vida religiosa en la Europa del siglo XIII. Recordemos brevemente el itinerario que nos ha conducido a ella. En sus inicios, el crecimiento de la sociedad feudal produjo la ciudad. Ésta se construyó sobre tres lógicas, la del comercio, la del desarraigo y la de la individualidad. El juego interrelacionado de las tres tuvo sus consecuencias en la esfera religiosa: la avaricia se convirtió, por delante de la soberbia, en el pecado capital más relevante; el trabajo avanzó puestos en el sistema de valores de la sociedad forzando a ésta a reconocer la insuficiencia de la teoría de los *ordines* y la necesidad de sustituirla por la de los *status*; la riqueza y su opuesto, la pobreza, pasaron al centro del debate sociológico y moral, lo que, finalmente, hizo nacer una nueva sensibilidad sobre el sentido de la comunicación de bienes, tanto materiales como espirituales. En su búsqueda de ayuda celestial para enfrentar los nuevos retos a la conciencia que las condiciones sociales y económicas del siglo XIII promovían de forma acelerada, los habitantes de las ciudades abandonaron la vieja imagen de un Dios juez y se aplicaron a imitar a Cristo, en su divinidad, en su humanidad, en su sufrimiento, en su inocencia de niño indefenso. Junto a él, colocaron la devoción a su Madre, la Virgen, y a unos cuantos santos a los que hicieron patronos especializados de sus profesiones, sus dolencias o sus ciudades.

La nueva forma, más íntima, de vivir la religión con Dios, desde los diversos *status* exigió en seguida un esfuerzo conjunto de predicación especializada y confesión individual. La primera debía llevar a cada vecino el mensaje específico que su opción vital y profesional demandaba. La segunda dejó de ser sólo el instrumento público de satisfacción de un pecado para convertirse en vehículo de santificación personal también de los hombres y mujeres laicos. Ambas, predicación y confesión, los dos ejes de la “revolución pastoral” del siglo XIII, demandaron la aparición de

¹¹⁴ G. LOBRICHON, *La religion des laïcs*, ob. cit., 100-102.

¹¹⁵ L. K. LITTLE, *Pobreza voluntaria*, ob. cit., 260, con cita del artículo de E. GUIDONI, “Città e ordini mendicanti: il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana del XIII e XIV secolo”, *Quaderni medievali* 4 (1977), 69-106.

nuevos transmisores del mensaje cristiano, de nuevos apóstoles. Las órdenes mendicantes, especialmente, franciscanos y dominicos, se encargaron de atender tal demanda y, para hacerlo, no dudaron “en meter su hoz en cosecha ajena”. Esto es, en introducirse en las ciudades para dirigir en ellas los movimientos penitenciales, para orientar la nueva sensibilidad religiosa, que se estaba traduciendo en la creación de numerosas cofradías de devoción, y, en muchos núcleos urbanos, incluso, para capitanear las primeras manifestaciones de una piedad cívica. Ésta, que había comenzado por simples gestos de atención a los más necesitados en los albergues y hospitales, pronto se transformó, sobre todo, en las ciudades italianas, en una verdadera religión cívica que mezclaba devoción y patriotismo comunal.

Esta irrupción de franciscanos y dominicos en las ciudades europeas del siglo XIII se tradujo en la construcción de numerosos conventos, que vinieron a añadirse a las catedrales, basílicas, iglesias matrices o simples templos parroquiales para configurar un nuevo paisaje eclesiástico urbano que sirvió de escenario para que el ejercicio de la sociabilidad religiosa acabara identificándose con el de la pura sociabilidad municipal. El espíritu urbano triunfaba a la vez que la realidad material urbana se consolidaba. Como, recogiendo la cita evangélica, el propio Alberto Magno recordaba en uno de sus sermones “urbanos” de Augsburgo: “no se puede esconder una ciudad construida sobre una colina”. En ese proceso, la progresiva toma de control por parte de los burgueses de las instituciones de caridad vino a reforzar el protagonismo que los laicos iban adquiriendo en la gestión de los destinos de la ciudad. Por esa vía, en el ámbito de la caridad, como en el de la piedad, la ciudad europea del siglo XIII se diversificaba a la vez que la responsabilidad se laicizaba y municipalizaba. En una palabra, parecía como si el sueño de la metáfora urbana de Guillermo d’Auvergne estuviera en camino de hacerse realidad, como si la mismísima *civitas Dei* estuviera ya al alcance de la mano.