

L'ASSISTÈNCIA A L'EDAT MITJANA



L'ASSISTÈNCIA A L'EDAT MITJANA



L'ASSISTÈNCIA A L'EDAT MITJANA

FLOCEL SABATÉ, ED.

© dels articles: els autors
© d'aquesta edició: Pagès Editors, S L
Sant Salvador, 8 – 25005 Lleida
editorial@pageseditors.cat
www.pageseditors.cat
Primera edició: juliol de 2017
ISBN: 978-84-9975-877-0
DL L 835-2017
Imprès a Arts Gràfiques Bobalà, S L
www.bobala.cat
✦ imprès a **lleida** ▶



Generalitat de Catalunya
Departament de Cultura
**Direcció General d'Arxius,
Biblioteques, Museus i Patrimoni**
Arxiu Comarcal de la Noguera



CONSELL COMARCAL
DE LA NOGUERA



Grup de Recerca Consolidat
en Estudis Medievals
ESPAI, PODER I CULTURA
Universitat de Lleida



Universitat de Lleida

ÍNDIX

PRÒLEG

<i>L'assistència a l'edat mitjana</i> , FLOCEL SABATÉ	9
---	---

CONFERÈNCIES

<i>Enfermedades y asistencia a los enfermos en la hagiografía medieval Hispana. Tres modelos comparativos</i> , ARIEL GUIANCE.	45
<i>La asistencia en el camino de Santiago: La ración del peregrino</i> , GREGORIA CAVERO.	61
<i>Alimentar els pobres de la ciutat: el cas de l'Almoina de Girona (segles XIII-XV)</i> , ROSA LLUCH BRAMON.	81
<i>“En la present ciutat hun devot e solempne spital”. Un estudi a quatre bandes sobre l'esplendor artística i arquitectònica dels hospitals baixmedievals</i> , ANTONI CONEJO DA PENA.	99
<i>I grandi ospedali urbani dell'Italia medievale: all'origine del 'welfare'</i> , GRABRIELLA PICCINNI.	139
<i>Fraternities, Guilds, Social Welfare, and Art in Medieval and Renaissance Florence</i> , FRANCESCO SALVESTRINI	153
<i>La identidad de la Peste en la Europa del Antiguo Régimen</i> , JON ARRIZABALAGA	169
<i>La preparación a la “buena muerte”: ¿realidad o ideal medieval?</i> , JULIA PAVÓN BENITO	183
<i>Asistir a los cautivos: notas en torno a las instituciones destinadas a la negociación y rescate de cautivos en las treguas entre Castilla y Granada (siglos XIII-XV). Un análisis a partir de su aparición en los textos de paces</i> , DIEGO MELO CARRASCO Y ÁNGEL GORDO MOLINA.	201
<i>Civilización o dominio en el siglo XVI. La asistencia a los nativos americanos según Juan Ginés de Sepúlveda</i> , LUIS ROJAS DONAT.	221



DEBATS

<i>Assistència i Medicina.</i>	243
<i>Assistència i Pobresa.</i>	253
<i>Assistència i Hospitals</i>	265
<i>Assistència i Simbologia.</i>	277
Fotografies	283
Programa	289
Relació d'inscrits	291

PRÒLEG

L'ASSISTÈNCIA A L'EDAT MITJANA

FLOCEL SABATÉ

L'assistència és consubstancial a l'edat mitjana. La doctrina cristiana, amb què l'Església explica l'entorn físic i justifica l'ordre social, des del primer moment inclou tant una acceptació dels diferents nivells amb què s'articula la societat com la inclusió de pràctiques assistencials per als desfavorits necessitats, portadores de contrapartides espirituals per als donants. Per això, l'assistència acompanya l'evolució de tota l'edat mitjana, i als darrers segles d'aquest període esdevé una eina cabdal amb què gestionar les desigualtats inherents a la vitalitat socioeconòmica i, a través d'aquesta actuació, reflectir els equilibris entre els detentors del poder, posant en evidència, precisament, la posició de cadascú: el sobirà, els barons, els municipis i l'Església. Aquesta, en realitat, en imposar una exclusiva capacitat intercessora amb la divinitat, reivindica una conseqüent funció assistencial molt ample, que afecta als principals passatges de la vida –com la mort–, el tracte amb captius o l'actitud davant l'inconegut o els nous escenaris, com el Nou Món que es va incorporant en el segle XVI.



1. Alta edat mitjana: el deure pietós d'atendre els pobres

Els primers textos cristians insisteixen molt en el valor de l'amor, expressat en el terme grec *ἀγάπη*. La usual traducció d'aquest terme per *caritas*, en coherència amb el terme emprat pels autors coetanis en llengua llatina, ha facilitat lectures que hi interpreten un pes molt elevat de les activitats de solidaritat social en el cristianisme primitiu. Així, seguint a Ireneu de Lió, en la traducció castellana de Josep Vives, es pot apreciar com aquest autor del segle II cenyia el Cristianisme al seguiment *del orden establecido en la Iglesia desde un principio en todo el mundo*, que comportaria tres trets distintius bàsics: el respecte a la successió apostòlica visualitzada en els bisbes, el seguiment sense alteració de les Escripures tingudes com a canòniques i la pràctica de la caritat: *el don del amor, que es el principio más valioso que el conocimiento, más honorable que la profecía, puesto que sobrepasa a todos los demás carismas*.¹ Alhora, si es contextualitza en el conjunt del pensament espiritual a inicis de l'era² i es complementa la suma dels diversos autors cristians, es pot apreciar l'amplitud del terme des

1. José VIVES, *Los padres de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1982, p. 184.

2. Elaine PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1982, p. 152-205; César VIDAL, *Los evangelios gnósticos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1991, p. 17-45.

d'un ple encaix espiritual amb un fort sentit místic.³ Valgui llegir Climent d'Alexandria en els seus *Stromata*:

Ἀδύνατον γάρ τόν ἀπαξ τελειωθέντα δι' ἀγάπης καί τήν ἀπλήρωτον τῆς θεωρίας
ζύφροσύνην αἰδίως καί ἀκορέστως ἐστιώμενον ἐπὶ τοῖς μικροῖς καί χαμαιζήλοις
ἐτι τέρεσθαι.⁴

El contingut del terme *αγάπη* en aquest text és fortament contemplatiu, per bé que Josep Vives el tradueix com *caridad* i Marcelo Merino com *amor*:

*es imposible que el que una vez ha llegado a la perfección por la caridad y ha tomado parte
en el festín eterno e insaciable del gozo de la contemplación que nunca harta, pueda todavía
deleitarse con los menguados placeres eternos;*⁵

*en efecto, es imposible que quien se ha perfeccionado una vez por el amor y se ha alimentado
eternamente y de forma insaciable de la imperecedera alegría de la contemplación, todavía
se deleite en las cosas mezquinas y terrenales.*⁶

Cal, doncs, contextualitzar adientment les nombroses referències de la Patrística a l'amor, a fi de copsar el sentit en què foren sovint formulades, en un marc de fortes referències a l'interior contemplatiu més que no pas a l'acció solidària exterior.

De tota manera, la irrupció del cristianisme en el marc social i cultural del baix imperi romà, afavorint una confluència dels element orientals i hel·lenístics,⁷ no pot deixar d'incorporar una resposta a l'entorn social, bo i més quan la doctrina s'imposa en el conjunt de la societat i culmina consolidant-se com la ideologia conservadora que vehicularà la societat.⁸ Ben clarament, en la patrística llatina, el terme *caritas* és molt present. Permet apreciar una solidaritat entre els cristians, com recull Tertul·lià a inicis del segle III: *quid ego mirum, et tanta caritas convivatur;*⁹ millorar les relacions humanes en expressió de Lactanci: *quae ista confusio generis humani est! Quodomo servari potest caritas ubi nihil est certum quod ametur;*¹⁰ i, en definitiva, establir la veritable relació salvífica amb Déu, com defineix Sant Agustí a inicis del segle V:

3. Fulberto CAYRÉ, *Espirituales y místicos de los primeros tiempos*, Editorial Casal i Vall, Andorra la Vella, 1958, p. 48-94.

4. Clemente DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII*, ed. Marcelo MERINO, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005, p. 180.

5. José VIVES, *Los padres de la Iglesia...*, p. 238.

6. Clemente DE ALEJANDRÍA, *Stromata...* p. 181.

7. Michael ARNHEIM, *¿Es verdadero el Cristianismo?*, Editorial Crítica, Barcelona, 1985, p. 173-223.

8. Gonzalo PUENTE OJEA, *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo veintiuno de España Editores, Madrid, 1984, p. 200-306.

9. TERTULLIANUS, "Apologeticus adversus gentes", *Patrologia Latina Database*, disc 1, vol. 1, col. 468.

10. LACTANTIUS, "Divinarum institutionum", *Patrologia Latina Database*, disc 1, vol. 6, col. 418.

*Quis exigit tanta de Deo nostro, fratres, pro nostra redemptione et salute nisi charitas, quae numquam cedit? O charitas, quae magnas vires habes, et de coelo Deum deposuisti, o cara sanitas, o sancta et vera charitas quae tanta es in terris, quanta eris in coelis!*¹¹

Així, sempre enfortit per una significació religiosa i una compensació salvífica, la caritat incorpora l'atenció pel proïsme, en la seva globalitat, tal com la defineix Fulgenci de Ruspe a finals del segle V:

*Tunc etiam diligit proximum, si proximo, quantum potest, consulat, ut ad Deum recta fide et bona conversatione perveniat. Proxime autem caritas duplici est ratione servanda, ut scilicet nec alii inferat quidquam quod sibi nellet inferri nec indigenti opem boni operis in quantum potest denegat, quia nec sibi vellet negari si similiter indigeret.*¹²

Aquesta cura pel necessitat es centra, de fet, en la pràctica de l'almoina, incentivada des del primer moment com un exercici salvífic. La mateixa existència de desigualtats socials té aquesta finalitat en la voluntat divina. Ja en el segle VII la vida de Sant Eloi, atribuïda a Saint Ouen, advertia que Déu ha volgut un ordre social en el que hi hagi pobres perquè els rics puguin efectuar obres de caritat amb què beneficiar-se tot aconseguint la remissió de penes espirituals que els faciliti la salvació eterna: *Dieu aurait pu rendre tous les homes riches; mais il a voulu qu'il y eût des pauvres en ce monde, pour fournir à ceux qui possèdent davantage l'occasion de rattachar leurs péchés*. Assistir a un necessitat esdevé una obra de pietat que beneficia pobres i pelegrins: *sachez que ce que nous donnons sur la terre soit à un pauvre au à un pèlerin, nous le donnera celui qui regne dans les cieux*. Alhora, aquest deure espiritual de fer caritat s'encarrila vers la gestió eclesiàstica, tot justificant així els seus requeriments de contribucions econòmiques importants, com el delme: *rendez donc volontiers de tout que vous possédez sur la terre ce que vous savez plaire à Dieu. Ne commettez point de fraude en ce qui concerne la dîme de toutes vos possessions*.¹³

Certament, la institucionalització de l'Església i el seu inextricable empelt amb els nous regnes que substitueixen l'imperi romà atorga un pes destacat a l'episcopat. De la inicial malfiança dels bisbes vers el dirigisme amb què els monarques controlen en benefici propi l'homogeneïtzació de les societats sota el Cristianisme, es passa a una estreta col·laboració i mescla, prou reflectida en la funció assumida arreu d'Europa pels concilis.¹⁴ Aquests, al llarg dels segles VI i VII, defineixen l'ample protagonisme polític i social dels bisbes, entre les responsabilitats dels quals s'inclou l'atenció a la pobresa. Ben nítidament els diferents concilis merovingis especifiquen que una tercera



11. Augustinus HIPONENSIS, "De quattuor virtutibus charitatis", *Patrologia Latina Database*, disc 1, vol. 133, col. 1133.

12. Fulgentius RUSPENSIS, "De remissione peccatorum", *Patrologia Latina Database*, disc 2, vol. 65. col. 541.

13. OUEIN, *Vie de Saint Éloi*, Librairie de J. Lefort, Lille-París, 1851, p. 127, 128.

14. Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. V^e-VIII^e siècle*, Librairie Arthème Fayard, París, 2005, p. 469-463.

part dels ingressos de les esglésies rurals i una quarta part del que reben els bisbes s'han de destinar a l'assistència dels pobres. En realitat, les institucions assistencials situades a l'empara dels bisbes es sumen a les diverses iniciatives imbricades a comunitats religioses¹⁵ i a l'actuació de magnats i altres laics, totes elles sota la invocació del deure de l'assistència. L'intent de posar ordre, sobretot en els nuclis urbans, mena a una matriculació dels assistits, cosa que a les ciutats seria una pràctica continuada des de l'Antiguitat, la qual, en realitat, no pot menys que menar a una jerarquització de la pobresa i a una gradació, en diferents nivells, dels acollits a l'assistència.¹⁶

Amb l'afermament carolingi, la consolidació del poder sobirà comporta l'afany per regular tots els vessants de la Cristiandat, incloent-hi, per tant, els deures dels súbdits com a cristians, cosa que afecta la preocupació assistencial. No pot ser d'altra manera perquè aquesta és l'expressió d'una de les tres bases de la religió, atès que, com explica Alcuí, la relació amb Déu s'ha de basar en el desplegament de la fe, l'esperança i la caritat: *Deus, cuius nos fides excitat, spes erigit, caritas jungit*.¹⁷ Ben clarament, la *Admonitio generali* amb què Carlemany el 789 recorda els deures cristians corresponents a cadascun dels seus súbdits¹⁸ no oblida el desplegament de centres assistencials per a pobres, malalts i viatgers. Tant els bisbes com, ben destacadament el monacat benedictí aleshores estès, estableixen l'assistència en la definició i actuació quotidiana: el conegut planell de Saint-Gall inclou una *domus peregrinorum et pauperum*, a manera de sala quadrada amb bancs, dos dormitoris i dependències per elaborar queviures bàsics com pa i cervesa;¹⁹ i a l'abadia de Corbie es donaven diàriament formatges, llard i faves com a complement de 5 pans de blat i 45 de mestall, disparitat coherent amb una gradació entre els receptors i que seria una novena part de la producció si ho comparem amb els 450 pans que s'hi coïen cada dia.²⁰

La diferenciació, ja present en aquests centres i mantinguda la resta de l'edat mitjana, entre el *custos hospitum* i l'*elemosinarius* posa de relleu la diferència entre atendre hostes i assistir a necessitats, ambdues activitats coetàniament mantingudes com a inherents al deure assistencial dels religiosos.²¹ Així, els necessitats de la caritat cristiana no sols han de ser tractats d'acord a la seva diversa categoria social sinó també segons la tipologia de la necessitat, diferenciant per tant, malalts, pelegrins i pobres, tot i que la presència dels tres es reitera permanentment.

15. Cal matisar, tanmateix, la facilitat amb què la divulgació ha mesclat, en aquest període, conceptes com assistència, hospital, infermeria, medicina i monestirs, segons es pot apreciar a: Coral CUADRADA, *El llibre de la pesta*, Rafael Dalmau, Editor, Barcelona, 2012, p. 170.

16. Noël-Yves TONNERRE, *Être chrétien en France au Moyen Âge*, Seuil, París, 1996, p. 84.

17. ALCUINUS, "Officia per ferias", *Patrologia Latina Database*, disc 3, vol. 101, col. 104.

18. Johannes FRIED, *Charlemagne*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2016, p. 256-259.

19. Andrea ZUR NIEDEN, *Der Alltag der Mönche. Studien zum klosterplan von St. Gallen*, Diplomatica Verlag, Hamburg, 2008, p. 432-437.

20. Pierre RICHÉ, *Daily life in the World of Charlemagne*, University of Pennsylvania Press, Filadèlfia, 1978, p. 172.

21. Michel MOLLAT, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1988, p. 487-52.

La malaltia, entesa sempre amb un fort contingut moral, està farcida de significacions i connotacions. Les regles monàstiques contempen la matisació de les exigències alimentàries en cas de malaltia i situen l'atenció al malalt en un deure moral més que no pas en una específica preocupació etiològica.²² Dins del mateix context, els malalts, mesclats amb bojós i amb endimoniats, encarrilen vers l'Església no sols una demanda d'ajut material sinó, amb tant o major interès, la cerca d'una intercessió que mení vers al guariment. Aquest s'espera que arribi de manera sobrenatural per la gràcia divina mobilitzada mitjançant la intercessió d'un sant, cosa que sol justificar l'atractiu de determinats centres religiosos, amb totes les connotacions mèdiques i psicològiques que això comporta i un diferent grau d'acceptació social.²³ Excepte casos concrets, com la relació entre Sant Humbert amb la cura de la ràbia, els sants alt-medievals rarament gaudeixen de les especialitzacions en malalties com es consolidarà en els segles següents.²⁴ Tanmateix, a partir d'elevada consideració que les relíquies prenen de ben aviat en la pietat popular i que ja Sant Agustí d'Hipona les valora com a portadores d'un poder miraculós, segons avalen nombrosos relats coetanis, és comprensible l'atracció que van guanyant les diverses restes de sants i els cementiris que els acullen.²⁵ Des del segle IX es difon la pràctica oriental de fragmentar els cossos i distribuir-ne les restes.²⁶ Conseqüentment, l'afermament del Cristianisme a l'Europa altmedieval consolida una posició central per a les relíquies en la configuració de la pietat popular, assolint diferents nivells de confiança vers determinades relíquies i les virtuts reconegudes en centres religiosos que les conserven. Es genera una clara mobilitat, de la que en deriva un cert intercanvi entre les aportacions del propi malalt i la recepció de l'assistència física i espiritual que espera rebre. Es viu, comprensiblement, una veritable competitivitat entre centres religiosos, perquè el respecte vigor social i econòmic dependrà en gran part del poder d'atracció de les relíquies.²⁷ L'angoixosa necessitat de renovar l'ajut diví mitjançant les benediccions que es pretenen rebre²⁸ comporta, doncs, nombrosos desplaçaments de fidels que van i tornen de determinats centres religiosos. En aquests



22. Emilio MITRE, *Fantasmas de la sociedad medieval. Enfermedad. Peste. Muerte*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, p. 20.

23. Michel ROUCHE, "Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France", *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XIII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Études augustiniennes, Paris, 1981, p. 319-327.

24. La fe en el guariment aconseguit mitjançant els sants fa que Franco Cardini percebeixi que aquests funcionen a manera de "mags blancs" (Franco CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Ediciones Península, Barcelona, 1982, p. 173-174), avançant en una especialització que, com comenta Emilio Mitre, acabarà a la baixa edat mitjana identificant sants i malalties (Emilio MITRE, *Fantasmas de la sociedad medieval...*, p. 33).

25. Yvette DUVAL, 'Loca sanctorum Africae'. *Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, École française de Rome, Roma, 1982, vol. 2, p. 543-548.

26. Pierre JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle*, École française de Rome, Roma, 1977, p. 98-99.

27. Patrick J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 3-43.

28. Derek A. RIVARD, *Blessing the world. Ritual and lay piety in medieval religion*, The Catholic University of America Press, Washington, 2009, p. 270-271.

moments, l'assistència es defineix explícitament per a pobres i pelegrins, reflectint així una religió en gran part fonamentada en la devoció i el culte a les relíquies de sants ubicades en centres concrets que requereixen ser visitats.

Aquesta mobilitat estén la pietat sobre els que es desplacen. La motivació espiritual cristiana infon en el pelegrí un sentit de viatge espiritual que l'allunya de les connotacions pejoratives amb què hauria estat vist en època romana,²⁹ i passa a ser objecte de cura i atenció per part d'autoritats cristianes, siguin religioses o laiques. Quan el 1167 el rei Alfons el Cast prohibeix l'accés dels pisans als ports de Tortosa i de Niça, fa una explícita excepció als vaixells pisans que transportin pelegrins.³⁰ Els camins esdevenen objecte de cura assistencial pensant en els pelegrins que s'hi mouen. Els centres religiosos s'adeqüen a aquesta realitat. L'estesa de l'ordre cluniacenca entre els segles X i XI inclou una nítida preocupació per l'assistència a pelegrins, que incorpora la creixent circulació en pelegrinatge cap a Sant Jaume de Compostel·la,³¹ tasca en molts casos posteriorment assumida per canonges agustinians, com s'esdevé a Aubrac i a Roncesvalles.³² Les dificultats en els camins farceixen tot Europa d'exemples d'hospitals sorgits a costat de centres religiosos: el priorat benedictí de Santa Maria del Camí, per exemple, funciona en el segle XII just quan el camí s'endinsa en l'entrada d'una zona especialment boscosa –les Selves– en una de les capçaleres del riu Anoia.³³ De fet, la dificultat en el condicionament i manteniment de les vies de comunicació carecteritza tota l'edat mitjana,³⁴ situació que es pot agreujar per l'orografia i per una climatologia adversa. Aquestes circumstàncies justifiquen, precisament, la incentivació de la cura assistencial en una religió com el Bierzo.³⁵

La intensitat del camí de Sant Jaume arriba a imbricar-se amb l'increment i desenvolupament urbà del nord de la Península Ibèrica.³⁶ Val a dir que ja en el segle X.

29. Aryeh GRABOIS, *Le pèlerine occidentale en Terre Sainte en Moyen Âge*, De Boeck & Larcier, París-Brussel·les, 1998, p. 54.

30. Maria Teresa FERRER, "Pellegrinaggi e giubilei in Catalogna: I monasteri di Montserrat e di Sant Pere de Rodas e le destinazioni più lontane", *Gli Anni Santi nella Storia. Atti di Congresso Internazionale (Cagliari, 16-19 ottobre 1999)*, Luisa D'ARIENZO (ed.), Edizioni AV, Càller, 2000, p. 317.

31. Maria Teresa FERRER, Pere VERDÉS, eds., *El camí de Sant Jaume i Catalunya. Actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, els dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007.

32. Gérard JUGNOT, "Deux fondations augustinienes en faveur des pèlerins: Aubrac et Roncesvaux", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 322-329.

33. Flocel SABATÉ, "Anoia. El marc històric", *Catalunya romànica. Penedès i Anoia*, Antoni PLADEVALL (dir.), Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1992, vol. 19, p. 352.

34. Flocel SABATÉ, "I pericoli sulle strade della Catalogna bassomedievale", *Uomini, paesaggi, storie. Studi di storia medievale per Giovanni Cherubini*, Duccio BALESTRACCI, Andela BARLUCCHI, Franco FRANCESCHI, Paola NANNI, Gabriella PICCINI, Andrea ZORZI (eds.), Salviati et Barabuffi Editori, Siena, 2012, vol. 2, p. 751-756.

35. Gregoria CAVERO, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo medieval (s. XI-XVI). Hospitales en el Camino de Santiago*, Basílica de Nuestra Señora de la Encina, Ponferrada, 1987, p. 49.

36. José María LACARRA, "La repoblación de las ciudades en el Camino de Santiago: su trascendencia social, cultural", *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA, Juan URÍA (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948, vol. 1, p. 465-497; Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, "Las villas nuevas del norte en la Corona de Aragón (siglos XII-XIV)", *Morphologie et identité sociale dans la ville médiévale hispanique*, Flocel SABATÉ, Christian GUILLERÉ (eds.), Université de Savoie, Chambéry, 2012, p. 97-109.

i encara més en el XI i de manera ben generalitzada en el segle XII. arreu d'Europa l'increment de l'espai agrari, les millores tecnològiques, l'augment de l'intercanvi i la diversificació de les activitats urbanes abocà a l'acceleració econòmica, l'accentuació de viles i ciutats com a centres rectors i estimuladors territorials³⁷ i, amb tot això, també menà vers una remarcada diversificació social.³⁸ En aquest context, Noel-Yves Tonnerre valora que, més enllà del creixement global, cal percebre les desigualtats generades i, amb elles, els efectes sobre gran part de la població en forma de crisis de subsistències, tot concluent que *incontestablement, au XI^e et au debut du XII^e siècle, la charité présente une certaine urgence*.³⁹

A partir de la cosmovisió cristiana, la resposta es formula per part dels respectius estaments, D'antuvi, el coetani afermament baronial, sota les estructures feudals i el discurs justificatiu cristià,⁴⁰ comporta una actitud específica vers les persones necessitades d'acord amb els valors cristians proclamats com a propis del baró feudal. Entre aquests s'inclou la caritat, en plena equivalència amb els deures inherents a la seva condició tal com explica René Nelli a partir dels mots escrits per Pèire Cardenal en el segle XIII: *la valeur (...) veut que l'on invite, et que l'on depense et donne et offre; et elle a une compagne, Charité, qui approuve tout cella*.⁴¹ La imatge, tan representada en el romànic, de Sant Martí de Tours partint la capa amb un pobre esdevé la figura més representativa de la pretesa actitud que ha de caracteritzar al noble cristià.⁴² El cavaller pretenent alliberar les noies oprimides per les formes de treball de l'emergent artesanat tèxtil flamenc pot ser una altra figura d'ajut als necessitats, alhora que també evidencia un desencaix entre els ideals nobiliari i urbà.⁴³

Certament, el segle XII aporta un desenvolupament i difusió de les fórmules productives i del sistema urbà⁴⁴ i una carcassa jurídica romanista.⁴⁵ Aquests, en realitat, aboquen vers una específica articulació social, on la invocació cristiana mantindrà la seva funció de cohesionament social bé que sota uns específics paràmetres estamentals,

37. Lucien MUSSET, "La renaissance urbaine des X^e et XI^e siècles dans l'ouest de la France: problèmes et hypothèses de travail", *Études de Civilisation Médiévale (IX^e-XII^e siècles). Mélanges offerts à Edmon René Labande*, Université de Poitiers, Poitiers, sense data [1974], p. 563-575.

38. Robert Henri BAUTIER, *The economic development of Medieval Europe*, Thames and Hudson, Londres, 1971, p. 79-107.

39. Noël-Yves TONNERRE, *Être chrétien en France au Moyen Âge...* p. 87.

40. Georges DUBY, *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Siglo veintiuno de España editores, Madrid, 1989, p. 53-78, 162-228.

41. René NELLI, "L'aumône dans la littérature occitane. Le 'Breviari d'amor' de Matfre Ermengau", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 48.

42. Sofia-Ana BUXÓ, "Iconografía de la pobreza en la pintura catalana de los siglos XII-XV", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 72-78.

43. Chrétien de TROYES, *El caballero del León*, Ediciones Siruela, Madrid, 1986, p. 92-94.

44. José Maria MONSALVO, *Las ciudades europeas del Medievo*, Síntesis, Madrid, 1997, p. 127-239.

45. André GOURON, "Un assaut en deux vagues: la diffusion du droit romain dans l'Europe du XII^e siècle", *El dret comú i Catalunya. Actes del Ier Simposi Internacional (Barcelona, 25-26 de maig de 1990)*, Fundació Noguera, Barcelona, 1991, p. 47-63.

entre els que sobresurten els eixos vertebradors d'una identitat urbana,⁴⁶ afectant així totes les vies d'expressió i actuació col·lectiva, com l'assistència. La pietat cristiana s'hi adaptarà a fi de donar resposta a les creixents expressions de necessitats socials.

2. Grups de solidaritat, pietat cristiana i necessitats socials a la baixa edat mitjana

L'increment de la desigualtat social, progressivament afermat des de mitjan segle XII, es retrata en tots els indicadors socials que caracteritzaran la quotidianitat baixmedieval: l'hàbitat, els estris de la casa, la roba, el menjar. El ventall social es diversifica i, en la seva amplada, van creixent el nombre de pobres i, atrapats temporalment o permanentment en el mateix grup de necessitats, tots aquells incapaços de superar circumstàncies materials adverses, com orfes, vídues i, de manera més estesa, malalts i, també, ancians.⁴⁷

D'antuï, la solidaritat de grup pròpia de l'edat mitjana facilita l'assistència entre membres de col·lectius amb afinitat estamental, devocional o laboral mitjançant les fórmules pròpies de la confraria, ben estesa en parròquies en els segles XI i XII.⁴⁸ Per exemple, les diverses *confratrie clericorum* sorgeixen per ajudar entre clergues, especialment en casos de malaltia. A Lleida, a la segona meitat del segle XII, la cofraria de clergues regeix la infermeria de la seu catedralícia, redefinida el 1174, i gestiona nombroses deixes, significativament el 82,8% provinents d'eclesiàstics,⁴⁹ emprenent una embranzida mantinguda en els segles següents.⁵⁰ Al llarg dels segles XIII i XIV les confraries s'estendran, com associacions que parteixen d'una específica *sensibilité religieuse*, alhora que *une entente étroite unit les membres puisque en principe le lien est celui de la fraternité*.⁵¹ Precisament, el fort protagonisme de corporacions d'arts i oficis, ben afermat des del segle XIII, comporta, abans que res, la creació de centres assistencials propis, emmarcats dins de l'emergent escenari urbà.⁵² De fet, la confraria pot ser una fórmula que, presentada com *une association de secours mutuels ouverte à tous*,

46. Flöcel SABATÉ, "El naixement medieval d'una identitat urbana i burgesa", *L'Edat Mitjana. Món real i espai imaginat*, Flöcel SABATÉ (ed.), editorial Afers, Catarroja-Barcelona, 2012, p. 111-121.

47. Explícitament, a Sevilla el 1355 s'especifica el deure d'assistir a *hombres y mujeres ancianos que destituidos de las fuerzas naturales y de bienes u haciendas, hubiesen venido a necesidad* (Emilio MITRE, *Fantasmas de la sociedad medieval*..., p. 20).

48. Jorge BOIX POCIELLO, "La 'Confraternitat de Nostra Senyor d'Ivorra': estudios de una cofradía de comienzos del siglo XI en el obispado de Urgel", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 21-22.

49. Flöcel SABATÉ, *Història de Lleida. Alta edat mitjana*, Pagès editors, Lleida, 2003, vol. 2, p. 306.

50. José TRENCHS, Federico LARA, "La casa de caridad y la cofradía de los clérigos pobres, dos instituciones medievales leridanas (documento inédito relacionado con ellas)", *Lleida*, 36 (Lleida, 1976), p. 7-36.

51. Yves DOSSAT, "Les confréries de Corpus Christi dans le monde rural pendant la première moitié du XIV^e siècle", *La religion populaire en Languedoc du XIII^e à la moitié du XIV^e siècle*, Édouard Privat Éditeur, Tolosa, 1976, p. 358.

52. Giuliana ALBINI, "El rostro asistencial de las ciudades: La Italia septentrional entre los siglos XIII y XIV", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 119-120.

facilita una cohesió local que avançarà cap a fórmules municipals, com s'hauria viscut a Marsella a inicis del segle XIII.⁵³

El suport del col·lectiu al que es pertany és el que també cerquen els estudiants pobres que, en els emergents estudis generals, poden acollir-se als serveis dels col·legis, entesos i estesos, precisament, com institucions de caritat per assistir estudiants necessitats,⁵⁴ tot i les disfuncions que aviat matisaren els serveis oferts i els seus destinataris.⁵⁵ L'assistència del propi col·lectiu igualment esdevé un bon ajut per superar altres marginalitats com la immigració sota un estigma d'estrangeria que deixa el subjecte aliè als grups de solidaritat local,⁵⁶ com es constata, per exemple, amb els albanesos arribats a la Venècia baixmedieval.⁵⁷

La caritat cristiana alimenta els fons econòmics de les diferents corporacions vinculades amb específics grups de solidaritat. El mateix deure cristià, compensat amb els beneficis salvífics per a l'ànima, també és invocat a fi d'estendre l'assistència sobre tots aquells que manquen d'un propi grup de solidaritat. En incentivar l'almoïna, les autoritats eclesiàstiques tracten de rebre les donacions amb què pretenen capitalitzar i vehicular l'assistència. És el que formula el bisbe de Lleida, el 1157, en una ciutat que, després d'haver estat conquerida als musulmans vuit anys abans, viu sota un creixement frenètic caracteritzat per la combinació d'especulació urbanística i forta immigració.⁵⁸

*Amore illius qui dixit date elemosinam et Ecclesie omnia munda sicut vobis et quem elemosina amore liberat animas illam beatitudinem que in psalmo legitur beatus qui intelligit super egenum et pauperum puro intellectu obtinere.*⁵⁹

Semblantment, els diversos ordes religiosos tradicionals, com els benedictins, invoquen l'assistència i reben almoïna per a sostenir-la. De manera ben explícita també ho assumeixen els ordes emparentats en el mateix segle XII sota els nous aires de la reforma gregoriana. Monestirs cistercens com el de Poblet promouen hospitals per a pobres.⁶⁰ Ben clarament, les canòniques regulars, en combinar la vida comunitària amb l'actuació

53. Paul AMARGIER, "Mouvements populaires et confrérie du Saint-Esprit à Marseille au seuil du XIII^e siècle", *La religion populaire en Languedoc du XIII^e à la moitié du XIV^e siècle*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1976, p. 305-312.

54. Serge LUSIGNAC, "Les pauvres étudiants à l'université de Paris", *Le petit peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités*, Pierre BOGLIONI, Robert DELORT, Claude GAUVARD (eds.), Publications de la Sorbonne, París, 2002, p. 341-346.

55. *En teoría eran centros de alojamiento para estudiantes pobres, pero en la práctica a menudo estaban reservados a los parientes o compatriotas del fundador* (Jacques VERGER, *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Editorial Complutense, Madrid, 1999, p. 81).

56. Nilda GUGLIELMI, *Marginalidad en la Edad Media*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1998, p. 53-73.

57. Silvia MORETTI, "Une communauté étrangère dans la Venise des XV^e et XVI^e siècles: le cas des Albanais", *Les étrangers dans la ville*, Jacques BOTTIN, Donatella CALABI (eds.), Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1999, p. 183-193.

58. Flocel SABATÉ, "Il mercato della terra in un paese nuovo: Lerida nella seconda metà del XII secolo", *Rivista di Storia dell'Agricoltura*, 43/1 (Florència, 2003), p. 57-90.

59. Arxiu Capitular de Lleida, pergamins, calaix 7 blau / calaix 174 pergamí A.

60. Arxiu Capitular de Lleida, pergamins, calaix 132, paquet 1, pergamí 40.



pastoral, incorporen sovint accions assistencials per a les quals sol·liciten l'almoïna dels fidels. Encara més contundentment ho assumeixen els nous ordes militars, alguns nascuts sota invocació hospitalària, com ben explícitament l'orde de l'Hospital de sant Joan de Jerusalem, nascut al redós d'un centre hospitalari destinat a atendre pelegrins.⁶¹ Tots els ordes militars s'aboquen, de manera ben explícita des del seu inici a una activitat assistencial a partir d'articular hospitals. És el que afirmava Enrique Rodríguez-Picavea:

*es una de las funciones más importantes desarrolladas por las milicias en todos los ámbitos geográficos de su implantación territorial. Forma así, junto a la actividad militar, una suerte de binomio indisoluble de la acción fundamental desplegada por las órdenes militares.*⁶²

Aquestes activitats comportaven una atenció als membres de la respectiva ordre amb necessitats per causes com vellesa i malaltia, alhora que també desenvolupaven destacades actuacions a favor de pelegrins, malalts i captius. Ordes com la de Santiago mantingueren importants hospitals al llarg de tota l'edat mitjana, fins i tot vetllant el seu funcionament mitjançant els informes dels visitadors.⁶³ Les donacions engruïren el seus béns, arribant a vegades a gestionar importants patrimonis agraris, com fa l'hospital de Santiago a Conca.⁶⁴

La intensa actuació dels ordes militars, des del mateix segle XII, a favor de redimir captius en mans musulmanes⁶⁵ es ben viva en la Península Ibèrica, sobretot de la mà dels ordes del Santo Redentor i, destacadament, de Santiago,⁶⁶ amb suport d'importants donacions de magnats i col·lidint amb els criteris d'intercanvi de captius cristians i musulmans que porten els nous ordes redemptoristes del segle XIII.⁶⁷ Certament, a inicis d'aquesta centúria es difonen l'ordre trinitari⁶⁸ i el de la Mercè,⁶⁹ ambdós justificats per l'assistència dels captius.⁷⁰ Al llarg de la baixa edat mitjana, no tant els combats fronterers com el atac a la costa⁷¹ i els segrestos de mercaders per

61. Prim BERTRAN, "L'orde de l'Hospital a les terres catalanes (Edat mitjana)", *Actes de les primers jornades sobre els ordes religioso-militars als països catalans (segles XII-XIX)*, Diputació de Tarragona, Tarragona, 1994, p. 229-231.

62. Enrique RODRÍGUEZ-PICAVEA, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*, La esfera de los libros, Madrid, 2008, p. 252.

63. Inés MELERO, "Descripción del Hospital de Santiago de Toledo a fines del siglos XV", *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (Barcelona, 1981), p. 462.

64. Paulino IRADIEL, "Bases económicas del hospital de santiago en Cuenca: tendencias del desarrollo económico y estructura de la propiedad agraria", *Anuario de Estudios Medievales*, 11 (Barcelona, 1981) p. 183-246.

65. Alan J. FOREY, "The Military Orders and the Ramsoming of Captives from Islam (Twelfth to Early Fourteenth Centuries)", *Studia Monastica*, 33 (Montserrat, 1991), p. 259-279.

66. Ángela MADRID, "Los comienzos de la hospitalidad santiaguista: el Hospital de Ávila", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III Historia Medieval*, 17 (Madrid, 2004), p. 371-379.

67. Enrique RODRÍGUEZ-PICAVEA, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos...* p. 263-267.

68. Antonin de L'ASSOMPTION, *Les origines de l'Ordre de la Très Sainte Trinité d'après les documents*, Maison editrice de Saint Cajetan, Roma, 1925.

69. James William BRODMAN, *L'orde de la Mercè*, Edicions del Quaderns Crema, Barcelona, 1990.

70. Yve DOSSAT, "Les ordres de rachat, les mercédaires", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 365.

71. Isabel COMPANYS, Núria MONTARDIT, *El castell del rei en temps de Jame II. Edició comentada dels llibres de comptes de l'obra (1313-1317)*, Diputació de Tarragona, Tarragona, 1995, p. 29-30.

la pirateria marítima,⁷² mantenen l'actualitat d'aquest problema. Per això moltes deixes pietoses s'adrecen a aquesta finalitat,⁷³ com el testament efectuat a Girona el 1332 que, a més d'auxiliar a pobres imbricats en hospitals locals, també llega diners *in auxilium redimendi unum captivum qui sit de civitate Gerunde*.⁷⁴

L'orde de la Mercè ha estat definit com militar, a costat del Temple, Santa Maria de Jerusalem i Sant Llätzer.⁷⁵ De fet, l'evolució d'aquest propiament posa de relleu, com en el cas dels ordes de Santa Tomàs d'Acre o Santa Maria dels Teutons, l'evolució d'ordes nascuts com a hospitalers que avancen vers la identificació amb els ordes militars.⁷⁶ Els llatzeristes, a partir d'una inicial presència hospitalaria a Jerusalem en el segle XII, seguida d'una aproximació als ordes militars amb seu al convent militar de Sant Joan d'Acre, reprengueren a la segona meitat del segle XIII un reconeixement papal com ordre hospitaler.⁷⁷ Ostentaven, com a carisme, la cura pels llebrosos, raó per la que assumiren la gestió de centres específics,⁷⁸ per bé que la mateixa tasca també fou exercida per altres com els *humiliati* o fins i tot els franciscans.⁷⁹

La definició com a orde hospitaler es pot assolir progressivament. Així es percep en l'evolució de la fraternitat laica de Sant Antoni, present a la sortida del segle XI⁸⁰ i que avança vers una xarxa hospitalera aprovada pel papa el 1247 com a ordre propi de Sant Antoni, articulat sota la regla canonical de sant Agustí.⁸¹ La identitat d'aquest orde i els seus hospitals va unida al combat de l'ergotisme, la malaltia estesa als segles XIII i XIV arran de la ingesta de pa d'ordi o d'altres cereals infectats pel fonc claviceps, d'origen aleshores inconegut i que, arran dels símptomes, era conegut com a mal del foc o malaltia dels ardents. L'orde, tanmateix, no va deixar d'atendre altres vessants inherents als seus orígens com els pelegrins en curs cap a Sant Jaume.⁸² A fi de garantir el seu



72. Andrés DÍAZ, *El ocaso cuatrocenista de Valencia en el tumultuoso mediterráneo, 1400-1480*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002, p. 31-59.

73. Antoni BORRÀS, "L'ajuda als pobres en els testaments de Catalunya i València del segle XV", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 370-371.

74. Christian GUILLERÉ, "Assistance et charité à Gérone au début du XIV^{ème} siècle", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 192.

75. Manuel Ángel DE LOBEIRAS, "Las órdenes de la Merced, San Lázaro, Santa María de Jerusalén y Temple", *Las órdenes militares: realidad e imaginario*, María Dolores BURDEUS, Elena REAL, Joan Manuel VERDEGAL (eds.), Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2000, p. 73-93.

76. Ángela MADRID, "Los comienzos de la hospitalidad...", p. 371-379.

77. Rafaël HYACINTHE, "La Corona, las ciudades y la orden de San Lázaro: tentativas de reformas hospitalarias en la época moderna (Castilla y Francia)", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 136-139.

78. Monique GRAMAIN, "Les institutions charitables dans les villages du Biterrois aux XII^e et XIII^e siècles", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 117.

79. Emilio MITRE, *Fantasmas de la sociedad medieval...*, p. 67-68.

80. Andrée HAYUM, *The Iseheim Alterprice. God's Medicine and the Painter's vision*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 14-15.

81. Adalbert MISCHLEWSKI, *Un ordre hospitalier au Moyen Âge. Les chanoines réguliers de Saint-Antoine-en-Viennois. La pierre et l'écrit*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1995, p. 11-22.

82. Henri TRIBOUT DE MOREMBERG, "Les commanderies antoniennes de l'Aude", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 362.

dret d'acapte, els antonians mantingueren llargs plets amb els benedictins en què es dil·lucidava l'antigor de l'orde, cosa que generà nombrosa documentació que, en realitat, ha complicat el relat sobre els seus orígens.⁸³

L'expansió, des dels inicis del segle XIII, dels mendicants com a portadors d'una religiositat adaptada als estímuls urbans, els erigeix en religiosos idonis a fi d'incorporar una sensibilitat adient per a la necessària assistència amb què compensar les emergents desigualtats urbanes. Més enllà de l'actuació caritativa dels mendicants, sobresurt l'afaiçonament d'un model d'identitat urbana i cristiana que integra les noves actituds econòmiques i la valoració de l'individu dins del cos social. Es genera així una espiritualitat que valora la pobresa i l'empelta amb l'actitud personal, tal com proclama Clara d'Assís:

havent venut tot el vostre patrimoni i havent-lo distribuït als pobres, us proposeu de no comptar amb cap mena de possessió, i voleu seguir les petjades d'aquell que, per nosaltres, es féu pobre, camí, veritat i vida.⁸⁴

Aquesta al·lusió al fundador del cristianisme forma part de la pietat centrada en la figura de Crist, que no farà més que créixer durant la baixa edat mitjana⁸⁵ tot remarcant la distància entre la imatge ideal a seguir, que opta per la pobresa, i un món massa preocupat per la riquesa, com comenta el místic Richard Rolle al segle XIV: *Christ though he was rich, for our sakes became poor, and we, though we are poor, want nothing so much as to be (or to seem to be) rich.*⁸⁶ La integració de la pobresa dins de la vivència religiosa comporta una específica visió dels pobres i, conseqüentment, l'assumpció de la seva assistència entre els deures personals del cristià. Des del franciscanisme es recomana ser *muy amable y cortés con el prójimo y con los pobres*.⁸⁷ El mercader Evast, el personatge creat per Ramon Llull, és un bon exemple d'aquest ideal. Les seves noces culminaren amb un gran convit de menjar per als pobres: "Los parents i los amics d'Evast i d'Aloma servien aquell dia, en les bodes, als pobres de Jesucrist, e après anaren-se'n a menjar cascú a sa casa, per tal que no ocupessin en la taula dels tretze pobres". La vida exemplar del matrimoni culminarà anys després quan, acomplerta l'educació del seu fill, es separaran per a viure en cases religioses una vida contemplativa un cop distribuïts els sus béns entre els necessitats: "convé que prengam dels béns temporals una partida, la qual donem per amor de Déu als pobres de Jesucrist".⁸⁸

83. Geraldine MOCELLIN-SPICUZZA, *Chroniques d'une abbaye au Moyen Âge. Guérir l'âme et el corps*, Musée départemental de Saint-Antoine l'Abbaye, Saint-Antoine-l'Abbaye, 2002, p. 58-59.

84. Clara d'ASSÍS, "Privilegi de la pobresa", *Francesc d'Assís i Clara d'Assís. Escrits*, Edicions Proa, Barcelona, 1993, p. 204.

85. Sergi GASCÓN, "Retrat de Jesucrist en les obres d'Eiximenis", *Miscel·lània in memoriam Alfons Serra-Baldó (1909-1993) en el centenari del seu naixement*, Lluna LLECHA, Lúdia ANOLL (eds.), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2011, p. 217-233.

86. Richard ROLLE, *The fire of love*, Penguin books, Harmondsworth, 1978, p. 104.

87. *Las florecillas de San Francisco*, ed. Federico MUELAS, Salvat editores-Alianza editorial, Barcelona-Madrid, 1970, p. 84. El text procedeix del capítol 37 dels *Actus beatus Francisci*, tot i les dificultats que la seva transmissió planteja (*Actus beatus Francisci et sociorum ejus*, ed. Paul SABATIER, Librairie Fischbacher, París, 1902, p. 207, nota 1).

88. Ramon LLULL, *Llibre d'Evast i Blanquerna*, Edicions 62, Barcelona, 198, p. 23, 31.

Aquest plantejament comporta una certa malfiança vers la riquesa i el guany inherent a les activitats urbanes. És el mateix que es percep en els testaments que, a inicis del segle XIII, beneficien els pobres tractant explícitament de compensar el *lucrum* aconseguit en vida.⁸⁹ De tota manera, el protagonisme econòmic i social de l'èlit urbana que empenta les dinàmiques ciutats europees i la funció dels mendicants, especialment franciscans, apropant religió, societat i economia,⁹⁰ no pot menys que menar a un nou paradigma, ja prou evidenciat quan *Le dit des marchéans* reivindica que *Sainite Yglise premierement / fu par marchéanz establee*.⁹¹ És la via que fa proclamar a Eiximenis, al segle XIV, que “los mercaders són vida de la terra on són, e són tresor de la cosa pública, e són menjar dels pobres”.⁹²

Ja no cal, doncs, tenir remordiments perquè el fruit del treball aporta guanys. Ara es viu el que Todeschini definia com economia cristiana de mercat: la mateixa identitat urbana, sota la invocació del bé comú i l'aval cristià, entrelliga la capacitat d'autogovernar-se, el deure d'incrementar la riquesa i les accions assistencials.⁹³ Els mendicants, mitjançant les predicacions adreçades a la majoria de la població⁹⁴ i la confessió individual, imposada amb obligació anual precisament en endegar-se el segle XIII,⁹⁵ recorden aquest model a uns burgesos dels que, moltes vegades, també seran marmessors testamentaris. L'assistència continua tenint la seva raó de ser en el deure religiós, però deixa de tractar-se d'un acte caritatiu aïllat i s'integra de forma generalitzada en la quotidianitat inherent al sistema social urbà. És coherent, doncs, que el terme misericòrdia substitueixi el de caritat, segons raona Katherine Lynch:

*whereas 'caritas' emphasized an obligation to help those with whom one was in close relation, 'misericordia' emphasized assistance to the poor and needy in general. It was, perhaps, the spirit of 'misericordia' which led most directly to gifts to the needy whom one did not know.*⁹⁶

Al llarg de tota la baixa edat mitjana el pobre forma part de l'espiritualitat burgesa. Per això molts testaments especifiquen donacions per als pobres que han d'acompanyar el difunt en l'enterrament: *quatuor gramasias cum quatuor caputiis quias et que portent*

89. Arxiu Capitular de Lleida, pergamins, calaix 210, núm. 4685.

90. Giacomo TODESCHINI, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Verdier, Lagrasse, 2008.

91. Anatole de MONTAIGLON, Gaston RAYNAUD, *Recueil general et complet des fabliaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Librairie des bibliophiles, París, 1877, p. 124.

92. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, capítol CCCLXXXIX (Francesc EIXIMENIS, *Lo crestià*, ed. Albert HAUF, Edicions 62-La Caixa, Barcelona, 1983, p. 223).

93. Giacomo TODESCHINI, “Participer au Bien Commun: la notion franciscaine d'appartenance à la civitas”, *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common good in the European City (13th-16th)*, Élodie LECUPPRE-DESJARDIN, Anne-Laure VAN BRUAENE (eds.), Brepols, Turnhout, 2010, p. 225-235.

94. Prim BERTRAN, “El espacio religioso en la ciudad catalana bajomedieval”, *Morphologie et identité sociale dans la ville hispanique medieval*, Flocel SABATÉ, Christian GUILLERÉ (eds.), Université de Savoie, Chambéry, 2012, p. 332-334.

95. Jean DELUMEAU, *La confesión y el perdón*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 15-20.

96. Katherine LYNCH, *Individuals, Families, and Communities in Europe, 1200-1800. The Urban Foundations of Western Society*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003, p. 107.



*et induant quatuor pauperes qui portabunt brondones mee sepulture.*⁹⁷ Les deixes testamentàries sempre inclouen donacions per a pobres o per als centres que els acullen, com els hospitals, o per a les capelles d'aquests.⁹⁸ Menjar, llit i vestit són, arreu, les necessitats bàsiques a cobrir,⁹⁹ justificant explícites donacions *pro cibo pauperibus*¹⁰⁰ o també l'aportació de queviures bàsics als hospitals, com el vi¹⁰¹ i, molt més habitualment, llits o roba de llit.¹⁰² Tampoc no hi falten ajuts econòmics per actes com enterrar difunts pobres. De manera més destacada, la incardinació en les pràctiques socials explica els freqüents ajuts per maridar donzelles, és a dir, donacions econòmiques *in auxilium maritandi*.¹⁰³ Coherent amb la vivència religiosa coetània, els diferents grups socials, com la mateixa casa reial, efectuen donacions similars.¹⁰⁴

Nombroses institucions eclesiàstiques pretenen captar aquestes deixes a fi de sostenir centres assistencials. A Aix-en Provence, per exemple, les visites pastorals de 1340-1345 demostren que, com a mínim, la meitat de les parròquies compta amb un hospital.¹⁰⁵ I, a Arles, per posar un altre exemple, tant el capítol catedralici com l'arquebisbe controlen diverses fundacions assistencials, ja sigui directament o mitjançant entitats religioses entreposades.¹⁰⁶ De fet, totes les institucions eclesiàstiques participen en actuacions similars, raó per la que calen les gestions d'un específic almoïner en capítols catedralicis o en les canòniques. Els centres religiosos viuen tota una dinàmica expansiva entorn als hospitals: el 1188, per exemple, a Marsella els germans de Sant Esperit compren als monjos de l'abadia de Saint-Sauveur una casa al centre urbà amb la intenció de crear-hi un hospital.¹⁰⁷

Molt sovint la donació fundacional estableix petites institucions per a perpetuar l'ajut específic, creant així entitats vinculades a determinats centres religiosos o articulades com confraries laiques,¹⁰⁸ tal com, per exemple, succeïx a Florència en crear, el 1244,

97. Antoni BORRÀS, "L'ajuda als pobres en els testaments...", vol. 1, p. 364.

98. Carme BATLLE, *L'assistència als pobres a la Barcelona medieval (s. XIII)*, Rafael Dalmau editor, Barcelona, 1987, p. 9, 89-94.

99. Gregoria CAVERO, *Peregrinos e indigentes...*, p. 216.

100. Arxiu Capítular de Lleida, calaix 29, carpeta 1, pergami 2/2.

101. *Unum lectum bene munitum; et de vino quod habeo apud Zudanellum* (Arxiu Capítular de Lleida, sala I, 2on mòdul gran calaix 14 / calaix 141, pergami 69).

102. Arxiu Capítular de Lleida, pergamins, calaix 1, A-1, per exemple.

103. Teresa VINYOLÉS, "Ajudes a donzelles pobres a maridar", *La pobresa y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 296-338.

104. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 1913, f. 32r; reg. 2219, f. 39r.

105. Noël COULET, "Hôpitaux et oeuvres d'assistance dans le diocèse et la ville d'Aix en Provence. XIII-Mi-XIV^e s.", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 218.

106. Gérard GIORDANENGO, "Les hôpitaux arlésiens du XII^e au XIV^e siècle", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 193-203.

107. Paul AMARGIER, "La situation hospitalière à Marseille", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 241.

108. Nicholas TERPSTRA, "Tra misericordia e carità: icone della carità e limiti alla riforma dell'assistenza pubblica a Bologna nel Cinquecento", *L'iconografia della solidarietà. La mediazione delle immagini (secoli XIII-XVIII)*, Mauro CARBONI, Maria Giuseppina MUZZARELLI (eds.), Marsilio Editori, Venècia, 2011, p. 69-72.

la confraternitat de la Misericòrdia.¹⁰⁹ A voltes s'hi defineix una finalitat específica: a Girona, el 1245 es funda una Almoïna que ha de distribuir entre els pobres per Pasqua *camises i bragas* i per Tots Sants *tunicas*;¹¹⁰ a Millau el 1286 es crea la confraria de Sant Jaume amb la finalitat explícita de distribuir pa i assistir als pelegrins en camí cap a Compostel·la;¹¹¹ i a Barcelona es dona vida a una específica *confraria Sancti Spiritus claudorum, cecorum ac pauperum civitatis Barchinone*,¹¹² mentre que a l'església de Sant Tomàs de Lleida s'ha articulat, ja en el segle XII, un *cimiterio pauperum*.¹¹³

Les esmentades donacions a pobres o a doncelles a maridar poden trobar un receptacle adient en les entitats específicament creades en diverses parròquies, com els bacins o col·lectes per a doncelles a maridar,¹¹⁴ objectiu també assumit per cofraries com la creada a València el 1293 mitjançant les donacions d'uns mercaders explícitament destinades a ajudar a maridar òrfenes.¹¹⁵ De manera encara més estesa, es creen institucions similars per alimentar pobles: a la ciutat de Barcelona vuit institucions parroquials sostenen específics plats per a socórrer pobres.¹¹⁶ Aquesta canalització institucional de l'ajut ofert reproduïx els mecanismes de solidaritat i de gradació social que es volen mantenir en la societat urbana. Per això es generen unitats específiques per assistir als “pobres vergonyants”,¹¹⁷ és a dir, els membres de la parròquia que sofreixen ocasionals situacions de necessitat i que seran assistits temporalment d'acord a la seva condició i posició social, rebent diners o materials, com és la farina per al pa.¹¹⁸ L'exemple més emblemàtic és el metge Francesc Granollacs, el qual, tot i provenir d'una família que havia servit a la cort reial, patí malalties que l'impediren treballar i requerí diverses vegades l'ajut del plat dels pobres de la parròquia del Pi, on hi consta el 1450, el 1454, el 1465 i encara el 1485 com a “mestre Granollàs metge”.¹¹⁹ Altres institucions atendran els pobres de solemnitat o *pauperes verecundos*, havent de posar un ordre que mena a

109. John HENDERSON, *Pietà e carità nella Firenze del basso medioevo*, Le Lettere, Florència, 1999, p. 488-492.

110. Christian GUILLERÉ, “Assistance et charité à Gêrone...”, vol. 1, p. 195.

111. Suzanne F. ROBERTS, “Les consulats de Rouergue et l'assistance urbaine au XIII^e et au début du XIV^e siècles”, *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 136.

112. Núria COLL, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 294.

113. Arxiu Capitular de Lleida, Llibre Verd, f. 64r.

114. Suzanne F. ROBERTS, “Les consulats de Rouergue...”, p. 137.

115. Jaime CASTILLO, “Asistencia, matrimonio e inserción social: la loable confraria e almoïna de les òrfenes a maridar”, *Saitabi*, 43 (València, 1993), p. 135-145.

116. Ana Magdalena LORENTE, “El plato de los pobres vergonzantes de la parroquia de Santa María del Mar, en Barcelona”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 153-154.

117. Manuel RIU, Joan PINTÓ, “La documentación de la primera mitad del siglo XIV conservada en el archivo de la basílica de Santa María del Mar (Barcelona)”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 236, per exemple.

118. Salvador CLARAMUNT, “Una primera aproximación para establecer un plano de la pobreza vergonzante en el arrabal de la Rambla de Barcelona a lo largo del siglo XV”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 368-382.

119. Carme BATLLE, “Els Granollacs, metges de Barcelona (segle XV). De la cort del rei a la beneficència parroquial”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 389-391.

classificar aquells que tenen dret a ser assistits com a *paupere matricularii*.¹²⁰ L'elevat volum de donacions rebudes i l'articulació de béns permanents, com les propietats i destacadament la gestió de censals morts, obliga a desenvolupar aquestes entitats, amb els baciners actuant segons unes regulacions que inclouen específiques ordinacions per a la correcta gestió.¹²¹

En aquest context, l'entorn catedralici genera les Pies Almoines. Institucionalment ben separades de les cases de caritat adreçades a atendre al propi clergat, com a Barcelona,¹²² es van articulant tot seguint el ritme del creixement urbà, a partir del segle XII —el 1168 a Lleida—¹²³ i sobre tot en el XIII —el 1228 a Girona—¹²⁴ assolint una gran visualització externa: a la Barcelona baixmedieval s'ha calculat que hi havia uns “tres centenars de pobres que dinaven quotidianament al refetor”.¹²⁵ Sumant nombroses donacions, les pies almoines gestionen una gran quantitat de propietats, béns, drets i jurisdiccions,¹²⁶ amb tota la seva complexitat, que inclou l'assumpció de diverses obligacions, que tant poden ser culturals com pensions¹²⁷ i, notòriament, la immersió en totes les inherents problemàtiques jurisdiccionals, rendístiques i socials¹²⁸ que imposen esmerçar recursos, esforços i estratègies en el coetani joc del poder.¹²⁹

De manera destacada, totes les viles i ciutats s'omplen d'hospitals. Gairebé tothom qui disposa de capital suficient opta per crear un petit hospital. El 1348, per exemple, el mercader vigatà Ramon Terrades, sorprès de mort a Mallorca, llega els seus béns per crear un hospital a la seva ciutat de Vic, el qual, a final de segle, constava d'una nau

120. Guillermo ARAMAYONA, “El cuaderno de 1421 de ‘El bací dels pobres vergonyants’ de la parroquia de Santa María del Mar, de Barcelona”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 173.

121. Salvador CLARAMUNT, “Los ingresos del ‘bací o plat dels pobres’ de la parroquia de Santa María del Pi de Barcelona de 1434 a 1456”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 374-384.

122. Josep BAUCELLS, “Gènesi de la Pia Almoina de la Seu de Barcelona: els fundadors”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 20-21.

123. *Concedimus Helemosinae decimas omnium decimarum, primiciarum, defunctionum et fructuum omnium rerum quas non habemus vel Deo propiti habituri sumus in Miquinena et in Tamarit et in Stupannano et usque ad Balagarium* (Jaime VILANUEVA, *Viage literario a a las Iglesias de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1851, vol. 16, p. 253).

124. Christian GUILLERÉ, “Une institution charitable face aux malheurs du temps: la Pia Almoina de Gérone (1347-1380)”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 313-332.

125. Josep BAUCELLS, “Gènesi de la Pia Almoina...”, vol. 1, p. 17.

126. Tomàs LÓPEZ PIZCUETA, “La presencia a Barcelona de la Pia Almoina de la Seu, segles XIII-XIV”, *Expansió urbana i plantejament a Barcelona. Materials del IV Congrés d'Història de Barcelona (1995)*, Joan ROCA (ed.), Institut Municipal d'Història de Barcelona-Editorial Proa, Barcelona, 1997, p. 19-27.

127. Prim BERTRAN, “L'almoina de la Seu de Lleida a principis del segle XV”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 356-358.

128. Rosa LLUCH, “Remences redimits. El domini de l'Almoina del Pa de la Seu de Girona (1331-1458)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 27/2 (Barcelona, 1997), p. 869-901.

129. Tomàs LÓPEZ PIZCUETA, “Estudio de un patrimonio urbano: la Pia Almoina de Barcelona en los siglos XIII-XIV”, *Acta historica et archaeologica Mediaevalia*, 18 (Barcelona, 1997), pp. 443-450.

amb dotze llits i una altra habitació per a les dones.¹³⁰ És una pràctica pietosa que es mantindrà al llarg de tota l'edat mitjana (es continua fent abans de tancar el segle XV *ad divinum cultum Christique pauperum hospitalitatem et refeccionem*)¹³¹ i que, sorgida de la pietat cristiana, congrega tots els estaments, inclosa la casa reial.¹³²

Un cop fundats, els centres es van enriuint mitjançant nombroses deixes provinents dels respectius consells municipals¹³³ i, destacadament, de particulars.¹³⁴ Aquests, sobretot en els seus testaments, entre altres donacions assistencials,¹³⁵ no s'obliden de beneficiar a la majoria dels hospitals locals.¹³⁶ Les donacions contribueixen a posicionar els centres a cada indret: a Lleida, per exemple, a la segona meitat del segle XII, els llegats a l'hospital de Pere Moliner estan presents en el 96,71% de les deixes a centres assistencials; l'hospital de llebrosos en el 72,3% i el de Santa Maria Magdalena en el 49,85 %, concordant així amb les dimensions que estan assolint aquests centres respecte d'altres que resten menors com el de Sant Martí, el del Sant Esperit i el fundat per Joan Cordaverd.¹³⁷ La motivació sempre és pietosa, raó per la que la capella no hi sol faltar, essent moltes vegades singularitzada en les donacions.¹³⁸

El dinamisme urbà propicia diverses evolucions. És el cas de les confraries nascudes per ajudar als propis membres, a vegades centrant-se en la bona mort, que van ampliant actuacions i que poden culminar en la creació d'hospitals.¹³⁹ A Oviedo, per posar un altre exemple, l'alberg de la corporació dels hortolans esdevé pròpiament un hospital, i per això serà conegut com *la compaña del espital de Santiago de los hortolanos*.¹⁴⁰

Vivint aquestes expressions de pietat, el volum de centres assistencials esdevé molt elevat a cada vila i ciutat. A Arle, per exemple, mentre a l'alta edat mitjana sols hi havia l'hospital fundat pel bisbe Sant Cesari a inicis del segle VI, a partir de la segona meitat del segle XII la ciutat s'endinsa en una pluralitat i diversitat d'ofertes assistencials.¹⁴¹



130. Jordi ROCA, "Hospital de la Santa Creu 1348-2005: 650 anys de servei a la comarca", *Gimbernat*, 43 (Barcelona, 2005), p. 124-125.

131. Grup ERDOC, "Els capítols de fundació de l'hospital de Santa Magdalena (s. XV). Presentació del text", *Finestrelles*, 7 (Sant Andreu de Palomar, Barcelona, 1995), p. 17-33.

132. Mercedes GALLENT, "Aproximación a un modelo medieval de institución sanitaria: el hospital de la Reyna", *Saitabi*, 31 (València, 1981), p. 75-76.

133. Per exemple: Arxiu Històric Comarcal del Baix Ebre, fons Tortosa, Clavari, 24, p. 278.

134. Arxiu Comarcal del Baix Camp, Pergamins, carpeta Hospital, 45.

135. Marie-Simonie DE NUCÉ DE LAMOTHE, "Les diverses formes de charité à Toulouse d'après les testaments", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 169-189.

136. Jacqueline CAILLE, "Hospices et assistance à Narbonne (XIIIè-XIVè siècle)", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 261-262.

137. Flocel SABATÉ, *Història de Lleida. Alta edat mitjana*, Pagès editors, Lleida, 2003, vol. 2, p. 304-306.

138. Joan-Albert ADEL, "L'hospital de pobres de Santa Magdalena de Montblanc i l'arquitectura hospitalària medieval a Catalunya", *Acta historica et archaeologica Mediaevalia*, 4 (Barcelona, 1983), p. 243.

139. Arnaud RAMIÈRE DE FORTANIER, "Hospitalité et charité à Fanjeaux et dans sa région: les confréries de Notre-Dame", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 148-149.

140. Maria Josefa SANZ, "Notas documentales sobre Oviedo y las peregrinaciones: la cofradía de la catedral y el hospital de Santiago", *Medioevo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 1995, p. 339.

141. Gérard GIORDANENGO, "Les hôpitaux arlesiens...", p. 189.

Totes les poblacions compten amb institucions que han evolucionat de manera molt diversa segons la respectiva captació de recursos econòmics, combinant hospitals petits i mitjans, que sumen poques habitacions tot i comptar normalment amb celler i cuina, a costat d'altres que van assolint una gran complexitat, com el que a Marsella compta amb la gran sala d'homes –*lo grand espital en que fasson los homes*– amb 60 llits el 1340 i 63 el 1350, a més de *l'espital de les dones*, que n'aplega, respectivament, 24 i 27.¹⁴² Els hospitals s'insereixen plenament en la vida urbana, raó per la que fins i tot són percebuts sota diferents noms segons el descriptiu que s'adopti de referència: a Girona el mateix centre és conegut com a hospital de la Seu, dels Capellans, de Sant Pere o el Vell.¹⁴³ La fonamentació religiosa que avala la seva existència comporta reproduir la segmentació amb les comunitats religiosament inassimilables, com els jueus, els quals en no poder ser mesclats amb la resta de població,¹⁴⁴ disposen dels respectius hospitals, també justificats en els propis mecanismes de pietat i caritat religiosa.¹⁴⁵

D'acord amb la finalitat assistencial, molts hospitals també ofereixen un servei extern a fi de donar menjars i almoines a pobres que hi vagin a captar,¹⁴⁶ sumant la diversitat d'actuacions assistencials que caracteriza tots els grans hospitals.¹⁴⁷ Així, els acollits pel centre configuren un ventall ben ample, com a voltes s'especifica: en crear l'hospital a Figueres el 1313 es detalla que s'hi ha de rebre i alimentar malalts, captaires i pobres, a més d'allotjar frares predicadors i altres religiosos pobres.¹⁴⁸ De tota manera, les mateixes deixes fundacionals poden anar especialitzant els centres: a Marsella a inicis del segle XIII la família Roquefort funda un hospital centrat en atendre viatgers.¹⁴⁹ Una atenció especial solen rebre els nens abandonats, ja sigui per crear centres específics *pro expositis educandis*, segons es diu a Cracòvia,¹⁵⁰ o especificant, si més no, unitats especialitzades dins de l'hospital, com es farà a Barcelona a partir de 1401.¹⁵¹ Semblantment, la tipolo-

142. Noël COULET, "Hôpitaux et oeuvres d'assistance dans le diocèse et la ville d'Aix...", p. 229, 250.

143. Anna GIRONELLA, "La cultura de la caritat: inventari dels béns de l'hospital de la Seu (Girona, 31 de gener 1342)", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 42 (Girona, 2001), p. 165.

144. Gabriel SECALL, "La comunitat hebrea de Santa Coloma de Queralt (1347-1350). Aportació històrica", *Aplecs de treball del Centre d'Estudis de la Conca de Barberà*, 5 (Montblanc, 1983), p. 211.

145. Carme BATLLE, Montserrat CASAS, "La caritat privada i les institucions benèfiques de Barcelona (segle XIII)", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 147-149.

146. Ángel Luis MOLINA, Amparo BEJARANO, *La asistencia sanitaria en la edad media: el hospital de San Antolín de Palencia (ss. XII-XVI). Organización y financiación*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 2002, p. 54.

147. Ann Katherine ISAACS, "Welfare in an Italian City-State: Siena and the Hospital of Santa Maria della Scala", *The Welfare state Past, Present, Future*, Henry JENSEN (ed.), Edizioni Plus-Università di Pisa, Pisa, 2002, p. 173-177.

148. Rafel TORRENT, "El Castillo de la carta-pobla de Figueras, su primer hospital y la capilla de San Sebastián", *Anales del Instituto de Estudios Ampurdaneses*, 4 (Figueres, 1963), p. 104.

149. Paul AMARGIER, "La situation hospitalière à Marseille...", p. 240.

150. Michèle REVEL, "Le rayonnement à Rome et en Italie de l'ordre du Saint-Esprit de Montpellier", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 240.

151. Teresa VINYOLÉS, Margarida GONZÁLEZ, "Els infants abandonats a les portes de l'hospital de Barcelona (anys 1426-1439)", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel Riu (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 191-285.

gia del malalt motiva alguns tractes específics als cecs, per als que es crea *l'hôpital des Quinze-Vingts* a París.¹⁵²

A partir del segle XII, l'especialització més estesa i difosa a les afores de les viles i ciutats està configurada per les llebroseries. Aquestes combinen l'aïllament i l'auxili en concordança amb l'atenció que procura l'Església sorgida de la reforma gregoriana vers aquests malalts, la convicció de l'espiritualitat que relaciona la lepra amb el pecat, sobretot la luxúria, i l'atenció de la retrobada medicina humoral en aportar una explicació física que no contradiu les valoracions religioses perquè el mateix temperament melancòlic que propicia la lepra també afavoreix la luxúria.¹⁵³ L'assistència a les afores de les poblacions també té el suport bíblic: la paràbola evangèlica explica que Déu després de la mort preferí l'ulcerós Llätzer al ric Epuló,¹⁵⁴ alhora que el mandat levític imposa excloure els mesells: *ut eiiciant de castris omnem leprosum*.¹⁵⁵ En realitat l'allunyament no amaga la por a la malaltia, força estesa com és clar en l'elevat nombre de llebroseries que es van fundant i amb imposicions específiques, fins i tot notariales a la baixa edat mitjana, de segregació, evitant el contacte amb persones i aliments i, alhora, obligant-los a viure de l'almoïna.¹⁵⁶ En fer-se'n ressò, el concili Laterà III el 1179 incentiva la creació de llebroseries amb la corresponent dotació econòmica,¹⁵⁷ al mateix temps que preserva els drets de les respectives parròquies¹⁵⁸ i consolida una exclusió que mena, en realitat, a la progressiva degradació baixmedieval d'aquests centres d'acollida.¹⁵⁹

El destorb que pot provocar un orat a la vital societat urbana baixmedieval en justifica la seva reclusió i fins i tot que també es creïn centres específics. En la cèlebre proposta per a fundar un centre d'acollida per a bojós a València, s'esmenta tant el perill que poden suposar els furiosos com la necessitat de protegir els ingenus:

En la present ciutat ha molta bona obra pia, e de gran caritat a sustentació, emperò una n'hi manca que és de gran necessitat, ço és, un spital o casa on los pobres innocents e furiosos fosen acollits, car molts pobres innocents e furiosos van per aquesta ciutat, los quals passen grans desayres de fam, fret e injúries, per tal com per sa innocència e furor no saben guanyar ni demanar ço que han mester per sustentació de llur vida, e per ço dormen per les carreres e perexen de fam e de fret. E moltes injúries e enugs, e, senyaladament, lla

152. Léon LE GRAND, "Les Quinze-vingts depuis leur foundation jusqu'à leur translation au faubourg Saint-Antoine (XIII^e-XVIII^e siècle)", *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et l'Île de France*, 13-14 (París, 1887), p. 11-23.

153. Françoise BÉRIAC, *Histoire des lépreux au moyen Age*, Editions Imago, París, 1988, p. 17-56.

154. *Lluc*, 16, 19-31.

155. *Números*, 5, 2.

156. Alain GUERREAU, Yves GUY, *Les cagots du Béarn. Recherches sur le développement inégal au sein du système feudal européen*, Minerve, Montrouge, 1988, p. 56-57.

157. Robert I. MOORE, *The formation of the persecuting society. Power and deviance in western Europe, 950-1250*, Basil Blackwell, Oxford, 1990, p. 51-53.

158. Françoise BÉRIAC, *Histoire des lépreux...*, p. 361.

159. François-Olivier TOUATI, *Maladie et société au Moyen Âge. La lepre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, De Boeck & Larcier, París-Brussel-les, 1998, p. 755-767.



on los troben adormits los nafren e-n maten alguns, e a algunes fombres innocents aonten; e axí mateix los pobres furiosos fan dan a moltes persones anant per la ciutat.¹⁶⁰

Aquest hospital, certament, no tindrà cap altra funció que recollir folls, entre 1409 i 1493,¹⁶¹ raó per la que explícitament la bibliografia especialitzada li ha negat la consideració de primer centre psiquiàtric.¹⁶² De fet, la descripció que en fa Münzer en visitar-lo el 1494 evidencia tant la consideració del foll com la funció d'aquest centre:

*Hay cierta noble casa y fundación donde sólo se reciben los locos, los tontos, los melancólicos y los furiosos de uno y otro sexo. Vi muchísimos, entre otros a un joven muy furioso, atado con una cadena de hierro en una jaula. Nuestros compañeros lo invitaron a que rezara, por unos cuantos denarios. El comenzó a rezar en hebreo y a proferir contra los cristianos blasfemias de judíos. Lo hizo así porque era hijo de un riquísimo marrano que desde pequeño lo educó ocultamente en el judaísmo. Descubierto el padre de este modo, fue quemado en la hoguera. Esta fundación es solamente para los artesanos de la ciudad. Tiene anualmente dos mil ducados de renta. En ella se recogen nada más que los hijos de los artesanos no nobles. Es una hermosa fundación y está muy bien ordenada en todo.*¹⁶³

L'Europa coetània recorre a solucions semblants, creant hospitals especialitzats, com a Ruán o a Londres, o destinant espais específics dins de centres majors com la casa per a bojós que singularitza, a Saragossa, l'hospital de Nostra Senyora de Gràcia el 1425,¹⁶⁴ els vint llits per a *enfermos y los locos desfallcidos de seso natural*, que detalla l'hospital de Jesucrist a Còrdova¹⁶⁵ o els compartiments que hi dedica, a Barcelona, l'hospital d'en Colom.¹⁶⁶

Els hospitals tenen molta cura per captar els béns dels que s'hi acullen, raó per la que, només arribar al centre, el confessor i l'infermer procuren conèixer què posseeixen¹⁶⁷ i, si més no, com a mínim la roba dels difunts passarà a incrementar els béns de

160. Mateu RODRIGO, "El mercedari fra Joan Gilabert i l'Hospital dels Innocents de València", *De hospitium, folls i malalts. L'Hospital General de València*, Miguel ROSSELLÓ, Rafael SORIANO (coords.), Ajuntament de València, València, 2002, p. 44.

161. Hélène TROPÉ, *Locura y sociedad en la Valencia de los siglos XV al XVII. Los locos del Hospital de los Inocentes (1409-1512) y del Hospital General (1512-1699)*, Diputació de València, València, 2004, p. 27-38.

162. *La fundación del manicomio de Valencia no supuso el nacimiento de la psiquiatría, entre otras razones porque la medicina de esos tiempos daba respuestas erráticas, toscas y poco imaginativas al problema de la locura* (Enrique GONZÁLEZ DURO, *Historia de la locura en España*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, vol. 1, p. 36); matisant, doncs, les obres de divulgació que han insistit en presentar-lo com el primer exemple de psiquiàtric d'Europa (Coral CUADRADA, *El llibre de la pesta...*, Rafael Dalmau editor, Barcelona, 2012, p. 175).

163. Jerónimo MÜNZER, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Ediciones Polifemo, Madrid, 1991, p. 57.

164. Enrique GONZÁLEZ DURO, *Historia de la locura...* vol. 1, p. 42.

165. Alfonso FRANCO, "Un hospital para locos en Córdoba (1443-1473)", *Poder y sociedad en la Baja Edad Media hispánica: estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*, Carlos M. REGLERO (ed.), Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002, vol. 1, p. 393-413.

166. Emilio MITRE, *Fantasmas de la sociedad...*, p. 83-84.

167. Manuel SÁNCHEZ MARTÍNEZ, "Las cuentas de un hospital medieval: La Santa Creu de Barcelona (1430-1431)", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 191-192.

l'hospital.¹⁶⁸ El gruix de les rendes dels hospitals s'ha acumulat gràcies a les progressives donacions i el seu rendiment. La seva varietat obliga a una gestió complexa, havent de gestionar moltes propietats, ja sigui mitjançant fórmules emfitèutiques o d'altra mena;¹⁶⁹ regir dominis feudals, raó per la que a Girona el 1393 es pot parlar de *tots los homes propis del Hospital Nou de Girona*;¹⁷⁰ i destacadament controlar instruments de deute com els censals morts a la Corona d'Aragó, a voltes adquirits i sovint rebuts per donació i herència,¹⁷¹ els quals en no pocs casos constitueixen el gruix del finançament.¹⁷² Una ullada a qualsevol hospital europeu els mostra com a grans administradors de béns, ja siguin terres o rendes, obligats no poques vegades a encarar complicades actuacions.¹⁷³

Conseqüentment, els hospitals requereixen de nombrosos oficials per controlar la diversitat de rendes, sota denominacions diverses segons circumstàncies i tradicions: procuradors, administradors, batlles, tesorers... Es generen nodrits arxius de cabdal significació per a consignar-ne els drets i rendes posseïts i la seva gestió,¹⁷⁴ bé que lamentablement el pas del temps ha infligit importantíssimes pèrdues documentals.¹⁷⁵ El control de les diferents fonts d'ingressos reclama una creixent dedicació de recursos humans i econòmics arran de les creixents dificultats i disputes que s'hi van afegint,¹⁷⁶ atès que, com es diu a l'hospital de Girona, *per potencia dels pabordres e estucia delcuns procuradors e per flacha justicia, quia potencioribus pares esse non possumus*.¹⁷⁷ En tots els escenaris la gestió de les rendes dels hospitals esdevé altament problemàtica: a Burgos, l'hospital del Rei, precisament per acumular moltes rendes i una intensa activitat ramadera, es veu immers en nombrosos conflictes, especialment amb diversos nobles.¹⁷⁸



168. Dolors PIFARRÉ, "Dos visitas de comienzos del siglo XIV a los hospitales barceloneses d'en Colom y d'en Marcús", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 89.

169. Arxiu Capítular de Lleida, calaix 147, carpeta 2, número 2.

170. Arxiu Històric de la Ciutat de Girona, I.1.2.1, lligall 7, llibre 3, fol. 12r.

171. Jordi MORELLÓ, "Finanzas hospitalarias y deuda pública: los censales de la Santa Creu de Barcelona en torno a 1500", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PUJAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 218-220 i 240.

172. Francesc Xavier RIVERA, "L'administració de l'hospital d'en Castelltort l'any 1492, un segle després de la seva fundació", *Miscel·lània Cerverina*, 11 (Cervera, 1997), p. 106-107.

173. Ann Katherine ISAACS, "Welfare in an Italian City-State: Siena and the Hospital of Santa Maria della Scala", *The Welfare state Past, Present, Future*, Henry JENSEN (ed.), Edizioni Plus-Università degli Studi di Pisa, Pisa, 2002, p. 173-177.

174. Reis FONTANALS, "Asistencia y municipio a través de las fuentes medievales y modernas del Hospital de la Santa Creu de Barcelona"; Salvatore MARINO, "Las fuentes hospitalarias italianas (siglos XIV-XVII) el caso del Archivo del Hospital de la Annunziata de Nápoles", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PUJAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 49-73, 75-91.

175. Jacques CHIFFOLEAU, "Charité et assistance en Avignon et dans le comtat Venaissin (fin XIII^e – fin XIV^e)", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 59-70.

176. Eric CUYPERS, "Financiën en Ziekenverzorging", *Het St.-Elisabethziekenhuis te Antwerpen. 750 jaar Gasthuis op 't Elzenveld 1238-1988*, Jacques DE HAES (coord.), Gemeentekrediet, Anvers, 1988, p. 44-53.

177. Lluís BATLLE, "Inventari dels béns de l'hospital de la Seu de Girona", *Estudis universitaris catalans*, 19 (Barcelona, 1934), p. 60.

178. Luis MARTÍNEZ, *El Hospital del Rey de Burgos. Poder y beneficencia en el camino de Santiago*, Universidad de Burgos, Burgos, 2002.

No és d'estrany, doncs, que arreu els procuradors dels hospitals, al front de les respectives accions legals, siguin reiteradament presents en els registres notariais,¹⁷⁹ detallant-hi compres, vendes, crèdits o altres transaccions i obligacions adquirides,¹⁸⁰ impulsant requeriments i si cal actuacions judicials¹⁸¹ i negociant i aollint guiatges, remissions i altres intervencions obtingudes dels diferents senyors i, destacadament del sobirà.¹⁸² Certament, els guiatges i els privilegis de confirmació reial són altament valorats en aquestes circumstàncies.¹⁸³ Es tracta de protegir tots els vessants implicats, començant per les bases de finançament. Els governs municipals acostumen a col·laborar en el mateix sentit. Així, a Puigcerdà, el 1358 el consell municipal afegeix la confirmació de Pere el Cerimoniós a la provisió que obliga que els botiguers i venedors d'oli donin totes les restes d'oli produïdes en les operacions de mesuratge al procurador de l'hospital major dels pobres de la vila.¹⁸⁴

Les ramificacions inherents a aquest complex sistema de dominis s'empelta amb facilitat en els contextos urbans, tensos en un ambient marcat pels conflictes de bàndols¹⁸⁵ i per les disputes de capitalitat regional, les quals comporten fortes tensions jurisdiccionals.¹⁸⁶ A Vic, per exemple, l'alberg dels pobres situat a costat de la catedral anava unit a les possessions del canonge que alhora era prior de la canònica de Santa Maria de l'Estany, afegint-se així a les disputes i estratègies que l'afectessin.¹⁸⁷ Les llargues discussions, en el pas del segle XIV al XV, entorn a la propietat de l'hospital de Sant Jaume d'Altipàs, a la Font de Perelló, entre l'hospital d'Altipàs de Lucca i el rei, no sols posa de relleu els conflictes entorn a la propietat¹⁸⁸ sinó, molt clarament, l'ús que pretén fer el sobirà del càrrec de custodi de l'hospital com una renda amb què beneficiar a determinats súbdits.¹⁸⁹

Les pensions vinculades als hospitals i els salaris i despeses del personal i procuradors, per a fer front als diferents vessants oberts, esdevenen molt elevades.¹⁹⁰ De

179. Arxiu Històric de Protocols de Barcelona, Notari Joan Eximenis, plec 15, protests e sentències 1390-1399, sense numerar.

180. Arxiu Municipal de Manresa, fons del veguer, volum 4, sense numerar.

181. Arxiu Històric Comarcal del Baix Camp, Reus, pergamins, carpeta Hospital, 10.

182. Arxiu Històric de la Ciutat de Manresa, fons del veguer, llibre 4, sense numerar.

183. Arxiu Històric Comarcal de l'Urgell, Pergamins, caixa 2, 1319; Archives départementales des Pyrénées-Orientales, 1B-163, f. 50v-52v.

184. Sebastià BOSOM, Susanna VELA, *Llibre de les provisions reials de la vila de Puigcerdà*, Fundació Noguera, Barcelona, 2009, p. 86-87.

185. Flocel SABATÉ, "Les factions dans la Catalogne du XIVème siècle", *Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Âge*, Philippe SÉNAC (ed.), Presses Universitaires de Perpignan, Perpinyà, 1995, p. 339-365.

186. Flocel SABATÉ, "Els eixos articuladors del territori medieval català", *V Congrés Internacional d'Història Local de Catalunya. L'estructuració territorial de Catalunya. Els eixos cohesionadors de l'espai*, L'Avenç, Barcelona, 2000, p. 55-68.

187. Francesc DE ROCAFIGUERA, "Documents del monestir de l'Estany existents a l'arxiu episcopal de Vic 81106-1498", *Studia Vicensia*, 1 (Vic, 1989), p. 129-130.

188. Manuel MILLÁN, "La orden de San Jaime de Altopascio, de Luca, en el hospital de 'La font de Perelló' (1316-1426)", *Santes Creus. Boletín del Archivo Bibliográfico de Santes Creus*, 4/31 (Santes Creus, 1970), p. 87-98.

189. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, 2219, f. 54r-v; 63v.

190. Paul AMARGIER, "La situation hospitalière à Marseille...", p. 246-247.

fet, hi ha molts salaris a cobrir. Els centres són regits per dirigents que reben diferents noms segons les diferents tradicions -preceptor, magister, comanador, rector, hospitaler, ministre, custodi, consols etc...-¹⁹¹, els quals han de ser assistits per un notori nombre de servidors, assistents i domèstics *per fer tot lo servizi en l'ospital dedins et deforas*.¹⁹² Així, la gestió dels recursos i els emoluments dels responsables de l'hospital s'enduen el gruix dels ingressos.¹⁹³ Xavier Rivera ha pogut comptar, en el cas de l'hospital de Castelltort de Cervera el 1492, que només el 23,52% de la despesa s'ha destinat "a l'obra assistencial, malalts i poncelles a maridar inclosos. I això que hi comptem els capítols de medicines, parament, reparacions, i els salaris d'hospitaler, metge i barber", mentre que el volum restant s'escapa en accions per "reclamar el cobrament de censals via judicial, si era precís, amb tots els recursos possibles, penalitzant amb hostages l'impagaments", i sobretot, a "les pensions dels beneficiats-administradors i en tota mena d'honoraris i salaris de càrrecs municipals o extramunicipals que, més enllà del debat sobre la seva necessitat per al bon funcionament de la institució, col·laboraven molt indirectament en la veritable finalitat de la mateixa".¹⁹⁴

Aquest conjunt de circumstàncies facilita que molts hospitals petits pateixin dificultats de governança, acusacions de mala gestió, conflictes entorn a la titularitat,¹⁹⁵ l'arrendament o la representativitat¹⁹⁶ i interferències entre patrons, autoritats locals i religioses. Aquestes problemàtiques propicien diversos moviments de fusió i vinculació entre centres: l'hospital de Aubagne, per exemple, amb 17 llits, era pròpiament una dependència del de Marsella.¹⁹⁷ La projecció pot fins i tot consolidar ordes específics, com és el cas de l'orde del Sant Esperit, nascut a Montpel·lier amb caràcter assistencial i que, gràcies a gaudir de favor d'Innocenci III, obre una delegació a Roma on es trasllada la direcció de l'ordre, abans de cloure el segle XII.¹⁹⁸ Confraries d'origen laic creades amb finalitats assistencials, hospitals, llebroseries i tota mena de centres van evolucionant en la seva definició i articulació jurídica,¹⁹⁹ incloent fusions i canvis de titularitat.²⁰⁰ Així, la confradia mutualista de Fanjaux havia estat creada al segle XIII amb una finalitat funerària mutualista, per a passar posteriorment a ser un hospital regit per clergues, els quals acaben transferint al segle XVI la gestió als consols locals.²⁰¹ Les intervencions i absorcions municipals acostumen a culminar el recorregut en els segles



191. Noël COULET, "Hôpitaux et oeuvres d'assistance...", p. 228; Arxiu Històric de la Ciutat de Girona, I.1.2.1, lligall 6, llibre 3, f. 46v; llibre 6b, f. 61r.

192. Paul AMARGIER, "La situation hospitalière à Marseille...", p. 244.

193. Prim BERTRAN, "L'Hospital del Sant Esperit de Lleida, segles XII-XV", *Homenatge a la memòria del professor Dr. Emilio Sáez: aplec d'estudis dels seus deixebles i col·laboradors*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1989, p. 324-325.

194. Francesc Xavier RIVERA, "L'administració de l'hospital...", p. 114.

195. Monique GRAMAIN, "Les institutions charitables...", p. 122-124.

196. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria 1913, f. 34r, 39v, 79r, 94r.

197. Paul AMARGIER, "La situation hospitalière à Marseille...", p. 250.

198. Michèle REVEL, "Le rayonnement à Rome...", p. 343-344.

199. Suzanne F. ROBERTS, "Les consulats de Rouergue...", p. 135-141.

200. Arnaud RAMIÈRE DE FORTANIER, "Hospitalité et charité à Fanjeaux...", p. 151.

201. Arnaud RAMIÈRE DE FORTANIER, "Hospitalité et charité à Fanjeaux...", p. 148-149.

XV i XVI²⁰². A Igualada ja en el segle XIV el govern local designa cada any per Sant Andreu els administradors de l'hospital, el qual havia nascut en el segle anterior d'una deixa destinada a fundar, conjuntament, l'hospital i la capella de Sant Bartomeu.²⁰³ De manera semblant, la capella i hospital que Bertran Seva havia fundat a Granollers al segle XIV, resta en possessió dels seus descendents fins que el 1521 el centre assistencial passa a mans municipals.²⁰⁴ És la dinàmica general: els governs municipals van rescatant els hospitals de les seves problemàtiques mitjançant assumir-ne el control i fins i tot la possessió.²⁰⁵

En aquest context, els governs locals malden per aplicar polítiques de fusió vers hospitals generals més eficaços. A Barcelona, el 1401 el consell municipal i el bisbat es posen d'acord per fusionar sis centres assistencials i crear l'Hospital de la Santa Creu,²⁰⁶ el qual rep tot seguit els adients privilegis papals i reials i endega tot un organigrama organitzatiu.²⁰⁷ Des de la fundació, la institució no farà més que incrementar el patrimoni i el protagonisme social, justificant una progressiva ampliació ja ben descrita en el segle XVII²⁰⁸ que li permet especialitzar espais²⁰⁹ i mantenir singularitzades antigues dependències, com clarament la unitat dels llebrosos, la qual segles després encara es continuarà descrivint de manera singularitzada com a hospital de Sant Llatzer.²¹⁰ En l'edifici central de l'Hospital també es diferenciaren els espais per a bojos i per a nens abandonats, tal com ho descriurà Guicciardini només entrar en el segle XVI:

*Èvi uno spedale grande dove sono moltissimi infermi in belle ed ornate camere, e per quello che potei vedere mi parvono bene tenuti; nel medesimo spedale si nutrono e' bambini che si espongono; ed eziandio vi stanno e' matti che si chiamono gli orati; e bisogna abbi grande spesa.*²¹¹

202. Gérard GIORDANENGO, "Les hôpitaux arlésiens...", p. 202-204.

203. Ferran GARCIA, "L'hospital d'Igualada, una història de més de vuit-cent anys", *Revista d'Igualada*, 24 (Igualada, 2006), p. 8.

204. Carme BARBANY, "L'Hospital de Granollers, de Bertran de Seva fins als nostres dies", *Ponències*, sense número (Granollers, 1999), p. 80-81.

205. Prim BERTRAN, "L'hospital del Sant Esperit de Lleida...", p. 326.

206. Nativitat CASTEJÓN, *Aproximació a l'estudi de l'Hospital de la Santa Creu de Barcelona*, Fundació Noguera, Barcelona, 2007, p. 23-26.

207. Jon ARRIZABALAGA, "Hospitals, història i medicina: l'hospital de la Santa Creu de Barcelona", *Actes de la VIII trobada d'Història de la ciència i de la tècnica*, Josep BATLLÓ, Jordi FERRAN, Mercè PIQUERAS (eds.), Societat Històrica de la Ciència i de la Tècnica, Barcelona, 2006, p. 205-207.

208. "Lo hospital General de Santa Creu a més del siti que se li donà quant fou la creació de dit Hospital, que era molt gran y capàs, de trenta anys a esta part o altra més cert temps, ha preses totes las casas que-y havia dende la porta del dit Hospital que dóna devant lo Carme fins al cantó del carrer de las Egipciaques y todas las casas que eran en dit carrer de las Egipciacas, fins al cantó del carrer del hospital y en lo carrer d'en Servelló que es una volta que-y ha en lo carrer del Hospital devant las casas de Ramon Romeu ciutadà honrat, todas las casa que-y tenia dendel canto de dita volta a la part del Hospital, fins a topar amb el corralet del dit Hospital" (Francesc CARRERAS y CANDI, *Geografia General de Catalunya. La ciutat de Barcelona*, Establiment Editorial de Albert Martin, Barcelona, sense data, p. 896).

209. Rosa Maria GARCIA i DOMÈNECH, *La casa de convalescència (1629-1680), seu de l'Institut d'Estudis Catalans*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1995, p. 15-28.

210. Francesc CARRERAS y CANDI, *Geografia General de Catalunya...*, p. 896.

211. Francesco GUICCIARDINI, *Diario del viaggio in Spagna*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1993, p. 23.

La fusió operada a Barcelona no obsta perquè la pietat cristiana continuï creant noves fundacions, per bé que es procuren els acords: el 1475 unes beates s'acullen a la regla jerònima assentant-se en la capella de Sant Margarita, un dels hospitals fusionats el 1401, on hi articulen un alberg per acollir pobres que hi tinguessin *los lits nets* i elles mateixes el 1484 ocupen un altre dels centres fusionats, Sant Macià, en conveni amb l'Hospital de la Santa Creu per tal que *alguns pobres, algunes vesprades jahen*.²¹² La fusió millora la gestió però pot difuminar i fins i tot perjudicar objectius específics de les entitats integrades. Aurora Pérez ha pogut deduir que la unificació de centres a Barcelona va perjudicar l'atenció dels llebrosos, perquè es va abandonar el projecte de traslladar l'hospital específic a un lloc més adient i espaiós i, davant de les limitacions de capacitat, es va acabar reduint el dret d'admissió, que es centrà en els mesells de la diòcesi, excloent-ne la resta.²¹³

Tanmateix, arreu els governs locals pretenen la mateixa solució per als centres hospitalaris, cercant la racionalització de la gestió i la disminució de la despesa,²¹⁴ tal com s'esmercen esforços a Lleida a partir de 1435²¹⁵ en una dinàmica culminada el 1519,²¹⁶ com s'assoleix a Mallorca el 1456²¹⁷ o com es va aplicant progressivament²¹⁸ a València des de la sortida del segle XV fins reeixir ja en el segle XVI.²¹⁹ És una dinàmica ben generalitzada: el 1531 a Lleó es fusionen els hospital de San Marcelo i de San Antonio.²²⁰

A partir del darrer segle medieval s'ha incrementat la medicalització dels hospitals,²²¹ augmentant la presència de físics, metges, cirurgians, barbers i apotecaris,²²² sota una gamma ben diversa de pagaments i salaris.²²³ Els mateixos governs municipals ho in-



212. Francesc CARRERAS Y CANDI, *Geografia General de Catalunya...*, p. 479-480.

213. Aurora PÉREZ, "El hospital de San Lázaro o casa dels malalts o masells", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 114-115.

214. Agustín RUBIO, "La red hospitalaria bajomedieval de la ciudad de Valencia", *'De hospitium, folls i malalts'. L'Hospital General de València*, Miguel ROSSELLÓ, Rafael SORIANO (coords.), Ajuntament de València, València, 2002, p. 22.

215. Antoni CONEJO DA PENA, *L'antic hospital de Santa Maria. Seu de l'Institut d'Estudis llerdencs*, Institut d'Estudis llerdencs, Lleida, 2002, p. 55-66.

216. Prim BERTRAN, "Sobre els inicis d'una institució benèfica baixmedieval: L'hospital de Santa Maria de la Ciutat de Lleida (1435-1519)", *Universitas Tarraconensis*, 10 (Tarragona, 1991), p. 33-53.

217. Iñaki BAZÁN, "Control social y control penal: la formación de una política de criminalización y de moralización de los comportamientos en las ciudades de la España medieval", *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados. Actas del V Congreso de Historia Social de España (Ciudad Real, 10 y 11 de noviembre de 2005)*, Santiago CASTILLO, Pedro OLIVER (dirs.), Siglo veintiuno de España Editores, 2006, p. 283.

218. Mercedes GALLENT, "Instituciones hospitalarias y poderes públicos en Valencia", *Saitabi*, 34 (València, 1984), p. 83.

219. Mercedes GALLENT, "El proceso de unificación de los hospitales valencianos (1482-1512)", *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre*, Universitat de València, València, 1982, vol. 2, p. 69-84; Mercedes GALLENT, "La unificación de los hospitales en Valencia", *'De hospitium, folls i malalts'. L'Hospital General de València*, Miguel ROSSELLÓ, Rafael SORIANO (coords.), Ajuntament de València, València, 2002, p. 47-51.

220. Montserrat PRADA, "Evolución de un centro asistencial medieval leonés: el hospital de San Marcelo (1084-1531)", *Estudios Humanísticos. Historia*, 1 (Lleó, 2002), p. 95-113.

221. Jacqueline CAILLE, "Hospices et assistance...", p. 274.

222. Gérard GIORDANENGO, "Les hôpitaux arlésiens...", p. 203.

223. Paul AMARGIER, "La situation hospitalière à Marseille...", p. 244-245.

centiven, com s'aprecia en les mesures adoptades per ciutats italianes i adriàtiques com Milà, Venècia, Verona o Ragusa en front dels episodis de pestilència en el mateix segle XV: *sono aiutati dai medici, chirurghi, barbieri e speziari*.²²⁴ Els estatuts i ordinacions adoptats pels hospitals a la sortida del mateix segle sovint inclouen l'obligació de comptar amb físics, i apotecaris²²⁵. Aquest escenari tan diferent respecte dels hospitals del segle XIII, on "l'assistència mèdica era gairebé nul·la"²²⁶, reflecteix una anada cap a uns nous valors,²²⁷ que es pot resumir en l'expressió de Jon Arrizabalaga: "dels hospitals per a pobres malalts als hospitals per a malalts pobres".²²⁸

Si els hospitals són útils per al guariment, es genera una certa demanda del seus serveis, la qual precisament estarà atenta a la diversitat d'ofertes possibles. Una ciutat gran com Avinyó compta amb una gran varietat d'ofertes hospitaleres que, en realitat configuren una gamma de nivells d'acord al grau de riquesa i de pobresa dels assistits.²²⁹ Compensar econòmicament els serveis assistencials rebuts mena els usuaris a una varietat de fórmules en la cessió de béns per a ser assistits.²³⁰

Aquests canvis no desplacen la motivació religiosa en la presidència de tots els vessants del prisma assistencial. L'atenció a la simptomatologia, per exemple en els bojós,²³¹ inclou tractaments a partir de la farmacopea i la cura gràcies a l'adient dieta alimentària, el somni i la cerca d'ambient protegit, a més de possibles actuacions mitjançant ventoses aplicades al cap previamente tonsurat, però no es deixa d'incloure en el tractament els aspectes religiosos, com l'assistència a missa.²³² De fet, els mateixos metges que van prenent protagonisme en el sistema sanitari actuen des d'una majoritària sintonia amb l'espiritualitat franciscana,²³³ de tal manera que la figura de Crist, en la seva preocupació pel cos i l'ànima, era el model a seguir pels metges.²³⁴ Igualment, les donacions assistencials mantenen la seva raó de ser en els beneficis salvífics pels

224. Marilyn NICOD, "I medici e la lotta contra la peste a Milano nel quattrocento", *Le epidemie nei secoli XIV-XVII. Atti delle giornate di studio (Fisciano/Università degli Studi-Salerno, 13-14 maggio, 2005)*, Alfonso LEONE, Gerardo SANGERMANO (eds.), Laveglia editore, Salerno, 2006, p. 97-100.

225. Juan Manuel BELLO, Maria Antonia CARMONA, "Ordenanzas del hospital real de Sevilla (años 1500-1526)", *Miscelánea Medieval Murciana*, 21-22 (Murcia, 1997-1998), p. 20.

226. Carme BATLLE, *L'assistència als pobres...*, p. 92.

227. Mirko D. GRMEK, "Le médecin au service de l'hôpital médiévale en Europe occidentale", *History and philosophy of the life sciences*, 4/2 (Florència, 1982), p. 25-64.

228. Jon ARRIZABALAGA, "Hospitals, història i medicina...", p. 207-208.

229. Daniel LE BLEVEC, "Une institution d'assistance en pays Rhodanien: les frères pontifes", *Assistance et charité*, Édouard Privat éditeur, Tolosa, 1978, p. 96-105.

230. Jacqueline CAILLE, "Hospices et assistance...", p. 273-274.

231. Laura BORRÀS, *Més enllà de la raó*, Quaderns Crema, Barcelona, 1999, p. 45-66.

232. Jean-Marie FRITZ, *Le discours du fou au Moyen Âge, XII^e-XIII^e siècles*, Presses Universitaires de France, París, 1992 p. 297-298.

233. Jon ARRIZABALAGA, "Asistencia, caridad y nueva ética de la responsabilidad colectiva ante la salud y la pobreza en el espacio urbano occidental del antiguo régimen", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 32-33.

234. Carmel FERRAGUD, "La introducción de los practicantes de la medicina en los hospitales del reino de Valencia durante la baja edad media", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 307-308.

donants.²³⁵ Es manté, al llarg de tota l'edat mitjana, la visió del malalt des de l'espiritualitat cristiana, raó per la que ha de rebre el tracte amable, *avec douceur, zèle et affection*.²³⁶ Precisament, els edificis destinats a acollir els assistits estan farcits d'una simbologia i litúrgia religioses,²³⁷ a través d'un intencionadíssim discurs visual impregnat de sentit religiós.²³⁸

3. Assistència i poder a la sortida de l'edat mitjana

La fundació, el 1344, per part del comte de Prades, d'un hospital a costat d'un dels camins més freqüentats,²³⁹ invoca els objectius característics d'assistència en un lloc emboscats i de trànsit difícil, per bé que es prou significatiu que l'indret es situa just al límit de la jurisdicció.²⁴⁰ En l'altre extrem de la zona boscosa i de trànsit difícil, ja dins de la veïna jurisdicció reial, la fundació de l'Hospital de la Font de Perelló per la reina el 1308 i el seu posterior manteniment també invoca els arguments assistencials, amb explícita preocupació per protegir viatgers i pelegrins d'inclemències com la puja i el mal temps,²⁴¹ alhora que tant la zona boscosa com la seva costa fins al límit amb el comtat de Prades centren l'espai on per donació reial es pretén assentar l'orde de Sant Jordi d'Alfama.²⁴² Més enllà de l'efectiva activitat assistencial, l'evolució d'aquests centres, per un costat evidencia la preocupació per la defensa i articulació del territori²⁴³ i, per l'altra, aboca a uns conflictes entorn a la propietat que posen de relleu la incapacitat de recursos del monarca i l'estat real del poder.²⁴⁴

L'esmentat interès del rei per compensar serveis rebuts mitjançant oferir càrrecs com la custòdia de l'hospital del Perelló s'afegeix als guanys que la casa reial espera rebre de diferent manera dels centres als que té accés, de la mateixa forma que ja en el segle XIII obtenia beneficis de la fundació de l'hospital de Sant Vicenç a València.²⁴⁵



235. Per exemple: *propter remissione peccatorum meorum et fratrum nostrorum et omnium fidelium defunctorum* (Arxiu Capitular de Lleida, pergamins calaix 7 blau / calaix 174 pergamí A).

236. Danièle ALEXANDRE-BIDON, Rémi RIVIÈRE, *La santé au Moyen Âge*, Tour Jean-Sans-Peur, París, 2008, p. 19.

237. Éliane GONDINET-WALLSTEIN, "Le jugement dernier", *Hôtel-Dieu. Hospices de Beaune*, Jean-Christophe Delpierre (ed.), Beaux Arts magazine, París, 2001, p. 18-21.

238. Francesca ESPAÑOL, "La tutela espiritual de los enfermos y su marco arquitectónico. Advocaciones y escenarios culturales en los hospitales de la Corona de Aragón en la edad media", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 398-399.

239. Antoni CONEJO DA PENA, "L'hospitalet de l'infant Pere 'in loco vocato Coyll de Balaguer'", *L'infant Pere d'Aragó i d'Anjou 'molt graciós e savi senyor'*, Antoni CONEJO DA PENA (ed.), Cossetània editors, Valls, 2015, p. 300-341.

240. Flocel SABATÉ, "El veguer i la vegueria de Tortosa i la Ribera d'Ebre al segle XIV", *Recerca*, 2 (Tortosa, 1997), p. 118-126.

241. Arxiu de la Corona d'Aragó, Cancelleria, reg. 2219, f. 39r.

242. Regina SAINZ DE LA MAZA, *L'orde català de Sant Jordi d'Alfama (1201-1409)*, Pagès editors, Lleida, 1991, p. 15-150.

243. Antoni CONEJO DA PENA, "Assistència hospitalària i defensa del territori al Baix Ebre: la fortalesa-hospital de Sant Jordi d'Alfama i l'hospital del Perelló", *Recerca*, 8 (Tortosa, 2004), p. 251-273.

244. Gerard MARÍ, "La memòria de Blanca d'Anjou i Jaume II en la lluita pel control de l'hospital de la Font de Perelló (1308-1443)", *Acta Històrica et Archaeologica Mediaevalia*, 29 (Barcelona, 2008), pp. 345-368.

245. Robert I. BURNS, "Un monasterio-hospital del siglo XIII: Sant Vicente de Valencia", *Anuario de Estudios Medievales*, 4 (Barcelona, 1967), p. 107-108.

Més clarament, a Sevilla, l'impuls de l'arquebisbe per fusionar o suprimir hospitals petits o mal administrats es complementa amb la creixent ingerència del sobirà, qui imposa les ordinacions de 1500.²⁴⁶ Precisament, i de manera encara més directa, l'ordre de Sant Llàtzer es reprèn a la sortida del segle XV a Castella entre les estratègies de consolidació de la monarquia dels Reis Catòlics.²⁴⁷

L'hospital contribueix poderosament a mantenir un determinat ordre social i, amb això, a sostenir els respectius senyors. És ben clar en les ordinacions amb les que, entre 1300 i 1312, el senyor de Híjar va endreçant l'hospital local, incloses les condicions per a l'estada, el dret d'admissió, el reglament i deures com anar a captar, excepte en els casos en què *alguno o algunos de los sobreditos hombres o muller serà tan decaído de velleza que no pueda demandar por toda la villa por su pie*.²⁴⁸

De fet, les motivacions espirituals que sempre justifiquen les fundacions dels hospitals es poden complementar amb altres intencions. Així, la creació de l'hospital de Sant Antoni a Segovia per Diego Árias de Ávila, el 1460, inclou tota una estratègia de promoció del llinatge, amb la intenció d'afermar el seu poder a la ciutat, consolidant-ne la memòria familiar i fins i tot netejant-la, en tracta d'ocultar orígens jueus.²⁴⁹

En participar del mateix context religiós, els nobles, assumint les preocupacions espirituals, protagonitzen destacades activitats sota invocació pietosa, com la fundació d'hospitals en els seus dominis, segons fan els Velasco a Medina de Pomar i a Briviesca. Significativament, quan en el segle XVI el nou senyor minimitza la seva inversió econòmica en el darrer, són els representants de la vila qui, per via judicial, l'obligaran a continuar les obres.²⁵⁰ En un context ben diferent, a la Basilea del segle XIII, la creació de l'hospital s'emmarca plenament en la voluntat de les autoritats municipals d'extreure competències a les eclesiàstiques i, alhora, afermar la pròpia posició també davant de l'emperador.²⁵¹

L'afermament de la cohesió dels col·lectius urbans, sumant a la vitalitat socioeconòmica tots els avals jurídics,²⁵² filosòfics²⁵³ i teològics,²⁵⁴ no sols comporta la capacitat

246. Juan Manuel BELLO, Maria Antonia CARMONA, "Ordenanzas del hospital real de Sevilla (años 1500-1526)", *Miscelánea Medieval Murciana*, 21-22 (Murcia, 1997-1998), p. 13-14.

247. Rafaël HYACINTHE, "La Corona, las ciudades...", p. 136-149.

248. Maria Teresa IRANZO, "Pobreza, enfermedades y símbolos del poder señorial en Híjar. El hospital de la Santa Cruz, 1300-1312", *Aragón en la Edad media*, 13 (Saragossa, 1997), p. 120.

249. María del Pilar RÁBADE, "Mecenazgo religioso y estrategias familiares en la Segovia del siglo XV: Diego Árias de Ávila y el Hospital de San Antonio", *Anuario de Estudios Medievales*, 32/2 (Barcelona, 2002), p. 915-947.

250. Alfonso FRANCO, "La asistencia hospitalaria en los estados de los Velasco", *Historia. Instituciones. Documentos*, 13 (Sevilla, 1986), p. 63-88.

251. Lucas BURKART, "Poverty, the Poor and Welfare in Medieval Urban Culture", *The Welfare State, Past, Present, Future*, Henrik JENSEN (ed.), Edizioni Plus Università di Pisa, Pisa, 2002, p. 160.

252. Walter ULLMANN, "The Medieval Theory of Legal and Illegal Organisations", *Law Quarterly Review*, 60 (Londres, 1944), p. 288-290.

253. Jeannine QUILLET, *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970; Joseph CANNING, *The Political Thought of Baldus of Ubaldis*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1987, p. 73-159.

254. Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Universitas, Expressions du Mouvement Communautaires dans le Moyen Age Latin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970.

de gestionar una autonomia política sinó, sobretot, de crear una identitat comunal compartida, identificada rere l'adaptació de la noció de bé comú.²⁵⁵ No és d'estranyar, doncs, que a viles com Millau es prioritzi donar ajut als pobres que siguin de la població²⁵⁶ i que, com hem vist, finalment els governs locals imposin la cura assistencial entre les seves responsabilitats vers la col·lectivitat municipal. A Daroca, el 1460 el govern de la ciutat passa a organitzar directament l'ajut als pobres vergonyants, al marge de corporacions i d'institucions religioses, mitjançant un estatut que ordena la recollida o *plega* d'almoïna per part dels oficials del consell cada divendres.²⁵⁷ Amb molta major complexitat institucional, ja a Siena a finals del segle XIV, la gestió de l'hospital de Santa Maria della Scala és assumida pel govern local *as part of a more general policy of strengthening the State structures in other sectors as well*.²⁵⁸

L'empelt entre assistència i municipi comporta, en realitat, incidir en un determinat model de societat, afaïçonat tant pels destinataris com per la manera d'aplicar l'ajut. Hi ha diversos col·lectius que resten aliens als serveis assistencials o que interpreten aquests com opresius i els eviten en la mesura possible.²⁵⁹ Els serveis socials tenen, doncs, uns destinataris i unes finalitats específiques, segons dedueix Sharon Farmer: *bourgeois testators and founders of hospices on the right bank of Paris were more likely to extend their institutional assistance to school boys rather than to laborers, disabled or otherwise*.²⁶⁰ L'assistència, així, més enllà de servir a l'ordre social, contribueix a consolidar el model cívic específicament propi de la societat urbana baixmedieval.²⁶¹

L'assistència, per tant, està intrínsecament inserida ja no sols en un genèric món urbà sinó en la mateixa identitat urbana, raó per la que entitats municipals i centres assistencials es mesclen en la gestió i fins i tot en la conceptualització col·lectiva i municipal.²⁶² Quan Francesc Eiximenis enumera les raons per les que s'adreça als jurats de València, al final afegeix: "Car vosaltres havets a veure sobre espitals, qui és cosa que Déus rigorosament requir, com sia cosa e obra d'espirtual misericòrdia".²⁶³

255. Matthew S. KEMPSHALL, *The common good in late medieval political thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

256. Suzanne F. ROBERTS, "Les consulats de Rouergue...", p. 131-135.

257. María Luz RODRIGO ESTEVAN, "Poder municipal y acción benefico-asistencial. El concejo de Daroca, 1400-1526", *Aragón en la Edad media*, 12 (Saragossa, 1995), p. 291.

258. Ann Katherine ISAACS, "Welfare in an Italian City-State: Siena and the Hospital of Santa Maria della Scala", *The Welfare state Past, Present, Future*, Henry JENSEN (ed.), Edizioni Plus-Università degli Studi di Pisa, Pisa, 2002, p. 179.

259. Irma NASO, *Medici e strutture sanitarie nella società tardo-medievale. Il Piemonte dei secoli XIV e XV*, Franco Angeli, Milà, 1982, p. 29.

260. Sharon Farmer, "Young, male and disabled", *Le petit peuple dans l'Occident medieval. Terminologies, perceptions, réalités*, Pierre BOGLIONI, Robert DELORT, Claude GAUVARD (eds.), Publications de la Sorbonne, París, 2002, p. 451.

261. Daniela ROMAGNOLI, "La courtoisie dans la ville: un modèle complexe", *La ville et la cour. Des bonnes et des mauvaises manières*, Daniela ROMAGNOLI (ed.), Fayard, París, 1991, p. 38-39.

262. Tom NICHOLS, "L'immagine della carità pubblica a Venezia nel Rinascimento: Scuola e Stato", *L'iconografia della solidarietà. La mediazione delle immagini (secoli XIII-XVIII)*, Mauro CARBONI, Maria Giuseppina MUZZARELLI (eds.), Marsilio Editori, Venècia, 2011, p. 55-67.

263. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, Editorial Barcino, Barcelona, 1927, p. 22.

Conseqüentment, atès que, com es diu a València, “sia cosa política embellir la ciutat de locs públics e decorar aquella, majorment en aquesta ciutat així insigne e notable”,²⁶⁴ lluir i ostentar la imatge urbana esdevé un dels objectius de promoció de les viles i ciutats,²⁶⁵ derivant-ne una especial cura pels espais i edificis públics, entre els que s’hi inclouen els hospitals. Amb tota la intenció, l’arquitectura dels hospitals municipals a la sortida de l’edat mitjana cerca la magnanimitat i bellesa que ha de ser pròpia de la població.²⁶⁶ En aquests moments, els hospitals ja van preveint que constantment efectuaran obres de millorar i embelliment, raó per la que s’especifica, com es recull a les ordinacions de l’hospital de Nostra Senyora de Gràcia de Saragossa, *que el dicho mayordomo sea obrero e tanga special cargo y comission de fazer todas las obres que en el dicho hospital en qualquier manera se habrán de fazer*.²⁶⁷ En aquest context, gaudir d’un bon hospital o fins i tot d’una llebroseria, és assumit com un indicatiu de prosperitat per un municipi capaç de generar adients mecanismes d’assistència per a tots els seus habitants.²⁶⁸

Així, ben inserts en la quotidianitat, els hospitals s’esmenten com a llocs de referència en descriure el paisatge urbà, a manera d’imatge habitual.²⁶⁹ Formen part de la vivència diària i, per tant, formen part de l’imaginari conceptual de la població. Per això el predicador Vicent Ferrer, a fi d’explicar la redempció promoguda per Crist no dubta en comparar el món amb un hospital:

La redempció general d’est món no es podia fer per ninguna creatura: ell mateix, Déu e hom, hi havia a venir, així com en un espital on haja molts malalts, gran metge hi ha a venir a curar-los. Així, est món és així, com un espital, e no hi havia habitació ninguna que no hi jaguessen malalts. Venc lo gran metge de l’estudi de paradís, e venc a praticas en est món e guarir malalts.²⁷⁰

El paradigma jurídic, social, religiós i econòmic que avala la societat cristiana de mercat en què es desenvolupen les viles i ciutats baixmedievales caracteritza la identitat urbana, si més no, fins a canviar de paradigma justificatiu després del concili de Trento.²⁷¹ És un marc idoni perquè, com explica Gabriella Piccini respecte de Siena, es

264. María Milagros CÁRCEL, “Vida y urbanismo en la Valencia del siglo XV. Regesta documental”, *Miscel·lània de Textos Medievales*, 6 (Barcelona, 1992), p. 255.

265. Flocel SABATÉ, “Ciudad e identidad en la Cataluña bajomedieval”, *Ante su identidad. La ciudad hispánica en la Baja Edad Media*, José Antonio JARA (ed.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2013, p. 194-201.

266. Antoni CONEJO DA PENA, “Lum, noblesa, ornament, laor, glòria e amplitud: los hospitales y la renovada imagen de la ciudad bajomedieval”, *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 415-445.

267. Cristina MONTERDE, “Las ordinaciones del hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza establecidas por Don Alfonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza y lugarteniente general del reino”, *Aragón en la Edad Media*, 20 (Saragossa, 2008), p. 512-513.

268. Carole RAWCLIFFE, “¿Fuera del campamento? Leproserías urbanas en la Inglaterra medieval”, *Ciudad y hospital en el Occidente europeo 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 112-114.

269. Arxiu Municipal de Lleida, llibre de crims, 771, f. 83r-v.

270. Vicent FERRER, *Sermons de Quaresma*, Albatros Edicions, València, 1973, vol. I, p. 71.

271. Odd LANGHOL, “The Economic Ethics of the Mendicant Orders: a Paradigm and a Legacy”, *Ètica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento. Atti del XXVI Convegno Internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1998)*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1999, p. 155-172.

mesclin *una citta-banca e un ospedale-impresa* a fi d'arribar al binomi *carità e credito*, és a dir, *ospedali e monti*.²⁷² Identitat urbana, vivència personal i social del cristianisme, especulació del diner, gestió complexa de les finances i assistència pública es barregen inextricablement i generen un marc apropiat pel naixement dels monts de pietat, com s'entén en ciutats italianes del segle XV. Coherentment, la base jurídica amb què Bernardino de Feltre promou els monts de pietat retreu la preeminència d'allò públic: *Hoc verum est quod melius est bonum commune quam privatum*;²⁷³ és a dir, empra la mateixa expressió del dret romà amb què des del segle XIII es pretenen articular les bases d'un poder formalment basat en la cura de la globalitat del conjunt social.²⁷⁴

Els representants dels monts de pietat desfilaven, amb els seus estandarts per les processons cíviques i religioses, ben inserits en la simbologia urbana. Tot plegat participa de l'espiritualitat, promoguda sobretot pels franciscans,²⁷⁵ que no sols alimenta l'encaix entre ciutat i religió sinó que visualitza aquesta mitjançant una intensa expressivitat.²⁷⁶ Tractant, doncs, de visualitzar els sentiments, les paraules i les imatges adoptades entorn del mont de pietat assumeixen tota la seva significació per apropar diners, pietat i població, com comenta Maria Giseppina Muzzarelli:

*Nelle fasi prodromiche allà creazione dei singoli Monti, parole e immagini, appaiate, si rafforzavano a vicenda pel comune intento di commuovere, motivare e quindi rendere possibile la concreta attuazione del programa di cura di chi necessitava di piccolo credito per sopravvivere, per procurarsi pane, scarpe o legna senza ricorrere all'elemosina.*²⁷⁷

De tota manera, els monts de pietat exclouen els més pobres, com els rodamons, que no tenen res a empenyorar.²⁷⁸ Per tant, l'assistència acaba sempre mostrant no sols un model de societat sinó també un determinat ordre, que compte amb inclosos i amb exclosos. L'assistència, al cap i a la fi, frueix d'un deure cristià, en cap cas formulat vers el combat de la pobresa, sinó adoptant aquesta com a mitjà salvífic, vers la redempció de les ànimes dels membres de la societat. És un plantejament que situa l'Església en una posició central com a mitjancera i visualitza la societat com a permanentment necessitada d'assistència.

272. Gabriella PICCINI, "Ospedali, affari e credito prima del monte di Pietà", *Reti Medievali Rivista*, 17/1 (Florència, 2016), p. 6-19.

273. Giuliana ALBINI, "Il denaro e i poveri. L'istituzione dei monti di Pietà alla fine del Quattrocento", *Reti Medievali*, <<http://docplayer.it/14549062-II-denaro-e-i-poveri-l-istituzione-dei-monti-di-pieta-alla-fine-del-quattrocento.html>>, p. 3. Consultat: 8 de setembre de 2016.

274. "És preferida utilitat pública més que privat" escrivia Pere Albert en el segle XIII tractant de reforçar el poder del sobirà identificat amb l'interès comú (Pere ALBERT, "Commemoracions", *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*, Editorial Barcino, Barcelona, 1933, p. 187).

275. William BARCHAM, "La trasformazione del Christo passo in un emblema urbano a Padova nel quattrocento", *L'iconografia della solidarietà. La mediazione dell'immagini (secoli XIII-XVIII)*, Mauro CARBONI, Maria Giuseppina MUZZARELLI (eds.), Marsilio Editori, Venècia, 2011, p. 29-46.

276. Pierre LIVET, "Les emotions au Moyen Âge. Analyse retrospective", *Le sujet des emotions au Moyen Âge*, Piroška NAGY, Damien BOQUET (eds.), Beauchesne, París, 2008, p. 485-504.

277. Maria Giuseppina MUZZARELLI, "Un programma per immagini: l'azione del Monte di pietà e la sua rappresentazione", *L'iconografia della solidarietà. La mediazione dell'immagini (secoli XIII-XVIII)*, Mauro CARBONI, Maria Giuseppina MUZZARELLI (eds.), Marsilio Editori, Venècia, 2011, p. 16.

278. Giuliana ALBINI, "Il denaro e i poveri..." , p. 7.

4. Església intercessora i societat assistida

Suzanne Roberts situava un tall entre els segles XII i XIII en què en el primer l'assistència estava protagonitzada per l'Església i en el segon pels ens municipals, fins al punt de poder dir que els magistrats locals substitueixen el paper dels bisbes.²⁷⁹ Tot i les matisacions requerides, no hi ha dubte que hi ha un canvi de model, no tant per les motivacions de l'assistència, que continuen essent religioses i tenen com objectiu assistir les deficiències sense plantejar mai anul·lar-les, sinó pel que fa a la gestió, que ha acabat en les mans laiques del poder municipal, com resumia Giuliana Albani:

*ora non sono più i laici in nome della carità a curare sostenere personalmente poveri e malati; ma sono i laici, per motivi religiosi, ad elargire denaro, che correttamente utilizzato e gestito consente di far funzionare strutture, come i nuovi ospedali ove personale salariato (dal servitore sino ai medici, attraverso una gamma assai ampia e diversificata di persone che si occupano di fornire vitto, alloggio, cura) si occupa dei poveri e dei malati, mentre la cura dell'anima è delegata a persone ecclesiastiche.*²⁸⁰

No és molt diferent del que succeeix en l'ensenyament. El mateix canvi social i econòmic que afaïçona la societat urbana baixmedieval també exigeix, ja al segle XIII una capacitat en incidir en els ensenyaments impartits a l'escola primària,²⁸¹ cosa que mena a greus tensions en moltes viles i ciutats a fi d'extreure les escoles de gramàtica del control d'institucions eclesiàstiques i situar-les sota òrbites municipals.²⁸² Finalment l'Església continuarà vetllant pels continguts de l'ensenyament, però, en canvi, haurà de renunciar a la intervenció en la gestió de centres docents en els diferents nivells,²⁸³ atès que els grups dirigents de procedència urbana hi exerciran una forta incidència, des de diferents posicions, en un context en que al final de l'edat mitjana *las universidades, y más aún los colegios, se pusieron abiertamente al servicio de la reproducción de las élites sociales.*²⁸⁴

En realitat, l'Església s'apropià en el segle IV del relat històric salvífic de procedència jueva, passant així a unificar en un únic relat la història cristiana, la història de la salvació i la història de la humanitat;²⁸⁵ en els segles altmedievals passa a garantir

279. Suzanne F. ROBERTS, "Les consulats de Rouergue...", p. 131-135.

280. Giuliana ALBINI, "Il denaro e i poveri...", p. 9-10.

281. Flocel SABATÉ "La formació de la personalitat a l'edat mitjana", *La formació de la personalitat a l'edat mitjana*, Flocel SABATÉ (ed.), Pagès editors, Lleida, 2016, p. 13-15.

282. Lluís CIFUENTES, Gemma ESCRIBÀ, "El monopoli de la paraula, cura d'ànimes, educació i fe pública a la parròquia de Santa Maria de Piera durant la baixa edat mitjana", *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (Barcelona, 1998), p. 811-819.

283. Jean-Philippe GENET, *La mutation de l'éducation et de la culture médiévales*, Seli Arslan, París, 1999, vol. 2, p. 363-381.

284. Jacques VERGER, *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Editorial Complutense, Madrid, 1999, p. 247.

285. Raúl GONZÁLEZ SALINERO, "La idea de 'Romanitas' en el pensamiento histórico-político de Prudencio", *Toga y dogo. Teoría de la praxis de la política en Roma*, Gonzalo BRAVO, Raúl GONZÁLEZ (dir.), Editorial Signifer, Madrid, 2010, p. 349-350.

una cosmovisió que encabeix el conjunt del coneixement²⁸⁶ evidenciant un món físic coherent i concordant amb els àmbits espirituals;²⁸⁷ i amb la reforma gregoriana consolidada i estenent un específic model social i familiar, de caire indissoluble, monògam i exogràmic.²⁸⁸ Des d'aquesta posició l'Església assoleix una permanent participació en tots els vessants de la vida individual i social, com la benedicció del matrimoni establitzada en el segle XII.²⁸⁹ La seva sanció esdevé absolutament necessària en qualssevol trànsits i passatges ja siguin personals o públics, assolint una plena visualització, des de cerimònies com la coronació reial a ritus individualitzats, com els funerals, entre altres exemples de fort ressò popular.²⁹⁰

L'exclusió de la normalitat de pràctiques titllades com a paganes, supersticioses, màgiques o herètiques, concentra en exclusiva tota la capacitat de relació amb la divinitat en l'Església i les vies que ella estableixi.²⁹¹ A inicis del segle XIII, en el context de la campanya contra els càtars, la *chanson de la croisada albigeoise* especifica que *Santa Gleisa' us somon /que non aiatz temença ni mala sospeison, / qu'ela a poder que us tola e ha poder que us don / e poder que us defenda e poder que us perdon: / e si be la sirvetz aurtz ne gazerdon*.²⁹² L'Església, doncs, s'ofereix a dissipar qualsevol dubte i reclama confiança en les seves postures atès que ella gaudeix del poder de perdonar els pecats i de la clau d'accés a la vida eterna. La integració de la religió en la quotidianitat medieval, amb pràctiques adreçades a l'interior de cada ésser humà com la predicació i la confessió,²⁹³ facilita el pretès dirigisme, per part de l'Església, de les creences i pràctiques viscudes per la població,²⁹⁴ cosa que afecta el comportament col·lectiu sota el temor a punicions que podrien condicionar la sort eterna com l'excomunió.²⁹⁵

Així, l'acaparació de la intercessió amb la divinitat per part de l'Església obliga a què la societat estigui permanentment assistida pels clergues que gestionen la necessària intermediació. Tots els passos de l'ésser humà requereixen de l'assistència intercessora dispensada pels clergues, culminant en el més transcendent, el del trànsit vers la vida eterna. La consolidació, a la fi de l'edat mitjana, d'una religió centrada en garantir la

286. Flocel SABATÉ, *Vivir y sentir en la Edad Media. El mundo visto con ojos medievales*, Anaya, Madrid, 2011, p. 41-53.

287. Flocel SABATÉ, "Natura i societat en la cosmovisió medieval europea", *L'edat Mitjana. Món real i espai imaginat*, Flocel SABATÉ (ed.), editorial Afers, Catarroja-Barcelona, 2012, p. 42-47.

288. Flocel SABATÉ, *La feudalización de la sociedad catalana*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 225-227.

289. Dominique BARTHÉLEMY, "Convivialidad", *Historia de la vida privada*, Taurus Ediciones, Madrid, 1992, vol. 3, p. 132-155.

290. Noël-Yves TONNERRE, *Être chrétien en France...*, p. 109-154.

291. Jean-Claude SCHMITT, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 40-45; Richard KIECKHEFER, *La magia en la Edad Media*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992, p. 188-214.

292. *La chanson de la croisade albigeoise*, Librairie Générale Française, París, 1989, p. 458.

293. Jean-Arnault DÉRENS, "La prédication et la ville: pratiques de la parole et 'religion civique' à Montpellier aux XIV^e et XV^e siècles", *La predication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle)*, Éditions Privat, Toulouse, 1997, p. 335-360.

294. Robert N. SWANSON, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215- c. 1515*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1995, p. 244-249.

295. Flocel SABATÉ, "L'Església secular catalana al segle XIV. La conflictiva relació social", *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (Barcelona, 1998), p. 775-779.



salvació eterna personal ressalta tots els elements relacionats amb l'expiació, com el purgatori, les indulgències i, sobretot, la confessió.²⁹⁶ Traspassar adientment el llindar de la mort esdevé l'objectiu i el deure de tot cristià, cosa que sols assoleix un final adient si, durant "el temps de morir",²⁹⁷ es segueix el recorregut prou ben descrit en les obres que van proliferar en el segle XV sobre l'art de la bona mort,²⁹⁸ i que sempre poden aplicar-se amb l'assistència de clergues. Una mala mort seria morir sense *confesar ni rescibir los cathólicos sacramentos, ni tampoco hacer testamento o codicilio, que es general costumbre de todos los hombres en tal tiepo hacer*, en paraules de Diego de Varela que reflecteixen la imprescindible necessitat de comptar amb assistència eclesiàstica en aquest moment per assolir el transcendent objectiu.²⁹⁹

L'assistència perquè els éssers humans assoleixin la salvació eterna és oferida per l'Església a tota la humanitat. Aquesta missió salvífica universal permet a l'autoritat eclesiàstica gaudir de capacitat per atorgar noves terres als poder temporals a fi que evangelitzin la població, raó per la que el Papat concedeix al regne de Castella la missió de conquerir i evangelitzar les noves terres a l'oest de l'Atlàntic.³⁰⁰ Sota la mateixa capacitat, també serà l'Església qui assumirà el deure d'assistir a la nova població en el que s'interpreta com la seva ingenuïtat, tal com ha exercit, al llarg de l'edat mitjana, amb tot tipus de desvalguts acollits a l'assistència cristiana.³⁰¹

En definitiva, l'Església medieval consolida una posició intercessora en acaparar la única relació amb la divinitat i incloure en ella no sols la capacitat interpretativa i avaladora de la cosmovisió i de l'ordre polític i social sinó també tots el ritus de passatge de l'ésser humà. En deriva, per tant, un model de societat en què aquesta ha d'estar permanentment assistida pels clergues que gestionen la funció mediatra de l'Església. L'assistència, doncs, no és sols una suma d'actes o fins i tot una actitud sinó que, pròpiament, és un model de societat.

5. La nostra trobada científica

La historiografia recent ha facilitat copsar l'assistència com a model de societat medieval en haver il·luminat poderosament, durant els darrers anys, diversos aspectes implicats, com la guia espiritual oferida a través de renovades fórmules de pietat, l'as-

296. Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin el mundo y la salvación del alma*, Siglo Veintiuno de España editores, Madrid, 2000, p. 175.

297. Susana ROYER DE CARDINAL, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, sense data, p. 61-100.

298. Florence BAYARD, *L'art du bien mourir au XV^e siècle. Étude sur les arts du bien mourir au Bas Moyen Âge à la lumière d'un 'Ars moriendi' allemande du XV^e siècle*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999; ANÓNIMO, *Arte de bien morir y Breve confesionario*, ed. Francisco GAGO JOVER, José J. de Olañeta editor - Servei de Publicacions de la Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 1999.

299. Diego VALERA, "Memorial de Diversas hazañas", cap. C; *Crónica de los Reyes de Castilla*, ed. Cayetano ROSELL, Atlas, Madrid, 1953, vol. 3, p. 94.

300. Colin M. MACLACHLAN, Jaime E. RODRÍGUEZ, *The Forging of the Cosmic Race. A Reinterpretation of Colonial Mexico*, Berkeley, University of Colifornia Press, 1980, p. 97.

301. Luis ROJAS DONAT, *Primera defensa del indígena Americano*, Ediciones Universidad del Bío-Bío, Concepción, 2013, p. 27-79.

sistència dispensada als moribunds, la cura pels considerats desvalguts, en un ample aspectre que inclou també les poblacions conegudes en les terres noves, o totes les actuacions en l'ajut a neessitats, pobres i malalts. En endinsar-s'hi, la historiografia ha convertit aquests objectes d'estudi en veritables catalitzadors de tota la societat, perquè s'hi ha fet present tota la complexitat de motivacions i raons que niuaven rera la fundació i gestió de centres assistencials o qualsevol altre actuació.

Es constatava prou maduresa historiogràfica per requerir una reflexió conjunta en la comprensió dels diferents vessants inherents a l'assistència en la societat medieval. Sota aquest plantejament, entre l'1 i el 3 de juliol de 2105 el XX curs d'estiu – reunió científica Comtat d'Urgell es centrà en l'assistència a l'edat mitjana, aplegant especialistes en els diversos àmbits implicats. S'analitzà el marc religiós, que porta tant a la funció devocional pròpia de les relíquies, valorada per Cristiana Lucero, com a l'atenció a la bona mort, exposada per Julia Pavón. De fet, el concepte de malaltia a l'edat mitjana remet tant a la comprensió religiosa, analitzat per Ariel Guance entorn a l'hagiografia altmedieval hispana, com a la fisiologia mèdica i el context social, segons estudià Iona McCleery en l'escenari baixmedieval portuguès. Atendre al cos comporta, certament, avançar en el coneixement de la malaltia, com reflexionà Jon Arrizabalaga, i també de l'alimentació ingerida, com estudià Hugo Basualdo. I en cap cas es pot entendre l'individu al marge del cos social. Per això cal atendre pelegrins i viatgers, donant fins i tot lloc a centres específics, segons exposà Gregoria Caveró; pobres com els que justifiquen l'existència de la Pia Almoina, d'acord amb l'anàlisi de Rosa Lluch; i també nens abandonats en hospitals específics, com exposà Ximena Illanes. El context dels hospitals remet a l'escenari de confraries i fundacions urbanes, com estudià Francesco Salvestrini, és a dir, en el marc del poder urbà, segons valorà Gabriela Piccinni, expressat sota una arquitectura que no sols ha de ser funcional sinó que ha de reflectir l'articulació del poder i l'ordre social, com mostrà Antoni Conejo. Certament, és l'ordre social el que està en joc en l'assistència. En aquest sentit, hi ha una preocupació específica per assistir captius, seguint l'anàlisi de Diego Melo i Ángel Gordo, i també per atendre els nou indígenes apareguts al nou món en la ingenuïtat que se'ls atribueix, com analitza Luis Rojas.

Els textos de tots els ponents, amb la sola excepció de Iona McCleery, Ximena Illanes, Cristina Lucero i Hugo Basualdo, més la transcripció dels intensos debats, són aquí recollits en la convicció que la important aportació de conjunt tindrà un efecte multiplicador en el concert de la investigació sobre l'edat mitjana.



CONFERÈNCIES

ENFERMEDADES Y ASISTENCIA A LOS ENFERMOS EN LA HAGIOGRAFÍA MEDIEVAL HISPANA. TRES MODELOS COMPARATIVOS

ARIEL GUIANCE*

La asistencia a pobres y enfermos constituye, como es sabido, uno de los tópicos fundamentales del pensamiento cristiano desde sus inicios. En particular, tal tópico se enfoca en los que, sin dudas, caracterizan los más significativos problemas humanos, el de la falta de salud y de recursos para subsistir. En el caso específico de la enfermedad (tema que nos ocupará mayormente en esta exposición), ésta era entendida, desde tiempos antiguos, como el resultado de la acción de fuerzas adversas o de la ira de un dios vengativo. En parte, este tipo de consideración se traducirá en el Antiguo Testamento, en el cual toda dolencia aparece como sinónimo de debilidad. En efecto, “en un mundo en el que todo depende de la causalidad divina, la enfermedad no es excepción; es imposible no ver en ella un golpe de Dios que hiere al hombre”.¹ Así lo manifiesta, entre otros, el libro de Job al decir que Dios “me dejó hecho un erizo con sus dardos, cubrió de heridas mi costado sin piedad alguna, hasta esparcir por el suelo mis entrañas. Me ha despedazado con heridas sobre heridas; cual gigante se ha arrojado sobre mí”.² En función de este postulado, resulta inevitable la asociación que se establecería entre enfermedad y pecado: la falta de salud es producto del pecado y la búsqueda de curación “va siempre acompañada de una confesión de las faltas”.³ Esta premisa suponía, a su vez, la necesidad de determinar si dicha enfermedad derivaba de un pecado individual (cometido por el doliente) o colectivo. Sobre este tema, “el Antiguo Testamento sólo entrevé solución en dos direcciones. Cuando la enfermedad aflige a veces a los justos, tales como Job o Tobit, puede ser una prueba providencial destinada a demostrar su fidelidad”.⁴ El mismo Job, de hecho, hace saber a su mujer que “si recibimos los bienes de la mano de Dios, ¿por qué no recibiremos también los



* Ariel Guance (Buenos Aires, 1963), és catedràtic d'Història Medieval a la Universidad Nacional de Córdoba i investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Entre les seves obres destaquen: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval* (Valladolid, 1998); (coord.) *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval* (Buenos Aires, 2009); (dir.) *La influencia de la historiografía española en la producción americana* (Valladolid-Madrid, 2011); (ed.) *Legionario cristiano. Creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval* (Buenos Aires, 2014).

1. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación”, *Vocabulario de teología bíblica*, Xavier-León DUFOUR (ed.), Herder, Barcelona, 1985, p. 276. Remito a esta síntesis para un análisis mayor del tema, trabajo al que sintetizo en esta primera parte de mi exposición.

2. Job, 16, 14-15.

3. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación...”, p. 277.

4. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación...”, p. 277.

males?”⁵ En otros casos, en cambio, la dolencia es interpretada —según acabamos de señalar— como una prueba que demanda una obligatoria expiación de las faltas.

Esta interpretación de la enfermedad como consecuencia del pecado habrá de primar también en el Nuevo Testamento. La diferencia —como bien señalan Dupont y Grelot— es que “la fuerza divina que finalmente la vencerá está desde ahora en acción”⁶ en la Tierra. Por ello, Jesús amonesta a los enfermos haciéndoles saber que sanarán en la medida en que conserven y acrecienten su fe. Quizás la mejor expresión de este postulado sean las palabras de Marcos, cuando Cristo manifiesta “los que están buenos no necesitan de médico sino los que están enfermos: así Yo no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores”.⁷ Por otra parte, los “gestos de Jesús para con los enfermos son un preludio de los sacramentos cristianos”.⁸ De igual manera, el texto novotestamentario vuelve a cuestionar la asociación unívoca entre falta y dolencia. En un pasaje del evangelio de Juan, los apóstoles preguntan a Cristo “¿qué pecados son la causa de que éste haya nacido ciego, los suyos o los de sus padres? Respondió Jesús: no es por culpa de éste, ni de sus padres sino para que las obras de Dios resplandezcan en él”⁹ —justificando así su propio accionar milagroso—. ¹⁰

Esta capacidad curativa de Cristo habrá de extenderse a dichos apóstoles, gracias a un poder que les fuera asignado por el mismo Señor tras Su muerte. Una vez más, el evangelio de Marcos (que parece particularmente proclive a explayarse sobre las capacidades sanadoras de Jesús) indica que Él comunicó a los suyos “a los que creyeren, acompañarán estos milagros: en mi nombre, lanzarán los demonios [...], podrán tocar las serpientes y si algo venenoso bebieren, no los dañará; pondrán las manos sobre los enfermos y quedarán éstos curados”.¹¹ Así, la enfermedad se integra al ciclo del sufrimiento terreno, momentáneamente interrumpido por la acción divina, operada a través de los elegidos del Señor. Sólo al final de los tiempos, los hombres serán curados para siempre: “...ni habrá ya muerte, ni llanto, ni alarido, ni habrá más dolor” expresa el Apocalipsis.¹² En síntesis, “la enfermedad misma, como el sufrimiento y como la muerte, es integrada en el orden de la salvación [...] no deja de ser una prueba y es caridad ayudar al enfermo a soportarla visitándolo y aliviándolo”.¹³ El propio Jesús lo afirma al decir que “estando desnudo, me cubristeis; enfermo, me visitasteis; encarcelado, vinisteis a verme”.¹⁴ De tal manera, “el enfermo, en el mundo cristiano, ya no es un maldito del que todo el mundo se aparta: es la imagen y el signo de Jesús”.¹⁵

5. *Job*, 2, 10.

6. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación...”, p. 278.

7. *Marcos*, 2, 17.

8. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación...”, p. 278.

9. *Juan*, 9, 2-3.

10. Wilfrid R. BROWNING, *Diccionario de la Biblia*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998, p. 156.

11. *Marcos*, 16, 17-18.

12. *Apocalipsis*, 21, 4.

13. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación...”, p. 279.

14. *Mateo*, 25, 36.

15. Jacques DUPONT, Pierre GRELOT, “Enfermedad, curación...”, p. 279.

Creo que estas breves premisas bíblicas nos ayudarán a enmarcar nuestro análisis sobre algunos textos hagiográficos hispanos y la relevancia que tienen, en ellos, los temas de la enfermedad y la atención a los enfermos. Por cierto, cabe advertir que no se trata en este caso de hacer un estudio exhaustivo de todos los males que figuran en esos documentos (circunstancia que sería imposible de realizar en el estrecho ámbito de esta exposición) sino simplemente de subrayar algunas constantes del género, apelando para ello a ciertas fuentes particulares. De la misma forma, también intentaré poner de relieve las diferencias temporales que surgen entre tales fuentes a la hora de ponderar la atención debida a los dolientes. En concreto, me concentraré en tres ejemplos, procedentes de tres épocas bien diversas de la historia religiosa local: la visigoda, la que corresponde a los cambios litúrgicos del siglo XI y la baja Edad Media. Los tres tienen en común el hecho de que ofrecen descripciones de la labor de los santos destinada al cuidado de menesterosos (en especial, faltos de salud). Lo interesante es que, más allá de ese tópico común, cada uno refiere tal labor de acuerdo a parámetros que sin duda responden a los objetivos (no sólo hagiográficos) de la época de producción de esos escritos. Por tanto, detrás de determinadas constantes (muchas de ellas, como acabamos de señalar, de raigambre bíblica), cada hagiógrafo supo traducir un modelo de santidad vinculada a la ayuda a los necesitados que tiene intereses propios. Esto atenta, una vez más, contra la supuesta uniformidad del género hagiográfico, tema totalmente dejado de lado gracias a décadas de investigación en este campo.

1. Los referentes visigodos

Desde los inicios de la hagiografía hispana, el problema de la enfermedad está asociado a la capacidad de los santos para conseguir la curación de todos los males. Innumerables son los ejemplos en los cuales los dolientes se acercan hasta un elegido de Dios (ya sea durante la vida de éste o tras su muerte) para obtener el ansiado alivio de sus desgracias. Un temprano testimonio de ello nos lo brinda el poeta Aurelio Prudencio, a comienzos del siglo V, cuando afirma *Quid loquar purgata longis alba morbis corpora, / algidus cum decoloros horror artus concutit? / Hic tumor uultum relinquit, hic color uerus redit*.¹⁶ De inmediato, el mismo Prudencio señala otra clave en lo que atañe a este asunto: el hecho de que la curación sólo se logra accediendo al mismo santo (como dijimos, durante su vida o bien visitando el lugar donde reposan sus restos). Así, el poeta añade *Hoc bonum* [por ejemplo, esa posibilidad de sanación milagrosa] *saluator ipse quo fruamur praestitit, / martyrum* [Emeterio y Celedonio] *cum membra nostro consecrauit oppido* [Calahorra] [...].¹⁷

16. “¿Qué diré de los cuerpos curados, pálidos antes por las largas enfermedades, cuando el aterido escalofrío de la fiebre sacude los miembros descoloridos? Aquí desaparece un tumor de la cara, aquí vuelve el tinte verdadero al rostro”. Sigo la traducción propuesta en: Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon”, *Obras completas*, Alfonso ORTEGA, Isidoro RODRÍGUEZ (eds.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981, himno 1, versos 112-114, p. 488.

17. “el mismo Salvador nos concedió este bien para que gocemos de él cuando destinó el cuerpo de los mártires a nuestra ciudad [...]”. Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon...”, himno 1, versos 115-116, p. 488.

Más allá de este tipo de dimensión taumatúrgica, el santo también ejerce una acción caritativa y de asistencia a los enfermos durante su vida. A imagen de Cristo, él socorre a pobres y dolientes, demostrando su voluntad de imitar la labor divina. Esta segunda coordenada también está reflejada desde los inicios de la producción hagiográfica local. Si seguimos con el caso del mismo Prudencio, en su himno dedicado a san Lorenzo, éste cuenta que el mártir recorrió la ciudad de Roma durante tres días, *Tribus per urbem cursitat/ diebus infirma agmina/ omnesque qui poscunt stipem/ cogens in unum et congregans*.¹⁸ Se trataba de una estratagema destinada a burlar al prefecto romano, quien había reclamado a Lorenzo que reuniera en ese período la mayor cantidad de tesoros posibles de la Iglesia. Para más relevancia, Prudencio detalla la imagen de esos menesterosos:

*Illic utrisque obtutibus/ orbes cauatos praeferens/ baculo regebat praeuius/ errore nutantem gradum/ et claudus infracto genu/ uel crure trunco semipes/ breuiore planta ex altera/ gressum trahebat inparem./ Est ulcerosis artubus/ qui tabe corrupta fluat./ est cuius arens dextera/ neruos in ulnam contrahat.*¹⁹

Ese repertorio de desgraciados conforma, según el autor, el auténtico tesoro de la Iglesia. De hecho, el poema inserta otro pasaje en el que aparece una dualidad igualmente explotada por el género hagiográfico de toda la Edad Media: el que asocia la enfermedad y el abandono con la pureza de espíritu (y, en sentido inverso, el bienestar con la corrupción y el pecado). Así, *Cum membra morbus dissicit./ animus uiget robustior./ membris uicissim fortibus/ uis sauciatur sensuum*.²⁰ Esa dicotomía, claro está, se invierte en el más allá (lo cual introduce la coordenada escatológica del tema): los enfermos terrenales *breui ulcerosos exuent/ artus et incolumes erunt, [...] in arce lucebunt patris./ non sordidati aut debiles./ sicut uidentur interim./ sed purpurantibus stolis [...]*.²¹ Por el contrario, los poderosos caerán a lo profundo del infierno, donde permanecerán *Pannis uideres obsitos/ et mucculentis naribus./ mentum saluius uiuidum/ lipposque palfebra putri*.²²

18. “juntando en un mismo lugar y congregando la multitud de los enfermos y a los que solicitan limosna por las calles”. Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon...”, himno 2, versos 141-144, p. 500.

19. “estaba allí el que, mostrando vacías las dos cuencas de sus ojos, con su bastón de guía iba rigiendo el paso [...] y el cojo con la rodilla rota [...] o el que, teniendo un pie más corto que el otro, los pasos desiguales arrastraba. He ahí quien, de sus miembros ulcerosos, manaba repugnante podredumbre y aquel cuya reseca mano derecha, los músculos al codo contraía”. Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon...”, himno 2, versos 145-156, p. 500.

20. “cuando la enfermedad los miembros saja, el alma reverdece con mayores fuerzas y herido queda el poder de los sentidos cuando, a su vez, los miembros pujan fuertes”. Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon...”, himno 2, versos 209-212, p. 504.

21. “[...] en breve dejarán los ulcerosos miembros y sin quebranto alguno serán vistos [...] en el Palacio del Padre [...], no débiles ni andrajosos sino brillando en túnicas de púrpura [...]”. Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon...”, himno 2, versos 267-275, p. 506.

22. “cubiertos de harapos, las narices destilando moco, el mentón fecundo en baba y legañosos con pestañas putrefactas”. Aurelio PRUDENCIO, “Peristephanon...”, himno 2, versos 281-284, p. 508.

Estos cuatro recursos enunciados (curaciones taumatúrgicas, acción caritativa hacia los necesitados, relación de la enfermedad con la pureza de espíritu y recompensa celestial para todos los menesterosos) son, sin dudas, los tópicos sobre los cuales girará toda la hagiografía (no sólo hispana, por cierto) acerca del problema de la consideración a los enfermos y marginados.

En ese contexto (que bien puede encontrarse prácticamente en todas las fuentes de este tenor aunque combinados en diversa medida), algunos documentos sobresalen en lo que se refiere a una auténtica labor asistencial por parte del santo. Probablemente, la primera alusión que tenemos en la literatura hagiográfica ibérica en este sentido es un pasaje de la visigoda *Vidas de los Padres de Mérida*, un texto compuesto por un autor anónimo (quizás un diácono emeritense) en torno a los años 650 (BHL 2530).²³ En ella se narra, entre otras, la vida del obispo Masona (quien rigiera la sede local aproximadamente entre los años 573 y 600), hombre “rodeado desde su más tierna infancia por la brillante estola de la caridad y la humildad”, cuyas oraciones hicieron que se alejara *morbum pestem inedieque inopiam ab urbe Emeritensi uel omnem Lusitaniam [...]*.²⁴ Según el relato, el mismo Masona fue quien ordenó construir un albergue (*xenodochium*) en esa ciudad, al que enriqueció “con un gran patrimonio, equipándolo con sirvientes y médicos”. En él, dispuso que se atendiera a peregrinos y enfermos y dio orden de que los médicos, *cuncte urbis ambitu (...) indesinenter percurrentes quemcumque seruum seu liberum, Xpianum siue Iudeum, repperissent egrum, uilnis suis gestantes ad xenodochium deferrent, straminibus quoque lectuli nitide preparatis, eundem infirmum ibidem superponentes ciuos delicatos et nitidos eousque preparantes quosque cum Deo egroto ipsi salutem pristinam reformarent*.²⁵ La cita, en primer término, nos enfrenta a un espacio que serviría tanto para atender enfermos (sobre quienes se explaya el relato) como a peregrinos, a quienes se brindaba cuidados especiales. Este tipo de establecimientos –junto a los que servían como “hospicios para mendigos (ptochotrophéia) [y] casas para ancianos (gerokoméia)”–²⁶ tenía indudable raigambre bizantina y en su momento habían sido objeto de una cuidadosa atención por parte del *Código* de Justiniano como expresión de una gran política asistencial promovida por este emperador.²⁷ Esta situa-



23. Para el problema de la autoría y datación de esta fuente, véase la síntesis de David Paniagua en: Carmen CODOÑER (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Universidad de Extremadura-Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 360-363.

24. “de la ciudad de Mérida y de toda Lusitania el azote de la peste y la carestía de los alimentos [...]”. Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Brepols, Turnhout, 1992, lib. 5, cap. 2, p. 48 (Corpus christianorum. Series latina, 116). Para la figura de Masona, véase: Luis GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974, n° 435, p. 166-169.

25. “recorriendo sin cesar los alrededores de toda la ciudad, llevarán en andas al hospital a cualquiera que, siervo o libre, cristiano o judío, encontraran enfermo y que en él tendieran al doliente, en esteras, en camas limpias y acondicionadas, preparando [para él] alimentos delicados y saludables [hasta que éste sanara]”. Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium...*, lib. v, cap. 3, p. 50-51.

26. Jaime VIZCAÍNO SÁNCHEZ, *La presencia bizantina en Hispania, siglos VI-VII: la documentación arqueológica*, Universidad de Murcia, Murcia, 1998, p. 339.

27. Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1966, p. 373, nota 53. Para el tema de la legislación justineana, véase: Rafael

ción no sería extraña en la Mérida visigoda dada la cantidad de hombres procedentes del Mediterráneo oriental que vivían en la ciudad (empezando por los antecesores de Masona en la sede, los obispos Paulo y Fidel). Tras ello, la hagiografía refiere cómo se sustentaba ese hospital: “aunque se abastecía del cultivo de los campos y se disponía de gran abundancia de muchos alimentos para muchos refugiados”, el obispo *precepit medicis ut sagaci sollicitudine gererent curam ut de omnibus exeniis ab uniuersis actuariis ex omni patrimonio ecclesie in atrium inlatis medietatem occiperent, ut eisdem infirmis deferrent*.²⁸ Esta salvedad también responde a lo reglamentado por la ley de Justiniano, que establecía que este tipo de “fundaciones pías debían reunir dos condiciones. En primer lugar, poseer un capital suficiente y personal idóneo para administrar las posesiones y en segundo lugar llevar a cabo el propósito de la fundación”.²⁹

Ahora bien, la generosidad de Masona no se detenía en la actividad de ese hospicio. Cualquier habitante de Mérida o de sus alrededores que, “acuciado por la necesidad”, se acercaba hasta la iglesia *licorem uini, olei uel mellis a dispensantibus poposcisset et uasem paruulum in quo lebaret exhibuisset* [el santo], *ut erat semper obtutu gratus, iucundi uultu, mox ipsud uasculum confringi et un maiorem deferret precipiebat*.³⁰ Finalmente, esa generosidad hasta alcanzaba cierto carácter de prestamista: así, el obispo

Ad basilicam sanctissime Eolalie diacono uiro uenerabili Redemto nomine, qui preerat, duo milia solidos dederit, e quibus, mox ut aliquis urgente necessitate adueniret, facta cautione, quantos uellet absque aliqua mora uel difficultate acciperet suisque angustiis consuleret.³¹

El pasaje, en suma, describe un ser rico y generoso por excelencia que, sin embargo, jamás fue ganado por la vanidad y permaneció “humilde de corazón”. Esa generosidad se manifiesta en varios aspectos: la construcción y dotación del mencionado *xenodochium*, la distribución de bienes y la creación de una suerte de fondo de préstamos para asistir a los deudores (mediante la extensión de un recibo, lo que supone la voluntad de que el dinero entregado sea devuelto). Cabe advertir que, como es sabido, la arqueología ha verificado la existencia de este hospital de Masona. Hallado al norte de las antiguas murallas romanas, cerca de una necrópolis, se trata de un edificio rectangular,

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas del código de Justiniano*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997, p. 97-103, quien (en consonancia con Evelyne Patlagean) califica la legislación asistencial de dicho soberano como “la pieza más importante del dossier de la pobreza medieval”.

28. “ordenó a los médicos que, con atento cuidado, se preocuparan por recoger la mitad de todos los bienes del patrimonio de la iglesia traídos al templo por todos los tesoreros, a fin de entregársela a los enfermos”. Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*..., lib. V, cap. 3, p. 51.

29. Rafael GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *Las estructuras ideológicas*..., p. 98.

30. “a pedir vino, aceite o miel a los encargados de la despensa y mostraba un vaso pequeño en donde llevarlo, [el santo] al punto mandaba que se rompiera el vasito pequeño y se trajera otro mayor”. Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*..., lib. V, cap. 3, p. 51.

31. “Tanto entregó dos mil sueldos a la basílica de santa Eulalia, a través de la persona del venerable diácono de nombre Redemto, para que de ellos, en cuanto se presentara alguien con una necesidad urgente, extendido un recibo, obtuviera lo que quisiera sin ninguna demora ni obstáculo y resolviera sus penurias”. Antonio MAYA SÁNCHEZ (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*..., lib. V, cap. 3, p. 52.

quizás con una planta superior y dispuesto en dos alas simétricas (a la manera de las construcciones bizantinas del mismo tipo, bien conocidas).³²

Más allá de eso, todo lo anterior nos remite a la imagen de un santo temprano que ejerce este tipo de labor caritativa en función del parámetro clásico del *patronus* romano, con su correspondiente cuota de evergetismo. Como éste —y en palabras de Peter Brown—, “el santo era el buen *patronus*: era el *patronus* que intercedía con éxito, cuya riqueza estaba a disposición de todos, cuya *potentia* se ejercía sin violencia y a quien cada uno podía probar su lealtad sin ser obligado a ello”.³³ Por lo demás, ese patronato también suponía un cambio cualitativo en el modelo urbano de esta época respecto de la ciudad antigua. Esta última no había llegado a incluir a dos sectores sociales fundamentales: las mujeres y los pobres. A juicio del mismo Brown, “el culto de los santos brindaba precisamente un medio para reunir estas dos categorías, bajo el patronato del obispo, ofreciendo una nueva base a la solidaridad de la ciudad antigua tardía”.³⁴ Por último, cabe señalar que, en este nuevo paradigma urbano, se estaban esfumando los límites entre lo público y lo privado, actuando los mismo obispos-santos como garantes del bienestar local y ofreciendo su propio patrimonio (y el de la iglesia que regían) para ello. Masona y su *xenodochium* son, como podemos ver, ejemplos de este esquema, atestiguado en casi toda la Europa occidental de la época.

2. La hagiografía del siglo XI: san Lesmes y la asistencia a los necesitados

Nuestro segundo ejemplo (en este rápido muestrario temporal que nos hemos propuesto) data de otra etapa relevante de la historia religiosa peninsular: la que corresponde a la introducción del rito romano (de la mano de la orden de Cluny) y el cambio de la liturgia.³⁵ Por cierto, es bien sabido que esa transformación también supuso un nuevo paradigma de santidad, asociado a la voluntad expresa —manifestada por el pensamiento cluniacense— de crear un ideal de santo basado en el patrón evangélico (con su correspondiente cuota de labor caritativa y atención a los necesitados).³⁶ Tal modelo tenía como destinatarios a los príncipes y a los miembros del claustro, resultando una curiosa combinación de “hagiografía y teología [con el objeto de] consolidar una teocracia”³⁷ —esquema del cual los cluniacenses supieron sacar gran provecho—.

32. Véase: Pedro MATEOS CRUZ, “Xenodochium, Mérida”, *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época antigua y medieval*, Pedro MATEOS, Luis CABALLEROS (eds.), Instituto de Arqueología de Mérida, Mérida, 2003, p. 89-94.

33. Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Cerf, París, 1984, p. 58.

34. Peter BROWN, *Le culte des saints...*, p. 59.

35. Un panorama general de este tema —con especial referencia a la influencia artística cluniacense— puede verse en: John WILLIAMS, “Cluny and Spain”, *Gesta*, 27 (Nueva York, 1998), p. 93-101. Para la controversia sobre la incidencia de la orden en la península, ver: Patrick: HENRIET, “Moines envahisseurs ou moines civilisateurs? Cluny dans l’historiographie espagnole (XIIIe-XVe siècles)”, *Revue Mabillon*, 72 (Turnhout, 2000), p. 135-139.

36. Dominique IOGNA-PRAT, “Hagiographie, théologie et théocratie dans le Cluny de l’an mil”, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles). Actes du colloque de Rome*, École française de Rome, Roma, 1991, p. 241-257.

37. Dominique IOGNA-PRAT, “Hagiographie, théologie et théocratie...”, p. 257.

Sobre el problema que nos ocupa, contamos con una fuente significativa en este sentido. Me refiero a la vida de san Lesmes o Adelelmo, integrante de esa orden que llegara a España y se hiciera famoso por sus obras. Sobre su figura, se han escrito dos hagiografías (conocidas como versiones larga y breve, BHL 71 y 72), ambas atribuidas a un mismo autor: Rodulfo.³⁸ Éste era un monje residente en Burgos y procedente de la misma abadía cluniacense en la cual profesara Lesmes, la Chaise-Dieu. Sin embargo, Vitalino Valcárcel ha probado (a mi juicio, de manera contundente) que el mencionado Rodulfo sólo redactó la versión más extensa de la vida de Lesmes, composición que habría tenido lugar entre los años 1102 y 1104 (esto es, apenas después de la muerte del santo, ocurrida en 1097).³⁹ Por el contrario, desconocemos al autor de la recensión breve del texto.⁴⁰ En nuestro caso, nos ocuparemos sólo de esa versión larga para entender de qué manera Rodulfo nos retrata la labor caritativa llevada a cabo por Lesmes.⁴¹

Convocado por Constanza de Borgoña, la segunda esposa de Alfonso VI, Lesmes llega a Castilla rodeado de una aureola de prestigio y benevolencia. Su atención hacia los menesterosos había comenzado mucho antes, cuando era joven. En ese entonces, Lesmes (un laico obligado a seguir la carrera militar como su padre) ya había distribuido parte de su patrimonio personal entre pobres y viudas. Esa generosidad se profundizó tras la muerte de sus progenitores, al punto de que el hagiógrafo lo compara con san Nicolás. Como él, de manera secreta, Lesmes

*òmnibus egenis devote serviebat, ut pupillos quasi pater nutriret, peregrinos hospitio susceperet, infirmos visitaret, nudos vestiret, mortuos sepeliret. Lassos recreabat, esurientes pascebat, sitientes potabat et iin quantum poterat omni laboranti pie subveniebat.*⁴²

38. Las dos vidas han sido editadas por Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, tomo XXVII. Contiene las iglesias colegiales, monasterios y santos de la diócesis de Burgos*, Antonio de Sancha, Madrid, 1772, p. 832-841 (*vita breve*) y 841-866 (versión extensa), edición que sigo en estas páginas.

39. Para todo este tema, véase: Vitalino VALCÁRCEL, “La ‘Vita Adelelmi’ del monje Rodulfo”, *San Lesmes en su tiempo. Simposio organizado por la Facultad de Teología y la Parroquia de San Lesmes, en el IX centenario de la muerte del patrono de la ciudad (1097-1997)*, Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN (dir.), Facultad de Teología de Burgos-Aldecoa, Burgos, 1997, p. 107-124. Algo más tardía (hacia 1115) la supone: Javier PÉREZ-EMBIÓ WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Universidad de Huelva, Huelva, 2002, p. 76; a quien sigue: José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, “La implantación monástica en el camino de Santiago: ¿monasterios del camino o monasterios en el camino?”, *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, Ramón TEJA (coords.), Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 2004, p. 89.

40. Valcárcel se inclina a creer que se trató del célebre Tamayo y Salazar, quien diera a conocer este relato en su *Martyrologium hispanum* de 1651. Vitalino VALCÁRCEL, “La ‘Vita Adelelmi’...”, p. 112.

41. Véase: Javier PÉREZ-EMBIÓ WAMBA, *Hagiología y sociedad...*, p. 71-80 (con la salvedad de que este autor considera la *vita breve* como auténtica, cosa que no compartimos). Desde otra perspectiva, también se ha ocupado de este santo: Francisco Javier PEÑA PÉREZ, “San Lesmes, embajador de la cultura feudal en Burgos a finales del siglo XI”, *Viajes y viajeros en la España medieval*, José Luis HERNÁNDEZ (ed.), Polifemo-Fundación Santa María la Real, Madrid, 1997, p. 121-141, donde subraya el carácter de Lesmes como “encarnación de un modelo de jerarquización feudal” (p. 141).

42. “a todos los pobres servía devotamente, a los que alimentaba como un padre a sus hijos, recibía a los peregrinos en el hospicio, visitaba a los enfermos, vestía a los desnudos, enterraba a los muertos. Confortaba a los agotados, nutría a los hambrientos, daba de beber a los sedientos y, en aquello que podía, ayudaba piadosamente en todas las necesidades”. Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, tomo XXVII...*, p. 843.

Ese catálogo de bondades continúa a lo largo de todo el texto, ofreciéndonos la imagen de un santo repleto de virtudes caritativas. Tal caridad llega al punto de que, amonestado por sus parientes por el hecho de dilapidar la fortuna familiar, hace saber a éstos que *Quia in huius mundi misera cupiditate parentes, filiis et nepotibus suis thesaurisant, licet plena relinquunt horrea, copiosique metalli diversa genera, domos, et agros, famulorumque blanda solatia [...]*⁴³ sin tener en cuenta que entregar esos bienes es garantía de tesoros celestiales —bienes que, por otro lado, no se podrán disfrutar más allá de la muerte—. Como señalara Pérez-Embid, todo el pasaje alude a la “cuestión palpitante de la disolución de los patrimonios nobiliarios [...], asunto en el que la Iglesia se hallaba directamente interesada”.⁴⁴ Más allá de eso, el mismo fragmento también postula “la idea, muy gregoriana, de la *libertas*, entendida como servicio a Dios”,⁴⁵ el abandono del mundo tan caro al pensamiento monástico. Por consiguiente, el episodio constituye una auténtica manifestación programática del hagiógrafo, fiel al esquema de la espiritualidad de los siglos XI-XII. Ésta subrayaba la imagen de un laico poderoso que opta por la vida espiritual y hace de su existencia un paradigma de comportamiento cristiano (todo lo cual coincidía con la ideología cluniacense). Lejos estamos del modelo del santo *patronus* de la baja Antigüedad, adentrándonos en cambio en un esquema de santidad monástica que se quería ofrecer como prototipo a seguir por parte de los sectores más encumbrados de la sociedad.

En el caso de Lesmes, esa vocación por despojarse de los bienes terrenales lo lleva a asumir el papel de un menesteroso, invirtiendo su lugar en el mundo y exacerbando su abandono de lo secular. Así, partió para Roma con un criado (*armiger*) pero, tras haber iniciado la marcha, cambió sus ropas con las de tal criado —ropas “que eran viles”—, ordenando a éste retornar a su hogar y siguiendo el santo su camino en solitario. Las actitudes de Lesmes en este sentido habrán de multiplicarse a lo largo del relato y siempre apuntan al mismo objetivo, sostenido por un conjunto de milagros. En función de tal propósito, el narrador “renuncia [...] a extenderse por el itinerario ascético y místico del personaje y en esa renuncia a la teología moral hay una opción por la función ideológica de la hagiografía”.⁴⁶ Entre esos portentos obrados por Lesmes sobresale un ejemplo relacionado con una de las enfermedades tóxicas de la Edad Media, la lepra. Según el relato, el beneficiario de ese milagro fue un hombre “de monte Gascone” que, aquejado por ese mal, primero comió pan bendecido por el santo, buscando la curación a su dolencia.⁴⁷ Dado que ésta no desaparecía y desesperado por el estado en que se encontraba, el enfermo se arrojó a un río en un claro gesto suicida. Cuando estaba a



43. “quienes en este mundo atesoran con miserable avidez para sus padres, hijos y nietos, por más que dejen los graneros llenos y muchas riquezas de diverso tipo, casas y campos y el atrayente consuelo de los siervos (...)”. Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, tomo XXVII..., p. 843.

44. Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*..., p. 76.

45. Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*..., p. 77.

46. Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*..., p. 77.

47. [...] *vir quidam de monte Gascone [...] cuiusdam divitis cocuus morbo leprae vitio abdicatus a concione sua iam segregatus [...]*. Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, tomo XXVII..., p. 848.

punto de morir, invocó el nombre de Lesmes y, de inmediato, el leproso vio aparecer junto a él a dos personajes (uno de los cuales era el propio santo, en tanto el otro, a quien no se identifica, probablemente sea Jesús), que lo rescataron de las aguas.⁴⁸ Obviamente, el leproso se libra de su mal, alabando el hagiógrafo la gracia de Dios a la hora de operar estos prodigios (lo cual confirma nuestra suposición que el restante personaje de la aparición es Cristo).

Ya trasladado a Castilla (como dijimos, convocado por los reyes), Lesmes acompañó a la corte real hasta que, a solicitud del propio santo, le fue concedido el monasterio y hospital de san Juan de Burgos, dentro del marco de la política real “de situar monjes cluniacenses a lo largo del camino de Santiago”.⁴⁹ Instalado en él, Lesmes continuará su actitud caritativa, convirtiéndose en un foco de atracción para los “pobres” que venían a buscar sustento, como así también para varios enfermos que requerían los milagros del santo. Así, éste se encargaría de repartir cestas de pan a quienes se acercaban a la puerta de su celda⁵⁰ y sanaba a dolientes tales como un clérigo que padecía de fiebres cuartanas (a quien curó maravillosamente colocándole una gota de agua sobre la pupila).⁵¹

En suma, todo el relato apunta a entender la caridad y asistencia a los menesterosos —según anticipamos— como parte de un ideal evangélico, que el santo no hace más que replicar. La simetría entre ambas dimensiones es evidente: Lesmes cultiva todas las virtudes bíblicas y ejemplifica alguna de ellas en casos de notable paralelismo (el del leproso, por ejemplo). Su accionar es el claro producto de una nueva imagen de la vida monástica y episcopal. De hecho, no hay que olvidar que este texto fue encargado por los mismos monjes del monasterio de San Juan de Burgos (así lo declara Rodulfo al comenzar su relato), quienes convocaron al prior del cenobio, Esteban, para que actuara como informante del hagiógrafo. Esos monjes “apenas si conocían algo de la vida de su santo fundador, aparte de los milagros que continuamente se le [atribuían]”.⁵² Por tanto, el texto resultante tiene un objetivo definido de edificación religiosa, reflejado en las peripecias del santo. El patrocinio que éste ejerce es espiritual antes que mate-

48. *Mox illi astiterunt duo viri, alter eorum S. Adelelmus erat, qui illi iam pene merso manum prorrexit, sursumque retraxit ad superos.* Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, tomo XXVII..., p. 849.

49. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “La función del santo a partir de las fuentes hagiográficas medievales”, *Hagiografía peninsular en els segles medievals*, Francesca ESPAÑOL, Francesc FITÉ (eds.), Universitat de Lleida, Lleida, 2008, p. 217-233 (la cita en p. 222). La versión breve de esta vida (que, como indicamos, Valcárcel supone obra de Tamayo y Salazar) alude a este complejo con el término *xenodochium*, alusión totalmente ausente en la versión elaborada con seguridad por Rodulfo. [...] *destinaverit ei* [i.e., el santo] *sacellum, quod ipse Joannis Evangelistae nomine subtruxerat, secundum portas civitatis Burgensis in peregrinorum ad S. Jacobi limina pereuntium sepulturam, et xenodochium, in quod vir Dei, haud exiguis ad Rege donatus fundis, redditibusque se reciperet.* Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, tomo XXVII..., p. 839. Para las características de esta entrega, véase: Francisco Javier PEÑA PÉREZ, “San Lesmes, embajador...”, p. 135-141.

50. [...] *quibus peractis cum panum cophinis quot poterat ad ostium cellulae, ubi pauperum transitus erat, quotidie sedens quaecumque haberat, necessitatem potentibus largiebatur.* Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, tomo XXVII..., p. 862.

51. *Quidam clericus diuturna febre correptus et adeo quartanis debilitatus [...] cum aquae gutam manu Sancti hominis per pupillam aspersam clericus sentivit, eadem hora non solum a febre solutus, verum omnium virtutem membrorum recuperavit.* Enrique FLÓREZ, *España Sagrada*, tomo XXVII..., p. 863.

52. Vitalino VALCÁRCEL, “La ‘Vita Adelelmi’...”, p. 11.

rial. Ello se apreciaba, por ejemplo, en el hecho de que, una vez instalado en Burgos, la hagiografía omite todo lo concerniente al mantenimiento de ese hospital —tema en el que sí se explayaba el referente visigodo— para resumir rápidamente toda la acción de Lesmes en tres sintéticos portentos y la mencionada alusión a la distribución de pan entre los necesitados. Por lo demás, el relato está inserto en el nuevo ideal cluniacense que buscaba reformar tanto la Iglesia como la sociedad a partir del claustro, ideal de la cual Lesmes es una de sus muchas figuras arquetípicas.

3. El modelo asistencial a imitar: san Isidro y el pobre que da al pobre

Para terminar, veamos un tercer modelo asistencial en molde hagiográfico, esta vez perteneciente a un periodo más avanzado de la Edad Media. En concreto, se trata de un tipo de atención a los menesterosos que puede ser desarrollado por cualquiera, independientemente de sus recursos y posibilidades. Por lo mismo, tal atención buscará formas narrativas más o menos creíbles para demostrar que aun los más pobres son capaces de ayudar a sus congéneres. En el caso de los santos —como era de esperar—, ese auxilio se traducirá en toda una literatura taumatúrgica, presente en la hagiografía desde sus inicios pero que, en esta ocasión, cobra gran relevancia. Me interesa destacar este último punto ya que, tradicionalmente, se ha sugerido que los santos bajomedievales fueron retratados como seres mucho más cercanos a la sociedad respecto de sus pares de la alta Edad Media (en una dicotomía que André Vauchez calificara de “santos admirables/santos imitables”).⁵³ No obstante, esa voluntad de imitación —que efectivamente se plantea como tal en los textos— no obsta para que el elegido de Dios siga apartándose del común de los hombres gracias a su capacidad de obrar milagros. Tales portentos se multiplican en las fuentes de la época, dando lugar a lo que se calificó de “profusión verdaderamente hipertrófica de los ‘miracula’”.⁵⁴ Más allá de eso, tales milagros —y esto sí es muy notorio— están muchos más enfocados en atender problemas sociales básicos (al menos desde un punto de vista proporcional) en comparación a las hagiografías anteriores al siglo XI. Como ejemplo, quisiera detenerme brevemente en un texto muy especial de la tradición hispana (y que, a mi juicio, merecería un profundo estudio aún no realizado) vinculado a la vida de san Isidro Labrador (BHL 4494). Conservado en un manuscrito que data del último tercio del siglo XIII y atribuido a un tal Juan diácono (ya que así se presenta el hagiógrafo en la narración), la obra ha sido asignada —a mi juicio, sin muchos fundamentos— a Juan Gil de Zamora, el preceptor de Sancho IV y autor de varios tratados y colecciones de milagros. Como sea, una de las particulares de esta hagiografía es que ella manifiesta la posibilidad de una santidad por reconocimiento popular, esto es, sin intervención de la autoridad eclesiástica. En una época en la cual el proceso de canonización ya estaba siendo implementado por la Iglesia, el hagiógrafo



53. André VAUCHEZ, “Saints admirables ou saints imitables. Les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?”, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe- XIIIe siècle). Actes du colloque de Rome*, École française de Rome, Roma, 1991, p. 161-172.

54. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2005, p. 500.

anota expresamente que *tam presentes quam posteri, divinum prodigium agnoscentes, viro dei sanctitatis titulum absque pastoralis auctoritate fidetenus manciparunt [...]*⁵⁵ —reconociendo, de hecho, la necesidad de tal intervención para proceder a una canonización—.

Si volvemos al tema que nos ocupa, Isidro lleva a cabo toda una acción salvífica y de ayuda a los necesitados, conforme el tipo de auxilio que éstos demandaban. Su perfil de santo campesino lo hace dedicarse a una clase de acción milagrosa que tendía a satisfacer, precisamente, determinados reclamos sociales. Así, varios de los hechos sobrenaturales —la mayoría de los realizados durante su vida— consiguen multiplicar la comida, subrayando el biógrafo que alimentaba, según sus posibilidades, *non solum hominibus, quanvis dives non esset, tanquam nichil habens et omnia possidens, set fame et frigore laborantibus celi avibus*.⁵⁶ Una vez más, el modelo cristológico es evidente pero a él se agrega cierta consideración hacia la naturaleza muy propia de los tiempos —pensemos, como caso arquetípico, en san Francisco—.⁵⁷ En otras ocasiones, en cambio, esa generosidad se destina de manera exclusiva a algunos seres humanos: *die sabbati, cum de quoquine sue ferculo iuxta sui modulum aliquibus indigentibus piam helemosinam iam fecisset quosdam pauperes, quos invenit ad ianuam domus celebrati convivii helemosinam expectantes*, se presentó un “desventurado” (*persona miserabilis* es la expresión que emplea el texto) pidiendo algo para comer.⁵⁸ Pese a la advertencia de su esposa de que nada había quedado, Isidro pidió a ésta que se dirigiese a la cocina, donde ella encontró la olla, como era de esperar, llena nuevamente de comida. Una vez más, el hagiógrafo subraya que Isidro entregaba lo que poseía “de acuerdo a sus posibilidades”, confirmando que la caridad no sólo es cuestión de los poderosos. El tema de la multiplicación de la comida vuelve a aparecer en un segundo ejemplo, en instancias en que el santo fuera invitado por los integrantes de una cofradía a almorzar con ellos —otro signo de convivialidad propio de la época—. Dada la costumbre de Isidro de rezar en varias iglesias por la mañana, llegó tarde al encuentro y, además, lo hizo en compañía *quosdam pauperes, quos invenit ad ianuam domus celebrati convivii*

55. “todos los contemporáneos como los [hombres] de las generaciones siguientes [...] otorgaron a Isidro el título de santo, con absoluta convicción, sin la autoridad eclesiástica”. *Los milagros de san Isidro (siglo XIII)*, ed. Fidel FITA, Pilar SAGUERO SUÁREZ-SOMONTE, Tomás GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás MARÍN, María Luisa PALACIOS, Academia de Arte e Historia de San Dámaso-Arzbispado de Madrid, Madrid, 1993, parágrafo 9, p. 78. Ver: Vitalino VALCÁRCCEL, “Literatura hagiográfica hispano-latina de los reinos de León y Castilla en el siglo XIII”, *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso internacional de latín medieval hispánico*, José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, Óscar DE LA CRUZ PALMA, Cándida FERRERO HERNÁNDEZ (eds.), Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino-Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2011, p. 351-366 (en especial, p. 353, nota 7, donde expone las distintas teorías acerca de la autoría de esta fuente); Matilde FERNÁNDEZ MONTES, “Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 54/1 (Madrid, 1999), p. 7-51 (con un análisis del código en p. 9-12).

56. “no solo a los hombres, aunque no era rico, como si nada tuviera y todo lo poseyera [2 Cor. VI,10] sino también a las aves que padecían hambre y frío”. *Los milagros de san Isidro...*, parágrafo 1, p. 69.

57. Fernández Montes también apunta ciertas coincidencias entre este tipo de atención hacia las aves con ejemplos musulmanes, rastreando igualmente los antecedentes bíblicos del tema. Matilde FERNÁNDEZ MONTES, “Isidro, el varón de Dios...”, p. 23-31.

58. “un sábado, habiendo ya dado a ciertos indigentes una piadosa limosna de olla de su cocina en proporción a lo que podía...”. *Los milagros de san Isidro...*, parágrafo 4, p. 74. Ver también: Matilde FERNÁNDEZ MONTES, “Isidro, el varón de Dios...”, p. 41-43, donde insiste con la analogía con otros santos cristianos y musulmanes.

helemosinam expectantes.⁵⁹ Como es de suponer, los cofrades —asustados por la cantidad de recién llegados— fueron por la ración que habían reservado al santo, encontrándose una vez más con las ollas repletas de alimento listo para ser servido. Este episodio, por lo demás, quizás también revele el destinatario último de esta hagiografía, a juicio de Pérez-Embid redactada para “orientar en el sentido correcto de piedad la actividad de cofradías laicas, como la que vemos constituida con título de san Isidro”.⁶⁰

Junto a ellos, muchos otros son los milagros obrados por el santo remediando todo tipo de enfermedades. Éstos (a diferencia de los anteriores) son portentos acaecidos tras su muerte y, en general, suponen un contacto directo con la tumba o alguna de las reliquias (reales o representativas) de Isidro. El elenco de males sanados por éste incluye la parálisis (total o parcial), la ceguera, la infertilidad, fiebres diversas, la mudez, los dolores de dientes o cabeza y la epilepsia. Entre ellas, la ceguera es la afección más citada, enumerando diecinueve milagros de este tipo. En conjunto, por lo demás, probablemente se trata del repertorio más amplio de milagros taumatúrgicos que figura en las hagiografías hispanas de los siglos XII y XIII.⁶¹ La mayor parte de esas enfermedades son sanadas, como anticipamos, frotando la parte afectada con la tumba del santo, haciendo lo mismo con alguna de sus reliquias o (y esto sí es algo más novedoso) apelando a bálsamos o ungüentos, a veces recomendados por el propio Isidro en sus viajes desde el más allá. Como un auténtico médico, por ejemplo, el santo se le aparece al joven madrileño Domingo Pérez, que había quedado paralítico tras una excursión al monte. Tras habérsele colocado “cataplasmas, ungüentos, abluciones y otros remedios” sin resultado, el joven recibió por la noche la visita en sueños de san Isidro, quien le dijo “yo te aconsejo que te frotes con este bálsamo y ten por cierto que recobrarás la salud” (sin que se aclare si el bálsamo en cuestión se lo brindó el propio Isidro o sólo indicó uno de los que ya existían).⁶² Como sea, “tras la primera y única aplicación (*post primam et unicum unctionem*)”, Domingo Pérez recobró la movilidad de sus miembros.

Los ejemplos de este tipo podrían repetirse. En todos ellos, como podemos ver, lo que se exalta es la solución milagrosa a problemas cotidianos, de parte de un santo “cotidiano” y que obra muchos de sus portentos a través de elementos cotidianos. Lejos estamos del esquema asistencial nobiliario patrocinado por los monjes cluniacenses y

59. “algunos pobres que había encontrado a la puerta de la cofradía en espera de la limosna del concurrido festín”. *Los milagros de san Isidro*..., parágrafo 5, p. 75. Ver también: Matilde FERNÁNDEZ MONTES, “Isidro, el varón de Dios...”, p. 43-47.

60. Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad*..., p. 337.

61. Un análisis general sobre el tema de los milagros en la hagiografía ibérica de estos siglos puede verse en: Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*..., p. 512 y siguientes. Me he ocupado de los milagros de Isidro (junto con los de otros santos contemporáneos) en mi trabajo: Ariel GUIANCE, “Santos y taumaturgia en la Castilla medieval (siglos XII-XIII)”, *Temas medievales*, 5 (Buenos Aires, 1995), p. 209-243.

62. [...] *cuidam adolescenti de suburbio maieriti, Dominico petri nomine vocitato, quod cum rediret ad suburbium de submontanis partibus cum suis comitibus, privatus fuit in via subito membrorum officio [...]. Cum vero nullo cataplasme, nullo unguento, nullo balneamine, nullo medicamine, per decursum longi tempore laborantes parentes eius eidem cernerent in aliquo non prodesse [...]. Nocte igitur insecuta, sanctus dei famulus in sompnis alloquutus fuit adolescentulum in hec verba: Fili dominice, ego ysidorus, qualiscunque dei servulus, et admoneo ut in christi nomine tali unguento te ungi facias, et pro certo crede quod recipias sanitatem. Los milagros de san Isidro*..., parágrafo 6, p. 83.

mucho más del evergetismo clásico y superviviente en los primeros tiempos medievales. Por otro lado, también nos separamos del paradigma del santo procedente de ilustre prosapia (al que pertenecieran tanto Mazona como Lesmes), al punto de que uno de los funcionarios reales llegó a increpar a san Isidro diciendo *Ego bene crederem quod qui esset filius principis vel alicuius magnates posset fieri vere sanctus; set virum laboricii seu ruricolam non credo ullatenus fore sanctum*.⁶³ Como era de esperar, tal injuria provocó luego una crisis nerviosa al maledicente, que sólo vio calmar su tormento con la previsible visita al sepulcro de Isidro. Con todo ello, nuestro hagiógrafo “pergeñó una imagen modélica [de la clase social a la cual pertenecía el santo], en la que combina con habilidad el amor al trabajo, la piedad religiosa y la caridad”.⁶⁴ Al mismo tiempo, elaboró un paradigma de asistencia social que ya no pasaba por la atención a los menesterosos en centros determinados sino que demostraba que tal ayuda podía ser brindada por cualquier cristiano, “de acuerdo a sus posibilidades”. Estamos en el marco, pues, de esa “revolución de la caridad” (de la que también habla André Vauchez),⁶⁵ que tuvo lugar en Europa entre 1130 y 1260 —y de la cual son testimonios locales, junto a san Isidro, santo Domingo de la Calzada, san Juan de Ortega y san Odón de Urgell—. ⁶⁶

Tres modelos de vocación asistencial en la literatura hagiográfica peninsular: el derivado de las reglamentaciones de la Antigüedad tardía y con notas de evergetismo, el caritativo de impronta monacal (con una fuerte tendencia teológica) y el que se ofrecía como patrón a imitar por todos los sectores sociales (y que presuponía, además, una importante posibilidad sobrenatural de resolver las demandas inmediatas). Los tres implican formas diversas de insertarse en el mundo. Los tres suponen ejercicios hagiográficos diferenciados. Los tres confluyen en esa historia universal de la salvación, de la cual los santos son algunos de sus protagonistas —a ojos de nuestros hagiógrafos, los más destacados—.

63. “Yo estaría bien dispuesto a creer que, quien fuese hijo de un príncipe o de un noble, bien pudiera llegar a ser verdadero santo pero no creo de ninguna manera que llegue a santo un jornalero o un campesino”. *Los milagros de san Isidro*..., parágrafo 13, p. 81.

64. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “La hagiografía como fuente histórica en el Medioevo”, *Mundos medievales. Espacio, sociedades y poder. Homenaje al Prof. José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Universidad de Cantabria, Santander, 2012, p. 119-137 (la cita en p. 129).

65. André VAUCHEZ, “Assistance et charité en Occident, XIIIe-XVe siècles”, *Domanda e consumi, livelli e strutture nei secoli XIII-XVIII*, Vera BARBAGLI BAGNOLI (ed.), Le Monnier, Florencia, 1978, p. 151-162.

66. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*..., p. 484-486.

LA ASISTENCIA EN EL CAMINO DE SANTIAGO: LA RACIÓN DEL PEREGRINO¹

GREGORIA CAVERO*

En el año 2013 la Institución Fernando el Católico publicaba uno de los últimos trabajos del profesor Prim Bertran Roigé. Se trataba de una ponencia sobre “La alimentación de pobres y peregrinos en la Cataluña medieval”.² Quiero que sea hoy nuestro punto de partida, en homenaje a un gran investigador, medievalista y leridano. Por eso, también deseo iniciar mi exposición con sus palabras: “pan y vino forman parte de la alimentación de todos los días del año. Se trata de los únicos alimentos permanentes que aparecen a lo largo del año litúrgico, incluso en los días penitenciales y de ayunos o abstinencias”.³ Estas palabras albergan una gran certeza: pan y vino forman un binomio alimentario medieval para la sociedad en general y, por supuesto, para los peregrinos, protagonistas de nuestro trabajo.⁴

Dentro del ámbito asistencial, al que se dedica esta reunión científica, analizaremos la atención a los peregrinos, en el desarrollo de la labor benéfica y caritativa.⁵ Me refiero,



61

* Gregoria Caveró (Lleó, 1951) és catedràtica d'Història Medieval a la Universitat de Lleó. Entre les seves obres destaquen: *Peregrinos e indigentes en El Bierzo medieval, (siglos XI-XVI)*, *Hospitales en el Camino de Santiago* (Ponferrada, 1987); *Colección documental del Monasterio de San Esteban de Nogales 1149-1498* (Lleó, 2001); *El esplendor del Císter en León (siglos XII-XIII)* (Lleó, 2007); *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval* (Tolosa, 2010).

1. Abreviaturas utilizadas: ADA, Archivo Diocesano de Astorga; AGS, Archivo General de Simancas; AHN, Archivo Histórico Nacional.

2. Prim BERTRAN ROIGÉ, "La alimentación de pobres y peregrinos en la Cataluña Medieval", *La alimentación en la Corona de Aragón (siglos XIV-XV)*, Manuel GARCÍA GUATES, Elena PIEDROFFITA, Juan BARBACIL (coords.), Institución Ferrando el Católico, Zaragoza, 2013, p. 43-63. .

3. Prim BERTRAN ROIGÉ, "La alimentación de pobres...", p. 50.

4. Mucha historiografía podríamos recoger sobre alimentación medieval, dentro y fuera del Camino de Santiago. Véase concretamente el artículo de: Miguel Ángel LADERO QUESADA, "La alimentación en la España Medieval: estado de las investigaciones", *Hispania*, 45/159 (Madrid, 1985), p. 211-220. No podemos ser exhaustivos, pero sí remitir a algunos otros trabajos, relativamente recientes, que sirvan de marco de referencia. En primer lugar a los Encuentros Internacionales del Medioevo de Nájera del 2008, cuyos contenidos se publicaron en: Beatriz ARÍZAGA, Jesús Ángel SOLÓRZANO (coords.), *Alimentar la ciudad en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009. Remitimos también a los trabajos, más recientes de Marina Zapatero, especialmente: Mariana ZAPATERO, "Alimentación y abastecimiento de alimentos en la Baja Edad Media", *Cuestiones de Historia Medieval*, Gerardo RODRÍGUEZ (coord.), Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 2010, vol. 2, p. 259-280. Finalmente, para el ámbito valenciano, resulta de gran interés el estudio de: Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, "Alimentación y salud en la Valencia medieval. Teorías y prácticas", *Anuario de Estudios Medievales*, 43/1 (Barcelona, 2013), p. 115-158, con amplia bibliografía final.

5. Sobre su condición, remitimos a las reflexiones de: José Miguel ANDRADE CERNADAS, "¿Viajeros o peregrinos? Algunas notas críticas sobre la peregrinación a Santiago en la Edad Media", *Minius*, 22 (Vigo, 2014), p. 11-31.

naturalmente, a peregrinos medievales que realizan el Camino de Santiago hispano, el llamado *Camino Francés*, a los que se atendía en cuanto a la alimentación: lo que los textos medievales señalan con la expresión “dar ración”.

Todo acercamiento al estudio del Camino de Santiago puede iniciarse en el *Liber Sancti Iacobi*, cuyo capítulo V contiene el *Codex Calixtinus*. En él se señala que los peregrinos que van o vuelven de Santiago, sean ricos o pobres, deben ser recibidos de forma caritativa y venerados por todas las gentes. El símil es inequívoco: quien acoja a un peregrino recibe como huésped a Santiago y también al mismo Cristo. La primera cuestión que salta a la vista es que quien no atiende al peregrino que va a Santiago sufre el castigo del propio apóstol: en Vilanova, a una mujer que negó pan a un peregrino, estando cociéndolo, el pan se le convirtió en piedra, por expreso deseo del peregrino; es decir, “se incurre en la ira de Dios”. Quien no acoja al peregrino recibirá el castigo por su negligencia: Santiago siempre saldrá en defensa del romero y castigará a quien no le dé hospedaje y socorro.

Se trata de una caridad que viene bien avalada por los textos neotestamentarios, cuyas citas son constantes en el *Codex Calixtinus*, con el fin de justificar la beneficencia que se debe ejercer en el marco jacobeo. Y aquí es donde se justifica el concepto de hospitalidad, que adquiere una dimensión trascendental a partir de los textos neotestamentarios. Uno de los más clarificadores puede ser la parábola de las vírgenes prudentes y necias y la venida de Cristo con la separación de los hombres buenos y malos. Aquéllos, colocados a la derecha del Padre, son los que han atendido a Cristo en su vida, “porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme”.⁶

La hospitalidad debe dirigirse a remediar las necesidades primarias del hombre: la alimentación (comida y bebida), el vestido y el acogimiento en el viaje, en la enfermedad o en la cárcel. Es una vocación de servicio al prójimo, que en el sistema neotestamentario absorbe la identificación con el mismo Cristo. Es precisamente en el Nuevo Testamento donde se formó el modelo de hospitalidad del que se nutriría el mundo monástico medieval y el ámbito de la peregrinación.⁷

La gran difusión de las peregrinaciones a Santiago, intensificadas desde el siglo XI, generalizó la necesidad y obligación de ejercer la hospitalidad con los peregrinos jacobeos que se consolidó en los siglos centrales de la época medieval respecto a los *viatores* que se dirigían a venerar al apóstol Santiago.⁸ Para ello se creó una auténtica malla asistencial que tuvo en el hospital su más firme apoyo.⁹

6. *Mateo*, 24, 35-36.

7. Remitimos a nuestro trabajo: Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, “Hospitalidad, vida monástica y santuarios en los caminos medievales de peregrinación”, *Diversarum rerum*, 1 (Ourense, 2006), p. 205-30.

8. César ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, “Peregrinación y hospitalidad”, *Los Constructores de Catedrales. El Camino de Santiago*, Manuel Abilio RABANAL ALONSO (ed.), Diputación de León, León, 1993, vol. 1, p. 127-152.

9. Sobre el hospital remitimos a una obra de consulta obligada: Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Joan ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), *Ciudad y hospital en el Occidente europeo. 1300-1700*, editorial Milenio, Lleida, 2014.

El concepto de hospitalidad estaba ya tan definido en el ámbito medieval jacobeo que *Las Partidas* alfonsinas señalan que los peregrinos son, entre todos los viajeros o extranjeros, los más dignos de recibir hospitalidad y deben ser mejor recibidos que los mercaderes, ya que éstos van con una intención económica, mientras que los

Romeros, e pelegrinos son homes que fazen sus romerías e pelegrinajes por servir a Dios e honrrar los santos, e por fabor de fazer esto, estrañan se de sus logares, e de sus mujeres, e de sus casas, e de todo lo que han, e van por tierras ajenas, lazerando los cuerpos, e despidiendo los aueres, buscando los santos.¹⁰

El peregrino era especialmente forastero, extrañó, y el suyo era un viaje religioso.

La tradición monástica mantuvo siempre viva la hospitalidad bíblica, poniendo en práctica el “fui forastero y me acogisteis”, que señala el mismo Cristo. Dentro de la hospitalidad los dos puntos significativos son acoger y dar de comer. El segundo, en que se centra nuestro análisis, tiene como base fundamental el pan y el vino. De una u otra manera, el monacato mantuvo la hospitalidad a lo largo de los siglos medievales, a veces haciendo alusión al viático y otras generalizando. Fue asumido por los propios cenobios, pero también por las canónicas, tanto urbanas como rurales.¹¹

¿Pero en qué se concretaba esa hospitalidad? Cuando el Calixtino habla de la asistencia señala la expresión “hospitalidad completa”. Tradicionalmente se hablaba de techo y lecho, sal y fuego. La normativa monástica incluía el bíblico lavatorio de pies y el viático como alimento para el camino; y en el mundo bajomedieval se desarrolló la ración como cuota alimenticia.

La Iglesia compostelana, como la mayor parte de las iglesias catedralicias de las ciudades jacobneas, tenía su propio hospital. Un acercamiento a la Iglesia del Apóstol, puede darnos ejemplo del comportamiento de los canónigos y el compromiso de su contribución económica:

Pero las ofrendas de la semana que va del domingo de Ramos a Pascua deben entregarse reglamentariamente a los peregrinos pobres del hospital. Es más, si se quiere cumplir con la justicia divina, en cualquier época del año hay que entregar la décima parte de las ofrendas del altar de Santiago a los pobres que lleguen al hospital. Pues todos los peregrinos pobres, la noche del día que lleguen al altar de Santiago deben recibir en el hospital, por amor de Dios y del Apóstol, hospitalidad completa.¹²

10. Alfonso X, *Las Siete Partidas glosadas por el Licenciado Gregorio López*, Impr. A. de Portonaries, Salamanca, 1555 (facsimil: Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1985), lib. I, cap. XXVIII, p. 151.

11. En el Camino de San Salvador, entre León y Oviedo, en las proximidades del puerto de Pajares, se hallaba la canónica de Santa María de Arbas, que atendía a los peregrinos que iban a visitar a San Salvador de Oviedo. Esta canónica ofrecía pan y vino, según señala Alfonso IX a comienzos del siglo XIII. Véase: VICENTE GARCÍA LOBO, *Santa María de Arbas. Proyección social, religiosa y cultural de una canónica*, Hullera Vasco-Leonesa, León, 1987, p. 114.

12. *Guía del peregrino medieval (Codex Calixtinus)*, ed. Millán BRAVO LOZANO, Centro de Estudios Camino de Santiago, Sahagún, 1989, p. 85.



El hospital de la iglesia de Santiago había sido fundado por el obispo Sisnando I (879-919), que, al igual que otros prelados de la décima centuria, quería dotar a la sede de un centro asistencial episcopal.

Ciertamente la tradición monástica fue la base para la acogida asistencial en el ámbito hospitalario; y ello especialmente en las canónicas, tanto seculares como reglares. Podemos poner como ejemplo el hospital de San Froilán, perteneciente a la canónica leonesa isidoriana, que desarrolló una espectacular actividad principalmente en los siglos XIII-XV;¹³ una actividad no muy distinta a la de las canónicas que atendían hospitales y alberguerías en zonas difíciles del Camino Francés, tanto en Roncesvalles como en El Cebreiro; e incluso Arbas, en el Camino de San Salvador desde León a Oviedo. Pero, en general, estos hospitales tuvieron un gran protagonismo en la ruta jacobea, como veremos.

1. Dar ración al peregrino

En principio, la red asistencial jacobea, hospitales y alberguerías, casas de acogida y hospederías de peregrinos, cumplían con las reglas de la hospitalidad, pero no exclusivamente, porque la caridad ha de ser ejercida por todos. El hospedaje podía realizarse en posadas, mesones y albergues mediante pago; este procedimiento era utilizado por los viajeros de alto poder adquisitivo. La fórmula alternativa era la hospitalidad que permitía el albergue gratuito, debido a la beneficencia monástica, concejil o nobiliar.¹⁴ Nuestro análisis va a centrarse únicamente en la alimentación sujeta a la beneficencia en hospitales y alberguerías o simples casas de acogida.

La infraestructura hospitalaria de las ciudades más significativas del Camino de Santiago debió mucho al esfuerzo de las distintas instituciones. Ello hizo que poblaciones como Burgos, León o Astorga contasen con un alto número de centros asistenciales, de plural procedencia en cuanto a su fundación, de patrimonio muy irregular, de distinta duración y de una oferta de atenciones muy diferente. Los protagonistas de dicha infraestructura pertenecieron a todos los sectores sociales: desde la monarquía a los obispos y monasterios, los concejos más tardíamente, y, de forma especial, las cofradías. Dada su disparidad y complejidad, en cuanto a capacidad de acogida y de asistencia, queremos mostrar varios ejemplos en los que la alimentación al peregrino va desde una rica ración

13. Véanse los trabajos de: Ana SUÁREZ GONZÁLEZ, “La hospitalidad en San Isidoro de León según los manuscritos de su archivo (siglos XII-XIII)”, *El Camino de Santiago, la Hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio SANTIAGO-OTERO (coord.), Junta de Castilla y León, León, 1992, p. 53-61; María Encarnación MARTÍN LÓPEZ, “La hospitalidad en San Isidoro de León. El hospital de San Froilán durante los siglos XII al XIV”, *El Camino de Santiago, la Hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio SANTIAGO-OTERO (coord.), Junta de Castilla y León, León, 1992, p. 63-72; Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, “San Isidoro y la hospitalidad. El hospital de San Froilán en los siglos XV y XVI”, *El Camino de Santiago, la Hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio SANTIAGO-OTERO (coord.), Junta de Castilla y León, León, 1992, p. 73-106. De los tres autores señalados, la única que se refiere al régimen alimenticio es Suárez, quien especifica: “supuesta la inclusión de estos huéspedes en el monasterio, creemos que la alimentación sería la misma que la de los canónigos”, aludiendo al consumo de carne, vino y huevos. Ana SUÁREZ GONZÁLEZ, “La hospitalidad en San Isidoro...”, p. 61.

14. Véase: Olga MARLASCA MARTÍNEZ, *Los establecimientos de Hospedaje: estudio histórico. Responsabilidades que derivan para los titulares de los mismos: de Roma al Derecho actual*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 25.

a un sencillo pan, entregados por un centro asistencial de fundación regia, episcopal o de una cofradía. E incluso, en el ámbito rural, por instituciones paupérrimas que no disponían ni de instalaciones apropiadas ni de alimentos.

Analizaremos, en primer lugar los grandes hospitales, donde se contaba con un sólido patrimonio, con ayuda y donaciones regias o magnaticias. Hablamos de los grandes centros asistenciales jacobeos, aquellos cuya dotación patrimonial es sólida y rica.

El hospital de Roncesvalles nació en la primera mitad del siglo XII y fue una fundación episcopal de Sancho de Larrosa, obispo de Pamplona, para atender a los peregrinos, caminantes, pobres y enfermos que pasasen por la vía romana de Burdeos a Astorga en dirección a Santiago de Compostela. En el hospital se fundó una cofradía bajo la titularidad de San Quirino y Santa Julita.

Tuvo un gran apoyo regio de distintos monarcas de los reinos cristianos plenomedievales (Alfonso IX de León, Jaime I de Aragón, Enrique III de Inglaterra, Alfonso VIII de Castilla), pero especialmente de la monarquía navarra. A comienzos del siglo XIII, Sancho VII de Navarra hizo donación al hospital de Roncesvalles de una serna en San Martín de Aspa y el convento de Catalain, para que dichas propiedades contribuyesen al sustento de 10.000 pobres en el ámbito del hospital:

*[...] statutis diebus, videlicet in festiuitate Omnium Sanctorum, et in diebus dominicis et in diebus martis et in diebus iobis et in omnibus sabbatis totius anni. Si vero aliqua guerra vel occasione defuerint pauperes in nominatis diebus quibus charitas posuit tribui, in diebus mercurii supleatur [...].*¹⁵

Es importante la precisión entre hospital y enfermería, y, dentro de esta última, vieja y nueva. El monarca navarro contempla seis lechos para la enfermería vieja y seis para la enfermería nueva. Y después, señaladas las propiedades que han de constituir la base patrimonial de sus cargas alimentarias y de acogida, pasa a señalar en qué ha de consistir la alimentación que han de recibir los beneficiados:

*Hanc autem procurationem Pampilone sic mando fieri, vt vnusquisque pauperum recipiat Omnium Sanctorum, et in diebus dominicis et in diebus martis et in diebus iobis, vnum panem et vnam mensuram vini vel sicere, et carnes in diebus in quibus comedere licet. Si vero dies euenerit in supradictis diebus, quod non liceat comedere carnes, casseus et alia condimenta dantur ad aequipolentiam carnum, sabbatis vero dentur casseus et alia condimenta.*¹⁶

Señala el monarca que los receptores de su limosna deben ofrecer oraciones. Y obliga al prior y hermanos de Roncesvalles a cumplir su manda. El hospital canalizará la limosna de distintas casas reales a lo largo de los siglos. El hospital de Roncesvalles

15. María Isabel OSTOLAZA ELIZONDO, *Colección diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)*, Diputación Foral de Navarra-Institución Príncipe de Viana-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Pamplona, 1978, p. 110-111 (doc. núm. 25). El diploma está datado en 1203, Marzo. Pamplona.

16. María Isabel OSTOLAZA ELIZONDO, *Colección diplomática...*, p. 111.

se abastecía de su propia cabaña ganadera:¹⁷ tiene sus propias *bustalizas* y cabañas; e igualmente tenía también su propio abastecimiento de vino en el ámbito francés y en la zona del reino de León (Zamora y Toro), escenarios alejados pero de clara vocación vitivinícola, que les permitía cubrir, con buenos caldos, las necesidades que su ámbito montañoso les negaba. Tenía incluso participación salinera.

La ubicación, las dificultades de los peregrinos en este tramo montañoso pirenaico, con la rigurosidad climática que le caracteriza, hacían del hospital de Santa María de Roncesvalles uno de los objetivos más cualificados de donaciones por parte de reyes y prelados, propios y extranjeros; y, desde luego, había de cubrir muchas necesidades.

Atendido por la canónica correspondiente, en los estatutos elaborados a fines del siglo XIII se dispone la presencia de un cillero para la compra de los alimentos de abastecimiento; y disponía de *mensa* para los peregrinos, que debía ser atendida por un clérigo a quien se encargaba la lectura.¹⁸ Junto a Roncesvalles, otros puntos importantes navarros disponían también de una hospitalidad amplia. Por ejemplo, el hospital de San Miguel de Pamplona, colindante con la catedral, daba a los peregrinos una ración de pan, vino y un plato de legumbres, carne o verduras, por donación del prelado Miguel de Uncastillo, a finales del siglo XIII.¹⁹

En segundo lugar, presentamos el Hospital del Rey de Burgos. Los trabajos realizados por L. Martínez García, nos presentan el modelo de un centro asistencial dependiente de la realeza, con un espectacular patrimonio y, por ello, una gran proyección económica.²⁰ Sin duda, como él señala, no hay otro similar en el ámbito medieval jacobeo hispano. Fue fundado por el monarca castellano Alfonso VIII (1155-1214), estuvo bajo control de la abadesa de las Huelgas, monasterio cisterciense también de fundación regia, y colindante.

Su carácter regio marcó su existencia y tuvo su cenit a lo largo de los siglos XV y XVI. Las ordenanzas del siglo XV hablan de la generosidad alimentaria del hospital con los peregrinos y, en general, con los pobres. En efecto, el documento que sirve de información se corresponde con los Estatutos elaborados en 1496 por el visitador, Alfonso Carrillo de Albornoz, que enviaron los Reyes Católicos.²¹

17. Un diploma de Teobaldo I, de 1238, señala que el monarca exime al hospital de Roncesvalles del pago de la quinta parte de los puercos, en un total de mil de los pertenecientes al hospital y en número de 50 de los pertenecientes a los porqueros. María Isabel OSTOLAZA ELIZONDO, *Colección diplomática...*, p. 179-180 (doc. núm. 98).

18. Se trata de los estatutos de 1289.

19. Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA, Juan URÍA RÍU, *Las Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1948 (facsímil: Diputación Provincial de Asturias, Oviedo, 1981), vol. I, p. 331.

20. Remitimos a tres trabajos del autor: el libro Luis MARTÍNEZ GARCÍA, *El Hospital del Rey de Burgos. Un señorío medieval en la expansión y en la crisis (siglos XIII-XIV)*, Ediciones J.M. Garrido Garrido, Burgos, 1986; y sus dos artículos: Luis MARTÍNEZ GARCÍA "Comer y beber en el Camino de Santiago. La alimentación en el Hospital del Rey de Burgos a fines de la Edad Media", *IV Congreso internacional de asociaciones jacobneas. (Carrión de los Condes [Palencia], 19-22 de septiembre de 1996)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1997, p. 153-160; Luis MARTÍNEZ GARCÍA "La alimentación en el Hospital del Rey de Burgos. Contribución a la historia del consumo en la Baja Edad Media", *Cuadernos burgaleses de Historia Medieval*, 3 (Burgos, 1995), p. 83-154.

21. AGS, Cámara de Castilla, leg. 2744 (traslado notarial del año 1500). Lo recoge: Luis MARTÍNEZ GARCÍA, "La alimentación en el Hospital del Rey de Burgos...", p. 97, nota 34.

Los peregrinos tenían derecho a:

2 panes (peso: medio cuartal)
2 vasos de vino (media azumbre)
1 plato de legumbre/hortaliza
1 pedazo de carne (2 libras: a repartir entre cuatro)
Días de abstinencia: pescado o huevos

Como recoge Luis Martínez, era realmente una espléndida ración, mucho más allá de lo que cualquier hospital de la época podía ofrecer. Pero el Hospital del Rey burgalés se lo podía permitir, dado su amplio patrimonio y su impresionante cabaña ganadera, ovina fundamentalmente. La ración de carne ofrecida era fundamentalmente de ovino (carnero, oveja) procedente de los rebaños propiedad del hospital. El pan debía ser buen pan blanco, de trigo; pero, al revés, el vino era de baja calidad (aguado).²² Se contemplan mejoras alimentarias para los enfermos, mejoras que incluyen adaptaciones y, por ello, cambios: las carnes rojas han de ser sustituidas por carnes blancas, de ave.²³ Peregrinos y viajeros alababan las raciones del hospital burgalés, una considerable ración, que, según los cálculos realizados por Luis Martínez, sería así:

Dos panes de medio cuartal = 575 gramos de pan
Media azumbre de vino = 1 litro de vino
Dos libras de carne a repartir entre 3 = 300 gramos de carne cada uno

He aquí también sus conclusiones:

En resumidas cuentas, el menú de un peregrino según los reglamentos de finales de la Edad Media y de acuerdo con la frecuencia de la compra y del gasto de los productos consumidos se compondría básicamente de lo siguiente: de domingo a jueves comerían carne

22. Echar agua al vino debía de ser bastante frecuente ya que, como ha señalado Ana Arranz, era uno de los “pecados” frecuentes de los posaderos, recogido en el *Liber Sancti Iacobi* y en la literatura general. Véase: Ana ARRANZ GUZMÁN, “Pecados en torno al peregrino”, *El Camino de Santiago, la Hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Horacio SANTIAGO (coord.), Junta de Castilla y León, Valladolid, 1992, especialmente p. 200.

23. La alimentación al servicio de la enfermedad, como alternativa a la medicina: utilización de las carnes blancas, jugos, etc. Hablando de la importancia de la volatería, señala Juan Vicente García Marsilla: “El alimento reconstituyente y hasta casi medicinal era, no obstante, la carne de ave, y especialmente los pollos y las gallinas, que en ocasiones se llegaban a convertir en el componente casi único de la dieta de algunos enfermos”. Juan Vicente GARCÍA MARSILLA “Alimentación y salud...”, p. 136. Remitimos también a los excelentes trabajos de: Luis GARCÍA BALLESTER, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España Medieval*, Ediciones Península, Barcelona, 2001; Magdalena SANTO TOMÁS PÉREZ, “El uso terapéutico de la alimentación en la Baja Edad Media”, *Alimentar la ciudad en la Edad Media*, Beatriz ARZAGA, Jesús Ángel SOLÓRZANO (coords.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, p. 459-490.

como acompañante del pan y del vino; y los viernes y los sábados, en lugar de la carne, pescados, aceite y huevos. Y junto a ello, cada día, un *caldo* o potaje; no conocemos su composición exacta. Es de creer que los días de carne fuera un potaje guisado con salsas de hortaliza y otras cosas menudas (ajos, cebollas, puerros o zanahorias), y los días de pescado o huevos, reforzado con legumbres secas (garbanzos, habas o lentejas) y en menor proporción con hortalizas y verduras, según la época del año. De ese modo, no falta nunca el pan y el vino, comer o dar de comer cinco días a la semana carne y dos días pescado o huevos, hacen en principio de este régimen un régimen privilegiado dentro de la monotonía típica de todos los de las épocas medieval y moderna.²⁴

Este hospital real, con un incomparable patrimonio, era un auténtico señorío hospitalario, con una atención alimentaria inigualable.

El tercer ejemplo se refiere a un hospital monástico palentino, llamado de Benevivere. El noble Diego Martínez (ca. 1130-1176), tras una vida activa en la corte castellana, decidió acercarse a la vida monástica, que comenzó hacia 1164-1165, cuando el rey le entregó el monasterio palentino de San Andrés de Valvení, antes cluniacense, por él reconvertido a la línea cisterciense, y después entregado al monasterio cisterciense de Valbuena. Aunque Diego pasó por otras experiencias monásticas (Santiago de Tola y especialmente el monasterio leonés de Sandoval), levantó su propia abadía, próxima a Carrión, en Benevivere, en 1173.²⁵ Apartado del modelo benedictino, Benevivere sería de canónigos regulares de San Agustín, y se estructuró en torno a un sistema bipolar: el monasterio y el hospital, muy propio de las canónicas, especialmente las que estaban en las inmediaciones del Camino de Santiago, con clara orientación hospitalaria.²⁶

El hospital fue fundado por el propio Diego Martínez, pero enseguida la comunidad recibió otros dos, el de Don García²⁷ y el de Lagunilla,²⁸ que no se mencionan en el *Consuetudinario*. En 1196 se sumó también el hospital de Deustamben. A las obras hospitalarias se dedicaba una buena parte de los ingresos de Benevivere, como se deduce de las distintas disposiciones al respecto, y se priorizaba la labor asistencial. De

24. LUIS MARTÍNEZ GARCÍA, “Comer y beber en el Camino de Santiago...”, p. 158.

25. Véanse: Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema sobre el fundador de Benevivere. Estudio y edición crítica con traducción del poema y de los diplomas relacionados*, Universidad de León, León, 2008; LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, *La abadía de Santa María de Benevivere durante la Edad Media. Su historia, su regla*, Universidad Pontificia Comillas, Santander, 1962; LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, *Colección Diplomática de la abadía de Santa María de Benevivere (Palencia) 1020-1561*, Escuela Gráfica Salesiana, Madrid, 1967.

26. Véase, por ejemplo, el caso de la canónica isidoriana de León, con su hospital de San Froilán, que ha sido analizado por: Ana SUÁREZ GONZÁLEZ, “La hospitalidad en San Isidoro...”, p. 53-61; María Encarnación MARTÍN LÓPEZ, “La hospitalidad en San Isidoro...”, p. 63-72; Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, “San Isidoro y la hospitalidad...”, p. 73-106, según se dijo en la nota 13.

27. Estefanía Ramírez, viuda de Ponce de Minerva, junto con sus hijas, entregaba el citado hospital de Don García, localizado en el alfoz de Carrión, por tanto en el Camino de Santiago, muy cerca de Benevivere. Véase: Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, “Las condesas Estefanía Ramírez y su hija María Ponce: estrategias familiares femeninas”, *Femina: mujeres en la historia*, Cristina de LA ROSA CUBO, María Isabel DEL VAL VALDIVIESO, María Jesús DUEÑAS CEPEDA, Magdalena SANTO TOMÁS PÉREZ (coords.), Ediciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2015, p. 49-70.

28. Cerca de Villarramiel, era entregado en 1194. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 60.

hecho, a finales del siglo XII se mencionaban dos priores, uno para el claustro y otro para el hospital.²⁹

Un documento indispensable en el análisis de la beneficencia de Benevívere, y de la ración alimenticia, es la *Institvito Helemosine*, documento elaborado, según Estrella Pérez en el abadiato de Juan, iniciado en 1206. La disposición tiene dos partes: la primera se “instituyó” por don Diego; la segunda, por su hermano don Rodrigo, que aumentó la primera. Este es su contenido:

A todos los peregrinos que vengan diariamente al hospital se les dará una libra de pan y una ración de comida.

A los hombres y mujeres y a los leprosos que se hospeden en el hospital se les darán dos libras de pan, una ración de comida y vino.

A los que estén enfermos, tanto hombres como mujeres o leprosos, se les dará una cantidad de pan suficiente y la misma medida de vino que a los hermanos, a saber, media cuarta de Carrión (medida) al día.³⁰

Ello explica la pluralidad de personas que se acogían en el hospital y la atención a leprosos, que normalmente tenían sus propios hospitales: malaterías o lazaretos.³¹

He aquí las distribuciones o raciones que recoge:

	Comida	Cena
Lunes	4 huevos	Gachas con manteca
Martes	Carne: cerdo carnero	Cebollas cocidas con oruga
Miércoles	4 huevos	Gachas con manteca
Jueves	Carne: cerdo carnero	1 onza de queso por persona
Viernes		Gachas con manteca
Sábado	4 huevos	Cebollas cocidas con oruga
Domingo	Carne: cerdo carnero	1 onza de queso por persona

29. En 1195. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 49.

30. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 49.

31. Llama la atención la inclusión de los leprosos, dado precisamente su carácter de exclusión en la mayor parte de los centros asistenciales jacobeos. Recordemos que los centros especiales para leprosos, llamados lazaretos o malaterías, solían estar alejados de los centros asistenciales generales. Remitimos a nuestro trabajo: Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, “El Camino de Santiago en León...” p. 115-132.

Cuando se refiere a la carne, cerdo o carnero, se señala expresamente que, en el primer caso se dará una libra por persona. Si es carne de carnero, un cuarto se reparte entre seis. A los huevos, los lunes, miércoles y sábados se añadía, sin especificar, el resto de alimentos que se sirven a los monjes.

Cuando se habla, en la cena, de gachas con manteca, se señala que se trata de un alimento vulgarmente así llamado. En el caso de las cebollas cocidas, se le añade la oruga, planta de origen silvestre, de sabor picante, que se utilizaba, señala Estrella Pérez, como condimento.³² Además, se especifica que, cuando sea preciso, se añadirán frutas, manzanas, uvas, nueces, castañas, avellanas, precisando que será sólo para quienes lo necesiten.

Se trataba de un ámbito monástico, benéfico y asistencial, pero donde han de tenerse en cuenta los tiempos. Debía ser respetada la abstinencia cuaresmal, por lo que nuevamente los monjes y los acogidos en el hospital deben compartir la misma dieta: si se les daba pescado, una caballa se dividía entre cuatro; si se trataba de ballena, un dinar a cada uno.

El fundador de Benevívere era consciente de que la dieta-limosna que fija para los recogidos en su hospital es muy generosa, tanto que puede provocar en los monjes, en el hospitalero administrador, una reacción contraria, ahorradora, y por ello señala:

Esta constitución o prescripción de las limosnas no se redacta a causa de los pródigos o de los ornados con el don de la generosidad, a quienes siempre acompaña la voluntad de da y de regalar, sino a causa de los codiciosos y de los avaros, para que no puedan suprimir, retener o disminuir lo que dispusieron, movidos por la piedad, nuestros predecesores.³³

La vocación asistencial del monasterio de Benevívere quedaba así definida. Sin embargo poco después de desaparecido Diego Martínez, esta disposición se apostilló, por parte de Rodrigo, a quien hemos señalado como hermano de Diego, de quien se dice que reflexionó sobre la distribución de las limosnas

[...] y se dio cuenta de que en los dos³⁴ días en que los peregrinos reciben huevos les son necesarios también la carne y el pescado como en los otros tres días. Y ordenó que a todos los peregrinos que estuvieran hospedados en el hospital los domingos se les diera igualmente carne y pescado.³⁵

En base a su aumento alimentario, Rodrigo hacía una dotación patrimonial específica; y se señala, a continuación, su labor en la fortificación del hospital y en la dotación patrimonial:

32. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 395, nota b. A la oruga se refiere también: Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, "Alimentación y salud...", p. 140, citando a Arnaldo de Vilanova.

33. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 396-97.

34. La editora señala que eran tres días. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 397, nota e.

35. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, *Vita Didaci, poema...*, p. 397.

Y en Villamuza donó una heredad que renta 20 áureos, con los que alimentar en su aniversario a los hermanos y a los pobres, y con los que proporcionar una vestimenta completa a trece peregrinos al igual que se viste a tres pobres cada año en el aniversario de nuestro mencionado padre don Diego.³⁶

Los veinte áureos quedaban, sin embargo, repartidos, señalándose específicamente lo que correspondía a unos y otros. Y se ponía en evidencia las excepciones realizadas con motivo de aniversarios (sobre todo el del fundador) y las solemnidades festivas, en las que se daban comidas especiales tanto a monjes como a pobres, enfermos y peregrinos. Es llamativa también la equiparación que se hacía, desde el punto de vista alimentario, de monjes, pobres, peregrinos y enfermos.

Una cuestión debemos plantearnos: es la distribución de vino, indispensable en todas las dietas. No se especifica claramente que se diera al peregrino y sí a pobres, enfermos y, por supuesto, a los monjes. Y, aun siendo un hospital masculino, la recepción en el hospital se hacía a hombres y mujeres, y a enfermos, especificándose aquellos que padecían lepra.

En el Camino de Santiago Benevívere era una fundación nobiliar, de amplio patrimonio dotacional, que nace con la doble condición de monasterio y hospital y que recuperó el antiguo espíritu monástico de recibir al enfermo, al pobre y al peregrino como si fuesen el mismo Cristo. Pero tampoco Benevívere era una excepción en el entorno de Carrión. El hospital de Villamartín, próximo a la citada villa, perteneciente a la orden de Santiago, recibió, en el siglo XIII, una donación para dar pan, vino y carne a los pobres que allí se albergaran.³⁷

Nuestro cuarto ejemplo es la contraposición del anteriormente señalado. Se trata del hospital de San Marcos de León. Al lado del Camino Francés, antes de cruzar el río Bernesga, se conocía en el siglo XII el triple asentamiento, muy jacobeo, de hospital, puente, iglesia y convento: todo ello, bajo la advocación de San Marcos. Su control pasaría a la orden militar de Santiago, fundada por el monarca leonés Fernando II (1158-1188). En el siglo XIII, San Marcos fue el convento mayor santiaguista en el reino de León.

Poco sabemos de la labor del hospital, de la atención asistencial prestada en esos primeros siglos, totalmente desvirtuada en los siglos bajomedievales. Una visita, en los años centrales del siglo XV, nos permite un análisis bastante real de su situación.³⁸ Tres aspectos son interesantes: en primer lugar, que el convento estaba bastante deteriorado, en fábrica y en freires; que el hospital estaba inutilizado y totalmente abandonado; y que no existía una enfermería.

36. Estrella PÉREZ RODRÍGUEZ, Vita Didaci, *poema...*, p. 397.

37. El hospital de Villamartín había sido fundado, cerca de Carrión, en 1196 por Don Tello Pérez y donado a la orden militar de Santiago; posteriormente fue trasladado a Villasirga. Para la donación, véase: Luis VÁZQUEZ DE PARGA, José María LACARRA, Juan URÍA RÍU, *Las peregrinaciones...*, vol. 1, p. 331.

38. AHN, San Marcos de León, documentos particulares, núm. 596. Publicado en: Derek W. LOMAX, "Una visita a San Marcos en León en 1442", *León y su Historia. Miscelánea Histórica*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1969, vol. 1, p. 317-349.



La visita de 1442 señala, uno por uno, los problemas detectados y el remedio que debía ponerse. Desde el punto de vista de la alimentación, las raciones debían entregarse a cada freire de la siguiente manera:

al clérigo de missa que le den vna libra y media de carnero e al de euangelio una libra y un quarteron; e al de epistola una libra, e a dos moços tanto commo a un clérigo de missa, e esto des Pascua fasta sant Miguell. E desde Sant Miguell fasta Pascua que les den vaca a este respecto. Item el dia de pescado, entre quatro, vna pescada, e a los otros al respecto de la carne. Item el día de hueuos a cada clérigo de missa seis hueuos, al de euangelio quatro, al de epistola tres e lo que fuere nesçesario para los guisar; a cada clérigo de missa una açunbre de vino si fuere de la cogecha puro e si fuere de fuera quartado. Item que les den para la çena lo que fuere nesçesario segund la costunbre de la casa, rrauanos e queso e otra fruta segund el tiempo fuere. Lo qual mandamos a nuestros visitadores que fagan assi al dicho prior guardar e conplir e nos assi gelo mandamos.³⁹

Con un marcado sello feudal, la dotación conventual era absorbida mayoritariamente por el prior y sus familiares, y, en segundo lugar, por los freires y personal del convento:

60 carneros	3.000 mrs
Vacas	1.000 mrs
Pescado y huevos	1.700 mrs.
Aceite y manteca	1.300 mrs
15 carrales de vino (aparte del de su propia cosecha)	7.000 mrs
100 cargas de trigo	
Dos criados (collazos) que sirvan la casa	2.000 mrs
Labrar sus viñas y recoger el vino	3.000 mrs
Vestuario	11.000 mrs.
5 bestias del convento y 1 mula del prior	300 fanegas/75 cargas de cebada
TOTAL	31.000 mrs. 100 cargas de trigo 75 cargas de cebada

39. Derek W. LOMAX, "Una visita...", vol.1, p. 337-338.

Cuando los visitantes llegaron al hospital, la realidad era desoladora:

Otrossi por quanto delante del dicho monesterio esta vna hospital muy solenpne e muy bien obrada e muy bien hedificada la qual fue comienço e fundaçion deste dicho monesterio e por poco temor de Dios e poca deuoción de los priores passados e del presente e de aquellos que han tenido la administraçion del dicho monesterio fallamos que ha grand tiempo que nunca en el dicho hospital fueron rrescibidos los pobres nin avia nin ay en el cama ninguna donde sean albergados segund la dotaçion del dicho hospital e estaua todo lleno de estiercol e suziedad de los ganados e bestias que de cada dia dormian en el, lo qual era y es muy fea y abominable cosa espeçialmente por ser en el camino frances de Santiago por do tantos peregrinos e de tantas e de tan estrannas tierras de cada dia pasan, es muy gran verguença e oprobio e difamaçion a la dicha orden e muy grand cargo de conçiencia assi de aquellos que han el cargo de corregir e emendar... Que luego fagan alinpiar e adreçar el dicho hospital de toda aquella orrura e inmudiçia que en el esta e pongan en el doze camas linpias, onestas sobre su madera de rrobe encaxada e fixa [...].⁴⁰

Tras la atención al lecho y albergue, de forma detallada, la visita señala que debe haber un hospitalero:

para que rresçiba benignamente a los pobres e les faga la consolacion e limosna que podiere segund el poder e facultad de la casa. Al qual dicho ospitalero mandamos que le den su racion e uistuario segund que un freyre sergente, e media rraçion a vna mugier que alinpie el dicho ospital e laue la ropa de las dichas camas e sirua e administre en el dicho ospital las cosas nesçesarias e dozientos maravedis de su vistuario para la dicha mugier en cada anno.⁴¹



No hay duda de que había para todo menos para dar de comer a los pobres y peregrinos. Es más, aludiendo a la pobreza y “gran disipación” de la casa, se señala que los doce lechos sean dispuestos en distintas fases, pero ni una sola partida, en dinero o especie, aparece destinada a la ración.

Finalmente, los visitantes mandan que, siguiendo la regla, todos los conventos, de freires y de freiras deben tener una enfermería “para los freires e freyras que adolesçieren e que esten pobladas de camas e ayan todas las medicinas e todas las cosas nesçesarias a sus enfermedades segund el poder de la casa”.⁴² Como el convento de San Marcos no disponía de ella, mandan escoger un lugar y comenzar a edificarla y que sea dotada de todo, añadiendo: “e de fisico e de çerujano e de todas las otras cosas nesçessarias”, lo cual mandan en virtud de santa obediencia.⁴³ Así pues, se edificaría una enfermería conventual, sin ningún tipo de alusión a una asistencia médica hospitalaria de peregrinos y pobres: simplemente una enfermería de régimen interno.

40. Derek W. LOMAX, “Una visita...”, vol.1, p. 343-344.

41. Derek W. LOMAX, “Una visita...”, vol.1, p. 344.

42. Derek W. LOMAX, “Una visita...”, vol.1, p. 346.

43. Derek W. LOMAX, “Una visita...”, vol.1, p. 347.

Todo ello nos hace pensar que, a fines de la época medieval, los freires de San Marcos no tuvieron gran interés en la alimentación de los peregrinos, que nunca organizaron una limosna asistencial, institucionalizada, con designación de raciones para pobres y peregrinos, a pesar de la gran dotación económica que hemos visto para el gasto anual conventual, y que sí parece que trataron de corregir la labor asistencial respecto al ofrecimiento del lecho.

Podríamos, además, creer que esto era lo habitual o que otros centros asistenciales cubrían dicha alimentación. No en vano San Marcos estaba al lado del río Bernesga, había surgido en el entorno del puente para cruzarlo; y estaba a la salida de la urbe. Por supuesto había una importante red asistencial urbana⁴⁴ que contaba con hospitales tan conocidos como el de San Marcelo, que parece satisfacía mejor, desde comienzos del siglo XIV, las necesidades de pobres y peregrinos.⁴⁵ En el año 1300, el prelado Fernando, junto con el cabildo de la iglesia de León, ordenaba un estatuto sobre la administración temporal y no beneficio perpetuo para la casa y hospital de San Marcelo con la organización y funcionamiento precisos.⁴⁶

Poco tiempo después, otro obispo, Gonzalo, daba una constitución para determinar dicha atención: las cantidades de productos alimenticios a entregar gratuitamente a los pobres por el hospitalero; las fiestas en que se incrementaba la alimentación y los productos a consumir.⁴⁷ Se trataba de pan y vino, legumbres, verduras, manteca y aceite; se añadía carne y se hacía referencia a los días de ayuno y abstinencia. Se señalaba también que el pan fuera molido en el propio molino del hospital y cocido en su horno; lo que nos indica que los centros asistenciales estaban dotados de infraestructura suficiente para cubrir sus propias necesidades.

A los ejemplos analizados, sin duda muy significativos en el Camino Francés, podríamos contraponer la situación de la mayor parte de los centros asistenciales jacobeos, pequeños, con escasos recursos y pobres fábricas. Nuestro ejemplo puede detenerse en la ciudad de Astorga, episcopal y muy significativa entre las ciudades jacobeanas, pero que en los siglos bajomedievales había ya perdido su esplendor y significación estratégica.

Más de una veintena de hospitales tenía Astorga, donde confluían el Camino de Santiago y la calzada romana de la Vía de la Plata.⁴⁸ La mayor parte de tales hospitales

44. Un exhaustivo estudio puede verse en: Montserrat PRADA VILLALOBOS, "Evolución de un centro asistencial medieval leonés: el Hospital de San Marcelo (1084-1531)", *Estudios humanísticos. Historia*, 1 (León, 2002), p. 95-118.

45. Situado intramuros, en el siglo XI fue trasladado fuera del recinto murado romano. El hospital de San Marcelo se hallaba al lado de la iglesia de la misma titularidad, al lado de Puerta Cauriense, y fue uno de los principales centros asistenciales leoneses.

46. José María RUIZ ASENCIO, José A. MARTÍN FUERTES, *Colección documental del archivo de la catedral de León, IX (1269-1300)*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidro", León, 1994, p. 524-525 (doc. núm. 2641).

47. José A. MARTÍN FUERTES, *Colección documental del archivo de la catedral de León, XI (1301-1350)*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidro"-Caja España de Inversiones-Caja de Ahorros y Monte de Piedad-Archivo Histórico Diocesano, León, 1995, p. 68-70 (doc. núm. 2736).

48. Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *Las cofradías de Astorga durante la Edad Media*, Universidad de León, León, 1992, especialmente el capítulo dedicado a los hospitales; Augusto QUINTANA PRIETO, *Hospitales astorganos. Beneficencia de la ciudad en la antigüedad*, Ayuntamiento de Astorga, Astorga, 1993.

estaban destinados a pobres y peregrinos, a enfermos y *nihilhabentes*. Tal cantidad de centros asistenciales se explica por el elevado número de cofradías de la ciudad, que eran, mayoritariamente las que los sostenían.

Las atenciones prestadas incluían techo, lecho y comida. Pero, en cuanto a la alimentación, contamos con poca información sobre la ración. A fines del medievo y comienzos del siglo XVI se habla del coste: su valor oscilaba entre los 10 y los 35 maravedís, siendo la más corriente la de medio real o 17 maravedís; lo que nos indica la monetarización de la ración. Conservamos un único documento, ya del siglo XVI, perteneciente al hospital de la cofradía de Santa Marta donde se señala que la ración consistía en pan, vino, verdura y carne, siendo esta última sustituida los viernes y sábados por “vianda”.⁴⁹

Había muchos hospitales y demasiados necesitados en una ciudad pequeña, donde una cofradía artesanal, bajo la titularidad de San Martín, presumía en el siglo XIII de que su hospital estaba bien “arreado de lechos e de rroupa para los pobres e tenémolo pobrado”; y que sus zapateros podían trabajar en fiesta dominical si era para arreglar el calzado de un peregrino.⁵⁰ Esta cofradía de San Martín únicamente daba vino en la víspera de San Martín, y comparten con los pobres “por amor de Dios”. Pero pocas raciones/limosnas, que, en ocasiones se hacían coincidir con repartos en fiestas señaladas (las patronales de las propias cofradías, por ejemplo), repartos para pobres de la ciudad y su entorno, para peregrinos y viajeros y, en general, para necesitados.

Podíamos preguntarnos acerca del número de acogidos, a si los centros asistenciales cubrían cuanta demanda existía y la mayor parte de los peregrinos que visitaban a Santiago veían realmente cubiertas sus necesidades. ¿Eran acogidos cuantos llegaban a los hospitales? No, era normalmente una acogida selectiva. Hemos visto que la dotación regia para el hospital de Roncesvalles a comienzos del siglo XIII era para “sustentar” a 10.000 pobres; lo cual no debe interpretarse como el número total de los acogidos en el hospital: sin duda eran bastantes más.

En el caso del Hospital del Rey de Burgos, se atendía a unos 70.000 peregrinos y pobres al año, es decir, unos 200 por día; a ello deben añadirse unos 40-50 enfermos con derecho a alojamiento y comida.

Sin embargo, se trata de números y de hospitales muy potentes económicamente. No era el caso de la mayor parte. Era frecuente hablar del número bíblico doce para señalar el número de lechos, pero en la mayor parte ni siquiera doce peregrinos recibirían comida diariamente. Y la “ritualización” de la limosna, con la fijación de la ración, estaba encaminada a controlar gastos y el número de peregrinos que recibían la limosna.

Aquí es donde más se apreciaba la diferencia entre los grandes hospitales del Camino y la masa de pequeños centros asistenciales sin recursos. En el caso del hospital real de Burgos, como hemos visto también en Roncesvalles, había incluso un lugar con mesas, las “mesas de romeros”, para la comida.

49. ADA, Fondo de las Cinco Llagas, papel 13.30.

50. Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *Las cofradías de Astorga...*, p. 265. Son las ordenanzas de la cofradía del siglo XIII en una copia posterior.

2. Los viajeros y la comida

En primer lugar, queremos recoger el hecho de que había viajeros y peregrinos agradecidos que trataban de suplir las deficiencias detectadas durante su peregrinación o simplemente mostrar su agradecimiento. En 1232, Ramón VII de Tolosa entregaba al hospital de Roncesvalles 20 libras anuales sobre el peaje de Marmande, en recompensa por la acogida que recibió en el hospital cuando peregrinó a Santiago: *ad sustentationem pauperum et peregrinorum ibidem ex diuersis partibus conuenientium eiusdem, in festo Pasche Domini*.⁵¹

La fiesta de Pascua es una fiesta importante del calendario litúrgico, en primavera, que tal vez pueda estar relacionada con el tiempo en que el conde de Tolosa había realizado su peregrinación y sentido en su propia piel los rigores del camino, que se unirían, sin duda, a las grandes dificultades de sus territorios y sus problemas con Roma, derivados de la precedente herejía cátara.

Este tipo de donaciones, al igual que aquellas cláusulas testamentarias que recogen dádivas para los centros asistenciales, atendían muy frecuentemente, más que a aspectos materiales, a la parte espiritual, especialmente con encargo de misas y oraciones.

Como es bien conocido, una lectura del *Codex Calixtinus* nos da la caracterización que se hace, por parte de peregrinos extranjeros, sobre el camino, sus tierras, sus gentes y sus comidas. Es en el capítulo XI, que lleva por título “De la acogida que hay que brindar a los peregrinos a Santiago”, donde hallamos la mayor parte de la información.⁵² Contando con el *Codex Calixtinus* como fuente básica, nos serviremos también de otras fuentes, bastante heterogéneas, que recogen libros de viajes bajomedievales, de la segunda mitad del siglo XV, que fueron realizados por viajeros tan conocidos como León de Rosmithal,⁵³ noble bohemio, que llevó a cabo su viaje a España entre 1465 y 1467; el también noble, nacido en Silesia, Nicolás de Popielovo,⁵⁴ que hizo su viaje entre 1483 y 1486; Jerónimo Münzer,⁵⁵ médico, geógrafo y astrónomo, cuyo viaje se sitúa entre 1494 y 1495; o el servita alemán Hermann König de Vach,⁵⁶ que peregrinó en torno a 1495. A todos ellos les une la visita a Santiago apóstol en Compostela, por distintos caminos y, en ocasiones, con plurales objetivos.

51. María Isabel OSTOLAZA, *Colección diplomática...*, p. 165-166 (doc. núm. 80), p. 260 (doc. núm. 193), p. 395-396 (doc. núm. 304).

52. María Isabel OSTOLAZA, *Colección diplomática...*, p. 87.

53. Una visión actualizada aparece en: Pedro MARTÍNEZ GARCÍA, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Peter Lang, Fráncfort, 2015, p. 112-135.

54. José GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Aguilar, Madrid, 1952, vol. 1.

55. Véase: Pedro MARTÍNEZ, *El cara a cara con el otro...*, p. 136-170. El autor señala el poco peso que Santiago de Compostela tiene en el itinerario de Münzer, si bien incluye la planta de la catedral compostelana (p. 161); también el ya citado: José GARCÍA MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España...*

56. Hermann KÜNIG DE VACH, “La peregrinación y camino a Santiago”, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Antonio LÓPEZ FERREIRO (ed.), Imprenta del Seminario Conciliar Central, Santiago de Compostela, 1983, vol. 9, p. 178-194.

Pero, en general, la literatura de viajes es la que más información nos ofrece sobre los viajeros y sus apreciaciones sobre nuestro suelo y sus gentes. En su obra de reciente aparición, Pedro Martínez nos señala que “el otro es para el viajero el origen de todo el relato; a través del otro se crea el yo; el yo viajero y el yo narrador”.⁵⁷ Ese viajero, peregrino jacobeo, desarrolla su relato en la misma línea. Por ello nuestro discurso se enfoca al análisis de los relatos de peregrinos medievales, que hicieron constar sus apreciaciones acerca de la comida, de la bebida y de sus particularidades en el camino jacobeo, partiendo de la importancia del pan y del vino en la dieta del peregrino, de que sea entregado de buen grado, que sea abundante y de buena calidad.

Tres cuestiones parece que se planteaban los peregrinos y viajeros en general que transitaban por el Camino Francés. En primer lugar, el agua y los ríos; en segundo lugar, la tierra y el mar como productores de alimentos; y, en tercer lugar, el hombre, las gentes y sus comportamientos.

Comenzando por el agua: su calidad, cantidad y productividad. El autor del *Codex Calixtinus*, en su capítulo VI, titula “Ríos buenos y malos en el Camino de Santiago”. Los ríos Aragón y Ega son de aguas buenas, saludables. Pero el río Salado y los que están desde Los Arcos hasta el Ebro son mortíferos para hombres y caballerías, con aguas no potables. Cuando llega a Logroño, del Ebro dice que tiene agua sana y es rico en peces. Todos los ríos, desde el Pisuerga hasta Santiago tienen aguas buenas, son de agua dulce y sana para beber.⁵⁸

Igualmente, no sólo está la caracterización del agua sino también del pescado. “Todos los ríos entre Estella y Logroño son malsanos para beber las personas y animales, y sus peces son nocivos”, dice el *Codex Calixtinus*. Y, a continuación no duda en afirmar que,

Si en España y en Galicia comes alguna vez el pescado vulgarmente llamado barbo, o el que los pictavenses llaman alosa y los italianos clipia, o la anguila o la tenca, ten por seguro que muy pronto o te mueres o te pones malo... Tanto el pescado como la carne de vaca y de cerdo en España y Galicia, producen enfermedades a los extranjeros.⁵⁹

En cambio, no duda en señalar que Galicia es rica en pescados de mar, grandes y pequeños. Es decir, desecha la pesca fluvial pero no la marítima.

Además de los ríos, al peregrino le interesan las fuentes, muchas de ellas situadas a la vera del camino, precisamente para saciar su sed. Künig, por ejemplo, cita una “fuente donde beberás si lo necesitas”, a cuatro millas de Puente la Reina; y, en cambio, en Villafranca de Montes de Oca, una fuente que “a algun hermano le hizo mal”, y la mala agua que tiene la villa de Sahagún.⁶⁰

57. Pedro MARTÍNEZ, *El cara a cara con el otro...*, p. 13. En sus conclusiones el autor señala también: “El contexto de un viaje y el relato del mismo constituyen el espacio de otredad por excelencia, construido a base de símbolos y de comparaciones con lo que se cree propio y aprendido”. Pedro MARTÍNEZ, *El cara a cara con el otro...*, p. 324.

58. *Guía del peregrino medieval...*, cap. VI, p. 29.

59. *Guía del peregrino medieval...*, cap. VI, p. 29.

60. Hermann KÜNIG DE VACH, “La peregrinación y camino...”, vol. 9, p. 187-189.

La tierra es generalmente caracterizada por su capacidad para producir pan y vino, a lo que se añaden otros productos. Según el Codex, la tierra castellana es rica “en vigorosos caballos, abundante en pan, vino, carne, pescado, leche y miel”. Y las tierras gallegas son frondosas, con buenas aguas y bosques. Pero es “escasa de pan, trigo y vino”, aunque esto se contrarresta con pan de centeno y sidra. Las tierras gallegas son abundantes en ganados, leche y miel.⁶¹

En tercer lugar, los hombres y su relación con la comida. Los comentarios más duros del *Liber Sancti Iacobi* van contra los navarros y los vascos, de los que señala que visten mal

lo mismo que beben mal, pues en casa de un navarro se tiene la costumbre de comer toda la familia, lo mismo el criado que el amo, la sirvienta que la señora, mezclando todos los platos en una sola cazuela, y nada de cucharas, sino con las propias manos; y beben todos del mismo jarro. Cuando les ve uno comer, le parecen perros o cerdos.⁶²

Tampoco salen muy favorecidos los gallegos. Jerónimo Münzer, que llegó a Compostela, describe la ciudad, las capillas, el sepulcro del Apóstol, y volvió por el Camino de Santiago hacia tierras orientales gallegas;⁶³ habla de la comarca lucense jacobea, de villas importantes como Mellid, Portomarín y Sarria, y señala que es “fértil, aunque montuosa y poco poblada. La carne de cerdo es en ella el alimento principal, y verdaderamente que la gente del país es puerca sobre toda ponderación”.⁶⁴

Al peregrino de a pie, que hace su viaje contando con la hospitalidad del camino, le interesa la ración, dónde y cómo se da. Y es fundamentalmente la ración de pan y vino. Según Küinig, dan pan y vino especialmente en Pamplona, Estella, Nájera, Santo Domingo de la Calzada, Villafranca de Montes de Oca y Carrión.⁶⁵ Y se deshace en elogios hacia Burgos, ciudad en la que señala que hay más de 30 hospitales, y que en el Hospital del Rey “dan de beber y de comer a saciedad”.

También hay dos anotaciones precisas que revelan una situación especial. Es el caso de Carrión, donde “dan en dos conventos vino y pan”. Y de Villafranca del Bierzo: “Allí bebe vino con discreto miramiento porque saca a alguno de sentido, pues se deja

61. *Guía del peregrino medieval...*, p. 38.

62. *Guía del peregrino medieval...*, p. 36.

63. Una de las cosas que más le llamaron la atención fueron los entierros, en su relación con la comida. Dice haber presenciado dos: “delante del féretro llevaban un pellejo de vino, dos sacos llenos de pan, dos cuartos delanteros de buey y dos carneros, que son los derechos parroquiales, mediante cuyo pago, va, sin duda, mejor despachado el difunto”. José García MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España...*, vol. 1, p. 362.

64. José García MERCADAL, *Viajes de extranjeros por España...*, vol. 1, p. 363.

65. Un hospital en Pamplona, pasado el puente: “dan pan y vino”. En Estella: “dan de comer y beber a XII hermanos”. En Nájera “[...] dan de grado por amor de Dios en los hospitales todo lo que quieras. Excepto en el hospital de Sant Iago es toda gente burlona, las mujeres del hospital arman mucho ruido a los peregrinos. Pero las raciones son muy buenas”. En Santo Domingo de la Calzada, “en el hospital encuentras de comer y de beber”. En Villafranca, en el hospital de la reina, “dan a los hermanos una buena ración”. Hermann KÜNIG DE VACH, *La peregrinación y camino...*, p. 186-190.

correr como un cirio”.⁶⁶ Después de Villafranca del Bierzo, el servita no registra pan y vino por ninguna villa, ciudad o lugar. El río y el valle del Valcárcel o *Vallis Carceris* parece constituir una barrera natural, y es llamativa la ausencia de cualquier comentario sobre la alimentación en tierras gallegas, que son las que albergan el sepulcro del Apóstol, que va a visitar.

Conclusiones

Como conclusión señalamos que peregrinar a Santiago en la época medieval, de hospital en hospital, del albergue a la hospedería, era posible por el ejercicio de la hospitalidad que buscaba propiciar el alimento y el hospedaje (techo y lecho), en la más pura tradición bíblica y monástica.

El alimento estaba formado por el binomio pan y vino, al que se le añadían otros productos (carnes, pescados, verduras) según temporada y circunstancias. Esta primera conclusión nos conduce a poner de manifiesto la gran diferencia que había entre grandes y poderosos hospitales, con extensos patrimonios, y pequeños centros asistenciales que apenas podían sobrevivir. Ningún hospital medieval del Camino Francés puede compararse al Hospital del Rey de Burgos, de fundación regia, cuya ración superaba con creces las mejores expectativas, al tener cabaña ganadera propia y un gran patrimonio agropecuario.

Especial importancia, por lo que a la dispensa de comida se refiere, tienen algunos hospitales dependientes de sectores eclesiásticos en general y monásticos en particular. El hospital de Roncesvalles, en uno de los puertos más duros y peligrosos de la ruta jacobea, resultaba ser de gran apoyo a los peregrinos, tanto por el alojamiento como por la comida. Precisamente este apoyo es el que le hace muy atractivo a donaciones por parte de reyes de diversas naciones, así como de nobles, obispos y laicos en general. Las donaciones de viñedo, que estaban generalmente en la base de la alimentación del hospital, se hallaban incluso en zonas muy alejadas del hospital.

En plena tierra castellana, el hospital de Benevívere daba un tratamiento alimentario monástico a los peregrinos. Su hospital y monasterio eran ejes del cumplimiento más exhaustivo de la hospitalidad bíblica, y con una amplia ración: a pan y vino se sumaban carne, pescado, verduras y frutas. Todo ello, buscando una adaptación al enfermo, incluso al leproso, poniendo en evidencia que no era igual el tratamiento alimentario y benéfico para todos los peregrinos.

Pero no todo en el ámbito asistencial, relacionado con la alimentación al peregrino, era tan positivo; y no siempre los hospitales querían o tenían posibilidad de dar excelentes raciones; o habían perdido su carisma inicial de ayuda a la peregrinación. La comida al peregrino es escasa en muchos centros asistenciales, y en algunos, quizás la mayoría, era inexistente.

La imagen de la alimentación en el Camino Francés tiene otro informante de interés, procedente de las referencias halladas en guías de peregrinos (*Liber Sancti Iacobi*) y en libros de viajes, especialmente bajomedievales. La información que facilitan se

refiere a la calidad y cantidad de las aguas (ríos y fuentes), a los alimentos y a dónde se dispensaba mejor y mayor cantidad de comida. Sus informaciones son desgarradoras, tal vez porque son lo que más les llamaba la atención sobre las gentes que vivían en las tierras por las que atravesaban.

La visión de los peregrinos responde al plano práctico: dónde se comía mejor o peor, dónde eran bien o mal recibidos: dónde la hospitalidad se realizaba de buena gana. La visión de los dirigentes de los hospitales habla más en un plano teórico, exponiendo aspectos mucho más crematísticos; y hay cierto interés, en los donantes de los centros asistenciales y en sus fundadores, de hacer partícipes a los peregrinos de las festividades más señaladas: se daba comida especial en determinadas festividades y en las patronales.

Finalmente, podemos subrayar una evolución desde los siglos plenomedievales a la Baja Edad Media y comienzos de la época moderna. Podemos ejemplificar dicho proceso en la propia evolución de la ración, que pasó a consignación en dinero; lo que supuso la monetarización, en cierto modo, de la alimentación del peregrino. Sin embargo, pan y vino siguieron constituyendo lo esencial de la alimentación medieval, y esto era extensivo al ámbito de la peregrinación.



ALIMENTAR ELS POBRES DE LA CIUTAT: EL CAS DE L'ALMOINA DE GIRONA (SEGLES XIII-XV)

ROSA LLUCH BRAMON*

Introducció: les Almoines¹

A partir del segle XIII i com arreu de l'Europa feudal, la pobresa va ser ben visible a Catalunya: els grups socials més privilegiats i més afavorits econòmicament van prendre consciència de l'existència dels pobres dins la seva mateixa societat.² A partir de llavors i en aquell context, la caritat i l'assistència als més necessitats permetia canalitzar aquesta consciència i reforçar, i al mateix temps esmorteir, el paper preponderant dels privilegiats. Així doncs, durant el segon terç del segle XIII, es difon entre aquells que tenen diners, i especialment entre aquells que en guanyen al marge de la renda de la terra tradicional, el valor penitencial de l'almoina³ i el paper social i de prestigi de la caritat.⁴ Tot plegat, està intrínsecament relacionat amb la major



81

* Rosa Lluch (Barcelona, 1969), és professora titular d'Història Medieval a la Universitat de Barcelona. Entre les seves obres destaquen: *Els remences. La senyoria de l'Almoina de Girona als segles XIV i XV* (Girona, 2005); "Els comptes d'una senyoria feudal: els llibres de l'Almoina de Girona", *Comptes de senyor, comptes de pagès. Les comptabilitats en la història rural*, Enric SAGUER, Gabriel JOVER, Helena BENITO (eds.), p. 15-30 (Girona, 2013); "Remences pauvres, remences riches: les inégalités économiques (Vieille Catalogne, XIVe-XVIe)", *Schiavitù e servaggio nell'economia europea secc. XI-XVIII - Serfdom and slavery in the European economy 11th- 18th centuries*, Simonetta CAVACIocchi (ed.), p. 173-184 (Florència, 2013); (ed. amb Pere ORTÍ, Francesco PANERÒ i Lluís To), *Migrazioni interne e forme di dipendenza libera e servile nelle campagne bassomedievali dall'Italia nord-occidentale alla Catalogna* (Cherasco, 2015).

1. Aquesta recerca s'ha fet en el marc dels projectes *Ni elites ni pobres. Clases media y cambio social en perspectiva històrica* (HAR 2014-54891-P) i *El notariado en Cataluña en los siglos XIII-XIV: práctica y actividad* (HAR 2015-65146-P) i en el Grup de Recerca en Estudis Medievals d'Art, Història, Paleografia i Arqueologia de la Universitat de Barcelona. Abreviatures utilitzades: ADG, Arxiu Diocesà de Girona; AHG, Arxiu Històric de Girona.

2. En paraules de James W. Brodman, després de la crida a la primera Croada del Papa Urbà II a Clermont-Ferrand i de que Europa participés en aquests actes violents, es va inaugurar un període en la història medieval occidental *In which the poor became an identifiable and permanent element within society*. James William BRODMAN, *Charity and Welfare. Hospitals and the Poor in Medieval Catalonia*, University of Pennsylvania Press, Filadèlfia, 1998, p. 8.

3. Sobre el nom Almoina, traducció del terme llatí *elemosina*, per a designar aquesta mena d'institucions d'ajuda als pobres i necessitats, vegeu: Josep BAUCells REIG, "Limosnas y Pía Almoina: institucionalización de la caridad para los más necesitados en la área catalana", *Memoria Ecclesiae*, 11 (Oviedo, 1997), p. 166-167.

4. Segons els teòrics escolàstics "la responsabilitat continua de compartir dels que tenen amb els que no tenen", per altra banda i, referint-se als guanys dels mercaders, Little afirma que: *la responsabilidad continua de compartir de los que tienen con los que no tienen*, per altra banda... *el otro objetivo legítimo principal para sacar beneficios era hacer donaciones caritativas a los necesitados*. Lester K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Taurus, Madrid, 1980, p. 222.

urbanització de la societat i l'augment del nombre d'habitants, de qualsevol condició econòmica, de les ciutats.⁵

Així les coses i amb la indispensable col·laboració del discurs de l'Església, van aparèixer les institucions de beneficència que, de seguida, van començar a rebre importants donatius que els van permetre ampliar i millorar l'assistència als més desfavorits econòmicament i social. A l'Europa cristiana, es va anar estenent la convicció que la pràctica de la caritat envers els més necessitats era determinant per tal d'aconseguir el perdó dels pecats i la salvació eterna. Sens dubte, en la societat baixmedieval, l'existència dels pobres permetia que els rics (i també els no tan rics) poguessin exercir la caritat cristiana, indispensable per a la salvació de l'ànima del donant i dels seus parents.⁶ I això perquè, segons l'Església i els textos bíblics, els cristians tenien l'obligació d'assistir als pobres.⁷

Inicialment, les primeres fundacions estaven estretament lligades a l'Església, bé perquè les havia creat ella mateixa o perquè hi estaven vinculades per indicacions dels seus fundadors. A Catalunya, la beneficència eclesiàstica va adoptar, principalment, dos models d'organització: els Hospitals i les Almoines. Segons alguns historiadors, com ara Christian Guilleré, l'Almoina "és un tipus d'institució característic dels països catalans",⁸ tot i que d'altres autors n'amplien l'abast geogràfic a tota la Corona d'Aragó i destaquen el seu origen substancialment aragonès, si bé "es pot imaginar que totes les almoines dels països catalans, excepte la de Lleida, van néixer amb independència de la via aragonesa".⁹ La realitat és que d'Almoines n'hi va haver a Barcelona, a Lleida,¹⁰

5. Com diu Little, *otra característica de la vida de la ciudad era la presencia de los pobres y la presencia de mendigos se convirtió en un elemento permanente en la ciudad y en la conciencia de sus moradores*. LESTER K. LITTLE, *Pobreza voluntaria...*, p. 46.

6. Com deia Eiximenis, els pobres per "Déu són lexats e posats en cascuna comunitat, per tal que los rics e aquells qui han a dar, hagen loc de fer almoines e de reembre llurs pecats". FRANCESC EIXIMENIS, *Lo Crestià*, Edicions 62-"La Caixa", Barcelona, 1983, cap. 377, p. 209. En paraules d'Antoni Riera, els pobres son *un elemento necesario en el proyecto de la salvación diseñado por la Providencia*. ANTONI RIERA, "Pobreza y alimentación en el Mediterráneo Noroccidental en la Baja Edad Media", *La Mediterrània, àrea de convergència de sistemes alimentaris (segles V-XVIII)*, Institut d'Estudis Balearics, Palma, 1996, p. 40.

7. Sobre el concepte de pobresa i qui eren els pobres, vegeu, entre d'altres, el clàssic: MICHEL MOLLET, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: estudio social*, Fondo de Cultura Económica, Ciutat de Mèxic, 1988; així com: ANTONI CONEJO DA PENA, *Assistència i hospitalitat a l'edat mitjana. L'arquitectura dels hospitals catalans: del gòtic al primer renaixement*, Universitat de Barcelona (tesi doctoral), Barcelona, 2002, p. 35-42.

8. CHRISTIAN GUILLERÉ, "Una institució benèfica enfront les adversitats de l'època: la Pia Almoina de Girona (1347-1380)", *Diner, poder i societat a la Girona del segle XIV*, Christian GUILLERÉ (ed.), Ajuntament de Girona, Girona, 1984, p. 169. Vegeu també: JOSEP BAUCELS REIG, "Limosnas y Pía Almoina: institucionalización de la caridad...", p. 162, nota 4.

9. DANIEL RICO CAMPS, "Las almoinas catedralicias de la Corona de Aragón", *Catedral y ciudad medieval en la península ibérica*, Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, DANIEL RICO CAMPS (coords.), Nausicaä, Múrcia, 2004, p. 163 i 166.

10. PRIM BERTRAN, "El menjador de l'Almoina de la Catedral de Lleida. Notes sobre l'alimentació dels pobres lleidatans al 1338", *Ilerda*, 40 (Lleida, 1979), p. 89-124; PRIM BERTRAN, "L'Almoina de la Seu de Lleida a principis del segle XV", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Manuel RIU (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 2, p. 347-368.

a Girona¹¹ o a la Seu d'Urgell a redós de les seves catedrals,¹² per exemple, mentre que a d'altres llocs, com ara Vic, Banyoles o Riudaura, depenien del municipi i en alguns llocs, com a Cervera, eren i es van mantenir sempre com a fundació privada.¹³ En d'altres localitats, les almoines estaven vinculades a monestirs, parròquies o convents urbans.¹⁴ Parafraçant a Josep Baucells, les almoines catalanes van suposar la institucionalització de la caritat envers els més desfavorits de manera estable i permanent. Constituïen un clar exemple de la caritat organitzada, ben regulada i perpètua.

La funció de les almoines catalanes consistia en alimentar els pobres residents del lloc on es trobaven. Eren, doncs, institucions caritatives urbanes que repartien menjar entre els pobres en funció de les necessitats del moment, de la riquesa de la institució i allò que s'havia previst en el moment de la seva fundació o els canvis que s'havien anat introduint.¹⁵ Aquestes institucions havien d'invertir tots els ingressos que rebien del seu patrimoni territorial i jurisdiccional en l'assistència als més necessitats. Sens dubte, les grans Almoines catalanes van esdevenir totes grans senyories feudals que posseïen tota mena de béns i drets i que actuaven amb els seus adscrits o dependents com qualsevol altra senyoria feudal sense finalitats benèfiques. Per tant, i per exemple en el cas de l'Almoina de Girona, es tractava d'alimentar els pobres amb els diners dels pagesos (i d'alguns habitants de la ciutat).

La majoria d'Almoines donava als pobres un àpat diari suficient, en teoria, per a la seva subsistència mínima. D'aquesta manera, contribuïen a suavitzar les necessitats vitals dels més desfavorits però sense arribar mai a solucionar-les del tot, és a dir, oferien aliments a pobres tot i que no pretenien que aquests deixessin de ser-ho. Això vol dir que les almoines alleugerien la pobresa però mai la resolien, perquè no era aquest el seu objectiu.¹⁶ Els pobres havien de sobreviure com podien gràcies i al marge de les Almoines.

11. Cal destacar que a Girona el canonge Bernat Vilafreser va fundar l'anomenada Almoina del Vestuari, l'any 1245, que havia de ser administrada pel capítol de la Catedral amb la finalitat de repartir roba entre els pobres. Vegeu: Christian GUILLERÉ, "Assistència i caritat a la Girona de principis del segle XIV", *Diner, poder i societat a la Girona del segle XIV*, Christian GUILLERÉ (ed.), Ajuntament de Girona, Girona, 1984, p. 158-159.

12. També hi va haver Almoines a les catedrals de l'Aragó, de Mallorca i de València. Vegeu el quadre esquemàtic de les almoines catalanes a: Josep BAUCELLS REIG, "Limosnas y Pía Almoína: institucionalización...", p. 169; i de les 11 almoines catedralícies de la Corona d'Aragó a: Daniel RICO CAMPS, "Las almoínas catedralicias de la Corona de Aragón...", p. 158-159; així com un resum de la fundació i funcionament de diferents institucions d'aquesta mena a: James William BRODMAN, *Charity and Welfare...*, p. 8-14 i l'apèndix, p. 145-148.

13. Francesc Xavier RIVERA i SENTÍS, "Ramon Serra el Vell: poder, condició i caritat d'un mercader certerí a les acaballes del segle XIV", *Miscel·lània Cerverina*, 10 (Cervera, 1996) p. 37-70.

14. Vegeu Josep BAUCELLS REIG, "Limosnas y Pía Almoína: institucionalización de la caridad...", p. 163 i notes 9 i 10. Per exemple, a Vilafranca del Penedès l'Almoína la va fundar un franciscà l'any 1401.

15. En paraules de Josep Baucells: l'Almoína era una fundació eclesiàstica, o mejor, un encargo encomendado a un beneficio eclesiástico –individual o colectivo: el cabildo- y aceptado por éste sin límite temporal. Josep BAUCELLS REIG, "Limosnas y Pía Almoína: institucionalización de la caridad...", p. 184.

16. Ningún razonamiento moral apuntará a la supresión de la pobreza; su desaparición no es deseable, puesto que los desvalidos establecen una mediación indispensable entre los hombres normales, socialmente integrados, y Dios. Antoni RIERA, "Pobreza y alimentación...", p. 40.

1. L'Almoïna del Pa de la Seu de Girona

L'originalitat de l'Almoïna del Pa de la Seu de Girona rau en el fet que és la única de les grans almoïnes catedralícies que, durant tota la seva existència, només va repartir pa entre els pobres.¹⁷ D'aquí el nom que va rebre i que va mantenir fins a la seva desaparició.¹⁸ El pa la identificava tant que la imatge de la Verge, del primer terç del segle XV, que presideix la porta principal de l'edifici seu de la institució, porta un pa rodó al braç.¹⁹ Així doncs, mai no va distribuir altres aliments en forma d'àpats al llarg de la seva existència. En aquest sentit, no podem oblidar que el pa apareix a la dieta de tots els estaments de la societat baixmedieval, amb una presència més o menys important, en funció de la capacitat econòmica de cada persona o família. Tanmateix el que canvia, i molt, és el tipus de pa, la seva qualitat o tot allò que el podia acompanyar en els àpats.

Segons Antoni Riera, al llarg dels segles XII i XIII, el pa, tant a les ciutats com al camp, s'havia convertit en el component central de la dieta diària d'amplis sectors de la població, fins al punt que la dieta ordinària dels grups populars de les ciutats es recolzava en el pa de blat i havia arribat a ser tan fonamental en l'alimentació que, abans del 1200, *se le atribuyó un fuerte simbolismo religioso*,²⁰ a banda que *'ganarse el pan' se había convertido en sinónimo de conseguir la propia subsistencia*.²¹ Segons el mateix autor, la burgesia consumia al voltant d'uns 750 gr. de pa diaris mentre que els membres dels estaments populars urbans, en menjaven entre 400 i 700 gr., les diferències depenien del preu del blat en cada moment.²² No cal dir que menjaven moltes

17. L'Almoïna de Barcelona i la de Lleida repartien pa, vi i altres aliments entre els pobres, si bé el principal component de la dieta que oferien era el pa. Maria ECHÁNIZ SANS, "La alimentación de los pobres asistidos por la Pía Almoïna de la Catedral de Barcelona según el libro de cuentas de 1283-1284", *Alimentació i societat a la Catalunya Medieval*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1988, p. 173-261; Tomàs LÓPEZ PIZCUETA, "El 'mal any primer': alimentació de los pobres asistidos en la Pía Almoïna de Barcelona: 1333-1334", *Actes del I Col·loqui d'Història de l'Alimentació a la Corona d'Aragó*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 1995, vol. 2, p. 613-623; Prim BERTRAN, "El menjador de l'Almoïna de la Catedral de Lleida...", p. 89-124.

18. A Olot a finals del segle XIII, tres veïns benestants van fundar la Pia Almoïna del Pa Comú "que sempre va dependre dels òrgans de govern municipal". Xavier PUIGVERT, *L'Època Medieval*, Ajuntament d'Olot-Diputació de Girona, Olot, 1996, p. 52-53. Igualment, l'Almoïna de Vic només repartia pa entre els pobres. Semblantment a Besalú hi havia l'Almoïna del pa Comú, també anomenada Almoïna dels pròcers de Besalú. Al seu torn, a Amer hi havia l'Almoïna del pa comú del Cortó o del Quartó, o del pa i el blat, que "és l'exemple ideal d'aliança entre la parròquia i rectoria de Sant Miquel i la universitat o municipi". Xavier SOLÀ, *El monestir de Santa Maria d'Amer a l'època moderna: religió, cultura i poder. De la reforma benedictina a la vigília de les desamortitzacions (1592-1835)*, Fundació Noguera, Barcelona, 2010, p. 210. L'Almoïna de la Seu d'Urgell també repartia pa, a més de diners: Carme BATLLE, "Les institucions benèfiques de la Seu d'Urgell durant l'Edat Mitjana (segles XI-XV)", *Urgellia*, 6 (La Seu d'Urgell, 1983), p. 32.

19. Pere BESERAN, *L'art gòtic a Catalunya. Arquitectura III. Dels palaus a les masies*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2003, p. 175.

20. Antoni RIERA, "Panem nostrum quotidianum da nobis hodie". Los sistemas alimenticios de los estamentos populares en el Mediterráneo noroccidental en la Baja Edad Media", *La vida cotidiana en la Edad Media*, José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1998, p. 32.

21. Antoni RIERA, "Tener siempre bien aprovisionada la población". Los cereales y el pan en las ciudades catalanas durante la Baja Edad Media", *Alimentar la ciudad en la Edad Media*, Beatriz ARZAGA BOLUMBURU, Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA (coords.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, p. 24.

22. Antoni RIERA, "Estructura social y sistemas alimentarios en la Cataluña bajomedieval", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 14-15 (Barcelona, 1994), p. 193-217; Antoni RIERA, "Panem nostrum quotidianum...", p. 32.

altres coses, mentre que als pobres gironins només se'ls oferia pa i, cal pensar que l'haurien de complementar a compte seu, tot i que, sens dubte, no devien tenir gaire accés a altres aliments.

*Un recorregut cronològic: dels orígens a la desaparició*²³

L'Almoina del Pa de la Seu de Girona va ser fundada per un laic, Arnau d'Escala, el 4 de març de l'any 1228, en unes cases que tenia a l'escala de la catedral de Girona. Aquestes cases van ser, des de llavors i fins al final, part de l'Almoina. En el document de la fundació, es diu "aquestes cases [...] han d'anomenar-se cases de l'Almoina".²⁴ Com a d'altres indrets, l'Almoina gironina era al costat de la Catedral i molt a prop d'una de les portes de la ciutat, de fet, es troba a escassos metres del Portal de Sobreportes.

Arnau d'Escala va dotar la institució amb els delmes d'algunes parròquies amb els quals s'havia de sufragar la tasca assistencial. El fundador va establir que l'almoina s'havia de fer des del Dimecres de Cendra fins a la Pentecosta, és a dir just abans de la nova collita, i que cada dia s'havia de donar, com a mínim, una mitgera de pa a mesura de Girona, que equival a uns 55 litres de cereal. Tot i això, en la fundació ja es feia constar que s'haurien d'augmentar els dies de repartiment sempre que fos possible: "més si fos possible segons la prudència del paborde de la mateixa Almoina".²⁵ La intenció d'Arnau d'Escala era arribar a pal·liar les necessitats mínimes del màxim de població possible. El mateix fundador va voler vincular la institució a la Catedral de Girona.

Poc després i com a molts d'altres llocs, *las autoridades eclesiásticas asumieron las iniciativas particulares, las tutelaron y conservaron*.²⁶ El 9 de juny de l'any 1232, l'Almoina va ser acceptada pel bisbe i pel Capítol de la Catedral de Girona. Arnau d'Escala, en el seu testament del 27 de novembre de l'any 1237, va confirmar la donació i l'augmentà amb la dotació de les cases on ell vivia, inclosos alguns objectes personals, i amb el delme de la parròquia de Salt, tot plegat "en favor dels pobres per l'amor de Déu". Al testament especificava que l'almoina s'havia de fer a "totes les cases meves on habito" i que el sacerdot encarregat "s'anomeni paborde de l'Almoina".²⁷ Per altra part, també va establir que cada any, el dia de l'aniversari de la seva mort, s'alimentessin 12 pobres, costum molt habitual a l'època²⁸ i mostra de la capacitat i posició del difunt que, d'aquesta manera, a més, es perpetuava i publicitava al llarg del temps.

23. Vegeu: Jaume MARQUÈS CASANOVAS, "La Pia Almoina del Pa de la Seu de Girona", *Revista de Girona*, 81 (Girona, 1977), p. 325-331; 82 (Girona, 1978), p. 13-21; i 88 (Girona, 1979), p. 163-174; Joan VILLAR TORRENT, "La Pia Almoina del Pan de la Seo de Girona", *Memoria Ecclesiae*, 11 (Oviedo, 1997), p. 243-260; Rosa LLUCH BRAMON, "Una institució benèfica gironina: l'Almoina del Pa", *Miscel·lània Ernest Lluch i Martí*, Fundació Ernest Lluch, Barcelona, vol. 1, 2006, p. 243-252.

24. Jaume MARQUÈS CASANOVAS, "La Pia Almoina del Pa...", p. 328.

25. Jaume MARQUÈS CASANOVAS, "La Pia Almoina del Pa...", p. 328.

26. Josep BAUCELLS REIG, "Limosnas y Pía Almoina: institucionalización de la caridad...", p. 164.

27. Jaume MARQUÈS CASANOVAS, "La Pia Almoina del Pa...", p. 13-15.

28. Manuel RIU, *Alguns costums funeraris a l'Alta Edat Mitjana*, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Barcelona, 1983, p. 46.

L'any 1346, el bisbe de Girona va decidir reformar els estatuts de l'Almoïna. Al seu entendre, calia reorganitzar la institució i adaptar-la als nous temps, perquè sens dubte, des de la seva fundació, havia rebut importants donacions. Tot i que el que devia ser més important és que sembla que la institució no era gestionada convenientment i, fins i tot, es pot arribar a pensar en frauds i malversacions per part del seu administrador i ajudants. Els estatuts de 1347, en els quals també s'assegura que tot es fa per *amore Dei*, van donar lloc a un nou funcionament de l'Almoïna del Pa de la Seu de Girona. Aquests estatuts, amb petites variacions o afegits posteriors, van regir la institució fins al primer quart del segle XVII. Llavors, i a causa de les queixes dels jurats de la ciutat, l'Almoïna va deixar de repartir pa entre els pobres i les seves rendes es van a destinar a diverses finalitats benèfiques.²⁹

L'any 1702, els responsables de la institució van aconseguir que es tornessin a respectar les directrius del fundador i l'Almoïna va tornar a repartir pa entre els pobres gironins. Ara bé, no va ser per gaire temps, fins l'any 1776 quan el bisbe de Girona, Tomàs de Lorenzana, va assignar les rendes de l'Almoïna del Pa, així com les d'altres institucions assistencials gironines, al recentment creat Reial Hospici de la ciutat de Girona. Entre d'altres raons i per a justificar la seva desaparició, el bisbe adduïa que l'afluència de pobres a la ciutat –assegura que es tractava d'unes 5 o 6.000 persones diàries– empipava als veïns i als habitants de la ciutat i ofenia la moral cristiana. A banda que, segons ell, *[de] estas Pias fundaciones resultaba notablemente el fomento de la olgazanería, y vagancia, por las innumerables Personas aptas para el trabajo, que concurrían a recoger la Limosna*.³⁰

El patrimoni

L'Almoïna de Girona, com la resta d'institucions benèfiques, ben aviat va rebre el suport econòmic de la població de la ciutat i de fora d'ella. A partir del segle XIII, els testaments gironins solen contenir llegats en forma de numerari, de rendes anuals, de terres o altres béns immobles destinats a aquestes institucions d'assistència als necessitats.³¹ En el cas que ens ocupa, no va trigar a rebre importants donacions com per exemple la del bisbe que havia aprovat la institució. Tot i que val a dir que, si més no

29. Al segle XVI, els jurats de Girona van començar a queixar-se de la presència de pobres que acudien a l'Almoïna i es quedaven a la ciutat sense feina ni vivenda i, a més, asseguraven que hi anaven persones que no eren pobres de veritat (*non veros pauperes*). El 1629 el bisbe va destinar les rendes de l'Almoïna a diverses finalitats, algunes no ben bé benèfiques, com ara a mantenir tres Càtedres de l'Estudi General de Girona. Joan VILLAR TORRENT, "La Pía Almoïna...", p. 255 i 257.

30. *Era frecuente el [número] de cinco, ò seis mil Personas las que asistían a la Limosna pernoctando la mayor parte de ellas, tanto dentro de la Poblacion, como en las Cabañas, y Albergues rurales, invadiendo los sembrados, y frutos, y aun a los mismos Vecinos. No només això, sinó que homes i dones dormien barrejats sin que en lo moral sean evitables estos inconvenientes.* Vegeu: *Real Hospicio de la ciudad de Gerona fundado baxo la invocacion de la Santissima Virgen Maria de Misericordia y de su glorioso patron San Narciso, al qual por la siguiente escritura ò provision quedan unidas y aplicadas las rentas que antes eran de la Pía Limosna del Pan, las de la Casa de Misericordia, las del Vestuario desta santa Iglesia y otras*, Narciso Oliva, Impresor, y Librero, Girona, 1777.

31. A Girona, "prop de la meitat dels que fan testament deixen quelcom als pobres". Christian GUILLERÉ, "Assistència i caritat ...", p. 165.

a Girona, aquestes donacions no només figuren als testaments dels nobles, eclesiàstics o ciutadans burgesos, sinó també en els d'alguns petits artesans i pagesos, alguns d'ells remences adscrits a la mateixa Almoïna.³² La majoria de donacions provenien de particulars que oferien part del seu patrimoni privat, mentre que alguns membres de l'alta jerarquia de l'Església gironina també van deixar a la institució part dels seus béns en nom propi i no pas de la institució a la que pertanyien.

Així mateix la institució va contribuir a l'augment del seu patrimoni mitjançant la compra de propietats tant al camp com a la ciutat i va arribar a tenir una àmplia senyoria territorial molt extensa, dispersa i variada per tota la regió de Girona, a més de la senyoria jurisdiccional d'algunes parròquies rurals.

Les cases que havia legat el fundador al peu de la catedral aviat devien ser insuficients per al funcionament de la tasca caritativa i, per aquesta raó, sembla que a finals del XIII, va començar l'expansió urbana de la institució, feta tant gràcies a donacions com mitjançant compres. D'aquesta manera l'Almoïna de Girona va passar d'ocupar una sola casa a tota una illa de cases ubicades, com s'ha dit, al peu de la Catedral i al costat del call jueu de la ciutat. Una part important de les cases dels carrers de la Força, Ballesteries i Ciutadans van acabar essent propietat de la institució, que les establia o arrendava i per les quals anualment cobrava censos tant ordinaris com extraordinaris. A més a més, l'Almoïna deixava diners o n'invertia en censals i així diversificava els ingressos amb pagaments no vinculats a les possessions immobles rurals ni urbanes.

Sens dubte, al llarg dels segles XIII, XIV i XV les terres i possessions de l'Almoïna van anar creixent, de manera que va arribar a tenir un patrimoni molt extens i dispers per tota la regió de Girona, tant a la mateixa ciutat com en un radi de trenta quilòmetres del camp que l'envolta.³³ Als segles XIV i XV, va arribar a ser una de les grans propietàries de la diòcesi i de la ciutat.³⁴

2. La finalitat de l'Almoïna de Girona: assistir als pobres

Segons el fundador i el diversos benefactors i donadors de l'Almoïna, la finalitat de la institució era distribuir pa entre els pobres uns dies determinats de l'any, com ja ha estat dit. Tanmateix també havia de celebrar aniversaris a la Seu, a l'església de Sant Feliu i alguns convents de la ciutat, havia d'adquirir ciris per a diversos altars de la catedral en determinades festes, pagar pensions a alguns clergues, frares predicadors i frares menors, etc. En conseqüència, la seva missió consistia en tractar d'ajudar als pobres de manera material, però no només això. Amb tot i fixant-se només en l'assistència als pobres, el fundador ja havia indicat que el nombre de dies de repartiment així com el

32. Segons Guilleré, un 78 % dels testaments rurals i un 35 % dels urbans deixen un llegat a l'Almoïna de Girona. Christian GUILLERÉ, "La peste noire à Gerone", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 27 (Girona, 1984), p. 132.

33. Ara bé, i segons Guilleré, l'Almoïna obtenia "menys d'un 5% dels seus ingressos de les cases de les quals era propietària eminent" dins la ciutat de Girona. Christian GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, Ajuntament de Girona-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1993, vol. 1, p. 284.

34. Encara manca un estudi exhaustiu de l'ampliació del patrimoni immoble (i no immoble) de l'Almoïna de Girona.

nombre i la qualitat dels pans repartits havien d'augmentar sempre que això fos possible i tant com fos possible. I del mateix parer es mostraven els bisbes i molts dels donants de béns a la institució.

Els estatuts de 1347, amb una addenda de 1355,³⁵ van donar lloc a una nova –o més clara– organització de l'Almoïna. Els seus capítols tracten dels aspectes fonamentals del funcionament intern de la institució: com s'havien de recaptar les rendes, com s'havien d'arrendar, qui les havia de controlar, què havien de fer els batlles, com s'havien d'establir les possessions i terres que, fins llavors, l'Almoïna sembla que conreava directament, com s'havia de gestionar la institució, com s'havia de portar la seva comptabilitat i un llarg etcètera.

Així mateix s'estableix amb precisió com s'ha de dur a terme la tasca assistencial: els estatuts de 1347 regulen amb minuciositat l'elaboració i el repartiment del pa entre els pobres. Per exemple, quants diners s'han de pagar per pastar, per mantenir el forn o per altres tasques necessàries, quants diners s'han de pagar al molí on es mol el cereal o al forn que cou els pans. Semblantment, els estatuts estableixen que amb una mitgera d'ordi s'havien de fer 52 pans que havien de pesar unes 24 unces quan eren cuits. També asseguren que la distribució del pa s'havia de fer *in hospicio dicte Elemosine*. Ara bé, en el contingut dels estatuts no queda clara com havia de ser l'organització interna de l'Almoïna ni tampoc amb quina infraestructura, tant material com humana, requeria per al seu bon funcionament.

El paborde era l'encarregat d'administrar l'Almoïna, de fer elaborar, repartir i distribuir el pa entre els pobres i de gestionar tots els béns mobles i immobles de la institució. Un dels seus objectius principals, segons els estatuts, els bisbes i els diversos donadors, sempre havia de ser aconseguir més rendes per tal de poder augmentar els dies de repartiment, la quantitat de pa repartida diàriament, així com la seva qualitat i el seu pes. Com a pagament del seu treball, el paborde rebria la desena part dels lluites, terços i foriscapis, és a dir, un 10% de tot el que la benèfica institució ingressés en concepte de pagaments extraordinaris. A Girona, l'administració de l'Almoïna requeria en un beneficiat, a diferència d'altres llocs que se n'encarregaven els canonges. Si bé tot es feia sota la tutela canonical.

Els estatuts també indicaven que s'havia de portar un llibre anual de comptes que hauria de ser controlat pel bisbe o per aquell a qui ell designés.³⁶ En aquest llibre, hauria de quedar constància escrita de tots els ingressos i totes les despeses de la institució. Quedava clar que l'objectiu era assegurar que la finalitat benèfica de l'Almoïna s'acomplia amb la màxima precisió i utilitat possible.

35. Publicats i comentats per: Christian GUILLERÉ, "Una institució benèfica...", p. 313-345.

36. De fet, en l'acceptació de l'Almoïna pel bisbe de Girona, l'any 1232, ja s'assegurava que el paborde havia de retre comptes dos cops l'any davant del Sagristà Major, del Sagristà Segon i del Tresorer i en presència de tots els batlles de l'honor de l'Almoïna. Diversos pergamins deixen constància de l'aprovació anual de les rendes de la institució, per exemple: ADG, Pia Almoïna, Definicions, núms. 16, 17 o 18.

3. El pa dels pobres

Els cereals

En teoria, el pa dels pobres s'havia de fer amb els cereals que rebia la institució de les rendes del seu patrimoni rural. El mateix Arnau d'Escala havia calculat que els delmes amb els quals havia fundat l'Almoina eren suficients per tal de sufragar la tasca assistencial en aquell moment. I amb cada nova donació i amb cada augment de les rendes de la terra en forma de cereal panificable, es podia augmentar el nombre de pans diaris i també la seva qualitat. Tanmateix, sovint la institució venia part del cereal rebut, sobretot el forment, i comprava al mercat o a alguns venedors habituals, cereal de més baixa qualitat i preu.³⁷ Per altra banda, quan al segle XIV, es van començar a arrendar les rendes del patrimoni rural, gairebé tot el cereal s'havia de comprar al mercat, tal com queda convenientment enregistrat als llibres de comptes. A tots i cadascun dels llibres, hi ha apartats destinats a la compra de diversos cereals, sobretot d'ordi, de civada i de forment.³⁸

El pes i la qualitat

Una qüestió clau de la tasca benèfica de l'Almoina de Girona és el pes i la qualitat dels pans que repartia, sens dubte fonamental per tal de poder valorar millor la seva funció assistencial. Els primers anys dels que tenim informació sabem que el pa es repartia en coves i sembla que aquesta és una important referència.³⁹ Al llibre de 1347-1348, el primer que consigna el llistat de les quantitats de pans repartides diàriament, es diu clarament que 75 pans fan un cove i que un cove val una quartera de gra. Segons els estatuts de 1347, cada pa havia de pesar unes 24 unces quan era cuit, és a dir, uns 800 grams, i, l'addenda als estatuts de 1355, augmenta el pes a 30 unces, és a dir, més o menys 1 kg. El llibre de 1376 eleva el pes de cada pa al voltant d'1,2 kg. Tot plegat permet afirmar que es va aconseguir incrementar el pes dels pans en diverses ocasions i cal pensar que es va fer així sempre que va ser possible.

Pel que fa a la qualitat, els estatuts parlaven de pa d'ordi i de pa de forment i de blat i assenyalaven que s'havia d'intentar oferir pa de qualitat cada vegada millor. En algunes ocasions, el bisbe i el capítol de la catedral de Girona o el mateix paborde de l'Almoina indiquen que, gràcies a determinats donatius, es poden ampliar els dies de repartiment del pa de forment, sens dubte sabien que tots els pans no són iguals ni

37. Segons Guilleré, entre 1331 i 1352 les compres de cereal "s'elevan a 13.430 mitgeres, a 40 kg. la mitgera, 537 tones de cereal [...] amb una mitjana anual de 35,8 tones". Christian GUILLERÉ, *Girona al segle XIV...*, vol 1, p. 369.

38. Vegeu: ROSA LLUCH BRAMON, "El dia a dia d'una senyoria feudal: els manuals de comptes dels paborde de l'Almoina del Pa (segles XIV i XV)", *Dels Capbreus al registre de la propietat. Drets, títols i usos socials de la informació a Catalunya (segles XIV-XX)*, ROSA CONGOST COLOMER (ed.), Universitat de Girona, Girona, 2008, p. 81-111; ROSA LLUCH BRAMON, "La renta de la tierra de una parroquia gerundense (siglos XIV y XV)", *Edad Media. Revista de Historia*, 11 (Valladolid, 2010), p. 235-262.

39. De fet, als llibres de comptes hi ha constància de les compres de coves en diverses ocasions, per exemple, l'any 1344-1345, es van comprar "VIII còvens per donar lo pan dels pobres" per 2 s., 8 d. AHG, Hospici, núm. 10 (1344-1345), f. LXXIII, *De expensis domus Elemosine comunibus*.

alimenten igual a les persones que el consumeixen.⁴⁰ Ara bé, tampoc no podem menystenir l'encertada gestió dels administradors de la institució que, amb una bona gestió de les rendes, també aconseguien millorar i ampliar l'assistència als pobres. Tot apunta a creure que, si bé el pa era majoritàriament d'ordi, de civada o, més probablement de mestall, la intenció era oferir tants pans de blat o forment com fos possible, pa molt més nutritiu, com és sabut.⁴¹

La confecció

Encara no acabem de saber amb precisió qui feia el pa ni qui participava en tot el procés de la seva elaboració. Amb tot, en els llibres de comptes hi ha diverses anotacions que s'hi refereixen si bé ho fan de manera dispersa. Segurament hi havia algun encarregat de controlar tot el procés, a no ser que ho fes el mateix paborde, però no apareix amb prou claredat als llibres conservats.⁴² En qualsevol cas, crec que val la pena destacar que no hi ha apartats específics sobre aquesta qüestió, mentre sí que n'hi ha per consignar els pagaments a advocats o a notaris o a comprar el menjar dels membres de la casa... A gairebé cada llibre, hi ha pagaments o notícies variades sobre la confecció del pa, bé perquè es paga per purgar, per barrejar o per moldre el gra, per pastar, per coure,⁴³ per tallar, etc. bé perquè es compren utensilis necessaris com ara mitgeres, coves, pasteres, ganivets, etc.

En algunes ocasions, la informació és més rica i explícita; per exemple el 1430-1431, el "macip" de casa no va poder acompanyar al paborde perquè "hague a roman-dre per pestar lo pan dels pobres que y vanien en gran nombra".⁴⁴ Altres vegades es deixa constància que es lloguen minyones puntualment o que les minyones de la casa s'encarreguen de pastar, de trencar i de donar el pa, ben bé com si aquesta no fos la seva feina habitual. Però repeteixo que no hi ha un apartat específic quan em semblaria lògic, i podríem dir que fonamental, que hi fos.

Per altra banda, també cal destacar que, en les comptabilitats tampoc no hi consta el cost ni la feina generada pel repartiment del pa. Serà perquè en realitat això no havia de suposar cap despesa? De fet, era la raó de ser de la institució i cal pensar que tota la feina que generava, des de la seva elaboració fins al seu repartiment entre

40. Per exemple, el bisbe i el capítol de la seu estatueixen els dies que l'Almoïna haurà de donar pa de forment i no d'ordi, i assignen a aquesta millora certes rendes que s'assenyalen, amb altres disposicions sobre la forma de distribuir el pa. ADG, Pia Almoïna, General i vària, núm. 102. 1368 abril 24, Girona.

41. Tanmateix cal assenyalar que en alguns moments va repartir no només aquest producte alimentari. Sorprenentment, segons els llibres de comptes de la dècada de 1340, alguns dies, a més, es van distribuir diners perquè *panis non sufficiebat*.

42. A Lleida sembla molt clar quina feina tenia cadascú i quant cobraven per ella. Prim BERTRAN, "La alimentació de pobres y peregrinos en la Cataluña medieval", *La alimentación en la Corona de Aragón (siglos XIV-XV)*, Manuel GARCÍA GUATAS, Elena PIEDRAFITA, Juan BARBACIL (coords.), Institución Fernando El Católico-Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Diputación de Zaragoza, Saragossa, 2013, p. 51.

43. Diversos pergamins informen del preu que rebien alguns forners per coure el pa dels pobres, per exemple, el 19 de juny de 1385, Francesc Vila, forner de Girona i la seva esposa Magdalena, van rebre de Pere de Fàbrega, procurador de l'Almoïna, 591 sous i 8 diners, per aquesta feina. ADG, Pia Almoïna, Àpoques I, núm. 81.

44. AHG, Hospici, núm. 124 (1430-1431).

els pobres, devien haver-la d'assumir el paborde o els treballadors fixos de la institució com a part de les seves tasques habituals. Si fos així, les despeses ocasionades per la tasca benèfica no caldria que constessin específicament. Això no obstant, no deixa de sobtar-me la poca precisió dels llibres en aquesta qüestió, raó de ser de l'Almoina, sobretot en comparació a d'altres.

Els dies de repartiment

Sens dubte, els dies de distribució de pa no es van mantenir estables al llarg dels anys. El fundador havia decidit que es repartís entre el Dimecres de Cendra i la Pentecosta, com ja ha estat dit, però tan aviat com es devia poder es van superar aquestes dates extremes. Per exemple, un pergami informa que l'any 1336 el bisbe i el capítol de la Seu, tenint present les donacions rebudes per la institució, van decidir que el pa passés a pesar 28 unces i que s'avancés el repartiment al diumenge de la Trinitat i s'allargués fins l'1 de juny.⁴⁵ Sota l'índex de les despeses del llibre de 1344-1345, s'hi va anotar que, a partir de llavors, es començava a repartir el pa des de la festa de sant Martí, al mes de novembre.⁴⁶

Els estatuts de 1347 també disposaren que el repartiment del pa comencés el dia de Sant Martí i que s'acabés a finals de maig, mentre que l'addenda de 1355 va avançar l'inici de la distribució a Tots Sants. Gràcies als nous ingressos, per exemple, l'any 1450 es va decidir començar a repartir pa el 2 d'agost, de manera que la distribució s'allargava durant tot l'any excepte els mesos de juny i juliol, en la temporada àlgida de la collita.⁴⁷ Diversos pergamins deixen constància de donacions de rendes que es fan a la institució amb aquesta finalitat explícita: augmentar no només la quantitat i el pes del pa sinó, i sobretot, també els dies de repartiment.⁴⁸ De fet, sembla que els paborde prioritzin els dies de repartiment i el nombre de pans repartits a la qualitat dels mateixos. Al cap i a la fi, pretenien pal·liar les necessitats alimentàries mínimes per a la subsistència dels pobres i devien considerar més necessari augmentar el nombre de pans i el de dies de distribució que no pas la seva qualitat.

El lloc de repartiment

Una altra de les qüestions a plantejar és on s'efectuava el repartiment del pa. Tant als estatuts de 1347 com a l'addenda de 1355, es diu clarament i en diversos capítols que els pobres van a l'Almoina a buscar el pa: *pauperibus qui venient ad dictam Elemosinam* o *Christi pauperibus ad dictam Elemosinam confluentibus*, entre d'altres. L'encapçalament de la llista de pans repartits l'any 1378-1379, tampoc no permet dubtes de qui eren i on anaven els que rebien el pa: *De pane frumenti et ordeï dato et distributo pauperibus*

45. ADG, Pia Almoina, General i Vària, núm. 63.

46. AHG, Hospici, núm. 10 (1344-1345), f. I, *Tabula expensis: Anno isto Elemosina incipit elemosina dare quortonum panis in festo Sancti Martini et [...] aliis annis successive venientibus super et continue.*

47. AHG, Hospici, núm. 50 (1450-1451).

48. Entre d'altres vegeu: ADG, Pia Almoina, General i Vària, núm. 86, 102, 175, 176 o 187.

*Christi venientibus ad Eleemosinam.*⁴⁹ Diverses compres consignades a l'apartat de les despeses comunes de la institució, deixen entendre que hi havia un espai al qual acudien els pobres a recollir el pa. Tanmateix no acaba de quedar clar on es trobava aquest espai, tot i que el més probable és que fos a la mateixa casa de l'Almoina al peu de la catedral,⁵⁰ en un lloc clarament i volgutament diferenciat. Es tractaria de les cases llegades per Arnau d'Escala en la fundació de l'Almoina, però en un espai específic. L'any 1347-1348, per exemple, es va fer adobar "lo pany de la porta dels pobres" per 3 diners o es va comprar una clau o, fins i tot, el paborde "fiu fer I clau ab cadena a la barra on los pobres passen [que] costa IIII d.", entre altres despeses similars.⁵¹

Així doncs, durant els segles XIII i XIV, tot apunta a creure que calia passar per la casa original d'Arnau d'Escala per obtenir el pa que donava la institució. En qualsevol cas, i a diferència d'altres almoines com la de Barcelona o Lleida, a Girona el pa es repartia i cadascú se'l menjava on volia o podia, sembla que els pobres mai entraven dins la casa ni molt menys s'asseien o es quedaven drets davant una taula parada, tal com queda reflectit a les pintures de l'Almoina de Lleida o de Mallorca.

Al segle XV, les coses canvien, és el segle de la gran expansió urbana de la institució. L'any 1416, i amb la intercessió de la reina Maria com a princesa de la ciutat, un jueu del call de Girona va ser obligat a vendre casa seva, veïna de l'Almoina, a la institució. En el document que deixa constància de la pressió reial, s'especifica que la intenció és que en un pati proper i al costat del call, sigui on, per decisió dels protectors i del paborde de l'Almoina, es reparteixi el pa entre els pobres des de llavors. Es pretén construir un "edifici molt útil, convenient i decorós [...] en un lloc decent i competent [...] on la predita almoina es reparteixi cada dia". I això perquè, segons el document, el lloc on fins llavors es repartia no era convenient, ja que era allunyat i cansat d'arribar-hi de manera que els coixos i els nens petits no hi podien accedir bé, a causa de què la casa on ara es feia estava apartada i tenia mala disposició, la qual cosa provocava que alguns pobres "es veuen privats" de l'almoina.⁵² Segons Jaume Marquès, el problema era provocat perquè, l'any 1416, els pobres havien d'anar primer a la casa de l'Almoina a buscar un val pel pa i després anar fins al forn de la Ruca, una mica més amunt i en pujada, a buscar-lo. Això dificultava l'accés als vells, infants, minusvàlids i malalts.⁵³ Comptat i debatut, sona més a excusa que a una altra cosa, perquè el que s'estalviaven era uns tres metres de pujada...

Els protectors i el paborde volien que el lloc de repartiment fos una casa nova construïda en un pati del call davant les cases de Bonastruc des Mestre. A ell l'acusen de ser enemic de les obres de caritat, de la fe ortodoxa i envejós del bé perquè no volia

49. AHG, Hospici, núm. 24 (1378-1379).

50. "Els pobres s'aplegaven davant les portes de la Pia Almoina". Christian Guilleré, "Una institució benèfica...", p. 191.

51. AHG, Hospici, núm. 14 (1347-1348).

52. Jaume MARQUÈS CASANOVAS, "La Pia Almoina del Pa...", p. 165-170.

53. Jaume MARQUÈS CASANOVAS, "La Pia Almoina del Pa...", p. 171, 96, 181; Joan BOADAS (dir.), *Atles d'Història Urbana de Girona. Segles VI aC-XVI*, Ajuntament de Girona-Institut Cartogràfic de Catalunya, Girona, 2010, p. 142.

vendre casa seva. Per això, demanen la intercessió de la reina i l'obliguen a vendre. En el document d'acceptació de la resolució i també en la venda, es fixen algunes condicions fonamentals: l'Almoïna no podrà tenir, per la banda de ponent, accés ni portes ni finestres ni res que doni al call, mentre que a la resta de confrontacions hi podrà tenir tant finestres com portes o portals. El venedor aclareix que l'Almoïna vol construir unes cases noves al costat del forn de la Ruca (el domini directe de la qual era de la pabordia de desembre de la Catedral i per això li pagava censos anuals) i a la banda superior del call, al costat de la capella de Sant Genís i de l'escala de la catedral.

Les coses devien seguir així durant temps. Fins l'any 1776, quan el bisbe de Girona va buscar una seu pel Reial Hospici va desestimar la casa de l'Almoïna, el gran edifici gòtic construït a segle XV,⁵⁴ perquè *se asegura que en la [casa de] la Limosna de Pan por su estrechez, è inmedicacion à la Catedral, y hallarse ceñida con tres calles principales, no pueden recogerse en ella los Mendigos, y Pordioseros.*⁵⁵

Per altra banda, i pel que fa a l'horari del repartiment, sabem que, com a mínim des de 1368, es feia des de primera hora del matí, quan començava a sortir el sol. Llavors, des de la seu de l'Almoïna, algú començava a tocar una campana o esquella que també apareix als llibres de comptes, tant per arreglar-la o comprar-la com per pagar el sou de qui la toca.⁵⁶ La finalitat de la campana era avisar de l'inici de la distribució del pa, tal com consta al Capítol Pasqual celebrat el mateix 1368.⁵⁷ El temps durant el qual es tocava aquesta esquella havia de ser suficient per a què la gent necessitada de la parròquia de Palau Sacosta tingués temps d'arribar fins a la casa de l'Almoïna per anar a buscar el pa per alimentar-se.⁵⁸

El nombre de pans repartits

No cal dir que una dada fonamental és la del nombre de pans repartits. De fet, aquesta havia de ser la única raó de ser de l'Almoïna del Pa de la Seu de Girona i, per això, calia deixar-ne constància. Com he dit, en molt diverses ocasions els pabordes o els bisbes van indicar que, gràcies a diferents donatius, s'havia pogut augmentar el nombre de dies de repartiment però també la qualitat i la quantitat dels pans repartits. En teoria, i sembla que també a la pràctica, l'increment de rendes i ingressos havia de permetre l'increment de la tasca assistencial de la institució. Segons diversos articles

54. La construcció del nou edifici de l'Almoïna al peu de la Catedral de Girona es va fer als voltants de 1415. Marc SUREDA, "La catedral i la ciutat: dels orígens medievals al s. XVIII", *Església, societat i poder a Girona. Segles XVI-XX*, Ajuntament de Girona, Girona, 2007, p. 69; Joan BOADAS (dir.), *Atles d'Història Urbana de Girona...*, p. 142. A parer de Pere BESERAN, "les seus de les pies almoines [van esdevenir], durant els segles XIV i XV, grans palaus comparables als palaus civils contemporanis". Pere BESERAN, *L'art gòtic a Catalunya...*, vol. 3, p. 174.

55. Veure: *Real Hospicio de la ciudad de Gerona...*

56. Per exemple el 1389-1390, "pague an Nicholau, fil d'en G. Vilarnau de Vilanova per la squela que m'avia tocada al corton aquest any, qui foren VII meses, XXX s.". AHG, Hospici, núm. 35 (1398-1399).

57. Joan VILLAR TORRENT, "La Pfa Almoïna ...", p. 253.

58. Actualment trigàrem una mitja hora a peu per fer aquest desplaçament.

dels estatuts de 1347, a més, calia que dos clergues fossin presents en el moment de la distribució del pa de manera que controlessin el nombre de pans diaris.⁵⁹

Als llibres de comptes dels pabordes, sempre hi havia d'haver un apartat destinat a consignar-hi el nombre de pans que es repartien cada dia.⁶⁰ Tots aquests apartats són intitulats amb expressions similars, com ara *De pane dato et distributo pauperibus*, *De pane frumenti et ordeï dato et distributo pauperibus Christi venientibus ad Eleemosinam* o “Pa donat als pobres”.⁶¹ En ells s'especifica mes a mes i dia a dia el nombre de pans que es van distribuir, de manera que podem conèixer la xifra total tan diària, com mensual com anual dels pans que es van donar als pobres. Per exemple, el mes de febrer de 1378 es van repartir, segons el llibre de comptes d'aquell any, 3.587 pans d'ordi i 179 de forment, amb diferències considerables segons els dies; el dia que menys se'n van repartir 100 i el que més van ser 198.

Al llarg del segle XIV i XV, molts dies es van repartir entre 100 i 500 pans mentre que les xifres anuals també presenten notables diferències. Per exemple, l'any 1347-1348 es van repartir uns 130.000 pans; l'any 1376-1377 poc més de 44.000, i entre el 31 d'agost de 1431 i el 30 de juny de 1432, més de 69.000. El nombre de pans alguns anys és elevat, sobretot en relació a la població de la Girona del moment, uns 10.000 habitants, segons Guilleré.

Ara bé, per tal de poder valorar la incidència de la institució sobre la població necessitada, el nombre de pobres o el cost de l'assistència, cal tenir present una qüestió determinant. Els estatuts de la institució esmenten, en diverses ocasions, el terme “quartó”, “cortó” o similars quan es refereixen directament al pa dels pobres i així mateix en els llibres de comptes s'utilitza sovint aquesta expressió.⁶² Sembla que indicava que cada pa es dividia en quatre parts i que, en realitat, cada pobre només rebia una quarta part de cada pa.⁶³ En alguna ocasió, els llibres de comptes deixen constància dels pagaments requerits pels ganivets per “tayar” el pa, com ara “Item a molar II cortels de tayar lo pan dels pobres”⁶⁴ o, encara potser més explícita la despesa de “dos coutels del pan a trencar”.⁶⁵ Cal afegir que en les anotacions dels pans repartits només s'esmenten el nombre de pans, però res ens permet saber si es tractava de pans sencers o de les quatre parts corresponents a cada pa.

59. *Anno quolibet duo clerici beneficiati in dicta ecclesia gerundense qui bone fame existent* (article VIII) o *Clerigos qui presentes esse debent ad dandum dictum panem in ipsa Eleemosina* (article IX). Christian Guilleré, “Una institució benèfica...”, p. 313-345.

60. Tot i que, malauradament, d'alguns manuals no s'han conservat els fulls corresponents a aquesta qüestió.

61. AHG, Hospici, núm. 23 (1376-1377), s.f.; núm. 24 (1378-1379), s.f.; núm. 33 (1385-1386), s.f. respectivament.

62. “De les compres del blat e del forment a hops del corton”, “De les messions qui son fetes per porgar e per molra e per coura a hops del corton e de compaya”, “per rahon del corton a pastar e a donar”, per exemple al llibre de 1348-1349. AHG, Hospici, núm. 15 (1348-1349).

63. En el cas de l'Almoïna d'Amer sembla molt clar atès que, al segle XVII, repartia “un cortó de pa a cada hu”. Xavier SOLÀ, *El monestir de Santa Maria d'Amer*..., p. 212.

64. AHG, Hospici, núm. 10 (1344-1345). Si bé és cert que el ganivet podia ser utilitzat per fer els talls necessaris al pa abans de coure'l.

65. AHG, Hospici, núm. 13 (1347-1348).

Tanmateix, a hores d'ara, m'inclino a pensar que els pobres en realitat rebien només un quart de pa diari. Alguna expressió de l'article primer de l'addenda dels estatuts de 1355, em sembla prou clara en aquesta qüestió: *Quod panis quatonni tam ordeï quam frumenti qui datur [...] de quo pane fuerit quatuor quatonni*. Així mateix i pel que fa als estatuts de 1347, hi ha expressions que també corroboren aquesta partició, per exemple, l'article IX assegura que *ipsi claviger, ancilla et familia teneantur facere quatonos panis dandi pauperibus ad ipsam Elemosinam convenientibus*. A l'article VIII, es dictamina que *de quo pane dari non possit nisi cuilibet pauperi, qui ad eandem veniat tempore ordinato et ordinando, unus quatonus tamen*.⁶⁶ Així les coses, potser hauríem de multiplicar per quatre les dades anuals de pans repartits.

4. Qui eren els pobres?

Abans d'acabar, cal plantejar una altra qüestió fonamental: qui eren els pobres assistits per l'Almoina de Girona? Prim Bertran, referint-se a l'Almoina de Lleida, parlava d'uns pobres "professionals", aquells que rebien aliments de manera estable i fixa a la ciutat, fins i tot en alguns casos, deia, la seva alimentació *estaba asegurada por una fundación piadosa (...) la mayoría son personas conocidas y relacionadas con los benefactores*.⁶⁷ A la Pia Almoina de Barcelona, els pobres eren triats directament pel fundador o la seva família.⁶⁸ No hi ha dubte que, en el món medieval, no tots els pobres eren iguals.⁶⁹

En qualsevol cas, aquells que rebien aliments de les almoines catalanes eren una gran minoria entre el total dels que ho necessitarien, per exemple, segons Brodman, *the poor may have comprised between 25 and 50 per cent*. Baucells afirma que l'Almoina de Barcelona alimentava unes 200 persones que representarien entre l'1 i el 3% dels pobres de la ciutat. Pel que fa a Girona, i segons Guilleré, l'any 1376-1377 es van assistir a uns 800 pobres mentre que la població de la ciutat s'acostava als 10.000 habitants l'any 1360.⁷⁰

Realment sabem ben poca cosa dels pobres gironins.⁷¹ De fet, és lògic que sigui així, a l'Almoina no tenia perquè preocupar-li qui eren sinó alleugerir les seves necessitats

66. Christian GUILLERÉ, "Una institució benèfica...", p. 313-345.

67. Prim BERTRAN, "La alimentación de pobres y peregrinos...", p. 48.

68. Josep BAUCCELLS REIG, "Génesis de la Pía Almoina de la Seu de Barcelona: els fundadors", *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1980, vol. 1, p. 17-75.

69. Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, *La jerarquía de la mesa. Los sistemas alimentarios en la Valencia bajomedieval*, Diputació de València, València, 1993, p. 270.

70. James William BRODMAN, *Charity and Welfare...*, p. 14-15; Josep BAUCCELLS REIG, "La Pía Almoina de la Seo de Barcelona, origen y desarrollo", *A pobreza e assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1972, p. 102-103. Guilleré assegura "sense cap mena de dubte, que Girona, en expansió constant des del començament del segle XIV, va arribar, i fins i tot els va depassar, als 10.000 habitants abans de la pesta. Entre 1348 i 1360 sembla que va tornar a arribar a aquesta xifra". Ara bé, afegeix que "entre la meitat i els dos terços de la població pobre haurien mort entre 1347 i 1376". Christian GUILLERÉ, *Girona al segle XIV*, Ajuntament de Girona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1994, vol. 2, p. 99 i 207.

71. Vegeu les reflexions sobre els pobres assistits a: James William BRODMAN, *Charity and Welfare...*, p. 14-18.

alimentàries, probablement això explica que a la documentació amb prou feines siguin esmenats perquè ni calia ni interessava fer-ho. En general i arreu, els pobres tenen un paper passiu en tota la qüestió de la beneficència, atès que aquesta *focused on the salvation of the giver rather than the improvement of the recipient*.⁷² Als llibres de comptes gironins apareixen sempre com una referència, un ganivet pel pa dels pobres, el cove del pa dels pobres, etc. però mai per ells mateixos. Tot i que, com deia, sembla lògic que sigui així.

En el cas de Girona, i si més no per ara, tampoc no sabem si tothom qui volia, podia anar a buscar pa o només uns quants, podríem dir-ne, “privilegiats” podien fer-ho. És a dir, que no podem distingir si eren pobres ordinaris o extraordinaris, ni si eren homes i dones i en quina proporció, en qualsevol cas, cal tenir present que, quan el bisbe Lorenzana justifica la desaparició de la institució, al segle XVIII, addueix que els homes i les dones que hi assisteixen dormen barrejats. Ara bé, devien ser una bona colla de gent: 800 pans repartits l'any 1376 o, més ben dit, 3.200 quarts de pa. Així, a més, es desprèn del document emès pel bisbe de Girona el 14 de desembre de 1417 en què ordena la reedificació de la capella de Sant Mateu atès que, al seu entendre, no podia “assumir la considerable aflluència de fidels, ‘non poterant recipere populum in ibi confluentem’”, i queda clar que aquests “feligresos eren els pobres als quals atenia la Pia Almoïna”.⁷³

Si bé tot indica que el paborde havia de saber qui tenia dret a anar a buscar el pa i qui no, cal recordar que al document del pati del call es parla de vells, infants, minusvàlids i malalts. Tanmateix estic segura que la pobresa era coneguda pels responsables de l'Almoïna gironina i, de fet, en diverses ocasions els paborde perdonen o rebaixen algun pagament extraordinari dels seus pagesos adduint que el pagador és pobre.

Per tant, qui eren els pobres gironins? Com a mínim, una bona colla de gent als segles XIV i XV si tenim en compte les xifres de pans repartits. I a més, no tots eren desconeguts pels paborde; a alguns els havien de conèixer perfectament i fins i tot devien saber com localitzar-los si els necessitaven. Dic això, i potser estiro massa el fil, perquè un assentament de les despeses comunes de l'any 1398-1399, mostra clarament com es coneixien bé: “Item pague alguns fadrins d'equels que vanien al corton qui purgaren gran...”⁷⁴

Conclusions

La funció de l'Almoïna de Girona, com la de les altres almoïnes arreu del territori català, devia ser decisiva per a contribuir a pal·liar la gana, que no és el mateix que la fam, dels pobres⁷⁵ i evitar, també així, situacions o conflictes socials pitjors. Tanmateix, no podem obviar que si bé suavitzen les necessitats vitals dels més desfavorits, no arriben mai a solucionar-les: amb un pa o un quart de pa al dia o, fins i tot amb un àpat

72. James William BRODMAN, *Charity and Welfare...*, p. 7.

73. Joan VALERO MOLINA, *Pere Oller, escultor*, Universitat Autònoma de Barcelona (tesi doctoral), Barcelona, 2004, p. 254-255.

74. AHG, Hospici, núm. 35 (1398-1399).

75. Ja ho diu la dita catalana: “El ric menja quan vol, el pobre quan pot i el monjo quan li toca”.

al dia, sobrevius i poc cosa més.⁷⁶ Cert és que aquest no va ser mai el seu objectiu. Hi havia pobres i hi havia d'haver pobres en el món baixmedieval. En qualsevol cas, la seva finalitat era contribuir a pal·liar la gana dels pobres, a mitigar la pobresa dels habitants de les ciutats. Cap d'aquesta mena d'institucions pretenia res més: es volia mantenir l'orde social i econòmic establert, mai canviar-lo.

Sens dubte l'Almoïna era una institució d'assistència, una importantíssima i pròspera institució caritativa dedicada a repartir pa entre els pobres de Girona. Ara bé, era una senyoria feudal i, per molt caritatives o assistencials que fossin les seves funcions, com a senyoria feudal es comportava exactament igual que la resta de senyories amb els seus pagesos dependents o amb aquells que tenien el domini útil de les seves propietats. Els ingressos que obtenia del seu gran i variat domini temporal, tant urbà com rural, eren els que utilitzava per pagar el pa dels pobres. A manca d'un estudi més aprofundit, crec que realment els pabordes prioritzaven tan poc com podien la seva tasca assistencial. És obvi que s'encarregaven de fer elaborar el pa i s'encarregaven de repartir-lo entre aquells que el necessitaven, però bona part de la seva tasca diària poca cosa devia tenir a veure amb els pobres ni amb contribuir a la millora de les seves necessitats vitals.

M'inclino a creure que s'assemblava més a la que havia de fer qualsevol altra senyoria preocupada en obtenir el màxim de recursos possibles sempre que fos possible. En el cas de l'Almoïna gironina, no sembla que puguem assegurar que tota aquesta ingent feïna es destinés només a millorar realment la vida dels més necessitats. Sens dubte, assistien als pobres però no tant com haurien pogut i, a més, ho feien a costa d'exigir tants pagaments com podien de la seva senyoria territorial i jurisdiccional. L'Almoïna alimentava als pobres, bé, en realitat seria més adequat dir que els repartia un tros de pa gairebé diàriament, perquè amb això no en devien tenir prou, però ho feia amb els diners que aconseguia de manera gens altruïsta dels seus emfiteutes, pagesos o no. Això no obstant, el paper de l'Almoïna del Pa de la Seu de Girona, com el de les altres almoïnes catalanes, va ser decisiu en moments de caresties i necessitats importants perquè amb el repartiment del pa diàriament es contribuïa a evitar queixes i conflictes pitjors.⁷⁷ Amb la seva tasca diària, i gràcies a les donacions que no deixava de rebre, l'Almoïna assolí un clar objectiu: mantenir un règim alimentari de subsistència pels pobres i esmorteir la seva pressió.⁷⁸

76. *La asistencia no libraba del hambre al indigente en las épocas de penuria (...) pero le garantizaba la subsistencia en los periodos de normalidad.* Antoni RIERA, "Pobreza y alimentación...", p. 45.

77. Segons Xavier Puigvert, "el Consell de la vila [d'Olot] va poder utilitzar en més d'una ocasió l'Almoïna com a instrument per solucionar problemes de caire econòmic o jurisdiccional" atès que "per alleugerir la situació de la capa de població marginada i evitar que es revoltés, es van crear les Almoïnes del Pa". Xavier PUIGVERT, *L'Època Medieval...*, p. 53. Com diu Antoni Riera: *Para amplios sectores de la población urbana, el pan de trigo había perdido, en los siglos XII y XIII, su condición inicial de alimento de lujo, de ahí que su ausencia, no sólo contribuyese, una privación casi insoportable, sino que generase además tensiones e incluso revueltas.* Antoni RIERA, "Tener siempre bien aprovisionada la población...", p. 46.

78. *El objetivo de las élites [era] mantener a los indigentes bajo control, asegurando la paz en la ciudad.* Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, *La jerarquía de la mesa...*, p. 275.

“EN LA PRESENT CIUTAT HUN DEVOT E SOLEMPNE SPITAL”. UN ESTUDI A QUATRE BANDES SOBRE L’ESPLENDOR ARTÍSTICA I ARQUITECTÒNICA DELS HOSPITALS BAIXMEDIEVALS¹

ANTONI CONEJO DA PENA*

“Aquesta insigne ciutat és inclinada naturalment en exercici d’obres sanctes e pies, e senyaladament en obres de hospitalitat, (...) que sia fet, construït, edificat e ordenat en la present ciutat hun devot e solemne spital general”.²

Amb aquestes paraules, rubricades el 24 d’abril de 1482, el Consell de València aprovava una moció presentada per un grup de jurats per a la creació d’un hospital general a la ciutat. A tal fi, aquell mateix dia es nomenà una comissió perquè analitzés “regles, capítols e ordinacions de altres spitals generals, per forma que ymittant e inseguint les ordinacions de aquells, e ajustant-hi més avant lo que porrà ésser bo e útil al govern e regiment de dit spital”; tot i que no se’n para esment, dos d’aquests “altres spitals generals” examinats foren els de la Santa Creu de Barcelona (fundat el 1401) i de *Nuestra Señora de Gracia* de Saragossa (instituit el 1425).³ Malgrat aquests bons propòsits, la temptativa no reeixí de manera imminent, i fou necessari esperar tres dècades perquè el projecte veiés la llum. Així, no fou sinó fins el 23 de



99

*Antoni Conejo Da Pena (Lleida, 1972) és professor titular d’Història de l’Art de la Universitat de Barcelona. Entre les seves obres, destaquen: *L’antic hospital de Santa Maria: Seu de l’Institut d’Estudis Ilerdencs* (Lleida, 2002); *‘Domus seu hospitale’: Espais d’assistència i de salut a l’edat mitjana / ‘Domus seu hospitale’: Assistance and Health Care Spaces in the Middle Ages* (Barcelona, 2013); “‘Lum, noblesa, ornament, laor, glòria e amplitud’: los hospitales y la renovada imagen de la ciudad bajomedieval”, *Ciudad y hospital en el Occidente europeo: 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), p. 415-445 (Lleida, 2014); (ed.) *L’infant Pere d’Aragó i d’Anjou: ‘molt graciós e savi senyor’* (Valls, 2015).

1. Aquest article s’emmarca dins el projecte *Arquitectura Gòtica en la Corona de Aragón: la concepció del espacio y su ornato* (HAR2013-46400-P) de la Universitat de Barcelona. Al seu torn, m’agradaria dedicar-lo a en Robert Cuellas, *in memoriam*. Abreviatures utilitzades: ACL, Arxiu Capítular de Lleida; ADB, Arxiu Diocesà de Barcelona; AML, Arxiu Municipal de Lleida; AMV, Arxiu Municipal de València; ASR, Archivio di Stato di Roma; MAPHP, Musée de l’Assistance Publique-Hôpitaux de Paris; OCMW, Archief Openbaar Centrum voor Maatschappelijk Welzijn, Bruges; SAIEL, Servei del Patrimoni Bibliogràfic i Documental de l’Institut d’Estudis Ilerdencs.

2. AMV, Manual de Consells, A-42 (24 d’abril de 1482). Vegeu també: Mercedes GALLENT, “Los hospitales de la Santa Creu de Barcelona y Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza, dos modelos asistenciales para el hospital general de Valencia”, *Aragón en la Edad Media*, 25 (Saragossa, 2014), p. 43-49.

3. Mercedes GALLENT, “Los hospitales...”, p. 44-50.

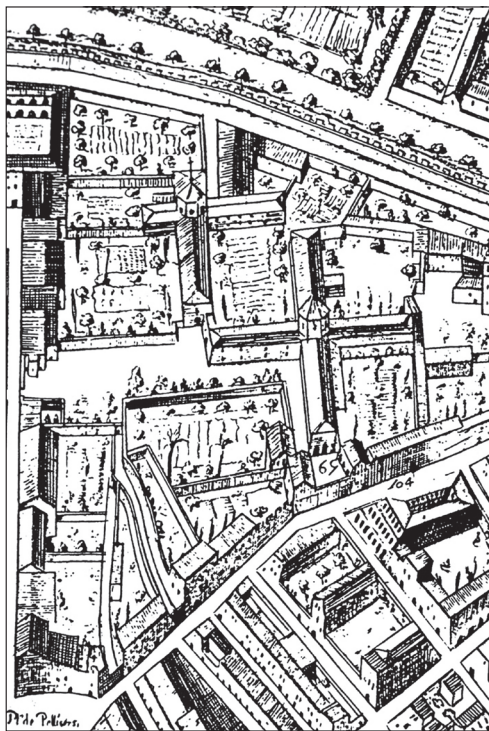


Figura 1. José Fortea: *Edetanorum vulgo del Cid* (1705). Plànol de la ciutat de València que reproduïx el dibuixat pel Pare Tosca el 1704. En primer terme, l'hospital general, amb els seus dos blocs de planta cruciforme.

març de 1512 que se sancionà l'acord de naixement oficial de l'hospital general valencià (figura 1).⁴

Emperò, si tornem a girar el cap vers l'acord municipal signat l'abril de 1482, hi ha dues idees sobre les quals voldria fer pivotar aquest article. D'una banda, el Consell de la capital del Túria es postulava com a garant i promotor actiu del correcte exercici de les obres de misericòrdia i, en particular, de l'hospitalitat. De l'altra, posava l'accent en la conveniència que el nou hospital fos “devot e solemne”, és a dir, que acomplís amb els deures de devoció espiritual inherents a aquest tipus d'institucions i que fos solemne, o el que és el mateix, que fos útil i bell per als habitants i la ciutat que l'havia d'acollir,⁵ i que al seu torn tingués una presència majestuosa, se suposa que arquitectònica i artística, acord amb el paisatge monumental de la València de l'època.

En els darrers anys, un enfilall de publicacions han permès renovar la historiografia dels hospitals premoderns, sobretot els d'àmbit urbà.⁶ També s'ha insistit molt en un binomi que els condicionava de manera irrenunciable: en ells

s'hi tenia cura tant del cos com de l'ànima.⁷ I a l'últim, encara que en aquest sentit els avenços continuen sent més migrats, de mica en mica hem anat sabent més coses sobre les seues particularitats estructurals, tipològiques i arquitectòniques.

4. D'entre l'extensa bibliografia sobre aquest hospital, remeto a la monumental obra publicada amb motiu del seu cinc-cents aniversari: José HINOJOSA (ed.), *Hospital General de Valencia, 1512-2012: Cinco siglos de vanguardia sanitaria*, Fundació Hospital Reial i General, València, 2012.

5. Sobre la idea de bellesa i utilitat a la València medieval, vegeu: Amadeo SERRA, “La belleza de la ciudad. El urbanismo de Valencia 1350-1410”, *Ars Longa*, 2 (València, 1991), p. 73-80.

6. En aquest sentit, només destaco una de les darreres i més importants aportacions, que recull bona part de la bibliografia anterior d'abast internacional: Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PIJUAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), *Ciudad y hospital en el Occidente europeo: 1300-1700*, editorial Milenio, Lleida, 2014.

7. En relació al binomi cura corporal-espiritual pròpia dels hospitals premoderns, vegeu: Carole RAWCLIFFE, *Medicine for the Soul: The Life, Death and Resurrection of an English Medieval Hospital St Giles's, Norwich, c. 1249-1550*, Sutton Publishing, Stroud, 1999; John HENDERSON, *The Renaissance Hospital: Healing the Body and Healing the Soul*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2006.

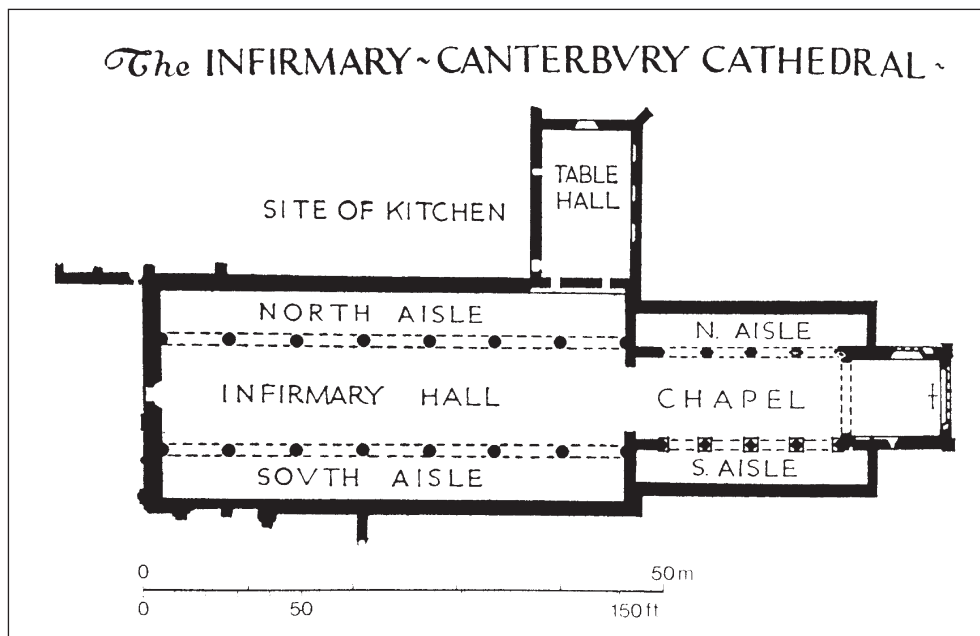


Figura 2. Canterbury: infermeria monàstica de *Christ Church*, planta tipus d'un *infirmary-hall* amb la capella situada en un extrem. Walter H. GODFREY, *The English Almshouse with Some Account of its Predecessor, the Medieval Hospital*, Faber and Faber, Londres, 1955, p. 20.



En relació amb el “binomi irrenunciable” a què al·ludíem, un hospital el podia fundar qualsevol persona, fos religiosa o laica, però cap no podia prescindir d'una capella o oratori, que de retruc, exigia la pertinent benedicció episcopal. Aquesta exigència, més enllà d'un mer gest simbòlic, era una obligació *sine qua non*, atès que aquesta capella era un lloc privilegiat de devoció espiritual on s'hi celebraven misses en record dels fundadors i a favor dels mateixos malalts i pobres que hi eren atesos, però també on s'oïa de confessió, s'administrava el sagrament de la sepultura i, en els casos en què gaudien de la distinció parroquial, també eren el destí dels corresponents drets, rèdits i beneficis que els pertocaven com a tals.⁸ Per aquesta raó, des d'un bon començament, es féu necessari trobar una solució arquitectònica que permetés un diàleg còmode entre els seus dos àmbits funcionals més importants: la sala dels malalts i la capella. La tria més freqüent fou el que els anglesos han definit com *infirmary-hall*, ço és, una nau longitudinal que consentia la distribució de dos rengs de llits a banda i banda, i la ubicació d'un altar en un dels seus extrems curts (figura 2). En ocasions, aquest

8. En ocasions, l'obtenció de la categoria de parròquia podia comportar canvis en la mateixa estructura del complex. És el cas de l'hospital de Saint Thomas a Becket de Ramsey, fundat al voltant de 1180. En esdevenir parròquia a mitjan segle XIII es va haver d'afegir una capella suplementària, a l'extrem sud de l'edifici, i una torre, al cantó occidental de la nau principal. Elizabeth PRESCOTT, *The English Medieval Hospital: 1050-1640*, Batsford, Londres, 1992, p. 8.

altar podia trobar-se en un espai amb una certa entitat autònoma, però les més vegades quedava integrat dins de la mateixa infermeria dels malalts.⁹ Malauradament, pel que fa als inicis de l'edat mitjana i fins a mitjan segle XII, a penes comptem amb unes poques restes arquitectòniques i/o arqueològiques, que tan sols ens permeten fer-nos una idea molt fugissera de llur aparença primigènia.¹⁰ Els textos de l'època tampoc hi ajuden gaire ja que acostumen a aportar dades molt succintes. Per exemple, de l'hospital Saint John the Baptist de Canterbury, fundat a les acaballes del segle XI per l'arquebisbe Lanfranc, tan sols sabem que era una casa de pedra *decentem et amplam*, situada als afores de la ciutat i dividida en dos àmbits, un per a les dones i un altre per als homes.¹¹ Un xic més precís, però sense excessos, és el testament del draper montblanquí Jaume Marçal († 1339), en què s'establia l'erecció d'un hospital amb *quatuor vel quinque arquades*, el qual havia de tenir dotze llits *bene ornati*, distribuïts sis a cada costat de tal manera que els malalts poguessin veure el *Corpus Domini Nostre Iesu Christi* sense necessitat de llevar-se, i que els mascles i les fembres no es barreguessin entre si.¹² Per dissort, aquest tipus de comentaris lacònics són els més freqüents.

En canvi, una font documental que sí que ens pot acostar a la suposada "aparença primigènia" d'aquests establiments, no tant des del punt de vista estructural ans funcional, són les normatives que regien la seua vida interna, les quals anaven adreçades tant als membres de l'*staff* pròpiament dit, com als usuaris que hi eren atesos. La redacció d'aquests estatuts es va començar a generalitzar d'ençà de principis del segle XIII, coincidint amb una major implicació de les autoritats civils en matèria d'assistència, tal com vèiem per a l'episodi valencià, i també per l'afany de lluitar en contra de la corrupció i la mala gestió, uns hàbits que solien nafrar la majoria de centres. Els concilis de París (1212), Rouen (1214) i, sobretot, el cèlebre del Laterà IV (1215) marcaren les directrius a seguir.¹³ Una mica més tard, el teòleg francès Jacques de Vitry (1226) afegí el seu granet de sorra en denunciar que els rectors religiosos d'alguns hospitals, sota el pretext de la *pietas* i la *caritas*, s'havien convertit en pròspers homes de negocis i que amb les seues actituds havien transformat les cases de beneficència en llars de rapinyaires i

9. Així es veu en molts edificis conservats i en infinitat de documents. Per exemple, el canonge de Barcelona Pere del Vilar establia el 1256 la construcció d'un *hospital cum capella*. Josep MAS, *Notes històriques del bisbat de Barcelona*, Tipografia Catòlica Pontificia, Barcelona, 1921, vol. 13, p. 246-248.

10. Per una síntesi sobre les particularitats arquitectòniques d'alguns hospitals de l'edat mitjana, vegeu: Antoni CONEJO, *Domus seu hospital: Espais d'assistència i de salut a l'edat mitjana*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2013.

11. Rotha M. CLAY, *The Medieval Hospitals of England*, Methuen & Co., Londres, 1909, p. 106.

12. [...] *volo et mando quod fiat unum hospitalem cum una ecclesia in domicatura que fuit caslani eiusdem loci, nunc est meum. In quo hospitale volo quod sint duodecim lecti bene ornati. Item volo quod in dicto hospitali sūt una ecclesia de quator vel quinque arquades et a qualibet parte eiusdem ecclesie volo quod stent sex lecti, ita tamen quod infirmi iacentes in dicto hospitali, videant seu videri possint Corpus Domini Nostri Ihesu Christi. Item, volo quod homines ac feminas in dicto hospitali iacentes seu iacere volentes non se inmiscant mio, homines ex una parte et femine ex alia iaceant*. Emma LIAÑO, "El testamento de Jaume Marçal de Montblanc", *Universitas Tarraconensis*, 1 (Tarragona, 1976), p. 87. Efectivament, l'hospital de Sant Marçal dibuixa en planta un rectangle lleugerament esbiaixat, articulat per quatre arcs diafragma que alternaven cinc trams; en l'actualitat, només en resten quatre ja que el cinquè va ser destruït i absorbit per la via pública.

13. Alain ERLANDE-BRANDENBURG, *La catedral*, Akal, Madrid, 1993, p. 288.

bordells.¹⁴ Ja en la centúria successiva, resulta especialment famosa una de les clàusules de la butlla *Quia contingit* dictada arran del concili de Viena del Delfinat (1311), en què es proposaven una sèrie de pautes per a la correcta administració dels complexos assistencials.¹⁵ De tot plegat se'n feien ressò els suara esmentats reglaments o ordinations. En la majoria de casos, el seu esquema i continguts s'inspiraven en els hàbits, obligacions i deures propis de les regles monàstiques, en especial la de Sant Agustí, car era prou genèrica i prou ambigua com per adaptar-se amb comoditat a qualsevol format de comunitat.¹⁶ Un exemple interessant ens l'ofereix l'hospital Saint John the Baptist de Bedford, fundat pels volts de 1180. L'ens era gestionat per un grup de germans que seguien al peu de la lletra uns estatuts basats en la mencionada regla agustiniana. Entre altres coses, estaven compels a tonsurar-se i a vestir-se amb una roba d'un color adient, coberta això sí pel preceptiu mantell fosc agustiniana. Alhora, havien de fer el rés de les hores canòniques i celebrar els oficis divins per als vius i els morts, posant un èmfasi especial en la memòria de l'ànima del fundador i de la resta de benefactors. Emperò, tal com s'encarregà de recordar el bisbe Dalderby el 1306, per damunt de totes aquestes obligacions, àdhuc per sobre dels vots d'obediència, castedat i pobresa, estava el deure de l'exercici de la caritat.¹⁷ En qualsevol cas, aquestes ordinations no es limitaren a reproduir fil per randa tots i cadascun dels punts de la regla de Sant Agustí, sinó que solien introduir-hi matisos i consuetuds pròpies d'acord amb les necessitats particulars de cada centre, que van contribuir a què els hospitals esdevinguessin unes institucions més obertes i dinàmiques que no pas un monestir *stricto sensu*. I si bé, mai no es van desvincular ni de llur dependència envers l'Església ni dels deures religiosos i espirituals que havien d'acomplir, sí que es detecta, amb el pas del temps, un canvi de rumb a favor d'un procés de secularització.¹⁸

Per tant, a mesura que l'edat mitjana avança, copsem que el paper dels hospitals va anar *in crescendo*, ja que per als municipis eren un mitjà per controlar els col·lectius de marginats, pobres i malalts, i evitar així que deambuleessin sense rumb pels carrers de les ciutats. Alhora, també permetien que els seus altruistes fundadors poguessin expiar els deutes morals adquirits en vida, fos amb l'exercici de pràctiques professionals materialistes —sovint relacionades amb el comerç i l'especulació creditícia i immobiliària—, fos a través de conductes allunyades dels ideals cristians. Així, la remissió dels pecats i el desig de guanyar-se la salvació eterna de l'ànima són algunes de les fórmules

14. Guenter B. RISSE, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, Oxford University Press, Nova York, 1999, p. 155.

15. Vegeu el text complet d'aquest decret a: Juan TEJADA, *Colección de cánones de la Iglesia española*, Imprenta de D. Pedro Montero, Madrid, 1853, p. 121-122.

16. Léon LE GRAND, *Statuts d'Hôtels-Dieu et de léproseries: Recueil de textes du XIII^e au XIV^e siècle*, Picard et Fils, París, 1901, p. V.

17. Elizabeth PRESCOTT, *The English Medieval...*, p. 7.

18. D'aquesta qüestió, ja me'n vaig ocupar a: Antoni CONEJO, "Lum, noblesa, ornament, laor, glòria e amplitud": los hospitales y la renovada imagen de la ciudad bajomedieval", *Ciudad y hospital en el Occidente europeo: 1300-1700*, Teresa HUGUET-TERMES, Pere VERDÉS-PUJAN, Jon ARRIZABALAGA, Manuel SÁNCHEZ-MARTÍNEZ (eds.), editorial Milenio, Lleida, 2014, p. 415-422.



estereotipades que poblen els documents medievals, amb les quals, el promotor s'escudava per raonar la fundació de qualsevol mena d'*opera pietatis*. El bisbe Enric de Blois s'expressava en aquests termes a mitjan segle XIV en voler "justificar" la constitució de l'hospital de Saint Cross de Winchester: *for the health of my soul*.¹⁹ El ja citat Jaume Marçal reivindicava que el seu testament (1339) servís perquè *quod omni iniurie mee et debita mea exsolvantur et restituantur* i, entre altres coses, ordenava la construcció d'un hospital a Montblanc *pro anima mea*.²⁰ I un segle abans, el 1256, el canonge barceloní Pere del Vilar havia impulsat l'erecció d'un *hospitale cum capella in illo honore meo*.²¹ Certament, podríem aportar una infinitat d'exemples addicionals, però també ho és que no tothom llegia aquestes iniciatives pietoses com actes merament desinteressats. Per exemple, el rei de França Lluís XI no va amagar la seua sorpresa al comprovar que Nicolas Rolin, canceller del duc de Borgonya, havia fundat un hospital per a pobres a Beaune; precisament ell, que al llarg de tota la seua vida —en opinió del monarca franc—, havia generat tanta pobresa entre els seus contemporanis.²²

Com és lògic, i atès el poc espai de què disposem, ens és impossible fer una síntesi prou acurada de la solemnitat arquitectònica, artística i funcional dels hospitals erigits al continent europeu al llarg de la baixa edat mitjana, ni tampoc de les pràctiques devotes que s'hi duïen a terme. Per aquest motiu, i perquè serveixin a títol d'exemple d'un panorama molt més ampli i ric, només em referiré a quatre casos d'estudi: Siena, Beaune, Bruges i Lleida. Tot i pertànyer a àrees geopolítiques distants i ser el resultat de circumstàncies ben diferents, veurem que en essència presenten elements en comú. Al meu entendre, aquest tipus d'exercicis comparatius són del tot necessaris per afrontar, amb coherència, l'anàlisi dels hospitals premoderns.²³

1. Un llibre obert per al bon govern hospitalari: el *Pellegrinaio de l'hospital de Santa Maria della Scala de Siena*

Siena és una ciutat encisadora per raons ben diverses. El seu teixit viari és deutor en gran mesura del traçat medieval primitiu i els dos grans edificis que llavors acollien el òrgans de representació local i territorial, encara resten dempeus desafiant el pas del temps: el magnífic *palazzo pubblico*, seu del municipi, i el *duomo*, testimoni del poder eclesiàstic. Però d'entre els seus nombrosos monuments, n'hi ha un que durant molt temps ha passat més aviat desapercebut, fins que en les dues darreres dècades s'ha convertit en un espai privilegiat per a la celebració d'exposicions de renom. Em

19. Francis Thomas DOLLMAN, John Richard ROBBINS, *An Analysis of Ancient and Domestic Architecture in Great Britain*, Atchley & Co., Londres, 1859-1863, vol. 1, p. 9.

20. Emma LIANO, "El testamento...", p. 87.

21. Josep MAS, *Notes històriques...*, vol. 13, p. 246-248.

22. Gaston ABORD, *Nicolas Rolin, chancelier de Bourgogne au xve siècle*, Darantière, Dijon, 2009, p. 28.

23. Pel que fa a aquest plantejament, resulta fonamental tenir en ment el treball de: Peregrine HORDEN, "A Discipline of Relevance: The Historiography of the Later Medieval Hospital", *Social History of Medicine*, 1/3 (Oxford, 1988), p. 359-374. Horden, a partir de sengles publicacions d'altres autors, proposa un diàleg a tres bandes entre els hospitals de Cambridge, Lieja i París que li permet assentar les bases metodològiques per afrontar amb garanties l'estudi d'un hospital premodern.



Figura 3. Siena: Ospedale di Santa Maria della Scala, façana principal.
(Fotografia: Antoni Conejo).

refereixo a l'antic Ospedale di Santa Maria della Scala (figura 3). Va funcionar com a tal fins a les dècades de 1970-1980, quan es va anar consumant el trasllat de totes les infraestructures mèdiques a un modern policlínic erigit als afores de la ciutat, “rebattejat” com Santa Maria alle Scotte. El d'origen medieval es devia fundar en les albrors del segle XI, si bé la primera referència escrita es remunta al 1090, quan és citat com *xenodochium et hospitale canonica Sancte Marie domui episcopio Senese*, és a dir, un alberg per a forasters i un hospital depenent de la canònica catedralícia. A partir de la segona meitat del segle XII se'l comença a designar amb l'apel·latiu “Santa Maria della Scala”, un nom que fa al·lusió a la Mare de Déu, la patrona i protectora de la ciutat —*Sena civitas Virginis*; Siena, ciutat de la Verge— i a un indicador topogràfic, car s'alça davant per davant de l'escalinata que precedeix la façana principal del *duomo*: *hospitalis ante gradus maioris ecclesie Senensis*, tal com es recull en un document de 1188.²⁴ D'ençà d'aquell moment es va convertir en el centre assistencial urbà de referència, incrementant el seu patrimoni de manera substancial i absorbint alguns dels altres hospitals sienesos que havien quedat obsolets o tenien dificultats per subsistir.²⁵ El 1305 se'n van aprovar

24. Michele PELLEGRINI, *La comunità ospedaliera di Santa Maria della Scala e il suo più antico statuto* (Siena, 1305), Pacini, Pisa, 2005, p. 24-29.

25. A propòsit del seu procés de fundació i rellevància històrica, artística i arquitectònica, destaco, d'entre la profusa bibliografia les aportacions de: Daniela GALLAVOTTI, *Lo spedale di Santa Maria della Scala in Siena: Vicenda di una committenza artistica*, Monte dei Paschi di Siena-Pacini, Pisa, 1985; Stephan R. EPSTEIN, *Alle origini della fattoria toscana: L'ospedale della Scala di Siena e le sue terre (metà'200-metà'400)*, Salimbeni, Florència, 1986; Beatrice SORDINI, *Dentro l'antico Ospedale: Santa Maria della Scala, uomini, cose e spazi di vita nella Siena medievale*, Fondazione Monte dei Paschi di Siena-Protagon, Siena, 2010.

els primers estatuts,²⁶ el 1309 passà a ser gestionat directament pel municipi i el 1318 es van redactar les segones ordinacions.

Tanmateix, fins a cert punt sorprèn el poc eco visual que l'establiment va tenir en la rica iconografia de propaganda comunal, sobretot pictòrica, produïda a Siena durant els segles medievals. Així, no surt reflectit en les cèlebres al·legories del *buon* i el *mal governo* pintades per Ambrogio Lorenzetti en la *sala dei Nove* del *palazzo pubblico* (1338-1339). Tot i l'acurat detallisme del cicle, l'hospital no hi és i tampoc cap referència a les polítiques d'atenció als més necessitats, si exceptuem un pobre pelegrí que demana almoïna assegut en un dels marges de la Via Francigena, però que a penes es percep ja que està resolt amb una grisalla quasi transparent. El mateix podem dir quant a les taules realitzades per Sano di Pietro per encàrrec de les autoritats cíviques en el tercer quart del segle XV. Per bé que el sant local sant Bernardí sovint n'era el protagonista, i malgrat que en més d'una ocasió s'havia argumentat que molts dels miracles hagiogràfics havien tingut lloc a l'*ospedale*,²⁷ aquest tampoc no hi és representat mai. En canvi, sí que el trobem en obres més tardanes. És el cas d'una *veduta* de Siena de Domenico Beccafumi, molt poc coneguda (*circa* 1540; Londres: British Museum)²⁸ i d'una altra *veduta* que decora la part inferior de la *Pala del Beato Ambrogio Sansedoni* de Francesco Vanni (1590; Siena: Santa Maria in Portico a Fontegiusta); en ambdós casos, però, l'hospital passa més aviat desapercbut entaforat entremig del complex teixit edilici sienès. En canvi, sí que gosa d'un major protagonisme en la *Processione in Piazza del Duomo* d'Agostino Marcucci (principi del segle XVII; Siena: Santa Maria della Scala), ja que la seua façana esdevé l'*scenae frons* d'una solemne processó cívica. Comentari a banda mereixen les *tavolette dipinte* que guarneixen les cobertes de fusta dels llibres de deliberacions, patrimoni, protocols etc., de la institució (segles XIV-XVIII), les quals són curulles d'escenes quotidianes i d'al·lusions a la protecció de la Verge de la Misericòrdia; en cap cas, però, no s'hi troben ressons explícits de l'edifici però sí d'algunes de les seues propietats immobiliàries.²⁹

Sigui com sigui, aquest *ospedale* va ser un dels epicentres de la vida comunal sienesa, sobretot a partir de la Pesta Negra. Les conseqüències devastadores de la pandèmia van deixar rere seu un estol de conflictes socials, fam i carestia que l'abocaren a un increment notable dels pobres, però de retop, van suposar un estímul per a la multiplicació de deixes testamentàries i de donacions a favor seu; d'aquesta manera, va

26. Michele PELLEGRINI, *La comunità ospedaliera...*, p. 24-29. Tot i que la tradició ha acostumat a atribuir la redacció d'aquests estatuts al cèlebre beat Agostino Novello, no hi ha cap evidència documental que ho acrediti del cert, més aviat al contrari (Michele PELLEGRINI, *La comunità ospedaliera...*, p. 24).

27. Diana NORMAN, "Santi cittadini". Vecchietta and the Civic Pantheon in Mid-Fifteenth-Century Siena", *Art as Politics in Late Medieval and Renaissance Siena*, Timothy B. SMITH, Judith B. STEINHOFF (eds.), Ashgate, Surrey, 2012, p. 120.

28. Alessandro BAGNOLI, Roberto BARTALINI, Michele MACCHERINI (coords.), *Domenico Beccafumi e il suo tempo*, Electa, Milà, 1990, p. 424, fig. 15a. Agraïxo la notícia d'aquesta *veduta* a Fabio Gabbrielli.

29. Gabriella PICCINI, Carla ZARRILLI (eds.), *Arte e assistenza a Siena: Le copertine dipinte dell'ospedale di Santa Maria della Scala*, Pacini-Santa Maria della Scala, Pisa, 2003.

poder engrossir les arques i convertir-se en un dels referents crediticis del nord d'Itàlia.³⁰ Un altre fet rellevant va ser l'adquisició, el 1359, d'una notable col·lecció de relíquies amb els seus corresponents contenidors, d'origen bizantí. Si bé l'hospital no passava pel seu millor moment financer hi va invertir 3000 florins d'or, una suma molt elevada. El *comune* també hi va contribuir assumint les despeses del viatge a Orient, de la festa de benvinguda del flamant tresor i de les modificacions urbanístiques que es van haver de fer a la plaça del *duomo* per tal d'afavorir la seua exhibició pública. Així, el consell municipal dels dotze va decretar que tothom qui volgués podria venerar les relíquies durant la festivitat de l'Anunciació, les quals serien mostrades solemnement des d'un púlpit habilitat a tal fi en la façana del mateix hospital. Tal com ha subratllat Beatrice Sordini, darrere d'aquesta sonora operació s'amagava un evident interès de caire polític i econòmic.³¹ Nogensmenys, al cap d'uns pocs anys es dugueren a terme importants obres d'ampliació de l'edifici.³²

Precisament, pel que fa a l'arquitectura, ens trobem davant d'un monument de lectura envitricollada, sobretot per dues raons. *In primis*, perquè es va erigir durant un dilatadíssim període de temps, fet que donà peu a constants canvis de criteri i a l'obligació d'adaptar-se a les necessitats i modes de cada moment. I en segon lloc, perquè les estructures del sector de ponent es van bastir sobre el fort pendent de l'anomenat *fosso di Sant'Ansano*. El resultat va ser un vast immoble polimorf i heterogeni, que horitzontalment és deutor de la juxtaposició de volums de llargàries, alçàries i orientacions diferents, mentre que en vertical, se sobreposen fins a vuit nivells l'un damunt de l'altre.³³

Dels espais interiors, el més notable és la sala dita del *Pellegrinaio* (figura 4). Construïda entre 1330-1380, consisteix en una crugia rectangular que en un inici estava coberta amb un teginat ligni, però que a començaments de la següent centúria va ser substituïda per cinc trams de voltes de creueria lleugerament apuntades. Entre 1440-1444, el *rettore* Giovanni di Francesco Buzzichelli, és a dir, la màxima autoritat de la institució, va encarregat la decoració de les llunetes dels murs laterals amb una sèrie de frescos materialitzats pels pintors Domenico di Bartolo, Lorenzo di Pietro "il Vecchietta" i Priamo della Quercia. Posteriorment, en la dècada de 1570, la sala s'allargà vers ponent amb l'afegit d'un sisè tram, i Pietro d'Achille i Giovanni di Raffaele Navesi s'encarregaren de finir el conjunt amb dues escenes addicionals.³⁴ Els deu episodis d'aquest cicle po-

30. Gabriella PICCINI, *Il banco dell'ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento*, Pacini, Pisa, 2012.

31. Beatrice SORDINI, *Dentro l'antico Ospedale...*, p. 88.

32. Diana NORMAN, *Painting in Late Medieval and Renaissance Siena (1260-1555)*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2003, p. 129.

33. Per comprendre l'evolució constructiva de l'hospital, resulta indispensable la monografia: Beatrice SORDINI, *Dentro l'antico Ospedale...*

34. A propòsit del cicle iconogràfic del *Pellegrinaio* suggereixo la lectura d'Alessandro ORLANDINI, *Gettatelli e pellegrini: Gli affreschi nella sala del Pellegrinaio dell'Ospedale di Santa Maria della Scala di Siena: Itinerario didattico su una summa figurativa dell'assistenza ospedaliera fra Medioevo e Rinascimento*, Nuova Immagine, Siena, 1997; Elda COSTA, Laura PONTICELLI, "L'iconografia del Pellegrinaio nello Spedale di Santa Maria della Scala", *Iconographica. Rivista di Iconografia Medievale e Moderna*, 3 (Florència, 2004), p. 110-147; Fabio GABBRIELLI (ed.), *Il Pellegrinaio dell'ospedale*





Figura 4. Siena, Ospedale di Santa Maria della Scala, sala del *Pellegrinaio*. (Fotografia: Antoni Conejo, amb el permís del Complesso Museale Santa Maria della Scala).

sen l'èmfasi en diferents aspectes de la història i del funcionament intern de l'hospital. Així, s'evocuen els seus orígens mífics; la donació d'almoines per part del bisbe; la imposició de l'hàbit augustinà que havien de dur els rectors; l'autonomia en la gestió del patrimoni moble i immoble; el repartiment del gra; el pagament del salari de les dides; el govern i la cura dels malalts; la distribució d'almoina entre els més necessitats; l'acollida, l'educació i el matrimoni d'una nena abandonada; i a l'últim, el banquet dels pobres. Tota una oda al bon govern hospitalari vehiculat a través d'un discurs visual de caràcter enaltidor i propagandístic, tan del gust dels sienesos, car només un segle abans, Ambrogio Lorenzetti havia signat la cèlebre i ja comentada al·legoria del *buon* i el *mal governo del palazzo pubblico*.³⁵ D'aquesta manera, el *Pellegrinaio* deixava de ser una simple cambra ideada per a l'atenció dels més pobres, per convertir-se, també, en un espai guarnit solemnement i anàleg a les grans sales de representació senyorial que sovintejaven en molts palaus públics i privats de Siena.

D'entre les deu escenes n'hi ha dues, obrades per Domenico di Bartolo, que mereixen ser analitzades amb una mica més d'atenció. La primera correspon al govern

di Santa Maria della Scala, Effigi, Siena, 2014; Petra PERTICI, *La trama della storie: Potere, prestigio e pietà a Siena nel Pellegrinaio del Santa Maria della Scala*, Betti, Siena, 2015.

35. En relació al discurs polític d'aquest cicle pictòric, resulta indispensable la monografia de: Quentin SKINNER, *El artista y la filosofía política: El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*, Trotta, Madrid, 2009.



Figura 5. Domenico di Bartolo: “Govern i cura dels malalts” (1440-1441; Siena, Santa Maria della Scala, sala del *Pellegrinaio*). (Imatge: Complesso Museale Santa Maria della Scala).

i la cura dels malalts, un llibre obert que evoca la frenètica activitat diària de l'hospital, amb imatges d'un detallisme minuciós, (figura 5).³⁶ La narració es desenvolupa a l'interior d'un espai en forma de T —que s'ha volgut identificar amb la confluència de les actuals sales del *Passeggio* i de San Pio del mateix *ospedale* sienès—, cobert amb un sostre pla de fusta i en el qual hi podem apreciar unes finestres altes per a la il·luminació i la ventilació, i una reixa en segon pla. Pel que fa als protagonistes, al centre sobresurt la figura monumental d'un ferit, assegut, mig nu i amb un profund tall a la cuixa del qual brolla la sang copiosament; al seu costat, un cirurgià amb capell i sumptuosa capa vermella s'ofereix a cosir-l'hi amb unes pinces. En l'endemig, un frare

36. Petra PERTICI, “Gli affreschi del Pellegrinaio: un osservatorio d'eccezione per i grandi temi della storia italiana del Quattrocento”, *Il Pellegrinaio dell'ospedale di Santa Maria della Scala*, Fabio GABBRIELLI (ed.), Effigi, Siena, 2014, p. 106-108.

amb l'hàbit rogenc li renta els peus, un acte que no respon només a criteris higiènics, sinó que s'omple de simbolisme per l'evident *liaison* amb el rentament dels peus de Crist als apòstols. A l'esquerra s'hi pot veure un malalt reclinat en una llitera mentre un frare intenta esbrinar, no sense esforç i *benigna e graziosamente*,³⁷ la seua simptomatologia. En segon terme, un metge acompanyat del seu ajudant analitzen un pot de vidre amb orina, i un altre frare acomoda el coixí d'un llit.³⁸ Al cantó dret, rere un bací de terrissa recolzat sobre un trespeus, hi ha un moribund allitat que rep l'extremunció, mentre un parell de portalliteres transporten un taüt ocult sota una vànova estampada amb l'escut de la institució, l'*scala* que li dóna nom. A l'últim, ça i lla, s'entreueuen els birrets negres dels frares que envolten la figura del *rettore*, fàcilment identificable perquè du una luxosa capa i un hàbit fosc amb els punys daurats. Molt probablement es tracti del citat Buzzicchelli, és a dir, el promotor i ideòleg de tot el cicle. Ras i curt, Bartolo no féu sinó traslladar a aquesta pintura els principis bàsics dels estatuts del centre que havien estat aprovats el 1318. Però encara hi ha més. Tal com dèiem al començament, molts estatuts hospitalaris s'assemblaven entre si ja que solien partir d'una matriu comuna, la regla de Sant Agustí, i per aquesta raó no és estrany que allò que veiem reproduït en els murals del *Pellegrinaio*, estigui reflectit fil per randa en la paraula impresa de tantes ordinacions, com les dels hospitals de Santa Maria Nuova de Florència (1374) i de la Santa Creu de Barcelona (1417), per posar només dos exemples significatius d'entorns geopolítics diferents.³⁹

La segona escena a comentar relata el periple d'una nena abandonada, des de el seu ingrés a l'hospital fins a la seua eixida (figura 6). En els darrers anys, el tema de l'abandó i l'adopció d'infants a l'edat mitjana ha focalitzat l'interès de nombroses publicacions i projectes de recerca,⁴⁰ i Siena és un cas exemplar. Per dissort, eren moltes les famílies que assetjades pels deutes i pels problemes econòmics no podien afrontar la vinguda imprevista d'un nou nadó, i per això, sovint acudien a les portes de l'hospital i el dipositaven en una pila de marbre fins que algú del centre el recollia. Llavors s'iniciava un procés que podia durar molts anys i que implicava la manutenció, educació i creixement de la criatura, amb càrrec a les arques de l'establiment. Tot plegat està narrat en el fresc de Domenico di Bartolo. Al bell mig hi veiem la pila mar-

37. Així s'especifica en el capítol 69 dels estatuts aprovats el 1318. Alessandro ORLANDINI, *Gettatelli e pellegrini...*, p. 37.

38. En el capítol 70 dels estatuts de 1318 es pot llegir: *Anco statuimo, che le lecta de li infermi e de li poveri (...) deggano bene e diligentemente essere fornite di linzuola e d'altri fornimenti (...) sì che ciascuno di loro possa giacere in essi bene e pacientemente et avere suo riposo (...)*. Alessandro ORLANDINI, *Gettatelli e pellegrini...*, p. 39.

39. Sobre les ordinacions barcelonines, vegeu: Josep M. ROCA, *Ordinacions del hospital general de la Santa Creu de Barcelona: Any MCCCCXVII*, Fidel Giró, Barcelona, 1920. Pel que fa a les de Florència, tant les de 1374 com les posteriors de 1510-1511, se'n parla a bastament a: John HENDERSON, *The Renaissance Hospital...*, p. 161 i següents.

40. En aquest sentit, destaco les aportacions de: John BOSWELL, *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1988; Ximena ILLANES, *Niñas y niños olvidados según los documentos del hospital de la Santa Creu de Barcelona en el siglo XIV*, Universitat de Barcelona (tesi doctoral), Barcelona, 2011; Maria C. ROSSI, Marina GARBELLOTTI, Michele PELLEGRINI (eds.), *Figli d'elezione: Adozione e affidamento dall'età antica all'età moderna*, Carocci, Roma, 2014; Maria C. ROSSI, Marina GARBELLOTTI (eds.), *Adoption and Fosterage Practices in the Late Medieval and Modern Age*, Viella, Roma, 2016.



Figura 6. Domenico di Bartolo: “Acol·lida, educació i matrimonis” (1440-1441; Siena, Santa Maria della Scala, sala del *Pellegrinaio*). (Imatge: Complesso Museale Santa Maria della Scala).

mòria, *l'oggetto della vergogna*,⁴¹ semblant a una pica baptismal i decorada amb l'*scala* heràldica de la institució. Just al darrere, el *rettore* agafa en braços un bebè totalment embolcallat amb un llençol; els expòsits solien dur a sobre alguna mena d'objecte, com ara cadenetes, monedes o un pergami en què hi constava el nom i si estaven batejats o no.⁴² A la sumptuosa sala de l'esquerra, tenen lloc diversos episodis simultanis: tres

41. Petra PERTICI, “Gli affreschi...”, p. 109.

42. Aquesta qüestió ha estat treballada a fons, per exemple, per al cas de l'hospital de la Santa Creu de Barcelona. Maria Teresa VINYOLÉS, Margarida GONZÁLEZ, “Els infants abandonats a les portes de l'hospital de Barcelona (1426–1439)”, *La pobreza y la asistencia a los pobres en la Cataluña medieval: Volumen misceláneo de estudios y documentos*, Manuel RIU (dir.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1981-1982, vol. 2, p. 191-285.

nens i una nena aprenent de lletra; dides bressolant o alletant;⁴³ i una serventa sortint de la cuina amb un cistell farcit de panets acabats de fornejar. Tornant al cantó dret del mural, dessota un espai porticat, es consuma el matrimoni de la nena abandonada al principi de la història, davant l'atenta mirada i l'aprovació del *rettore*, que sosté amb la mà esquerra una bosseta amb els diners del dot.⁴⁴

Tot i l'excel·lencial valor del cicle sienès, no és l'única obra coneguda en què es contenen les excel·lències de la vida "intrahospitalària". No pretenc enumerar-les totes, perquè no és el cas, però penso que no es poden negligir alguns reglaments hospitalaris adornats amb esplèndides miniatures. Els més cèlebres són el *Liber Regulae* de l'Ospedale del Santo Spirito de Roma (circa 1350)⁴⁵ i el *Livre de vie active* de l'hôtel-Dieu de París (circa 1482).⁴⁶ El primer, ens ofereix un ampli repertori d'escenes quotidianes de la institució: des de la investidura del *comendatore* —l'administrador— fins a l'exercici de les obres de misericòrdia, l'acollida de dones embarassades o el trasllat a l'hospital dels sense-sostre i indigents que deambulaven pels carrers de la ciutat. Pel que al *Livre de vie active*, es tracta d'una reforma dels estatuts de l'hôtel-Dieu parisenc redactada pel canonge i *proviseur* —el responsable de la gestió— Jehan Henry. Entre les imatges que l'acompanyen sobresurt la que orna el foli 77 (figura 7). L'artista trasllada l'espectador a l'interior d'una sala del nosocomi, on quatre religioses —les personificacions al·legòriques de les virtuts de la prudència, la templança, la fortalesa i la justícia—, assisteixen a un grup de malalts que jeu en quatre llits arrencats al llarg d'una paret. La instantània, a més, es recrea amb un aspecte del que se'n fa ressò la documentació històrica: en moltes ocasions els usuaris havien de compartir llit.⁴⁷ En funció de les possibilitats de cada centre i de cada moment, es procurava que només hi hagués un malalt per llit, però si les circumstàncies ho exigien es prenia altres mesures. Així ho veiem a la *Bijloke* de Gant, que durant els conflictes bèl·lics que assolaren Flandes a les acaballes del xv va consentir, amb caràcter excepcional, la presència de dos o tres malalts en un mateix llit.⁴⁸ Unes altres ordinacions menys conegudes són les recollides a la *Riegle et*

43. Sobre la lactància en els segles medievals i moderns, vegeu la recent aportació de: Jutta G. SPERLING (ed.), *Medieval and Renaissance Lactations: Images, Rhetorics, Practices*, Routledge, Londres, 2016.

44. Petra PERTICI, "Gli affreschi...", p. 109-111.

45. ASR, Ospedale di Santo Spirito, ms. 3193, <<http://www.cflr.beniculturali.it/Preziosi/preziosi.php?lar=1366&alt=768>>. Consultat: 29 de juny de 2016. En relació amb aquest manuscrit, vegeu la recent monografia de: Gisela DROSSBACH, Gerhard WOLF (eds.), *Caritas im Schatten von Sankt Peter: Der 'Liber Regulae' des Hospitals Santo Spirito in Sassia: Eine Prachthandschrift des 14. Jahrhunderts*, Pustet, Regensburg, 2015.

46. MAPHP, AP 572. Marcel CANDILLE, *Étude du Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris de Jehan Henry (xve siècle)*, Spei, París, 1964.

47. Quant als llits compartits: John HENDERSON, "'Splendide case di cura'. Spedali, medicina e assistenza a Firenze nel Trecento", *Ospedali e città: L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, Allen. J. GRIECO, Lucia SANDRI (eds.), Le Lettere, Florència, 1997, p. 23; Lynn T. COURTENAY, "The Hospital of Notre-Dame de Fontenilles at Tonnerre: Medicine as 'Misericordia'", *The Medieval Hospital and Medical Practice*, Barbara S. BOWERS, (ed.), Ashgate, Hampshire, 2007, p. 103; Maria S. MAZZI, "Fra carità e cura: concezione e realtà dell'assistenza ospedaliera nella Firenze medievale", *L'ospedale e la città: Dalla fondazione di S. Maria Nuova al sistema ospedaliero del 2000*, Polistampa, Florència, 2000, p. 15, n. 6.

48. Patrick ALLEGAERT, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière en Belgique*, Ministère de la Communauté Flamande-Service des Monuments et Sites, Brussel·les, 2005, p. 30.



Figura 7. Miniatura del *Livre de vie active*, foli 77 (c. 1482), amb la recreació de l'interior d'una sala de l'*hôtel-Dieu* de París (Imatge: MAPHP, AP 572).

ordenance des soers del hostellerie Nostre Dame de Tournai, aprovades el 1238, de les quals se n'han conservat dos exemplars il·luminats i datats *circa* 1410-1420: un a la *Bibliothèque Communale* (ms. 24) i l'altre als *Archives et Bibliothèque de la Cathédrale* (Hôpitaux, IV 1/01) de la mateixa localitat belga de Tournai. Malgrat que la historiografia no se n'ha fet excessiu ressò, el manuscrit de la biblioteca municipal destaca per un exclusiu repertori d'imatges en què no hi falten, com de costum, les al·lusions explícites a les obres de misericòrdia i a les tasques diàries dutes a terme pel seu *staff*, en aquest cas integrat per una comunitat femenina.⁴⁹

49. Paul FAIDER, Pierre VAN SAINT JAN, *Catalogue des manuscrits conservés à Tournai: Bibliothèques de la ville et du Séminaire*, Duculot, Gembloux, 1950, p. 193-194; Jacques PYCKE, "Les miniatures de la Règle des sœurs de l'hôpital Notre-Dame de Tournai", *Trésors sacrés*, Jan DUMOULIN, Jacques PYCKE (eds.), Trésor de la Cathédral et du Musée d'Histoire et d'Archéologie de Tournai, Tournai, 1971, p. 59-61; Dominique VANWIJNSBERGHE, *'De fin or et d'azur'. Les commanditaires de livres et le métier de l'enluminure à Tournai à la fin du Moyen Age (XIV^e-XV^e siècles)*, Peeters, Lovaina, 2001, p. 4, 14, 17 i 86.

2. *Pro remedio animæ*: un palau principesc per als pobres a Beaune

Un dels edificis hospitalaris d'origen medieval més fascinants, lloats i ben conservats de l'occident europeu és, sens dubte, l'antic *hôtel-Dieu* de Beaune. La fama que el precedeix no és pas gratuïta, car es tracta d'un dels monuments més visitats de la Borgonya. Potser per això, en un article recent, Didier Sécular el va definir com un veritable "palau per als pobres".⁵⁰

Aquest superb hospital destinat *pro receptione, usu et habitacione ac sustentione pauperum et infirmorum*⁵¹ va ser fundat, *pro remedio animæ*,⁵² per Nicolas Rolin, canceller del duc de Borgonya, i la seua tercera esposa, Guigone de Salins, el 4 d'agost de 1443. Inicialment, Rolin havia pensat a construir-lo en la seua ciutat natal, Autun, però a la fi trià Beaune per diversos motius. D'antuvi, perquè era una de les viles més freqüentades de la Borgonya: es trobava al bell mig d'una cruïlla de camins i era un important centre productor de vins ben valorats tant en els territoris septentrionals com a Itàlia. A més, tal com el mateix Rolin indicà en la carta fundacional, a Beaune a penes hi havia establiments per a pobres, fet encara més greu si es tenia en compte que en les dècades precedents s'havia vist assolada per epidèmies i llargs períodes de fam. Alhora, Beaune era la seu del parlament i de la justícia del ducat, per la qual cosa, era el lloc idoni per bastir un centre d'aquestes característiques que, més enllà de la seua funció assistencial, també havia de permetre encimbellar el seu promotor a les cotes més altes de l'*évergétisme*. En definitiva, l'hospital hibridava una finalitat pública i una genuïna acció pia encaminada a perpetuar la memòria del seu impulsor.⁵³

Per fortuna, l'edifici s'ha preservat i també un ric fons documental que inclou: la comptabilitat de l'obra des dels seus orígens fins a l'actualitat (amb l'excepció dels primers 4 anys), inventaris, registres d'administració i manuscrits il·luminats que han nodrit un grapat d'estudis en què s'aborda l'evolució constructiva i les circumstàncies que van motivar-ne l'erecció i el perquè de la seua grandiloqüència ornamental.⁵⁴ En

50. Didier SÉCULAR, "L'hôpital, un palais pour les pauvres? Regards sur la place respective des malades, hospitalières et fondateurs dans les projet architectural de l'Hôtel-Dieu de Beaune (xve siècle)", *Les établissements hospitaliers en France du Moyen Âge au XIXe siècle: Espaces, objets et populations*, Sylvie LE CLECH (dir.), Éditions Universitaires, Dijon, 2010, p. 323-342.

51. Jean-Baptiste BOUDROT, *Petit cartulaire de l'hôtel-Dieu de Beaune*, Batault-Morot, Beaune, 1880, p. 52.

52. Hermann KAMP, "Le fondateur Rolin, le salut de l'âme et l'imitation du duc", *La splendeur des Rolin: Un mécénat privé à la cour de Bourgogne*, Brigitte MAURICE-CHABARD (ed.), Picard, Paris, 1999, p. 72.

53. A propòsit de les raons per construir l'hospital a Beaune, vegeu: Laura GELFAND, "Piety, Nobility and Posterity: Wealth and the Ruin of Nicolas Rolin's Reputation", *Journal of Historians of Netherlandish Art*, 1/2 (Northfield, 2009), p. 8.

54. La bibliografia sobre l'arquitectura i la construcció de l'hospital de Beaune és extensa, d'entre la qual en destaco els títols següents: Pierre JUGIE, "La construction de l'Hôtel-Dieu de Beaune, 1443-vers 1500", *La splendeur des Rolin: Un mécénat privé à la cour de Bourgogne*, Brigitte MAURICE-CHABARD (ed.), Picard, Paris, 1999, p. 101-110; Pierre JUGIE, Didier SÉCULAR, "L'Hôtel-Dieu de Beaune revisité", *Archéologie et architecture hospitalières: De l'Antiquité tardive à l'aube des temps modernes*, François TOUATI (dir.), Centre de Recherche en Philosophie Économique-La Boutique de la Histoire, Paris, 2004, p. 231-257; Claudine HUGONNET-BERGER, Brigitte FROMAGET, Elisabeth REVEILLON, *The Hôtel-Dieu de Beaune*, Somogy Éditions d'Art, Paris, 2005; Didier SÉCULAR, "L'hôpital...", 323-342. Sobre la rica col·lecció de manuscrits il·luminats de l'hospital, vegeu: Sylvie LE CLECH-CHARTON, "Les trésors manuscrits des Hospices de Beaune. Les manuscrits et leurs propriétaires à la fin du Moyen Âge", *Art & Métiers du Livre*, 262 (Dijon, 2007), p. 22-27.



Figura 8. Beaune, Hôtel-Dieu, pati. (Fotografia: Antoni Conejo).

canvi, la major part dels béns mobles i artístics anteriors a mitjan segle XVIII s'han perdut o dispersats, i tampoc no podem esquitllar les nombroses restauracions de marcat esperit “goticitzant” a què ha estat objecte, mitjançant les quals es pretenia recuperar la pretesa finor medieval. Una bona mostra d'això fou la rehabilitació de l'anomenada *Salle des Pôvres* (“sala dels pobres”) els anys 1872-1878, a càrrec de l'arquitecte Maurice Ouradou, gendre i deixeble de Viollet-le-Duc. L'abast d'aquesta intervenció ens obliga a preguntar-nos, una i altra vegada, fins a quin punt Ouradou va ser respectuós amb la fàbrica primitiva o si, per contra, i seguint l'estela del seu sogre, es va deixar endur per l'afany de refer i/o inventar solucions de flaire medieval.⁵⁵

Els diferents espais d'aquest hospital es vertebren al voltant d'un monumental pati de belles proporcions (figura 8). A l'hora de triar els elements decoratius i estructurals, es revela la intenció dels fundadors d'elevat-lo a la categoria d'edifici de prestigi. Nicolas Rolin, com la majoria de promotors de l'època, cercava la salvació de l'ànima, però també pretenia deixar una petjada inesborrable en el món terrenal. Només així es pot arribar a entendre l'efecte sublim que produeix en els ulls de l'espectador la contemplació de les cobertes entapissades amb teules envernissades multicolors, que combinades entre si dibuixen un seguit de formes geomètriques a base de zig-zags, losanges i retícules. De la

55. De tot plegat se'n parla a: Pierre JUGIE, Didier SÉCULA, “L'Hôtel-Dieu...”, p. 233-239.



Figura 9. Beaune, Hôtel-Dieu, *Salle des Pôvres*. (Fotografia: Antoni Conejo).

116

mateixa manera, també copsem un dels trets característics de l'arquitectura baixmedieval borgonyona: l'ús de fusta i pedra per resoldre la cara vista dels paraments. Pel que fa a la façana principal, que com és obvi tenia un caràcter públic, es va fer íntegrament de pedra i se la va dotar d'una serenor majestuosa.

Però els interiors no són menys espectaculars, en especial la citada *Salle des Pôvres*, que dona un sentit ple als mots “devot e solempne” que protagonitzen el títol d'aquest article (figura 9). El gener de 1452 ja estava en funcionament.⁵⁶ Consisteix en una vasta crugia de 46,3 m, 13 m d'amplària i 16 m d'alçària, cobricelada per una magnífica volta apuntada de fusta, reforçada per tirants i trufada amb mènsules i relleus de talla, tot policromat;⁵⁷ tanmateix, cal ser cautelosos ja que és difícil precisar què és original i què és fruit de la restauració decimonònica de Maurice Ouradou. Una coberta d'aquestes

56. D'acord amb el text fundacional, s'havia de vestir amb un total de trenta llits, disposats un al costat de l'altre en dues fileres de quinze; vegeu: Claudine HUGONNET-BERGER, Brigitte FROMAGET, Elisabeth REVEILLON, *The Hôtel-Dieu...*, p. 30. Pel que fa a la construcció, l'abat Jean-Baptiste Boudrot, a partir d'un poema del segle XV, havia llançat la hipòtesi que Jacques Wiscrère (Wiskerc o Wiskert) hauria estat l'encarregat de bastir-lo. Jean-Baptiste BOUDROT, *Petit cartulaire...*, p. 29-31. Tanmateix, els estudis més recents han revelat que aquest “honor” devia correspondre al mestre d'obres Jean Ratheau i al fuster Guillaume La Rathe. Didier SÉCULA, “L'hôpital...”, p. 325.

57. L'estructura lígnia de Beaune, coneguda en francès com *charpente lambrisée*, és semblant a l'emprada més d'un segle enrere a l'*hôtel-Dieu* de Tonnerre. A propòsit d'aquest tipus de cobertes, vegeu: Lynn T. COURTENAY, “Medieval Roof Carpentry: ‘charpente lambrisée’”, *Journal of the Timber Framers Guild*, 72 (Hampshire, 2004), p. 8-15.



Figura 10. Solsona, antic hospital d'en Llobera, façana (mitjan s. xv). (Fotografia: Antoni Conejo).

característiques oferia alguns avantatges tècnics, però també era una de les solucions més habituals per a la configuració d'espais nobles en l'arquitectura gòtica civil francesa.⁵⁸

El canceller Rolin, a través dels seus diversos testaments i *memoranda*, s'ho va manegar per deixar-ho tot ben arranjat i garantir que el govern de la institució recaigués exclusivament en membres de la seua família; en certa manera, s'estava assegurant el control directe de la institució fins i tot des del repòs etern.⁵⁹ Amb aquest mateix esperit ordenà que les seues armes, que els monogrames entrellaçats amb la seua inicial i la de la seua esposa Guigone (N i G), i que la divisa *Seule*⁶⁰ fossin visibles per tot l'edifici en record del seu patronatge i presència perennes; així ho veiem en retaules, tapissos, paviments i parets. No endebades, l'estampació d'aquestes imatges carregades de simbolisme era una de les expressions favorites de la noblesa per reivindicar la seua

58. Pierre JUGIE, Didier SÉCULA, "L'Hôtel-Dieu...", p. 240.

59. Kevin C. ROBBINS, "Patrimony, Trust and Trusteeship: the Practice and Control of Burgundian Philanthropy at Beaune's Hôtel-Dieu, c. 1630", *The Impact of Hospitals: 300-2000*, John HENDERSON, Peregrine HORDEN, Alessandro PASTORE (eds.), Peter Lang, Berna, 2007, p. 79.

60. Nicolas Rolin va adoptar la divisa *Seule* arran de contraure matrimoni amb Guigone de Salins, el 1423. A l'hospital apareix escrita tal qual o bé amb les variants *Seulle* o *Ceule*, seguida d'una estrella. És omnipresent i evoca la frase *Tu es ma seule étoile*, és a dir, "Tu ets la meua única estrella". D'aquesta manera, Nicolas expressava el profund amor que sentia envers la seua estimada Guigone (vegeu: Claudine HUGONNET-BERGER, Brigitte FROMAGET, Elisabeth REVEILLON, *The Hôtel-Dieu...*, p. 28).



Figura 11. Solsona, antic hospital d'en Llobera, pati (mitjan s. XV). (Fotografia: Antoni Conejo).

autorepresentació. I no cal que ens fixem només en el món franc, ja que a casa nostra també podem trobar exemples anàlegs. Un dels més significatius és l'anomenat hospital d'en Llobera, a Solsona. Sense arribar ni de lluny a les cotes d'esplendor del de Beaune, el text fundacional d'aquest establiment atresora un enorme interès. Francesca Llobera pertanyia a una benestant família de mercaders d'origen barceloní. El 29 de gener de 1411 atorgà testament instituint hereu universal a un hospital que s'havia de bastir *ex novo* a la seua vila natal: Solsona.⁶¹ Com és lògic, la testadora hi féu constar una lletania de desitjos. *In primis*, acordà que el centre s'anomenés Hospital d'en Llobera, *in perpetuum* i *in memoriam mee et parentum meorum*. En segona instància, ordenà que s'hi esculpissin el seu escut i el del seu marit, Bernat Guillem de Peramola, tant a l'interior com a l'exterior del flamant edifici. I ja per acabar, va decretar que els administradors encarregats de gestionar-lo haurien de pertànyer a la seua família. Avui

dia, encara és ben visible l'heràldica dels Llobera (un lleó passant inscrit en un losange) i dels Peramola (una roda de molí o mola que sobresurt per damunt d'un motiu també en losange), flanquejant la porta principal d'accés i al pati interior de l'antic hospital (figures 10-11), i també en tres claus de volta procedents d'aquest mateix conjunt i conservades al Museu Diocesà de Solsona (MDCS 200-202).

Retornant a Beaune, la presència infinita dels dos fundadors es feia més explícita a través dels retrats que presidien, per partida doble, la capella de l'immoble, la qual estava emplaçada en l'extrem oriental de la *Salle des Pôvres*. D'una banda, segons consta en les descripcions antigues, en el vitrall que en un origen perforava el mur de la capçalera.⁶² I de l'altra, en la cara externa del políptic del *Judici Final* que decorava l'altar, atribuït al prestigiós pintor flamenc Rogier van der Weyden. El contracte

61. La transcripció íntegra del testament es recull a: Ramon PLANES, *L'hospital d'en Llobera: Lectures d'història de Solsona*, Fòrum d'Aprofundiment Democràtic, Solsona, 2016, vol. 2, p. 34-46.

62. L'actual vitrall, obra del parisenc Léon-Auguste Ottin, data de finals del segle XIX, encara que s'inspirà en l'original, el qual incloïa els retrats dels dos fundadors, que també devien figurar en els òculs que el flanquegen; almenys, així consta en descripcions antigues del segle XVII i del darrer quart del XIX. Pierre JUGIE, Didier SÉCULA, "L'Hôtel-Dieu...", p. 240 i n. 29; Claudine HUGONNET-BERGER, Brigitte FROMAGET, Elisabeth REVEILLON, *The Hôtel-Dieu...*, p. 34, 67.



Figura 12. Rogier van der Weyden: “Políptic del Judici Final” amb les portes obertes (circa 1443-1451; Beaune, Musée Hôtel-Dieu). (Imatge: Wikipedia, amb domini públic).

d'aquest últim no s'ha conservat, i per això es va arribar a posar en l'òrbita de Jan van Eyck;⁶³ tanmateix, avui dia ningú no dubta de l'autoria de Weyden, el qual, això sí, va comptar amb la col·laboració d'alguns ajudants. Quant a la datació, tot apunta que es devia fer entre 1443,⁶⁴ l'any de la fundació de l'hospital, i el 31 de desembre de 1451, correspondent a la consagració de la capella a on estava destinat.⁶⁵ En l'actualitat ja no ocupa aquest espai, ja que es va traslladar a una sala a part, dins del mateix complex museístic de l'*hôtel-Dieu* de Beaune. L'estructura del políptic és gairebé idèntica a la de l'*Anyell Místic* de Gant, obra dels germans Van Eyck (ante 1426-1432), de tal manera que estava dissenyat per poder-se obrir i tancar. Les taules interiors estan presidides per Crist en majestat i sant Miquel pesant les ànimes, mentre que als costats hi veiem els apòstols, àngels sostenint les *arma Christi*, la Mare de Déu i sant Joan Baptista, i els escollits i els condemnats (figura 12).

Les portes del políptic tan sols s'obrien en dates assenyalades del calendari litúrgic cristià i en els oficis de difunts, i per tant era llavors quan el Judici Final es podia contemplar amb tota la seua esplendor.⁶⁶ La tria d'aquest tema era del tot escaient per a un ambient hospitalari, ja que implícitament recordava al pacient que tenia l'obligació d'assumir una conducta activa i que havia de pregar, no només per recuperar-se físicament i poder tornar a gaudir dels plaers mundanals, sinó també per preservar la bona salut de l'ànima i, donat el cas, per preparar-se per a la mort. Una segona raó

63. Dirk DE VOS, *Rogier van der Weyden: L'œuvre complet*, Hazan, París, 1999, p. 262.

64. La semblança física entre el Nicolas pintat per Weyden i el que protagonitza la famosa taula *La Verge del Cancellier Rolin* de Van Eyck (1435; París: Musée du Louvre) és inqüestionable.

65. Nicole VERONEE-VERHAEGEN, *L'Hôtel-Dieu de Beaune*, Centre International de Recherches “Primitifs Flamands”, Brussel·les, 1973, p. XI.

66. Pel que fa a la funció litúrgica del políptic, vegeu: Barbara G. LANE, “Requiem æternam dona eis: The Beaune 'Last Judgment' and the Mass of the Dead”, *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 19/3 (Utrecht, 1989), p. 166-180.

ens du a recordar el passatge evangèlic de Mt 25, 31-46, que relaciona la separació dels elegits i dels condemnats en base a les obres de caritat que no s'haguessin acomplert en vida.⁶⁷ Per aquests motius era una iconografia recurrent. Així, un relleu del Judici presidia el portal major de l'*hôtel-Dieu* de Tonnerre (fi del segle XIII).⁶⁸ En el claustre de l'antic *ospedale grande* de Palerm n'hi havia hagut un al fresc atribuït al palermità Antonello di Crescenzo;⁶⁹ malauradament s'ha perdut, però sí que s'ha conservat el celebèrrim i ignot *Trionfo della Morte* que li feia pendant (circa 1445).⁷⁰ A una cronologia propera pertanyen els de Lorenzo "il Vecchietta" per a la sagristia de l'Ospedale di Santa Maria della Scala de Siena (circa 1450) i el que presideix la capella del Saint Nikolaus-Hospitals de la ciutat alemanya de Cusa (1447). D'altra banda, en l'anomenat *chiostro delle ossa* de l'Ospedale di Santa Maria Nuova de Florència, Fra Bartolomeo i Mariotto Albertinelli en dugueren a terme un al fresc entre 1499 i 1500; en aquest cas, la funció funerària de la clausura n'accentuava la idoneïtat del tema.⁷¹ Però la cosa no acaba aquí. En un inventari de 1525 de l'hospital del Saint-Esprit de Besançon consta que posseïa una imatge de Déu-jutge.⁷² Mentre que a l'antiga leproseria de la localitat belga de Rumst (fundada circa 1521), hom encara pot gaudir de l'imponent Judici que decora una de les parets interiors.⁷³

Tanmateix, ja hem dit que durant la major part de l'any el políptic estava clos. En el registre superior de la cara externa (figura 13), els pobres malalts podien veure l'Anunciació, una magnífica grisalla que els oferia un bri d'esperança en vistes a la salvació. I si no en tenien prou, podien abaixar els ulls i encomanar-se a dos sants intercessors, Sebastià i Antoni abat, resolts amb un *trompe-l'œil* també en grisalla, que gaudien de molta veneració en temps d'epidèmia i pesta.⁷⁴ Finalment, als extrems, podien sotjar l'efígie dels dos promotors, Nicolas i Guigone, agenollats en actitud de pregària davant de llibres devocionals i protegits per sengles àngels que sostenen les seues respectives heràldiques; tota una proclama a favor de l'espiritualitat de la *devotio moderna* tan en voga en aquella època. El contrast entre el to apagat de les grisalles i la parella de donants acolorida accentua encara més el valor solemne i reivindicatiu de

67. Dirk DE VOS, *Rogier...*, p. 262.

68. Lynn T. COURTENAY, "The Hospital...", p. 86-87.

69. Angela MAZZÉ (ed.), *L'edilizia sanitaria a Palermo dal XVI al XIX secolo: L'ospedale grande novo*, Accademie delle Scienze Mediche, Palerm, 1992, p. 126.

70. Sobre aquest esplèndid fresc, vegeu la síntesi següent que recull la bibliografia anterior: Licia BUTTÀ, *La pittura tardogotica in Sicilia: Incontri mediterranei*, Kalós, Palerm, 2008, p. 33-38.

71. Martin WACKERNAGEL, *El medio artístico en la Florencia del Renacimiento: Obras y comitentes, talleres y mercado*, Akal, Madrid, 1997, p. 124-125. En l'actualitat, el citat fresc es conserva al *Museo di San Marco* de Florència.

72. Nicole BROCARD, *Soins, secours et exclusion: Établissements hospitaliers et assistance dans le diocèse de Besançon (XIVe et XVe siècles)*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Besançon, 1998, p. 69-70.

73. Patrick ALLEGAERT, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière...*, p. 16.

74. Nicolas Rolin professava una gran devoció per sant Sebastià. Així li dedicà alguns dels altars que havia impulsat a Autun, la seua vila natal (Hermann KAMP, "Le fondateur Rolin...", p. 72), mentre que en el *Llibre d'hores* que ell mateix va encarregar per a l'hospital de Beaune hi féu incloure una pregària a favor d'aquest sant narbonès (Sylvie LE CLECH-CHARTON, "Les trésors manuscrits...", p. 24). Per la seua banda, sabem que Guigone de Salins se sentia atreta per l'*exemplum* de vida eremítica de sant Antoni (Hermann KAMP, "Le fondateur Rolin...", p. 72).



Figura 13. Rogier van der Weyden: “Políptic del Judici Final” amb les portes tancades (circa 1443-1451; Beaune, Musée Hôtel-Dieu). (Imatge: Wikipedia, amb domini públic).

la composició, ja que la finalitat última era transmetre la idea que gràcies a ells, els pobres i els malalts podien ser atesos en aquell hospital.

De fet, tot el conjunt revela que estem davant d'un projecte arquitectònic i decoratiu profundament reflexionat, pensat per oferir un servei eficaç i idoni, i per garantir la bona memòria dels fundadors. A partir d'aquí, s'ha suggerit que Nicolas Rolin podria haver pres com a model l'*hôtel-Dieu* de Valenciennes, fundat pel canonge Gérard Perfontaines el 1430 i beneït pel duc de Borgonya Felip el Bo i el papa Eugeni IV el 1432.⁷⁵ La nomenada i l'aura ducal d'aquest establiment, que Rolin devia conèixer prou bé atès que tenia una residència en aquesta localitat, devien influir en les seues aspiracions personals, tant a nivell simbòlic i estructural, com pràctic. Així, algunes de les hospitaleres encarregades de l'atenció dels malalts i del bon funcionament del centre de Beaune van arribar-hi directament des de Valenciennes; és el cas d'Alardine

75. Annie SAUNIER, “Gérard de Perfontaines et la fondation de l'hôtel-Dieu de Valenciennes”, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 94/4 (Rennes, 1987), p. 371-378.

Gasquière, primera *maîtresse* (superiora), documentada entre 1448 i 1459.⁷⁶ Pel que fa a l'arquitectura, el conjunt valenciennès ha desaparegut, però és conegut gràcies a un dibuix de 1650 que revela algunes similituds amb el casal de Beaune.⁷⁷ Emperò, no es poden descartar influències d'altres tipus d'immobles, com ara els beguinatges dels dominis flamencs del ducat borgonyó o fins i tot de les grans residències senyorials del segle xv.⁷⁸ No endebades, un viatger del segle xvii el va qualificar de palau principesc.⁷⁹

3. La precoç gestió municipal del Sint-Janshospitaal de Bruges

En els segles medievals, els territoris de l'antic comtat de Flandes van ser dels més urbanitzats, pròspers i avançats del vell continent, entre altres raons, gràcies a l'èxit del negoci tèxtil. El monopoli de la importació i l'exportació de manufactures de llana d'origen flamenc estava en mans d'un selecte grup de rics mercaders establerts a Bruges, que no satisfets amb omplir-se les butxaques, a poc a poc també van saber fer-se amb el control de l'administració municipal. Altres ciutats de la regió, com ara Gant, Ieper i Dovai fomentar la seua bonança financera en una intensa activitat industrial, mentre Bruges apostava per erigir-se en el *hub* del comerç internacional del nord d'Europa, tant a nivell terrestre com marítim.⁸⁰ No obstant això, una part important de la població vivia en l'extrema pobresa. Aquesta circumstància solia ser la llavor de problemes i disturbis d'ordre social que enfrontaven els sectors més desafavorits amb les elits benestants. Per tal de pal·liar aquestes problemàtiques i ja des d'una cronologia ben primerenca, els governants de Bruges van assumir la responsabilitat de vetllar per aquests col·lectius de pobres i marginats, els *pauperibus nostris*, tal com són esmentats en un document de 1236.⁸¹

D'ençà de les albers de l'alta edat mitjana, l'Església havia centralitzat l'exercici de la caritat a l'empara de les recomanacions dels textos patristics i evangèlics. Així, els bisbes podien acomplir les seues obligacions envers els més pobres, i alhora, com si d'una *performance* es tractés, fer ostentació pública del poder assolit i de la seua presumpta indispensabilitat. El món civil tampoc fou aliè a aquests rèdits socials i, paulatinament, reivindicà per a ell la gestió de polítiques caritatives, ja que les consideraven útils per afermarçar l'equilibri del *bonum communis* d'unes ciutats amb una demografia cada cop més densa i amb unes desigualtats més marcades.⁸² En aquest context, els hospitals i altres institucions d'assistència van resultar fonamentals. Però per al cas que ens

76. Jean-Baptiste BOUDROT, *Petit cartulaire...*, p. 93.

77. Pierre JUGIE, "La construction...", p. 102.

78. Didier SÉCULA, "L'hôpital...", p. 332-339.

79. Hermann KAMP, "Le fondateur Rolin...", p. 78.

80. Noël GEIRNAERT, Ludo VANDAMME, *Bruges: Two Thousand Years of History*, Stichting Kunstboek, Bruges, 1996, p. 25-26. Per una síntesi sobre les relacions comercials entre Bruges i els territoris catalans, vegeu: Dolors PIFARRÉ, *El comerç internacional de Barcelona i el mar del Nord (Bruges al final del segle xiv)*, Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002.

81. Griet MARÉCHAL, *De sociale en politieke gebondenheid van het Brugse hospitaalwezen in de middeleeuwen*, UGA, Kortrijk-Heule, 1978, p. 41.

82. En relació amb aquesta idea, ja me'n vaig ocupar a bastament a: Antoni CONEJO, "Lum, noblesa, ornament...", p. 415-422.

ocupa, és a dir Bruges, allò que crida l'atenció és que va ser un dels primers nuclis urbans —per no dir el primer en termes absoluts— que s'apuntà al carro, perquè des de les acaballes del segle XII ja s'atesta un compromís ferm amb els més necessitats. El Sint-Janshospitaal ("hospital de Sant Joan"), del que en parlarem a continuació, en fou l'exemple més fefaent, però no l'únic. Així, el municipi va secundar la fundació d'una leproseria, el 1227, i la refundació de l'hospital de Notre-Dame de la Potterie, el 1276; més tard, el 1287, va assumir la gestió dels béns dels difunts sense descendència legítima; i el 1290, va crear una hostatgeria per a pelegrins sota l'advocació de sant Nicolau. Més tard, des de principis del segle XIV, els mateixos magistrats començaren a supervisar la gestió de les meses de pobres parroquials.⁸³ Per tot plegat i tal com ha estat puntualitzat en més d'una ocasió, la intervenció dels burgesos en la creació i govern dels hospitals i *opera pietatis* flamenques va resultar cabdal.⁸⁴

La història del Sint-Janshospitaal es remunta a mitjan segle XII, amb el propòsit d'atendre i acollir tota mena de pelegrins, viatgers, pobres i malalts. Com era habitual, es va bastir en el *limes* del perímetre urbà, a prop de Mariapoort, un dels accessos a la ciutat que menava a la ruta vers Gant. A partir del lliard de 1300, amb l'erecció d'una nova muralla i l'ampliació de la superfície urbanitzable, l'edifici va deixar d'ocupar un lloc marginal per quedar incorporat al nucli central del teixit viari brugens i presidir un dels seus carrers més transitats: el Mariastraat.⁸⁵ Però el seu emplaçament oferia encara un altre avantatge: es trobava a tocar d'un important canal d'aigua, l'anomenat *Reie* (figura 14). Així, s'assegurava l'obtenció dels recursos hídrics bàsics per assedegar i contribuir a la higiene dels pacients, i a més, es facilitava la immediata evacuació dels detritus i de les



Figura 14. Bruges, perspectiva aèria del complex de l'antic *Sint-Janshospitaal* (amb les seues tres característiques crugies en paral·lel). A la dreta el canal *Reie*. (Fotografia: Google Earth en domini públic).

83. Andrew BROWN, *Civic Ceremony and Religion in Medieval Bruges c. 1300-1520*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2011, p. 8.

84. Patrick ALLEGAERT, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière...*, p. 26.

85. Aquest fet s'aprecia perfectament en el conegut plànol de Bruges de Marcus Gheeraerts (1562), custodiat al museu de l'Ajuntament de Bruges.

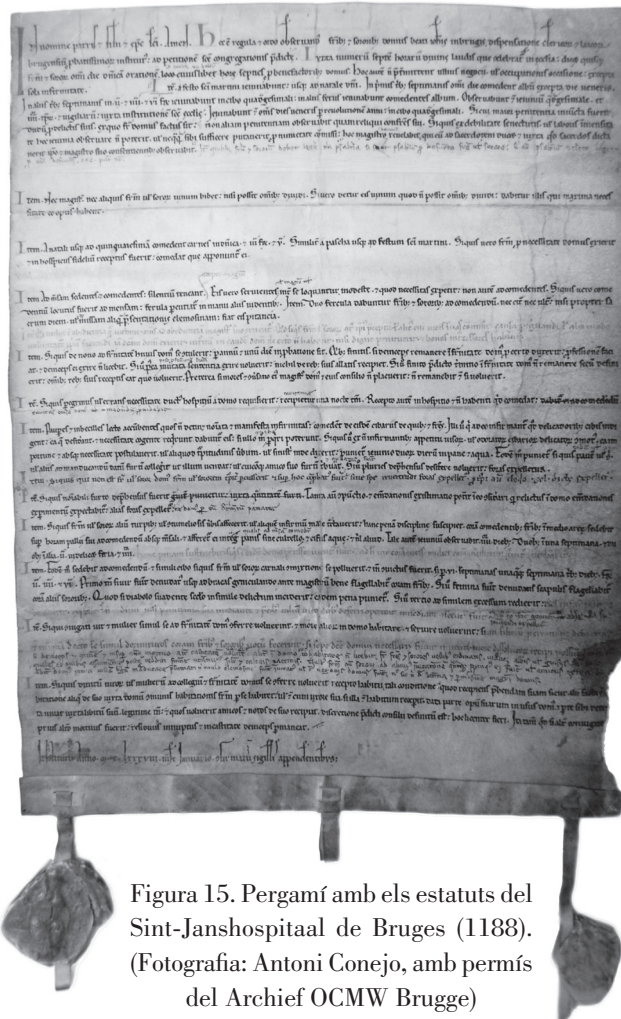


Figura 15. Pergamí amb els estatuts del Sint-Janshospitaal de Bruges (1188). (Fotografia: Antoni Conejo, amb permís del Archief OCMW Brugge)

aigües brutes i grises; ambdós aspectes eren fonamentals en un complex d'aquestes característiques.⁸⁶

Els primers estatuts es van aprovar el 1188. Llavors, ja se'l cita amb el seu nom original: *domus beati Johanni*, en honor a sant Joan Evangelista; d'aquí que el seu atribut tetramòrfic, l'àliga, aparegui representat en els segells més antics.⁸⁷ D'ençà del segle xv se li afegí l'advocació de sant Joan Baptista, que n'esdevingué copatró, de tal manera que fou necessari replantejar l'heràldica, que passà a estar definida per un calze amb les serps, símbol de l'Evangelista, i l'Anyell onejant un estendard coronat per una creu, com a emblema del Baptista. El citat reglament de 1188 consta de 22 capítols, estampats en un preciós pergamí que per fortuna s'ha conservat i que àdhuc té els dos segells penjants amb les lacres originals

gairebé intactes (figura 15).⁸⁸ El text és d'especial importància per motius diversos. En primer lloc, perquè com en tants altres casos, aquest també s'inspirà en la regla de Sant Agustí. En segona instància, perquè precisa que el municipi es reservava el dret a gestionar el centre, això sí, delegant-ne les tasques d'atenció directa dels pobres i malalts a una doble corporació de germans i germanes llegendes, que si bé no tenien l'obligació de fer cap vot, sí que se'ls exigia posar l'èmfasi en la cura espiritual dels pacients. El fet que les autoritats civils assumissin un paper protagonista en el govern

86. En aquest sentit, vegeu el magnífic estudi sobre la gestió dels detritus a l'*ospedale maggiore* de Milà: Renzo BALDASSO, "Function and Epidemiology in Filarete's Ospedale Maggiore", *The Medieval Hospital and Medical Practice*, Barbara S. BOWERS (ed.), Ashgate, Hampshire, 2007, p. 107-120.

87. Patrick ALLEGART, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière...*, p. 113.

88. OCMW, regla de l'hospital de 1188.

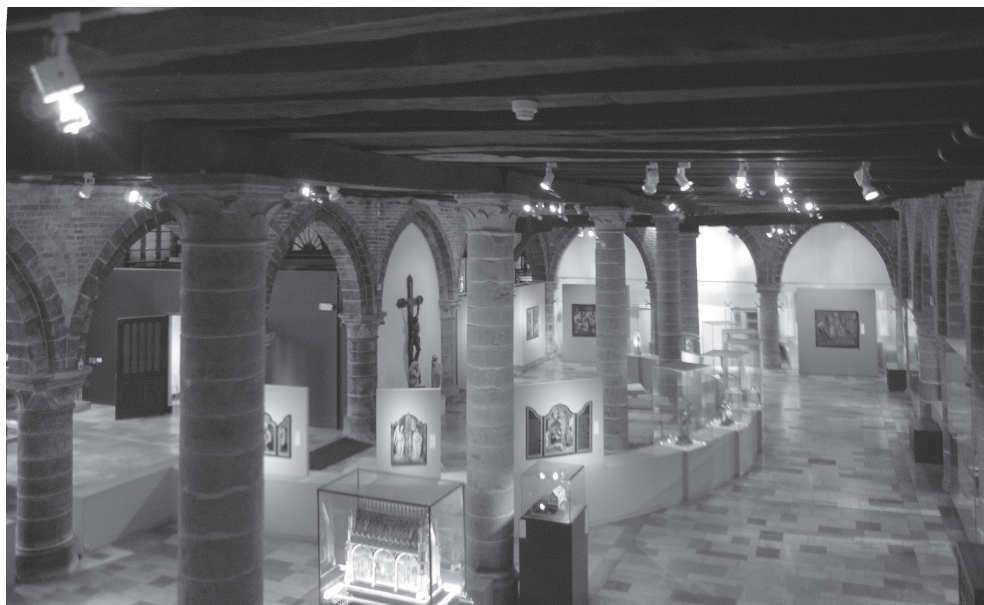


Figura 16. Bruges: Sint-Jan hospital, sales interiors, avui reconvertides en museu.
(Fotografia: Antoni Conejo).

de l'hospital mereix ser valorat, ja que tal com ponderàvem unes línies més amunt, es tracta d'un dels primers casos documentats a Europa. Aquest caràcter precoç devia respondre a la particular idiosincràsia de les ciutats del nord del continent, avesades com estaven a impel·lir una dinàmica urbana activa, a moure numerari i a forjar tractes comercials amb les localitats veïnes, però també amb les regions més allunyades. Així, amb el propòsit de regular l'anada i vinguda constant de gent de diversa procedència i condició social (entre els quals pobres, malalts, pelegrins i viatgers), el municipi no podia fer altra cosa que assumir-ne el seu control. Per la mateixa raó, tampoc no ha de sorprendre que l'eco d'aquests estatuts no passés desapercbut per a la resta de grans ciutats flamenques: els complexos assistencials del Sint-Janshospitaal de Gant i de Notre-Dame de Ieper els van copiar el 1196 i el 1268, respectivament, adaptant-los això sí a les seues pròpies necessitats.⁸⁹

Pel que fa l'evolució constructiva de l'immoble brugens són molts els dubtes pendents de ser resolts, ja que ens trobem davant d'una fàbrica de *longue durée* que abraça els segles XII-XIX, i això sense tenir en compte les transformacions patides arran del desmantellament de les infraestructures mèdiques el 1850, coincidint amb el seu trasllat a un nou complex hospitalari situat a tocar, l'anomenat Oud Sint-Jan. Les estructures més antigues daten d'entorn 1150. Es tracta de la fonamentació d'un petit mur en angle recte que revela que el primer hospital estava orientat en paral·lel al carrer, és a dir, de

89. Patrick ALLEGAERT, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière...*, p. 32.



Figura 17. Jan Beerblock, “Interior del Sint-Janshospitaal” (1778; Bruges, Sint-Janshospitaal Museum). (Imatge: Wikipedia, amb domini públic).

sud a nord, una disposició que com veurem no es va respectar en les centúries venidores. Efectivament, i per tal d’afrontar la creixent demanda d’usuaris, a partir d’inicis del segle XIII es va començar a construir un nou edifici que se situà en paral·lel al curs del canal del *Reie*, en un sentit est-oest, perpendicular al primitiu eix sud-nord (figura 14). Amb tot, l’accés principal seguí menant vers la via pública de Mariastraat. Les obres del flamant complex s’allargaren fins a les albors del segle XIV i van donar com a resultat tres grans crugies longitudinals, una al costat de l’altra,⁹⁰ que malgrat presentar alguns elements en comú, palesen criteris constructius i estructurals ben diversos. Així, quan hom creua la porta principal, es troba dins d’un vast espai diàfan dividit en cinc naus longitudinals separades entre si, bé mitjançant potents pilars circulars de pedra, bé amb pilars de fusta de secció quadrada (figura 16). Les cobertes, malgrat ser planes i lígnies, tampoc no són homogènies ni tenen les mateixes alçàries. Tot plegat genera en l’espectador una sensació d’estranya improvisació, fruit dels canvis introduïts en el projecte original o del desig de satisfer necessitats o gustos diferents, que només es poden explicar per la dilatada durada dels treballs. A l’últim, cal tenir en compte que avui dia la imatge del conjunt és encara més desvirtuada atesa la seua reconversió en museu. Per sort, tenim al nostre abast una magnífica taula del pintor flamenc Jan Beerblock (1778; Bruges: Sint-Janshospitaal; figura 17). És un quadre generós en els detalls, de marcat caràcter costumista, que tot i la seua cronologia tardana, constitueix una de les principals fonts iconogràfiques per conèixer l’aparença que devien oferir l’interior hospitals fins a l’adveniment de la Il·lustració. Com si d’una instantània fotogràfica es

90. L’hospital apareix dibuixat de manera precisa amb aquesta triple organització en l’esmentada vista de Bruges de Marcus Gheeraerts (1562), exhibida al museu de l’Ajuntament d’aquesta ciutat.



Figura 18. Bruges, Sint-Janhospitaal, façana principal a Mariastraat. (Fotografia: Antoni Conejo).



tractés, ens ensenya la distribució dels llits, emplaçats ordenadament entre els pilars i entaforats dins d'alcoves individuals amb els seus corresponents cortinatges;⁹¹ la ubicació precisa de les latrines; tasques quotidianes com la preparació del menjar, l'administració dels sagraments, l'atenció mèdica i curativa dels pobres malalts, les feines de neteja, el parament d'un altar, etc. La comparació d'aquesta taula amb l'edifici actual i amb les empremtes arqueològiques encara perceptibles en murs i pilars, revela que el pinzell de Beerblock devia reproduir l'hospital amb un alt grau de fidelitat.

Quant a la façana principal que bada a Mariastraat, està organitzada en tres blocs, enllaçats l'un al costat de l'altre, que es corresponen amb les tres grans crugies longitudinals (figures 14 i 18-19). Feta quasi íntegrament amb maons, està perforada per imponents finestrals, menys en el cos de la dreta, transformat en un gran absis poligonal

91. L'ús de llits-alcova no sembla que fos una pràctica generalitzada i s'intueix més aviat tardana. *L'hôtel-Dieu de Beaune* en conserva un del segle XVII (Claudine HUGONNET-BERGER, Brigitte FROMAGET, Elisabeth REVEILLON, *The Hôtel-Dieu...*, p. 93) que es va fer servir de model per a la museïtzació moderna. Viollet-le-Duc, empès com altres vegades pel seu afany fantasiós, se'ls va imaginar així a l'hora de recrear l'interior de l'*hôtel-Dieu* de Tonnerre. Eugène VIOLLET-LE-DUC, *Encyclopédie médiévale*, Inter-Livres, Lonrai, 1993, vol. 1, p. 526. Tanmateix, alguns documents medievals sí que al·ludeixen a llits coberts i separats entre si per cortinatges i draps, tal com s'atesta en una visita pastoral a l'hospital de Granollers l'any 1403. ADB, Visites Pastorals, vol. 27, f. 1r; agraeixo aquesta notícia inèdita a Carles Luengo i mèrit seu és haver-la trobada.



Figura 19. Bruges, Sint-Janhospitaal i el canal Reie. (Fotografia: Antoni Conejo).

que es va afegir entre 1473-1474.⁹² Emperò, el més rellevant és la porta d'accés. Aquesta consisteix en un pòrtic lleugerament avançat, resolt mitjançant una obertura ogival i un gablet triangular. A dins, la porta pròpiament dita està dividida en dos per un mainell presidit per una imatge de la Mare de Déu amb el Nen, i al damunt, un timpà esculpit, datat al segle XIII tot i que molt retocat a causa d'una severa restauració dels anys 1911-1913. El timpà s'organitza en tres parts. A l'esquerra, els relleus de la *Dormitio Verginis* i la Dèisi, i a la dreta, una altra *Dormitio* sobremuntada en aquest cas per la Coronació de la Verge. A l'últim, el medalló del registre superior, refet completament durant l'esmentada restauració, encercla l'efígie de la *Maiestas Mariæ*, flanquejada pels sants Joans Baptista i Evangelista, Agustí i Donacià.

Els canvis patits per l'edifici amb el pas del temps es poden fer extensibles al mateix funcionament de la institució. Així, el 1236, el bisbe de Tournai Nicolas de Roye modificà els estatuts de 1188 i obligà els membres de les dues comunitats de frares i germanes a fer vots de pobresa i castedat i a dur hàbit. Dos segles més tard, el 1459, el bisbe Jean Chevrot anà encara més enllà: convertí ambdues congregacions en una veritable comunitat religiosa.⁹³ En el rerefons d'aquestes decisions s'amagaven les sempre complicades relacions entre els poders civil i eclesiàstic. Així, amb la reforma de Chevrot i amb l'acceptació de l'*staff* hospitalari de passar a formar part d'un orde religiós, es

92. Irene SMETS, *St. John's Hospital Bruges*, Ludion, Gant-Amsterdam, 2001, p. 9.

93. Patrick ALLEGAERT, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière...*, p. 113.

persegua atenuar l'autoritat exercida pels magistrats municipals i pel mateix duc de Borgonya Felip el Bo.

Tot just vint anys després, el 1479, el cèlebre pintor flamenc Hans Memling finia i signava una de les seues obres mestres amb destí a l'altar major de la capella hospitalària: el tríptic dels Sants Joans Baptista i Evangelista. Servat i exhibit en l'actual complex museístic del Sint-Janshospitaal, l'encàrrec es remunta possiblement als anys 1473-1474, coincidint amb l'erecció del suara esmentat absis de la capella que bada al Mariastraat.⁹⁴ El tríptic consta d'una taula central i de dues portes laterals practicables,

que s'obrien o tancaven en funció del calendari litúrgic. L'escena principal està protagonitzada per la Mare de Déu, entronitzada, amb el Nen a la falda, i flanquejada per santa Bàrbara i santa Caterina, i acompanyada pels dos sants titulars en un segon pla. L'episodi té lloc a l'interior d'una sumptuosa *loggia* absidal, a través de la qual es poden apreciar, tal com s'esdevé en tantes altres pintures flamenques, retalls de vida quotidiana de caràcter urbà.⁹⁵ Pel que fa a les taules laterals, a l'esquerra es representa el martiri del Baptista, i a la dreta, la visió apocalíptica de l'Evangelista durant el seu retir a l'illa de Patmos. No obstant això, el més significatiu són les cares exteriors, és a dir, les que es podien contemplar en la major part de l'any —ja que el tríptic solia estar tancat—, on figuren els retrats dels quatre promotors (figura 20). En el panell sinistre veiem les estampes d'Antheunis Seghers, mestre de l'hospital (1461-1475), i Jacob de Ceuninc, germà des de 1469 i tresorer entre 1488-1490. Ambdós es troben de genolls, mentre al darrere sobresurten les efígies dels seus respectius sants patroníms, Antoni Abat, sostenint una vara en Tau i acompanyat d'un porquet, i sant Jaume el Major, identificable pel bastó, l'esportella i el barret de pelegrí. L'esque-



Figura 20. Hans Memling, “Tríptic de Sant Joan Baptista i Sant Joan Evangelista” amb les portes tancades (circa 1474-1479: Bruges, Sint-Janshospitaal Museum). (Imatge: Wikipedia, amb domini públic).



94. Barbara G. LANE, *Hans Memling: Master Painter in Fifteenth-Century Bruges*, Harvey Miller, Londres-Turnhout, 2009, p. 179-186; Richard CORK, *The Healing Presence of Art: A History of Western Art in Hospitals*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2012, p. 59-71.

95. En el marc inferior d'aquesta taula es pot llegir la inscripció: *Opus Iohannis Memling Anno MCCCCLXXIX* que esvaeix qualsevol dubte a propòsit de l'autoria i datació de l'obra. Irene SMETS, *St. John's Hospital...*, p. 37.

ma es repeteix en l'altre panell. En aquest cas hi trobem a Agnes Casembrood, priora de l'hospital (1455-1489), i Clara van Hulsen, germana (1427-1479), que també estan agenollades i sota l'empara de les seues patrones particulars, santa Agnès i santa Clara, respectivament. A primer cop d'ull, aquesta composició pot semblar idèntica a la seguida pels germans Van Eyck en el políptic de l'*Anyell Místic* de Gant (ante 1426-1432) o per Rogier van der Weydenen el ja citat políptic de l'*hôtel-Dieu* de Beaune (circa 1443-1451). Però una lectura atenta revela que no és ben bé així. En aquests dos darrers exemples i en altres obres coetànies d'esquema similar, els donants acostumen a individualitzar-se en els extrems, de genolls i dirigint les mirades vers personatges sants, posicionats al mig en uns espais autònoms i resolts amb grisalla com si es tractessin d'escultures sense vida. En canvi, Memling se "saltà" aquest convencionalisme, i no només renuncià a la grisalla a favor d'una representació més naturalista dels quatre sants, sinó que a més els ubicà en un lloc secundari, en el segon pla de la pintura però compartint la mateixa estança, fet que permetia acostar els promotors i situar-los els uns davant les altres i entrecreuant llurs mirades.⁹⁶ S'ha especulat que potser es pretenia emfasitzar la devoció de les escenes interiors que solien restar amagades a la vista de l'espectador, i que per això els donants mantenien la seua mirada fixa vers les portes anunciant que podien ser obertes en qualsevol moment.⁹⁷ Encara hi ha un altre detall significatiu. Seghers i Ceuninc duen un hàbit agustinià de color negre, mentre que Casembrood i Hulsen estan abillades amb robes blanc-i-negres, segurament en consonància amb la resolució de l'any 1459 que sancionà la creació d'una comunitat religiosa de frares i monges. Però els seus integrants no eren els únics obligats a dur "uniforme"; els malalts també. Així ho veiem en una preciosa taula anònima del segle XVIII, exhibida en el mateix museu de l'hospital brugens, que reproduceix una vista de la façana occidental de l'edifici i dels seus jardins, pels quals es veu passejar i reposar als pobres i malalts, els quals van vestits amb una de túnica bicroma, blavosa i rogenca, és a dir, els colors del municipi (inv. O.SJ307.I).⁹⁸ Aquest costum no era exclusiu del Sint-Jans hospitaal, sinó que altres centres de la ciutat també estaven sotmesos a aquesta exigència. El 1401, el mateix ajuntament havia decidit que els usuaris d'un altre hospital, l'establert sota l'advocació de sant Julià, duguessin un hàbit blanc amb faixes grises o negres.⁹⁹

Memling va pintar dos tríptics més per a l'hospital santjoanenc: els encarregats pels germans Jan Floreins i Adriaan Reins, fets el 1479 i el 1480, respectivament.¹⁰⁰ I

96. Pocs anys enrere, Memling havia optat per una solució intermèdia en el tríptic del *Judici Final* de Gdansk (circa 1466-1471), una obra que sovint s'ha posat en relació amb el políptic de Van der Weyden per a l'*hôtel-Dieu* de Beaune. Els dos promotors del retaule polonès, el banquer florentí Angelo di Jacopo Tani i la seua esposa Caterina di Francesco Tanagli, es troben representats en la cara externa de les dues portes laterals, un davant de l'altra, creuant entre si les mirades i agenollats en actitud de pregària als peus de sengles escultures en grisalla de la Mare de Déu, protectora d'Angelo, i de sant Miquel, protector de Caterina. Vegeu: Barbara G. LANE, *Hans Memling...*, p. 21-24 i 129-135.

97. Craig HARRISON, "Visions and Meditations in Early Flemish Painting", *Simiolus. Netherlands Quarterly for the History of Art*, 15/2 (Utrecht, 1985), p. 106.

98. Irene SMETS, *St. John's Hospital...*, p. 14.

99. Andrew BROWN, *Civic Ceremony...*, p. 209.

100. Per una síntesi actualitzada d'ambdós tríptics, vegeu: Barbara G. LANE, *Hans Memling...*, p. 186-190.

encara podríem afegir l'esplèndid reliquiari de Santa Úrsula, destinat a acollir les seues relíquies que van arribar a l'hospital enmig d'una fastuosa celebració el 21 d'octubre de 1489, coincidint amb la festivitat de la santa. Per bé que no està datat, és probable que aquell mateix dia, l'artista en persona hagués fet els honors de lliurar-lo degudament acabat a la institució, acompanyat d'altres personalitats a qui ja hem citat, com ara Jan Floreins, que en aquella data ocupava el càrrec de mestre major, i Jacob Ceuninc, que n'era el tresorer.¹⁰¹ L'objectiu últim d'aquests retaules i reliquiers era intercedir a favor dels pobres i malalts,¹⁰² tal com s'havia especificat en els primers estatuts de 1188, i convidar-los a pregar per la seua ràpida guarició o, en el cas de no sortir-se'n, per preparar-se per a la mort. A Bruges, com en qualsevol altre hospital de l'època, els difunts eren enterrats en el cementiri veí i les despeses anaven càrrec a la institució. Aquesta consuetud està perfectament reflectida en una petita taula pintada del segle XVIII conservada en el mateix espai museístic de l'hospital brugens (inv. O.SJ62.I). En un principi es penjava en la façana exterior amb l'objectiu de captar l'atenció dels vianants i convidar-los a practicar la caritat privada amb destí a la celebració de misses d'aniversaris i a la sepultura dels pobres. En la imatge es poden veure la capella hospitalària, el cementiri i un feix de palla antropomorf que cobreix el cos d'un pacient ja traspasat. La part inferior es va reservar per al pertinent text dissuasiu: *Caritate tot het Celebren Van Missen Voor de gelovige zielen wiens lichaemen in Strooy begraven Syn Bidt voor hun*.¹⁰³ Cal tenir present que la capella de l'hospital gaudia del reconeixement de Parròquia autònoma des de finals del segle XIII.¹⁰⁴

4. L'obra de l'hospital de Santa Maria de Lleida “tant bellament e ab tanta fffervor e caritat iniciada”

He deixat per a l'apartat final l'antic hospital de Santa Maria de Lleida. El motiu no respon a raons sentimentals —tot i que podrien ser-ho—, sinó a l'excepcionalitat de la seua arquitectura.¹⁰⁵ Fet i fet, no és que sigui un immoble que sobrepassi en “solemnitat” als tres analitzats amb anterioritat, més aviat al contrari, però sí que atresora uns trets distintius que el desmarquen dels convencionalismes més comuns en aquesta mena d'establiments i que obliguen a fer-ne una valoració detinguda. Iniciat el 1454, és un edifici recollit, de mides més aviat modestes —però més que suficient per a una ciutat que llavors devia rondar els 5000 habitants—, on es troben a faltar les habituals sales

101. Irene SMETS, *St. John's Hospital...*, p. 54.

102. La devoció a santa Úrsula es relacionava amb les malalties infantils, els problemes oculars, els mals de cap i, en el cas particular de Bruges, també se solia invocar per protegir-se de la mort. Així doncs, la custòdia de les seues relíquies a l'hospital belga es podia vincular directament amb la doble cura del cos i de l'ànima. Barbara G. LANE, *Hans Memling...*, p. 168-169.

103. “Caritat d'almoines per la celebració de misses per als creients que són enterrats en un embolcall de palla”. Agraïxo a Sybilla Goegebuer la correcta transcripció i traducció del text.

104. Patrick ALLEGAERT, Jean-Marc BASYN, Thomas COOMANS, *L'architecture hospitalière...*, p. 114.

105. Fa uns anys ja vaig dedicar una monografia a aquest hospital. Antoni CONEJO, *L'antic hospital de Santa Maria: Seu de l'Institut d'Estudis Ilerdencs*, Diputació de Lleida-Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 2002.



allargades, amples i altes. En aquest cas s'optà per un model arquitectònic més propi dels casals senyorials que, des de la centúria anterior, ennoblien els carrers més elitistes de les grans urbs de la Catalunya medieval (figures 21-22). Però, per què es va triar aquest esquema? D'antuvi, comprovem que no era la primera vegada que això succeïa. Al voltant de 1416 s'havia donat llum verda a les obres de l'anomenat hospital d'en Llobera a Solsona (figura 23).¹⁰⁶ Aquest es va bastir gràcies a la deixa testamentària de Francesca de Llobera, traspasada el 1411. Francesca pertanyia a una pròspera família de mercaders originaris de Solsona però establerts a Barcelona. La seua condició aburguesada devia ser

un factor clau perquè posada a escollir una determinada fessomia per al "seu" hospital es decantés, sorprenentment, per la suara esmentada tipologia de residència privada senyorial. En aquest cas es tracta d'un vast cos quadrangular organitzat al voltant d'un pati central on s'obre, en un dels costats, una escala que mena vers una galeria noble que descansa sobre unes potents mènsules de perfil esglaonat invertit (figura 24). N'hi ha prou amb fer una ullada fugaç per trobar-hi semblances més que notòries amb edificis tan coneguts com la casa Berenguer Aguilar i d'altres casalots d'origen medieval del mateix carrer Montcada de Barcelona, o fins el palau de la Generalitat. Pel que fa a les estances es distribueixen en tres nivells superposats, avui dia molt alterats a causa de les reformes iniciades el 1990 per tal d'adequar-lo a seu del Consell Comarcal del Solsonès. Malauradament, les de la planta baixa són les úniques que



Figura 21. Lleida, antic hospital de Santa Maria, façana principal (segona meitat del s. xv). (Fotografia: Antoni Conejo).

106. Sobre aquest esplèndid hospital, el lector es plaurà de consultar els dos volums de la documentadíssima monografia de: Ramon PLANES, *L'hospital d'en Llobera...*



Figura 22. Lleida, antic hospital de Santa Maria, Sala Montsuar (segona meitat del s. xv), avui destinada a sala d'exposicions temporals de l'Institut d'Estudis Ilerdencs.
(Fotografia: Llorenç Melgosa).



han preservat l'essència primitiva, en particular l'anomenada Sala Gòtica, que consisteix en una crugia articulada amb quatre arcs diafragma apuntats d'alçària mitjana; aquest és l'únic ressò que evoca els trets característics de l'arquitectura hospitalària més comuna de les dues centúries precedents. Sigui com sigui, l'establiment solsoní desprèn un aura de serenor, de solemnitat i de noblesa que contribuïen a enaltir el bon nom i el prestigi de la nissaga dels Llobera, de la mateixa manera al que hem vist per a l'*hôtel-Dieu* de Beaune impulsat pel canceller Nicolas Rolin.

El discurs per a l'hospital lleidatà vindria a ser el mateix. La seua construcció va ser el punt final d'un llarg debat local a propòsit de la conveniència, i necessitat, de fusionar els centres assistencials urbans que per una o altra raó patien seriosos problemes per subsistir per si sols. La idea va néixer en la sessió del Consell General del 24 de maig de 1435; d'immediat es buscà la complicitat del bisbe Domènec Ram, però la cosa es va refredar ben aviat. Tot just una dècada després, els paers i el prelat Garcia Asnares d'Anyon es posaren d'acord per reactivar la iniciativa ja que, com es pot llegir en un eloqüent text de 1445, "los spitals d'aquesta ciutat stan de present en molt gran desorde, axí dispargits com stan, e serie molt útil de tots aquells fos feta unió".¹⁰⁷ Llavors

107. AML, Consells Generals, reg. 418, f. 53r.

es traçà un ambiciós pla de ruta rubricat pel pontífex Eugeni IV pocs dies abans de morir, tal com es recull en el plenari del capítol catedralici lleidatà del primer d'abril de 1447.¹⁰⁸ L'aprovació papal va ser fonamental, ja que al marge de ser indispensable des d'un punt de vista jurídic, beneïa el naixement oficial de l'hospital general de la capital del Segrià. Les autoritats urbanes i eclesiàstiques es van posar mans a l'obra conjuntament i van decidir fixar-ne la seu en un dels vells hospitals suprimits, ubicat al barri de Cappont, al marge dret del Segre. Aquest devia ser un immoble antiquat i de dimensions modestes, i per aquesta raó, s'acordà reformar-lo o per fer-ne un d'*ex novo*; tanmateix, la documentació no aclareix si es va fer una cosa o l'altra.

El bisbe Asnares va morir accidentalment el 13 de març de 1449 mentre tornava d'una ambaixada a Nàpols. Si bé, aquest inesperat traspass no va afectar al procés de fusió hospitalària, els seus successors al front de la cadira episcopal no van implicar-se de la mateixa manera, més aviat al contrari. Tantmateix, en el si del capítol es van començar a escoltar algunes veus contràries a mantenir la seu de Cappont, una malfiança que va resultar definitiva després de dues violentes avingudes del Segre, el 1452, que van malmetre la major part d'aquest barri, inclòs l'hospital. Al cap d'un any, el 30 de juliol de 1453, el govern municipal va resoldre traslladar-lo a l'interior de la ciutat, i uns mesos després, el 25 d'agost del mateix 1453, la reina Maria en donava el vistiplau mitjançant un detallat privilegi.¹⁰⁹ La importància d'aquest text és cabdal ja que té tints de fundacional. La sobirana, en nom del seu marit Alfons el Magnànim i en la seua condició de lloctinent, establia els principis bàsics que havien de regir el govern i les funcions del flamant centre. *In primis*, atorgava llicència perquè s'erigís *intra mœnia*, en l'anomenada plaça de la Bladeria Vella, dins la jurisdicció parroquial de Sant Llorenç. En segon lloc, precisava que es destinés a l'acolliment i atenció dels pobres de Crist, *tam sani quam infirmi*, i que es bastís i administrés amb diners públics, donacions particulars o a través de l'adquisició d'almoines i altres fonts d'ingressos paral·lels. Alhora, la reina exigia que l'establiment es posés sota l'advocació de santa Maria, en clara al·lusió vindicativa del seu nom de pila. I per acabar, li atorgava els mateixos drets, salvaguardes, llibertats, immunitats, franqueses, gràcies i prerrogatives que gaudia el de la Santa Creu de Barcelona. És a dir, un cop més es demostra l'ascendència de l'hospital barceloní, fins al punt d'erigir-se en referent de bon govern. No endebades, tal com apuntàvem en les primeres línies d'aquest article, els jurats de València també el varen triar com un dels "altres spitals generals" a examinar de tal manera que imitant-lo i "inseguint les ordinacions" seria "bo e útil al govern e regiment" del futur hospital general de la capital del Túria.¹¹⁰

El 13 d'abril de 1454 es va donar el tret de sortida a les obres de la nova institució lleidatana amb la col·locació de la primera pedra, un acte simbòlic protagonitzat

108. ACL, Actes Capitulars, núm. 48/1, f. 145r, [anys 1445–1447].

109. SAIEI, H.1.3/13. Vegeu també: Abigail SAGARRA, Sílvia FARRÚS, *Catàleg de la documentació de l'antic hospital general de Santa Maria*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida, 2008, p. 93-95.

110. Vegeu la nota 2.



per Lluís de Montsuar i Bernat Gralla, en representació del municipi, i per Manuel de Montsuar i Garcia de Vallterra, en nom del capítol catedralici.¹¹¹ La cerimònia es va desenvolupar de manera festiva i solemne, però cal subratllar-ne dues qüestions. D'una banda, va servir per escenificar l'entesa dels poders civil i eclesiàstic, que des de 1435 havien anat de la mà, amb major o menor implicació, per fer realitat el nou hospital. I de l'altra, va posar de manifest el protagonisme assumit per una de les famílies lleidatanes de més pedigrí durant els segles XIV-XV: els Montsuar.¹¹² Aquesta nissaga va aplegar al seu voltant un ric patrimoni moble i immoble, fet que els va obrir la porta a copar els principals càrrecs de responsabilitat urbana. En aquest sentit, destaquen els suara esmentats Lluís i Manuel. El primer va ser paer en cap en repetides ocasions (ho era, per exemple, el 1453). I el segon, al marge de ser degà del capítol (1451-1491) i fins president de la Generalitat (1461-1464), va tenir un paper determinant en la introducció del pensament humanístic a la capital del Segrià. Al meu entendre, el fet que aquests Montsuar lideressin els dos pols del govern local en el moment en què es va ratificar la fundació i l'inici de la construcció de l'hospital, no és un aspecte menor. I menys encara perquè aquí també es va optar per la tipologia de casa senyorial, tal com uns anys abans s'havia fet a Solsona. Malauradament, no hi ha cap evidència escrita que relacioni una cosa amb l'altra —com tampoc per a l'exemple solsoní—, però si els Llobera, mercaders, devien trobar que aquell tipus d'edifici s'adia amb els seus anhels de prestigi, els Montsuar, rics terratinents, podrien haver pensat fàcilment el mateix. En relació amb això en el seu dia ja vaig suggerir que el mestre Jordi Safont podria haver estat qui hagués donat compliment al disseny de l'immoble lleidatà.¹¹³ Per bé que no hi ha constància documental d'aquesta possibilitat,¹¹⁴ i encara que tampoc no s'ha pogut acreditar la seua perícia com “arquitecte”, car només el coneixem pel seu vessant escultòric, el prestigi assolit, el seu arrelament al teixit social i artístic de Lleida des de principis de la dècada de 1440 i el fet de ser deixeble directe de Marc Safont, alimenten la hipòtesi. Recordem que Marc Safont havia estat el responsable de traçar i dirigir la fàbrica del palau de la Generalitat de Barcelona, el qual també segueix el model de casal nobiliari, amb pati central, escala raconera i airores galeries en la planta noble, igual

111. Així consta en la làpida fundacional, conservada dins l'antic hospital, avui dia reconvertit en seu de l'Institut d'Estudis Ilerdencs. Antoni CONEJO, *L'antic hospital...*, p. 91-93.

112. Sobre aquest llinatge, vegeu: Antoni CONEJO, “Oligarquia ciutadana i promoció artística: la petjada dels Montsuar (c. 1350-1500)”, *‘Capitula facta et firmata’: Inquietuds artístiques en el quatre-cents*, Maria Rosa TERÉS (coord.), Cossetània-Universitat de Barcelona, Valls, 2011, p. 329-373.

113. Antoni CONEJO, *L'antic hospital...*, p. 137-151.

114. Tal com s'ha dit, la primera pedra s'havia col·locat l'abril de 1454. Jordi va morir en una data indeterminada abans del juny de 1454, fet, però, que no impedeix que hagués pres part en el projecte o traça de l'hospital. El març de 1455, el picapedrer Miquel Torrent és citat com a “mestre de la obra del Spital”. Francesc FITÉ, “Senderes i hospitals del Camí de Sant Jaume a Catalunya”, *El Camí de Sant Jaume i Catalunya*, Maria Teresa FERRER i MALLOL, Pere VERDÉS PIJUAN (eds.), Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007, p. 344 i nota 90. A Torrent ja se l'havia documentat treballant a la Seu Vella de Lleida (des de 1436) fent tasques de picapedrer i d'escultura; de fet, hi va coincidir amb Jordi Safont, al seu costat, primer (des de 1441), i sota les seues ordres, després (1443). Posteriorment, des d'abans del gener de 1457, el mestre barceloní Andreu Pi era qui estava al front de la direcció de la fàbrica de l'hospital. Antoni CONEJO, *L'antic hospital...*, p. 93-96.





Figura 23. Lleida, antic hospital de Santa Maria, pati (primer quart del s. XVI), obra de Jaume Borrell.
(Fotografia: Antoni Conejo).

que a l'hospital lleidatà.¹¹⁵ I si girem el cap una vegada més envers Solsona, recentment s'ha fet una proposta semblant, en associar l'execució del projecte hospitalari amb un altre escultor amb vocació arquitectònica de renom, en aquest cas el picard Pere de Santjoan.¹¹⁶

En qualsevol cas, fos Jordi Safont el responsable de l'hospital de Lleida o no, el cert és que l'edifici no va adquirir la seua aparença actual fins al cap de molts anys. Circumstàncies financeres adverses, els avatars de la guerra civil de Joan II i alguns conflictes socials d'àmbit local, van suposar un fre sobtat a la seua construcció. El 1485 els paers se'n lamentaven amargament i apel·laven a "continuar la fàbrica e obra del dit espital, tant bellament e ab tanta ffervor e caritat iniciada".¹¹⁷ La crida no sembla que tingués un efecte immediat, i tot plegat s'endarrerí fins al començament del segle XVI. Tanmateix, a penes es van reprendre els treballs, es van haver d'aturar de nou, en aquesta

ocasió per una mala praxis del que llavors era el seu mestre, Antoni Gondàngels, que s'equivocà a l'hora de triar la millor solució per dur a terme la fonamentació d'una de les cantonades que badava vers el riu Segre (1506-1507). Així, fou necessari esperar al lideratge del bisbe Jaume Conchillos i a la inversió d'una partida extraordinària amb càrrec als fons de l'Almoina de la Seu, per reactivar l'obra definitivament i enllestir el magnífic pati central, amb la seua escala i les seues galeries aèries, que es van dur a terme sota el mestratge de Jaume Borrell (1517-1519; figura 23).¹¹⁸

En definitiva, al llarg d'aquest article he mirat de posar damunt de la taula quatre exemples hospitalaris amb les seues particulars idiosincràsies, ben diferents entre ells, pertanyents a àrees geogràfiques distants i fills d'unes circumstàncies polítiques,

115. Sobre l'abast de la participació de Marc Safont al palau de la Generalitat, vegeu: Antoni CONEJO, "Marc Safont", *Gli ultimi indipendenti: Architetti del gotico nel Mediterraneo tra XV e XVI secolo*, Emanuela GAROFALO, Marco R. NOBILE (eds.), Caracol, Palerm, 2007, p. 96-102.

116. Ramon PLANES, *L'hospital d'en Llobera...*, p. 76-79.

117. AML, Consells Generals, reg. 425, f. 52v.

118. Antoni CONEJO, *L'antic hospital...*, p. 97-114.

econòmiques i històriques també divergents. Això no obstant, tots comparteixen uns trets comuns que deixen entreveure una certa democratització del fenomen assistencial premodern, extensible a la majoria d'institucions erigides durant la baixa edat mitjana i l'edat moderna. Entre altres qüestions s'ha parlat de l'anhel de prestigi dels seus impulsors; del desig d'aixecar edificis solemnes que fossin motiu d'orgull privat i col·lectiu; de la importància dels seus patrimonis artístics, no només pel simple fet d'embellir, sinó també pel rol devocional i litúrgic que jugaven en la vida diària dels que hi habitaven, fossin membres del personal, o fossin pobres i malalts. Entendre aquestes dinàmiques resulta fonamental. I aprofundir en la seua anàlisi, encara més.



I GRANDI OSPEDALI URBANI DELL'ITALIA MEDIEVALE: ALL'ORIGINE DEL WELFARE

GABRIELLA PICCINNI*

1. Vecchi e nuovi studi di storia ospedaliera

Sul finire del medioevo le società urbane sperimentarono, in Italia e in Europa, strumenti nuovi per far fronte alle proprie crisi. Tra questi strumenti gli ospedali ricoprirono un ruolo via via più importante. Mentre cresceva una più lucida percezione della presenza di poveri nella società, si modificava perfino il senso delle parole *pauper* e *paupertas*, le stesse con le quali veniva riassunto anche il significato dell'azione ospedaliera. Dunque, lo studio delle nuove povertà della fine del Medioevo si affianca bene a quello degli ospedali che rappresentarono una risposta pubblica, cioè sociale, a quelle povertà.

La bibliografia sulla storia degli ospedali italiani è molto vasta e risalente,¹ ma il nuovo interesse che essa conosce in questi anni ha alle spalle proprio la solidità di una tradizione di studi sui poveri e sulle marginalità sociali, cresciuti in gran parte negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso nell'ambito dell'interesse per la cosiddetta "crisi del Trecento".² È in quegli anni, infatti, che la storia del sistema d'assistenza cessò di essere studiata in relazione soltanto con quella dei benefattori o dei fondatori di ospedali o confraternite o con la storia della salute e iniziò a essere messa in rapporto con le condizioni di vita materiale dei ceti più deboli della società.³ Cito come esempio, in Italia, il volume curato da Giuliano Pinto nel 1989, *La società del bisogno*, dove lo studio dell'assistenza fu affrontato, programmaticamente e fin dal titolo, in modo strettamente legato a quello delle povertà.⁴

* Gabriella Piccinni (Siena, 1951) és catedràtica de la Universitat de Siena. Entre les seves obres destaquen: (amb Lucia TRAVAINI) *Il Libro del pellegrino (Siena 1382-1446). Affari, uomini, monete nell'Ospedale di S. Maria della Scala* (Nàpols, 2003); (amb Alfio CORTONESI) *Medioevo delle campagne. Rapporti di lavoro, politica agraria, forme della protesta* (Roma, 2006); (ed.) *Fedeltà ghibellina affari guelfi. Saggi e riletture intorno alla storia di Siena fra Due e Trecento*, 2 vols. (Pisa, 2008); *Il banco dell'ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento* (Pisa, 2012).

1. Fino al 1960 sono utili, dal punto di vista della storia dell'assistenza, della storia giuridica, e della storia delle vicende dei singoli ospedali, i due volumi: Vincenzo BUSACCHI (ed.), *Atti del primo congresso italiano di storia ospedaliera. Reggio Emilia, 14-17 giugno 1956*, Arcispedale di S. Maria Nuova, Reggio Emilia, 1957; *Atti del primo congresso europeo di storia ospedaliera. 6-12 giugno 1960*, Centro Italiano di Storia Ospedaliera, Reggio Emilia, 1962.

2. Un profilo del dibattito storiografico sull'Italia del Trecento è tracciato da: Franco FRANCESCHI, "La crisi del XIV secolo e l'Italia", *Una giornata con Ruggiero Romano. 25 ottobre 2000*, Leandro PERINI, Manuel PLANA (eds.), Le Lettere, Firenze, 2001, p. 13-22.

3. Un punto di riferimento fondamentale è rappresentato ancora da Michel MOLLAT, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, Publications de la Sorbonne, Parigi, 1974, vol. 2; Michel MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Age, Etude sociale*, Hachette, Parigi, 1978.

4. Giuliano PINTO (ed.), *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, Salimbeni, Firenze, 1989.

La storia ospedaliera è ulteriormente cresciuta nei decenni successivi,⁵ mentre in tutto il mondo prendeva campo la riflessione sul significato etico ed economico delle organizzazioni “non a scopo di lucro” (correntemente indicate in Italia con un’espressione mutuata dell’inglese, *non-profit*).⁶ Ha arricchito allora le conoscenze un numero crescente di ricerche intorno alle iniziative caritative dei laici, delle tante donne e dei tanti uomini che, soprattutto dal XII secolo, adottarono forme di vita al servizio dei miserabili e dei bisognosi, organizzandosi in *fraternitates* ospedaliere.⁷

Di fronte al moltiplicarsi degli studi che si occupano, oggi, da vari punti di vista e secondo varie sensibilità, di questo vasto argomento è lecita una domanda: gli ospedali della fine del Medioevo rappresentano un oggetto di studio che può far riflettere in modo rinnovato sulla società medievale, sul suo sviluppo, sulle sue debolezze e sulle sue forze? Io credo di sì.

2. Una forma di protezione sociale

Questa mia lezione⁸ si basa su l’idea che se una società ‘regge’ di fronte alle proprie trasformazioni e supera i fenomeni di declassamento e sradicamento connessi alle crisi, vuol dire che è riuscita a organizzare e finanziare qualche forma di protezione sociale. Non si tratta tanto, o soltanto, di storia dell’assistenza. Quella che propongo è, piuttosto, la storia di un’impresa sociale complessiva, che mostra come venne costruito in Italia un pezzo nuovo della cultura urbana dell’assistenza pubblica.

5. Per l’Italia ha tracciato un vasto quadro: Francesco BIANCHI, “L’economia delle confraternite devozionali laiche: percorsi storiografici e questioni di metodo”, *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Marina GAZZINI (ed.), Firenze University Press, Firenze, 2009, p. 239-269 (in particolare p. 264-269).

6. L’espressione *non-profit*, pur mutuata dall’inglese, restituisce un rapporto con uno dei due termini latini (*profectum*, da *proficere*, e *lucrum*) che corrispondono appunto all’italiano, lucro, guadagno, profitto. In Spagna e Francia invece ci si è ispirati direttamente alla parola lucro de: *Organización sin ánimo de lucro*, *Association à but non lucratif*.

7. Si legga il quadro generale nel capitolo de André Vauchez, “I cambiamenti del sistema assistenziale negli ultimi secoli del Medioevo”: André VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana. XII-XV secolo*, Il sagggiatore, Milano, 1990, p. 221-230. Per una sintesi sugli sviluppi della storiografia confraternale e ospedaliera vedi: Marina GAZZINI (ed.), *Ospedali nell’Italia medievale*, Firenze University Press, Firenze, 2012; Marina GAZZINI, “Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie”, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Marina GAZZINI (ed.), Clueb, Bologna, 2006, p. 3-57; Marina GAZZINI, “Bibliografia medievistica di storia confraternale”, *Reti Medievali*, 5 (Firenze, 2004), p. 1; Marina GAZZINI (ed.), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze University Press, Firenze, 2009. Fornisce un quadro dello stato di semi-religiosità degli oblati ospedalieri: Charles DE MIRAMON, *Le “donnés” au moyen âge. Une forme de vie reileuse laïque (v. 1180-1500)*, Cerf, Parigi, 1999. Sulla figura ibrida laico-religiosa si veda: Marina GAZZINI, “Memoria ‘religiosa’ e memoria ‘laica’: sulle origini di ospedali di area padana (secoli XII-XIV)”, *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge*, 115/1 (Roma, 2003), p. 361-384.

8. Mantengo a questo mio intervento la forma della lezione, rinviando per le citazioni più puntuali ai miei lavori: Gabriella PICCINNI, “El hospital como empresa de la caridad pública”, *Ricos y pobres. Opulencia y desarraigo en el occidente medieval*, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 2010, p. 87-103; Gabriella PICCINNI, *Il banco dell’ospedale di Santa Maria della Scala e il mercato del denaro nella Siena del Trecento*, Pacini, Pisa, 2012, p. 334; Gabriella PICCINNI, “Documenti per la storia dell’ospedale di Santa Maria della Scala di Siena”, *Summa. Revista de cultura medievals*, 1/2 (Barcelona, 2013), p. 1-29, <<http://revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/index>>. Consultato: 30 marzo 2016; Gabriella PICCINNI, “Siena, il grano di Maremma e quello dell’Ospedale. I provvedimenti economici del 1382”, *Bullettino Senese di Storia Patria*, 120 (Siena, 2013), p. 174-189; Gabriella PICCINNI, “Ospedali, affari e credito prima del Monte di Pietà”, *Reti Medievali*, 17/1 (Firenze, 2016), p. 133-154; Gabriella PICCINNI, “I modelli ospedalieri e la loro circolazione in Italia e in Europa alla fine del medioevo”, *‘Civitas Bendita’: encrucijada de las relaciones sociales y de poder en la ciudad medieval*, Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ (ed.), Universidad de León, León, 2016, p. 8-26.



Conosciamo bene la lenta trasformazione che gli ospedali hanno subito dall'alto Medioevo fino ai nostri giorni, quando si presentano, ormai, come luoghi d'indagine sullo stato di salute delle persone e di prevenzione e cura della malattia. Anche solo guardando alla forma di tanti storici complessi ospedalieri delle città europee o di ciò che ne sopravvive, possiamo però farci un'idea immediata delle loro antiche funzioni, molto più ampie delle attuali, delle loro possibilità di accoglienza, delle relazioni che intrecciarono con i poteri politici e con la gente delle città che, infatti, indirizzò verso di essi energie materiali e spirituali.

Concentrerò ora la mia attenzione sugli ospedali urbani italiani, escludendo i tanti minuscoli ospedali rurali, in molti casi soltanto dei modesti locali dotati di qualche letto per i viandanti. Come è noto, gli ospedali urbani del XIII e XIV secolo a loro volta si differenziarono profondamente rispetto a quelli antecedenti allo sviluppo economico e demografico dell' XI-XII secolo. Nell'età più antica il compito pastorale affidato alle comunità dei canonici di offrire assistenza ai bisognosi –forestieri di passaggio, ma anche indigenti locali, *pauperes et inopes*, vedove e orfani- era stato infatti più vicino alla liturgia che non all'assistenza vera e propria. Poi, dal XIII secolo, si era andata sviluppando una rete di nuovi ospedali, laici per iniziativa e fondazione oppure perché personale laico era subentrato a quello ecclesiastico, in cui il servizio di assistenza alla popolazione locale aveva assunto un ruolo sempre maggiore. Di pari passo con l'aumento della popolazione, il sistema di assistenza più antico si era andato, dunque, evolvendo.⁹

Per comprendere appieno i motivi di tali trasformazioni è utile richiamare brevemente alcuni caratteri che, in prospettiva europea, rendono del tutto speciale l'esperienza delle città italiane, in particolare quelle dell'Italia centro-settentrionale: e cioè i grandi successi del modello istituzionale del comune in area Lombarda e in Toscana, la crescita delle attività di produzione, commercio e banca, la concentrazione della proprietà della terra nelle mani dei cittadini, la costruzione di un "paesaggio urbano" molto particolare e segnato dai possenti edifici del potere civile e dalle stupende cattedrali. La documentazione che rende conto di questa storia è conservata in archivi di straordinaria ricchezza e precocità.

Soprattutto bisogna ricordare che in ampie aree d'Italia verso la fine del Duecento la popolazione era fortemente concentrata, tanto che nel breve spazio tra Roma e le Alpi esistevano quattro grandissime città: Milano, Venezia, Firenze, Genova sfioravano o, nel caso di Milano superavano, i 100.000 abitanti. Altre, molte, città di media grandezza erano comunque tra le più grandi a livello europeo. A Bologna, Siena, Pisa e forse Palermo, vivevano circa 50.000 persone; tra 35.000 e 40.000 a Lucca; poi un buon gruppo ne contava tra 20.000 e 40.000, e tra di esse si trovavano Roma e Napoli.

Le città "lombarde" e le città toscane costituivano, nel loro insieme, una sorta di potenza economica internazionale, anche se erano concorrenti fra sé all'estero così come



9. André VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana...*, p. 221-230.

erano nemiche in patria, e sanguinosamente divise al loro interno.¹⁰ Ma certamente il fatto che crescessero vertiginosamente la loro popolazione e la ricchezza complessiva non significa che tutti i loro abitanti fossero ricchi allo stesso modo. I poveri (i *pauperes*, coloro che hanno poco) e coloro che sono del tutto privi di mezzi di sussistenza (gli *inopes*, coloro che non hanno nulla), occupavano uno spazio sempre più ampio nella società vicino ai più ricchi, ai più potenti e tutelati, e agli arricchiti. Basti pensare, ad esempio, alle tante crisi che investirono il sistema di approvvigionamento alimentare. Una prima legislazione sul mercato alimentare risale al XIII secolo, e quasi ovunque alla metà del secolo compaiono appositi uffici, prima inesistenti, che hanno il compito di controllare l'offerta dei beni alimentari.¹¹ Ad esempio in alcune città del Veneto nei primi anni del XIII secolo vengono fissate tariffe di calmiera sul prezzo del grano.¹² A Verona nel 1276 chi ne possiede scorte è tenuto a segnalarlo al podestà.¹³ A Siena nel 1296 il governo addita alcuni "malvagi uomini e' quali erano ricchi e non volevano vendere per afamare la città".¹⁴ Gli esempi potrebbero continuare.

Ovviamente il numero dei poveri varia con la contingenza e anche con l'importanza delle singole città. Nel 1302 dichiarano di essere in 15.000 i poveri "qui vivunt in civitate Senarum in miseria infinita" e i cui rappresentanti presentano una supplica al comune di Siena perché la carestia impedisce loro di accedere alla carità dei privati.¹⁵ Nel 1311 poveri di Parma in "infinto numero" piangono e urlano per le piazze e muoiono di fame in strada, vicino ad artefici senza lavoro perché "gli arte e mestierij furon con perdita per ch'nula si faceva de utile, e molti arteseli solo pane di melica mangiavano".¹⁶ Qualche anno più tardi, durante la carestia del 1330, il cronista Giovanni Villani racconterà che a Firenze soffrivano la fame 17.000 poveri "tra maschi e femmine piccioli e grandi,

10. Giovanni CHERUBINI, "La Toscana di fronte all'Italia e all'Europa al tempo di Arnolfo di Cambio", *La Toscana ai tempi di Arnolfo*, Curzio BASTIANONI, Giovanni CHERUBINI, Giuliano PINTO (eds.), Olschki, Firenze, 2005.

11. In Italia, in particolare, Giuliano Pinto ha svolto considerazioni importanti in merito a questo tema. Giuliano PINTO, "Appunti sulla politica annonaria in Italia fra XIII e XV secolo", *Aspetti della vita economica medievale*, Università degli Studi di Firenze, Firenze, 1985, p. 624-643 (poi riedito in: Giuliano PINTO, *Città e spazi economici nell'Italia comunale*, Clueb, Bologna, 1996, p. 77-96 con il titolo "L'annona: aspetti e problemi dell'approvvigionamento urbano fra XIII e XV secolo"). Per un aggiornamento recente: Stefano G. MAGNI, "Politica degli approvvigionamenti e controllo del commercio dei cereali nell'Italia dei comuni nel XIII e XIV secolo: alcune questioni preliminari", *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge*, 127 (Roma, 2015) <<http://mefrm.revues.org/2473>>. Consultato: 30 Marzo 2016.

12. Silvana COLLODO, *Società e istituzioni in area veneta. Itinerari di ricerca (secoli XII-XV)*, Nardini, Firenze, 1999, p. 50.

13. Gino SANDRI (ed.), *Gli statuti veronesi del 1276, colle correzioni e le aggiunte fino al 1323*, Deputazione di Storia Patria per le Venezie, Venezia, 1940-1958, p. 531.

14. Alessandro LISINI, Fabio IACOMETTI (eds.), "Cronaca senese dall'anno 1202 al 1362 con aggiunte posteriori fino al 1391 di autore anonimo della metà del secolo XIV", *Cronache senesi*, Casa editrice Nichola Zanichelli, Bologna, senza data [1931-1939] (*Rerum Italicarum Scriptores*, XV, parte VI), p. 41-161 (p. 78).

15. Archivio di Stato di Siena, Consiglio generale, 61, cc. 132v-136v.

16. Luigi BARBIERI (ed.), "Excerpta et compendio chronicorum omnium sec. XIV quod Italicae concinnavit Angelus Marius Edoari Da-Erba", *Chronica Parmensia a sec. XI. ad exitum sec. XIV*, Facciadori, Parma, 1858, p. 400-444, alla p. 406; citato e commentato da Pierre SAVY, "Les disettes en Lombardie d'après les sources narratives (fin XII^e-début XIV^e siècles)", *Les disettes dans la conjoncture de 1300 en Méditerranée occidentale*, Monique BOURIN, John DRENDEL, François MENANT (dirs.), École française de Rome, Roma, 2011, p. 181-206, alla p. 197.



senza i poveri vergognosi e quegli degli spedali e pregioni e religiosi mendicanti”,¹⁷ di nuovo “senza numero” durante la carestia del 1346.¹⁸

3. La varietà dei servizi ospedalieri

La documentazione conservata negli ospedali italiani ci racconta, oltre alla storia dell’assistenza, anche la storia delle povere condizioni di vita di tanta gente delle città: perché il grano, che in molti non riescono a procurarsi, ha un prezzo tenuto alto dagli speculatori; perché chi si ammala o invecchia rischia di morire di fame; perché un numero crescente di famiglie si vede costretto dalla povertà a espellere i bambini in sovrannumero. Di fronte a questa società ricca, immersa nell’economia di mercato, ma pervasa da una molteplicità di bisogni, sta la grande varietà di funzioni di protezione sociale ricoperte dagli ospedali urbani.

Forti di una manodopera volontaria e gratuita, che agisce spinta da una motivazione etica, molti di questi ospedali, nuovi o rinnovati, rivolgono la propria attività a uno spettro via via più ampio di destinatari. Erogano varie forme di servizi gratuiti (ricovero, cure mediche, sostegno materiale e morale), distribuiscono elemosine in cibo e abiti, procurano una dote alle ragazze povere in modo da favorirne il matrimonio, danno un letto ai viaggiatori, allevano i bambini abbandonati e si preoccupano del loro “futuro” (nel lavoro, nel matrimonio, nel convento o come figli adottivi all’interno di una nuova famiglia), qualche volta offrono camere o piccoli appartamenti a persone pure benestanti ma in difficoltà per l’età avanzata o per una sopraggiunta solitudine familiare (coppie di coniugi anziani, oppure vedove o vedovi) in cambio del dono di un proprio bene oppure di un deposito di denaro.

Nel corso del XII e soprattutto nel cuore del XIII secolo, le donazioni verso gli istituti di assistenza crescono in modo impressionante, testimoniando una tensione verso il bisogno di redistribuire le ricchezze a favore di chi soffre e non ha mezzi per uscire dalla sofferenza, dalla solitudine, dalla fame. Un esempio ben studiato è quello dei tanti cittadini di Genova che tra Due e Trecento fecero testamento a favore degli ospedali.¹⁹

L’assistenza ai bambini abbandonati è documentata in Italia dagli anni Trenta del XIII secolo.²⁰ Non smetterà mai di crescere, dalla metà del secolo, il numero di istituti



17. “più di XVII^m di persone tra maschi e femmine piccioli e grandi, senza i poveri vergognosi e quegli degli spedali e pregioni e religiosi mendicanti [...]; ma di ciò nonn-è da maravigliare, però che non solamente furono di Firenze, ma per le limosine che vi si fanno traggono di tutta Toscana e più di lungi a Firenze”. Giovanni VILLANI, *Nuova Cronica*, ed. Giovanni PORTA, Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda, Parma 1990-1991, vol. 2, lib. XI, cap. CLXIII, p. 725. Commenta questa testimonianza: Charles Marie DE LA RONCIÈRE, “Poveri e povertà a Firenze nel XIV secolo”, *Tra preghiera e rivolta. Le folle toscane del XIV secolo*, Charles Marie DE LA RONCIÈRE (ed.), Jouvence, Roma, 1998, p. 197-281 (alle p. 206-207).

18. Giovanni Villani parla de “i poveri che vivevano di limosine, ch’erano senza numero”. Giovanni VILLANI, *Nuova Cronica*..., vol. 3, lib. XIII, cap. LXXIII, p. 470.

19. Giovanna PETTI BALBI, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*, Firenze University Press, Firenze, 2007, p. 39.

20. Per Siena: Ludovico ZDEKAUER, “I primordi della casa dei Gattatelli in Siena (1238-1298). Con documenti inediti”, *Bullettino senese di storia patria*, 5 (Siena, 1898), p. 452-469. Per Firenze: Giuliano PINTO, “Il personale, le balie e i salariati dell’ospedale di San Gallo di Firenze negli anni 1395-1406. Note per la storia del salariato nelle città medievali”, *Ricerche storiche*, 4 (Firenze, 1974), p. 128-199 (riedito in Giovanni PINTO, *Toscana medievale. Paesaggi e*

nati appositamente per occuparsi dei *poveri vergognosi* o *pauperes verecundi*, termini con i quali s'identificava la categoria sociale dei declassati e degli impoveriti.²¹

Gli ospedali della parte centro-settentrionale della penisola e le loro attività vanno perciò studiati nell'economia di mercato, che è così forte ed estesa nelle città italiane, in un sistema vivace di circolazione della ricchezza che si identificava in buona parte con la vita economica stessa di quelle città. E' proprio attraverso un'azione sul mercato che essi leniscono le crisi che travolgono i singoli: vendono, ad esempio, il grano prodotto nelle proprietà ricevute in dono per tenere bassi i prezzi che gli speculatori tentano di tenere artificiosamente alti.²² Ma per comprendere bene l'immersione degli ospedali nell'economia di mercato è utile che la storiografia italiana smetta di indagare la storia ospedaliera soltanto come storia dell'impegno del singolo nella religiosità delle opere: questo aspetto è importante ma non basta ad esaurire la questione.²³

4. Il processo di municipalizzazione dell'assistenza

Nel corso del XIII e più decisamente nel XIV secolo in tutta Europa l'atto di carità iniziò a ricavare valore e riconoscimento pubblico dalla volontà, dall'incentivo, dalla tutela o dal controllo degli organi di governo municipale.

In alcune città la municipalità fu coinvolta nelle cose ospedaliere anche per le speciali esenzioni riconosciute agli ospedali ed estese ai soggetti a vario titolo coinvolti nella loro attività. La materia è oggettivamente e giuridicamente complessa. Da una parte le agevolazioni fiscali rappresentavano un importante incentivo a donare i propri beni e/o la propria persona ed era interesse collettivo che le oblazioni continuassero; dall'altra c'era chi tentava di approfittarne per interesse personale.²⁴ Restano testimonianze di governi cittadini che lubrificarono con particolari incentivi la donazione di ricchezza agli istituti controllati, a conferma che la donazione veniva considerata un atto di interesse pubblico.

Il peso crescente, anche patrimoniale, degli ospedali nella società cittadina spinse i poteri civili a riconoscere loro anche valori di celebrazione municipale, e la monumenta-

realtà sociale, Le lettere, Firenze, 1993, p. 69-112). Per l'Italia padana: Giuliana ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Clueb, Bologna, 1993, p. 131-153.

21. Indispensabile la bella sintesi di: Giovanni RICCI, "Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 38 (Parigi, 1983), p. 158-177; Giovanni RICCI, "Povertà, vergogna e povertà vergognosa", *Società e storia*, 5 (Milano, 1979), p. 305-337. Il termine fa la sua prima apparizione in Lombardia, nel 1260: Michel MOLLAT, *Les Pauvres au moyen Age...*, p. 191; André VAUCHEZ, "Sainteté laïque au XIIIe siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1272)", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 84 (Roma, 1972), p. 13-53 (alle p. 27 e 32). Bonvesin de la Riva nel 1313 lasciò i suoi beni ai *pauperes verecundi* di Milano: Pio PECCHIALI, "I documenti nella biografia di Bonvicino della Riva", *Giornale storico della letteratura italiana*, 78 (Torino, 1921), p. 119-125, alle p. 112-114.

22. Per l'ospedale come "granaio" del popolo di Siena: Gabriella PICCINNI, "Siena, il grano di Maremma...", p. 174-189.

23. Maria Clara ROSSI, "La vita buona: scelte religiose di impegno nella società", *La ricerca del benessere individuale e sociale. Ingredienti materiali e immateriali (città italiane, XII-XV)*, Viella, Roma, 2011, p. 230-258 (alla p. 234).

24. Gabriella PICCINNI, *Il banco dell'ospedale...*

lità degli edifici e la ricchezza dei loro ornamenti ne è prova tangibile. Basta ricordare, nell'ospedale di Siena, le quattro storie della Vergine, andate perdute, eseguite nel 1335 da Simone Martini e Pietro e Ambrogio Lorenzetti, tre pittori molto vicini al governo cittadino: un ciclo esemplare, lo ha definito Luciano Bellosi, riferendosi

alla immensa fortuna di cui questi affreschi godettero come esempi e modelli per i pittori successivi ogni volta che si trovarono a trattare soggetti come quelli raffigurati sulla facciata dello Spedale; così questa decorazione, più di ogni altra impresa artistica cittadina, diventò per molte generazioni il simbolo della grandezza solo imitabile e non più raggiungibile della pittura senese della prima metà del Trecento.²⁵

Dal punto di vista della storiografia italiana sarà utile che il ruolo assunto dal potere pubblico nel campo dell'assistenza sia messo più in risalto, perché fu dalla lenta presa di coscienza che l'assistenza fosse una necessità e dunque un compito della *res publica* che nacque la lenta ridefinizione e precisazione dell'istituto ospedaliero stesso, patrimonialmente autonomo dal potere municipale ma soggetto direttamente o indirettamente al suo governo.

5. Carità e bene comune: alle origini dello *stato sociale* (*welfare state*)

La vasta fenomenologia delle iniziative caritativo-assistenziali medievali sono state a lungo percepite come manifestazioni di un'attitudine privata, slegata, quanto alle motivazioni, dalla valutazione del dato sociale ed economico, disattenta all'efficienza dei servizi, all'efficacia gestionale di circuiti economici che esaurivano il loro senso con la gratuità e l'investimento tutto spirituale e ultramondano. Si tratta di una prospettiva che, sul piano storiografico, ha giustificato la riduzione controriformista e ottocentesca della storia dell'assistenza a "storia della pietà" e la sua conseguente marginalizzazione.

Dagli anni Settanta e Ottanta del Novecento si è avviato un progressivo rinnovamento della prospettiva storiografica. La storiografia sul Medioevo e sulla prima età moderna è stata coinvolta nella discussione sulle origini dello "Stato sociale", grazie al moltiplicarsi degli studi sulla storia della povertà, dell'esclusione sociale e delle istituzioni di assistenza, consentendo di rimettere in discussione la visione di un'origine rigorosamente moderna del *welfare*, spingendo ad approfondire come e quando la responsabilità della società verso i poveri abbia iniziato a tradursi in servizi offerti da parte dello Stato ai cittadini, e permettendo di leggere in termini nuovi anche le reti e le pratiche di assistenza che già nel basso medioevo emergono dal tessuto sociale delle comunità.²⁶

25. Luciano BELLOSI, "Il terzo polo artistico di Siena", *Lo Spedale di Santa Maria della Scala in Siena*, Carlo INFANTINO, Enrico TOTI (eds.), Tipografia All'Insegna dell'Ancora, Siena 1988, p. 35-36, che ricorda come ancora nel 1451, quando si commissionò a Sano di Pietro la tavola per la cappella del palazzo Pubblico, si prescriveva che le Storie della Vergine della predella fossero "come sono quelle della faccia dello Spedale".

26. Paolo POMBENI, "Prefazione", *Storia dello Stato sociale*, Gerhard RITTER (ed.), Laterza, Bari-Roma, 2007, p. XIII.



L'ospedale, dunque, questa istituzione nata religiosamente ispirata e legata, nelle fasi più risalenti, all'impulso e al controllo dell'apparato ecclesiastico, poi approdata al patronato pubblico, inizia invece ad assumere nel corso del Trecento una fisionomia sempre più articolata che la mette in grado di dare senso e direzione sociale ad una parte del sentire religioso dei cittadini. Diventa perciò importante studiare il momento in cui non solo l'idea di carità del singolo o delle istituzioni religiose ma anche quella del "bene comune"²⁷ ha cominciato a subire un processo di conversione che, poco a poco, lo ha traghettato nella cornice dello Stato di diritto, prima, e poi verso quell'insieme d'istituti giuridici, politiche, strutture operative e culture che oggi chiamiamo *welfare state*, lo Stato sociale.

Ovviamente applicare questo termine, *welfare state*, alle società urbane medievali italiane, per quanto evolute esse siano alla fine del Medioevo e per quanto forte sia in esse il senso del 'pubblico', è una piccola provocazione, con la quale la storiografia italiana sta indagando sulle origini della cultura europea dell'assistenza, studiando le forme di protezione sociale e di credito solidale che vennero elaborate nei contesti cittadini, approfondendo con particolare attenzione il ruolo crescente che, nel dispiegarsi di queste prime forme di *welfare*, ebbe l'impulso ed il coordinamento esercitato dai poteri politici locali sia sulle città, sia sulle campagne.

I più grandi tra gli ospedali si propongono, poco a poco, come parti di un sistema nuovo di protezione sociale che punta al bene comune cercando soluzioni alla miseria, al bisogno, alla solitudine.

L'idea di una priorità del "bene comune" su quello personale è un concetto lentamente cresciuto su principi già presenti nella legge e nella cultura romana, e alimentato dalla riscoperta delle opere etiche e politiche di Aristotele nella seconda metà del XIII secolo,²⁸ che è quanto quelle società arrivarono a pensare di più simile all'idea moderna dei doveri della *res pubblica* nei confronti dei cittadini, quali portatori di una serie di diritti da essa riconosciuti. Nelle lingue neolatine *communis* è contrapposto a *proprium*. Si tratta di un concetto molto complesso in cui la storiografia, con poche distinzioni semantiche e, di fatto richiamandosi ad una disposizione antropologica all'interesse ge-

27. Sull'elaborazione del concetto di "bene comune" esiste una bibliografia troppo vasta per riportarla qui. Per la storia delle dottrine la sintesi di riferimento è: Matthew S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1999. Sulla teoria e pratica del "bene comune" nelle città europee, in chiave comparativa, si vedano: Pierangelo SCHIERA, "Dal ben comune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine in Italia e Germania", *Italia et Germania. Liber amicorum Arnold Esch*, Hagen KELLER, Werner PARAVICINI, Wolfgang SCHIEDER (eds.), Niemeyer, Tübingen, 2001, p. 113-131; Élodie LECUPPRE-DESIARDIN, Anne-Laure VAN BRUAENE (eds.), *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.). Discours et pratique du Bien Commun dans les villes d'Europe (XIIIe au XVIe siècle)*, Brepols, Turnhout, 2009. Per l'Italia anche: Élisabeth COUZET-PAVAN (ed.), *Pouvoir et éditité. Les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale*, École française de Rome, Roma, 2003; Francesco BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna, 2003.

28. Marialucezia LEONE, "Bene comune e bene individuale in Enrico di Gand", *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*, Roberto LAMBERTINI, Leonardo SILEO (eds.), Fédération internationale des instituts d'études médiévales-Brepols, Porto, 2010, p. 193-214 (alle p. 193-195).

nerale come fondante di un contratto sociale *ante litteram*,²⁹ mescola *utilitas communis*, *utilitas rei publicae*, il profitto comune, l'utilità comune e così via.

Non entro in questa complessa materia, che richiederebbe una trattazione a sé stante perché, se le parole sono le stesse, i concetti che esse esprimono mutano nel tempo e nello spazio. Mi limito a dire che la storia ospedaliera mostra come, poco a poco, una società si confronti con la diffusione di nuove forme di bisogno e impari a riconoscerle, distinguendole le une dalle altre. Lo fa attraverso la sperimentazione concreta e quotidiana di nuove e diversificate modalità di aiuto, in nome di ciò che la collettività intera inizia a percepire come una propria responsabilità, un "bene comune".

Caritas - come del resto anche "bene comune" - è una parola dalla semantica non semplice, il cui uso distinguiamo se all'interno del vocabolario della spiritualità, di quello del diritto, della teologia, della morale, della politica, dell'economia e forse anche della gente comune.

Dal punto di vista della storia degli ospedali la *caritas* ha almeno due facce. In un caso -la *caritas* come scelta spirituale- l'attenzione è focalizzata su chi vive tale esperienza; in un altro caso -la *caritas* come strumento dell'assistenza- siamo all'interno del rapporto tra lo Stato (in Italia le città-Stato), le istituzioni caritative, i poveri e gli individui in difficoltà.

Vediamo di capire. Nel mondo contemporaneo noi siamo abituati soprattutto ai trasferimenti di ricchezza coatti, sotto forma di tasse e imposte. Nell'Europa pre-industriale, invece, questo ruolo è ricoperto in gran parte dalla carità privata e pubblica e dalle donazioni volontarie:³⁰ sotto forma di elemosine in denaro, di donazioni di beni che potessero fornire una rendita all'istituzione che riceve il dono, di manodopera gratuita o retribuita soltanto con vitto e alloggio.

La *caritas* civile e municipale, che utilizza questo "dono" trasformandolo in servizi di assistenza, assume perciò un ruolo nel sistema di redistribuzione della ricchezza, delle rendite collettive e del benessere tra i diversi strati sociali.³¹ Quella stessa *caritas* municipale nell'allegoria del Buongoverno dipinta da Ambrogio Lorenzetti nel palazzo pubblico di Siena (1338), dunque in un contesto laico e civile, volteggiava sulla testa del vecchio che rappresenta il Bene Comune in signoria.

29. Élodie LECUPPRE-DESJARDIN, Anne-Laure VAN BRUAENE, "Introduction. Du Bien Commun à l'idée de Bien Commun", *De Bono Communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.). Discours et pratique du Bien Commun dans les villes d'Europe (XIIIe au XVIe siècle)*, Élodie LECUPPRE-DESJARDIN, Anne-Laure VAN BRUAENE (eds.), Brepols, Turnhout, 2009, p. 1-9, alla p. 2.

30. "I casi più comuni di trasferimento volontario di reddito sono la carità e la donazione. La forma più comune di trasferimento coatto è l'imposizione fiscale: Nel mondo contemporaneo noi siamo abituati soprattutto ai trasferimenti sotto forma di tasse e imposte. Nell'Europa pre-industriale la carità e i donativi avevano invece un rilievo economico almeno uguale se non più elevato della imposizione fiscale". Carlo Maria CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 28.

31. Marina GARBELLOTTI, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna*, Carocci, Roma, 2013, p. 8; si pone l'obiettivo di mettere a fuoco gli aspetti economici di enti assistenziali e Monti di pietà per "controbilanciare la storiografia tradizionale attenta soprattutto agli aspetti religiosi e caritativi, certamente importanti, anzi centrali e insiti nella natura di questi istituti, ma non storicamente esaustivi".

E' evidente che, riferendosi alla storia ospedaliera, la parola carità assume un significato diverso se utilizzata "in entrata" o "in uscita": intendendo nel primo caso la carità che l'istituzione riceveva dai donatori e nel secondo quella che essa erogava a tutti o a parte di questi bisognosi. L'ospedale, collettore di denari e beni (chiamati carità) e organizzatore ed erogatore di servizi al bisogno (chiamati egualmente carità), fu un mediatore importante del processo attraverso il quale lo slancio etico dei singoli e la necessità di protezione sociale delle fasce deboli vennero indirizzati in modo socialmente utile, trasformandosi in servizi.³²

Si comprenderà meglio, adesso, perché si può iniziare a studiare le radici profonde di ciò che oggi chiamiamo *welfare*, cercando l' "welfare prima del welfare". Lo storico che usa questo concetto prede in considerazione la funzione anticiclica svolta dagli ospedali medievali via attraverso distribuzioni settimanali di pani, sussidi, alloggio, lavoro, alle varie fasce di bisognosi. Queste distribuzioni rappresentano il finanziamento di forme di protezione sociale.

6. Gli ospedali come imprese con fini sociali

In un mio studio di qualche anno fa ho definito gli ospedali come 'imprese' della carità pubblica, cioè imprese con fini sociali.³³ Inserendo la storia degli ospedali italiani nell'economia di mercato ho, infatti, iniziato a comprendere che si poteva affrontarne la storia in modo nuovo: indagando cioè il rapporto tra gli individui, i loro bisogni e lo Stato, le economie urbane. Ho visto così mettersi in moto una macchina potente. *Cepi*, ospedali, *opere*, fraternite entrano a far parte dei protagonisti collettivi della vita cittadina, e su essa cominciano a incidere a molteplici livelli.³⁴ Si crea così un tessuto di relazioni fitto con il sistema di potere politico ed economico, e non a caso i posti di dirigenti degli ospedali divengono mete ambite dal ceto di governo.³⁵

Vediamo due interessanti esempi toscani. Seguiamo, prima di tutto, l'evoluzione della Fraternita dei Laici di Arezzo, una confraternita che nei primi anni del Trecento assunse carattere di istituzione pubblica, arrivando ad integrarsi nella società cittadina fino al punto che, dal 1374, tutti gli abitanti della città ne furono membri dalla nascita: divennero cioè soggetti del servizio di assistenza senza alcun contraccambio diretto.³⁶

32. Gabriella PICCINI, *Il banco dell'ospedale...*

33. Gabriella PICCINI, *Il banco dell'ospedale...*, p. 28-31.

34. Elena FASANO GUARINI, "Sintesi conclusiva", *Prato storia di una città*, 2. *Un microcosmo in movimento (1494-1815)*, Le Monnier, Firenze, 1986, p. 828-880 (p. 848).

35. Un esempio tra i molti è costituito dal rapporto tra il rettore dell'ospedale di Assisi con il comune, studiato da: Giuseppina DE SANDRE GASPARINI, "I luoghi della pietà laicale: ospedali e confraternite", *Assisi anno 1300*, Stefano BRUFANI, Enrico MENESTÒ (eds.), Porziuncola, Assisi, 2002, p. 139-181, (alle p. 146-154). Per il XV secolo esempi del rapporto tra ceti dirigenti cittadini e amministrazione ospedaliera in area padana in: Giuliana ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia...*, p. 118-127.

36. Per la Fraternita dei Laici di Arezzo vedi: Antonella MORIANI, "Assistenza e beneficenza ad Arezzo nel XIV secolo: la Fraternita di Santa Maria della Misericordia", *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, Giuliano PINTO (ed.), Salimbeni, Firenze, 1989, p. 19-36.

Un secondo esempio è rappresentato dalla destinazione che, un secolo dopo, il mercante di Prato Francesco di Marco Datini scelse di dare ai propri beni.³⁷ Attraverso un tormentato processo di revisione delle proprie volontà testamentarie, nel 1410 Francesco decise di onorare Dio a modo suo, stabilendo modi e tempi della progressiva cessazione, entro cinque anni, delle sue vastissime attività e chiarendo con sicurezza che i proventi si sarebbero convertiti in

uno certo Ceppo, Granario e Casa privata, e non sacra, in niuno modo sottoposta alla Chiesa o ecclesiastici ufici o prelati ecclesiastici o a altra persona ecclesiastica, e che in niuno modo a ciò si possa ridurre; ma sempre sia dei poveri e a perpetuo uso de' poveri di Giesù Cristo, e loro alimento et emolumento perpetuo [...] del quale el chomune di Prato è dispensatore.

Francesco prospettava così la fine dell'attività delle sue aziende la cui eredità era assorbita dal sorgere della nuova 'impresa' della pubblica carità.³⁸ Una diffidenza simile nei confronti della gestione degli ecclesiastici è testimoniata anche altrove, ad esempio ad Aix-en-Provence, dove nel XIV secolo un cittadino raccomandava nel suo testamento che l'*hospicium* da lui fondato, in assenza dei suoi eredi, andasse in gestione al Consiglio cittadino "et non per aliqualem cappellanum ac aliquam ecclesiam seu ecclesiaticae religionis personam".³⁹

Arriviamo ad una domanda centrale. Se la collettività urbana sostenne la trasformazione dei più antichi ospedali ecclesiastici in ospedali civili e il proliferare di nuove fondazioni ospedaliere nate da iniziativa privata, il loro adeguamento ai nuovi bisogni, occorre chiedersi dove essa trovò i finanziamenti necessari per il garantirne il funzionamento. E' qui che torna in campo il tema della straordinaria accelerazione dell'accumulazione e circolazione di denaro che, dal XIII secolo, determinò il trionfo delle popolose città dell'Italia centro-settentrionale. Questo dato di fatto non è possibile ignorarlo né metterlo in parentesi: esso è presente sullo sfondo di ogni riflessione che ruoti intorno ai temi del denaro e dell'assistenza in Italia.

Quando si trasformarono in soggetti politici ed economici importanti, di carattere sempre più sostanzialmente pubblico, alcuni degli ospedali più grandi tentarono di misurarsi con i caratteri di imprese organizzate intorno alla loro 'ragione sociale' che era 'far funzionare' il sistema della carità e dunque reperire risorse ed energie umane per

37. Per tutto questo il bel libro di: Paolo NANNI, *Ragionare tra mercanti. Per una rilettura della personalità di Francesco di Marco Datini (1335 ca-1410)*, Pacini, Pisa, 2010, in particolare p. 211-232 e 259-266. In generale le considerazioni di: Giacomo TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Il Mulino, Bologna, 2002, p. 222-223, intorno all'oblazione "alla respublica", alla patria, alla città per arricchirla e in tal modo arricchirsi, al di là di ogni ipotesi di recupero tangibile, immediato e matematicamente equivalente della ricchezza donata [...] come magnificazione di un sé tanto più splendido, quanto più integrato al corpo mistico della città o del regno".

38. Elena FASANO GUARINI, "Sintesi conclusiva...", p. 848.

39. Noël COULET, "Hôpitaux et œuvres d'assistance dans les diocèses et la ville d'Aix en Provence, XIII^e-mi-XIV^e siècle", *Cahiers de Fanjeaux*, 13 (Fanjeaux, 1978), p. 213-237, alla p. 226.



erogare e gestire le varie forme di assistenza che si rendevano necessarie. Il fatto che si trattasse di associazioni senza fine di lucro non giustificava più, ovunque e sempre, la sottoutilizzazione del patrimonio o delle pie donazioni. Gli ospedalieri si accorsero, infatti, molto presto che tutto questo movimento di denaro andava documentato.

Questa “mentalità imprenditoriale” ospedaliera non è ovviamente sempre e ovunque presente. E tuttavia, di pari passo con l’immersione degli ospedali nell’economia urbana, esso esce fuori, qualche volta con prepotenza, dagli sterminati archivi degli ospedali italiani che ne raccolgono la memoria sotto forma di libri contabili, contenitori d’insospettata ricchezza di informazioni sui modi in cui si strutturarono le contabilità, ma anche di elenchi nominativi di poveri oggetto dell’elemosina, di morti, di oblate e oblato con i loro doni, di bambini abbandonati per la povertà delle famiglie, di serie di prezzi, di cambi di monete, di salari.⁴⁰ Tra le testimonianze importanti⁴¹ ricordo qui solo una: un passo degli statuti dell’Ospedale di Santa Maria della Scala di Siena del 1318 dove, ragionando intorno alle ricorrenti crisi che investivano i grandi patrimoni, si elaboravano e discutevano principi di economicità cui doveva ispirarsi la loro gestione per non essere fallimentare.⁴² Del resto, nel corso del Tre e Quattrocento tanti banchieri ed operatori economici furono coinvolti nella conduzione delle istituzioni ospedaliere o confraternali: è fenomeno che si riscontra a Firenze, Padova, Vicenza, Verona, Roma, Milano...

Interessanti ed emblematiche sono le attività di tipo bancario sviluppate dall’ospedale senese di Santa Maria della Scala dal 1327 al 1377 e i legami politico-economici tra questa istituzione e il governo: una città-banca e un ospedale-impresa che riveste un ruolo centrale nell’intermediazione creditizia,⁴³ accogliendo il risparmio dei cittadini sotto forma di depositi di denaro contante, sui quali paga un interesse, proprio come avrebbe fatto una qualsiasi compagnia di mercanti e banchieri, procurandosi così una liquidità che poteva reinvestire o che utilizzava per prestare denaro al Comune; quest’ultimo gli riconosceva, a sua volta, un interesse più consistente di quello che l’ospedale stesso riconosceva ai propri finanziatori. Fu anche reinvestendo i proventi di tale attività finanziaria che questa istituzione di carità, approdata al patronato del Comune sul finire del XIII secolo, si mise in grado di erogare assistenza, che era la propria attività istituzionale (la sua ragione sociale), e di prestare denaro “non suo” attraverso capitali ottenuti da depositi di denaro da parte di terzi.

È da notare che né la raccolta del risparmio (che si configurava come un anticipo di capitale per far funzionare l’assistenza) né il prestito allo Stato (che iniziava a essere

40. Per gli archivi delle confraternite: Marina GAZZINI, “Gli archivi delle confraternite. Documentazione, prassi conservative, memoria comunitaria”, *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*, Firenze University Press, Firenze, 2009, p. 369-377.

41. Gabriella PICCINI, “Documenti per la storia...”, p. 1-29.

42. Ciò avviene negli ambienti ecclesiastici, in quelli ospedalieri e nelle signorie aristocratiche (“le abbadi e li ospitali, le chiese e li nobili et altri”). Si giustifica infatti la creazione di strumenti più efficaci per la revisione dei conti, scrivendo che “è manifesta cosa, e pubblicamente si sa e dicese in Toscana e altrove” che è chi non si prende cura delle proprie entrate e uscite, in breve tempo è destinato a veder vergognosamente fallire le proprie iniziative, pervenendo “a povertà e vituperio”. Gabriella PICCINI, *Il banco dell’ospedale...*, p. 30.

43. Ho dedicato a questo argomento: Gabriella PICCINI, *Il banco dell’ospedale...*

considerato al di sopra di altre forme di prestito)⁴⁴ determinavano conflitti ideologici con i fini istituzionali dell'ente: gli ospedalieri, creando l'impresa e dotandosi di personale esperto, amministrando in modo produttivo i denari loro affidati dalla carità dei donatori, erano convinti di essere nel giusto e di rispettare la sostanza della volontà dei donatori stessi, perché tale ricchezza ritornava della gente della città sotto forma di servizi di assistenza e protezione sociale.

Dell'eticità della azione economica si faceva garante la Madonna che campeggia sui libri contabili dell'ospedale senese, perfettamente a suo agio mentre proteggeva con la sua reputazione un registro in cui il denaro con i suoi interessi parlavano spavalidamente: perché se, pagato l'interesse al depositante come compenso per l'uso del suo capitale, si fosse determinato per l'ospedale un guadagno eccedente le spese di gestione, i cittadini avrebbero saputo che alla fin fine esso avrebbe avuto una destinazione sociale. Un esempio di come un'organizzazione caritativa si trasformò in impresa che cercava soluzioni alle esigenze del finanziamento delle proprie attività di assistenza, acquisiva efficienza, rispondeva alla domanda politica, a quella sociale e a quella di tipo etico, conquistandosi un'affidabilità che voleva essere al di sopra di ogni sospetto.



44. Nel 1339 i finanziatori volontari del debito pubblico vennero esentati dall'isciversi all'albo dei prestatori. Gabriella PICCINNI, *Il banco dell'ospedale...*, p. 63. Varie sintesi dell'evoluzione del pensiero economico verso un riconoscimento della funzione etica e politica degli scambi tra i cittadini, contrapposta al male degli scambi usurari in: Giacomo TODESCHINI, *I mercanti e il tempo...*, p. 223-226; Giacomo TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna, 2004, pp. 190-191; Giacomo TODESCHINI, "La riflessione etica sulle attività economiche", *Economie urbane ed etica economica nell'Italia medievale*, Roberto GRECI, Giuliano PINTO, Giacomo TODESCHINI (ed.), Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 151-228.

FRATERNITIES, GUILDS, SOCIAL WELFARE, AND ART IN MEDIEVAL AND RENAISSANCE FLORENCE

FRANCESCO SALVESTRINI*

Since the post-World War II period, many Italian and foreign scholars have devoted themselves to the history of social welfare and hospitals in Medieval and Renaissance Florence¹. Their work has been facilitated by the wealth of documents concerning the charitable organizations. This, in turn, has made it possible to shed light on how those institutions were organized as well as their assets, on the social groups they assisted (with specific emphasis on abandoned children), on the role of lay protectors and patrons, and on the religious involved in charitable work, on the architecture of the buildings and the artistic heritage.

Many hospitals had ties with lay fraternities, that are also the subject of studies. The fraternities were collective organizations established by decree of the diocesan Ordinary. They promoted a pious life based on good works and all forms of charity worthy of salvation. Their members combined care for the poor, the sick, orphans, single women or travellers, with prayer, and maintained close connections with the Mendicant friars who, since the thirteenth century, were often their leaders.²

* Francesco Salvestrini (Florència, 1965), és professor titular d'Història Medieval a la Universitat de Firenze. Entre les seves obres destaquen: *Santa Maria di Vallombrosa. Patrimonio e vita economica di un grande monastero medievale* (Florència, 1998); *Libera città su fiume regale. Firenze e l'Arno dall'Antichità al Quattrocento* (Florència, 2005); *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna* (Roma, 2008); *I Vallombrosani in Liguria. Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo* (Roma, 2010).

1. Used abbreviations: AD, Accademia del Disegno, prima Compagnia dei Pittori; ASF, Archivio di Stato di Firenze; BNCF, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

2. See: Gennaro M. MONTI, *Le Confraternite Medievali dell'Alta e Media Italia*, La Nuova Italia, Venice, 1927; Giancarlo ANGELOZZI, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Queriniana, Brescia, 1978, p. 16-30; Roberto RUSCONI, "Confraternite, compagnie e devozioni", *Storia d'Italia, Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Giorgio CHITTOLINI, Giovanni MICCOLI (eds.), Einaudi, Turin, 1986, p. 471-480. For some Tuscan examples, see: James R. BANKER, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, University of Georgia Press, Athens, 1988; Antonella MORIANI, "Assistenza e beneficenza ad Arezzo nel XIV secolo: la Fraternita di Santa Maria della Misericordia", *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale*, Giuliano PINTO (ed.), Salimbeni, Florence, 1989, p. 20-26; Anna BENVENUTI, "Ad procuracionem caritatis et amoris et concordiae ad invicem". La Fraternita dei Laici di Arezzo tra sistema di solidarietà e solidarietà di sistema", *Annali Aretini*, 1 (Arezzo, 1993), p. 79-104. For an overview of mainly Italian studies, see: Lorenza PAMATO, "Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche", *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Maurizio ZANGARINI (ed.), Cierre Edizioni, Sommacampagna, 1998, p. 9-51; among the many studies by mostly English scholars since 1960: Christopher F. BLACK, "The Development of Confraternity Studies over the past



Among the main studies dedicated to Florentine charitable organizations, we can mention Giuliano Pinto's research on the Ospedale di San Gallo, Lucia Sandri's work on the famous Ospedale degli Innocenti that cared for abandoned children, the book by the Japanese scholar Tomoko Takahashi, also on the topic of abandoned children, and the one by Lucarella, De Benedictis and Artusi on the Ospedale di Santa Maria Nuova, one of the city's main welfare foundations.³ As to the lay fraternities, the contributions by Massimo Papi, Ronald Weissman, John Henderson, Nerida Newbigin, Christopher Black, Ludovica Sebgondi as well as many others are still of fundamental importance.⁴

Given this wealth of studies that have often become key references and the bases for comparisons for research on other Italian and European cities, at this point all we can say is that we recommend further work on the institutions that have received less attention up to now. This would further our knowledge about a major Medieval city, filled with foreigners and visitors, as well as large segments of the population that were reduced to poverty and therefore in need of material and spiritual support.

Thirty Years", *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Nicholas TERPSTRA (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2000, p. 9-29; Marina GAZZINI, *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Clueb, Bologna, 2006.

3. Giuliano PINTO, *La Toscana nel tardo Medioevo. Ambiente, economia rurale, società*, Sansoni, Florence, 1982, p. 247-329; Giuliano PINTO, *Storia della solidarietà a Firenze*, Libreria Editrice Fiorentina, Florence, 1985; Agostino LUCARELLA, *Storia dell'Arcispedale di S. Maria Nuova di Firenze*, Laterza, Rome-Bari, 1986; Daniela LOMBARDI, *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Il Mulino, Bologna, 1988; Philip GAVITT, *Charity and Children in Renaissance Florence. The Ospedale degli Innocenti, 1410-1536*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990; Lucia SANDRI (ed.), *Gli Innocenti e Firenze nei secoli. Un ospedale, un archivio, una città*, Studio per Edizioni Scelte, Florence, 1996; Allen J. GRIECO, Lucia SANDRI (eds.), *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, Le Lettere, Florence, 1997; Francesca CARRARA, Ludovica SEBGONDI, Ulisse TRAMONTI, *Gli istituti di beneficenza a Firenze. Storia e architettura*, Alinea, Florence, 1999; Tomoko TAKAHASHI, *The Renaissance of Foundlings. The Orphanage, City and Countrysides in Tuscany of the Fifteenth Century*, Nagoya University Press, Nagoya, 2000; Luciano ARTUSI, Antonio PATRUNO, *Gli Antichi Ospedali di Firenze*, Semper, Florence, 2000; *L'Ospedale e la Città. Dalla fondazione di Santa Maria Nuova al sistema ospedaliero del 2000*, Polistampa, Florence, 2000; Cristina DE BENEDICTIS (ed.), *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Polistampa, Florence, 2002; Silvio BERTI, *La lebbra a Firenze. I luoghi e i personaggi*, Polistampa, Florence, 2005; Lucia SANDRI, "Childhood in Florence in the 1400's and 1500's. An excursion through the 'Spedale' in the Renaissance of Children. The Hospital of the Innocents and the Taking In of Children in the 1400's and 1500's", *Quaderni del Mudi*, 1 (Florence, 2007), p. 6-25; Mirella BRANCA, Cristina DE BENEDICTIS, Esther DIANA, Mara MINIATI, Brunella TEODORI (eds.), *Il tesoro liturgico dell'ospedale di Santa Maria Nuova di Firenze*, Polistampa, Florence, 2009.

4. Massimo D. PAPI, "Confraternite ed Ordini Mendicanti a Firenze. Aspetti di una ricerca quantitativa", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes*, 98/2 (Rome, 1977), p. 723-732; Ronald F.E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, New York-London, 1982; Luciano ORIOLI, *Le confraternite medievali e il problema della povertà. Lo statuto della Compagnia di Santa Maria Vergine e di San Zenobio di Firenze nel secolo XIV*, Editoria di Storia e Letteratura, Rome, 1984; Christopher F. BLACK, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1989; Nerida NEWBIGIN, "'Cene' and 'Cenacoli' in the Ascension and Pentecost Companies of Fifteenth-Century Florence", *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, Konrad EISENBICHLER (ed.), Western Michigan University, Kalamazoo, 1991, p. 90-107; Ludovica SEBGONDI, *La Compagnia e l'Oratorio di San Niccolò del Ceppo*, Salimbeni, Florence, 1985; Ludovica SEBGONDI, *Tre confraternite fiorentine. Santa Maria della Pietà, detta 'Buca' di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Salimbeni, Florence, 1991; John HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford University Press, Oxford, 1994; Konrad EISENBICHLER, *The Boys of the Archangel Raphael: A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, University of Toronto Press, Toronto, 1998.

Here, however, I would like to deal with another aspect of this broad subject. I shall try to combine the topic of social welfare and confraternities with the topic of work, bearing in mind some of the peculiarities that characterized the social, religious and cultural organizations of Tuscany's most important city. Florence is famous throughout the world for its artistic and architectural heritage. By the fourteenth century working in the applied arts was considered an established occupation or profession. The key questions this paper will address are: Was there a connection between the artists (painters, sculptors, architects) –who were all craftsmen more or less organized in the city's guilds– and the social welfare system? Are there documented forms of mutual aid and confraternal associations for the professional-occupational groups which, for various reasons, were identified with the production of art in fourteenth and fifteenth-century Florence? This question is very closely linked to others, i.e.: Were the artists aware that they comprised a specific class of workers? Did that awareness extend to the point of creating bodies conceived to protect and further the interests of their specific group? And lastly, what was the relationship between those organizations and manifestations of urban religious associationism?

I found several answers through a preliminary study, but as always, they are not definitive or univocal. However, the complexities of the Florentine cultural, social and occupational structure presented interesting topics for further investigation, and here I shall discuss one specific example, that is the Compagnia di San Luca. Also known as the 'fraternity of artists', it was founded during the first half of the fourteenth century and, in the modern age would develop into the prestigious Accademia delle Arti del Disegno, the association that comprised many of the most eminent artists of the Florentine Renaissance.⁵ In order to clarify the concepts we will be talking about, we have to say a word or two about 'language issues'. In Medieval Italy, the craft associations, or guilds, were called *arti* (plural of *arte*). But, *arte* is also the word used for the visual arts. Here we shall be discussing the professional associations of members of the *arti* – craft guilds. So we have to make a clear distinction between *arte* in the sense of the guild and *arte*, the group of disciplines that depict reality. For greater clarity we shall use the Italian word *arte* (plural *arti*) in reference to the professional associations whose activities fell within the realm of producing art.

In Medieval Florence, the association of those who produced art was the *Compagnia del Glorioso Messer Santo Luca Evangelista*. To explain the history of this fraternity, we have to start from its name. Luke, the author of the eponymous Gospel, was clearly identified as a physician by Paul of Tarsus⁶ as well as in the in the so-called *Anti-Marcionite Prologue* (second century) and the *Canon Muratori* of the Bible. A Byzantine tradition dating from the period of the first iconoclastic controversy said that the Evangelist was



5. In this regard, see also: Francesco SALVESTRINI, "Associazionismo e devozione nella Compagnia di San Luca (1340 ca.-1563)", *Accademia delle Arti del Disegno. Studi, fonti e interpretazioni di 450 anni di Storia*, Bert W. MEIJER, Luigi ZANGHERI (eds.), Olschki, Florence, 2015, vol. 1, p. 3-17.

6. *Colosenses*, 4, 14.

also a painter, and attributed the first portrait of the Virgin Mary to his hand. This legend may have been based on the fact that the Gospel of Luke was considered the most detailed of the four and able to fill the gaps in the other synoptic Gospels concerning the early years of Jesus' life and the role His mother played. There is also a similarly accurate description in the Acts of the Apostles, also written by Luke.⁷ Furthermore his presumed work as a physician implied knowledge of physiology, botany and natural sciences that were all compatible with the ability to prepare, mix and apply pigments.⁸

In many of the Italian communes, especially in the thirteenth century, painters considered Luke as their patron, and confraternities named for him were founded in Perugia (1286) and Venice (1290). In Florence, the saint's cult began gaining strength around the first twenty years of the fourteenth century, when the icon of the Madonna of Impruneta, housed in a famous Marian sanctuary just outside the city, was attributed to his hand. The Florentine Compagnia di San Luca was established according to the model of the above lay confraternities that brought together the faithful for religious devotions and to promote mutual aid. However, the association was not created –as was the usual practice– with the support of an existing ecclesiastical organization: it sprang from the bosom of a craft guild.⁹

As several studies by Antonio Ivan Pini, Donata Degrassi and Franco Franceschi have shown, in Late-Medieval Italy, the craft guilds did not have only financial and professional aims. Their role, at least in the beginning, was to promote solidarity and mutual assistance among their members and to support religious celebrations.¹⁰ However, as noted by some scholars, it was precisely during the thirteenth and fourteenth centuries that this role began to diminish, and although it was never formally abolished, the change did work to the advantage of the truly institutional activities. Mutual aid and

7. Clemens M. HENZE, *Lukas, der Muttergottesmaler. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Orients*, Bibliotheca Alfonsiana, Leuven, 1948; Hans BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperale al tardo Medioevo*, Carocci, Rome, 2001, p. 76; Bruno MAGGIONI, "Luca evangelista", *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, Claudio LEONARDI, Andrea RICCARDI, Gabriella ZARRI (eds.), San Paolo, Rome, 1998, vol. 2, p. 1225; Michele BACCI, "San Luca: il pittore dei pittori", *Artifex bonus-Il mondo dell'artista medievale*, Enrico CASTELNUOVO (ed.), Laterza, Rome-Bari, 2004, p. 3-11.

8. See: Catherine KING, "National Gallery 3902 and the Theme of Luke the Evangelist as artist and physician", *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 48/2 (Bielefeld, 1985), p. 249-255, especially p. 251-252; Hans BELTING, *Il culto delle immagini...*, p. 83-84; Michele BACCI, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Edizioni ETS, Pisa, 1998, p. 92-93; Francesco SALVESTRINI, "Associazionismo...", vol. 1, p. 3.

9. There are similar examples in: Jennifer FISK RONDEAU, "Homosexuality and civic (dis)order in Late Medieval Italian confraternities", *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Nicholas TERPSTRA (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2000, p. 45-46.

10. Andrea CORSINI, "L'assistenza ospitaliera e le antiche Corporazioni d'arti e mestieri", *Atti del V Congresso Nazionale di Medicina del Lavoro*, Martini, Prato-Florence, 1922, p. 131-143; Antonio I. PINI, *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Clueb, Bologna, 1986, p. 158-159 and 264; Claudio BERNARDI, "I paratici in processione", *Le Corporazioni milanesi e Sant'Ambrogio nel Medioevo*, Annamaria AMBROSIONI (ed.), Pizzi, Milan-Bergamo, 1997, p. 53-56; Donata DEGRASSI, *L'economia artigiana nell'Italia medievale*, Carocci, Rome, 1998, p. 143-148; Franco FRANCESCHI, "Ritualità e devozione nel mondo delle arti (secoli XIV-XV). Prime considerazioni", *Annali Aretini*, 13 (Arezzo, 2005), p. 79-91.

the religious guidance for the lay members became the confraternities' prerogatives.¹¹ On the other hand, it was a fact that for those workers who could not count on guilds, material and spiritual aid was guaranteed by the lay organizations as –just to give one example– in the case of the glassmakers in the rural community of Gambassi in Valdelsa (Central Tuscany), whose organizational structure and religious character contributed to the birth of the first Gesuati brotherhood established by Giovanni Colombini of Siena.¹²

Giorgio Vasari was the first to speak of the history of the Compagnia di San Luca. In his *Life of the Painter Jacopo Di Casentino* (1568, Giuntina edition) he wrote:

In the year 1350, there was founded the Company and Confraternity of Painters; for the masters who were then living, both those of the old Greek manner and those of the new manner of Cimabue, being a great number, and reflecting that the arts of design had had their new birth in Tuscany nay rather, in Florence itself created the said Company under the name and protection of S. Luke the Evangelist, both in order to render praise and thanks to God in its oratory, and also to come together sometimes and to give succour, in spiritual matters as well as in temporal, to anyone who on occasion might have need of it; which custom is also in use among many Guilds in Florence, but was much more so in ancient times.¹³

Vasari, who wrote biographies at a time when artists had acquired considerable professional and cultural self-perception, had trouble distinguishing the difference between a lay fraternity and a guild (*arte*), confusing the two terms and relating the company of Saint Luke to the latter. Actually, ever since the beginning, the “painters” (*dipintori*) were a branch of the guild of Physicians and Apothecaries (*Medici e Speziali*), that was founded during the second half of the thirteenth century and around 1300 was joined by the mercers (*Merciai*). The Physicians and Apothecaries association was one of the major guilds that had been part of the ‘mother-guild’ of cloth importers and finishers, known as the *Mercatanti* or *Calimala*.¹⁴ This merger was motivated by the fact that painters worked with the same type of raw materials, that is grinding and preparing pigments.

11. Roberto GRECI, “Economia, religiosità, politica. Le solidarietà delle corporazioni medievali nell’Italia del Nord”, *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval*, Gobierno de Navarra, Estella, 1993, p. 82-87; Donata DEGRASSI, *L’economia artigiana...*, p. 145; Christopher F. BLACK, “The Development...”, p. 25; and Franco FRANCESCHI, “Ritualità...”, p. 80-82 are less likely to accept this kind of evolution.

12. See: Oretta MUZZI, “La condizione sociale ed economica dei vetrai nel tardo medioevo: l’esempio dei ‘bicchierai’ di Gambassi”, *Archeologia e storia della produzione del vetro preindustriale*, Marja MENDERA (ed.), All’Insegna del Giglio, Florence, 1991, p. 159-160; Isabella GAGLIARDI, Francesco SALVESTRINI, “L’insediamento dei Gesuati a Pistoia tra Medioevo e prima età moderna”, *Gli Ordini Mendicanti a Pistoia (secc. XIII-XV)*, Renzo NELLI (ed.), Società Pistoiese di Storia Patria, Pistoia, 2001, p. 181-182. See also: Charles M. DE LA RONCIÈRE, “La place des confréries dans l’encadrement religieux du contado florentin: l’exemple de la Val d’Elsa”, *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge*, 85/1 (Rome, 1973), p. 31-77.

13. The English translation of Vasari is from Giorgio VASARI, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects* (1568), Gaston de C. DE VÈRE (ed.), Warner, London, 1912-1914, with some modifications and corrections by the author of the present paper.

14. See: Katharine PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1985, p. 15-17.

Similarly, sculptors belonged to the guild of Master Stonemasons and Woodcarvers (*Maestri di Pietra e Legname*).¹⁵

In 1315, the guild of Physicians issued some *provisiones, statuta et ordinamenta* concerning dealers of metals, glues, white lead and dyes (*azzurrun, cinabrum et alios colores*), who comprised a *membrum*, or group, within the association and which, to a certain extent, was the precursor to the *Compagnia dei pittori* that would be established a few decades later.¹⁶

From the moment that the Compagnia di San Luca was founded with clearly stated goals of providing mutual aid –in the broad sense– and religious support, and since, as we shall see, the members were not only painters (*dipintori*), but also others who belonged to the *arte* of Physicians and Apothecaries as well as some who did not belong to the guild itself,¹⁷ setting aside formal statements of principle, the thought occurs that the fraternity was not really established to create a “conceptual” distinction between the painters and other members (as we have been led to believe by Vasari). Rather, it was prompted by the no less important need to promote a cult, that of Luke, the doctor and painter,¹⁸ and at the same time support solidarity and mutual aid both among those

15. Some of them joined the Compagnia di San Paolo. See: Rufus G. MATHER, “Documents Mostly New Relating to Florentine Painters and Sculptors of the Fifteenth Century”, *The Art Bulletin*, 30/1 (New York, 1948), p. 20. See also the 18th-century manuscript: Girolamo TICCIAI, *Notizia dell'Accademia del Disegno della Città di Firenze dalla sua fondazione fino all'anno 1739*, Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence, published as: Girolamo TICCIAI, “Storia della Accademia del Disegno”, *Spigolatura michelangiolesca*, ed. Pietro FANFANI, Bracali, Pistoia, 1876, p. 207; Carlo FIORILLI, “I dipintori a Firenze nell'arte dei Medici Speciali e Merciai”, *Archivio Storico Italiano*, 78/2 (Florence, 1920), p. 8-9, 16 and 35-36; Giorgio PIRANESI, *Memoria per la rivendicazione dei diritti spettanti alla R. Accademia delle Arti del Disegno di Firenze*, Memori, Florence, 1926, p. 5; Sergio ROSSI, *Dalle botteghe alle accademie. Realtà sociale e teorie artistiche a Firenze dal XIV al XVI secolo*, Feltrinelli, Milan, 1980, p. 18; Luigi ZANGHERI, “L'Accademia del Disegno e la sua museologia”, *Giorgio Vasari e la nascita del museo*, Maia WELLINGTON GAHTAN (ed.), Edifir, Florence, 2012, p. 150; Enrico SARTONI, “La ‘Compagnia del Glorioso messer Santo Luca Evangelista’ dal Trecento al 1563”, *Da Michelangelo alla Contemporaneità. Storia di un primato mondiale. 450 anni dell'Accademia delle Arti del Disegno*, Enrico SARTONI (ed.), Consiglio Regionale della Toscana, Florence, 2014, p. 22. On the guild organization, see: Saverio LA SORSA, *L'arte dei Medici, Speciali e Merciai a Firenze e negli altri Comuni italiani*, Conte, Molfetta, 1907, p. III-IV. What could have prompted the painters and other artisans to establish a fraternity since they were already part of one of the city's main guilds is a question asked by nearly everyone who has studied institution's history, and they have offered more or less plausible, and sometimes even highly imaginative answers; see, for example: Dario LUPI, *La Compagnia di San Luca. Discorso tenuto nel giorno 17 ottobre 1926 inaugurandosi la nuova sede della R. Accademia delle Arti del Disegno di Firenze*, Memori, Florence, 1926, p. 3-5.

16. This document was incorrectly called “Statuto dei pittori” by Ciasca, who republished it in partial form in Raffaele CIASCA (ed.), *Statuti dell'arte dei Medici e Speciali*, Vallecchi, Florence, 1922, p. 77-84. The first edition is in: Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 19 and 44-50.

17. See: Giorgio PIRANESI, *Memoria...*, p. 4; Camillo I. CAVALLUCCI, *Notizie storiche intorno alla R. Accademia delle Arti del Disegno in Firenze*, Tipografia del Vocabolario, Florence, 1873, p. 8. On the social structure of the confraternities, see: Ronald F.E. WEISSMAN, “Cults and Contexts: In Search of the Renaissance Confraternity”, *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, Konrad EISENBICHLER (ed.), Western Michigan University, Kalamazoo, 1991, p. 209.

18. On the factors that led to the guilds' choice of their patrons and on Orsanmichele, the temple of the Florentine guilds, see: Anna BENVENUTI, “Tra i santi delle corporazioni: San Pietro e i Beccai”, *Il restauro della statua di San Pietro Patrono dell'Arte dei Beccai*, Anna Maria GIUSTI, Luciano BELLOSI, Anna BENVENUTI (eds.), Parenti, Florence, 1993, p. 41-75; Anna BENVENUTI, “Il sovramondo delle arti fiorentine. Tra i santi delle corporazioni”, *Arti fiorentine. La grande storia dell'artigianato. I. Il Medioevo*, Giunti, Florence, 1998, p. 103-127; Franco FRANCESCHI, “Ritualità...”, p. 88-89.

who practised his presumed profession as well as others tied to him through personal bonds or family and patronage connections.¹⁹

In any event, the earliest regulations of the Compagnia which still survive today, written in Italian *volgare* in 1386 (18 October, the feast of Saint Luke),²⁰ then amended in 1395, and reedited around the 1440s by “twenty-five wise and reasonable men of the guild of painters of that company”, first referred to “those of the guild of painters of Florence”, that gathered in devotion to the Evangelist, *a sua laude et a sua reverentia*, to pray for the salvation of the members’ souls.²¹

In addition to generating confusion concerning the nature of the association, Vasari also created uncertainties regarding the chronology of its foundation. Indeed, if in the Life of Jacopo di Casentino he said that the association was established in 1350, in the Life of Fra Giovanni Agnolo Montorsoli he wrote that it “was created in the time of Giotto”.²²

The fourteenth-century regulations stated that the confraternity was “founded and started in the year of Our Lord [lacuna] XXXVIII on the 17th day of October, the eve [of the feast] of our glorious ad(vocate) Saint Luke the Evangelist”. When he published the document, Gaye offered a plausible transcription “(MCCC)XXXVIII”,²³ in an attempt to complete what a suspicious ink stain rendered –still renders– completely indecipherable. Baldinucci spoke of 1349, as did Ticiati some years later.²⁴ This may have been an incorrect reading of the date in the regulations. However, it is more likely that the tradition is based on the fact that the earliest mention of *pintori* in one of the *Medici e*

19. It is important to bear in mind the weight of family ties in the makeup of the guilds. See: Donata DEGRASSI, *L'economia artigiana...*, p. 43-48 and 138-139. A highly theoretical matrix is suggested by the unsuccessful attempt, in 1378, to add the word *dipintori* to the guild's title. See: Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 62-63.

20. The no-longer visible seal on the document had the winged ox, the symbol of Saint Luke, that was the association's emblem until 1571 or 1594 (ASF, AD, I, ff. 1r-2v). On the change of insignias see: Girolamo TICIATI, *Notizia...*, p. 272-274; Zygmunt WĄŻBIŃSKI, *L'Accademia medicea del disegno a Firenze nel Cinquecento. Idea e istituzione*, Olschki, Florence, 1987, vol. 1, p. 169. On the use of the Italian *volgare* in the city's regulations see: Francesco SALVESTRINI, Lorenzo TANZINI, “La lingua della legge. I volgarizzamenti di statuti nell'Italia del Basso Medioevo”, *Comunicare nel medioevo. La conoscenza e l'uso delle lingue nei secoli XII-XV*, Isa LORI SANFILIPPO, Giuliano PINTO (eds.), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2015, p. 250-301.

21. ASF, AD, I, f. 1r and 2r. The text was first published by: Filippo BALDINUCCI, *Notizie dei Professori del Disegno da Cimabue in qua*, Battelli, Florence, 1845, vol. 1, p. 239-244; then by: Girolamo TICIATI, *Notizia...*, p. 197-203; Giovanni GAYE, *Carteggio inedito d'artisti dei secoli XIV, XV, XVI*, Bottega d'Erasmo, Turin, 1968, vol. 2, p. 32-36 (with the bishop's approval dated 1404); Luigi MANZONI, *Statuti e matricole dell'arte dei Pittori delle città di Firenze, Perugia, Siena nei testi originali del secolo XIV*, Loescher, Rome, 1904, p. 117-120; Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 51-54; Ted REYNOLDS, *The Accademia del Disegno in Florence. Its formation and early years*, Columbia University, PhD dissertation, New York, 1974, p. 213-218; Zygmunt WĄŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 2, p. 417-420. See: also Luigi BIAGI, *L'Accademia di Belle Arti di Firenze*, Le Monnier, Florence, 1941, p. 7. On the lay fraternities' statutes and their publication see: Andrea ZORZI, “Le fonti normative a Firenze nel tardo Medioevo. Un bilancio delle edizioni e degli studi”, *Statuti della Repubblica fiorentina editi a cura di Romolo Caggese*, Giuliano PINTO, Francesco SALVESTRINI, Andrea ZORZI (eds.), Olschki, Florence, 1999, vol. 1, p. XCII-XCIV; Francesco SALVESTRINI, “Erudizione storica e tradizioni normative. La stampa degli Statuti medievali toscani tra età moderna e contemporanea”, *Studi in onore di Sergio Gensini*, Franco CIAPPI, Oretta MUZZI (eds.), Polistampa, Florence, 2013, p. 237-278.

22. See: Sergio ROSSI, *Dalle botteghe...*, p. 165.

23. Giovanni GAYE, *Carteggio inedito...*, vol. 2, p. 32; Girolamo TICIATI, *Notizia...*, p. 198 on the other hand, suggested: “[...] XXXVIIII”; Zygmunt WĄŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 2, p. 418: “[MCCC]XXVIII”.

24. Filippo BALDINUCCI, *Notizie...*, vol. 1, p. 237-239; Girolamo TICIATI, *Notizia...*, p. 193-197.



Speziali guild's rules is contained in the statute dating from that year.²⁵ The brief historical digression on the origins of the Accademia delle Arti del Disegno, written as an introduction to its earlier *Capitoli et Ordini* when it was founded in 1563, confirmed that the Compagnia, which was considered its direct precursor, was established in 1339.²⁶ Finally, we find the date 18 October 1300 in one of the Accademia documents (*Debitori, Creditori e Ricordi* for the years 1472-1520, also called the *Libro Rosso*, or "Red Book").²⁷ However, that date seems quite vague and symbolic, thus perhaps only referring to the fact that the fraternity originated in the fourteenth century.²⁸ Although the oldest existing version of the rules is a 1386 copy, the names of the councillors include Bernardo Daddi, who passed away in 1348, and Jacopo di Casentino, who probably died the following year. This allows us to assume that the original was written when the confraternity was founded and that is around the third decade of the fourteenth century.

The Compagnia's regulations open with the invocation of God the Father and the Virgin Mary, followed by the protectors of Florence: Saints John the Baptist, Zenobius and Reparata, and then Luke the Evangelist, "father and source and basis of this company and fraternity". This hierarchical sequence suggests that the reference to Saint Luke was fundamental, but not quite as important as the references to city's protectors. The primary obligations of the members did not include professional duties, but only –and not very strict– reminders to pray and lead a proper religious life, such as reciting the *Lord's Prayer* (every day or "when you will remember") and the *Hail Mary*, as well as confession at least once a year.²⁹ The rules concerning the painters' craft and disputes that could arise among the members continued to be governed by the statutes of the guild of Physicians and Apothecaries, as can be seen in the 1349 text as well as in amendments dating to 1355, 1356, 1406, 1470 and 1506.³⁰ These articles contain some

25. Carlo FIORILLI, "I dipintori...", p. 19-20 and 55-59; Carlo FIORILLI, *Statuti dell'arte dei Medici e Speziali...*, p. 143 (1349, rub. XXXV); Zygmunt WAŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 2, p. 413.

26. BNCF, IL.I.399, f. 1r-8r. The passage was published in: Carlo FIORILLI, "I dipintori...", p. 71-74; Zygmunt WAŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 2, p. 423-426, with the incorrect date of 1239; and in: Luigi ZANGHERI, Francesco ADORNO (eds.), *Gli statuti dell'Accademia del Disegno*, Olschki, Florence, 1998, p. 3-6.

27. ASF, AD, 2, f. 1r not numbered. See: "Indice dei Registri e Filze attenenti alla cessata Accademia del Disegno, che si consegnano dal R. Istituto di Belle Arti al R. Archivio di Stato in Firenze", *Atti del Collegio dei Professori della R. Accademia di Belle Arti di Firenze, Anno 1891*, Civelli, Florence, 1892, p. 67; Girolamo TICCIAI, *Notizia...*, p. 206-207; Piero PACINI, *Le sedi dell'Accademia del Disegno al "Cestello" e alla "Crocetta"*, Olschki, Florence, 2001, p. 5, 63 and 87.

28. Zygmunt WAŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 2, p. 417-418; Anna PADOA RIZZO, "Santa Maria Nuova e Sant'Egidio: due chiese per un Ospedale e gli 'ornamenti' dei loro altari maggiori", *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Cristina DE BENEDICTIS (ed.), Polistampa, Florence, 2002, p. 127 and 140; Giovanni LEONCINI, "L'Arcispedale di Santa Maria Nuova e la sua storia architettonica", *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Cristina DE BENEDICTIS (ed.), Polistampa, Florence, 2002, p. 110, suggests 1328 as a possible date.

29. Camillo I. CAVALLUCCI, *Notizie...*, p. 7, had already noted that *i Capitoli della Compagnia [...] si aggirano soltanto sulle pratiche religiose [...] nè in essi si parla mai di dover confabulare sulle cose dell'arte* ("the Chapters of the Company [...] only concern religious matters [...] they never mention the need to discuss the craft").

30. *A che sieno tenuti e dipintori; Delle questioni che vengono per la dipintura de' dipintori; Della stima delle dipinture, e contro il brigare per togliere lavori ad altri pittori; Del non dipingere immagini sacre dove si fanno brutture. Statuti dell'arte dei Medici e Speziali*, Camera di Commercio e Industria di Firenze, Florence, 1922, 1349, rub. LXXVIII,

interesting points. First of all, they make it relatively clear that, in the context of the guild (*arte*) painters of images were still ranked with those whom we would call house-painters or decorators today.³¹ Then, there was the matter of those who practiced “the craft of painting and drawing” and usurped the clients of others. They also state that the creation of sacred images was contingent upon the authorization from the consuls of the guild, who had to guarantee that the images were duly respected.³² It is also quite clear that the guild documents only began to consider painters specifically from the 1340s on, that is after the founding of the Compagnia di San Luca. In fact, they are first mentioned among the guild members with a specific designation (*pictores*) only starting in 1343, as shown in a list of members for the years 1320-1345.³³ Therefore, it would seem that the powerful association of Physicians and Apothecaries was only willing to grant more specific space –and mention– to these workers after an independent initiative led to the establishment of their religious brotherhood.

On the other hand, it is likely that the dedication of the Compagnia to the saint acquired a meaning that also pointed towards an agreement with the heads of the *arte*, since Luke, physician and painter, could stand alongside of all the protectors –God, the Virgin, John the Baptist, Peter and Paul, Barnabas, Zenobius, Anne and Reparata– whom the guild already considered, or would do so later, the supreme advocates of the professions it embraced.³⁴

Vasari's uncertainties (Life of Jacopo di Casentino) are also evident in his descriptions of how the confraternity was organized. He speaks of six captains (a reference to the consuls of the guild), whereas the fourteenth-century regulations stated that the Compagnia was governed by four captains elected by the members; then the captains appointed four councillors – one each, and two treasurers. Although the captains and treasurers had to be practitioners of the arts of drawing, this obligation did not extend to the councillors. However, when the regulations were drafted, even the names of the councillors were associated with the title *dipintore*. As to the treasurers, the regulations clearly stated that they had to answer to the new captains who were elected from time to time.



LXXX, p. 191-192; 1355, rub. III, p. 247; 1356, rub. VIII, p. 253; Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 31, 55-59 and 67-71; the reforms of 1470 and 1506 are in Zygmunt WAŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 2, p. 415-417). See also: Giovanni GAYE, *Carteggio inedito...*, vol. 2, p. 39-43.

31. Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 8.

32. As revealed by the attention to the quality of painted horse armour and covers, and the ban on making images of *nostro Signore o di nostra Donna o di alcuno santo o santa in alcuno luogo [...] ove sia usitato pisciare o fare altra bruttura* (“Our Lord or Our Lady or of any saint in any place [...] where [people] urinate or perform other unseemly acts”). Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 23 and 33-34.

33. Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 8.

34. See: *Statuti dell'arte dei Medici e Speciali...*, p. 93. See also: Zygmunt WAŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 1, p. 129-140; Jennifer FISK RONDEAU, “Homosexuality...”, p. 34-35; Ellen SCHIFERL, “Italian Confraternity Art Contracts: Group Consciousness and Corporate Patronage, 1400-1525”, *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, Konrad EISENBICHLER (ed.), Western Michigan University, Kalamazoo, 1991, p. 123-125.

The captains held office for six months, with elections in April and October, and no one could be re-elected for two consecutive terms.³⁵ This system, borrowed from the communal government, was based mainly on the rules of the Guild of Physicians and Apothecaries, whose earliest statue was dated 1314.³⁶ New members could join the Compagnia on the first Sunday of each month; registration was open to both men and women (even though there are no women's names on the lists of members). Men paid dues of three *soldi*, and the women two.³⁷ In this regard, Vasari wrote (Life of Jacopo di Casentino):

The said Company being created in this way, at the request of the captains and of the others Jacopo di Casentino painted the panel of their chapel, making therein a S. Luke who is portraying Our Lady in a picture, and on one side of the predella the men of the Company, and on the other all the women, kneeling;

an iconographic theme –Saint Luke painting the Virgin's portrait– that would be highly popular in Renaissance painting.³⁸

The fraternity's organizational structure changed over the years. As the 1395 amendments to regulations show, the captains, along with twenty-four wise men, decreed that a ceremony was to be celebrated on 12 July, honouring Mary Magdalen, with masses for all the dead, especially the souls of the Compagnia's members in Purgatory.³⁹ This was decided to emphasize the bond with the doctrines on Purgatory that were being disseminated at the time by the Mendicant Orders, which still had considerable influence in the confraternal milieu.⁴⁰ In 1406, the guild consuls, who had clearly accepted and embraced the fraternity, ("considering that for some time how, to honour and venerate [...] the Blessed Evangelist Luke, for the school of painters of the city of Florence, a

35. See: Sergio ROSSI, *Dalle botteghe...*, p. 163. On the organizational structure of the Florentine fraternities, see: John HENDERSON, *Piety...*, p. 65-71.

36. Ferdinando GABOTTO, "Statuti dell'arte dei medici, speciali e merciai (1313-1316)", *Magistri salernitani nondum editi*, Piero GIACOSA (ed.), Bocca, Turin, 1901, p. 620-683; Saverio LA SORSA, *L'arte...*, p. XVIII-XXVII, 1-62; *Statuti dell'arte dei Medici e Speciali...*, p. 7-74. See also: Carlo FIORILLI, "I dipintori...", p. 10-11 and 42-44.

37. Sergio ROSSI, *Dalle botteghe...*, p. 164; Enrico SARTONI, "La 'Compagnia...", p. 23. On the role of women in the confraternal organizations see: Giancarlo ANGELOZZI, *Le confraternite...*, p. 52-53; and the studies mentioned in: Christopher F. BLACK, "The Development...", p. 15.

38. See: Pietro CANNATA, "Luca, evangelista, iconografia", *Bibliotheca Sanctorum*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967, vol. 8, col. 201-222; Dorothee KLEIN, *St. Lukas als Maler der Maria. Ikonographie der Lukas-Madonna*, Grote, Berlin, 1933; Gisela KRAUT, *Lukas malt die Madonna. Zeugnisse zum künstlerischen Selbstverständnis in der Malerei*, Werner, Worms, 1986; Zygmunt WĄŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 1, p. 130; Clifton OLDS, "Jan Gossaert's 'St. Luke Painting the Virgin': A Renaissance Artist's Cultural Literacy", *Journal of Aesthetic Education*, 24/1 (Illinois, 1990), p. 89-96. The painting Vasari mentions should be attributed to Niccolò Gerini and not to Jacopo di Casentino; see: Anna PADOA RIZZO, "Santa Maria...", p. 127 and 128.

39. ASF, AD, I, f. 2r-2v.

40. See: Pierantonio PIATTI, *Miserere turbae tam miserae. Purgatorio e mitopoiesi mendicante: agostiniani e carmelitani, garanti del suffragio*, in *Escatologia, Aldilà, Purgatorio, Culto dei morti. L'esperienza di San Nicola da Tolentino. Contesto culturale, evoluzione teologica, testimonianze agiografiche e prassi pastorale*, Biblioteca Egidiana, Tolentino, 2006, p. 185-195.

company and congregation had been established and ordered”), required that all the members of the guild participate in the meetings of the *societas* of the painters.⁴¹ This leads us to believe that, by then, the guild organization had chosen the Compagnia di San Luca as the member, or arm, to be in charge of religious celebrations. Many years later, in 1560, the grand duke granted the painters the privilege of having one of their lieutenants join three councillors in a magistracy that could judge civil suits involving the persons who, at that time, were still registered members of the respective guilds.⁴²

The fraternity of Florentine painters was not unique. Between the Middle Ages and the modern era similar associations were established in Prague (1348), Siena (1356), Antwerp (1382), Bruges (1453), Rome (1477), Amsterdam (1579) and other cities in the Netherlands.⁴³

As we have mentioned, many Florentine artists belonged to the Compagnia di San Luca. They were painters and, as Baldinucci was the first to point out, wood and metal “masters” as well as other craftsmen.⁴⁴ The membership can be gleaned from the regulations copied in 1386 (the names of the captains, councillors and treasurers) and from the list of members attached to that document. The list was started when the regulations were drafted and was kept up to date until the early years of sixteenth century. The year the members joined the organization was entered, albeit not always correctly, next to their names.⁴⁵ For a later period, further information about the members’ identities can be found in the lists of debtors and creditors and, in particular, in the *Libro Rosso* for the years 1472-1520.⁴⁶ In some cases, the fourteenth to sixteenth century lists of members



41. Carlo FIORILLI, “I dipintori...”, p. 63-65; *Statuti dell’arte dei Medici e Speciali*..., p. 392-394 (1406, rub. I). See also: Sergio ROSSI, *Dalle botteghe*..., p. 164.

42. Girolamo TICCIAITI, *Notizia*..., p. 234-235; Luigi BIAGI, *L’Accademia*..., p. 10.

43. John M. MONTIAS, “The guild of St. Luke in 17th-century Delft and the economic status of artists and artisans”, *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 9/2 (Utrecht, 1977), p. 93-105; Sergio ROSSI, *Dalle botteghe*..., p. 183-185; Michele BACCI, *Il pennello*..., p. 322; Maarten PRAK, “Guilds and the Development of the art market during the Dutch Golden Age”, *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 30/3-4 (Utrecht, 2003), p. 241-242; Wayne FRANITS, *Dutch Seventeenth-Century Genre Painting. Its Stylistic and Thematic Evolution*, Yale University Press, New Haven, 2004; Clare FORD-WILLE, “Antwerp, guild of S. Luke”, *The Oxford Companion to Western Art*, Hugh BRIGSTOCKE (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2001, <<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198662037.001.0001/acref-9780198662037-e-79?rskey=4pmQ3N&result=69>>. Read: 5 May 2016; Peter STABEL, “Organisation corporative et production d’œuvres d’art à Bruges à la fin du Moyen Âge et au début des Temps modernes”, *Le Moyen Âge. Revue d’histoire et de philologie*, 113/1 (Louvain-la-Neuve, 2007), p. 91-134.

44. In 1427, the Florentine Cadastre listed twenty-three workshops of painters (*dipintori*) in the city.

45. Some members’ names remained on the lists even after they had died. See: ASF, AD, I, ff. 3r-19r. and ASF, AD, 3. The list was partially published for the first time by the canon Domenico Moreni in “Illustrazione storico critica di una rarissima medaglia rappresentante Bindo Altoviti opera di Michelangelo Buonarroti”, his transcription was used by: Giovanni GAYE, *Carteggio inedito*..., vol. 2, p. 36-38. The complete list is in: Giovanni MASSELLI, “Ascritti della Compagnia dei Pittori Fiorentini sotto il titolo di s. Luca”, *Memorie originali italiane risguardanti le belle arti*, Michelangelo GUALANDI (ed.), Sassi, Bologna, 1845, vol. 6, p. 176-190. There is a different listing in: Luigi MANZONI, *Statuti*..., p. 123-131 (on the features of the list, see: Luigi MANZONI, *Statuti*..., p. 134 and 136). On the importance of the lists of members as well as the prudence with which they should be studied, see: Lorenza PAMATO, “Le confraternite...”, p. 26-27.

46. ASF, AD, 2. A late nineteenth-century handwritten summary of the names on this list is in: ASF, Accademia delle Arti del Disegno, *Acquisti e doni*, I. On the membership of the Compagnia from 1535 to 1556, see the list in: Camillo I. CAVALLUCCI, *Notizie*..., p. 15-18. For other documentary information: Rufus G. MATHER, “Documents...”, p. 20-65.

included the occupation of each brother. Among various trades we find: gold-beaters and goldsmiths, miniaturists, carvers, cloth weavers, saddlers, girdle makers, woodworkers, tailors, silk weavers, smiths, barbers, apothecaries, wine-sellers, bakers, notaries, more than one “painter of serge cloths” (*dipintore di sargie*), one “cheese seller” (*formagiaio*), one crier, one “trumpeter” (*trombadore*); as well as a priest from the Church of Santa Caterina, a certain Agnolo di Lapo “who makes glass” (*che fa e’ vetri*) (1350), Andrea di Domenico ‘trunk maker’ (*forçerinaio*) (1371), and some foreign craftsmen such as the German Angiolino di Niccolò (1374).⁴⁷

The names of famous painters include: Iacopo di Casentino, Alesso Baldovinetti, Bernardo Daddi, Buffalmacco (Bonamico di Martino Cristofani), Taddeo Gaddi, Gherardo di Jacopo Starna (called Starnina), Cenni di Francesco, Pagolo di Dino (Paolo Uccello), Benozzo Gozzoli, Neri di Bicci di Lorenzo, Leonardo di ser Piero da Vinci; *Michelagnoli di Lodovico Buonaruoti ischultore*; and those who joined in the sixteenth century: Niccolò di Raffaello sculptor *alias Tribolo*, Andrea del Sarto, Iacopo di Bartolomeo Pontormo, Giovannangelo Montorsoli, Agnolo Bronzino. The councillors from the period of the earliest regulations included Segna da Rignano and, as mentioned above, Bernardo Daddi and Jacopo di Casentino.

In the account books covering the years from 1472 to 1520, the members who had outstanding debts included: Anton Francesco di Giovanni called Scheggia, Andrea Verrocchio, Alesso Baldovinetti, Andrea di Marco della Robbia, Neri di Bicci di Lorenzo, Piero del Massai, Antonio di Iacopo called Pollaiuolo, Alessandro di Mariano called Botticello, Domenico di Michelino, Domenico di Tommaso called Ghirlandaio, Filippo di frate Filippo (Filippino) Lippi of Prato, Pietro di Cristofano called Perugino, Iacopo di Benintendi called Cerauolo, Luca di Simone della Robbia, Leonardo da Vinci (1472), Vittorio di Lorenzo di Cione Ghiberti carver, Cosimo di Lorenzo Rosselli and other members of his family, Lorenzo di Andrea di Credi, Raffaello di Bartolommeo del Garbo.

As mentioned in the guild’s statutes, in the 1386 regulations of the Compagnia, in the statute of the Accademia drafted in 1563, and by Vasari (Life of Jacopo di Casentino), the Compagnia was originally headquartered in the main chapel of the Ospedale di Santa Maria Nuova. According to some authors it was a church inside the hospital,⁴⁸ that was remodelled somewhat after 1328-1330, and where the Saint Luke altarpiece by Niccolò Gerini was placed in 1388. The chapel was dedicated to the Evangelist in the 1395 amendment to the confraternity’s regulations.⁴⁹ Folco di Ricovero Portinari’s family was most likely involved in selecting the location. Folco was the father of Dante’s Beatrice, a member of the first Florentine Priory of Guilds (1285 and 1287), and founder (1288)

47. On foreign members of the “new” Accademia, see: Bert W. MEIJER, “I primi accademici ‘forestieri d’ogni natione’”, *Atti della Accademia delle arti del disegno, 2009-2011*, Olschki, Florence, 2012, p. 113-134.

48. Laura CIUCCETTI, “Lo Spedale di Santa Maria Nuova e la sua evoluzione attraverso settecento anni di storia”, *Il patrimonio artistico dell’ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Cristina DE BENEDICTIS (ed.), Polistampa, Florence, 2002, p. 24-25; Piero PACINI, *Le sedi...*, p. 5; Giovanni LEONCINI, “L’Arcispedale...”, p. 110; Anna PADOA RIZZO, “Santa Maria...”, p. 127.

49. Girolamo TICCIATI, *Notizia...*, p. 281-282.

of Santa Maria Nuova.⁵⁰ His descendants were patrons of the hospital, and along with caring for the sick and helping the needy they pursued a form of social 'self-promotion' that materialized to a great extent in commissioning works of art. Therefore, I believe it likely that it was the Portinari who invited the members of the company to meet in the hospital church just as Vasari had written in his *Life of Jacopo di Casentino*.⁵¹

The ties between the Compagnia and the Portinari must have become particularly intense during the first half of the fifteenth century, when part of the family went through a period of relative economical and financial crises, with the failure of some banks and the removal of its most prominent members from the city's public life.⁵² The branch most severely stricken by the financial problems was headed by Folco di Adovardo's, to which Tommaso Portinari belonged, and ended up by being very dependent on the Medici's favour. It was Lorenzo the Magnificent who implemented the process of gradually removing him from government positions and from the hospital's administration.⁵³ Even though Tommaso clashed with Lorenzo over his management of the Bruges branch of the Medici bank, he wanted to return to Florence from a position of strength, and to assert his rights over Santa Maria Nuova, that were not acknowledged because he came from an illegitimate branch of the family. Notwithstanding this situation, he always claimed, and maintained, the right to authorize and commission works of art for the hospital. This privilege did help his image locally –for example in 1483, when the Portinari Triptych, which includes his portrait, arrived in the city. Hugo van der Goes, who created the painting for the church of Sant'Egidio (which was connected to the hospital), probably began working on it in 1478.⁵⁴

Thus, the Compagnia offered an indirect but important outlet for the philanthropic activities of the Portinari family that exerted significant influence on the fraternity and encouraged its move to a more appropriate setting within the hospital (1503).⁵⁵



50. See: Arnaldo D'ADDARIO, "Portinari, Folco", *Enciclopedia Dantesca*, Umberto BOSCO (ed.), Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, 1973, vol. 4, p. 608-609; Laura CIUCCETTI, "Lo Spedale...", p. 13-15; Eleonora PLEBANI, "I Portinari e i Medici: linee di sviluppo di un rapporto di affari", *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Cristina DE BENEDICTIS (ed.), Polistampa, Florence, 2002, p. 119.

51. Anna PADOA RIZZO, "Santa Maria...", p. 128-129.

52. See: Antonio COCCHI, *Relazione dello Spedale di Santa Maria Nuova di Firenze*, Maria MANNELLI GOGGIOLI (ed.), Le Lettere, Florence, 2000, p. 123-124; Guido PAMPALONI (ed.), *Il palazzo Portinari-Salviati oggi proprietà della Banca Toscana*, Le Monnier, Florence, 1960, p. 11-26; Laura CIUCCETTI, "Lo Spedale...", p. 17-18 and 21; Eleonora PLEBANI, "I Portinari...", p. 120-123. See also: Angela RENZI, "Interventi architettonici del primo Quattrocento nello Spedale di Santa Maria Nuova", *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Cristina DE BENEDICTIS (ed.), Polistampa, Florence, 2002, p. 63-77; Giovanni LEONCINI, "L'Arcispedale...", p. 111-112 and 114; Maria MAUGERI, "Un'apertura per lo studio della scultura funeraria di Santa Maria Nuova", *Il patrimonio artistico dell'ospedale Santa Maria Nuova di Firenze. Episodi di committenza*, Cristina DE BENEDICTIS (ed.), Polistampa, Florence, 2002, p. 191.

53. Laura CIUCCETTI, "Lo Spedale...", p. 16-17, 19 and 22.

54. Laura CIUCCETTI, "Lo Spedale...", p. 23; Eleonora PLEBANI, "I Portinari...", p. 121-122; Anna PADOA RIZZO, "Santa Maria...", p. 137-139.

55. See: Giorgio PIRANESI, *Memoria...*, p. 4; Piero PACINI, *Le sedi...*, p. 6 and 87-88; Laura CIUCCETTI, "Lo Spedale...", p. 24-25.

The ties between the Compagnia and the Church of Santa Maria Nuova remained very close even after the members began meeting elsewhere. In fact, one section of the regulations written for the nascent Accademia (1563) suggested that the members process to the hospital chapel on the saint's feast day.⁵⁶ The artists' presence on the hospital premises fostered contacts with the physicians. It also created opportunities for the artists to attend dissections, as we know from Leonardo da Vinci's famous works, and it played a fundamental role in the establishment of artistic culture in Humanistic and Renaissance Florence.⁵⁷

The brotherhood of Saint Luke went into decline during the fifteenth and sixteenth centuries, and this led to its gradual transformation into the Accademia. The birth of the Accademia was the result of a unique convergence of some of the period's most illustrious artists and the Medici's desire to 'protect' the association from the influence of other Florentine families. In addition to the legacy of the original Compagnia di San Luca, the organization that was formed during the early 1560s, accepted the artists – albeit informally – who had worked in Lorenzo the Magnificent's Garden of San Marco as well as the those who had joined the Florentine philosophical and literary academy that was founded in 1540 as the Accademia degli Umidi.⁵⁸ The new organization, in which all of the earlier associations converged, was no longer a professional or craft association established for essentially devotional purposes. Rather, it was a meeting point for important artists, who were now considered intellectuals and devoted to the arts of drawing (painters, sculptors, architects).⁵⁹ The conceptual transition from the Compagnia to the Accademia is clear from Vasari's words. In his *Life of Montorsoli* he tells how, after having interred the mortal remains of Pontormo in the new chapel of Saint Luke in the Servite Church of the Santissima Annunziata (where the members of the Compagnia had been gathering for Divine Office since 1560),

The Company then dispersing, the first meeting was ordained for the next Sunday, when, besides settling the constitution of the Company, they were to make a selection of the best and create an Academy, with the assistance of which those without knowledge might learn, and those with knowledge, spurred by honourable and praiseworthy emulation, might proceed to make greater proficience.⁶⁰

56. Girolamo TICCIATI, *Notizia...*, p. 283-284; Piero PACINI, *Le sedi...*, p. 5-6; Anna PADOA RIZZO, "Santa Maria...", p. 127. On the celebrations of the feast of Saint Luke, see: Zygmunt WĄŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 1, p. 292-298.

57. Laura CIUCCETTI, "Lo Spedale...", p. 24-26.

58. On this aspect, see: Mary A. JACK, "The *Accademia del Disegno* in Late Renaissance Florence", *Sixteenth Century Journal*, 7/2 (Kirkville, 1976), p. 5-7; Cristina ACIDINI LUCHINAT, "La 'santa antichità', la scuola, il giardino", "Per bellezza, per studio, per piacere". *Lorenzo il Magnifico e gli spazi dell'arte*, Franco BORSI (ed.), Giunti, Florence, 1991, p. 158-159; Luigi ZANGHERI, "L'Accademia...", p. 147-148; Francesco SALVESTRINI, "Associazionismo...", p. 15-16.

59. As Vasari explains further on in the *Life of Montorsoli*, to be equated with the university of Pisa and the Florentine academy. Aside from obvious ideological positions, see: Sergio ROSSI, *Dalle botteghe...*, p. 93-94, 103, 108, 111-113 and 165-167; and mainly: Mary A. JACK, "The *Accademia...*", p. 9, 11; Karen E. BARZMAN, *The Florentine Academy and the Early Modern State. The Discipline of Disegno*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2000, p. 23-32.

60. See: ENRICO SARTONI, "Effetto Michelangelo: trionfi e celebrazioni di una canonizzazione laica", *Intorno a Michelangelo: eredità e iconografia di un mito*, Alessandra BARONI, Enrico SARTORI (eds.), Fratemità dei Laici, Arezzo, 2014, p. 8-9.

Naturally, the new organization maintained more than a few of the previous association's characteristics and regulations that are evident in the 1563 statutes. First of all, there were the members' obligations to provide mutual aid, and their religious and sacramental duties. However, the cultural and educational aims Vasari mentioned quickly came to dominate, so that by 1562 the association was also open to artists from outside Florence; while the regulations drafted the following year limited membership in the new academy to sculptors and painters, that is those who even though they were also architects, were identified as theoreticians.⁶¹ All institutional ties with the past were broken in 1571, when the Accademia was raised to the rank of lesser magistrature, paving the way for the definitive break with the *arte* of Physicians and Apothecaries that was sanctioned in 1585.⁶²

And so, the Compagnia di San Luca ceased to exist during the reign of Cosimo I. It was replaced by an academy that was no longer tied to concepts of confraternal aid, the civic religion or the guild matrix disciplining work. The artists, who were now clearly distinguished from the artisans, also became courtiers in the service of the prince. Their association, that embodied the new era, began invoking the muses as inspiration and adopted three, exquisitely and classically-inspired wreaths as its emblem. Now it was scholarship, as in Vasari's painting of the Santissima Annunziata (*Saint Luke Painting the Virgin*), that replaced the early devotion to the Evangelist painter and the quest for protection in the shadow of his paintbrush.⁶³



61. Girolamo TICCIATI, *Notizia...*, p. 267-271; Mary A. JACK, "The Accademia...", p. 4, 12 and 16; Sergio ROSSI, *Dalle botteghe...*, p. 168-175; Anthony HUGHES, "An Academy for Doing". I: The 'Accademia del Disegno', the Guilds and the Principate in Sixteenth-Century Florence", *The Oxford Art Journal*, 9/1 (Oxford, 1986), p. 3-4 and 7; Zygmunt WAŻBIŃSKI, *L'Accademia...*, vol. 1, p. 46-50 and 53-74. In this regard, see the scholarly and moralistic comments in: *Lettera di messer Bartolommeo Ammannati scultore, e architetto fiorentino, scritta agli Accademici del Disegno l'anno MDLXXXII*, Sermartelli, Florence, 1582, especially p. 9-10, filled with Counter-Reformation prudery.

62. As sanctioned by the statue drafted that year. *Gli statuti dell'Accademia del Disegno...*, p. 34-35. See also: Girolamo TICCIATI, *Notizia...*, p. 234-241; Mary A. JACK, "The Accademia...", p. 10-11, 17-18; Anthony HUGHES, "An Academy for Doing...", p. 8-9; and the extreme positions of: Carlo FIORILLI, "I dipintori...", p. 40-42; Sergio ROSSI, *Dalle botteghe...*, p. 180-181.

63. In the 1563 statute, Saint Luke is evoked as the profession's patron, but he is equated with the Four Crowned Saints, the supreme protectors of sculptors and architects, who were already included in the new association's statutes, *Gli statuti dell'Accademia del Disegno...*, p. 8.

LA IDENTIDAD DE LA PESTE EN LA EUROPA DEL ANTIGUO RÉGIMEN¹

JON ARRIZABALAGA*

Introducción

La percepción de los éxitos biomédicos alcanzados durante el siglo XX ha hecho que en los países desarrollados y en el resto del planeta bajo la influencia de la cultura médica y científica occidental se hayan naturalizado sus representaciones de las enfermedades y sus causas. Comúnmente se asume, además, que tales representaciones constituyen la culminación de un dilatado proceso histórico a través del cual la ciencia médica moderna ha alcanzado de forma gradual una mejor comprensión de las enfermedades humanas. Esta idea, derivada del enorme impacto de la nueva medicina de laboratorio en la reconceptualización de la enfermedad y de la reconstrucción consiguiente de la historia de las enfermedades humanas como un proceso de adquisición de saberes y técnicas que conducía al presente de manera lineal, progresiva e inexorable, dejó de resultar incontestable a partir de la década de 1920, como consecuencia de la impronta de diversos movimientos renovadores de las ciencias humanas y sociales.² Pese a todo, sigue gozando a día de hoy de una sorprendente persistencia en ciertos ámbitos de la historia de las enfermedades infecciosas.

En este trabajo se examina la cuestión historiográfica de la identidad de las epidemias históricas de peste, abogándose por su consideración en la Europa del Antiguo Régimen como sinónimo de enfermedades epidémicas de alta letalidad, en lugar de insistir en su identificación más o menos automática con la afección que a partir de finales del siglo XIX se etiquetó, desde la teoría bacteriológica, como peste bubónica. Tras ello, se presentan los rasgos específicos dominantes en la construcción de la peste



* Jon Arrizabalaga (Oviedo, 1956) és professor d'investigació del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Entre les seves obres destaquen: (amb John HENDERSON i Roger K. FRENCH), *The Great Pox: The French Disease in Renaissance Europe* (New Haven, 1997); (amb Teresa HUGUET i Harold J. COOK), *Health and medicine in the Hapsburg Spain: agents, practices, representations* (Londres, 2009).

1. Este artículo constituye una versión revisada y actualizada de: Jon ARRIZABALAGA, "La peste, modelo de peligro epidémico en la Europa del Antiguo Régimen", *La ciudadela de los fantasmas. Lazaretos y protección sanitaria en el mundo moderno*, Enrique PERDIGUERO-GIL, Josep M. VIDAL HERNÁNDEZ (eds.), Institut Menorquí d'Estudis, Menorca, 2010, p. 15-28.

2. Jon ARRIZABALAGA, "La conceptualización de las enfermedades en la historiografía médica contemporánea", *Lengua de la ciencia e historiografía*, Cecilio GARRIGA ESCRIBANO, José Ignacio PÉREZ PASCUAL (eds.), Universidade da Coruña, La Coruña, 2016, p. 11-24.

por parte de los médicos universitarios bajomedievales y modernos, así como las respuestas preventivas de carácter individual y colectivo que dieron a este azote tanto estos prácticos sanitarios como las autoridades políticas de las sociedades humanas en que aquellos desarrollaron sus actividades profesionales.

1. La identidad de la peste pre-bacteriológica

Durante la mayor parte del siglo XX la historia de la peste se escribió predominantemente conforme a la conceptualización médica moderna de esta afección. Ello significa que las pestes históricas se identificaron de modo más o menos automático con la infección bacteriana causada por *Yersinia pestis*, una zoonosis primariamente propia de roedores tanto salvajes como domésticos que se transmite a los seres humanos mediante un artrópodo vector —sobre todo, a través de la picadura de la pulga de la rata (*Xenopsylla cheopis*) alimentada con sangre de un roedor infectado.³

De acuerdo a esta interpretación, la mayoría de los historiadores de las epidemias han venido sosteniendo que la peste golpeó repetidamente a las comunidades humanas en el curso de tres pandemias extendidas a lo largo de prolongados ciclos temporales. La primera pandemia se habría extendido desde el estallido de la Peste de Justiniano —en Constantinopla en 542, conforme a la descripción de Procopio— hasta el siglo VIII. La segunda pandemia iría desde 1300 hasta 1800, y en Europa estaría la jalonada por la Peste Negra de 1348 en su inicio y por la Peste de Marsella (1720-1721) en su final. El tercer y último ciclo se habría iniciado en Asia Central hacia 1750, extendiéndose a India, China y, después, al resto del mundo a través de un rápido transporte marítimo. Esta pandemia sería responsable de los casos esporádicos de peste humana resultado de reservorios de roedores salvajes que han continuado apareciendo en todos los continentes excepto Europa, que sólo de forma incidental se ha visto después afectada por la peste.⁴ La máxima concesión que los postuladores de esta identidad bacteriológica para las pestes históricas han hecho a sus detractores aparece bien ilustrada en la tesis de Ann Carmichael, para quien el bacilo *Yersinia pestis* fue el principal responsable de la Peste Negra bajomedieval, si bien en interacción con otras afecciones tales como la viruela, la gripe, el ántrax, el tifus, las meningitis, las micosis y las afecciones diarreicas agudas, que también aportaron su contribución a alimentar la aterradora reputación de aquella.⁵

Sin embargo, a partir de la década de 1970, la “historia oficial” de la peste se ha visto crecientemente contestada desde dos ángulos. Por una parte, algunos historiadores de las epidemias han cuestionado en términos clínicos y epidemiológicos la identificación

3. Fabian L. HIRST, *The conquest of plague. A study of the evolution of epidemiology*, Clarendon Press, Oxford, 1953; Jean-Nöel BIRABEN, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Mouton, París-La Haya, 1975-1976, 2 vols.; Ann G. CARMICHAEL, “Bubonic plague”, *The Cambridge world history of human disease*, Kenneth F. KIPPLE (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1993, p. 628-631; Ann G. CARMICHAEL, “Plague and more plagues”, *Early Science and Medicine*, 8/3 (Leiden, 2003), p. 253-266; Ole J. BENEDICTOW, *The Black Death, 1346-1353. The complete history*. The Boydell Press, Woodbridge, 2004.

4. Ann G. CARMICHAEL, “Bubonic plague...”, p. 628-631.

5. Ann G. CARMICHAEL, *Plague and the poor in renaissance Florence*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1986.

de la Peste Negra y de las pestilencias de los cuatrocientos años siguientes con la actual peste bubónica.

Así, por ejemplo, John F.D. Shrewsbury aceptaba que la presencia de la peste bubónica en las Islas Británicas desde la Peste Negra de 1348, pero no atribuía a esta epidemia más de un 5% del total de mortalidad en el conjunto de las Islas Británicas. Para explicar la alta tasa de mortalidad en torno a las fechas de ésta y, sobre todo, de las epidemias subsiguientes recurría a una teoría causal compuesta que tenía también en cuenta el impacto de otras infecciones (viruela, sarampión, difteria, tos ferina, gripe, disentería, tifus exantemático, etc.).⁶ Por su parte, Graham Twigg ha venido sosteniendo que la Peste Negra estuvo causada por un microorganismo altamente contagioso por vía aérea, probablemente el del ántrax.⁷ David Herlihy, en cambio, atribuía su causa a formas mutantes de *Yersinia pestis*, a saber, *Y. pseudo-tuberculosis* and *Y. enterocolitica*.⁸ Para Susan Scott y Christopher J. Duncan, el agente es la Peste Negra fue “una variedad de filovirus lejanamente relacionado con el virus de Ébola”, y causante entonces de una “peste hemorrágica” responsable de la difusión de una mutación protectora de larga duración histórica.⁹ Finalmente, Samuel K. Jr. Cohn ha cuestionado esta identidad pero, en lugar de resolver el enigma identificando la Peste Negra con alguna de las enfermedades reemergentes actualmente tan de moda, ha optado por atribuir aquella afección a “un virus no verificable ni identificable en términos microbiológicos”.¹⁰

Por otra parte, desde el ángulo de la “nueva historia cultural” de la enfermedad se viene enfatizando la radical historicidad de la peste –como de cualquier otra etiqueta de enfermedad– y la inconmensurabilidad entre la peste actual y las pestes pre-bacteriológicas en la medida en que corresponden a criterios nosológicos completamente diferentes.¹¹

En consonancia con esta segunda vía de contestación a la historia oficial de la peste, propongo que la afección actualmente etiquetada como peste bubónica debe distinguirse de las que en el pasado fueron conocidas como “peste” y “pestilencia”. La peste bubónica es una construcción médica del siglo XIX y, en particular, un producto de la teoría bacteriológica, mientras que las etiquetas de “peste” y de “pestilencia” se aplicaron en un sentido

6. John Findlay Drew SHREWSBURY, *A history of bubonic plague in the British Isles*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1970.

7. Graham TWIGG, *The Black Death: a biological reappraisal*, Bastford, Londres, 1984.

8. David HERLIHY, *The Black Death and the transformation of the West*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1997.

9. Susan SCOTT, Christopher J. DUNCAN, *Biology of plagues. Evidence from historical populations*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2001; Susan SCOTT, Christopher J. DUNCAN, *Return of the Black Death: The world's greatest serial killer*, J. Wiley & Sons, Chichester, 2004.

10. Samuel K. Jr. COHN, *The Black Death transformed. Disease and culture in early Renaissance Europe*, Arnold, Londres, 2002.

11. John HENDERSON, “Epidemics in Renaissance Florence: Medical theory and government response”, *Maladies et sociétés (XIIe-XVIIIe siècles). Actes du Colloque de Bielefeld*, Neithard BULST, Robert DELORT (eds.), Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1989, p. 165-186; Faye M. GETZ, “Black Death and the silver line: Meaning, continuity, and revolutionary change in histories of medieval plague”, *Journal of the History of Biology*, 24/2 (Berlín, 1991), p. 1-29; Andrew CUNNINGHAM, “La transformación de la peste: El laboratorio y la identidad de las enfermedades infecciosas”, *Dynamis*, 11 (Granada, 1991), p. 27-71.



muy inespecífico a la mayoría de las afecciones epidémicas de alta letalidad, desde las grandes mortandades medievales y modernas hasta, en gran medida, el surgimiento de la nueva ciencia biomédica a finales del siglo XIX.¹²

Para apreciar el extremo contraste existente entre ambos modos de entender la peste basta recurrir al *Diccionario de Autoridades* que la Real Academia Española publicó en el primer tercio del siglo XVIII. Entre las múltiples acepciones del vocablo peste, las dos de carácter médico dicen así:

Enfermedad contagiosa, ordinariamente mortal, y que causa muchos estragos en las vidas de los hombres y de los brutos. Ocasiónase por lo común de la infección del aire, y suelen ser la señal de ella unos bultos que llaman bubones u landres. (...) Por extensión se llama qualquiera enfermedad, aunque no sea contagiosa, que causa grande mortandad....¹³

El principal punto de inflexión en el modo cómo se han entendido las enfermedades humanas en la tradición médica occidental debe situarse al inicio del siglo XIX. Dos circunstancias históricas jugaron un papel esencial en el proceso de cambio médico en esas fechas: la sustitución gradual de un sistema causal cuyos orígenes se retrotraían a la Antigüedad clásica griega por otro completamente nuevo, y el desarrollo de una nueva forma de medicina basada en la investigación experimental en el laboratorio. Si la antigua forma de medicina fue, a grandes rasgos, la propia de las sociedades del Antiguo Régimen, la nueva forma se consolidó en el marco de las sociedades burguesas del siglo XIX y comienzos del XX. Veamos brevemente los principales rasgos de ambas formas.

La antigua forma correspondía al patrón general de medicina racional iniciado en el siglo XI con la reintroducción en la Europa latina de la filosofía aristotélica, de la tradición médica hipocrático-galénica y del derecho romano. A través de sucesivas reformulaciones en el transcurso de los siglos posteriores, esta forma de medicina logró mantener un dominio indisputable o en Europa hasta finales del siglo XVI y sus ideas sobre la causalidad aún persistían a comienzos del siglo XIX. La nueva forma, en cambio, consolidó su hegemonía como resultado del surgimiento de una nueva medicina basada en las ciencias naturales (física, química, biología) –nuevas disciplinas resultantes de la transformación de las condiciones intelectuales y sociales de cultivo de la filosofía natural a comienzos del siglo XIX. En las nuevas circunstancias, la medicina occidental de carácter universitario se vio fundamentada por vez primera en su historia, en unos conceptos y métodos asumidos de modo unánime, en lugar de estar sujeta al albur de múltiples desacuerdos entre autores y escuelas. Estos rasgos continúan constituyendo elementos esenciales en la ciencia médica actual.

12. Jon ARRIZABALAGA, "Facing the Black Death: perceptions and reactions of university medical practitioners", *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, Luis GARCÍA-BALLESTER, Roger K. FRENCH, Jon ARRIZABALAGA, Andrew CUNNINGHAM (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1994, p. 237-288.

13. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephrases, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [Diccionario de autoridades]*, Imprenta de F. del Hierro, Madrid, 1726-1739, vol. 5, p. 245.

2. La construcción médica de la peste en la Europa del Antiguo Régimen

A lo largo del siglo XIX, como resultado de la medicina de laboratorio y, particularmente, de la teoría bacteriológica, las enfermedades infecciosas se convirtieron en entidades morbosas causadas por microbios específicos cuya detección y aislamiento en tejidos y fluidos del paciente constituían una condición indispensable para establecer el correcto diagnóstico.¹⁴

En la medicina universitaria pre-bacteriológica, la situación era mucho más compleja. A partir del estallido epidémico de la Peste Negra a mediados del siglo XIV, esta calamidad social se vio sometida a una “medicalización” gradual en términos del cuidado específico que los prácticos sanitarios de formación universitaria prestaban a sus víctimas como de las interpretaciones de aquellas sobre la naturaleza y causas de esta enfermedad.¹⁵

Aunque la imagen médica de la pestilencia experimentó cambios notables durante los cuatrocientos años subsiguientes en consonancia, principalmente, con las diversas tendencias intelectuales que dominaron la medicina en diferentes lugares y momentos, en lo esencial las líneas teóricas directrices de las respuestas de los médicos universitarios permanecieron constantes durante todo este largo periodo.¹⁶

En términos generales, los prácticos médicos universitarios del Antiguo Régimen abordaron la peste como un problema médico, y lo hicieron con la ayuda de tres principales recursos intelectuales y técnicos: 1) su formación universitaria, que estaba cimentada en un sistema médico peculiar —el galenismo en sus diferentes variedades hasta finales del siglo XVI, y posteriormente combinado en diversas proporciones con ingredientes procedentes de nuevos sistemas médicos modernos como la medicina química y la iatromecánica, entre otros; 2) la experiencia médica previa, propia y ajena, frente a las enfermedades epidémicas de carácter mortífero; y 3) el criterio de las autoridades médicas antiguas (griegas y romanas), medievales (bizantinas, árabes y latinas), o modernas de su preferencia.

La mayoría de ellos entendía por “peste” o “pestilencia” una condición universal del aire atribuible a “causas celestes”, si bien su énfasis en estas causas fluctuó conforme a coordenadas espacio-temporales, y el interés por las mismas decreció de forma gradual y continuada en el transcurso de la Edad Moderna. De acuerdo a la cosmovisión cristiana, incuestionable en Europa hasta bien entrado el siglo XVIII y de la que también participaban el Islam y el Judaísmo (los otros dos grandes monoteísmos presentes en el área mediterránea), la causa primera de la peste, como del resto de la Creación, era la voluntad divina. Ahora bien, tras la construcción por parte de los filósofos naturales cristianos —los escolásticos, principalmente— de la idea de un orden natural regido de forma autónoma por leyes naturales, salvo en circunstancias excepcionales (los milagros), a los médicos

14. Andrew CUNNINGHAM, “La transformación de la peste...”, p. 27-71.

15. Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 237-288; Samuel K. Jr. COHN, *The Black Death transformed...*, p. 57-95.

16. Fabian L. HIRST, *The conquest of plague...*, p. 1-100; Lynn A. MARTIN, *Plague? Jesuit accounts of epidemic disease in the 16th century*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, 1996, p. 89-144; Andrew CUNNINGHAM, “La transformación de la peste...”, p. 39-44.



cristianos les correspondía ocuparse de las causas segundas de la salud y la enfermedad humanas, restando el monopolio intelectual y profesional sobre el *Primum Movens* en manos de los teólogos. Por lo demás, la teoría de las constelaciones de Albumasar constituyó su punto de referencia constante para explicar el permanente influjo ejercido por el macrocosmos sobre el microcosmos; y las teorías ambientalistas procedentes de algunos escritos hipocráticos (particularmente, *Sobre los aires, las aguas y los lugares*) así como los conceptos aristotélicos de generación y corrupción (movimientos polares básicos en el mundo sublunar), fueron el nervio de todas sus interpretaciones concernientes al modo de irrupción y difusión de la peste.

Circunstancialmente, junto a las causas celestes (influjo de diferentes planetas y sus conjunciones, de signos zodiacales y de cometas, entre otros), los médicos universitarios asignaban también un papel a las “causas terrestres” (exhalaciones telúricas o hídricas) en la génesis de la peste. El recurso a estas causas, que se consideraban particularmente activas cuando acontecían terremotos o erupciones volcánicas, era particularmente socorrido para interpretar el origen de epidemias circunscritas a áreas más limitadas.

Finalmente, también se contemplaba la posibilidad de causar la peste mediante artificio humano. Esta idea, que permitía proyectar sobre chivos expiatorios concretos la angustia social generada por la amenaza de una epidemia mortífera, alimentó, entonces como ahora, la estigmatización de distintos grupos sociales (mendigos, leprosos, prostitutas, judíos, etc.) y fue eventualmente instrumentalizada para usos políticos. El caso más conocido históricamente rememora el destacado papel de ciertos médicos universitarios en las acusaciones contra los *untori* con motivo de la peste milanesa de 1630 que constituye el marco de la novela de Alessandro Manzoni, *Los novios (I promessi sposi, 1840-1842)*, pero ya en 1348 hay testimonios que acreditan la existencia de similares imputaciones contra la minoría judía en círculos médicos de Montpellier.¹⁷

La condición universal del aire definida como peste implicaba un cambio contranatural en la substancia de este elemento primario, es decir, su corrupción. Dado que el aire era considerado el elemento vital más básico, los efectos de su supuesta corrupción habían de ser casi infaliblemente masivos; de no ser así, se cuestionaba la existencia de una “verdadera peste”. De ahí que para los médicos universitarios medievales y modernos la peste, más que una enfermedad en sí misma, fuera la causa de numerosos y diversos efectos derivados de la corrupción masiva de las cosas vivas en el mundo sublunar, entre los cuales se contaban diversas afecciones. Así, por ejemplo, en 1348 el profesor de la facultad de medicina de Lleida Jacme d'Agramont (fallecido en 1348) aseguraba que la

17. Sèraphine GUERCHBERG, “La controverse sur les prétendus semeurs de la ‘Peste Noire’ d’après les traités de peste de l’époque”, *Revue des Études Juives*, 108 (París, 1948), p. 3-40 (versión inglesa: “The controversy over the alleged sowers of the Black Death in the contemporary treatises on plague”, *Change in medieval society. Europe North of the Alps, 1050-1500*, Sylvia L. THRUPP (ed), Owen, Londres, 1965, p. 208-224); Fabian L. HIRST, *The conquest of plague...*, p. 18-21; Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 256-259; Marcelino AMASUNO, *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1996, p. 41-48; Lynn A. MARTIN, *Plague?*..., p. 110-111; Jon ARRIZABALAGA, “Pestis manufacta: plague, poisons, and fear in mid fourteenth-century Europe”, *It all depends on the dose Poison and Medicines in European History*, Ole GRELL, Andrew CUNNINGHAM, Jon ARRIZABALAGA (eds.), Routledge, Londres (en prensa).

pestilència afectaba sucesivamente a todos los seres de los “tres grados de vida” (árboles y plantas, animales y seres humanos) a través de la cadena alimentaria. Entre los efectos de aquella Agramont destacaba “corrupciones, muertes súbitas y enfermedades diversas”.¹⁸

Desde 1348 los médicos universitarios se preocuparon también por establecer signos observables en el entorno físico, que permitieran augurar la irrupción o detectar la presencia de peste en un lugar determinado. En general, se trataba de fenómenos naturales inusuales referidos al aire y otros meteoros, a las plantas y animales, y al patrón local de enfermedades. Junto a estos signos, también asociaban de forma constante e inequívoca el mal olor del aire con la existencia de corrupción en este elemento, y esta con el riesgo o la presencia *de facto* de la peste; una asociación que, como veremos, tuvo un amplio eco en el establecimiento de medidas preventivas cuyo objeto era eliminar cualquier hedor y, aún mejor, perfumar el ambiente con el pretendido propósito de reforzar la resistencia del aire a la corrupción.¹⁹

El desencadenamiento de la peste era esencialmente impredecible porque dependía en última instancia de fuerzas macro y microcósmicas fuera del control humano, pero su potencial difusor estaba en razón directa con la cantidad de aire implicada en el proceso de corrupción. De ahí que la incorporación adicional de materia orgánica al proceso multiplicara sus posibilidades de propagación. Algunos fenómenos atmosféricos naturales, como los vientos, aceleraban su difusión. Al mismo tiempo, las enfermedades que constituyeran efectos o accidentes suyos, se suponían en su mayor parte transmisibles a través de un contagio interpersonal por distintas vías (aliento, exhalaciones cutáneas, mirada, objetos personales, distancia), sobre cuyo papel discutían en cada caso los tratadistas médicos.

Hemos visto que la mayoría de los médicos convenían en que el aire era el vehículo de transmisión de la peste. Ahora bien, ya desde 1348 algunos de ellos comenzaron a preocuparse por la causa que hacía que cada pestilencia tuviera unas manifestaciones específicas y no otras. Para el profesor de medicina en la universidad italiana de Perugia, Gentile da Foligno (también fallecido en 1348), cuando el aire corrupto de la peste penetraba en el interior de un cuerpo incapaz de resistir la corrupción, se generaba una “materia venenosa” junto al pulmón y corazón. Esta materia no actuaba por medio de las propiedades derivadas de la mezcla humoral (*complexio*), sino mediante su “venenosidad”, es decir, por su propiedad específica de ser venenosa. Gentile argüía cómo, por su poder de auto-multiplicación, esta materia venenosa, incluso en muy pequeña cantidad, podía acabar infectando la totalidad del cuerpo, corrompiendo todos los órganos alcanzados (incluido el corazón) hasta provocar la muerte. A su vez, los “vapores venenosos” exhalados por los cuerpos infectados provocaban la transmisión de la peste de una persona a otra y de un lugar a otro. De forma bien significativa, Gentile se hizo aquí eco del conocido



18. Jacme d'AGRAMONT, *Regiment de preservació a epidèmia o pestilència e mortaldats*, ed. Jon ARRIZABALAGA, Luis GARCÍA BALLESTER, Joan VENY, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1998, p. 54.

19. Alain CORBIN, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1987; Cristina LARREA KILLINGER, *La cultura de los olores: una aproximación a la antropología de los sentidos*, Abya-Yala, Quito, 1997.

párrafo del escrito *De differentiis februm* en el que Galeno se refirió a “ciertas semillas de pestilencia” que el cuerpo pestilente arroja al aire circundante.²⁰

A todas luces, estas ideas de Gentile, que implicaban una vaga noción de especificidad causal fueron escasamente aceptadas en 1348. Ahora bien, en el transcurso de los siglos siguientes cobraron un peso siempre creciente en las interpretaciones de los médicos universitarios sobre las causas de la peste y otras infecciones epidémicas. Si tradicionalmente los médicos universitarios pensaban que, en tiempo de peste, los individuos enfermaban porque el aire ambiente corrompido incidía sobre unos cuerpos cuya complexión se encontraba desequilibrada por un régimen de vida inadecuado, durante el siglo XV y comienzos del XVI aceptaron de forma gradual que los individuos también podían enfermar de peste como consecuencia de la mera actuación directa sobre sus cuerpos, de la materia venenosa propia de esta enfermedad.

Tras la reformulación sistemática por Girolamo Fracastoro de las concepciones de Galeno sobre el contagio (1546), la idea de que estos individuos *sólo* enfermaban de cualquier enfermedad infecciosa, epidémica o no, cuando entraban en contacto con su peculiar materia morbífica ganó de forma gradual adeptos entre los médicos de formación universitaria.²¹ En cualquier caso, esta materia venenosa no fue considerada causa suficiente de la peste hasta su reformulación en el marco de la doctrina bacteriológica a finales del siglo XIX. De ahí que, en las interpretaciones causales de la peste, avanzadas por la mayoría de las corrientes médicas pre-bacteriológicas, se continuara requiriendo, incluso en el siglo XIX, el concurso de otros grupos de causas muy similares, si no idénticos, a los propios del galenismo médico.²²

Ciertamente, los esfuerzos nosológicos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX posibilitaron un consenso creciente en torno a la idea de que las enfermedades epidémicas eran entidades morbosas específicas y no meras concreciones de una constitución epidémica general. Pero el consenso definitivo entre la comunidad médica no llegó hasta la difusión de la teoría bacteriológica a comienzos del siglo XX.²³ Hasta entonces las enfermedades continuaron siendo concebidas como predominantemente “fisiológicas”.²⁴ En consecuencia, se admitía que una determinada causa podía ocasionar múltiples enfermedades y una determinada enfermedad podía deberse a múltiples causas; que los enfermos podían padecer enfermedades “mixtas”; y que en el curso de una determinada enfermedad la “materia

20. Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 260-262.

21. Vivian NUTTON, “The seeds of disease: an explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance”, *Medical History*, 27/1 (Cambridge [UK], 1983), p. 1-34; Vivian NUTTON, “The reception of Fracastoro’s theory of contagion: the seed that fell among thorns?”, *Osiris*, 6 (Chicago, 1990), p. 196-234.

22. Christopher HAMLIN, “Predisposing causes and public health in early nineteenth-century medical thought”, *Social History of Medicine*, 5/1 (Oxford, 1992), p. 43-70; Esteban RODRÍGUEZ OCAÑA, “Medicina y epidemias. De la racionalización del mito al mito de la racionalización”, *Malaltia i cultura. Trobades*, José Luis BARONA (ed.), Seminari d’Estudis sobre la Ciència, Valencia, 1995, p. 207-224.

23. Fabian L. HIRST, *The conquest of plague...*, p. 73-77.

24. Owsei TEMKIN, “The scientific approach to disease: specific entity and individual sickness”, *The double face of Janus and other essays in the history of medicine*, Owsei TEMKIN (ed.), The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1977, p. 441-455.

morbífica” podía moverse libremente dentro del cuerpo enfermo, cambiar de asiento e incluso transformarse en materia propia de otra enfermedad.²⁵

3. La prevención de la peste en la Europa del Antiguo Régimen

Tras el triunfo de la doctrina bacteriológica (décadas finales del siglo XIX y primeras del XX) sobre la concepción ambientalista de las enfermedades infecciosas sostenida por Max von Pettenkofer (1818-1901) y sus discípulos, la historia de las luchas sanitarias frente a las epidemias fue presentada en términos de dos estrategias antagónicas –las aeristas o miasmáticas (conocidas también como anticontagionistas) y las contagionistas– que supuestamente habían enfrentado durante siglos a los médicos universitarios entre sí, y a la mayoría de ellos con las elites políticas de las municipalidades y estados europeos.

De acuerdo a estas concepciones, los “aeristas” defendían la difusión de la peste a través del aire corrompido (los “miasmas”) y negaban la condición contagiosa de esta enfermedad, mientras los “contagionistas” limitaban los medios de propagación de la peste al contagio interpersonal o a través de bienes. Hasta la supuesta formulación de la teoría del “contagio animado” (*contagium vivum*) por el médico humanista italiano Girolamo Fracastoro (1483-1553) las filas aeristas habrían contado entre sus adeptos a la inmensa mayoría de los médicos de formación universitaria, los cuales, cegados por su fidelidad a las autoridades médicas antiguas y árabes, habrían permanecido de espaldas a las medidas sanitarias contagionistas que las municipalidades y estados europeos más dinámicos promovieron durante los siglos siguientes a la Peste Negra de 1348, bajo la inspiración de lo que se ha interpretado como el sano empirismo de los profanos. Sólo a partir de Fracastoro algunos médicos habrían comenzado a oponerse a las tesis aeristas dominantes en la medicina universitaria, defendiendo el carácter contagioso de la peste e incorporando a su discurso estas decisivas novedades en el campo de la salud pública, que municipalidades y estados habían puesto en práctica ya en los siglos previos.²⁶

Desde 1980, esta difundida y persistente imagen historiográfica ha sido profundamente revisada. En efecto, se ha demostrado que la idea de contagio no fue ajena ni a Galeno, ni al galenismo latino bajomedieval y renacentista, y que el mérito de Fracastoro consistió no tanto en la presunta originalidad de su teoría, como en haber logrado sistematizar las ideas de Galeno sobre el contagio, adaptándolas –siempre dentro del marco del galenismo humanista– a las demandas específicas de su contexto socio-cultural. La rápida y escasamente conflictiva difusión de la teoría de Fracastoro en los círculos médicos europeos de la segunda mitad del siglo XVI constituye la prueba palmaria de la familiaridad de los prácticos sanitarios contemporáneos con estas ideas.²⁷

25. Andrew CUNNINGHAM, “La transformación de la peste...”, p. 27-71; Lester S. KING, *Medical thinking. A historical preface*, Princeton University Press, Princeton, 1982, p. 131-183; Malcom NICOLSON, “The metastatic theory of pathogenesis and the professional interests of the eighteenth-century physician”, *Medical History*, 32/3 (Cambridge [UK], 1988), p. 277-300; Kay CODELL CARTER, “Causes of disease and causes of death”, *Continuity and Change*, 12/2 (Cambridge [UK], 1997), p. 189-198.

26. Fabian L. HIRST, *The conquest of plague...*, p. 47-50; Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 259.

27. Vivian NUTTON, “The seeds of disease...”, p. 1-34; Vivian NUTTON, “The reception of Fracastoro’s theory of contagion...”, p. 196-234; Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 260.



Indudablemente, no puede negarse la existencia de una cierta tensión entre posiciones aeristas y contagionistas en los debates médicos suscitados en la Europa bajomedieval, y sobre todo moderna, con motivo de distintas epidemias. Ahora bien, en estos debates se ventilaban no tanto discrepancias conceptuales irreductibles en relación a la naturaleza y causas de las afecciones epidémicas, como cuestiones de énfasis ligadas a las especificidades de los distintos escenarios socioculturales y a la variedad de agentes sociales implicados en el proceso de negociación de la enfermedad en la Europa preindustrial. De hecho, para la inmensa mayoría de los médicos prácticos de formación universitaria difusión aérea y contagio constituían dos fases diferentes y sucesivas dentro del mismo proceso diseminador de la peste, y no medios alternativos y excluyentes entre sí.²⁸

Es más, tal como han confirmado los estudios históricos más recientes sobre las epidemias bajomedievales y modernas, entre las prescripciones preventivas de los médicos universitarios y las medidas de salud pública dictadas por las autoridades políticas de municipios y estados europeos ante tales epidemias existió una estrecha interrelación, de ninguna manera discontinuidad o desconexión. Un breve repaso de unas y otras basta para apreciar esta interrelación.

Por una parte, las medidas preventivas prescritas por los médicos universitarios frente a la peste se orientaron, desde la gran pandemia de mediados del siglo XIV, en tres direcciones diferentes y complementarias. En primer lugar, pretendían evitar o detener el proceso de corrupción del aire manteniendo habitaciones, casas y ciudades bien ventiladas y libres de basura, particularmente de estiércol y vísceras animales, por su gran facilidad para desencadenar este proceso; e igualmente se esforzaban por eliminar el mal olor mediante la combustión de hierbas aromáticas y las fumigaciones de vinagre, porque consideraban que esta medida purificaba el aire y reforzaba su resistencia a la corrupción.

En segundo lugar, intentaban mantener a los individuos refractarios al mal mediante la prescripción del régimen de vida más adecuado para neutralizar la natural proclividad de su complexión a la corrupción humoral. Este régimen, extremadamente individualizado en el caso de los estamentos sociales privilegiados que podían pagarse estos servicios sanitarios, se veía reforzado por la administración de algunos antídotos de composición más o menos sofisticada (según las posibilidades económicas de sus destinatarios) cuya eficacia frente al veneno de la peste se consideraba probada.

28. Fabian L. HIRST, *The conquest of plague...*, p. 51-72. Sólo durante los dos primeros tercios del siglo XIX las disputas médicas sobre las causas y medidas de prevención frente las enfermedades epidémicas tendieron a polarizarse en torno a las posiciones aeristas y contagionistas, por más que ni siquiera entonces estas posiciones fueran tan irreductiblemente dualistas como durante tiempo se pensó, sino que los vínculos entre el pensamiento etiológico y las prácticas preventivas resultaron más diversos y contingentes en los diferentes países. Como ejemplo de la vision historiográfica más clásica, véase: Edwin H. ACKERKNECHT, "Anticontagionism between 1821 and 1867", *Bulletin of the History of Medicine*, 22/5 (Baltimore, 1948), p. 562-593. Para ilustrar la nueva vision de este asunto, véanse: Christopher HAMLIN, *A Science of Impurity: Water Analysis in Nineteenth Century Britain*, Adam Hilger, Bristol, 1992; Christopher HAMLIN, *Public Health and Social Justice in the Age of Chadwick: Britain, 1800-1854*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1998; Christopher HAMLIN, *Cholera: The Biography*, Oxford University Press, Oxford, 2009; Peter BALDWIN, *Contagion and the State in Europe, 1830-1930*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1999, p. 1-36.

Finalmente, una vez desencadenada la epidemia, recomendaban eludir cualquier ocasión de transmisión interpersonal de la peste con medidas prácticas que pasaban por evitar las aglomeraciones y seguir el popular consejo de “huir [de las ciudades] pronto y lejos, y regresar lo más tarde posible” (*fugere cito, longe, et tarde reverti*);²⁹ un consejo este último que los médicos universitarios no contratados por las autoridades se apresuraban también a seguir junto al resto de la población acomodada, al no sentirse legal ni moralmente obligados a permanecer en ellas durante las crisis epidémicas.³⁰

Por otra parte, desde mediados del siglo XIV las estrategias de lucha contra la peste y otras enfermedades epidémicas dictadas por las autoridades políticas de los municipios y ciudades europeos consistían en medidas de salud pública implantadas o reforzadas ante la presencia o amenaza de epidemias. Podía tratarse de medidas ordinarias como, por ejemplo, las relacionadas con el saneamiento urbano y el socorro de pobres enfermos. O bien de medidas de carácter extraordinario, por ejemplo: 1) la eliminación de malos olores para evitar la infección del aire; 2) la contratación de médicos y cirujanos “de peste” para asegurar una mínima cobertura sanitaria durante las crisis epidémicas; 3) la administración pública de triaca (una preparación medicinal compuesta por un número elevado y variable de ingredientes conforme a diferentes fórmulas magistrales, a la que se atribuía un efecto contrarrestante del veneno causante de la peste) y otros supuestos antídotos frente a la peste; 4) la imposición de cuarentenas a naves, viajeros y mercancías; 5) el establecimiento de lazaretos donde se confinaba a apestados y sospechosos de infección; y 6) la quema de los enseres y otras propiedades de éstos para eliminar los focos de infección y evitar la propagación de la misma.³¹

Las medidas preventivas dictadas por los médicos experimentaron modificaciones sustanciales con ocasión de las epidemias acontecidas durante los cuatrocientos años siguientes; ahora bien, estas modificaciones, cuyo grado de sofisticación se vio incrementado de forma gradual en el transcurso del tiempo, obedecieron meramente al desarrollo cuantitativo de estas tres líneas directrices, sin que en ningún momento se cuestionara el paradigma teórico que las sustentaba.³² Las medidas de salud pública dictadas por las

29. Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 274.

30. Patrick WALLIS, “Plagues, morality and the place of medicine in early modern England”, *English Historical Review*, 121/490 (Oxford, 2006), p. 1-24.

31. Robert S. GOTTFRIED, *The Black Death. Natural and human disaster in medieval Europe*, Macmillan, Londres, 1983, p. 122-126; Jean-Noël BIRABEN, *Les hommes et la peste...*, vol. 1, p. 85-159; Carlo M. CIPOLLA, *Cristofano and the plague. A study in the history of public health in the age of Galileo*, Collins, Londres, 1973; Carlo M. CIPOLLA, *Public health and the medical profession in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1976; Carlo M. CIPOLLA, *Contra un enemigo mortal e invisible*, Crítica, Barcelona, 1993; Richard J. PALMER, *The control of plague in Venice and northern Italy, 1348-1600*, University of Kent (tesis doctoral), Canterbury, 1978; Agustín RUBIO VELA, *Peste Negra, crisis y comportamientos sociales en la España del siglo XIV. La ciudad de Valencia (1348-1401)*, Universidad de Granada, Granada, 1979; Agustín RUBIO VELA, “Las epidemias de peste en la ciudad de Valencia durante el siglo XV. Nuevas aportaciones”, *Estudis Castellonens*, 6 (Castelló de la Plana, 1994-1995), p. 1179-1221; Paul SLACK, *The impact of plague in Tudor and Stuart England*, Clarendon, Oxford, 1990, p. 199-310; Ann G. CARMICHAEL, *Plague and the poor...*, p. 108-126; John HENDERSON, “Epidemics in Renaissance Florence...”, p. 528-535; José Luis BETRÁN, *La peste en la Barcelona de los Austrias*, editorial Milenio, Lleida, 1996, p. 177-314; Lynn A. MARTIN, *Plague?...*, p. 131-144.

32. Jean-Noël BIRABEN, *Les hommes et la peste...*, vol. 1, p. 160-181; Lynn A. MARTIN, *Plague?...*, p. 115-131.



autoridades políticas también crecieron de forma notable en número y sofisticación durante los siglos bajomedievales y modernos hasta bien entrado el siglo XVIII, pero ninguna de ellas desbordó las líneas directrices del discurso médico universitario.

Parece, pues, evidente que el discurso médico universitario sobre la naturaleza y prevención de la peste fue rápidamente aceptado por las elites políticas dominantes.³³ De hecho, desde el siglo XIV este discurso no sólo articuló las medidas de salud pública establecidas por las autoridades políticas, sino que constituyó un elemento clave en la legitimación social de estos profesionales. La porción de tratados de peste encargados o dirigidos a las autoridades políticas desde la Peste Negra de 1348, y la presencia desde muy tempranas fechas de médicos universitarios en los órganos de poder político y en sus consejos de sanidad constituyen netas pruebas adicionales en favor de esta tesis.³⁴

Todo ello, en resumidas cuentas, constituye una muestra fehaciente de la prontitud y celeridad con que los saberes y prácticas médicas surgidos de las universidades a partir del siglo XIII, rebasaron los límites del mundo académico y fueron acogidos por las ciudades y estados europeos del Antiguo Régimen, hasta bien entrado el siglo XVIII, como instrumentos esenciales para la articulación de respuestas que, en términos generales, fueron percibidas como eficaces ante las más urgentes e inexcusables demandas sociales.

Consideraciones finales

La peste en la Europa del Antiguo Régimen pone de manifiesto algunas complejidades conceptuales y metodológicas implícitas en prácticas de diagnóstico retrospectivo de enfermedades del pasado a partir de los distintos tipos de fuentes. Junto al recurso tradicional a las fuentes escritas y gráficas, desde finales de los años 80 se han aplicado con creciente profusión las nuevas tecnologías genómicas, particularmente la conocida como PCR (*Polymerase Chain Reaction*), al análisis del ADN preservado en huesos y dientes procedentes de restos esqueléticos humanos del pasado. Estas nuevas tecnologías han alimentado entre algunos historiadores y arqueólogos expectativas un tanto excesivas sobre la fiabilidad de los métodos genético-moleculares para establecer el diagnóstico retrospectivo de la causa microbiológica de la Peste Negra y, consecuentemente, reavivado los debates entre “creyentes” y “escépticos” al respecto de si esta fue, o no, causada por la bacteria *Yersinia pestis* y transmitida primariamente por la picadura de la pulga de las ratas.³⁵

33. Luis GARCÍA-BALLESTER, *La medicina a la València medieval. Medicina i societat en un país medieval mediterrani*, Edicions Alfons El Magnànim, València, 1988; Luis GARCÍA-BALLESTER, “Introduction: Practical medicine from Salerno to the Black Death”, *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, Luis GARCÍA-BALLESTER, Roger K. FRENCH, Jon ARRIZABALAGA, Andrew CUNNINGHAM (eds.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1994, p. 1-29; Luis GARCÍA-BALLESTER, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona, 2001; Michael R. McVAUGH, *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1993.

34. Jon ARRIZABALAGA, “Facing the Black Death...”, p. 528-535; Samuel K. Jr. COHN, *The Black Death transformed...*

35. Una valiosa revisión de esta cuestión puede verse en: Vivian NUTTON (ed.), *Pestilential Complexities: Understanding Medieval Plague*, Wellcome Trust Centre for the History of Medicine, Londres, 2008.

En este punto, tampoco está de más subrayar que la cuestión de la identidad biomédica de la Peste Negra no puede abordarse en términos tan reduccionistas y no problemáticos. Los factores que perfilan las peculiaridades clínicas y epidemiológicas de las enfermedades infecciosas en las comunidades humanas son numerosos, complejos y dinámicos en la medida que las infecciones son expresiones evolutivas de interacciones parásitas entre seres vivos dentro de entornos naturales y sociales específicos que están sujetos a innumerables cambios (clima, desastres naturales, acción humana, etc.).

Además de las cuestiones biomédicas señaladas, el diagnóstico retrospectivo de la Peste Negra y otras pestilencias históricas en términos médicos modernos plantea otras dificultades de carácter historiográfico y epistémico. De un lado, no puede ignorarse ni trivializarse la traducción cultural –a veces por partida doble– implícita en cada operación de etiquetado de una enfermedad infecciosa premoderna en términos propios de la ciencia médica actual. De otro, tampoco cabe pasarse por alto que los relatos pasados de enfermedades humanas de carácter infeccioso –y más en general, las afecciones internas– son inconmensurables con los modernos por inscribirse en marcos conceptuales diferentes, de manera que la racionalidad del diagnóstico solo resulta comprensible en términos de la teoría aplicada. Finalmente, los frecuentes cambios retóricos de significado que las historias de enfermedades y padecimientos tienen para los contemporáneos, refuerzan el sinsentido de la práctica del diagnóstico retrospectivo.³⁶



36. David HARLEY “Rhetoric and the social construction of sickness and healing”, *Social History of Medicine*, 12/3 (Oxford, 1999), p. 407-435.

LA PREPARACIÓN A LA “BUENA MUERTE”: ¿REALIDAD O IDEAL MEDIEVAL?¹

JULIA PAVÓN BENITO*

Introducción

Tras el “boom” historiográfico del medievalismo vinculado a la “historia de la muerte” iniciado a finales de los años setenta y continuado hasta bien entrado los noventa de la pasada centuria, especialmente en el ámbito francés; cabe afirmarse que en la actualidad y comparativamente es escasa la atención prestada a dicha temática. Así, podría decirse, en el sentido contrario al que J. Le Goff expresaba hace unos años, que la muerte ha pasado de moda.²

El conjunto de los análisis y síntesis interpretativas vinculadas a la “historia de la muerte”, tanto de carácter conceptual como más local y descriptivo, pusieron en evidencia durante aquella etapa la preocupación, *grosso modo*, por dos especiales cuestiones: la aplicación de un nuevo método para su investigación y las complejidades de un objeto de estudio, muy cercano al interés de la “historia de las mentalidades”.³ De esta forma, y por un lado, saltó al debate historiográfico el tratamiento de las fuentes notariales testamentarias, dado sus ricos contenidos y su elevado número en el ámbito



183

* Julia PAVÓN BENITO (Madrid, 1968) és professora titular d'Història Medieval a la Universidad de Navarra. Entre les seves obres destaquen: *Poblamiento altomedieval Navarro: base socioeconómica del espacio monárquico* (Pamplona, 2001); (amb Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA), *La muerte y el hombre medieval* (València, 2007); (ed. amb Jaume AURELL), *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century: Vol. II: National Traditions* (Turnhout, 2009); (coord. amb Maria BONET), *La Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén: contextos y trayectorias del priorato de Navarra medieval* (Pamplona, 2013).

1. Abreviaturas usadas: ACP, Archivo Capitular de Pamplona; AGN, Archivo General de Navarra; AMT, Archivo Municipal de Tudela.

2. *La mort est à la mode. Pour l'historien, le récent intérêt porté à la mort comme objet historique, est le fruit de sa rencontre avec les autres sciences sociales, la conséquence de l'ouverture de nouveaux domaines de l'histoire, en l'occurrence la démographie historique et l'histoire des sensibilités.* Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, Roma, 1980.

3. Se sintetizan y exponen los antecedentes historiográficos y los cambios operados los últimos años dentro del ámbito hispano en: Julia PAVÓN, “La última escritura. La aparición y el desarrollo de la práctica testamental”, *Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuerunt? De la Tierra al Cielo*, Esther LÓPEZ OJEDA, (coord.), Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2014, p. 221-224; así como por parte de: María AZPEITIA MARTÍN, “Historiografía de la ‘Historia de la muerte’”, *Studia Historica. Historia medieval*, 26 (Salamanca, 2008), p. 113-132.

Europeo occidental, sobre todo a partir del inicio del cuatrocientos.⁴ Y, por otro, acabó por generarse un amplio campo de trabajo sobre la religiosidad y espiritualidad que emanaban dichos textos, dentro de un contexto que atendió a las actitudes del hombre ante la muerte; en estrecha relación también con una novedosa reflexión de los fenómenos colectivos que marcaron la evolución material y mental de las sociedades.⁵

Las fuentes testamentarias se erigieron, por tanto, en uno de los principales ejes que articularon los estudios monográficos y los artículos científicos, y cuya interpretación giró sobre una premisa inicial formulada, curiosamente por un pequeño grupo de “modernistas” franceses: la muerte, hecho inevitable, había de prepararse y evitarse. Phillipe Ariès, Michel Vovelle y Jacques Chiffolleau —como unos años antes Alberto Tenenti—⁶ comprendieron y expusieron, entre otras cosas, que los protocolos notariales desprendían la imagen de un arreglo terrenal de los negocios del más allá.

Las actividades religiosas registradas en forma de dádivas piadosas a instituciones de la iglesia, a los pobres, y demás miembros necesitados de la comunidad, como por ejemplo los cautivos, estaban mediatizadas por el interés de alcanzar la salvación. Las credenciales para asegurar un buen paso a la eternidad se interpretaron en clave de adquisición del más apropiado de los utillajes: la memoria entre los vivos, una memo-

4. Michel Vovelle desgana las novedades de las fuentes notariales en el primer capítulo de: Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au dix-huitième siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Plon, París, 1973, p. 41-74; también: Michel Vovelle, “Encore la mort: un peu plus qu'une mode?”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37 (París, 1982), p. 276-287; Michel Vovelle, “Minutes notariales et Histoire des cultures et des mentalités”, *La documentación notarial y la Historia*, Antonio EIRAS ROEL (ed.), Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1984, vol. 2, p. 9-26. Para el caso hispánico: Antonio EIRAS ROEL, “La metodología de la investigación histórica sobre documentación notarial: para un estado de la cuestión. Introducción general”, *La documentación notarial y la Historia*, Antonio EIRAS ROEL (ed.) Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1984, vol. 1, p. 13-30.

5. Los trabajos de: Alberto Tenenti, Philippe Ariès, Michel Vovelle y Jacques Chiffolleau, marcaron tendencia y un patrón metodológico. Su obra sigue siendo asimismo un referente en este campo, destacando, por ejemplo: Alberto TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Armand Colin, París, 1942; Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation...*; Michel Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Gallimard-Julliard, París, 1974; Michel Vovelle, “Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31/1 (París, 1976), p. 120-132; Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983; Michel Vovelle, *L'heure du grand passage. Chronique de la mort*, Gallimard, París, 1998; Michel Vovelle, *Les âmes du purgatoire: ou le travail du deuil*, Gallimard, París, 1996; Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, París, 1975; Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Seuil, París, 1977; Philippe Ariès, *Images de l'homme devant la mort*, Seuil, París, 1983; Serge RIGOLET, Philippe Ariès, *En face de la mort*, Privat, Toulouse, 1983; Serge RIGOLET, *La Mort au coeur de la vie*, Editions Alsatia-Oberlin, Colmar-Strasbourg, 1976; Jacques CHIFFOLEAU, “Pratiques funéraires et images de la mort à Marseille, en Avignon et dans le Comtat Venaissin (vers 1280-vers 1350)”, *Cahiers de Fanjeaux*, 11 (Fanjeaux, 1976), p. 271-303; Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, Roma, 1980. Otra obra importante en este campo sería: Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, París, 1981. Todos estos estudios podrían acompañarse de una larga lista de monografías y artículos diversos, tanto europeos como peninsulares, que se recogen y comentan en: Julia PAVÓN, “La trayectoria historiográfica”, *Morir en la Edad media. La muerte en la Navarra medieval*, Julia PAVÓN, Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA (eds.), Universitat de València, Valencia, 2007, p. 23-42.

6. Alberto TENENTI, *La vie et la mort...*

ria que sólo se podía alcanzar destinando ciertas cantidades económicas para obras de caridad, así como para celebraciones litúrgicas.

Las actividades financieras que generaron los testamentos, al disponer y dirigir distintas sumas para las más variadas de las actuaciones con finalidad religiosa, articularon una serie de flujos económicos que sobrepasaron, en principio, los más íntimos anhelos espirituales del hombre porque la salvación había sido convertida, a la luz de una parte de la historiografía francesa, en una moneda de cambio. El testamento llegó a ser interpretado —pero no reducido exclusivamente—, a una de las pruebas para constatar la intención de los individuos por comprar la salvación, idea aquilatada en la expresión: “pasaporte para el cielo”.⁷

De esta forma, y en una mayoría de los casos se identificó testar y salvarse, si bien el testamento no fue un mero acto preparatorio o garante espiritual de la buena muerte, sino un instrumento muchísimo más complejo y polifacético.⁸ Las posibilidades económicas de los notables y pudientes, deseos de alcanzar las garantías de la salvación, en una sociedad pujante y urbana, facilitó la recepción de cuantías nada despreciables por parte de unas instituciones eclesiásticas necesitadas, al mismo tiempo, de rentas, como ya advirtió en su momento en su estudio Jacques Chiffolleau.⁹ No obstante, y partiendo de este tratamiento de las fuentes: ¿podía pagarse la salvación? ¿Qué pasos previos habían de darse ante el fin de los días terrenos? ¿Era este el modelo que se identificaba con la buena muerte?, o mejor ¿cabe equiparar la buena muerte a un protocolo notarial de interés religioso en beneficio personal?

Qué duda cabe que ante la posibilidad cercana o remota del final de la vida, una parte destacable de los hombres del medievo, solicitó y vertió sobre un soporte escrito con garantías legales, sus disposiciones con respecto a sus bienes patrimoniales y haberes personales. Mientras que en la Alta Edad Media la facultad de disponer *post mortem* aparecía confundida entre las actividades jurídicas *inter vivos*,¹⁰ el surgimiento del notariado en el siglo XII modeló una renovada tipología documental: el testamento como acto unilateral de la voluntad con efectos posteriores a la muerte del disponente. Durante aquella etapa, además, fueron cambiando las condiciones materiales y por ende, espirituales de la sociedad occidental. El crecimiento económico y el vigor urbano implicaron una atracción por los bienes de este mundo, desacralizándose muchos de los paradigmas simbólicos de la sociedad estamental.

7. Jacques LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, París, 1964, p. 240.

8. “El testamento era, así pues, el medio que tenía todo el mundo de afirmar sus pensamientos profundos y sus convicciones, en la misma medida —y aun superior— que un acto de derecho privado para la transmisión de una herencia”. Philippe ARIES, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acanalado, Barcelona, 2000, p. 68.

9. Esta es una de las tesis que subyace en el estudio de: Jacques CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-delà...*

10. Alfonso GARCÍA GALLO, “Del testamento romano al medieval. Las líneas de su evolución en España”, *Anuario de Historia de Derecho Español*, 41 (Madrid, 1977), p. 438-444; Alfonso GARCÍA GALLO, “El problema de la sucesión ‘mortis causa’ en la Alta Edad Media española”, *Anales de la Academia Matritense del Notariado*, 10 (Madrid, 1959), p. 247-276; Fernando DE ARVIZU Y GALARRAGA, *La disposición “mortis causa” en el Derecho español de la Alta Edad Media*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1977.



Al mismo tiempo se abrió camino una veta religiosa cuyo interés era la vuelta a las más puras tradiciones y fuentes evangélicas, una verdadera *imitatio Christi*.¹¹ Este ideal de perfección se encarnó en una nueva espiritualidad fuera del clima monástico y con la exigencia de autenticidad personal de la vida religiosa, una *vita apostolica* refrenada por la práctica de la pobreza.¹² Este nuevo orden, que también acabó reduciendo la distancia entre el ideal cristiano y la nueva realidad práctica, quedó reflejado en la documentación testamentaria y, por extenso, en otros escritos como los legislativos y administrativos, tanto del orden civil como eclesiástico.

Los testamentos rubricados ante notario con carácter público se convirtieron en los vehículos estratégicos de transmisión hereditaria, dentro del marco del renacimiento de la ciencia jurídica romana; pero al mismo tiempo que se conformaron sus modelos legales, pasaron a consignar, entre sus líneas iniciales, una serie de reflexiones sobre la muerte, que parece reflejaron las convicciones y anhelos religiosos de aquellas gentes.¹³ ¿Escaparon estos encabezamientos del formulismo notarial? ¿Plasmaron de manera espontánea algunas de las más relevantes actitudes del hombre ante la muerte? ¿Es posible considerar que estas expresiones mostraran que testar era algo más que un mero negocio contractual?

Sería complejo y a la vez atractivo intentar entrar a desgarnar con minuciosidad estas cuestiones, por otro lado ampliamente debatidas por la historiografía tradicional y en un amplio lapso de tiempo. Sin embargo, en esta ocasión y guiándonos por el objeto de nuestra propuesta, vamos a recurrir a dichas reflexiones como tapiz fondo, en cuanto nos ilustren sobre la visión de la muerte en el plano ideológico y mental.

Aún con todo, y volviendo a la temática que nos ocupa, no cabe duda, que el punto de partida para analizar el modelo de la buena muerte es el protagonismo de una idea, de un concepto: la caducidad de la vida y la durabilidad de lo espiritual. Esta categoría o modo de entender la posición humana en el mundo modelaría o “protocolizaría”, en cierta forma, la preparación al bien morir. Los *Artes moriendi*, que arraigarían con fuerza después del Concilio de Constanza (1414-1417), aparentemente ratificaron este interés por parte tanto de la Iglesia como de la sociedad por atender a los moribundos y prepararles a morir bien con un aval de éxito. Pero ¿realmente esto fue así? ¿Qué manifiestan verdaderamente los testamentos, la legislación canónica y las *Artes moriendi*? ¿Cómo formulaba el hombre medieval su enfrentamiento ante el fin de sus días terrenos? ¿Fue una preocupación generalizada? ¿Cuáles fueron los pasos previos para una buena muerte? ¿Qué fue exactamente el “bien morir”?

A la vista de estas breves pinceladas iniciales, que nos sitúan sobre algunas de las cuestiones vinculadas a la valoración historiográfica y a la vez conceptual sobre las actitudes del hombre ante la muerte, procede especificar los jalones y la organización del discurso que se va a exponer a continuación. En esta ocasión, y con el ánimo de

11. Léopold GÉNICOT, *La espiritualidad medieval*, Casal y Vall, Andorra, 1959, p. 55-63.

12. André VAUCHEZ, *La espiritualidad del occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 65-120.

13. Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte...*, p. 68-69.

intentar conocer y apreciar qué fue y significó el modelo o paradigma de la “buena muerte” se va a dividir esta intervención en dos partes, a partir del ceremonial diseñado para acompañar al moribundo en sus momentos finales. No obstante, las formalidades y el *tempo* ritual no se seguirán en sentido estricto, según los modelos documentales. De manera que la focalización de esta propuesta no será la de describir las fases de la “buena muerte”, sino de observar a partir de las mismas cómo las prácticas y tradiciones de orden consuetudinario y litúrgico conciliaron la tensión de dos fuerzas vectoriales: la del hombre y la de las fuerzas ajenas a él. O lo que se podría decir, dentro del lenguaje cristiano: las disposiciones humanas cuyo sentido podría ser ascendente —de la tierra al cielo—, *versus* el poder sacro o divino, cuya iconografía medieval proporcionaba la de una vía descendente desde el cielo hasta el encuentro con el hombre.

Esta representación plástica formaba parte de la visión del mundo y la humanidad, empeñada en entrar a formar parte e, incluso, dirigir esa fuerza divina y cuya principal administradora era la Iglesia. Ante la muerte, el hombre procedía, por tanto y en primera instancia, a la ordenación de sus bienes temporales, y por otro a comprometer sus acervos espirituales. El escenario funerario, que concitaba los anhelos por ganar el cielo comenzaban con un desprendimiento o “vigilia” en relación a los bienes de este mundo, los cuales prodigaba ecuanímente a través del testamento, y entre los que también se encontraba, de una manera u otra, la salud corporal. Hasta aquí la primera de las “potestades” o fuerzas humanas.

En segunda instancia, los individuos buscaban la liturgia sacramental, que era la vía que les introducía en el trayecto al dominio de lo que ya, en apariencia, no podían dominar: la voluntad de Dios. Comenzaba así un tenso ascenso, un desesperado intento y esperanza por controlar lo incontrolable: las fuerzas cósmicas, la Gracia, las disposiciones divinas para cada alma. No era, por tanto, banal la batalla que se lidiaba en el dolor, la enfermedad o en el lecho doméstico; y por ello la oración, que formaba parte del dominio humano se reforzó pecuniariamente mediante el establecimiento de una memoria litúrgica y caritativa. Si las potencias humanas se terminaban con la muerte de los individuos, había de procederse a prolongar la llamada ante las puertas del cielo encargando misas, destinando limosnas para pobres, viudas y cautivos, u organizando un sepelio con todos los parabienes eclesiásticos. En definitiva, había que aspirar a traspasar los límites de lo propiamente terrenal para tomar parte en esa segunda fuerza vectorial, cuya principal valedora y mediadora era la Iglesia. Y es que la ambición por intervenir e intentar decidir del destino del alma traspasó las solas fuerzas humanas.

Se cerrará este trabajo con unas reflexiones finales, siempre discutibles y que más que hacer de corolario, apuntarán cuestiones hábiles de seguir siendo objeto de estudio en un ámbito como el de la muerte, que ha conjugado tanto en los enfoques metodológicos como temáticos no sólo sensibilidades historiográficas sino las miradas sobre cómo se comprendió aquella realidad medieval —y glosando a los testamentos—: “tan cierta e incierta”.



1. Para el bien morir

Muchas páginas se han escrito, sobre la temática del bien morir, en las últimas décadas, como para intentar hacer una exposición novedosa de la misma. Repetir, por tanto, en un ejercicio descriptivo, la cadencia ritual desarrollada a tal efecto y con los correspondientes pasos de atención al enfermo, distribución de los sacramentos y el posterior despliegue litúrgico para la memoria del fallecido entre los vivos, no aportaría mucho sino es bajo un renovado enfoque. Las más recientes investigaciones asociadas a estas cuestiones de la muerte y los testamentos, se han comenzado a despegar de las meras explicaciones rituales o contextos mentales para prestar una mayor atención a estas fuentes como muestras para conocer, por ejemplo, el orden social, la familia, las relaciones laborales, la vecindad, la vinculación con las instituciones eclesiásticas, así como el *modus operandi* de algunos de los individuos cuyas últimas voluntades se han conservado y sirven para pulsar algunos modelos sociales. Es el caso, por ejemplo, de las investigaciones en el ámbito gallego, que aún mantienen vivo el interés por esta temática.¹⁴ El profuso patrimonio testamentario, que ilustran estos trabajos, implica por tanto una mirada novedosa y más honda sobre la “instrumentalización”, por parte del historiador, del universo espiritual de la sociedad pleno y bajo medieval. Pero esta es una cuestión metodológica que se ve oportuno emplazar para una mejor ocasión.

Sin lugar a dudas, la cultura predominante de la civilización occidental, como también se ha venido enunciando y discutiendo en el ámbito de la historiografía más clásica sobre la muerte, fue de naturaleza cristiana, por influencia eclesiástica y, por ende, con un profundo contenido teológico.¹⁵ La doctrina y la legislación canónicas vertebraron un espacio discursivo en el plano ideológico que influyó en una amplia capa de la sociedad, formando y vigilando unos modelos de comportamiento para todo el arco vital de las trayectorias humanas.¹⁶ Nacer, vivir y morir formaban parte de un complejo universo simbólico cristiano en el que cada ser había de situarse, identificarse e investirse de contenido trascendental. Ninguna de estas realidades esenciales y tangibles estaba desprovista de una proyección o representación alegórica y a la vez superior. Por tanto, la gestualidad que las rodeó, fue algo más que una puesta en escena anclada en

14. Esta dimensión social testamentaria está siendo trabajada por: Miguel García-Fernández, bajo la dirección de Ermelindo Portela, que ya planteó esta cuestión en su día con: Ermelindo PORTELA SILVA, María del Carmen PALLARES MÉNDEZ, “Muerte y sociedad en la Galicia medieval (ss. XII-XV)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (Barcelona, 1985), p. 189-202. Se puede citar, entre otros: Pablo S. OTERO PIÑEYRO MASEDA, Miguel GARCÍA-FERNÁNDEZ, “Los testamentos como fuente para la historia social de la nobleza. Un ejemplo metodológico: tres mandas de los Valladares del siglo XV,” *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 40 (Santiago de Compostela, 2013), p. 125-169; y también: Miguel GARCÍA-FERNÁNDEZ, “Hombres, mujeres e instituciones en relación. Reconstruir las redes y marcos de sociabilidad medievales a partir de las últimas voluntades”, *Incipit 3. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto*, Diogo FARIA, Filipa LOPES (coords.), Universidade do Porto, Porto, 2015, p. 53-71.

15. Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident...*, p. 57-81.

16. Esta parcela historiográfica sobre los discursos sobre la muerte ha sido analizada por: Susana ROYER DE CARDINAL, *Morir en España (Castilla, Baja Edad Media)*, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires, 1992, y más en concreto por: Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla Medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1998.

las tradiciones, ya tuvieran un origen pagano o formaran parte de la pedagogía de la Iglesia. Cada hecho vital había de codificarse en un conjunto de imágenes simbólicas que respondían a un programa con profundas implicaciones morales o, si se quiere, a una finalidad en el conjunto de la sociedad; es lo que podemos equiparar al rito.

La semántica de los ritos, muy variados y muy distintos, estuvo a su vez muy influida por los signos y el peso de la liturgia eclesiástica; liturgia entendida *stricto sensu* en su acepción de *ecclesiastica officia* o culto a Dios. La ritualidad, aunque reglamentada, respondía a unas normas fijadas a partir de las costumbres y tradiciones terrenas, como pudieran ser los rituales diseñados en normativas gremiales o de cofradías; pero la liturgia iba más allá del lenguaje humano pues situaba al hombre en el plano de lo sagrado, de lo transcendente. La liturgia era la herramienta para proyectar sobre la tierra la imagen e intervención de lo divino. Este carácter sacro y superior a las fuerzas humanas de la liturgia fue uno de los más valiosos préstamos a la cultura ritual medieval, y una de las más potentes armas de las fuerzas seculares y de sus ritos políticos.¹⁷

La sociedad bajomedieval dotó de una gran importancia al ritual desplegado en torno a los últimos momentos de la vida. Las tradiciones religiosas y legislación canónica, así como la normativa regia, municipal y gremial nos han transmitido un amplio elenco de preceptos para reglamentar la atención de los vivos con los moribundos. Esta protección e intervención, que se refleja en la amplitud de testimonios conservados, pone de manifiesto la importancia que tuvo la muerte, tanto como hecho que marcaba el fin de la vida, con sus consecuencias patrimoniales y económicas, como por su dimensión espiritual. Hubiera o no creencia en el más allá, la Iglesia, sabedora de la importancia de las representaciones e imágenes, en cuanto formalidades rituales o plásticas, destinó una gran parte de sus esfuerzos dogmáticos y pedagógicos para utilizarlas como modelos antropológicos. Los rituales de la muerte, al igual que otros que acompañaron a la trayectoria vital humana, estuvieron cargados de un valor simbólico, ya que reflejaban otras realidades invisibles.¹⁸ En suma, construir una imagen cristiana de la muerte y del más allá, con sus ritos y gestos, supuso dotar a ese ceremonial con la categoría de mediador entre lo divino y lo humano.¹⁹

La preparación material. Compromiso de los “temporalia” y garantía de los “aeterna”

Si el mundo, la Creación, era una teofanía; al hombre también le competía participar de esta realidad a partir de su diálogo con aquél. El simbolismo de los rituales funerarios, por tanto, había de conducir al igual que en el plano de las coordenadas de actuación sociales y políticas, a una completa correspondencia entre la imagen o figuración tangible y lo invisible o transcendente. De esta forma, estas prácticas tejieron con una carga alegórica un conjunto de gestos, actitudes y aspiraciones con la finalidad de introducir

17. Éric PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age*, Aubier, París, 2000; Éric PALAZZO, *L'espace rituel et le sacré dans le Christianisme: la liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Brepols, Turnhout, 2008.

18. Léopold GÉNICOT, *La espiritualidad medieval...*, p. 67.

19. Jean Claude SCHMIT, *Le corps des images: essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Gallimard, París, 2002.

al hombre en un mundo ceremonial que le mostrase una dimensión ultraterrena, y que, dada la cultura preponderante, habría de corresponderse con las enseñanzas cristianas. El ritual, por ello, marcó el camino para morir dentro de esas propuestas evangélicas.

La andadura ritual se iniciaba con una preparación remota de esa “buena muerte”, disponiendo al alma con todo tipo de parabienes que le permitieran franquear la puerta de ingreso a un más allá teñido de inmortalidad y gloria celeste. Así, el fiel cristiano realizaba en primera instancia la ordenación de sus asuntos terrenos redactando testamento y reparando los daños causados, y en segundo término daba paso a la recepción de los sacramentos para su auxilio espiritual. Para la escrituración de las últimas voluntades, se necesitaba de un perito notarial, y para recibir la asistencia sacramental, se requería de un presbítero; aunque ambos eran los sumandos del numerador de una ecuación conceptual, cuyo denominador era realizar un proceso hacia el bien morir marcado por las despedidas. El paso de uno a otro de estos momentos no había de ser ni secuencial ni ordenado, ya que nos constan abundantes noticias de elaboración de protocolos en momentos de enfermedad del testador, en incluso en trance de muerte. Esta fotografía del momento de una apremiante actuación notarial para descarga del moribundo, refiere, en definitiva, la inclusión de ambos tiempos, el instrumental y el religioso, dentro del argumentario medieval de una buena muerte; aunque más condensados e intensos.

Los primeros síntomas de la cercanía de la muerte —un visitante imprevisible—, que podían aparecer en forma de enfermedades y dolencias, interpelaba a las conciencias para realizar testamento, tal y como recogió la legislación eclesiástica²⁰ y secular;²¹ más partidaria por otra parte de una redacción en plenitud de facultades mentales. Todo había de quedar atado antes de morir, así que proceder a ello era una obligación para todo cristiano, y un deber de justicia, como precisan muchas de las líneas de los pliegos protocolarios.²² Esta formalización de ámbito *post mortem* permitía serenar los ánimos del entorno familiar y social, evitando “discordia, malencolia, ni malquerencia, ni debat alguno no aya de haber entre mi muger, fijo e fija ni los otros parientes mios”.²³ Pero más íntimamente el propio testador o enfermo daba un importante paso escatológico al desprenderse de sus ganancias terrenas en su particular recorrido de ingreso hacia la Gloria celestial. En palabras del escritor y humanista, Alejo Venegas del Busto, autor de *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*, (Toledo, 1543):

el testamento era la última voluntad del hombre que parte y se descarna de todos los afectos que suelen congojar al tiempo de la partida, porque no es otra cosa hacer testamento sino

20. Ariel Guance reflexiona sobre los réditos económicos obtenidos por la Iglesia a partir de las disposiciones *pro anima* de los testamentos, interpretando que ese beneficio fue el móvil de las normas canónicas. Ariel GUANCE, *Los discursos sobre la muerte...*, p. 64-68.

21. Como ilustra, por ejemplo, el Fuero General de Navarra en: “Capítulo I. Como segunt fuero antigo los fidalgos oviendo VII aynos podiesen fazer testament, contracto, ayllenar sus bienes”. *Fuero General de Navarra*, ed. Pablo ILARREGUI, Segundo LAPUERTA, Aranzadi, Pamplona, 1964, p. 266-267.

22. Julia BALDÓ, “Ceremonias y espacios funerarios”, *Pamplona y la muerte en el medioevo*, Julia PAVÓN BENTITO, Julia BALDÓ ALCOZ, Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA (eds.), Sociedad de Estudios Históricos de Navarra, Murcia, 2013, p. 71-73.

23. AGN, *Protocolos Notariales*, Elizondo, Juan de Elizondo, leg. 1, n. 53 (testamento fechado el 21 de diciembre de 1509).

una protestación de justicia con que el hombre se apareja a dar a cada uno lo suyo, cada cuando que el tiempo determinado por Dios fuere cumplido.²⁴

El testador, ante el acto de redacción de su última voluntad, era consciente, en principio, de la necesidad de atar el destino de sus haberes o *temporalia*.²⁵ Pero también estos procedimientos notariales de desprendimiento se corresponden a una época marcada por la pujanza del medio urbano y la relevancia de los bienes materiales, de los que había que desasirse inicialmente para comenzar a articular un lenguaje de comunicación más allá de lo meramente factible y escrito. El desapego de lo material confería el suficiente peso al nivel de caridad del moribundo y/o testador como para compensar la balanza de lo que se iba a someter a juicio: las obras individuales, como recoge la iconografía del pasaje de las almas. Así, el Juicio final se adelantaba a esta última prueba de vida, a los contenidos de una última voluntad que plasmaba la victoria de la lucha cósmica entre el bien y el mal. De cómo fuera y aprovechara este instrumento, dependería el futuro de su alma, apegada a las cosas de la tierra, pero predispuesta al disfrute de la beatitud celeste.²⁶

La aparición de la enfermedad era casi equivalente a enfrentarse a la muerte, de manera que la familia y la iglesia, y, si era el caso, compañeros gremiales y cofrades iniciaban la conveniente ayuda asistencial. El cuidado de los enfermos, y por extenso de los moribundos era parte esencial de la doctrina cristiana y de su instrucción evangélica. Asimismo la enfermedad y la salud eran dos términos bíblicos que encarnaban la condición humana, en cuanto a su condición corpórea y de criatura dotada de alma, como se muestra a través de los prefacios testamentarios. Pero, metáforas aparte, y teniendo en cuenta la situación pretécnica de la ciencia médica por aquellas centurias, el padecimiento y el sufrimiento fue otra forma de entrega personal al plan divino. Los *Artes Moriendi* describen cómo durante la enfermedad y la agonía, el hombre era atrozmente tentado por el maligno. Por ello la necesidad del siguiente paso ritual, sustentado en el abandono total y seguro en la misericordia divina y en la oración y como contrapeso ante la *desesperatio*: los sacramentos.²⁷

24. Alejo VENEGAS DE BUSTO, *Agonía del tránsito de la muerte, suivi de Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro de la muerte se hallan*, ed. Marc ZULLI, Harmattan, París, 2001, punto 2, cap. 10, p. 103-104.

25. Julia PAVÓN, “Los ritos. El tiempo de los muertos y las prácticas ceremoniales”, *Morir en la Edad media. La muerte en la Navarra medieval*, Julia PAVÓN, Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA (eds.), Universitat de València, Valencia, 2007, p. 92-93.

26. Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte...*, p. 112-113.

27. La cuestión del suicidio ha sido estudiada en un amplio contexto histórico por: Georges MINOIS, *Histoire du suicide: La société occidentale face à la mort volontaire*, Fayard, París, 1995; si bien ha sido clave el planteamiento de: Juan-Claude SCHMITT, “Le suicide au Moyen Âge”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35 (París, 1976), p. 3-28; Alexander MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford University Press, Nueva York, 1998-2000. Por otro lado en el ámbito hispánico, Ariel Guance, dedica a la temática del suicidio, uno de los capítulos de su ya citada obra: Ariel GUANCE, *Los discursos sobre la muerte...*, p. 359-379, partiendo de la interpretación del mismo como una actuación contra el sistema social y político. Un interesante análisis documental de este hecho con su marco jurídico y social en: Julia BALDÓ, “Por la qual cosa es dapnado: suicidio y muerte accidental en la Navarra bajomedieval”, *Anuario de Estudios Medievales*, 37 (Barcelona, 2013), p. 27-69.

No obstante, y antes de acceder a ese segundo *tempo* o acto de preparación de la “buena muerte”, el de la liturgia ritual, cabría detenerse brevemente sobre uno de los más sintomáticos modelos asistenciales del bajo medievo: el desplegado entre los gremios y cofradías, instituciones caracterizadas por recoger una buena parte del espíritu y esencia de la sociedad de entonces. Estas corporaciones, además de agruparse para obtener y controlar privilegios específicos en un mundo donde la producción estaba vinculada a los mercados, supieron articular ideológicamente y encuadrar sobre su ámbito profesional las necesidades religiosas y espirituales de sus miembros. De manera que sobre el espacio urbano, y en un perímetro donde se fueron acentuando ciertas desigualdades trenzaron lazos más estrechos entre individuos de los más variados orígenes, pero unidos con los mismos oficios. En resumen, la vinculación personal propia de la sociedad feudal no desapareció, pero se invistió de un nuevo ideal.

Las fuentes estatutarias de estas agrupaciones dedican algunos de sus capítulos a la atención y visita de los cofrades enfermos; actividad que incluso se extendió como círculos concéntricos hacia otros individuos ajenos a sus instituciones e ingresados en distintos hospitales, algunos de los cuales albergaban pobres, indigentes y peregrinos.²⁸ Dentro del reino de Navarra, ilustran este ejercicio, —según los estudios de Julia Baldó— los preceptos de las cofradías de Arre en la ruta jacobea a las puertas de Pamplona,²⁹ también de Santa Cristina de Tudela (finales s. XII), y de Ulzama y Eunate.³⁰

Estas visitas y acompañamiento material y espiritual a los enfermos, que se recopilan en las constituciones de las mencionadas y otras cofradías como San Cernin (1229), San Blas y San Nicolás de Pamplona (1339), Santa María y San Jaime (s. XIV) o Santo Tomás apóstol (1430), llegan incluso a pensarse pecuniariamente para quienes no siguieran los formalidades estatutarias, lo que indicaba un grado más en el compromiso de los vivos para con los moribundos.³¹ La solidaridad incardinada en este tipo de relaciones presuponía la presencia simbólica de la imagen de Cristo sufriente en los enfermos y necesitados, dentro no sólo de un marco de espiritualidad de recuperación de la humanidad del hijo de Dios a partir del siglo XIII, sino también de conciencia individual del

28. Julia Baldó ha estudiado y profundizado especialmente en esta cuestión ritual, a partir de las fuentes vinculadas al reino de Navarra. Julia BALDÓ, *Requiem aeternam. Ritos, actitudes y espacios en torno a la muerte para la Navarra bajomedieval*, Universidad de Navarra (tesis doctoral), Pamplona, 2005. También acomete la cuestión en otros de sus trabajos y que sintetiza en: Julia BALDÓ, “Ceremonias y espacios funerarios...”, p. 74-76.

29. “[Los cofrades] estaban obligados a hacer el primer jueves de la fiesta de San Martín, a la enfermería donde se albergaban los pobres así sanos como enfermos e miran en la dicha visita si falta algo así en las camas como en otras limpiezas e necessidades e si algo fallaren ser menester suplen e contribuyen las dos Congregaciones a medias”. Marcelo NÚÑEZ DE CEPEDA, *La beneficencia en Navarra*, Escuelas Profesionales Salesianas, Pamplona, 1940, p. 65-66.

30. Pedro LONGÁS, “Estatutos de la Cofradía de San Cristina, en Tudela (Navarra), a fines del siglo XII”, *Revista Internacional de Sociología*, 1 (Madrid, 1943), p. 215; Fernando SERRANO LARRÁYOZ, “La cofradía del valle de Ulzama de Suso”, *Príncipe de Viana*, 59 (Pamplona, 1998), p. 421; José María JIMENO JURÍO, “Eunate y su cofradía. Ordenanzas antiguas”, *Príncipe de Viana*, 57 (Pamplona, 1997), p. 90.

31. Pedro LONGÁS, “Estatutos de la Cofradía...”, p. 209-217; Alfonso ANDRÉS, “Estatutos de la Cofradía de San Benito en Tulebras (siglo XIII)”, *Zurita*, 2 (Zaragoza, 1934), p. 14 y 18; Marcelo NÚÑEZ DE CEPEDA, *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*, Imprenta Diocesana, Pamplona, 1947, p. 323-327; Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte...*, p. 112-113.

enfermo, a quien había de procurar aliento físico y moral. Los cuidados paliativos, por tanto, no sólo estaban orientados a la parte corporal sino también para reconfortar en la fe y ahuyentar el temor del tránsito. El rezo de oraciones y la compañía en las horas de sufrimiento aportaban todos los ingredientes necesarios para componer una escena vital y previa a la gran batalla que habría de librar el moribundo en el lecho. Las pruebas y tentaciones estaban a punto de sobrevenir, y el hombre necesitaba despedirse de los familiares, de los amigos; en definitiva de todo lo tangible y material.

Esta secuencia de vigilia se configuró como la herramienta más capaz de encaminar a los individuos hacia la salvación, en el ámbito de las conciencias colectivas. Por ello se disponía que se atendieran las necesidades espirituales del enfermo mediante la administración de los sacramentos preceptivos, además de asegurar la constatación de un testamento o proceder a su redacción. El momento para este despliegue, por supuesto, era singular y diferente para cada uno de los casos y cabe pensar que la administración de los sacramentos de la confesión, extremaunción y viático no se hicieron a ritmo jerarquizado y pautado para el común de los mortales. Aún con todo, no cabe duda que llegados a este punto, ya no había conciencia de cumplir con los deberes terrenos, sino que la simbología quedaba superada en el horizonte humano: no sólo en el espacio, que pasaba a estar ocupado por los *ecclesiastica officia*, sino que el tiempo se convertía en la paráfrasis de la voluntad de Dios.

La preparación espiritual o la intercesión celestial

El desarrollo de la liturgia cristiana dentro del ritual de la “buena muerte” culminaba su proceso y sentido en la escala iconológica. La preparación y seguimiento de lo inevitable quedaba así sólidamente armado por una serie de intervenciones sacramentales —sobre las que vamos a reflexionar en las siguientes líneas—, que bendecían lo realizado por el moribundo, quien dejaba de ser un sujeto activo para ser uno pasivo. Las actuaciones dejaban de ser ahora personales para ser meramente religiosas o eclesásticas, comenzando así los momentos de tensión entre lo humano y lo sacro.

La significación de esta parte del ritual, amén de conllevar la intervención divina en la tierra, era asimismo implosiva. La liturgia envolvía y superaba lo terreno, pero en contrapartida las fuerzas humanas y que personificaban familiares, amigos y presbíteros como agentes de lo evitable, se afanaban por continuar el despliegue de una cobertura para reconciliar al hombre con Dios. Es la “muerte domesticada” de la que habla Philippe Ariès, un ceremonial público cristiano y consuetudinario.³² En efecto, esta cercanía y coexistencia entre vivos y muertos, y esta postura de aceptación de los signos naturales del deterioro y desaparición del mundo que se corresponde con la formulación de la muerte hasta el siglo XIII, sería superada con unos nuevos tiempos de la plenitud medieval. El hombre descubre su propia muerte y toma conciencia de su individualidad reforzando así sus ansias de superarla. Todavía no se han quebrado las



32. Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte...*, p. 23-42.

tradiciones, pero ya no se resigna a la idea de la mortalidad y aspira a la inmortalidad.³³ Será el momento del recuerdo, de la *recommendatio* del alma.

Antes y durante el inicio del despliegue sacramental, el moribundo o enfermo mantuvo el pulso con las fuerzas divinas, y aunque ya personalmente no podía actuar, delegaba la voluntad y la intención de hacerlo a través del cuerpo terrestre o social. Tras el instante del tránsito o durante el mismo, momento en el que también entró en juego la liturgia sagrada, tomaron posición preponderante las tradiciones para ser velado, conmemorado, cortejado y finalmente enterrado si se producía el óbito.

Tras la muerte y llegado el momento del traslado se procedió a conducir el cadáver desde la casa o lugar de velación hasta la iglesia donde se celebraría la misa funeral y más tarde al lugar del sepelio. Se constituía así el cortejo funerario, en el que la muerte pasaba a un plano donde el componente social tomaba un absoluto protagonismo. La utilidad de esta realidad tomaba un cariz diferencial con respecto al ámbito privado, en el que se había desarrollado hasta entonces. Los cortejos constituyeron una potente arma pedagógica para recordar al pueblo la fragilidad de la naturaleza humana y la irracionalidad de la vida, si no tenía un objetivo trascendental. La pastoral de la Iglesia encontró aquí una buena ocasión para adoctrinar y demostrar mediante gestos e imágenes, muy sencillas en apariencia aunque muy profundas, que la fe se apoyaba en la creencia firme en la Resurrección. De esta manera, todas aquellas costumbres alejadas de unos cánones de comportamiento piadosos quedaban de por sí excluidas y amonestadas en la reglamentaciones eclesiásticas.

El desarrollo de estas ceremonias, tanto en su organización interna como en su itinerario y etapas conjugaba prescripciones litúrgicas y pautas religiosas, con propuestas fruto de las tradiciones populares. Se generaron así las costumbres locales o regionales, comparativamente distintas en el grado y manera de interpretación de la regla protocolaria, pero iguales en el denominador común o sustento que era representar lo mejor posible el paso de este mundo al otro. La procesión funeraria marcaba simbólicamente el abandono de la comunidad de los vivos y la antesala de la Tierra Prometida. Si la condición inherente al hombre era la del peregrinaje, el cortejo se erigió alegóricamente como la última de las etapas en la tierra pues, tras la purificación sacramental, el hombre era conducido hacia *loca sancta*, donde esperaría a la segunda venida del Hijo de Dios y al Juicio final.

Uno de los signos más importantes de los cortejos, y que aparece con tuición en los protocolos testamentarios era la cruz, que pasó a presidir los desfiles. Así cuando el clérigo o clérigos iban a recoger el cuerpo del muerto a su casa para llevarle a la iglesia, se hacían acompañar de la cruz parroquial, hecha de algún material noble, preferentemente plata. De igual forma se hacía tañer las campanas y se rezaba un responso³⁴ o también se recitaban salmos. Estas escenas, con una fuerte carga simbólica dentro

33. Philippe ARIÈS, *La muerte en Occidente*, Argos Vergara, Barcelona, 1982, p. 64-65.

34. Ordenanzas antiguas de Olite, 1412. *Registro del Concejo de Olite*, Ricardo CIÉRVIDE (ed.), Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1974, p. 281.

del modelo de la “buena muerte”, quedaban tuteladas con el icono de la cruz, símbolo plástico del triunfo sobre la muerte.

Pero, volviendo a la glosa de las mediaciones espirituales, procede advertir que los hombres, que recuperaron una conciencia y responsabilidad religiosa,³⁵ buscaban ante todo estar en sintonía con Dios, a tenor de los textos canónicos de la Baja Edad Media, sobre todo a raíz del movimiento conciliar y sinodal del siglo XIII. Se urgió así a la recepción de la Confesión, Viático y Extremaunción y al recurso a la pasión de Cristo. Arnaldo de Barbazán, obispo de Pamplona entre los años 1318-1355, concibió un breve catecismo redactado en 1354, dentro de ese contexto, recordando, para este caso, la necesidad de la confesión auricular personal cuantas veces fuera necesario sin esperar al momento de la muerte,³⁶ tiempo en el que también la recibirían muchos desahuciados, según los testimonios documentales.³⁷

El ritual proseguiría con la Extremaunción, cuyo efecto tenía por objeto la confortación corporal y espiritual así como la remisión de los pecados. Su práctica, enraizada en la tradición evangélica³⁸ era de carácter purificador, como simbolizaba la imposición del aceite sobre las distintas partes del cuerpo. La aplicación del ungüento sobre manos, pies y cabeza prefiguraba la curación balsámica de las heridas dentro de las coordenadas humanas, pero también daba a entender el protagonismo del médico divino.

Después de la reconciliación a la hora de la muerte y de la práctica litúrgica de la unción —escasamente documentada entre los testamentos, pero presente en los ceremoniales eclesiásticos—,³⁹ se procedía a la administración de la Eucaristía, que cerraba esta secuencia litúrgica. La conexión existente entre la Eucaristía o *viaticum* —la participación del cuerpo y sangre de Cristo— y la muerte del cristiano anticipaba una íntima unión a la obra de redención y finalmente a la resurrección gloriosa.⁴⁰

La liturgia sacramental, aderezada por la *commendatio animae* y la *absolutio*, concluía para dar paso al acompañamiento del cuerpo, desde el lugar de la defunción hasta el lugar destinado para el descanso eterno.⁴¹ No obstante, los deseos de atar la salvación y de perdurar se intensificaron, como ejemplifican los testamentos con la expresión del deseo de “ir a la gloria celestial”. Fue el momento de la conquista de un espacio nuevo dentro de la espiritualidad del occidente europeo: el purgatorio, con la

35. André VAUCHEZ, *La espiritualidad del occidente medieval...*, p. 128-129.

36. Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, “El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)”, *En la España Medieval*, 15 (Madrid, 1992), p. 350-351.

37. Julia PAVÓN, “Los ritos...”, p. 94-96.

38. *Carta de Santiago* 5, 14-15.

39. El escudero Sancho de Aibar y su esposa, vecinos de la mencionada localidad, cuando redactaron testamento ordenaron que “ante de nuestros finamientos nuestros cuerpos sean oleados”. AMT, Marqués de San Adrián, Falces y Atondo, leg. 7, n. 4 (Milagro, 1 de mayo de 1451). Se conserva un código litúrgico, probablemente benedictino, que recoge esta práctica sacramental. AGN, *Sección Códices y Cartularios*, K. Códices litúrgicos y bíblicos, 9 (Leccionario, siglos XIV-XV, *Quomodo inungantur infirmi*), 146r-147v.

40. Cécile TREFFORT, *L'église carolingienne et la mort: christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Presses Universitaires de Lyon-Centre Interuniversitaire d'Histoire et d'Archéologie Médiévales, Lyon, 1996, p. 52-60, analiza esta conexión en la etapa carolingia.

41. Michel VOVELLE, *La mort et l'Occident...*, p. 70-78.



posibilidad de remisión de los pecados después de la muerte. De esta manera, desde la tierra se ganó un nuevo pulso a las fuerzas divinas, ya que las misas y oraciones por los fieles difuntos podrían reducir el tiempo de la purgación. Esta paradoja implicó al tiempo de que fueran los muertos, los del más allá, quienes marcaran el paso de la sociedad de los vivos, que preparasen a éstos a contribuir a su propia salvación pues estas actuaciones eran la más rica expresión de la caridad cristiana. La idea de que las penas del purgatorio se podían reducir conoció entonces una increíble difusión, ya que los sufragios se aplicaban en beneficio de la propia alma y de los fallecidos. La Iglesia, cuyo programa iconográfico daría cabida a este modelo purgante, acabó por fortalecer el dogma de la comunión de los santos.

Comenzó entonces una multiplicación de encargos para celebraciones eucarísticas, concebidas como algo más que meros sufragios *pro anima* en la etapa bajomedieval. Aunque se viene sosteniendo —y la vista de la bibliografía, repitiendo— que los ciclos de misas o liturgia *post mortem* tramitaron la compra de la salvación, qué duda cabe que el encargo de estos oficios eclesiásticos generaron copiosos flujos económicos en tiempos difíciles para todas las instituciones, y de ahí que la Iglesia velara celosamente por recibir o conmutar dichos beneficios. No obstante, el sacrificio eucarístico, mediatizado a través de ciclos numéricos como el nueve, tres, siete, treinta o un año, celebrado por expreso deseo de los fallecidos en parroquias, catedrales, conventos, santuarios u otros templos bajo advocaciones íntimamente ligadas a sus devociones, también escondía el interés de perdurar a través de la fama, como ya advirtió Philippe Ariès. Liquidados los legados piadosos, el protagonismo lo adquirían las virtudes del difunto, que se hacían visibles superando la *avaritia* y *superbia* y repartiendo dádivas a pobres y necesitados;⁴² e incluso adoptando el hábito de los mendicantes, preferentemente de los franciscanos. ¿Qué mejor manera de hacer gala de la ostentación y de fijar una memoria perdurable entre los vivos?

2. Morir todavía. La memoria entre los vivos y el recurso a los mediadores divinos

Perdurar o alcanzar la gloria celestial ¿Cómo concibió el hombre los auxilios póstumos? Los fieles laicos delegaron en los primeros tiempos de la Edad Media la tarea de la salvación en el estamento religioso, quedando vinculados a distintas instituciones eclesiásticas que le participaban sus beneficios espirituales a tenor de sus dádivas o por haber hallado reposo eterno entre sus muros. Pero la encomendación del alma y la elección de sepultura, esto es su presencia y prevalencia entre la comunidad de los elegidos y en el mundo de los vivos, tendrían una gran importancia en el bajo medievo.

Fue entonces cuando los nuevos modelos espirituales generaron un cristocentrismo, una propuesta que giraba en torno a la figura de Cristo en la cruz. Algunos de los preámbulos notariales de los siglos XIV y XV explicitan esta realidad religiosa al plasmar la necesidad de unión con los méritos infinitos de Jesucristo en la cruz, “porque

42. Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte...*, p. 114-128.

contra la muerte no hay otro remedio ni deffendimiento, si no la merçet de Dios nuestro seynnor”.⁴³ El hombre, por tanto y ante la escasez de méritos propios, e imbuido de una renovada piedad, será consciente de que sólo mediante su unión al sacrificio redentor de Jesucristo podía alcanzar la patria celeste. Por ello, tras dejar constancia de su naturaleza pecadora, encomendará su alma a un Dios redentor y salvador, “qui passion e muerte rescivio por nos”.

El poder para acceder “al otro lado”, al cielo, abría una nueva barrera para ganar el pulso a la tensión entre las mencionadas fuerzas vectoriales, basculando una parte importante de la balanza sobre los mediadores celestiales: Cristo, su madre la Virgen y la corte celestial. El salto sobre la amplia sima que separaba la tierra y la eternidad gloriosa, durante los siglos XIV y XV, sería posible a partir de la clemencia, misericordia y bondad de Cristo, Dios y hombre.

La mediación dotará al conjunto del ritual de una vestidura cultural muy importante, ya que a través del recurso a los intercesores, aflorarán las devociones piadosas personales, las modas religiosas y una doctrina clara sobre la recompensas de los justos antes del Juicio Final. El carácter incierto de la muerte y los deseos de superar el trance terreno motivará la búsqueda y acumulación de sufragios, con la idea de alcanzar el paraíso, acortar la estancia en el purgatorio y ser recordado entre la comunidad de los vivos. La celebración de misas *pro defunctis* perpetuaba la memoria entre los vivos y activaba la oración por los difuntos a través de novenarios, trentenarios, aniversarios, capellanías y otras celebraciones eucarísticas.

Este sistema repetitivo evitaba el olvido con sufragios inmediatos, a corto y medio plazo, y perpetuamente. Además, todas estas disposiciones piadosas que estaban enraizadas en la esperanza, minaban cualquier posible sentimiento de temor o angustia ante la condenación y la gehena del infierno. De manera que, dependiendo de la capacidad económica de los individuos se llevaban a cabo desde misas de réquiem, con el oficio propio de difuntos, con sus ofrendas “de oblada y candela”, hasta varios ciclos de misas. Es la “muerte tarifada”, que también se extendió a las limosnas y obras piadosas.

Estos avales de naturaleza económica han categorizado en la historiografía los niveles de eficacia espiritual, pues a mayor capacidad económica, mejores y mayores sufragios en el recuerdo para la salvación. No es posible avanzar si no se tiene en cuenta que lo computable en una sociedad tan pujante como la que nos ocupa tuvo un importante impacto en el orden social; pero el olvido, eterno enemigo de la memoria, había sido también dispuesto en los círculos eclesiásticos, que ignorando los rangos humanos rezaba genéricamente por sus fieles difuntos. Se ensanchaba y vigorizaba así una realidad intangible en la que los muertos permanecían en la memoria de los vivos.



43. ACP, T 4, f° (testamento de Sancho Miguel de Sansoáin, 25 de marzo de 1335), citado en: José GOÑI GAZTAMBIDE, *Catálogo del Archivo Catedral de Pamplona, I: 829-1500*, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1965, n.1218.

En la otra cara del ámbito de la evocación figuró una realidad tangible: la determinación del lugar de inhumación; pero ¿fue otro recurso más de intercesión? ¿Reforzó la disposición del sepulcro los lazos de mediación recíproca entre vivos y muertos? ¿Fue el espacio funerario otro de los jalones a conquistar por el afán de control humano? Si los ritos de la buena muerte culminaban con el entierro, la decisión de ser inhumado en un espacio determinado habría de garantizar una acogida espiritual. La elección de sepultura era un acto individual y libre, pero el motivo de la elección estuvo fuertemente marcado por la búsqueda de la protección divina. Así se concibieron los enterramientos *ad santos*, junto a los santos en la tardoantigüedad, y la inhumación en los espacios consagrados de la Alta Edad Media. La presencia de los cadáveres en los entornos eclesiales garantizaba el rezo continuado de la comunidad por los fieles difuntos, cuya memoria fue recogida en los *libri defunctorum* de las comunidades. Con la “invasión” del interior de los templos, a partir del siglo XII, los grupos privilegiados comenzarían una ocupación e incluso “acotación” de los espacios más sobresalientes: los presbiterios, las capillas, los claustros y las naves. La historia, por tanto, vuelve a repetirse con la intención de determinar el lugar exacto del futuro sepulcro, señal inequívoca para la memoria de quienes deberían de seguir aplicando los sufragios.

El ritual de la “buena muerte” y su escenografía conceptual y simbólica terminaban aquí, aunque en cierta medida proseguían sobre la sepultura, marca y jalón sobre el que giraba el comienzo y el final de las creencias de la sociedad sobre la inmortalidad. Nada de lo que representaba el sepulcro, esto es la finitud de la condición humana a la vista de todos, podía ser superado por una potestad superior que seguía actuando y sobre la que también el hombre pretendía seguir tomando partido. Ni el culto al recuerdo, ni el afán por comprarlo daban valor a los méritos aportados por el moribundo en la verdadera batalla, la librada ante las tentaciones en el lecho de muerte.

Conclusiones

Apenas el hombre rozaba al fin de sus días, se ponía en marcha un ceremonial, proceso ritual en el que quedaba clara la ruta a seguir. Si la criatura había salido de Dios, debía retornar a su seno y por lo tanto, todo lo que se tenía que hacer era conjugar los elementos necesarios para acompañar al difunto en ese paso. Primero e inmaterialmente, a través de una trayectoria personal que escapa a las fuentes, y segundo, dejando que la sociedad, con sus tradiciones y propuestas teóricas, ofertase y desplegase materialmente la totalidad o parte de las mismas con ese mismo objetivo de salvación. El rito, por tanto, empezaba antes del fallecimiento pues la concepción de la muerte, una muerte cristiana, interpelaba al vivo en la hora de su fin.

Todo comenzaba cuando se reconfortaba y acompañaba solidariamente a quien lo necesitaba o demandaba, pues la oración era el vínculo con el Más allá. Proseguía con el despliegue litúrgico de la administración sacramental destinada al tramo final de la vida. Dicha liturgia, como toda, era capaz de conectar las imágenes terrenas con las realidades celestes, ya que conducía a través de sus signos a la renovación incruenta de la misión salvadora de Jesucristo. De manera que las celebraciones además de posibilitar

la conexión de cada uno de los hombres con todo el conjunto de sus tradiciones quedaban elevadas al rango de “sacras”, es decir bajo el patrocinio y mano de la divinidad, y conducentes a ella.

La administración sacramental suponía traer a colación una serie de gestos con profundos significados, como el de la acogida del cuerpo, la preservación del mismo a través de los óleos bendecidos, la purificación del alma mediante el perdón de los pecados, la convocatoria familiar y vecinal para rogar por el buen destino del individuo y el recuerdo de la vida más allá de la muerte. De ahí que, además del intento por acercarse a estas tres vías de la Gracia como son la eucaristía, confesión y unción de enfermos, se orquestaran otras actitudes, libres en cierta medida de un formalismo protocolario, pero depositarias igualmente de parecidos objetivos.

Poco se hubiera avanzado si se hubiera sometido al estudio y comprensión de los ritos a un método descriptivo y comparativo. Por lo tanto, repasar el ceremonial funerario hubiera soterrado una visión más rica de la batalla que el hombre iniciaba entre sus deseos de disponer y perdurar y la voluntad divina, mediatizada por una Iglesia también en pugna por ampliar y controlar un radio de acción económico y social.

El estudio de los ritos supone hacer un seguimiento del orden y maneras de una actuación que impregnaba la vida cotidiana con el ánimo de tomar el pulso y caracterizar, tanto en un momento concreto como en un proceso de larga evolución, los modelos de acogida y las prácticas religiosas y profanas, en uso o en desuso. Pero, repito, más que volver sobre la tipología de los diferentes ritos, se ha optado por analizar ese complejo telón de fondo donde las actuaciones rituales y litúrgicas quedaban organizadas, formando una unidad indisoluble conocida como el proceso o ceremonial de la “buena muerte”. Sin embargo, ¿esto fue así? ¿Existió una preparación a la “buena muerte”?, o ¿sólo fue una imagen del discurso de la Edad Media? ¿Cuál es la verdadera realidad que proyectaron los testamentos? ¿Cuál fue la distancia entre el ideal propuesto por el orden canónico y los testimonios conservados, apenas una parte representativa de la sociedad de entonces? ¿Dónde quedaron quienes no cumplieron o ni siquiera conocieron esta mentalidad y figuración programática?

Al llegar a este punto, no cabe pronunciarse rotundamente, pero sí que no se puede dejar de valorar que el modelo eclesiástico cristiano tiñó casi monocromáticamente los paradigmas del hombre medieval, muy imbuido de una escatología al servicio de la salvación de las almas. La contestación más definitiva a esa cuestión sobre la naturaleza y aplicación de un programa ideal de “buena” muerte quedará enhebrada dentro de una reformulación de este campo de estudio, en el que tenga un papel secundario el engranaje metodológico, y se ponga en primera línea la renovación de premisas y objetivos. Esta revisión, habría también de cambiar sus trazados de partida, en ocasiones al servicio de unos presupuestos ideológicos o prejuicios conceptuales para reelaborar, más bien dilemas, en una amplia contextualización, de la multiforme realidad. Sólo de esta forma lo que se ha venido estimando del plano cultural, social, religioso y espiritual alcanzaría su más amplia y rica dimensión, lejos de reduccionismos al amparo del materialismo histórico o del presentismo. En suma, este más que deseable



replanteamiento rescataría el testamento, y por extenso a todas las fuentes vinculadas a la muerte, como auténticos testimonios tangibles de lo intangible, ya que a pesar de que la muerte se ha pasado de moda: “¿cómo resistir a esos testimonios apasionantes, tan diversos bajo su engañosa apariencia de inmovilidad, como bien ha visto M. Vovelle?”⁴⁴



44. Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte...*, p. 13.

ASISTIR A LOS CAUTIVOS: NOTAS EN TORNO A LAS INSTITUCIONES DESTINADAS A LA NEGOCIACIÓN Y RESCATE DE CAUTIVOS EN LAS TREGUAS ENTRE CASTILLA Y GRANADA (SIGLOS XIII-XV). UN ANÁLISIS A PARTIR DE SU APARICIÓN EN LOS TEXTOS DE PACES¹

DIEGO MELO CARRASCO - ÁNGEL GORDO MOLINA*

En la negociación de las denominadas treguas² y en la búsqueda de elementos que fueran efectivos en el “sobreseimiento” de la guerra, operaron una serie de instituciones. Lo anterior, debido a que el fin principal de la tregua tenía que

* Diego Melo Carrasco (Valparaíso, 1975), és professor d'Història Medieval a la Universidad Adolfo Ibáñez. Entre les seves obres destaquen: (ed. amb Fernando LAISECA) *Europa y El Mediterráneo Musulmán* (Viña del Mar, 2010); (ed. amb Francisco VIDAL-CASTRO) *A 1300 años de la Conquista de al-Andalus (711-2011)* (Viña del Mar, 2012); *Las alianzas y negociaciones del Sultán* (Múrcia, 2015).

Ángel G. Gordo Molina (Antofagasta, 1975) és professor d'Història Medieval a la Universidad de Playa Ancha. Entre les seves obres, destaquen: “Urraca I de León y Teresa de Portugal. Imperium. Jurisdiction and lineage in the first half of 12th century”, *Empires and ethnonational states of western Europe in the middle ages and early modern period*, Nina A. CHACATURJAN (ed.), p. 274-288 (Moscou, 2011); “La praeparatio de Alfonso VII y sus descendientes al trono leonés. La formación en el oficio regio. Siglos XII-XIII”, *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Beatriz ARÍZAGA, Dolores MARIÑO, Carmen DIEZ, Esther PEÑA, Jesús Ángel SOLÓRZANO, Susana GUIJARRO, Javier AÑIBARRO (eds.), vol. 1, p. 573-582 (Santander, 2012); “Urraca I, praeparatio, revueltas y diplomacia. Labores de una reina en el contexto sociopolítico del reino de León en la primera mitad del siglo XII”, *Studi Medievali*, 44/1 (Spoleto, 2013), p. 177-231; (amb Diego MELO CARRASCO), “Alfonso VII y Zafadola: un ejemplo del gobierno efectivo del imperator legionense”, *Temas Medievales*, 21 (Buenos Aires, 2013), p. 269-289.

1. El presente trabajo se ha podido realizar con materiales del proyecto del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Iniciación N°11130061. Abreviaturas utilizadas: AMM, Archivo Municipal de Murcia.

2. Estas han sido muy bien estudiadas en su momento por Juan de Mata Carriazo, Juan Torres Fontes y José Enrique López de Coca, entre otros. Algunos de los trabajos más elocuentes al respecto son: Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUIA, “La últimas treguas con Granada”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 3 (Granada, 1953), p. 11-43; Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUIA, “Las treguas con Granada de 1475 y 1478”, *Al-Andalus*, 19/2 (Madrid, 1954), p. 317-364; Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUIA, *En la frontera de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2002; Juan TORRES FONTES, “Dualidad Fronteriza: Guerra y paz”, *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI)*, Pedro SEGURA ARTERO (coord.), Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1997, p. 63-78; Juan TORRES FONTES, “Las relaciones castellano-granadinas desde 1475 a 1478”, *Hispania*, 86 (Murcia, 1962), p. 186-229; Juan TORRES FONTES, “Las relaciones castellano-granadinas desde 1416 a 1432. Las treguas de 1417 a 1426”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, 6-7 (Granada, 1978-1979), p. 297-311; Juan TORRES FONTES, “Las treguas con Granada de 1462 y 1463”, *Hispania*, 90 (Granada, 1963), p. 163-199; Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad en la frontera*



ver con la suspensión de hostilidades. Sin embargo, y dado el clima de beligerancia que existió en la frontera, se hizo necesario el establecimiento y creación de una serie de instituciones específicas destinadas a preservar la paz durante los períodos de tregua. Así entonces, conforme la situación fronteriza se torne más compleja, en función de una mayor violencia, estas instituciones tuvieron una presencia más amplia en los textos de los pactos, con una detalla descripción de sus funciones, otorgando deberes y plazos.

En el caso de los diplomáticos enviados a firmar treguas estas, normalmente, eran personas de altas dignidades o representantes reconocidos como individuos a los que respaldaba el reino. Sin embargo, muchas veces el resultado de las gestiones realizadas se debía al carácter nominal de los individuos puesto que un personaje, un linaje o una familia podían decidir muchas cosas en un ambiente en donde se conocía con mucha precisión a la mayor parte de la población.³

Las formalidades para legitimar el papel del enviado, como interlocutor, variaban según la calidad del asunto, sin embargo lo habitual era la “carta de creencia”, poder que servía como fórmula acreditativa para legitimar reconocimiento y actuación.⁴ Esa delegación se expresaba en la mayor parte de los contactos, como en el caso de las treguas o de los negocios fronterizos.

Las legaciones podían estar compuestas por varios individuos, condicionadas siempre por la misión que se debía cumplir. En este sentido era fundamental el manejo de la lengua y de ahí la importancia del intérprete. En las fuentes se consigna la existencia de verdaderos políglotas, como lo era el caso de algunos judíos, que debían tener un conocimiento específico y exhaustivo de qué era lo que se leía y contestaba en términos concretos.

Estos traductores o trujamanes, iban y venían arriba y abajo de la frontera ya que el carácter de su reconocimiento como interlocutores para las partes era fundamental, hecho que no admitía grandes variaciones para evitar tener que iniciar desde el comienzo el proceso de confianza para la circulación de la información.⁵ Así entonces -judíos, mercaderes, regidores, justicias, nobles, prohombres, hidalgos o abonados- la condición de mensajero fue fundamental como elemento clave para el contacto diplomático.

murciano-granadina, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 2004; Juan TORRES FONTES, *Las relaciones castellano-granadinas (1432-1454)*, Hum-165: Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales, Cádiz, 2010; Juan TORRES FONTES, *La frontera Murciano-Granadina*, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 2004; José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, “Acerca de las relaciones diplomáticas castellano-granadinas en la primera mitad del siglo XV”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 12 (Granada, 1998), p. 11-32; José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, “Castilla, Granada y las tregua de 1443”, *Estudios de Historia Medieval. Homenaje a Luis Suárez*, Miguel Ángel LADERO QUESADA, Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA; Julio VALDEÓN BARUQUE (coords.), Universidad de Valladolid, Valladolid, 1991, p. 301-313; José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, “Institutions on the Castilian-Granadian Frontiers 1369-1482”, *Medieval Frontiers Societies*, Robert BARTLETT, Angus MACKAY (coords.), Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 127-150, entre otros. También véase: Diego MELO CARRASCO, “Las treguas entre Granada y Castilla durante los siglos XIII a XV”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 34 (Valparaíso, 2012), p. 237-275.

3. Andrés GIMÉNEZ SOLER, *La corona de Aragón y Granada*, Imprenta de la Casa Provincial de la Caridad, Barcelona, 1908.

4. Andrés GIMÉNEZ SOLER, *La corona de Aragón...*, p. 490.

5. Andrés GIMÉNEZ SOLER, *La corona de Aragón...*, p. 590.

1. Instituciones para la preservación de la paz en la frontera, reguladas en las treguas

Jueces de las querellas / Alcalde entre moros y cristianos

El espacio fronterizo manifiesta esa dualidad guerra y paz. En este sentido, muchas veces, los conflictos estarán ligados a los almogávares y su acción depredatoria en la frontera. El resultado de sus incursiones era una serie de actos de violencia realizados, con toda una complicada secuela de reclamaciones. A partir de estas acciones se hizo necesaria la creación de una institución ocupada de dirimir los conflictos surgidos en tiempo de tregua entre ambas comunidades. Esta se conocerá con el nombre de “jueces de las querellas”, aunque más tarde toma protagonismo, ensombreciéndolos, el “alcalde entre moros y cristianos”.⁶ Su existencia documentada se establece a partir del texto de las treguas de 1310 en Murcia.⁷ Sin embargo, su configuración más clara no se verifica hasta 1393, siendo Enrique II quien dio plena forma a la institución,⁸ aunque, en opinión de Juan de Mata Carriazo, no actuaría hasta 1405 o 1406.⁹ En el caso de Murcia, Juan Torres Fontes cree encontrar sus antecedentes en la primera mitad del siglo XIV,¹⁰ con la denominación de “Ballesteros de monte”,¹¹ y en el caso de Morón, Manuel González Jiménez lo registra entre 1420 y 1427.¹²

6. José RODRÍGUEZ MOLINA, *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Alcalá, Alcalá la Real, 2007, p. 326. “Desde 1381, al menos, empezaron a ostentar los Fernández de Córdoba el cargo de Alcalde Mayores entre Moros y Cristianos, que será responsable máximo de solucionar las querellas suscitadas por los roces habidos entre unos y otros en la frontera. Aunque es en la primera mitad del siglo XV el tiempo de mayor actividad de la institución, no deja de estar vigente a finales de esta centuria”. José RODRÍGUEZ MOLINA, *La vida de moros...*, p. 328.

7. Tomás QUESADA QUESADA, *La Serranía de Mágina en la Baja Edad*, Universidad de Granada, Granada, 1989, p. 181. Torres Fontes afirma que: “Surge esta institución en los años en que los reyes de Castilla interesaban mantener la paz en la frontera de Granada, y adquiere su proyección oficial con Enrique II y Juan I, monarcas cuyos problemas políticos tenían precisas orientaciones en otras direcciones, por lo que ambos pusieron todo su empeño en mantener buenas relaciones con Granada”. Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad...*, p. 71. “[...] otrosi, uos otorgamos de poner en la nuestra tierra que más acerca fuere de la vuestra un hombre bono, con nuestro poder, que enmiende e faga enmendar las querellas que ouiere entre los de la nuestra tierra e la vuestra, sin otro detenimiento ninguno, et si así non lo fiesiese, que uosque lo fagades saber a qualquier que fuere por nos adelantado en la frontera, et él que ponga y otros en su lugar que lo fagan faser [...]”. Andrés GIMENEZ SOLER, *La Corona de Aragón...*, p. 167-169.

8. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La frontera de Granada, 1265-1481”, *Revista de historia militar*, extra 1 (Madrid, 2002), p. 55.

9. Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUIA, “Un alcalde entre los cristianos y los moros en la frontera de Granada”, *En la frontera de Granada*, Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUIA (eds.), Universidad de Sevilla, Sevilla, 1971, p. 104.

10. Juan TORRES FONTES, “El alcalde entre moros y cristianos del reino de Murcia”, *Hispania*, 78 (Madrid, 1960), p. 55-80.

11. “[...] Nos el rey de Castella, e de León, e de Portugal, fazemos saber a vos, los nuestros contadores mayores, quel concejo de la cibdat de Murcia nos enviaron decir que por quanto en aquella tierra non ay omnes que sepan seguir los rastros de los almogávares de tierra de moros que entran a fazer mal e daño a los nuestros regnos salvo los vallerteros de monte, e que nos pedían por merced que franqueseamos de monedas e algunos vallerteros para seguir los rastros, E nos, entendiendo que es nuestro servicio tenermos por bien e es nuestra merced que ayan en aquella cibdat seys vallerteros de monte para seguir los dichos rastros e que sean quitos de monedas para siempre. Porque vos mandamos que les dedes vuestras cartas sobreello, quales les cuplieren, e pongades los dichos seys vallerteros en lo salvado de las nuestras rentas. E non fagades ende al por alguna manera, so pena de la nuestra merced. Fecha veynte e quatro días de enero, año del Nascimiento de Nuestro Señor Jhesucristo de mil e trezientos e ochenta e cinco años. Nos el rey”. AMM, Cartulario Real, 1384-1391, f. 125; Juan TORRES FONTES, “Notas sobre los fieles del rastro y alfaqueques murcianos”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 10 (Murcia, 1961), p. 92.

12. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Morón, una villa de frontera (1402-1427)”, *Relaciones exteriores del Reino de Granada*, Cristina SEGURA GRAÑO (coord.), Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1988, p. 57.



Entre las atribuciones de los jueces/alcaldes estaban: 1.-Oír las quejas, querellas y agravios de moros y cristianos, juzgándolas conforme a derecho; 2.-Todos los habitantes estaban obligados a acudir a sus emplazamientos y a entregarle cualquier persona que hubiese quebrantado la tregua; 3.-Tenía la facultad para conceder autorización para hacer prendas en territorio granadino como represalia; 4.-Todos los habitantes del reino estaban obligados a prestarle su ayuda y cumplir sus órdenes en el transcurso del ejercicio de sus funciones; 5.-Tenía autoridad para ordenar y hacer cuantas cosas considerara convenientes para la seguridad de la frontera. Había a lo largo de la frontera cuatro alcaldes mayores entre moros y cristianos, en el obispado de Cádiz, Sevilla, Córdoba-Jaén y Murcia,¹³ y probablemente actuaban en pareja, musulmán y cristiano, en cada sector fronterizo.¹⁴

Sabemos que esta institución se replicó al otro lado de la frontera y se le llamó “Juez entre los Reyes” (*al-qadi bayna l-muluk*). Figura este título referido al alcalde granadino ‘Ali Sa‘id al-Amin, secretario particular del sultán Abu l-Hasan ‘Ali y jefe de la oficina de interpretación de su cancillería, el cual ejercía también la citada magistratura el 5 de safar de 875= 3 de agosto de 1470.¹⁵ Entre las atribuciones que tenía este juez estaban: “la competencia para fallar las querellas que los cristianos pudieran formular contra los granadinos por las infracciones cometidas por éstos a los tratados de treguas convenidos por ambas partes, durante la vigencia de los mismos”.¹⁶ Así entonces, se desprende que el funcionamiento de ambas instituciones era similar, cumpliendo las mismas funciones *grosso modo*.¹⁷ Como comprobación de lo anterior, tenemos el testimonio de Ibn Marzuq, juez de frontera en la zona andalusí controlada por los Benimerines (1348), quien nos comenta:

Yo mismo estuve un año encargado de distribuir los dones y de inspeccionar estos territorios y de oír las reclamaciones de sus habitantes y de comprobar que necesitaban [...] Llegué hasta Zahara (al-Sajra) y la fortaleza de Olvera y el territorio vecino, deteniéndome en la frontera entre los musulmanes y cristianos, oyendo las quejas de la gente de ambas religiones, obteniendo todos y cada uno su derecho.¹⁸

13. Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Morón, una villa de frontera...”, p. 58.

14. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La frontera...”, p. 56.

15. Luis SECO DE LUCENA, *El Juez de frontera y los fieles del rastro, Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 7 (Murcia, 1957), p. 140.

16. Luis SECO DE LUCENA, *El Juez de frontera...*, p. 137-141. Las fuentes son muy explícitas al hablar de su actuación: “Este día dio rason en el cabildo de Fernando de Torres, alcalde mayor entre cristianos y moros, que él con su escribano anduvo a faser la pesquisa sobre las dos rejas e una açada que hurtaron en Canbil e no falló quién lo furto; luego los dichos señores mandaron a Fernando Rodrigues, regebtor de los maravedíes de las ynpuisiones, que pague a Diego Byedma, alcalde de Huelma, çiento e cinquenta mrs. Para que los dé a los dichos moros de Canbil o compre otro tanto y gelo dé”. Pedro PORRAS DE ARBOLEDA, “La frontera del Reino de Granada a través del libro de actas del Cabildo de Jaén de 1476”, *Al-qantara*, 14 (Madrid, 1993), p. 154.

17. Sobre la actuación pormenorizada del mismo véase un ejemplo, para el caso de las comarcas de Lorca y Vera ver: María ARCAS CAMPOY, “Cadíes y Alcaldes en la Frontera Oriental Nazarí (S. XV)”, *Al-qantara*, 20 (Madrid, 1999), p. 487-501.

18. María Jesús VIGUERA MOLINS, “Guerra y paz en la frontera nazarí desde las fuentes árabes”, *Actas del Congreso “La frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XII-XVI)”*, Pedro SEGURA ARTERO (ed.), Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1994, p. 85.

Pese a lo anterior, pareciera ser que ninguno de los alcaldes, ni musulmanes ni cristianos, tuvieron jurisdicción sobre las rupturas de treguas ocurridas en el mar: en este caso, es de suponer que, del lado castellano, intervendría el tribunal del Almirante, con sede en Sevilla.¹⁹

En opinión de algunos autores, como el caso de Juan Torres Fontes, esta institución, al menos en el caso castellano, demostró una total ineficacia y descrédito, pues fue utilizada con marcados intereses políticos por quienes sólo estaban interesados en obtener el nombramiento por los beneficios que personalmente pudiera reportarles, todo lo que repercutió en su eficacia y actividad.²⁰ No obstante lo anterior, será común observar su existencia en los pactos de tregua así como la regulación de su actividad y los pasos a seguir por ellos en caso de alguna reclamación. Por ejemplo, en la tregua de 1477, se estipula, entre otras cosas, que se pongan jueces entre ambas partes para que juzguen las querellas que sucedieran durante el tiempo de paz.²¹

En cuanto a la vigencia de la institución, según la documentación pareciera ser que se mantuvo vigente hasta que la Corona decidió prescindir de ella, encargando sus tareas a hombres de confianza, como sucedió el 17 de enero de 1478, en que se nombran dos caballeros, uno castellano y otro musulmán para buscar, determinar y reparar los incidentes ocurridos en las treguas así como sus consecuencias, “e la sentencia que estos dichos jueces dieren e averiguaren, que los dichos Reyes de Castilla e vos el alto rey de Granada estareis e pasareis por ello, para lo mandar guardar e conplir”.²²

Como hemos comentado, el oficio del alcalde entre moros y cristianos recayó en personas importantes vinculadas a la vida fronteriza. Así, en la zona cordobesa lo fueron durante largos periodos los señores de Priego y Aguilar, que además solían ser alcaldes de la gran fortaleza de Alcalá la Real; uno de ellos, Alfonso Fernández de Córdoba, ejerció el oficio durante más de cuarenta años, entre 1383 y 1424. En Murcia, existe constancia del ejercicio del cargo por Alonso Yáñez y Fajardo ya en 1378. En la zona de Sevilla se puede suponer que estaba vinculado a los Adelantados de Andalucía, o a personas relacionadas y dependientes de ellos.²³ Por su parte, el Sultán granadino también confió la magistratura de frontera a personajes de relieve, expertos en los asuntos de política exterior, conocedores del carácter e idiosincrasia de la parte contraria y que gozaban, entre esta, de consideración, aprecio y respetabilidad.²⁴

A lo anterior se suma el hecho de que el cargo era retribuido y proporcionaba un sueldo, como en el caso de los Fernández de Córdoba, que oscilaba entre los 5.000 y 10.000 mrs., en los años centrales del siglo XIV. Cantidad respetable, sin duda, en esa fecha²⁵ y que hacía de esta institución un apetecible privilegio. Todo esto confirma

19. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La frontera...”, p. 56.

20. Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad...*, p. 73.

21. Carmen PEREA CARPIO, “La frontera concejo de Jaén-Reino de Granada en 1476”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, 10-11 (Granada, 1983), p. 235-236

22. Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUÍA, *En la frontera...*, p. 232-234.

23. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La frontera...”, p. 56.

24. Luis SECO DE LUCENA, *El Juez de frontera...*, p. 140.

25. María Concepción QUINTANILLA RASO, “El señorío de la Casa de Aguilar”, *Andalucía Medieval: Nuevos estudios*, Cristóbal TORRES DELGADO (coord.), Monte de Piedad y Caja de Ahorro de Córdoba, Córdoba, 1979, p. 61-64.

el hecho de que los intereses personales hayan primado sobre los colectivos en esta sociedad de relaciones tan interdependientes.

Los Fieles del rastro

Cuando se llevaba a cabo una algará en los límites fronterizos que llegaban a la jurisdicción de algún concejo, se ponía en marcha todo un aparataje que tenía como finalidad seguir la pista de la cosa perdida o robada, o el rastro del cautivo. Esta última misión se le encomendaba a los rastros. Los “fieles del rastro”²⁶ constituyeron una institución al servicio del juez de frontera, una suerte de “policía fronteriza”,²⁷ que se encargaba de seguir las huellas del presunto delincuente, hasta encontrarlo. En general, constituyen una corporación cerrada de individuos nombrados, instruidos y juramentados, siendo ante todo un oficio concejil. Son muy pocos los detalles que tenemos en torno a su organización y los que hay son los referentes a la corporación de fieles del rastro del Concejo de Jaén que estaba constituida por 30 personas.²⁸

Sus servicios no eran demandados solamente por los alcaldes entre moros y cristianos, sino también por los alcaldes mayores de la frontera. En este sentido, no solo se circunscribían a la persecución de quienes quebrantaban la paz con el Reino de Granada, sino que también eran empleados en la resolución de problemas similares entre cristianos; al menos en el reino de Murcia así ocurría.²⁹

Los antecedentes más remotos de este oficio de rastro se remontan al siglo XIV y aparece por primera vez con sus funciones delimitadas en las treguas firmadas en 1331; desde entonces, el oficio quedó constituido.³⁰ Su acción era coordinada por los “alcaldes del rastro” y sus actuaciones eran registradas por el “escribano del rastro”.³¹

Su *modus operandi* era el siguiente: cuando se cometía una violencia sobre una persona o cosa por parte de las gentes del otro lado de la frontera, los propios perjudicados, por sí mismos, o representados por su concejo, reclamaban los servicios de estos fieles del rastro, que acudían al lugar del atropello, reconocían las huellas de los atacantes y seguían su rastro hasta llegar al límite con otro concejo.³² Entonces allí convocaban a las autoridades y rastros correspondientes y les entregaban el rastro; así entonces,

26. Entre las condiciones que debían poseer los fieles de rastro, encontramos: juventud, fuerza física, resistencia, conocimiento de terreno, de sus aguas y zonas de paso “las traviesas”. María Concepción QUINTANILLA RASO “El señorío...”, p. 93.

27. Juan TORRES FONTES, “Notas sobre los fieles...”, p. 89-105.

28. Tomás QUESADA QUESADA, *La Serranía de Mágina...*, p. 179.

29. Tomás QUESADA QUESADA, *La Serranía de Mágina...*, p. 178.

30. Juan TORRES FONTES, “El alcalde entre moros...”, p. 58; Juan TORRES FONTE, *Instituciones y sociedad...*, p. 90.

31. Carmen ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, “Los cautivos en la frontera entre Jaén y Granada”, *Relaciones exteriores del Reino de Granada*, Cristina SEGURA GRAÍÑO (coord.), Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1988, p. 19-29.

32. “Los rastros salían al campo en el momento en que se presentaba la correspondiente denuncia ante el municipio, pero para tomar represalias era necesaria la autorización del alcalde entre moros y cristianos”. Pedro PORRAS DE ARBOLEDA, “El derecho de frontera durante la baja edad media. La regulación de las relaciones fronterizas en tiempo de treguas y guerra”, *Estudios dedicados a la memoria del profesor L.M. Díez de Salazar*, María Rosa AYERBE IRIBAR (coord.), Universidad del País Vasco, Bilbao, 1992, p. 278.

los que lo reciben deben responder de la violencia, a menos que el rastro pase a otro término, cuyos vecinos y rastreros lo puedan recibir, a su vez.³³ Y así, continúa, hasta llegar al lugar donde se encuentra el cautivo, la cosa robada o los ladrones, que son apremiados a devolverlos o pagar una compensación. Establecida la responsabilidad de los presuntos delincuentes, el juez dictaba sentencia, que había de quedar ejecutada en el plazo de cincuenta días.³⁴

En algunos casos, estos rastreros tuvieron beneficios producto del trabajo que desempeñaban. Se sabe, por ejemplo, que Juan I dio carácter oficial a los fieles del rastro de la ciudad de Murcia, otorgándoles como compensación a su dedicación y oficio una serie de beneficios económicos, como era la exención en el pago de tributos reales y concejiles, a excepción de las alcabalas. De la misma forma, se estipuló cuáles eran los requisitos que debía cumplir, a saber: conocer perfectamente el territorio de la jurisdicción concejala a que estaban adscritos y ser prácticos en el oficio de reconocer y seguir las huellas de los delincuentes.³⁵ Aparte de las franquicias, los fieles del rastro cobraban por cada rastro que seguían; en el caso del concejo de Jaén, la cantidad ascendía a 200 maravedíes.³⁶

La localización de la mayor parte de los robos y la solución correspondiente se debió a la organización y buen hacer de los rastreros, quienes, con sus interconexiones, eran capaces de averiguar el paradero de un cautivo, el destino de una caballería o el final de una bolsa de monedas. Ellos permitieron a algunas ciudades defenderse de las acusaciones de robos puesto que su cometido consistió en esclarecer el desarrollo de los hechos desde su inicio hasta el final.³⁷

Los alfaqueques

La palabra alfaqueque viene del árabe *al-fakkak*, que significa redentor de cautivos. Estos son, en estricto rigor, aquellos encargados de redimir a los cautivos. Su misión primordial era la de servir de intermediarios entre ambas comunidades a través del trato y el contrato que permita el rescate o canje de cautivos y conducirlos hasta

33. Tomás QUESADA QUESADA, *La Serranía de Mágina...*; Carmen ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, “Los cautivos en la frontera...”, p. 219. Sólo a modo de ejemplo citaremos algunos casos: Sábado 5-VI-1479, “En sábado cinco de Junio, año de MCCCCLXXIX años, dieron Fernando García de galues e Miguell Miesia e Juan Sanches Dueñas, fieles del rastro que fueron a ver el rastro que troxieron los moros que troxieron en rastro fasta la boca de val de Jetreço, a la vereda que descende de Almaseral, que viene de la Puerta de Algar”. Carmen ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, “Los cautivos en la frontera...”, p. 275.

34. Un ejemplo de esto es lo que se visualiza en una carta fechada 16 de marzo de 1465 en Martos, en donde Juan Docampo, comendador o alcalde de la villa de Martos por el maestre de Calatrava, a Alcalá la Real. Sobre algunos moros que ésta le reclama “A lo que, sennores me escriuiis de moro que yo mande entre-/ gar a la çibdad, me escribieron requiriéndome que, pues el rastro me era dado por vos otros, / carta de su requerimiento/ me enviaron una carta firmada de los nonbres de vos otros, sennores, en la qual se contiene commo vos otros, sennores, les fisistes saber que ayvades entregado el rrastro de aquel moro esta villa, e commo ayvades sabydo que aquel moro estaua en la villa de Porcuna e que codemandasen a la dicha villa”. Carmen JUAN LOVERA, *Colección Diplomática De Alcalá la Real*, Esclavitud del Señor de la Humildad y María Santísima de los Dolores, Alcalá la Real, 1988.

35. Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad...*, p. 90.

36. Tomás QUESADA QUESADA, *La Serranía de Mágina...*, p. 181.

37. José RODRÍGUEZ MOLINA, *La vida de moros...*, p. 331.



lugar seguro. Otras veces su gestión no era propiamente la redención de cautivos, sino la recuperación de ganados y otras cosas robadas.³⁸ En general, la compra o venta de cautivos suponía, además, la puesta en marcha de amplias operaciones económicas: de una parte, la entrega de dinero o fianzas efectuadas ante el escribano público; de otra, la solvencia, pero, sobre todo, la garantía de la honradez del alfaqueque, que era la base de todo el negocio en el que intervenían muchas personas, porque reunir las cantidades exigidas en los rescates para economías modestas suponía acudir a onerosos préstamos y esos prestamistas eran los que se asociaban con los alfaqueques como medio eficaz para mantener sus pingües negocios.³⁹

Según James Brodman, la práctica de la redención no fue institucionalizada hasta el siglo XII. En un principio estaba en manos de particulares e instituciones religiosas, pero pronto esta actividad se convirtió en un negocio que llamó la atención de la misma monarquía. Así entonces, durante el siglo XIII se intentó por parte de los monarcas poner orden estableciendo las competencias y las obligaciones de los alfaqueques en las Partidas y, posteriormente, en los ordenamientos de Alcalá de Henares de 1348, los Ordenamientos de Toro de 1368 y las Cortes de Toro de 1371.⁴⁰ En el sector de la frontera jiennense la mención más antigua referida al alfaqueque municipal data de 1341.⁴¹

Este trabajo exigía condiciones personales especiales y exposición a riesgos constantes que iban desde el robo y la violencia hasta la prisión y el asesinato. A cambio de este esfuerzo, los alfaqueques tenían derecho a indemnizaciones variables que, por lo general, están en razón directa al precio del rescate.⁴² En caso de que la transacción fuera el intercambio de un cautivo por otro –un moro por un cristiano–,⁴³ sin intermediar

38. “Dentro de sus funciones se encontraba la de perseguir y evitar razzias incontroladas que de forma ilegal se sucedían en los linderos territoriales. Estas incursiones tenían por objeto, generalmente, la captura de bienes, ganados o personas. Los alfaqueques devolvían a sus dueños todo lo robado y los cautivos a sus casas”. Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo. La caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán (1323- 1539)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 2001, p. 61.

39. Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad...*, p. 65. En general, quienes poseían cautivos querían sacar el máximo provecho, por lo que muchas veces tenían al cautivo todo el tiempo que fuese necesario, hasta que se diera curso a sus exigencias. Tenemos un contrato de redención fechado el 7 de agosto de 1486, que dice: “Los dos honorables alfaques Sa’d b. Yahyá al-Yannaq y Muhammad b. Husayn al-Faqih, que viven en la taha de al-Yawyar (El Laujar), garantizan con su hacienda y bajo su responsabilidad, cinco ratl y medio de excelente hilo de seda laujari a los dos caballero Tarbina y Pedro de la Torre, su compañero, a cambio del rescate del cautivo Ahmad b. Ahmad al-Basti, en el término de veinte días contados a partir de la fecha [...]”. Luis SECO DE LUCENA, *Documentos Árabe-Granadinos*, Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1961, p. 100 (texto árabe, donde indica alfaqueques, no alfaques como aparece en la traducción) y 108 (traducción al castellano).

40. Raúl GONZÁLEZ ARÉVALO, *Cautiverio y esclavitud en el reino de Granada (siglos XII-XVI)*, Universidad de Granada, Granada, 2013, p. 98.

41. José RODRÍGUEZ MOLINA, *La vida de moros...*, p. 334.

42. Juan TORRES FONTES, “Los alfaqueques castellanos en la frontera de Granada”, *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo*, Caja Insular de Ahorros de la Gran Canaria, Granada, 1975, vol. 2, p. 100.

43. En bastantes ocasiones, no era nada de raro que los musulmanes exigiesen, en lugar del pago de un rescate, lo que se llamaba un canje “moro por cristiano”, situación que obligaba a los parientes o amigos del afectado a buscar y llegar a un acuerdo con el dueño del cautivo granadino correspondiente. Juan TORRES FONTES, “Los alfaqueques castellanos...”, p. 100.

dinero alguno, se limitaba a recibir un maravedí en concepto de “panazgo”, esto es, por el mantenimiento del prisionero el tiempo que durase el viaje o la negociación.⁴⁴

Para el ejercicio del oficio de alfaqueque era necesario el conocimiento de la lengua del reino vecino. Muchas veces quienes lo ejercían eran tornadizos o trujamanes. En razón de su oficio estaban dotados de inmunidad y podían entrar y salir libremente del otro reino, pudiendo incluso entrevistarse con entera libertad con los cautivos. En cuanto a su organización,⁴⁵ las Siete Partidas (partida II, título XXX, ley 1) establecen:

Alfaqueque tanto quiere decir en arabigo, como omes de buena verdad, que son puestos para sacar los catiuos. E éstos, según los antiguos mostraron, deuen aver en sí seys cosas: la vna, que sean verdaderos, onde lleuan el nome. La segunda, sin cobdicia. La tercera, que sean sabidores también del lenguaje de aquella tierra que van como el de la suya. La quarta, que no sean malquerientes. La quinta, que sean esforzados. La sexta, que ayan algo de lo suyo.⁴⁶

En relación a este, su origen lo podemos rastrear en el fuero de Teruel, otorgado en 1179, donde encontramos su primera exposición jurídica en cuanto a sus deberes y derechos. En el mismo fuero se establecía su paga en un 10% del rescate, aunque no siempre se sabe con claridad cuál era la remuneración pagada.⁴⁷

En muchas ocasiones el oficio de alfaqueque fue ejercido por personas que mantenían buenas relaciones con ambos reinos. Este era el caso de muchos judíos, ya que su misión parecía más adecuada al carácter de esta minoría⁴⁸ y, también, el de los comerciantes italianos que acudían a Granada.⁴⁹ La documentación da cuenta de hombres prácticos



44. Francisco GARCÍA FITZ, “¿De exterminandis Sarracenis? El trato dado al enemigo musulmán en el Reino de Castilla y León durante la Plena Edad Media,” *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Maribel FIERRO, Francisco GARCÍA FITZ (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, p. 14.

45. Francisco GARCÍA FITZ, “¿De exterminandis?...”, p. 14.

46. ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1807, vol. 2, p. 336-337.

47. Maria Teresa FERRER I MALLOL, “Els redemptors de captius: mostolafs, eixees o alfaquecs (segles XII-XIII)”, *Medievalia*, 9 (Barcelona, 1990), p. 86. “Recibían su salario, como confirma la orden dada por el concejo de Jaén, en 1476, a Diego López, cambiador, para que ‘de e pague doscientos mrs. Al Majo, que troxo los dos christianos que faltavan de Huelma’”. Juan Carlos GARRIDO AGUILERA, “Relaciones fronterizas con el reino de Granada en las capitulaciones del Archivo Histórico Municipal de Jaén”, *Relaciones exteriores del Reino de Granada*, Cristina SEGURA GRAÑO (coord.), Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1988, p. 168-169.

48. Juan TORRES FONTES, “Notas sobre los fieles...”, p. 103.

49. Tomás QUESADA QUESADA, *La Serranía de Mágina...*, p. 177. “Los alfaqueques, no obligatoriamente debieron ser cristianos, encontramos judíos y también moros realizando estas funciones, hecho que no constituía sorpresa alguna, especialmente si se trataba de gente dotada para el comercio y el beneficio”. Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo poder musulmán (1323-1539)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 2001, p. 64. También es importante constatar la existencia de estos mercaderes, especialmente genoveses, cuya presencia está documentada, “[...] A intercesión de Juan de Benavides e del arcediano de Ubeda mandaron dar carta de seguro miçer Lucia e miçer Bartolomé, ginoveses, que vengan de Granada a esta çibdad a dar orden sobre la deliberación de una fija de Juan de Benavides que está en Granada”. Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUÍA, *En la Frontera...*, p. 257.

para los tratos, conocedores del árabe, y de una habilidad extraordinaria para informarse de cuantas noticias podían ser de utilidad para los jefes cristianos de la frontera.⁵⁰ La existencia de esta institución se manifiesta a uno y otro lado de la frontera pues los encontramos replicados tanto en Castilla como en Granada.⁵¹

Para el cumplimiento de su oficio, el alfaqueque portaba, además de una carta de seguro de la ciudad o autoridad del territorio que visita, un pendoncillo de color que indicaba el concejo del cual prevenía o de quien dependía. Los alfaqueques que entraban a los territorio del reino de Granada obtenían un permiso llamado *aman*,⁵² que era, en rigor, un salvoconducto.⁵³ Para evitar la sorpresa y la confusión, era común que en su viaje transitaran por el camino real o lugares fijados en las bases preliminares de los acuerdos. Sin embargo, estas cartas y señas no evitaban que los alfaqueques sufrieran el robo de sus pertenencias e, incluso, la prisión.⁵⁴

Según se deja entrever en la documentación, existía un buen número de alfaqueques “menores”, tanto granadinos como cristianos; respecto a estos últimos se ha señalado que, a veces, se vestían y dejaban crecer barba como musulmanes para ser mejor aceptados en el ejercicio de su actividad.⁵⁵ La existencia de estos se debe, en gran parte, a que el oficio era rentable, en la medida de la gran cantidad de cautivos existentes y los rescates

50. Juan TORRES FONTES, “Los alfaqueques castellanos...”, p. 103. Juan Torres Fontes sintetiza las capacidades que debía tener un Alfaqueque en las siguientes: conocimiento de varias lenguas; capacidad para el trato y discusión; habilidad para ganar amigos y obtener información precisa, ya que era frecuente que el alfaqueque fuera el espía más aprovechable y quien mejor conociera los preparativos o simplemente los propósitos militares que pudieran producirse en los territorios vecinos que visitaba. Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad...* p. 67.

51. “También los alfaqueques musulmanes tuvieron una destacada participación en la redención de los apresados musulmanes en poder de cristianos. De ellos sabemos muy poco y entra de lleno en el tema de cautivos musulmanes redimidos por sus correligionarios; de cualquier manera tenemos constancia de su existencia. El padre Faustino Gazulla decía al respecto ‘es de creer que serían éstos los que designaban con el nombre de alhaqueques, palabra árabe que significa redentores y la misma palabra adoptó Castilla para distinguir a los que ejercían esta misión de redimir cautivos’. Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo...*, p. 62.

52. El 6 de julio de 1484, Abu l-Hasan “Alí, entrega el siguiente salvoconducto al vecino de Bornos Hernando de Figueroa, “Las loores a sólo Dios. Por orden y mandato del belicoso afamado Hamet, rey y ensalzador de la ley de la salvación, a quien Dios esfuerce y ayude mediante su gracia. Se concede mediante ella este real seguro al cristiano virtuoso, nombrado, caritativo, de buenos respetos y aprobada vida e costumbre, de noble, limpio y generoso nacimiento, a quien Dios guie en su servicio, Hernando de Figueroa, atenta la benevolencia y singular gratitud suya, para que por virtud del que ha de entrar a su alta corte de Granada, que Dios altísimo conserve, como rescatador que es el muy poderoso y afamado rey, señor de amplios y extendidos reinos y otrora y aventajada era y cumplida felicidad, el rey y señor de Castilla, para rescatar y liberar los cristianos que están debajo del yugo y servidumbre de los moros en los lugares de su reino, así como por la misma orden que lo ha acostumbrado hacer en los próximos pasados años, con la seguridad, honra y confianza que es razón y merece la calidad de su persona. Lo cual por la presente se le concede. Que es dada y escrita en la fortaleza de su real corte de Alambra de Granada, que Dios altísimo ampare, en seis días en luna de Raeg de ochocientos ochenta y nueve. Esto es verdad”. Manuel ROJAS GABRIEL, “Consideraciones sobre la vida en la frontera de Jerez durante el siglo XV”, *Actas de II Jornadas de Historia de Jerez. El Jerez Medieval*, Ayuntamiento de Jerez de la Frontera, Jerez de la Frontera, 1989, p. 34.

53. José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, “Institutions...”, p. 137.

54. Juan TORRES FONTES, *Instituciones y sociedad...*, p. 68.

55. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La frontera...”, p. 57.

que por ello se pagaban. Esto, independientemente de que el alfaqueque pudiese fallar en su cometido y que, por lo tanto, obligara a negociaciones entre ciudades.⁵⁶

Así, con el tiempo, esta institución se hará cada vez más rentable, debido al constante intercambio y rescate de cautivos a nivel de la frontera. Todo esto obligará a la Corona de Castilla a reglamentar la institución por medio del nombramiento y establecimiento de un Alfaqueque Mayor.⁵⁷ Este sería elegido directamente por la autoridad y sabemos controlará a los alfaqueques menores (conocemos los de Vera, Los Vélez y las Cuevas, por parte granadina; y los de Murcia, Lorca y Orihuela, por el lado cristiano) que se encontraban en los distintos sectores fronterizos.

A partir del año 1410, Diego Fernández de Córdoba se titula Alfaqueque Mayor en las negociaciones y acuerdos de tregua concertada ese mismo año con Sa^{ed} al-Amin tras la campaña de Antequera. El señor de Aguilar fue sucedido en el cargo por Jerónimo López de Saldaña, hombre de confianza de Juan II, tesorero del rey y veinticuatro de Sevilla.⁵⁸ Poco después de su muerte, acaecida a fines de 1438, en julio de 1439, Juan II hizo merced de por vida del oficio de Alfaqueque Mayor a Juan de Saavedra, alcalde de Castellar de la Frontera. A partir de entonces, la Alfaquequería Mayor de Castilla, sus derechos y prerrogativas se identificarán para siempre con sus descendientes directos,⁵⁹ siendo estos, en definitiva, los únicos que pudieron organizar rescates en la frontera desde Tarifa hasta Lorca⁶⁰ hasta la definitiva anulación del oficio real por Felipe III a comienzos del siglo XVII.⁶¹ Además, ya finalizada la guerra y con la desaparición de la frontera terrestre, los nuevos municipios cuestionaron los derechos de una institución que no tenía jurisdicción reconocida sobre la frontera marítima.⁶²



56. Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUIA, *En la frontera...*, p. 255.

57. Manuel GARCÍA FERNÁNDEZ, "La Alfaquequería Mayor de Castilla en Andalucía a fines del Edad Media. Los Alfaqueques Reales", *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*, José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER (coord.), Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1987, p. 37-54. Con lo que establece López de Coca en relación al interés que despierta esta institución en la monarquía desde el siglo XIV, *All theses explain the royal interest in controlling their activities by official known as the alfaqueque mayor de tierra de moros- that is, sort of superior whose jurisdiction covered all the frontier. This office was first mentioned in the Cortes of Toro of 1371, but the Crown apparently did not name any person to hold.* José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *Institutions...*, p. 140.

58. Manuel ROJAS GABRIEL, *La frontera entre los reinos de Sevilla y Granada en el siglo XV (1390-1481): un ensayo sobre la violencia y sus manifestaciones*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1995, p. 234.

59. En el tumbo de los Reyes Católicos, encontramos una carta de facultad de oficio de alhaquequería mayor, fechada en Vitoria, 11 de junio de 1476, en la que se establece: "[...]por la presente vos damos licencia e facultad para que al tiempo de vuestro licenciamiento por vuestro testamento e postrimera voluntad o cada quando quisierdes e por bien touierdes podades rrenunciar e traspasar e rrenunciades e traspasades en cualquier de vuestros fijos o yernos que vos quisierades los dichos vuestros oficios de alhaquequería mayor [...]". *El Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla*, ed. Juan de Mata CARRIAZO, Ramón CARANDE, Editorial Católica Española, Sevilla, 1968, vol. 1, p. 307 (original: vol. 1, p. 156).

60. José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *Institutions...*, p. 140.

61. Manuel GARCÍA FERNÁNDEZ, "La Alfaquequería Mayor de Castilla...", p. 39.

62. José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, "Esclavos, alfaqueques y mercaderes en la frontera del Mar de Alborán (1490-1516)", *Hispania*, 38/139 (Madrid, 1978), p. 289.

2. De la presencia de estas instituciones en las treguas: una perspectiva de análisis

De los Jueces de frontera/Alcaldes entre moros y cristianos

En relación a ellos nos hemos referido a sus funciones y hemos establecido, también, como desde 1381, la nobleza andaluza asume el control del cargo, especialmente, los Fernández de Córdoba. Por otro lado, hemos indicado su correspondencia con el denominado juez de las querellas para el caso granadino.

En el gráfico que a continuación se presenta, es posible observar, como aparecen nombrada esta institución, en las diferentes treguas establecidas, fundamentalmente, entre Castilla y Granada.

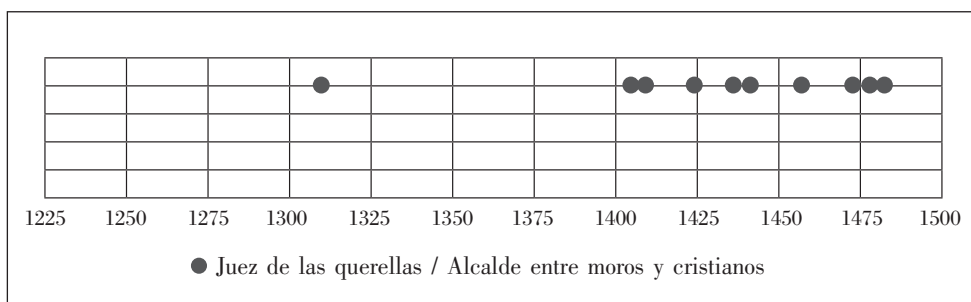


Gráfico 1. Dispersión de treguas que indican acción de Jueces de las Querellas.

Efectivamente, tal como se ha mencionado, la primera tregua que se refiere a la existencia de los jueces de las querellas es aquella que se firma en 1310. Esta es más bien un tratado de paz entre Fernando IV (1295-1312) y Granada.

No hay disposiciones al respecto durante toda la centuria, hasta que nos acercamos al siglo XV. Lo anterior se puede deber, esencialmente, a la extensión de las paces durante el siglo XIV y al hecho de la superioridad de las paces en relación con los períodos bélicos. El siglo XV, en cambio, tiene unos períodos bélicos más marcados, acrecentados a partir de la acción fronteriza de Juan II (1426-1454).

Es así como las menciones se hacen presentes en la tregua de 1410 (Castilla), 1414 (Castilla) y 1424 (Castilla). La de 1439 y 1443 se firman con Castilla durante el gobierno de Juan II. Sin ir más lejos, la de 1443, no solamente contemplará la participación de los jueces de las querellas, sino que las de otras instituciones que se encargaran de velar por la paz fronteriza, como por ejemplo los fieles del rastro.⁶³ La de 1460 y 1472,

63. “E de lo que afirmamos en estas paces con Vos el dicho rey honrado de Granada, e lo que afirmades Vos con Nos, que adelantemos Vos e Nos jueces fieles en las partidas de nuestras villas e de nuestros señoríos, que oyan las querellas e ayan poder de lo juzgar, e de las librar e pagar los querellosos de amas las partes, en cuerpos e en averes, e en otra qualquier cosa de lo que puede acaesçer, que sea seguido el rastro de los malfechores e de lo que fuere tornado, e do llegare el rastro, e se pararen, sean demandados los de las partidas do se parare el rastro, e ellos que sean tenidos de lo resçibir, e si non lo quisieren resçibir, e oviere testigos dello, que sean tenidos a pagar lo que se perdiere, e que sea asignado el plazo a lo resçibir del día (fol. 231 v°) que acaesçiere en diez días; e si llegada la demanda contra los

que se firman durante el reinado de Enrique IV (1454-1474), son treguas que establecen complejas cuestiones en torno a la regulación económica, con alusiones claras al intercambio comercial y a las facilidades que deben ser procuradas a los mercaderes.⁶⁴

Complementado lo anterior, ambos acuerdos hacen eco de la mantención de las condiciones de paz fronteriza, justamente, para establecer la normalidad en relación a las vinculaciones comerciales y de cotidiano. En ese sentido ambas treguas, regularán, a su vez, el problema de la cautividad, estableciendo unos determinados plazos para solucionar aquellas cuestiones que son producto de la violencia fronteriza, así como la definición y acción de los oficios fronterizos.

malfechores, se esperen sobre la partida donde se parare el rastro, entre ellos, plazo de çinquenta días; e si fuere fallado a lo que fuere tornado, que sea tornado e çuio fuere, e si non fuere fecho cunplimiento de otro lado al dicho plazo, que sean tenidos los dichos jueces de las querellas en aquellas partidas, que fagan a los de aquellas partidas pechar lo que se perdiere, e si se detoviere al juez de las querellas de non librar en el dicho plazo, que fagan dello suplicación a Nos e a Vos, o a lo que oviere de aver por Nos e por Vos, que lo mandemos librar e facer enmienda dello, e dar pena al juez sobredicho, e lo que es a pagar por lo que dicho es, por las personas que sean tornadas ellas mismas antes del plazo, e después en toda manera, e que maten a los malfechores; e si fueren falladas las personas después de la muerte de los malfechores, que sean tornados, e si non pudieren ser avidos que (fol. 232 recto) paguen por cada persona dellas quarenta doblas de oro, e los ganados e las otras cosas que non pudieren ser tornadas, sea pagado por cada cosa su valor segund que lo tasaron los jueces. E que sea este juicio común a casa parte de amas las partes, cristianos e moros iguales en esto". José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, "Acerca de las relaciones diplomáticas castellano-granadinas en la primera mitad del siglo XV", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 12 (Granada, 1998), p. 11-32.

64. "[...] Serán e de nuestra gente e de sus averes e en el alquemizio destas pazes de entre nos e vos e comprehendiente en la tierra e en la mar e en los puertos de la mar, e que vayan e vengan los alfaqueques de amas las partes seguros a resquerir los cãtivos e los quiten por su rendiçion e de lo que afirmamos e juramos con vos el dicho rey de Granada e lo que afirmades e jurades vos con nos que vayan e vengan los mercaderes e otros quales quier de los criptianos e de los moros e de los judfos de los nuestros regnos e nuestras çibdades e nuestras villas e nuestros logares e nuestros castillos e nuestros logares a los vuestros regnos e de vuestras çibdades e de vuestras villas e de vuestros castillos e vuestros logares e de los dichos vuestros regnos a çibdades e villas e castillos e lugares de nuestros regnos e a vuestras çibdades e a vuestras villas e a nuestros castillos e lugares por mar e por tierra seguros en sus cuerpos e en sus averes e en sus faziendas e en las sus ydas e en las venidas e sus estadas guardados do se acaesçiere e andovieren que no les sea fecho daño en sus cuerpos e fueren en todas las cosas en villas e en castillos e para lo que conpren seguro syn contrario e syn acrecentamiento de pecho demás de ques acostunbrado en las pazes salvo cavallos e armas e pan e de lo que afirmamos con vos e lo afirmades vos con nos, e quando acaesçiere contra vos alguno de vuestros enemigos e que si entrar por vuestra tierra de fuera de vuestro reyno e quisisere llegar a vuestra tierra que seamos tenido de le defender la pasada por nuestra tierra e de le echar fuera della, guerreando con el, e si lo no pudiéremos echar que vos los fagamos saber, e así no los conplieredes a nos vos el dicho rey honrrado de Granada sobredicho esto todo como dicho es en semejante e de lo que afirmamos con vos el dicho rey de Granada e lo afirmades con nos e si se alçare contra nos e contra vos castillo o villa de nuestros castillos e de vuestras villas que no sean reçebidos por ninguna de las partes, e que no sea reçebido castillo ni villa por compra ni por vendita ni por donaçion ni por furto ni por engaño ni en otra manera qualquier antes que vos ayudemos sobre el con nuestro poderio e que nos ayudeis vos con vuestro poderio en lo semejante desto fasta que se torne el castillo o la villa cuyo fuere de qualquier de las partes". Manuel GARCÍA FERNÁNDEZ, "Las relaciones castellano-granadinas en el sector Xericiense. El tratado de paz de 1460", *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 11-12 (Granada, 2010), p. 108-110. "[...] en esta paz que sean abiertos los puertos y axeas acostunbrados para los mercaderes e almayares e mer-/chantes christianos e moros e judfos de amas las partes que puedan andar y venir con sus ganados e mercaderías de los dichos reinos / de Castilla e León al dicho vuestro reino de Granada, e de vuestro reino a los dichos reinos segund lo acostunbrado en los otros tienpos de paz, / e que paguen los derechos acostunbrados y que todos ellos sean seguros y que ninguno non llegue a ellos nin les fagan depnno ninguno / a sus cuerpos nin a sus mercaderías de parte del dicho sennor rey nin de la vuestra, e que los dexten conprar e vender segund la costunbre, / y que sean honrrados y guardados". Juan de Mata CARRIAZO Y ARROQUILA, "Las treguas con Granada...", p. 92-97.



Finalmente, las treguas de 1476 y 1481, ambas establecidas por los Reyes Católicos (1474-1504), proponen importantes cuestiones en torno al escape de cautivos, indicando una serie de disposiciones en relación a la prohibición de captura y los cauces de la liberación explicitando la acción de las instituciones fronterizas encargadas de resguardar la paz.⁶⁵

De los fieles del rastro:

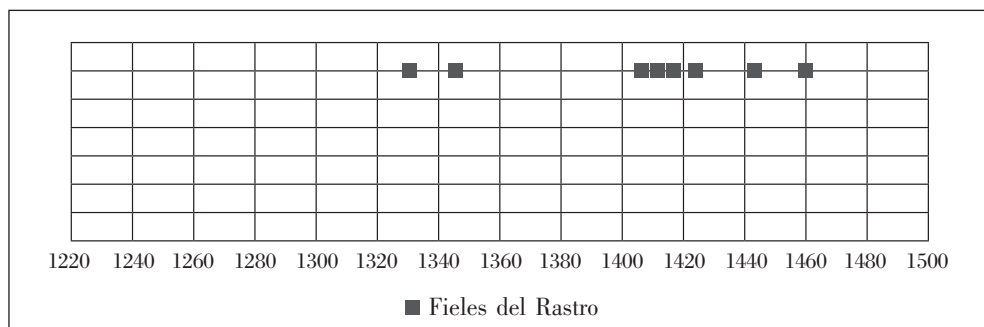


Gráfico 2. Dispersión de treguas que indican acción de fieles del rastro.

65. “E otrosí // si algún christiano o moro cabtivo rescatado o por rescatar fuyere e llegare a su tierra si es pasadas de mojó a dentro que está libre e si fuere tenido dentro en su tierra como dicho es que la parte de que el tal cativo christiano o moro bolviere que el primer lugar do fuere llevado sea obligado a lo bolver e si fuyere e levare algund thesoro o otras cosas que se buelva lo que así levare el tal cativo si se fallare en su poder e si no se fallare en si poder que jure el señor de la casa del primero lugar donde llegó e pasó e algunos de los buenos del lugar cada uno en su ley ante el que lo tal fuere a demandar lo que sabe e con esto el tal cativo sea suelto de lo que le fue demandado dándolo si lo llevó segund susodicho es. E que aquesta justícia sea igual a los christianos e a los moros salvo si el tal cabtivo christiano o moro fuere ya castigado el alhaqueque que tal no sea libre pues que lo ha de pagar el alhaqueque e que le sea tornado a su poder del alhaqueque que demandándolo o a su señor o le sea luego fecho pagar el rescate porque se igual e que pongan juezes de anbas las partes en las cosas que acaeciesen en todo este tiempo de esa dicha pas de los dichos quatro años, para que ante las querellas e juzguen e fagan lo que fallare por justícia a anbas las partes e sea pagado el querelloso e que los cavalleros e todas las otras personas que anbas partes sean thenudos de estar por esta dicha pas así en los reinos de los dichos nuestro señores rey e reina de Castilla e en este vuestro reino de Granada, e si alguno la quebrantare en aqueste dicho tiempo que sea requerido segund constunbre de pas antigua e do non se fisieren enmienda que se faga la costunbre e si el tal uso fuere de nulidad que aya de entender en ello, los tales juezes que los vean para dar su justícia a quien la toviere”. José RODRÍGUEZ MOLINA (dir.), *Colección diplomática del Archivo histórico municipal de Jaén: siglos XIV y XV*, Ayuntamiento de Jaén, Jaén, 1985, p. 60-62. “E otrosí; si algún xristiano o moro catho, fuyere rescatado o por rescatar, e llegare a su tierra, del mojó dentro, siete pasados, sea libre, e si fuyere tomado, dentro de su tierra, como dicho es, que la parte quel tal catibo, xristiano o moro, volviere, quel lugar primero dó fuere llevado, sea obligado a los bolver, e si fuyere e llevare algún tesoro u otras cosas, que se buelva lo que así llevare el tal catibo si se fallare en su poder, e si non se fallare en su poder, que jure el señor de la casa del primero lugar, donde llegó e possó, e algunos de los buenos del lugar, cada uno en su Ley, y ante el que lo tal fuere a demandar, lo qual save, y con esto el tal catibo, sea suelto de lo que le fuere demandado, si no levó según su susodichos; e que aquesta justícia sea ygal a los xristianos e a los moros, salvo, si el tal captibo, cristiano o moro, fuere entregado de alhaqueque, quel tal no sea libre, pues que lo a de pagar el alhaqueque, y que le sea tornado a poder del alhaqueque demandándolo ya su dueño, o le sea luego fecho pagar el rescate porque se ygaló. E que se pongan juezes de amas las partes, en las cossas que acaecieren en todo este dicho tiempo, desta dicha paz, del dicho un año, para que miren las querellas, e juzgen e fagan lo que es justicia, amas las partes, e sea pagado el querelloso, y que los cavalleros e todas las otras personas de amas las partes, sean thenudos de estar por esta dicha paz, ansí en los Reynos de los dichos nuestros Señores Rey e Reyna de Castilla, y en este vuestro Reyno de Granada, e si alguno la quebrantare, en este dicho tiempo, que sea requerido según costunbre de paz antigua, e dó nón se fiziere enmienda, que se faga la costunbre, e si el tal case, fuere de calidad, que ayan de entender los tales juezes, que lo vean para dar su justícia a quien la tubiere”. Juan Antonia BONILLA y MIR, Enrique TORAL PEÑARADA, *El tratado de paz de 1481 entre Castilla y Granada*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 1982, p. 29-32.

Como es posible observar, la situación es similar en relación con lo sucedido en el caso de los jueces de las querellas, ya que la concentración de sus menciones se manifiestan durante el siglo XV. Lo anterior tiene una explicación, puesto que las treguas firmadas durante el siglo XV tienden a ser más cortas en relación con su duración. Esto se debe, en primer lugar, a la ruptura constante de las mismas; en segundo término, a la compleja situación política granadina y la rotación de sultanes durante mediados del siglo⁶⁶ y, en tercer lugar, a la actividad constante de almogávares en la frontera ya entrado el último tercio del siglo. Todo lo anterior hace que el articulado de las treguas se concentre en, a nuestro juicio, dos aspectos importantes: el restablecimiento de la actividad comercial a nivel fronterizo, por medio de una serie de disposiciones que organizan el intercambio de productos y las disposiciones fiscales, así como en la mitigación de la violencia fronteriza por medio de la acción de una serie de instituciones fronterizas encargadas de resguardar la paz. Ahí, por tanto se inscribe la acción de los fieles del rastro. Esta situación se manifiesta de plano, al analizar las menciones de los jueces de las querellas y los fieles del rastro en las treguas estudiadas, tal como lo representa la siguiente dispersión combinada.

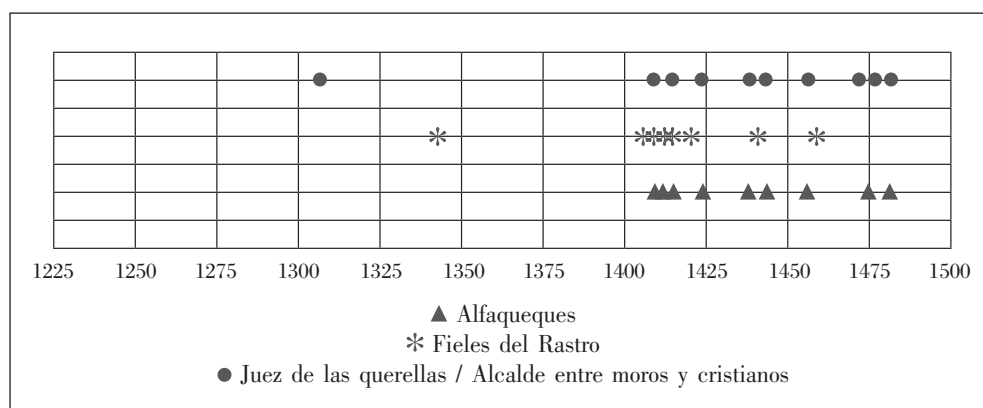


Gráfico 3. Dispersión de treguas que indican acción de alfaqueques, jueces de las querellas y fieles del rastro.

Este gráfico permite tener una idea de las relaciones que existen entre las menciones que los tratados realizan de los jueces de las querellas y las que se hacen de los fieles del rastro. Es posible observar como se da una correlación en el cuadrante que va desde 1410 hasta 1424, misma situación en 1439 y 1460. En la primera etapa, se manifiesta una coincidencia con la situación de complejidad fronteriza que se vive durante el período que corre entre 1405 a 1410. La mención que aparece hacia 1424 puede

66. FRANCISCO GARCÍA FITZ, "El asesinato político en al-Andalus: la muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)", *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Maribel FIERRO (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, p. 349-397.

estar ligada a la compleja situación fronteriza que se presenta a partir de la constante ruptura de treguas y el reestablecimiento de las mismas, pero con una corta duración.

En el último cuadrante aparece una primera mención de los fieles del rastro en la tregua de 1439, firmada durante el gobierno de Juan II. En ella se establece una serie de precisiones en relación con el vasallaje y la entrega de cautivos, todo lo anterior ligado a los episodios de violencia fronteriza.⁶⁷ Finalmente, la mención realizada en 1460 se relaciona con una tregua firmada entre Granada y Castilla durante el reinado de Enrique IV. Esa tregua indica, entre otras cosas: “Defensa mutua, prohibición de hacer daño en términos de frontera, devolver mercancías tomadas por almorarife o cautivo huido a su dueño, cartas de seguro para mercaderes, no acoger a nobles ni almorarifes huidos, no devolución de cautivos huidos”,⁶⁸ en suma, una serie de cuestiones ligadas, al restablecimiento de ciertas relaciones cordiales a nivel de frontera, quebrantadas a partir de los incidentes fronterizos que ya para este momento comienzan a hacerse más constantes.

Pues bien, la acción de los jueces de las querellas así como de los fieles del rastro dan cuenta de una actividad fronteriza que incorpora matices violentos, pero también, nos muestran una capacidad de organización y el surgimiento de unos oficios y unos tipos humanos bastante interesantes que solo se entienden a partir de esta situación puntual. En este sentido, el signo de esa “frontera caliente” no estará tanto en la confrontación bélica entre dos estados como si en los incidentes fronterizos que, conforme pase el tiempo, se manifestarán en forma más continua. Es por lo anterior que los pactos de treguas establecerán unos determinados plazos para enmendar los daños y evitar la ruptura de la tregua o el inicio de las hostilidades, aunque, de todas maneras, siempre la represalia se considerará un derecho⁶⁹ y, como tal, se invocará cada vez que sea necesario, aumentando las posibilidades de la ruptura de la tregua y, por tanto, de la violencia fronteriza.

De la actuación de los alfaqueques

La acción de los alfaqueques también quedará registrada en los diferentes tratados de tregua. En la siguiente gráfica es posible apreciar la mención que se hace a estos en las treguas estudiadas.

67. Diego MELO CARRASCO, “A possible periodisation of the treaties of peace and truce between al-Andalus and Christian Kingdoms (Nasrid Sultanate of Granada with Castile and Aragon) 13 th-15 th centuries”, *Imago Temporis Medium Aevum*, 8 (Lleida, 2014), p. 211-238. “Han de ser puestos é nonbrados por los dichos Señores reyes, é con sus poderes, jueces para determinar los dichos dannos, robos, saltos, muertes, é desfacer las prendas é oír los querellosos, segund los tiempos pasados fueron puestos, é los preçios convertibles de las cosas que se tomaren, ó robaren, ó mataren, é se non pudieren aver. Item: Por quanto en los tractos desta trégua é pas es concordado é igualado que el Señor rey de Granada dé en pairias al dicho Señor rey de Castilla, por los dichos tres anos, veinte é quatro mill doblas valadies, é quinientos é çinçienta cativos xristianos, de los que estan cativos en el regno de Granada, de guerra, naturales de los regnos del Señor rey de Castilla a plaso é tiempo ciertos, de los quales han do ser nonbrados por el dicho Señor rey de Castilla, treinta dellos; non sescrive aquí cómo nin en qué manera se deven dar é entregar las dichas doblas et cativos, por quanto el dicho Señor rey de Granada ha otorgado contracto aparte sobre la dicha rason”. José Amador DE LOS RÍOS, *Memoria histórico-crítica sobre las treguas celebradas en 1439 entre los reyes de Castilla y de Granada leída en varias sesiones de la Real Academia de la Historia*, Academia de la Historia, Madrid, 1879, p. 128-131.

68. Manuel GARCÍA FERNÁNDEZ, “Las relaciones castellano-granadinas...”, p. 108-110.

69. José RODRÍGUEZ MOLINA, *La vida de moros...*, p. 333.

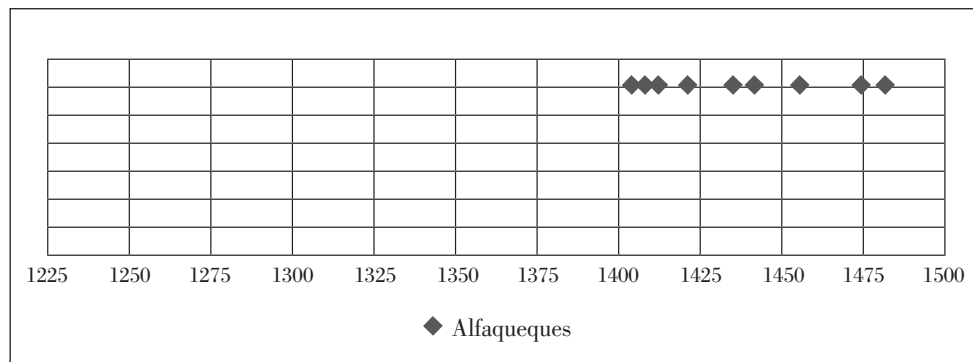


Gráfico 4. Dispersión de treguas que contemplan acción de alfaqueques.

Si bien según James Brodman (CIT), la práctica de la redención no fue institucionalizada hasta el siglo XII, no será hasta el siglo XIII cuando los monarcas intentarán poner orden estableciendo las competencias y las obligaciones de los alfaqueques en las Partidas⁷⁰ y, posteriormente, en los ordenamientos de Alcalá de Henares de 1348, los Ordenamientos de Toro de 1368 y las Cortes de Toro de 1371. Sin embargo, en las treguas que hemos estudiado la mención a los mismos no se establecerá hasta entrando al siglo XV. Lo anterior no indica que no exista una correlación entre la aparición de la institución y la acción de los mismos en las treguas. Como se ha afirmado, esta se refiere, fundamentalmente, al rescate e intercambio de cautivos así como de cosas robadas.

Pues bien, si visualizamos bien la gráfica, nos daremos cuenta que las menciones al oficio y acción de los alfaqueques en las treguas se concentran en el siglo XV, fundamentalmente, en aquel cuadrante que va desde 1410 a 1481, pero concentradas entre 1410 y 1424, período que se caracterizará por el desarrollo de una violencia fronteriza y actividad bélica que traerá como consecuencia la captura de cautivos. Por otra parte, durante los períodos de ruptura de treguas, la violencia fronteriza se hará manifiesta y no solamente en relación a la toma de cautivos, sino que también de cosas, como por ejemplo, de ganado.

Para verificar, de mejor forma, la acción de los alfaqueques, hay que analizar su acción a partir de los datos cruzados que entregan las treguas incorporando tanto el intercambio como el rescate de cautivos. En ese sentido, se hace mucho más clara la verificación de su aportación durante el siglo XV. A continuación presentamos una gráfica que entrega datos cruzados al respecto:

70. ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas (el libro del Fuero de las Leyes)*, ed. José SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, Editorial Reus, Madrid, 2004.

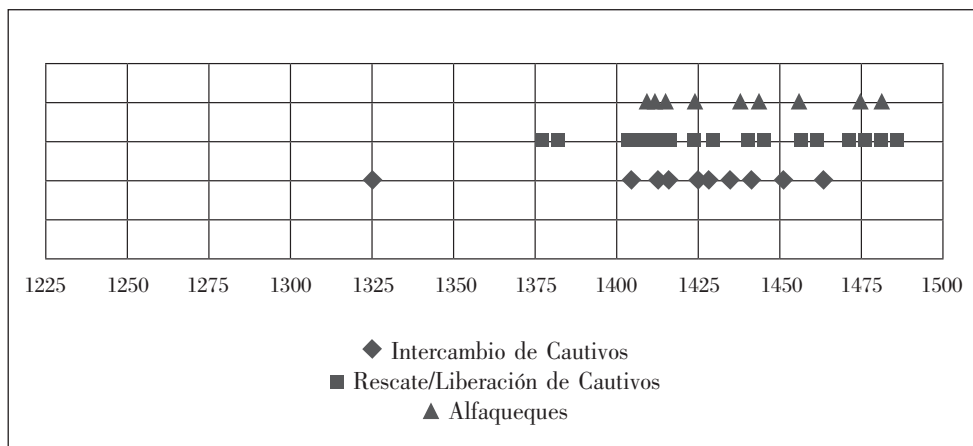


Gráfico 5. Dispersión de treguas que indican intercambio, y rescate de cautivos, en relación con la acción de los alfaqueques.

Es interesante visualizar cómo las treguas que se relacionan con la acción de los alfaqueques, establecen una correspondencia con aquellas que nos hablan tanto del rescate/liberación de cautivos, así como con el intercambio de cautivos. Esto tiene una lógica comprensible, toda vez que, las tareas descritas anteriormente corresponden a la acción de los alfaqueques. Por otro lado, también es interesante verificar que gran parte de la actividad se concentra en el siglo XV, marcado por una situación bélica más comprometida, al menos durante el gobierno de Juan II, y una mayor cantidad de incidentes fronterizos.

Otra gráfica que nos permite complementar lo qué venimos planteando es la nº 6, la cual nos muestra la entrega de las Cartas de Seguro, pues, para el cumplimiento de su oficio, el alfaqueque portaba una carta de seguro de la ciudad o autoridad del territorio que visita. Los alfaqueques que entraban a los territorio del reino de Granada obtenían el *aman*.

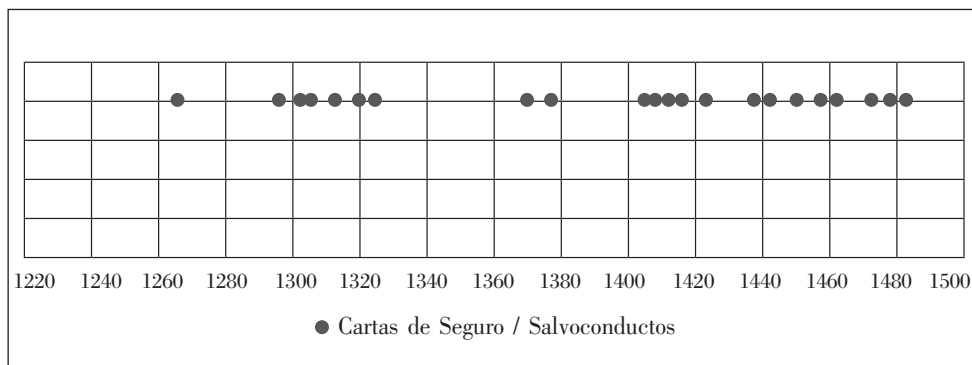


Gráfico 6. Dispersión de treguas que indican cartas de seguro y salvoconductos.

Claramente, el grueso de las cartas de seguro se concentra en el ámbito del siglo XV, coincidiendo con la acción de los alfaqueques, pero a la vez con una mayor reglamentación del comercio, situación que va de la mano a la paz fronteriza.

Algunas consideraciones finales

Todo lo anterior puede ser complementado con la siguiente gráfica, presentada con anterioridad, que resume la acción de las distintas instituciones fronterizas que velan por el cumplimiento de la paz. Nuevamente asistimos a la visualización de un fenómeno que se ha venido repitiendo el cual tiene que ver con la acentuación, y en algunos casos, la aparición constante que se establece en relación con todas estas instituciones ya entrado el siglo XV. Esto se explica a partir de lo que ya hemos repetido muchas veces en relación con que en ese siglo se acentúan los incidentes fronterizos. El resguardar la seguridad fronteriza, solucionar las controversias y rescatar a los cautivos se manifiestan como los esfuerzos que, de ambos lados de la banda, se realizan para salvaguardar la vida fronteriza, pero a la vez, para mantener unas relaciones entre los estados que se ven beneficiados por el intercambio comercial, pero que, a la vez, pueden tener un respiro frente a las complejidades internas que deben pasar en diversos momentos.

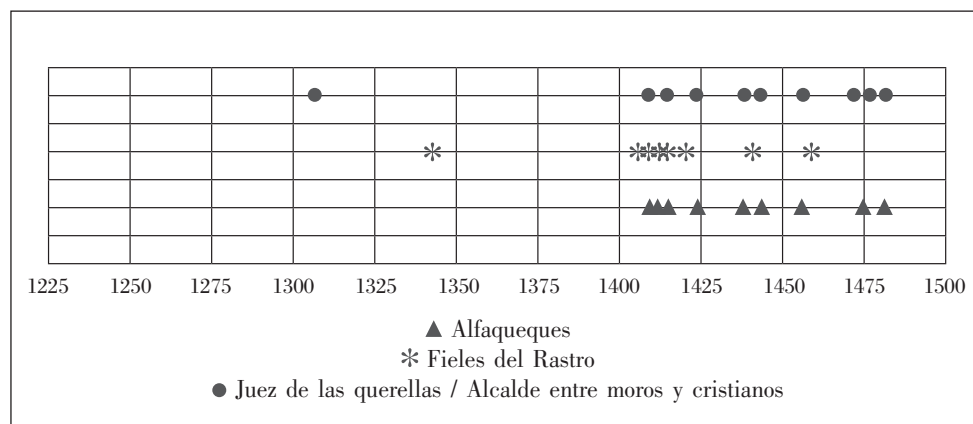


Gráfico 7. Dispersión de treguas que indican acción de Alfaqueques, Fieles del rastro y Jueces de Querellas.

A partir de lo anterior, no hacemos más que confirmar lo que hemos venido establecido en relación al actuar concentrado en el siglo XV, de las instituciones fronterizas de paz. Todo esto hasta aquel momento en que los acontecimientos se precipitan, la cruzada asume una carga ideológica más marcada y Granada sucumbe ante sus propios enfrentamientos. En esa perspectiva, el final se acerca y las treguas ya no tendrán el acento en la conciliación y en el sobreseimiento de actividades. Por el contrario, las últimas treguas no hacen más que preludiar el fin, aquel que se manifiesta en las Capitulaciones de 1491.

Finalmente, es interesante ver como Granada supo hacer de la diplomacia un instrumento eficiente en virtud de las situaciones internas que la afectaban, pero a la vez, fue capaz de visualizar, con un enorme realismo diplomático, aquello que era conveniente y que, finalmente, permitió la pervivencia del sultanato, y por tanto, de al-Andalus.



CIVILIZACIÓN O DOMINIO EN EL SIGLO XVI. LA ASISTENCIA A LOS NATIVOS AMERICANOS SEGÚN JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA

LUIS ROJAS DONAT*

La intervención del dominico Francisco de Vitoria en 1539 había dejado una sensación de ilegitimidad en toda la empresa española, desde el fundamento de la donación alejandrina hasta el poderoso argumento de la guerra justa. El fracaso escandaloso de las Leyes Nuevas en lo concerniente a la encomienda, dejaba en el ambiente un sabor a conflicto no ventilado ni menos resuelto. Se venía discutiendo la legitimidad de las campañas de conquista autorizadas por la Corona, es decir, si la guerra emprendida se fundaba en la justicia o constituían tan sólo latrocinios y pillaje. Era un tema que corroía la política llevada a cabo por el Consejo de Indias, institución asesora del Emperador Carlos V, en donde había opiniones divididas debido a las incansables actividades de Bartolomé de Las Casas. Este había emprendido un combate sin tregua contra los abusos cometidos por los conquistadores, pero especialmente contra la institución de la encomienda, considerada por los españoles como la única y más atractiva retribución que el Estado español podía dar a sus súbditos por los servicios prestados. La perpetuidad de las encomiendas constituía la raíz y el fundamento de este grupo social que defendía sus intereses frente al creciente regalismo de la Corona.

Sin siquiera advertir la movediza arena que le esperaba, Juan Ginés de Sepúlveda¹ vino a terciar en la polémica buscando defender los derechos del monarca. Aunque su



* Luis Rojas Donat (Curicó, 1959) és catedràtic d'Història Medieval a la Universitat del Bío-Bío. Entre les seves obres destaquen: *Espanya y Portugal ante los otros. Derecho, política y religión en el descubrimiento medieval de América* (Concepción, 2002); *Derecho y Humanismo en el siglo XV* (Concepción, 2011); *La primera defensa del indio americano* (Concepción, 2013); *Poner las manos al fuego. Ordalías, duelos y venganzas en la Edad Media* (Concepción, 2014).

1. La obra completa del autor se ha comenzado a editar desde 1995 por el Ayuntamiento de Pozoblanco. He aquí otras ediciones: Joannis Genesii SEPÚLVEDAE, *Opera*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1780, 4 vols.; Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987; Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. Ángel LOSADA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984; Ángel LOSADA, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963; Ángel LOSADA, *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda (selección)*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979; Ángel LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973; Juan Ginés de SEPÚLVEDA, Bartolomé de LAS CASAS, *Apología*, ed. Ángel LOSADA, Editora Nacional, Madrid, 1975; Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Hechos de los españoles en el Nuevo Mundo y México*, ed. Demetrio RAMOS, Lucio MIJARES, Jonás CASTRO, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1976; la misma traducción y notas, pero con diferente introducción, aparece en: *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana en el IV centenario de su muerte 1573-1973*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1976; Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Historia del nuevo mundo*, ed. Antonio RAMÍREZ DE VERGER,

preocupación estaba centrada en los numerosos y graves problemas europeos, las noticias y comentarios de la cuestión indiana, que se había ido transformando en una importante preocupación ética del Emperador, lo animaron a estudiarlo eruditamente.

Sepúlveda fue uno de los más reputados humanistas de España, estudioso rigurosísimo, experto aristotelist, cronista del Emperador, considerado en todos los círculos como hombre sabio y prudente. Nació hacia 1490, según parece en la población cordobesa de Pozoblanco. Estudió Humanidades en Córdoba, Artes en la Universidad de Alcalá y en el Colegio de San Antonio de Portaceli de Sigüenza siguió Teología. Contando con el favor del influyente Cardenal Jiménez de Cisneros obtuvo en 1515 una plaza de colegial en el Colegio Albornociano de San Clemente de los españoles en Bolonia, ambiente donde estudió durante ocho años Filosofía y Teología, pero especialmente llegó a perfeccionar su conocimiento de griego y de latín. Esta estadía fue decisiva en su formación doctrinal y espiritual, y explica la trayectoria de su obra intelectual, así como también su participación en la vida política española de mediados del *Quinientos*. Murió en Pozoblanco en 1573.

1. Derecho natural y derecho de gentes

Es inevitable vincular la figura de Juan Ginés de Sepúlveda a la de Bartolomé de las Casas dada la polémica sostenida por ambos en Valladolid en 1550. Suele representarse a uno como el contrapunto del otro, humanitario y honesto éste, imperialista y prevaricador aquel.²



Alianza, Madrid, 1987; Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *De rebus hispanorum ad Novum Orbem Mexicumque gestis*, ed. Antonio RAMÍREZ DE VERGER, B.G. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1993; Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *De ritu nuptiarum et dispensatione*, ed. José Manuel RODRÍGUEZ PEREGRINA, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1993. Por su parte, la bibliografía sobre Ginés de Sepúlveda es amplísima. Se pueden destacar: *Actas Congreso Internacional V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1993; Teodoro ANDRÉS MARCOS, *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Democrates alter"*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947; Aubrey BELL, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford University Press, Oxford, 1925; Juan BENEYTO PÉREZ, *J. Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Editora Nacional, Madrid, 1944; Francisco CASTILLA URBANO, "Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización", *Revista de Indias*, 52/195-196 (Madrid, 1992), p. 329-348; Francisco CASTILLA URBANO, *Ginés de Sepúlveda*, Ediciones del Orto, Madrid, 2000; Jenaro COSTAS RODRÍGUEZ, "La concepción historiográfica de Juan Ginés de Sepúlveda", *Actas Congreso Internacional V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1993, p. 83-97; Manuel GARCÍA-PELAYO, "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América", *Tierra Firme*, 2/2 (Madrid, 1986), p. 227-245; Otto Adalbert VON LOOZ-CORSWAREN, *Juan Ginés de Sepúlveda, a través de su "epistolario" y nuevos documentos*, Universität Göttingen (tesis doctoral), Göttingen, 1931; Ángel LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1949; Ángel LOSADA, "Juan Ginés de Sepúlveda. Estudio bibliográfico", *Revista Bibliográfica y Documental*, 3-4 (Madrid, 1947), p. 315-393; Ángel LOSADA, "Un cronista olvidado en la España imperial: Juan Ginés de Sepúlveda", *Hispania*, 31 (Madrid, 1948), p. 234-308; Silvio ZAVALA, "Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid a mediados del siglo XVI", *Cuadernos americanos*, 212/3 (México, 1977), p. 137-162; Alonso DEL REAL, *Juan Ginés de Sepúlveda*, Ediciones Fe, Madrid, 1940; Elena RODRÍGUEZ PEREGRINA, "Juan Ginés de Sepúlveda, un historiador al servicio de Carlos V", *Actas Congreso Internacional V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1993, p. 105-127.

2. Manuel GARCÍA-PELAYO, "Juan Ginés de Sepúlveda...", p. 227-245. Reimpreso en: Manuel GARCÍA-PELAYO, "Introducción", *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Ángel LOSADA (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. 1-42

Partamos señalando que tanto Sepúlveda como Las Casas recogían las corrientes teológico-jurídicas de la época para encontrar soluciones a los viejos problemas planteados por el descubrimiento y conquista de las Indias. Éstos no encontraban suficiente claridad en el análisis puramente jurídico, porque, de acuerdo con la mentalidad apenas secularizada de la sociedad europea del siglo XVI, rebasaban los ámbitos tradicionales con que los juristas enfrentaban las cuestiones indianas. Era necesario enfocar dichos problemas con un criterio valórico y moral que sólo la teología podía entregar, especialmente en una época en que se consideraba que ningún problema humano, fuere el que fuere, podía ser comprendido al margen de ella. Los mismos juristas que quisieron terciar en todos los problemas indianos se vieron en la obligación de hacerlo por el camino trazado por los teólogos.

También digamos junto a Francisco Castilla Urbano que hay una evolución en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda que no ha merecido la suficiente atención, quizás porque resulta más fácil identificar lo que no cambia que lo que presenta variaciones en el tiempo. Su interés de opinar sobre muchos y variados temas de su tiempo, probablemente haya influido en atribuirle una respuesta única e invariable o una sola perspectiva, una imagen monolítica e inmutable de su pensamiento, el cual suele aparecer teñido por sus ideas acerca de la conquista del Nuevo Mundo.³

El eje de unión entre la visión jurídica y teológica lo daba el derecho natural. Bajo la casi omnímoda influencia del tomismo, el *ius naturalis* era estudiado en la España del Quinientos por una elite en la Universidad de Salamanca, cuyos teólogos construían a partir de dicho derecho el orden jurídico positivo, las leyes humanas.⁴ No podía, pues, abordarse la cuestión indiana fuera del marco general del iusnaturalismo.

El derecho natural es aquello que la naturaleza enseña a todos, esto es, por ejemplo, repeler la injuria con la fuerza, la procreación, la crianza de los hijos, etc., en otras palabras, la mínima conciencia jurídica de la naturaleza.⁵ En el ser humano este derecho adquiere carácter racional y crea la vida política y social de los hombres, moviéndolos de modo natural a respetar los pactos, el cultivo de la religión, la veneración de la patria y los parientes, etc. Se concebía que este *minimum* jurídico que se aloja en la conciencia humana, ha sido impreso en la naturaleza humana por Dios, de tal manera que la racionalidad, que es el elemento distintivo del hombre respecto de los animales, nos identifica con Dios y nos permite coincidir con la ley eterna del Decálogo.

3. FRANCISCO CASTILLA URBANO, "La consideración del indio en los escritos sepulvedianos posteriores a la Junta de Valladolid", *Cuadernos Americanos*, 142/4 (México, 2012), p. 56-57.

4. ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ (ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Verbum, Madrid, 2015; JUAN BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000; ANA CARABIAS TORRES, *La historia del Derecho on-line. Juristas en Salamanca (siglos XV-XX)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009.

5. BRIAN TIERNEY, "The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence", *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2/1 (Chicago, 2004), p. 10 y siguientes; BRIAN TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, p.272-287; ALEXANDER PASSERIN D'ENTRÈVES, *Natural Law, an Introduction to legal Philosophy*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1994.



Sepúlveda consideraba que el derecho natural se identificaba con el derecho de gentes, pues éste coincide con el sentir de los pueblos civilizados y rige las relaciones entre las naciones, exceptuando a aquellas gentes bárbaras sin conciencia jurídica que cabe situarlas al margen de la humanidad. Por lo tanto, el contenido de este derecho natural radica en el común entendimiento de los hombres respecto de lo que es justo, como lo señalara Francisco de Vitoria.⁶

Sin embargo, parece difícil determinar sobre qué cosas podría haber acuerdo unánime entre los seres humanos, teniendo presente la gran variabilidad de pareceres que siempre surgen ante una misma cosa. Sepúlveda resolvió este problema asegurando que el derecho natural sólo puede ser determinado por las opiniones de personas sabias y prudentes, con lo cual se entiende que son los pueblos más civilizados los que deben determinar aquello que sea justo por naturaleza. Este argumento de raigambre aristotélica aparece desarrollado más latamente en su *De regno et regis officio*, escrito en 1571,⁷ donde se corrobora la influencia de Aristóteles:

Entre los hombres, cuanto uno es más perfecto, esto es, más dotado de virtud y prudencia, tanto más apto para mandar, y al contrario, cuanto es más rudo y menos inteligente, es más idóneo para servir. Así ocurre que algunos hombres han nacido aptos para mandar y otros aptos para servir, y esta aptitud para mandar y para obedecer se dice que es natural porque no sólo se ejercita justamente sino también útilmente para ambos.

Este argumento podía trasladarse, según él, a la vida entre los pueblos y naciones donde existe una gran diferencia:

en ellas unas son tenidas por más civilizadas y prudentes y algunas, que en la vida y costumbres públicas se apartan de la razón y la ley natural, por bárbaras e incivilizadas. Y la condición de estas últimas es tal que deben obedecer por su barbarie al imperio de los demás civilizados y cultos por derecho natural.⁸

No obstante, si es posible encontrar consenso entre los sabios respecto de lo que es la justicia y sus alcances, el derecho natural dice Sepúlveda no es algo rígido e inmovible, por lo que las circunstancias de tiempo y lugar pueden provocar variantes de ciertos preceptos. Con todo, hay un determinado contenido fundamental que no sufre modificaciones, porque es la base misma y el origen de él: el Decálogo. Toda construcción legal humana, y también las deducciones jurídicas que puedan hacerse,

6. FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, ed. Luciano PEREÑA, José Manuel PÉREZ-PRENDES, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967, cap. III.3, p. 82.

7. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, "Del reino y los deberes del rey", *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, ed. Ángel LOSADA, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963, p. 34. Véase también: José Manuel PÉREZ-PRENDES, "De Regno. Introducción jurídica", *Interpretatio*, 10 (Badajoz, 2004), p. 509-531 (texto redactado inicialmente como introducción a la obra de Juan Ginés de Sepúlveda: JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Obras completas*, Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco, 1995, vol. 6).

8. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, "Del reino...", p. 33-34.

no podrán entrar en contradicción de fondo con los preceptos jurídicos del Decálogo. La discrepancia o disparidad de opiniones sólo alcanzará la forma, esto es, sobre lo que sea la manifestación más justa de dichos principios.

Aquí radica el principio fundante del pensamiento de Ginés de Sepúlveda. La identificación entre derecho natural y el derecho de gentes, y a partir de ello, la concepción de que este último se encuentra restringido a la conciencia jurídica de los pueblos civilizados.⁹ Los indios no se encuentran en un estadio cultural que les permita comprender los fundamentos del derecho natural, por lo que no es posible aplicar sobre ellos la jurisdicción del derecho de gentes. Sepúlveda estaba inmerso en la tradición clásica, y por tal razón definía la condición humana desde la racionalidad. Estaba convencido de la licitud de una aristocracia natural de hombres sabios y prudentes y la existencia de una servidumbre natural de hombres rudos e ignorantes.¹⁰ Como se aprecia, la rudeza expresada en sus nefastas costumbres y vicios la idolatría y los crímenes contra la ley natural convertían a los indios en transgresores de la ley natural. Este argumento era insostenible, señala Francisco Castilla Urbano, porque al confundir la ley natural con el conjunto de sus propias creencias, Sepúlveda invalidaba su cumplimiento como norma universal. Como lo había advertido Zvetan Todorov, hay en el autor “una identificación de *mis* valores con *los* valores”.¹¹

Desde luego, hay rasgos contradictorios en el pensamiento de Sepúlveda, pues por una parte, el derecho natural se encuentra en la razón de hombres sabios, prudentes y virtuosos, con lo cual se confirma su fuerte influencia aristotélica, y por otra parte, mantiene la tesis de que el derecho natural está impreso en toda criatura natural por la ley eterna de Dios. La contradicción se explica, según Manuel García-Pelayo, por el enfrentamiento entre dos sistemas filosóficos opuestos, el aristotélico y el estoico-cristiano.¹² Es evidente que si el derecho natural ha sido inscrito por Dios en la conciencia del Hombre, todo el género humano está en condiciones de descubrirlo al interior de sí mismo. Compartiendo esta opinión, Sepúlveda agrega que este descubrimiento sólo es posible en un restringido número de pueblos, y entre ellos, a una porción siempre pequeña de hombres sabios y prudentes. En medio de toda esta especulación teológico-jurídica, con toda la valía intelectual que de hecho tiene, no debe dejarse de lado que servían para justificar la tendencia totalitaria del poder temporal de la Iglesia, asunto respecto del cual, hay que decirlo, había un cierto consenso. Sepúlveda, pues, sostenía una tesis relativamente dominante en la época en España.

9. Anthony PAGDEN, “Dispossessing the Barbarism: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the Americas”, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Anthony PAGDEN (ed.), Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1987, p. 79-98.

10. Teodoro ANDRÉS MARCOS, “Ideología del ‘Democrates Secundus’”, Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. Angel LOSADA, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. XXIII-XLIV.

11. Francisco CASTILLA URBANO, “La consideración del indio...”, p. 61; Zvetan TODOROV, *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo veintiuno, México, 1989, p. 166.

12. Manuel GARCÍA-PELAYO, “Introducción...”, p. 13.

Como puede ya vislumbrarse, en este punto se separa la visión de Bartolomé de Las Casas, pues éste sostenía, junto a toda la orden dominica, de que todos los hombres y pueblos participan del derecho natural por el solo hecho de ser seres humanos. No queda, pues, restringido a un grupo selecto de hombres sabios, prudentes y virtuosos pertenecientes a un pueblo civilizado.

Antonio Enrique Pérez Luño ha matizado las opiniones de Sepúlveda al coincidir con Marcelino Menéndez y Pelayo que no fue un perseguidor de la libertad, ya que uno de sus más significativos trabajos, el *De fato et libero arbitrio*, concebido como una impugnación de la tesis del libre albedrío sostenida por Lutero, se exploya eruditamente en la defensa de la libertad humana, tanto en el plano teológico como también en el moral.¹³ Sin embargo, la obra que nos ocupa en este momento abundó en exageraciones sobre la condición de los indios que sus propios contemporáneos rechazaron, como fue el caso de los jueces de las Universidades de Alcalá y Salamanca, los cuales declararon que el *Demócrates segundo* contenía juicios heterodoxos. Anthony Padgen ha sido todavía más severo en su apreciación calificando la obra de histérica, puesto que no se inscribe en el ámbito teológico, ni ético ni jurídico, sino en el literario y retórico.¹⁴ Pérez Luño considera que las hipérboles del jurista cordobés se explican por el realismo de cuño aristotélico del cual estaba imbuido.¹⁵

Es interesante y además justo, en honor a la verdad no exenta de las naturales contradicciones propias de la naturaleza humana, recoger aquí algunos párrafos de la carta que Sepúlveda envió a Francisco de Argote, poco tiempo después de la disputa con Las Casas en Valladolid, en los que se aclara su pensamiento, y hasta se corrige, y pone matices a una discusión en la que se aprecian los numerosos puntos de encuentro que había entre ambos contendientes. Pese a toda una historia posterior a los hechos que ha buscado antagonizarlos hasta lo inmisericorde, estas líneas le reivindicaban como hombre sabio y prudente:

Cierto es, ¡qué duda cabe! que no es en modo alguno legítimo el despojar de sus bienes, así como el reducir a esclavitud a los bárbaros del Nuevo Mundo, que llamamos indios. Ahora bien, sólo a una persona que ve su causa desesperadamente perdida por voto unánime de todos los doctores, gracias a mi intervención, se le ocurre echar mano de la mentira y de la calumnia para atribuirme teorías tan extrañas que yo estoy muy lejos de sostener. Yo no mantengo el que los bárbaros deban ser reducidos a la esclavitud, sino solamente que deban ser sometidos a nuestro mandato; no mantengo el que debamos privarles de sus bienes, sino únicamente someterlos sin cometer contra ellos actos de injusticia alguna; no mantengo que debamos abusar de nuestro dominio, sino más bien que éste sea noble,

13. Antonio PEREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1992. Véase, concretamente, el capítulo VII: "La filosofía jurídica y política de Juan Ginés de Sepúlveda", p. 187-204, especialmente 201-204. Véase también: Marcelino MENEDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Editorial Católica, Madrid, 1928, vol. 4, p. 109.

14. Anthony PADGEN, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1988, p. 160.

15. Antonio PEREZ LUÑO, *La polémica...*, p. 201, n. 63.

cortés y útil para ellos. Así, primeramente debemos arrancarles sus costumbres paganas y después, con afabilidad, impulsarlos a que adopten el Derecho natural y, con esta magnífica preparación para aceptar la doctrina de Cristo, atraerlos con mansedumbre apostólica y palabras de caridad a la religión cristiana.

En tu carta me dices que consideras justo el que los más fuertes y poderosos impongan su autoridad a los más débiles; supongo lo dirás con la siguiente restricción: “mientras el motivo para hacer la guerra e imponer, por ende, la autoridad sea justo”. Pues la autoridad adquirida injustamente por la violencia no es legítima, como muy bien enseña Aristóteles (a quien tu citas) en su obra Política, quien adopta pura y simplemente tal posición.

El Derecho natural, pues, da la razón a aquellos pueblos que, por simples motivos de generosidad, se lanzan a implantar su dominio en pueblos bárbaros, no con el fin de sacar un provecho material, tratarlos injustamente y reducirlos a esclavitud, sino más bien para cumplir con el deber de humanidad, al intentar desarraigar sus costumbres tan contrarias al Derecho natural, hacerlos cambiar de vida y adoptar por lo menos las obligaciones de dicho Derecho natural; con ello se consigue un doble beneficio al establecerse, además, un intercambio de favores entre la nación dominadora y los pueblos sometidos.¹⁶

El Padre Las Casas, en efecto, le atribuía interpretaciones que se apartaban de su natural dialéctica, y a veces, producto del temperamento fogoso y vehemente del obispo, le tergiversó, como es posible comprobarlo a lo largo de su *Apología*. El propio Sepúlveda lo dice:

Llegaron a propalar que yo había escrito mi obra en defensa de unos cuantos soldados depravados que, después de apoderarse de los bienes de los bárbaros más ricos, llevados de su vicioso instinto de avaricia los redujeron a la más dura esclavitud.¹⁷



En otros términos, no concibe otra justificación para el *status* de servidumbre de los indios que la promoción de su bien común, ya que el imperio de los españoles sobre las naciones indígenas de América debía estar en función de la utilidad de éstos.

Sin perjuicio del carácter de descargo de estas citas, ha de reconocerse que el tono rotundo y concluyente que Sepúlveda daba a sus ideas, amparadas en las dotes estilísticas que toda la intelectualidad española le destacaba, además del prestigio de ser cronista del Emperador, le llevaron a expresarlas con cierta soberbia, como se lo hace ver en su correspondencia Antonio Honcala, teólogo y canónigo de Ávila: “No desapruuebo tu defensa, pero se echa de menos en ella un poco de moderación en la expresión”.¹⁸ Tanto es así, que la teoría aristotélica que defendía con tanto argumento, le puso en un extremo del arco, traicionando según él su verdadera opinión.

16. Ángel LOSADA, *Epistolario...*, p. 192-193. La carta está publicada también por: Teodoro ANDRÉS MARCOS, *Los imperialismos...*, p. 183 y siguientes.

17. Ángel LOSADA, *Epistolario...*, p. 241.

18. Ángel LOSADA, *Epistolario...*, p. 167.

Y el reputado teólogo Melchor Cano también le reprendió los impulsos irreflexivos de su temperamento, cuando las universidades de Alcalá y Salamanca rechazaron los juicios contenidos en su libro:

Me haces autor principal de la decisión de esta Academia al reprobar la doctrina de tu libro sobre la guerra con los indios. Y en consecuencia haces recaer sobre mí todo tu agravio... Aunque no fui yo, querido Ginés, el principal autor de la sentencia no rehúso cargar con la parte que me corresponde en la misma, y ni me pesa de ello ni cambio de parecer... Habiendo disertado copiosamente sobre la materia, y en sentido contrario al tuyo, aquel célebre doctor fray Francisco de Vitoria, digno de todo respeto, no era mucho que nos permitiésemos poner en duda tu opinión, habiendo contra ella razones no despreciables. A ello se añaden las Universidades Salmantina y Complutense emitiendo un mismo juicio sobre tu libro (en sentido negativo), el cual pienso que debería tener cierta importancia para aquellos que saben. Y aquí apelo a tu equidad: si piensas que te he hecho injuria porque he dado mi parecer a favor de una opinión más santa y más acorde con la doctrina evangélica, con mi maestro (Vitoria) y con las dos insignes Academias. Pero afirmas que les ha parecido una injuria a los gravísimos y doctísimos teólogos Castro (OFM), Honcala (canónigo abuense) y Moscoso, y no dudas en oponer estos tres teólogos de primera clase a cierta numerosa turba de teólogos mediocres. Al leer en tu carta esta y otras muchas cosas de peor gusto, confieso que hubiera deseado mayor modestia de tu parte. A quienes tú calificas de teólogos primarios, con ánimo de suscitar envidia, yo no los considero ni como ínfimos, dicho sea con todo el respeto que merece... En cambio, de entre los que tú injuriosamente has llamado turba y mediocres, no hay ninguno que no te pueda responder, prescindiendo de tus injurias y de las de aquellos teólogos primarios, si se trata de dar razones, no insultos.¹⁹

Buscando precisar su pensamiento y, probablemente, modificar el lenguaje como también matizar sus ideas, estas explicaciones posteriores revelan la importancia de la crítica y el grado de desesperanza que Sepúlveda tenía en medio del ambiente adverso en el que su extrema fidelidad a Aristóteles, que en otras llanuras intelectuales le dio inmenso prestigio, ahora le agobiaban con la reprobación de sus pares.

2. Idea de civilización

Nuestro autor era, sin duda, un español de los que, en términos actuales, llamaríamos “nacionalista”, que propugnaba una teoría social de corte elitista que debía aplicarse tanto a las sociedades como también a los miembros de ellas. Tenía un alto concepto de la cultura y de cómo ésta se plasma en instituciones, normas y valores compartidos que hoy denominaríamos civilización. A nuestro juicio, de este punto de partida arranca su concepción paternalista en orden a que los indios debían ser gobernados, no esclavizados.

19. La carta en: Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca...*, p. 512.

La mejor sociedad

Es imprescindible anticipar una precisión conceptual: en el siglo XVI carece de sentido establecer una distinción nítida entre sociedad y Estado. Los teóricos políticos de entonces utilizaban conceptos como el de república, reino o pueblo para referirse indistintamente a aquellas características de lo que hoy la teoría política establece que son dos elementos bien diferenciados. Los intelectuales mezclaban lo que propiamente asignaríamos al Estado (gobierno, administración) y lo que debería pertenecer a la sociedad (los derechos del conjunto de ciudadanos).

Este dualismo (mezcla del significado de Sociedad y Estado) explica la definición que el humanista tiene del concepto sociedad, ligado indisolublemente al poder que ejerce el gobierno para que los ciudadanos cumplan las leyes. Cuando el poder busca el bien común de la sociedad, nos hallamos ante formas rectas de gobierno en las que se da un imperio *civil*, esto es, “el que se ejerce sobre hombres libres para el propio bien de éstos”.²⁰ En cambio, si el bien particular de los gobernantes es la primera voluntad, surgen formas depravadas o injustas donde lo que predomina es la forma “heril” de dominio, es decir, “el que se ejerce sobre siervos para bien del que impera”.²¹

Siguiendo el pensamiento del humanista, la clasificación aristotélica indica las tres formas rectas gobierno, las cuales son el reino, el estado aristocrático y la república, según sea ejercido el poder por un solo hombre, por algunos nobles o por el pueblo. A estas tres le corresponden las formas depravadas, las cuales son la tiranía, la oligarquía y la demagogia, o democracia populista, diríamos hoy. Se deduce que Sepúlveda era de opinión que la mejor forma de gobierno es aquella de la “república de los optimates”, por cuanto se aviene más con la justicia y la naturaleza al mandar “los más prudentes y mejores”.²² En el plano ideal, esta fórmula es la mejor al hacerse cargo de las tareas tan delicadas del gobierno las personas más preparadas. Pero este gobierno aristocrático lleva implícito el peligro de las ambiciones desmedidas que algunos de ellos quisieran conseguir, por lo cual parece menos riesgoso confiar el gobierno a uno solo. La imprescindible hereditariad de la monarquía evita, según él, las naturales ansias de alcanzar el poder que surgen en la democracia entre los posibles candidatos, los cuales no trepidan en levantar guerras para lograr su objetivo.²³ Es, pues, el bien común de toda la comunidad de los gobernados lo que aconseja que el gobierno de una sola persona (monarquía) sea preferible al de varias, porque ello no impide al príncipe rodearse de una serie de consejeros o ministros, los cuales sí deben escogerse de entre los más

20. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, “Del reino...”, p. 33.

21. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, “Del reino...”, p. 33.

22. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 24. Es bien sabido que este *Demócrates II Democrates alter sive de iustis belli causis apud indios* se debe en parte al *Demócrates I*, publicado en: Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, “Democrates, sive de convenientia disciplinae militaris”, Joannis Genesii SEPULVEDAE, *Opera...*, vol. 4, p. 225-328. En éste, Sepúlveda expone una doctrina general sobre el derecho de guerra para justificar la guerra contra los turcos, considerados infieles de acuerdo a la mentalidad del siglo XVI, y traslada dichos argumentos a las “guerras contra los indios”, como bien ha dicho Angel Losada en la introducción a su magnífica edición del tratado: Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. XII-XIII.

23. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, “Del reino...”, p. 90; Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 24.

aptos. He aquí que el gobierno monárquico puede unir la gran ventaja de la estabilidad al estar el poder permanentemente en manos de una familia, con el otro gran beneficio de servirse de la opinión y aptitud de los mejores.

Coherente con sus convicciones, Sepúlveda sostenía que los atributos y cualidades que deben tener los ministros que ocuparán los más altos cargos del reino, no se encuentran siempre en las grandes familias vinculadas a la riqueza. No estaba, pues, aludiendo a la aristocracia o nobleza de linaje cuyos miembros decía:

estando muy lejos de toda virtud y siendo monstruos de vicio y maldad, por la nobleza del linaje y por las riquezas de que, con injurias y daño de los pobres, hacen mal uso, quieren ser tenidos y estimados por grandes hombres y juzgados por dignísimos de grandes honras.²⁴

Al contrario, es la aristocracia del mérito la que importa, la que asesorará al monarca en las armas, la política, la diplomacia. La sociedad que tenía en mente es aquella que tiene como fundamento la virtud de sus mejores integrantes, que son a la vez los más fieles.

Evidentemente, no se trata del gobierno de una minoría escogida selectivamente para llevar adelante una administración de tipo oligárquico para beneficio de ellos mismos. Un gobierno de esta naturaleza (minoría de cuna) sería en la práctica una auténtica tiranía, dice el humanista.²⁵ Nada más distante de esto es la visión de Sepúlveda, ya que al existir un monarca en la cúspide, todos los ciudadanos están igualados bajo su mando. Cuando se reconoce la valía de cada uno, el nacimiento deja de ser el elemento diferenciador indiscutible, ya que la aristocracia del mérito se extiende a toda la sociedad. De aquí que los cargos más altos deberán recaer sobre los mejores, y aquellos que le siguen en méritos los cargos intermedios. Los puestos cercanos al pueblo deberán ser ocupados, a su vez, por personas salidas de la plebe, en razón de que en la muchedumbre los hombres prudentes son escasos, pero también porque mediante esta incorporación y compromiso de personas del pueblo en el gobierno de la nación, aunque sea en cargos menos importantes, se garantiza la imprescindible estabilidad del régimen.²⁶

La participación de los mejores en la jerarquía gubernativa permitirá que las leyes, que es uno de los medios con los cuales se gobierna, sean las más justas y adecuadas. Gran importancia le asignaba a la legislación, la cual calificaba como “la salvación de la república”, ya que mediante ella el monarca se sirve “para refrenar a los hombres malvados con el miedo al castigo y para engendrar la virtud”.²⁷ Las leyes eran para él, algo así como una carta de presentación de un pueblo, especialmente porque dan cuenta de las virtudes cultivadas por dicho pueblo. Toda ley que se precie de ser justa debe respetar la ley natural, que es aquella parte de la ley eterna o voluntad de Dios a la que se inclina la razón humana. La ley natural se adapta perfectamente a la naturaleza

24. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, “Democrates, sive de convenientia...”, p. 217.

25. Carta a Manrique de Lara, Duque de Nájera. Ángel LOSADA, *Epistolario...*, p. 133.

26. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 24.

27. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 26 y 74.

humana, por lo cual se acepta que es universal, al tiempo que inmutable. Universal, porque todas las naciones se sirven de ella, e inmutable, ya que sus normas no pueden ser derogadas por ninguna ley humana ni divina.²⁸ La ley natural es fácilmente comprensible para toda persona al ser evidente, puesto que si se sigue la recta razón se tiende al bien, en cambio, al no seguirla sobrevienen las maldades e injusticias. Afectando a todos los hombres en la medida que tienen uso de razón, es ésta, por lo tanto, la que nos obliga al cumplimiento de la ley natural y no una cuestión de fe. Es la ley natural, y con ella la razón, por la que históricamente se han regido todos los pueblos antes de la venida de Cristo a la tierra.

De ello se sigue que la legislación dada por el monarca debe tener en cuenta la ley natural, no pudiendo contradecirla sin faltar por ello a la justicia, y todavía más, sin oponerse a Dios. Para el humanista, las leyes civiles y su respeto por el derecho natural otorgan un criterio para apreciar el nivel de humanidad o el grado de civilización de una determinada comunidad, y que permite establecer comparaciones entre una nación y otra. Tan importante es este punto de referencia para Sepúlveda, que señalaba que si las clases dirigentes actúan de forma injusta, comprometiendo con sus torpezas el prestigio de la nación, el pueblo generalmente no participa de tales actos e incluso frecuentemente los rechaza. Una nación entera no puede ser juzgada por las acciones de algunos individuos, aunque éstos arrastren en su desvarío a una cierta mayoría.

Por lo tanto, en aquellas naciones en que el latrocinio, el adulterio, la usura, y añade a éstas el pecado nefando y demás crímenes, son considerados entre las mayores torpezas y están castigadas por la legislación y la moral, aunque algunos ciudadanos y aún la mayoría de ellos incurran en tales crímenes, no por eso se ha de decir que la nación no observa la ley natural, ni por el pecado de algunos que públicamente son condenados y castigados debe de ser castigada la ciudad... Pero si hubiese algún pueblo tan bárbaro e inhumano que no considerase entre las cosas torpes todos o algunos de los crímenes que he enumerado, y no los castigase con sus leyes o moral, o impusiese penas levísimas a los más graves, sobre todo a aquellos que más detesta la naturaleza, o pensase que algunos deberían quedar por completo impunes, de un pueblo así se diría con razón y propiedad que no observa la ley natural.²⁹

Sociedades bárbaras

Se ha dicho que Juan Ginés de Sepúlveda era partidario de una monarquía hereditaria apoyada por una elite cuyos méritos fueran acordes con el cargo en la escala del poder. A su juicio, el mejor parámetro de comparación entre una sociedad y otra no es aquel que pone atención en las clases dirigentes, sino en la concordancia que existe entre la ley natural y el conjunto de sus leyes e instituciones públicas. Por lo tanto, una sociedad es considerada civilizada cuando ambos elementos se hallan presentes, esto es, la jerarquización basada en el mérito y el cumplimiento de la ley natural. Todavía más,



28. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, "Democrates, sive de convenientia...", p. 152 y 150.

29. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 57-58.

reconocer la superioridad de los mejores y aceptar su mandato por parte de los que no lo son tanto, es un precepto inserto en el derecho natural, “doctrina que ha sido admitida por el consentimiento universal y práctica general de las gentes, consentimiento y práctica que, según los filósofos, son ley de la naturaleza”.³⁰ Concluye que no se podrá tener por civilizada a aquella sociedad que no observe la ley natural.

¿Qué sociedad o nación no cumple con el derecho natural? En primer lugar, los turcos; en segundo lugar, los indígenas del Nuevo Mundo.

Los turcos

La opinión de Sepúlveda con respecto a otros infieles como los turcos revela su temperamento y sus prejuicios, su formación clásica y sus convicciones. Es, pues, una opinión subjetiva e interesada.

La peor impresión tuvo Sepúlveda de los turcos, de los cuales ni siquiera podía hablarse que tuvieran una forma de gobierno, pues entre ellos aseguraba no existían leyes justas ni instituciones con las que el pueblo podía hacer frente a las tendencias tiránicas de su gobernante: “Para eliminar toda ocasión que conduzca a la verdadera libertad, está severamente prohibido el estudio de la literatura, al igual que el conocimiento de la filosofía, que suele animar a los hombres a la libertad y a la verdadera religión”.³¹

Las normas que imperaban entre los turcos estaban destinadas a satisfacer los caprichos del príncipe. Señalaba que en esa nación no existían aquellas minorías selectas que desempeñaban el papel de consejeros en las monarquías cristianas, pues “no hay entre ellos filósofos ni oradores ni teólogos”, es decir, no hay aristocracia de las letras.³² Sus apreciaciones fueron durísimas al no encontrar entre los turcos nobleza de armas como en Occidente: “no hay sátrapas ni tetrarcas ni, finalmente, otras personas revestidas de la potestad o dignidad”.³³ Por último, remataba aseverando que se trata de una sociedad heril cuya población es una gran masa de siervos que trabaja para el bien de quien impera.

Las Indias

En esta visión de la realidad, las sociedades del Nuevo Mundo participaban de algunas de estas características. Nuevamente, el juicio se hace inmisericorde, pues no le cabe duda que son “los más bárbaros de los mortales”. El ejercicio del poder de

30. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 23.

31. Joannis Genesisii SEPÚLVEDAE, “Cohortatio ad Carolum V, ut facta cum christianis pace, bellum suscipiat in turcas”, *Opera...*, vol. 4, p. 358-374; José Manuel RODRÍGUEZ PEREGRINA, “Un manifiesto antipacifista: la ‘Cohortatio ad Carolum V ut bellum suscipiat in Turcas’ de Juan Ginés de Sepúlveda”, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Fontán*, José María MAESTRE MAESTRE, Joaquín PASCUAL BAREA, Luis CHARLO BREA (coords.), Ediciones del Laberinto, Madrid, 2002, vol. 5, p. 2257-2263, sostiene que, respecto de la licitud de la guerra, el autor no sitúa en una línea de pensamiento lejos del Nuevo Testamento, grato a los erasmistas, sino en el Antiguo, dado el carácter conminativo de éste frente al meramente exhortativo de aquél.

32. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 56.

33. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, “Exhortación a la guerra contra los turcos”, *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, ed. Ángel LOSADA, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963, p. 6-7.

las jerarquías que lo reconoce legítimo solamente tiene sentido entre ellos, ya que los gobernantes apenas se diferencian de la gran mayoría de sus gobernados, resultando imposible su comparación con las naciones cristianas de Europa. El primer criterio de evaluación, cual es la jerarquía del mérito, es imposible de aplicar al no existir entre los reyes y consejeros indios preeminencia, cultura y dignidad a la manera europea. Son, pues, siervos.³⁴

Respecto al segundo requisito que hace a un pueblo civilizado, esto es, las leyes, entre los indios apenas podía llegar a calificarse de tales en estricto sentido del término, dado que, al desconocer la escritura, sus normas no estaban escritas y entonces ellas pertenecían al género de las “costumbres públicamente aprobadas”.³⁵ En esas condiciones, la administración de justicia encontraba dificultades mayúsculas, no obstante la voluntad y el esfuerzo desplegados por las autoridades encargadas para tal fin.³⁶

Este gran humanista no alcanzaba a comprender modos de vida que le eran ajenos. Siendo un gran conocedor y admirador del mundo clásico greco-romano, su interés no estaba centrado en los modos de vida de aquellas civilizaciones primigenias, aspecto éste que le hubiese proporcionado un abanico de costumbres de dichos pueblos en distintas etapas de desarrollo, como punto de referencia con el cual apreciar las culturas de América.³⁷ Lo que le atraía de los griegos y los romanos eran sus letras, sus leyes, sus instituciones, las cuales impusieron a otros pueblos sacándolos de su barbarie, sostenía. La cultura era imposible sin el estudio de las letras y las *artes liberales*, diríamos hoy, los estudios universitarios básicos, sin los cuales ninguna sociedad podía calificarse de civilizada. En este sentido, Sepúlveda era restrictivo al considerar que solamente podía existir una forma de cultura, entendida ésta como aquellos bienes del espíritu que sólo un grupo pequeño de individuos puede alcanzar, lo cual le impedía comprender que las culturas indias pudiesen encontrar una manera distinta de manifestarse, esto es, dentro de un marco históricamente diferente.

De este modo, Sepúlveda aplicaba un método comparativo para realizar el análisis de otros pueblos llegando, como era lógico, a conclusiones claramente previsibles que no eran otras que la inferioridad de los demás.³⁸ El problema de semejante método se hallaba en el estrecho concepto de civilización que tenía por modelo, puesto que al cotejar una serie de elementos que consideraba fundamentales con los cuales una civilización daba respuesta adecuada a sus necesidades, no encontraba en los otros pueblos soluciones similares a las que había llegado a desarrollar la cultura cristiana-occidental. En este cotejo no buscaba cómo habían resuelto las demás culturas sus propias necesidades, sino más bien si las soluciones adoptadas se parecían a las presentadas en Europa. Por

34. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 83.

35. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, “Del reino...”, p. 64.

36. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, “Del reino...”, p. 64.

37. Francisco RICO, *El sueño del Humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Alianza, Madrid, 1997, p.75 y 123.

38. Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ, “Todas las gentes del mundo son hombres. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21 (Madrid, 2004), p. 91-134.



supuesto, del análisis de las demás culturas surgían evidentes las insuficiencias del resto de las sociedades delante del modelo que juzgaba ejemplar.

Según su opinión, el modelo de sociedad civilizada, tanto desde el punto de vista del coraje guerrero como también en el brillo de las buenas letras, lo constituía España. Ejemplo de comunidad virtuosa gobernada por un monarca virtuoso. Un repaso a los personajes y hechos del pasado español, tomados al azar sin conexión en el tiempo y en el espacio, permitían según él comprobar la excelencia del pueblo hispano, que en ninguna otra tenía parangón. Fortaleza, humanidad, justicia y religiosidad por doquier en la historia hispana podían hallarse. Frente a pueblos serviles como los turcos y bárbaros como los indios, la victoria de la civilización, a la manera como los griegos y los romanos domaron a pueblos primitivos, resultaba claramente segura. Después de Grecia y Roma, correspondía a España cumplir una tarea similar, primero venciendo por las armas para dar paso a continuación la acción civilizadora de los superiores que se impone naturalmente sobre los inferiores, para bien de ellos mismos.

¿Esclavo o ciudadano?

Estaba claro para el humanista que la discusión sobre la naturaleza de los indios no debía transitar sobre el concepto de servidumbre civil, que es aquella que contempla el derecho de gentes o derecho civil cuando el enemigo derrotado, pudiendo matarse, se le perdona la vida a cambio de la esclavitud. Esta servidumbre se crea a partir de una realidad histórica dada y sería un mal menor, según el autor. Distinta es la servidumbre natural, ya que ésta se relaciona con la naturaleza humana y sus costumbres: son siervos los cortos de entendimiento y los que poseen costumbres inhumanas y bárbaras. En ellos es plenamente aplicable el derecho natural que señala “el imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio”.³⁹

Es necesario decir que la esclavitud era entonces una institución legítima. Durante la Reconquista, la esclavitud se practicaba con los prisioneros tomados en guerra considerada justa. No se podía aplicar este criterio a los indios, al menos teóricamente. Sin embargo, en las Indias se justificó por otras razones, como su evangelización, la práctica de la servidumbre entre ellos antes de la llegada de los españoles, la clemencia de no matar a los vencidos, etc. Pero fue la teoría del esclavo natural la que mejor satisfizo esta exigencia. Aplicando este principio aristotélico, Sepúlveda afirmaba que “lo que es más perfecto y de mayor dignidad mantiene el imperio, y en cambio, lo menos perfecto obedece a tal imperio por ley natural”.⁴⁰ La teoría del esclavo natural sirvió para consolidar la legitimidad de las bulas que conferían a los españoles la potestad de conducir a los indios hacia el cristianismo y su ideal de vida mejor. Pero, al justificar las bulas en esta teoría, se deducía que el dominio español no tenía un fundamento

39. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 20.

40. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, “Del reino...”, p. 33; Robin BLACKBURN, *The Making of the New World Slavery, from the Baroque to the Modern 1492-1800*, Verso, Londres, 1997, p. 49-54 y 95-160.

puramente misional, sino que comprendía otras facetas. Vitoria criticó la aplicación de esta teoría a los indios, explicando la existencia de cierto sistema social en las Indias y la perfectibilidad de la providencia divina y natural. Insistió en que “nadie es esclavo por naturaleza”.⁴¹ Opinaron lo mismo algunos de sus discípulos, como Domingo de Soto, Melchor Cano y Diego de Covarrubias.

Todo este razonamiento había de tener consecuencias prácticas para los indios. En primer lugar, “la pérdida de la soberanía”. En efecto, las naciones indígenas, partiendo desde sus gobernantes, se encontraban en tal grado de barbarie política y costumbres primitivas que su condición servil aconsejaba que se sometieran al imperio de “naciones y príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud”.⁴²

Conviene destacar en este punto un alcance pocas veces puesto a la vista por la historiografía. Recuértese que Sepúlveda ha sostenido que ante la escasez de hombres virtuosos, es necesario que gente del pueblo ocupe cargos menores. En este plano de la jerarquía del poder tienen cabida los dirigentes indígenas, los cuales conservarán un cierto señorío sobre el resto de la población india, pero siempre sometidos todos al imperio de los superiores que son los españoles. No hay, pues, desaparición de los gobernantes indios toda vez que consienten en respetar el derecho natural, luego reconocer la soberanía española sobre ellos. No se cierra a la posibilidad de que los dirigentes indígenas pudieran, andando el tiempo, llegar a ocupar altos cargos en el gobierno si su proceso de civilización diera pruebas de ir por el digamos “buen sendero”. La barbarie que presentaban los indios no era una realidad inmutable, pues con ayuda de la evangelización y la hispanización sería posible cambiarla. Toda situación deberá evaluarse permanentemente para ordenar allí lo que más convenga a la ocasión:

No obstante, no seré yo de los que nieguen que pueda llegar un tiempo en que se deba mitigar el dominio de los bárbaros, aunque exista el poder de someterlos. Tal caso ocurriría si un príncipe con su pueblo o ciudad, no por miedo o simulación, sino voluntariamente, de buena fe e inspirado por el espíritu de Dios, solicitase de los nuestros preceptores de la fe cristiana, o si por algún otro caso, la recta razón, en la gran variedad de los acontecimientos humanos, que no puede medirse por una sola regla, nos exhortase a velar de otro modo por la salvación de los bárbaros. En tales casos, con leyes y preceptos, se ha determinar lo que conviene en gran parte hacer en cada ocasión.⁴³

41. Francisco de VITORIA, *Relectio de Indis...*, cap. I.16, p. 31.

42. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 22; Jesús María GARCÍA AÑOVEROS, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

43. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 79-80.



En este sentido, interesante conclusión sostiene Francisco Castilla Urbano, a quien seguimos:

La finalidad de un gobierno semejante es, pues, convertir a los bárbaros en civilizados, lo cual aleja bastante la sombra de la esclavitud natural india: es difícil y poco útil para el amo, mantener la autoridad sobre esclavos apelando a su perfeccionamiento como personas.⁴⁴

En segundo lugar, “el dominio español deberá tener humanidad”. Teniendo siempre el marco general de la historia de las conquistas del Imperio romano, Ginés de Sepúlveda era de opinión que el dominio español no podría ejercerse del mismo modo sobre todos los indios por igual. Es evidente que aquellos que hayan resistido la conquista, han de afrontar las consecuencias de haber sido vencidos en una guerra justa, en la que los individuos y los bienes pasan a manos del príncipe. Esta es la esclavitud civil de la que hablan los juristas, y no la natural que sostienen los filósofos como Sepúlveda. Pero este dominio surgido de la guerra causada por la resistencia indígena, ha de ejercerse con la prudencia necesaria, teniendo siempre presente que la finalidad última de esta guerra es la pacificación de los indios con miras a su incorporación a la civilización. La imposición de la esclavitud como castigo es inconveniente para el proceso civilizador de la presencia española en América. El siguiente párrafo coloca a Sepúlveda en una posición bastante diferente de la que la historiografía le ha marcado inexorable e injustamente:

La pacificación de los bárbaros y su inclinación hacia un género de vida más humano y admisión de la religión sacrosanta, propósito que conseguirán los cristianos tanto más fácil y honestamente cuanto más humanos y benígnos se muestren con los bárbaros.⁴⁵

Si a los rebeldes no es conveniente tratarlos como a esclavos, menos podrán serlo aquellos que se sometan pacíficamente a los españoles, a los cuales deberán respetárseles sus bienes y sus personas, ya que en este caso desaparece la causa que origina la esclavitud legal. Lo único lícitamente exigible es el tributo al quedar sometidos como súbditos a la soberanía de la monarquía española.

¿Y la servidumbre natural? ¿No ha dicho que tienen costumbres bárbaras y corteidad de entendimiento? Los indios deberán quedar sometidos a un régimen de tributos en cantidad justa, y a veces señala la exigencia de un cierto uso de su trabajo. Lo que resulta claro es que en ningún caso se debe “imperar con avaricia y crueldad, el oprimir a los siervos con intolerable esclavitud, siendo así que se debe velar por su salud y bienestar como parte de la propia felicidad”.⁴⁶

44. Francisco CASTILLA URBANO, “Juan Ginés de Sepúlveda...”, p. 343.

45. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 118.

46. Juan Ginés DE SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 123.

No queda sino sorprenderse de estas afirmaciones. Si la servidumbre no implica total esclavitud, la servidumbre natural, a la que alude Sepúlveda, no puede tener el significado que algunos estudiosos han pretendido.⁴⁷

Las ventajas del dominio español

Juan Ginés de Sepúlveda era el cronista oficial del emperador Carlos V, cuyo gobierno iluminado según creía por su prudencia y virtud, serán el mejor vehículo que transformará a los indios en un nuevo tipo de hombres: dejarán la barbarie para aproximarse a la civilización. Más pasional que argumental, este punto es, probablemente, el menos convincente dentro del marco de su visión. Enumera los grandes beneficios que los indígenas han recibido de su contacto con los españoles, al tiempo que resta importancia a los escasos bienes que América ha entregado a los europeos. No hace falta indicar la estrecha mirada que en este último argumento tiene el humanista, sin duda motivada por el restrictivo criterio que ha adoptado para emprender el análisis. Obviamente, injusto sería sacar de contexto dichas opiniones, debido a que Europa, a partir del momento en que escribe Sepúlveda, comenzará a conocer los enormes beneficios que obtendrá, de todo tipo, venidos de más allá del Atlántico. Lo contrario, inadmisiblemente, sería exigirle conocimientos que tendrán realidad histórica posterior.

Es la educación, en concreto, la enseñanza de las letras, la que logrará que los indios sumidos en la barbarie, evolucionen hacia una sociedad civil. Transformados en los “nuevos romanos” del siglo XVI, los españoles han de conquistar y dominar a los pueblos inferiores para elevarlos a la condición de humanidad. La esclavitud no es la finalidad de la misión hispana, por lo cual los indios no parece que puedan considerarse siervos por naturaleza propiamente tales, esto es, en condición inmutablemente determinada. Si en su dominio férreo, Roma transformó la barbarie en civilización, la historia venía a otorgar a la España del emperador Carlos en el Quinientos, el glorioso turno a la altura de sus virtudes.

Pero no ha de olvidarse que la incorporación de los indios a la civilización comportaba requisitos indispensables, entre los cuales, tal vez el más importante para Sepúlveda, fue el cumplimiento de la ley natural, sin el cual la integración era imposible. Por el momento, las circunstancias imponían la necesidad de un gobierno encabezado por elites españolas que administrasen los asuntos indígenas para alcanzar el bien común. Hoy diríamos, un protectorado cuya primera tarea se vislumbra claramente, y no es otra que explicar el significado del derecho natural y convencer en el cumplimiento de sus normas. Con este basamento, absolutamente indispensable, aquí la segunda tarea los esfuerzos evangelizadores encontrarán un marco adecuado y unas condiciones mínimas para que los indios pudieran acceder más fácilmente a la fe cristiana.

Los indios, pues, deben convertirse primero en hombres, esto es, alcanzar un conjunto de bienes espirituales y materiales que llamamos civilización, con los cuales poder incorporarse a la cultura cristiana-occidental. Este proceso podrá desarrollarse mediante un gobierno que Sepúlveda juzga ha de ser un término medio entre el imperio regio, que imita



al paterno, que es aquel que ejerce el monarca sobre sus súbditos civilizados, y el imperio heril, que es el que se ejerce sobre siervos para provecho del que impera sobre ellos.⁴⁸

Un rey óptimo y justo... debe gobernar a los españoles con imperio paternal y a esos bárbaros como a criados, pero de condición libre, con cierto imperio templado, mezcla de heril y paternal, y tratarlos según su condición y las exigencias de las circunstancias. Así con el correr del tiempo, cuando se hayan civilizado más y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la religión cristiana se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad.⁴⁹

El término medio también se refiere a la libertad y la coacción, cuya aplicación deberá ser confiada a hombres prudentes para evitar los peligros que acaranean los excesos de una y otra. El exceso de libertad llevará implícito el riesgo de que los indios regresaran a sus antiguas y primitivas costumbres, abandonando la civilización. Por el contrario, la coacción extrema provocaría las naturales rebeliones que pondrían en peligro a la vez el dominio político y la evangelización. No debía perderse de vista la enseñanza que se hallaba en la experiencia vivida por los romanos durante sus conquistas.

Aunque su propósito no parece que haya sido defender en especial a la casta de los conquistadores, sus argumentos a favor de la encomienda, como sistema donde los españoles enseñarían a los indios a vivir a la manera occidental dieron la impresión que justificaba los abusos cometidos al interior de tal institución, muy conocidos y rechazados. La Corona, siempre recelosa de las pretensiones de la nobleza y de los arrebatos de fronda del grupo de los conquistadores, no aceptará una propuesta como la presentada por el humanista cordobés.

Conclusión

Juan Ginés de Sepúlveda planteaba la legitimidad de las guerras de conquistas con miras a la evangelización. El procedimiento empleado para resolver el problema fue la expropiación política (traslado de la soberanía) por razones de bien común. Además, con tal premisa podía generarse la cristianización de los indios y su incorporación al Imperio español. La ética de la conquista, según nuestro autor, era la de la fuerza y de la presión política por parte del Estado colonizador. Este empleo de la fuerza se transformaba en un instrumento legítimo y necesario para la pacificación, y con ello la plena incorporación del indio a la comunidad española. Conseguido esto, se procedería a su evangelización y conversión, tarea que la presumía y concebía más fácil y eficaz.⁵⁰

48. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 119-120.

49. Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Demócrates segundo...*, p. 120.

50. Vidal ABRIL CASTELLÓ, "La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica", *La ética en la conquista de América*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984, p. 231-233; Vidal ABRIL CASTELLÓ, "Las Casas contra Vitoria, 1550-1552: la revolución de la duodécima réplica, causas y consecuencias", *Revista de Indias*, 47 (Madrid, 1987), p. 83-101.

El derecho de intervención armada alegado por Sepúlveda fue contestado por Las Casas reafirmando el derecho de autodeterminación, de resistencia y de legítima defensa por parte de los aborígenes. Para Sepúlveda el sometimiento de los indios era lo primero, en cambio para Las Casas era el resultado final. El epicentro del problema, con todas sus dimensiones pasaba a ser, entonces, el libre consentimiento de los naturales, según Vidal Abril Castelló.⁵¹

Sepúlveda era de opinión que este consentimiento se lograría por medio de la fuerza y contra la voluntad de los indios, porque a su juicio éstos no tenían conciencia de la barbarie en la que vivían, y la justicia y la caridad fraterna obligan a poner todos los medios necesarios para salvarlos de esa barbarie que los aplastaba como individuos y como pueblos. Es curioso que Bartolomé de las Casas opinara exactamente lo mismo, por las mismas causas y partidario de usar los mismos medios, excepto que los necesitados de salvación eran los españoles por su terrible codicia, la que les aniquilaba como individuos y como pueblo. Es sorprendente reconocer el proceso que ha llevado a ambos a un “curioso juego de mimetismo recíproco”, como afirmara Abril Castelló, pero con papeles intercambiados.⁵²



51. Vidal ABRIL CASTELLÓ, “La bipolarización...”, p. 235.

52. Vidal ABRIL CASTELLÓ, “La bipolarización...”, p. 236; Esteban MIRA CABALLOS, *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, Editorial Iberoamericana, Madrid, 2000.

DEBATS

PRIMER DEBAT

ASSISTÈNCIA I MEDICINA

Moderador: FLOCEL SABATE

Ponents: ARIEL GUIANCE – IONA MCCLEERY

JON ARRIZABALAGA

Interventors: PAU ALCOVER – JOSEP MARIA CHALONS

ANTONI CONEJO – ANTONIO DOMINGO

GABRIELLA PICCINNI – GUILLEM ROCA

FRANCESCO SALVESTRINI – RAMON SOLEY – KAREN STÖBER

TERESA VINYOLÉS

Flocel Sabaté

Estas tres intervenciones nos han planteado una interesante introducción en el primer debate de nuestro encuentro sobre la asistencia en la Edad Media. La edad media tomaba el cristianismo como ideología con que interpretar el entorno, justificar el orden social y regular el comportamiento social. Por ello, como se indica desde la Patrística, Dios ha querido que haya pobres y necesitados, a fin que los ricos puedan desarrollar la caridad, con todas sus implicaciones salvíficas, mediante la asistencia. En coherencia, la enfermedad conlleva muchas significaciones desde la Alta Edad Media, como ha señalado Ariel Guance, y por ello es tan importante tratar la enfermedad y cómo frente a ella se desarrolla la medicina, de acuerdo con las palabras de Iona McCleery, especialmente cuando entramos en un contexto en que la enfermedad se erige en una verdadera devastación social como sucede a partir de la baja edad media, con todas las implicaciones sociales, según acaba de exponernos Jon Arrizabalaga. Por esta suma de elementos tan diversos, hemos de agradecer muy sinceramente a los tres ponentes, que nos han abierto unas muy importantes y entrelazadas perspectivas. Afortunadamente, contamos ahora con unos minutos para poder debatir con ellos, todos juntos, porque sin duda hay muchos elementos entrelazados.

Pau Alcover

Yo quería plantear una pregunta sobre la última ponencia. Se ha hablado sobre todo de las causas celestes, de todo lo que es el mundo subllunar, que supongo que de aquí viene lunático, y sobre la relación existente entre la peste y la corrupción del aire. Yo lo que quería preguntar es: ¿hablan los tratados médicos o las fuentes municipales sobre si el aire marino es bueno o malo?



Jon Arrizabalaga

No te puedo responder con precisión, pero estaba recordando que sí, que hay alguna idea en esa dirección y estaba pensando en Mallorca en concreto, un sitio que a menudo parece protegido o respetado por las epidemias. Ahora no sé si tiene que ver con el hecho de ser una isla y estar sometida a los aires marinos. Son ideas que aparecen en otro tratado de peste que he trabajado, de finales del siglo XV, escrito en catalán, que se publica en Valencia hacia 1490, de Lluís Alcanyís, y me parece recordar que incluso comenta que los quesos de Mallorca no se corrompen, pero ahora no te lo puedo asegurar.

Flocel Sabaté

De todos modos las islas también son susceptibles de mal aire como en Cerdeña con la malaria. A pesar de la insularidad puede propagarse la malaria. A la història de la Corona d'Aragó, a Sardenya sempre hi apareix la malària: el sirventés que Pere el Cerimoniós dedicà a "lo bon ayre d'esta illa de Sardenya"; el temor a caure en pena d'exili a Sardenya; o finalment la mort de Martí el Jove, tocat per la malaltia després d'haver vençut a Sanluri. I així podríem anar dient fins a mitjan segle XX.

Jon Arrizabalaga

Sí, ciertamente el riesgo de mal aire está presente en la medida que hay marjales o marismas. Eso es independiente de que sea una isla.

Gabriella Piccini

Francesco Salvestrini diceva una cosa sulla differenza tra l'aria di Firenze e quella di Pisa, Pisa sul mare e Firenze nell'interno, che era una costruzione ideologica Fiorentina, per cui Pisa aveva l'aria cattiva e Firenze l'aveva buona, ma era una costruzione ideologica.

Pau Alcover

Como última pregunta: ¿la nueva reglamentación o replanteamiento sobre el saneamiento municipal que se refleja en las ordenanzas municipales, están relacionadas con la peste?

Jon Arrizabalaga

Yo pienso que están relacionadas con la idea de lo que es salubre y lo que es insalubre, y con la creciente valoración de la salud como un elemento positivo de la vida urbana, porque en última instancia, la economía urbana depende realmente del bien común, y ese bien común está también muy ligado con la salud. Entonces, en la sociedad está muy presente la idea de que la limpieza y la salud se aplican tanto en el orden natural como en el orden moral. De aquí la idea de que las enfermedades infecciosas, si hablamos en términos actuales, y las enfermedades epidémicas, incluidas aquellas que tienen una gran letalidad, están relacionadas con medios urbanos insalubres, con calles

sucias, con desechos orgánicos de restos de animales que no se eliminan, cadáveres que no se entierran, y animales muertos que no se retiran. Los órdenes naturales y morales, si bien alguna vez han estado separados, son más contiguos que nunca en ese contexto y hay un movimiento y un flujo en las dos direcciones muy rápido.

Francesco Salvestrini

Per quanto riguarda l'aria come veicolo di malattia, come costruzione ideologica, intorno a questo concetto nella contrapposizione tra le città, Leonardo Bruni, umanista fiorentino scrive una *Laudatio Florentinae Urbis* molto retorica e basata sulle fonti classiche. Dice che l'aria di Firenze è sana perchè la città è lontana dal mare e non genera malattie. Ne faceva anche un discorso metereologico: non ci sono tempeste etc. L'aria di Pisa invece è molto dannosa perchè risente negativamente del mare. Tutto questo è alla base di una contrapposizione ideologica tra Firenze e Pisa.

Jon Arrizabalaga

Interesantes construcciones ideológicas.

Teresa Vinyoles

Es muy interesante la sugerencia de que la enfermedad es una construcción y que la hemos de poner en el contexto, es decir que la mayor parte de las cosas que estudiamos son construcciones hechas en la Edad Media o en otra época, pero las leemos desde hoy. Hablando de construcciones, lo del aire me ha recordado dos ideas contradictorias: Eiximenis, por ejemplo, recomendaba que las ciudades mejores son las que están cerca del mar, en cambio un autor castellano dice que realmente es negativo vivir cerca del mar, y por el contrario considera que es mejor vivir en una ciudad interior. Por ejemplo, Eiximenis decía que el aire era mejor o peor según si soplaban del norte o del sur. El aire del sur trae enfermedades y hace comunidades poco sanas, caso de Tarragona ciudad abierta al sur. En cambio en Barcelona el aire del sur queda un poco tapado por la montaña, y le llega aire del norte que es más sano. Es decir que lo del aire es una construcción de la cual podríamos hablar todo el rato. Gracias por vuestras aportaciones.

Iona McCleery

Also, Funchal in Madeira in the middle of the fifteenth century, when the island is discovered, the air is very, very healthy; it is like the Garden of Eden, but eighty years later, eighty years, busy, busy maritime traffic, and the air is always better in Funchal compared to Machico at the other side of the island. It's the same thing, this town is better than that town but also there is communication between the towns; they know who is dying in the other town. That is important.

Karen Stöber

I've got a question for Iona; I enjoyed your paper, as I always do, thanks very much. You talked about the towns, and you said that, more work is needed on the rural areas, and you talked about Franciscans and charity and Dominicans and so on. I was



wondering: have you looked at all at the role of the monastic communities in the rural areas and their involvement in the medical care and so on, in Portugal?

Iona McCleery

For the late medieval period, I've focused on the Franciscans and Dominicans, so I studied the life of Gil de Santarém who was a physician who became a Dominican friar and the Dominicans continued to practice medicine within the towns, very clear. In the countryside, less evidence. There is work on the rural peasants and their circumstances during the plague for some of the monastic estates but much less evidence is available compared to other parts of Europe, there's very little, and very little evidence for medical practice outside the towns, but most small towns had Jewish communities, most of the physicians were Jewish –sixty to eighty percent through until the end of the fifteenth century.

Antoni Conejo

Simplement dues coses, la primera, reprement el que comentava la Teresa, jo que tinc arrels tarragonines, ara ho entenc: com que Tarragona és insana, ens van posar la nuclear, les petroquímiques, etc., perquè, és clar, ja Eiximenis ho havia previst. De les dues ponències, per no entrar en la de l'Ariel Guiance, i una mica agafant el que comentava en Jon, quan ell deia que l'aire és universal, un altre fenomen universal, a propòsit de la salut, és aquesta idea del bé comú, que hi és present. El Jon ens ho ha explicat bé, ens ho ha explicat també molt bé la Iona. La Iona parlava de la idea de "salut reial", és a dir que era necessari que el príncep vetllés per la salut del poble, que al cap i a la fi també era la seva pròpia salut. M'ha vingut al cap, que no és simplement el fet d'enterrar els morts per evitar-ne aglomeracions als espais urbans. I alhora, he pensat en dues situacions de pesta a Lleida i a Tortosa, en què també comporta la reparació de les pròpies muralles de la ciutat. Unes muralles que en un moment donat, pel que sigui, perquè no hi ha conflictes, perquè es van venint avall, o perquè es van fent malbé, s'arreglen i es tapen els forats perquè la gent no es coli a la ciutat, per tant, és com un tot. Quan hi havia una epidèmia, realment a mi em fa l'efecte que el món s'aturava, i el seus efectes eren universals. És a dir, que estiguis treballant Catalunya, te'n vagis a Portugal o a Itàlia, i vagis on vagis, perceps la mateixa situació. En aquest sentit, la dualitat que plantejava el Francesco em sembla interessant.

Ramon Soley

No sé si estarà vostè d'acord que les pestes han estat sempre un conflicte entre els metges, els polítics i les autoritats. La medicina, em sembla a mi, ha anat sempre molt més aviat que l'autoritat a resoldre la pesta. Primera perquè segurament no només pensaven en curar les poblacions, sinó també en totes les conseqüències polítiques que tenien les pestes i em refereixo concretament a la pesta de Barcelona, que se'n diu la febre groga, de principis del segle XIX que va ser terrible. En realitat era degut a què els vaixells que havien transportat esclaus de Cuba havien estat infectats i això, no ho van voler reconèixer fins que van venir dos metges francesos, que a més, els va costar la vida per descobrir-ho. Un exemple actual és l'ebola, els Metges sense Fronteres

francesos van declarar que si la Organització Mundial de la Salut els hagués cregut no s'hagués donat la pesta d'ebola.

Jon Arrizabalaga

M'agrada que faci servir el substantiu pesta per parlar de totes aquestes malalties que avui considerem completament diverses, perquè la febre groga és una malaltia per una causa concreta, l'ebola és una altra. Però sí, en última instància el que hi ha és la diagnosi i l'establiment que és present una malaltia epidèmica. Una pesta o pestilència, és una decisió que té moltes implicacions, que es converteix en un estira i arronsa entre les posicions dels diferents àmbits de presa de decisions. Els sanitaris són experts, i els seus criteris tenen una autoritat exclusiva per a la presa de decisions, que en el passat no tenien. Òbviament la decisió de parar la dinàmica econòmica d'una ciutat, de tancar-la, de posar-la en quarantena, etc., això tenia unes implicacions molt greus, i aleshores, fins que es prenia la decisió podien passar moltes coses. Com vostè ha assenyalat, això que dèiem ho hem vist fa escassament un any en el cas de l'ebola. Les respostes de la OMS davant l'avanç de la malaltia foren lentes, insuficients i inadequades com la pròpia secretària general va acabar reconeixent en una declaració profundament autocrítica. No obstant, algunes organitzacions no governamentals, especialitzades en desastres humanitaris, han sigut capaces de diagnosticar la situació, han anunciat la gravetat del brot i l'abast territorial, etiquetant-la d'epidèmia.

Guillem Roca

Voldria preguntar al professor Jon Arrizabalaga sobre les idees que ha comentat al començament de la seva conferència. Si s'entén la malaltia com una construcció social, llavors l'historiador no s'ha de dedicar a intentar endevinar si la malaltia és la *yersinia pestis* o l'Ebola, en canvi hauria de centrar-se més en la idea de la construcció social de la malaltia. En aquest sentit em sembla important destacar l'estreta relació que hi havia entre medicina i espiritualitat a la Baixa edat mitjana. Dins de la construcció social de la malaltia també hi ha els remeis, per exemple en els casos de pesta hauríem de tenir en compte totes les processons i indulgències papals com part de la medicina; en aquest sentit l'últim tram del *regiment de preservació de la pestilència* de Jaume d'Agramont, és la pestilència moral. Aquestes mesures vostè les considera part de la medicina medieval?

Jon Arrizabalaga

Aquestes mesures corresponen a dues àrees d'experts, si parlem en termes actuals. Queda clar que la idea de la malaltia no és només medieval, sinó que en l'antic règim és una idea traspassada de religiositat, i més concretament en el marc de religions monoteistes, perquè això és comú al judaisme, cristianisme i l'islam. En el cas del cristianisme la primera mesura per atendre un cas de malaltia és tractar l'estat de l'ànima de la persona afectada, d'aquesta manera l'efecte dels medicaments humans és major. Existeix una preocupació grandíssima en el cas de malalties greus i és el perill de la mort sobtada. La mort sobtada implica la condemna eterna, i a més a més existeixen preceptes canònics que estableixen que fins que no es confessa un malalt no se li pot prestar una atenció sanitària, és a dir que el metge està obligat a avisar al capellà.



Antonio Domingo

Los que ya somos mayores, hemos oído a nuestros mayores, como yo respecto a mi madre, referirse a la gripe del dieciocho (1918), los miedos que se pasaron entonces, por ejemplo. Cuento una anécdota: un tío mío cuando tenía dieciséis años, vino un amigo suyo a buscarlo para que le ayudara, por favor, a sacar a su “hermanica” al cementerio. Fueron a casa de un carpintero, para comprar una caja sin pintar, hecha con cuatro clavos, porque no daba abasto. A las doce de la noche llegaban al cementerio y había 24 cadáveres para enterrar. Al día siguiente al sacarla de casa por la puerta, la madre, que estaba en la cama, no la pudo ni ver, le dijo al hijo: “Marianet maño (maño era una palabra cariñosa) ponle una ‘almohadeta’ de paja a la chica”, y así se fue al cementerio. De toda mi calle que eran 23 casas, se entiende que son unifamiliares, solo dos, la de mis abuelos y otra, se quedaron sin poder enterrar aquel día. Por entonces la gente estaba temblando de miedo. Me pregunto si en la Edad Media, que la gente tenía mucha fe, le supondría menos problema el pasar a la eternidad. En las obras de Boccaccio se ven los personajes muy alegres en los días de la peste.

Jon Arrizabalaga

Es un tema muy interesante y que ha dado a muchos debates, sobre la familiaridad ante la muerte: dado que la sociedad del antiguo régimen convivía más con la muerte, la aceptaba con mayor facilidad. Es un tema, por ejemplo, que se ha concretado sobre la mortalidad infantil: la facilidad con que desaparecían los menores permitía una mayor aceptación respecto a lo que sucede con la sociedad actual, en la que vivimos lejos, si no de espaldas, respecto de la muerte. Si se me permite, continuaré enlazando con un cuestión en torno a la medicina. I would like to ask you, Iona, for the high percentage of the Jewish physicians, the Jewish practitioners, in the context of the fifteenth century, isn't it?

Iona McCleery

Yes, yes, they are very stable communities. There are no attacks in 1391 in Portugal at all. There are very few violent episodes. Jewish communities are very large, highly stratified communities. Very few documents survive but they were self-governing. They had their own courts, their own hospitals, their own market, their own butchers, their own regulations. We know very little about these, and yes, most of the physicians, about forty and fifty percent of the surgeons come from these communities. All the barbers are Christian.

Joan Arrizabalaga

Barbers, Christian?

Iona McCleery

Always, I don't know why. I wonder if that is because of the type of evidence where they appear. There must be Jewish barbers for the Jewish community.

Flocel Sabaté

That is interesting because the Jewish medicine is a traditional medicine, and they don't learn it at the university. That's interesting because it's a similar or identical science —from the same authors— but circulating in different ways.

Iona McCleery

It is the same learning, it is the same texts. They are examined in the exam for Medicine. They are asking questions about Avicenna, the same texts in the university. It is the same academic knowledge, but the university is very weak and has no real influence in Portugal.

Flocel Sabaté

They have no access to university but the training is the same.

Iona McCleery

The training is the same or similar, training by families, by apprentices but it means you do not need a university education to have a licence, which is very different to the Crown of Aragon.

Flocel Sabaté

But here we had a very important Jewish medicine. Here it's absolutely famous the case of the King John II who in 1468 was successfully operated for cataract by a Jewish doctor inhabitant in Lleida, Crescas Abnarrabí. Precisely we know that he learnt medicine in Saragossa and, as any other Jew Scholar, he could be examined and earn a licence to exercise the medicine, given by the King.

Iona McCleery

Yes, it is but the regulation says that normally you would need a degree. It is not so in Portugal.

Flocel Sabaté

I wonder that your interesting intervention led to another important question, around the common good. How was the Health incorporated in the common good by the municipal regulation? The local governments of the Crown of Aragon regulated the health in the market, the streets, the rivers... They were attentive to the air and water contamination, according to the medicine knowledge, and they justified this attitude according their responsibility around the common good. At the same time, the image of the society as a body was used by the discourses for strengthening the king's power, including the reference to the health of the society.

Iona McCleery

And the economic benefits of health, I think it's very important. We assume that everyone wants to just get rich and not every rich person is healthy. There is evidence

to suggest that there are health problems for the rich as well but a richer community generally is healthier.

Pau Alcover

I have a question for the doctor McCleery. Despite all the doom and gloom, it seems that the institutions maintained their power, the local power. My question is in Castile exists the figure of the *almotacén*. In the Crown of Aragon exists the figure of *mostassaf*. Do you know if in Portugal exists an officer specialised in the government of the market?

Iona McCleery

Yes, it is a very similar system and, of course, we also need to remember the older Muslim method, this is a Islamic system of regulation. How much of it survives intact after the conquest of the cities? the vocabulary survives. How much of the role of this office is a public health role? the regulation of the market, the inspection of animals. I sometimes have barbers in this role. It's usually just one month or it moves around, a lot, this office, from person to person, so sometimes Medical practitioners have municipal offices. I don't know if they see a connection between their roles. But, I think there must have been a social perception that they are good people to have in this role. Vila do Conde, the two barbers who inspect the child with plague. The Chief Councillor that year, the *vereador* is also a barber. So Vila do Conde in 1466 is run by barbers, which is unusual, but this is the only year we have these records.



250

Flocel Sabaté

This is established by the Council, isn't it?

Iona McCleery

Yes, they are elected and they are from an elite group, but it is still a group of people from the artisan upper level of the citizens.

Pau Alcover

I think in this context that you are speaking it wouldn't be able to speculate or to talk about the presence of the *almotacén* in Castile because always the *almotacén* in the main cities, for example Toledo or Zamora, are physicians, they are doctors. It's not a problem if the doctor is a Jewish man.

Iona McCleery

Right.

Pau Alcover

The most important is the office, isn't it? The work is important, not the person. This is what I think.

Jon Arrizabalaga

Es interesante este tema porque hay otra figura en el ámbito municipal, sobre la que actualmente trabajan en Valencia colegas como Carmel Ferragud y Mariluz López Terrada. Es el *dessospitador*, persona cuya función consiste en *treure de sospita*, eliminar la sospecha. Hoy en día diríamos que es el forense, el práctico sanitario con tareas forenses que en los casos de enfermedad atiende las implicaciones legales. Por ejemplo una herida puede deberse a un accidente o a una agresión. Esta duda debía resolverla el *dessospitador* a partir de la valoración de cara a un proceso por reclamaciones. Otro ejemplo, el *dessospitador* en el comercio de esclavos debía peritarlos para establecer si realmente cumplían las condiciones físicas previamente especificadas. De este modo se evitaban los fraudes en la venta de un esclavo de cuyas condiciones de salud querían asegurarse los compradores. Las funciones de la figura del *dessospitador* coincidían, parcialmente con las del *almotacén*. Concretamente, coincidían en las tareas que tienen que ver con temas de peritaje forense en el caso de la peste. No obstante, las principales funciones del *almotacén* son el control de los mercados, el tema de los pesos y las medidas, los fraudes, la limpieza y la higiene general de los mercados.

Josep Maria Chalons

Saltando hacia la Edad Moderna, ¿Sicilia tuvo problemas pandémicos en el setecientos a raíz de las emigraciones provenientes del Piemonte? Hago esta pregunta a raíz de lo que se ha hablado sobre las ventajas de vivir en una isla.

Jon Arrizabalaga

Las ventajas medioambientales no dejan de ser una construcción de un todo. También existe un cierto chovinismo, del que nadie está libre en principio: ni los mallorquines, ni los barceloneses. La isla de Sicilia es un *melting pot* de civilizaciones de miles de años de nuestra era. Desconozco los procesos migratorios y menos relacionados con epidemias.

Flocel Sabaté

No hay más cuestiones. Agraïxo molt sincerament a tots els participants del debat, tant els ponents com els assistents, perquè entre tots hem aconseguit una sessió molt rica. Prosseguirem a la tarda amb una altra sessió densa, amb quatre conferències, totes molt interessants.



SEGON DEBAT

ASSISTÈNCIA I POBRESA

Moderador: KAREN STÖBER

Ponents: XIMENA ILLANES – GREGORIA CAVERO

ROSA LLUCH – JULIA PAVÓN

Interventors: PAU ALCOVER – JON ARRIZABALAGA

ANTONI CONEJO – ANTONIO DOMINGO – JOVITA GUILLERMO

DANIEL PIÑOL – JOAN SALVADÓ – RAMON SOLEY

MARIA VICTORIA TRIVIÑO – TERESA VINYOLES

Karen Stöber

Damos inicio al segundo debate, deseando que sea fructífero después de las interesantes conferencias de esta segunda sesión, todas ellas centradas sobre diversas vertientes de la asistencia a la pobreza, en un sentido amplio que permite incluir peregrinos, pobres y niños abandonados, además de la siempre necesaria asistencia al bien morir, de acuerdo con la mentalidad medieval. Adelante pues con las preguntas para las cuatro conferenciantes.



Antonio Domingo

¿El reparto de pan se hacía solo en las sedes episcopales o en pueblos grandes?

Rosa Lluch

Depende. Si había una Limosna institucionalizada que repartía pan, se hacía en sedes episcopales o si no en otros sitios. En general se trata de unas instituciones que reparten pan y de otras que reparten otras comidas. No hay una norma.

Antonio Domingo

¿Guardaba alguna coordinación por ejemplo con la sopa boba?

Rosa Lluch

Bueno, esto sería el origen de lo que ahora llamamos la sopa boba. Pero según en que sitios es municipal y en otros sitios es episcopal.

Antonio Domingo

Por ejemplo en Aragón: ¿en los sitios que hablaban en castellano había y en los sitios que hablaban en catalán no había?

Rosa Lluch

En teoría había en todos los sitios, en los que hablaban castellano y en los que hablaban catalán. En los que hablaban catalán se llamaban *almoines* y en los que hablaban en castellano se llamaban 'limosnas', o sea la única diferencia es ésta. Las había en Jaca, Huesca, Teruel, etc.

Antoni Conejo

Yo querría hacer tres preguntas a la doctora Caveró. En primer lugar cuando comentaba la cuestión del vino y más concretamente el vino aguado. Yo conozco un caso, solo para ver si se produce una situación parecida, en el hospital de mi pueblo, el Hospitalet del Infant, en la provincia de Tarragona, allí donde actualmente está la central nuclear. En la fundación del hospital, en 1344, se establece que los pobres que vayan se les puede dar vino aguado, en cambio, si son presbíteros o forman parte de la colectividad del clero o de las órdenes mendicantes, se les da vino sin aguar. De este modo, se establece una jerarquía en la propia alimentación. Desconozco si existen más casos específicos como el del Hospitalet de l'Infant referente a esta distinción en la calidad del producto en función del origen social del visitante. La segunda pregunta viene a raíz de lo que se ha explicado sobre los centros hospitalarios que a lo largo del camino ofrecían asistencia a doce peregrinos. Son preguntas interrelacionadas: ¿solo son doce los peregrinos a los que se les ofrece asistencia? ¿son peregrinos o pobres ordinarios? en el caso de Lleida son pobres con nombre y apellido, pobres profesionales que cada día iban allá y les daban el plato. Excepcionalmente, en días concretos se ofrecía comida además de los doce mencionados a cuatro o cinco de más. A propósito de tu intervención me ha suscitado interés el caso de Astorga. Decía que era una red hospitalaria excesiva porque había veinte hospitales, luego usted ya lo ha puntualizado al precisar que algunos hospitales tenían poca duración o que eran estructuras menores. Yo creo que realmente es así, es decir, que el término hospital es tan ambiguo que un hospital puede entenderse como el lugar donde se cede temporalmente una habitación. En el caso de Lleida, que también lo conozco, desde finales del XII hasta mediados del XV he documentado casi cuarenta hospitales, estamos hablando de una ciudad de unos 6.000-7.000 habitantes, evidentemente no son hospitales que conviven como usted comentaba. Y la tercera y última cuestión, solo para romper una lanza a favor de los hospitales rurales, ya que yo vengo de zona rural, ¿seguro que los había sin techo pero también los había con techo, imagino?

Gregoria Caveró

Muchas gracias, a ver si le puedo aclarar un poquito. Comienzo con la cultura del vino y se la voy a explicar con dos ejemplos. Por supuesto el vino aguado normalmente era para los pobres y para los peregrinos, de hecho se dice en algunos de los informes del siglo XV. Quiero señalarle que la mayor parte de las iglesias catedralicias, no sé si las catalanas, a partir del siglo XIII se divide la mesa capitular de la mesa episcopal. Quisiera que viese la documentación de la catedral de León, contiene del orden de

6.000-7.000 pergaminos, o sea que hay documentación catedralicia para responderle. Quisiera que viera los monasterios gallegos, todos tienen en el Bierzo sus bodegas, o sea, no vamos a pensar ahora que el vino aguado era el que se llevaba para las canónicas y para la mayor parte de las mesas de un cierto nivel.

Por otra parte, cuando llegas a un hospital como el de Villafranca, una villa situada un poco antes de Valcárcel y que es pequeñita, —es señorío muy tardío— están los cluniacenses allá por el siglo XII con la reina Urraca. Allí el vino es bueno, pero claro en ese caso concreto donde posiblemente sí que la ración de vino no fuese un vino tan malo con el del hospital del Rey de Burgos, cuando lo están corrigiendo. Es decir, que la cultura del vino tendría otro tratamiento mucho más largo. En mis hospitales sí que es verdad que se dice vino aguado y que se da como alternativa la sidra. La sidra se da como alternativa en la vía que va de León a Oviedo, que se llama el camino o la ruta del Salvador de Oviedo, que después cruza hacia Galicia, por aquello de que “el que va a Santiago ve al criado y no al señor que es el Salvador”. Entonces, es una ruta bastante bien dispuesta, en esa también se habla de sidra, como en Arbas que es una canóniga en el hospital de Sant Juan de Oviedo. Es decir, hay comportamientos adaptables. En Burgos desde luego el viñedo no debía ser bueno, y en muchos otros hospitales del camino, salvo en el de Villafranca, nunca he visto ponderar. Por otra parte, los hospitales de Astorga, tienen detrás de sí una cofradía. Las cofradías son mayoritariamente artesanales son cofradías de oficios, no son cofradías religiosas hasta bien entrado el siglo XV, y cuando llega Trento las fusiona y deja una que la llaman la de las Cinco Llagas que es simplemente la reconducción de este fenómeno. ¿Qué les pasaba a estas cofradías? Que podían mantener un pequeño hospital, por ejemplo los zapateros de San Martín, *e tenemos el noso hospital bien arreadro* dicen en el siglo XIII. En los domingos, el zapatero, si un peregrino tiene necesidad de que le arreglen una sandalia, tiene la obligación de trabajar para ese peregrino. Eso está en las ordenanzas pero es un tipo de asistencia que no es comida, porque no puede la cofradía dar comida. Muchos de esos hospitales diminutos, tienen una vida relativamente corta y responden fundamentalmente a la cofradías, en el noventa por cien de los casos. Luego están las ciudades, como Astorga, que después de la fusión del reino castellanoleonés, a partir de 1230, tienen poco interés político, porque Fernando III, ya se entierra en Sevilla. Estas decrecen, le pasa a León pero le pasa a Astorga que no llega a 1.000 habitantes, eso supone una decadencia brutal. En las guías de peregrinos Astorga siempre rivaliza con Burgos, tiene más hospitales, cuando realmente la que tiene los hospitales poderosos es Burgos. Astorga el gran hospital que tiene es el del cabildo, que funciona un poco como el de las ‘Limosnas’, solo que en el caso nuestro están siempre pegados, y se ha mantenido, es decir que León todavía tiene el Hospital de Nuestra Señora de la Regla pegado y es un hospital de la Iglesia, solo que evolucionó. En ese caso, esos hospitales tienen otro tipo de preocupaciones, por ejemplo el Hospital de San Juan de Astorga, tiene un clérigo que confiesa a los franceses, y le paga, por la preocupación de la buena muerte.

Tercera cuestión, no tengo ningún desprecio, al contrario, por los hospitales rurales. El ejemplo a que me refería es un hospitalito pequeño que se llama Calzada, porque



precisamente pasaba por allá la calzada, está entre Hospital de Órbigo y Astorga. Un peregrino explica que le metieron en un recinto que debería tener las tapias caídas y que por techo tenía la bóveda celeste. Hospitales rurales como estos había muchos. Le voy a poner otro ejemplo que para mí es muy llamativo: en un pequeño pueblo que se llama Acebo que está al lado del puerto de Foncebadón. Foncebadón seguro que les suena por la cruz de hierro, que es este pináculo de restos prehistóricos que tiene todas las piedras alrededor y una cruz arriba “la cruz de ferro”. El Acebo tenía un pequeño hospital que consiguió que el rey lo apoyase con la infraestructura mínima, pero las gentes del Acebo se comprometieron a poner cada año 800 estacas que identificasen por donde iba el camino en la época estival. Eso es un hospital rural de una gran envergadura del cual no tenemos documentación hasta el siglo XVII. Los vecinos se comprometieron por privilegio real, pero después no existe documentación que me permita saber si realmente daban ración o no. Personalmente creo que no, porque es un lugar yermo, en el sentido amplio del término, no tiene nada. Esta misma situación se repite en Foncebadón: tiene también su propio hospital, tiene unas fundaciones del siglo XII, pero que pierden en seguida el interés, por otras razones que son muy significativas de lo que pasa en los medios eclesiásticos del siglo XIII y antes. En muchas de nuestras abadías antiguas, por ejemplo Compludo, Foncebadón, y como quince más, sus patrimonios acabaron adosados a las iglesias catedrales, y fundaron sobre ellas canonjías. Esas canonjías que son abadías de prebendados, prácticamente fagocitaron el patrimonio de esos hospitales, y así acabaron. Por ejemplo, en el caso de Astorga, Foncebadón es un ejemplo clarísimo, pero en el caso de León existe el caso de dos o tres abadías que son ni más ni menos que canónicas.

En cuarto lugar, el número de peregrinos es una cuestión simbólica, siempre dicen doce. También hay ciudades y pequeños pueblos castellanos que llegando a las ocho de la tarde tienen un veedor que da la vuelta por las calles y hecha a los peregrinos de la ciudad y a los pobres, porque no los pueden albergar. Entonces, el número doce es muy bíblico, pero nada más.

Jon Arrizabalaga

La ritualización es un eje transversal en todas las magníficas presentaciones que habéis hecho, y es que, puede parecer una obviedad, cuando Ximena ha comentado lo del lavado de los pies en el momento de entrar al hospital. Supongo que los peregrinos que llegaban al hospital necesitaban lavarse algo más que los pies, me imagino. Respecto la conservación del ritual religioso de la consagración en el que el vino se agua también, pregunto: ¿Puede haber una lectura por ahí?

Gregoria Cavero

Las reglas monásticas desde luego lo incluyen, por ejemplo la canónica de San Isidoro tiene el lavatorio de los pies, creo que no en todos los hospitales lo tienen, pero sí que es verdad que en la tradición monástica este aspecto es señalado. Y en el caso del vino aguada es peyorativo, y en los textos es peyorativo, y esto me indica que no es nada litúrgico, si además lo está corrigiendo un visitador, porque los Reyes Católicos así se lo mandan.

Ximena Illanes

También aparecen en las ordenaciones las acciones que se realizan cuando los peregrinos llegan: lavarles los pies, limpiarlos y luego darles una cama limpia, y finalmente se encuentran con el rector.

Teresa Vinyoles

Muchas gracias por vuestras aportaciones, voy a hacer una sugerencia para cada ponente. Ximena, una cosa muy interesante que has apuntado que tiene que ver con las dimensiones de la pobreza. No toda la pobreza es material, porque las familias que no tienen vínculos familiares, son pobres porque nadie les puede cuidar si están enfermos, aunque sean trabajadores, aunque tengan un sueldo, aunque sean artesanos. Esta dimensión de la pobreza daría una clave para explicar por qué hay tantos hombres jóvenes, que van a Barcelona a buscar trabajo y sin raíces sociales. Estos vienen de los pueblos y del extranjero. Esta también sería una pauta para saber por qué hay tan pocas mujeres, porque las mujeres tienen más arraigos sociales y familiares y tenían alguien que las cuidase o se cuidarían en otro ámbito.

Ximena Illanes

Coincido contigo, de hecho si uno mira los mapas donde quedan distribuidos hombres y mujeres según su origen, tanto en el primer mapa, como en el segundo, las mujeres se concentran más en Cataluña, son más originarias de la región. Entonces, es probable que los hombres vengan de otras regiones y que las mujeres tengan lazos, establecidos, por eso es más común que ellas permanezcan en el mismo sitio. En general, de los pacientes se mencionan no solo las ropas sino también sus lazos, que generalmente son laborales, no hay mayores lazos que los familiares. Este hecho, junto con su origen, es lo que hace pensar en estos hombres más solos, sin lazos, pero con oficio, insertos en el mundo laboral, es decir una pobreza de tipo “sin lazos”.

Teresa Vinyoles

Un par de preguntas para la doctora Caverro: ¿el pescado que llegaba a estos hospitales de la zona de León o de Burgos sería salado? ¿O no lo dicen los documentos?

Gregoria Caverro

Sí, el congrio siempre se dice que es en salazón.

Teresa Vinyoles

¿Y la caballa?

Gregoria Caverro

No, normalmente la caballa no. En el caso de León, está muy cerquita del mar. También hay mucho pescado fresco de ríos y de lagos, y hay muchos centros de la iglesia, como por ejemplo el monasterio de Carracedo, que tiene el derecho de pesca del



lago de Carracedo, que está a doscientos metros. Por una parte está el pescado fluvial, que yo creo que es el que se utiliza mucho en la dieta habitual, y por otra parte está el pescado de salazón, y no solo el congrio, que tuvo muchísima tradición siempre en la zona castellanoleonesa, sino también otro tipo de salazones por ejemplo la merluza aparece también como salazón. Esto es una economía de intercambio. En muchas ocasiones cambian los pescados de salazón por vino y por cereal, porque en el caso de Asturias por ejemplo el pan, tiene la escanda, seguramente todo el mundo recuerda que la plaza mayor de Oviedo se llama la 'Escandalera', no es de escándalo, es de escanda, un cereal de ciclo corto, de los que se utilizaba para pan, pero era tremendamente malo. Entonces lo que hacían normalmente era cambiar el pescado por cereal y por vino. Se produce una relación en los puertos de montaña de un lado y del otro, y esto también les pasa a los de Burgos, pero es un abastecimiento de pescado sobre todo para abstinencias.

Teresa Vinyoles

Otra cuestión: has hablado del hospitalero, por lo que yo puedo ver en muchos hospitales de Cataluña de esta época, siempre es un matrimonio, el hospitalero y la hospitalera, para que puedan atender a hombres y a mujeres, por ejemplo cerca de Barcelona, en el Hospitalet, hay un hospital, el hostel de Santa Cándida, en la Seu d'Urgell igual.

Gregoria Cavero

Es lo mismo, por ejemplo las cofradías de Astorga: normalmente utilizan un matrimonio. En el caso particular de San Marcos de León no se expresa que sea un matrimonio. Es decir, que encima contratan a un hospitalero, a una hospitalera y a un corredor, que le pagan hasta las alpargatas. Contratan a todo tipo de personal pero luego no les dan de comer a los peregrinos porque no tienen, o sea, la gestión se ha fagocitado las rentas del patrimonio.

Teresa Vinyoles

¿Se ha exportado este modelo de *almoína* al Reino de Nápoles y Sicilia?

Rosa Lluch

Incluso en el sur de Francia, como en Narbona, hay instituciones parecidas, yo lo que no sé y no me atrevería a sugerir, es cual de ellos aparece antes. Según algunos historiadores, las primeras limosnas aparecen en Aragón pero ello no implica que los demás siguieran su modelo. Me inclino a pensar que su nacimiento es un fenómeno generalizado que responde a unas mismas necesidades. En todas partes había pobres, en todas partes se producían las mismas necesidades y por ello las respuestas son las mismas. Y sí tanto en el reino de Nápoles como en Sicilia existieron instituciones dedicadas a asistir a los pobres.

Teresa Vinyoles

Sobre el ritual de la muerte, una sugerencia sobre la fama, en la Baja Edad Media y en las zonas urbanas los ricos mercaderes ostentan la fama a través de su entierro. Por ejemplo, en 1391 un mercader barcelonés hace testamento y pide que compren

tela para hacer vestidos y capuchas para doce pobres, seis que sean ciegos y seis que sean o locos o contrahechos, y que los locos lleven los cirios y los ciegos el muerto a cuerpo visible y envuelto con una sábana muy pobre. Imagínense por las calles de la ciudad medieval una clarísima danza de la muerte, un espectáculo, y todo el mundo se iba a acordar seguro de este entierro. Por eso digo que la fama, el recuerdo de cosas extravagantes como esta, tienen que ver con esta idea de la fama.

Julia Pavón

Creo que la fama es una veta que se ha trabajado, aunque se ha reflexionado más sobre esas disposiciones de dinero para esas telas, actos caritativos, etc. como una compra de la salvación. No obstante creo que en la mentalidad del hombre del cuatrocientos y del quinientos, con ese detalle, se indica la idea de esa perduración.

Pau Alcover

Partiendo de los libros de entradas que ha mostrado la profesora Illanes respecto del hospital ¿se podría calcular aproximadamente una pirámide de la esperanza de vida de la población en Barcelona en el siglo XV a través de la gente que entra en el hospital?

Ximena Illanes

En algunas ocasiones aparece cuando fallecen los pacientes pero a veces no sabemos si mueren más adelante, entonces es muy incierta esa información.

Pau Alcover

Sobre la Almoina del Pa de Girona ¿el pan iba sellado?

Rosa Lluch

No sabemos si llevaba un sello o una marca específica. Aunque creo que no sería así, puesto que no he localizado ninguna noticia que lo indique.

Antoni Conejo

Hay una fuente a partir de la cual podemos entender que se produce una partición en cuatro.

Rosa Lluch

Sí, en els llibres de comptes i en d'altres documents sovint es refereixen al "quarto" o als "quarts" de pa. En d'altres almoines queda molt clar que cada pa es repartia en quatre parts que es repartien entre quatre persones. Poder saber amb exactitud si era així o no és clau per tal de poder valorar el nombre de pans repartits. Entre les despeses de la institució hi ha diverses compres de ganivets per tallar el pa.

Daniel Piñol

Això del pa partit en quatre és perquè abans d'enfornar, el pa s'ha de tallar perquè s'infla més perquè entra aire al seu interior.



Rosa Lluch

Això és així, sinó no es podria fer. Però parlen del quartó, fan un quart.

Pau Alcover

A Palma avui dia el pa dolç es diu “es quarto”, pel que deia en Daniel Piñol, perquè es parteix en el procés de fabricació del pa.

Rosa Lluch

Jo m'inclino a pensar que es repartia un pa per cada pobre. Un pa de quilo partit entre quatre son 250 grams, és molt poc, no arribes ni al mínim de la subsistència. A part que produir cinc-cents pans el dia per quatre, són dos mil pobres. A principis dels segle XIV, amb una població de 10.000 habitants, vol dir que tens una elevada part de la població pobra. Tot i que ara com ara penso que es repartia un pa per a cada pobre, no puc assegurar-ho amb rotunditat.

Pau Alcover

Se ha investigado a nivel testamentario las *ars moriendi*, la relación que hay con los tratados de los pecados capitales típicos de esta época. Pondré un ejemplo, la profesora Pavón ha mostrado una miniatura en que salían lo que parecían dos mercaderes y una serie de sepulturas ardiendo, que realmente es el infierno porque está desordenado. Se ha relacionado específicamente los tratados *ars moriendi* y testamentos con los tratados de pereza, porque los enfermos, la misma palabra lo dice: *—non firmus—* son gente que no se puede mantener en pie y por tanto son perezosos porque están todo el día en la cama según el pensamiento medieval.

Julia Pavón

Sí, los especialistas que han trabajado las *ars moriendi*, han trabajado muchos de estos aspectos vinculados a los pecados capitales porque son parte de las tentaciones del diablo en la cabecera.

Pau Alcover

Hay un príncipe de los demonios asignado a cada pecado capital.

Julia Pavón

Sí, pero que yo sepa no hay mucho trabajado en la historiografía sobre este tema específico. Lo han estudiado los especialistas en este tipo de publicaciones, que son muy pocos; además, porque es muy complejo estudiar toda la tradición y las facturas y las distintas ramificaciones de las *ars moriendi* que había.

Pau Alcover

Sería un tema muy interesante, porque el príncipe de los demonios de la ociosidad, de la pereza, es el único que es a la vez masculino y femenino, porque sobre todo se considera que la mujer es perezosa.



Jovita Guillermo

¿Se puede hablar del negocio de la caridad? Porque la caridad a fin de cuentas es un negocio. La *almoína* se enriquece a partir de un patrimonio maravilloso, el que va a morir compra el bienestar del más allá.

Rosa Lluch

En cierto modo sí, y va muy relacionada con la fama de la que se estaba hablando. Es decir, si antes de morir o en vida das tres casas, se enteran todo el mundo, compras prestigio y en parte es un negocio. Es un negocio para la institución y es un negocio para quién cede.

Julia Pavón

Todo intercambio entre hombres genera rentas. Esta es una de las cuestiones por las que vela la Iglesia en los sínodos y concilios: que no se convierta en negocio, pero hay negocios boyantes y negocios que no lo son.

Rosa Lluch

Y negocios que pretenden enriquecerse por enriquecerse y negocios que pretenden enriquecerse para ayudar, es decir, con una finalidad.

Jovita Guillermo

¿Por tanto, la caridad al margen de ser caridad, tiene una doble intención?

Rosa Lluch

Valorar esto es un poco complicado.

Julia Pavón

Los testamentos medievales cuando llegan a este punto, que hablan de la *avaritia*, sí que recuerdan que esto no va a tener peso en el paso al otro mundo, sino los merecimientos de la vida.

Jovita Guillermo

Y el beneficiario final de este negocio acaba siendo la Iglesia, tanto en la *almoína* como en los testamentos.

Rosa Lluch

Claro la Iglesia gestiona el dinero.

Julia Pavón

Es un dinero para gestionar y tampoco recibe tanto.

Jovita Guillermo

Pero, ¿y el patrimonio de la *almoína*?



Rosa Lluch

Al final se desamortizó y ahora es el colegio de arquitectos de las comarcas de Girona en el caso en el que me he centrado.

Jovita Guillermo

Y en los testamentos, ¿ese dinero que se deja para la Iglesia y para tu alma en el más allá?

Julia Pavón

Bien, hoy en día la muerte sigue siendo un negocio.

Maria Victoria Triviño

Al hablar de la buena muerte como desprendimiento me ha hecho pensar si puede haber una influencia de la muerte monástica, porque el testamento que las monjas hacemos tiene lugar antes de la profesión. Es decir, que antes de hacer voto de pobreza uno hace testamento para desprenderse en favor de lo que quiera. ¿Puede tener entonces quizá un influjo de este sentido de pobreza, de desprendimiento desde la vida monástica?

Julia Pavón

No sé exactamente si esto pudo ser así en ese momento, es muy difícil concretarlo. Pero de lo que no cabe duda es que en el momento del testamento, la Iglesia vela por el cumplimiento de su realización para evitar disturbios sociales. También se constata que los testamentos y algunas de las fuentes documentales nos dejan traslucir que para dar el paso al más allá hay que estar absolutamente desprendido de lo temporal, o sea absolutamente libre, desencadenado. De hecho, en algunos de los *Ars moriendi* aparece cómo el hombre encadenado a sus bienes ha de estar desasido, pues eso es la pobreza absoluta. Pero desde luego este ideal ha formado parte de la documentación tanto alto-medieval como bajomedieval a partir del espíritu bíblico, evangélico, que se desprende en ese tipo de actuaciones. Forma parte de ese ideal de *imitatio Christi*, ideal apostólico que luego se reflejará, como ya he citado antes, en las ordenes mendicantes, que son la encarnación de este ideal.

Ramon Soley

Los libros de la buena muerte, exactamente el arte del *bien morir*, se han editado en miles y miles de libros con este título, en catalán, en castellano, en francés..., era una cuestión muy popular pero además por lo que se refiere a la gente poseedora de riquezas la buena muerte era, como decía la profesora Pavón, una ocasión de redimir la vida. La invención del purgatorio ha sido el gran negocio de la Iglesia católica, porque he visto publicaciones católicas de principios de siglo XX en que ponía “el que compre este libro el señor obispo le concede cien días de indulgencia”. Por eso, generalmente, los testamentos católicos van a instituciones religiosas. De hecho, muy raramente un rico católico da a una biblioteca o a una institución civil su fortuna, sino que la da a

conventos. Los monasterios, como Montserrat, poseen colecciones de cuadros, porque la gente prefiere dar a un sitio seguro que le asegure el alma. He estudiado un poco los testamentos de los poseedores de esclavos. Es alucinante, han pasado su vida martirizando a miles de personas. El convento de San Francisco de Brasil poseía 5.000 esclavos, y luego, en el momento de morir los propietarios daban la libertad a unos cuantos esclavos y los demás que fuesen vendidos para celebrar misas para su alma, es decir, que había una hipocresía grandísima en este hecho: asegurar la muerte con una donación.

Daniel Piñol

Eximenis diu que els pobres són necessaris perquè els mercaders són aquells que la cosa pública els ha de venerar, els ha de mantenir, i els ha d'ajudar perquè puguin donar gràcies a Déu que ells no han caigut en la desgràcia. Això també lliga amb la caritat perquè si no hi ha pobres no podem fer la caritat i no podem redimir el pecats. Rosa, has fet un estudi i ho has lligat amb els testaments de Girona?

Rosa Lluch

No.

Daniel Piñol

És a dir, aquella Almoina de Girona que dóna pa es nodreix també de testaments, i pugen les donacions pel pa a l'Almoina? Augmenten les donacions als pobres de Crist al començament del segle XIV, les quals després desapareixen a partir de 1350, quan desapareix el concepte pobre de Crist i puja el concepte de pobre vergonyant. Eiximenis diu qui es el veritable pobre, aquell que podent treballar no treballa, aquell és un gandul i es un vividor i s'aprofitava d'aquella falsa caritat. Llavors a qui s'ha de donar caritat és al pobre vergonyant.

Rosa Lluch

Els testaments els va treballar Christian Guilleré, però no en profunditat, i es veia que a la major part de testaments hi havia donacions.

Daniel Piñol

Fa uns anys, a TV3, van fer un reportatge molt interessant d'un personatge mallorquí, Joan March, que era molt peculiar. Aquest va anar tant amb dretes com amb esquerres, amb franquistes, amb tothom, però al moment de confessar-se en el llit de mort, va dir: "acabo de fer el negoci més bo de la meva vida". És a dir, que el moment de la mort, és això, solucionar tots aquells problemes de tot allò que han fet, de guanyar-se la salvació, de posar la balança que apareix tan a la pintura altmedieval, la balança de les bones obres i dolentes.

Joan Salvadó

Sobre el quartó del pa, em sembla que el quartó és una mida, una mesura de capacitat.

Rosa Lluch

No, és la quartera.

Joan Salvadó

La quartera és una mesura d'extensió

Rosa Lluch

No, és de capacitat de cereal. Una quartera és mitja mitgera.

Joan Salvadó

I el quarteró?

Rosa Lluch

El quarteró és més petit que la quartera.

Joan Salvadó

El cortó o quartó, és com el quartà, que és per oli, i el quartó també pot ser per pa, almenys en documentació catalana.

Rosa Lluch

És que això ve de quarta part.

Joan Salvadó

En qualsevol cas és una mesura de farina. Voldria afegir una pregunta per la professora Vinyoles. Això que ha comentat respecte de la processó en que hi van folls, contrets i cecs, suposo que no és una burla, és simplement que els pobres i els desvalguts són els més aptes per portar les despulles. En el testament de l'Estefania Carrós, de la qual se'n va parlar en referència al inventari dels seus béns, es demana que el seu cos sigui portat per nenes orfes de l'hospital. Per tant, pobres, orfes, contrets, que són els pobres de Crist. Aquestes teatralitzacions són un espectacle per nosaltres però en aquella època em sembla que no ho devia ser.

Karen Stöber

Moltes gràcies a tothom per les preguntes, ha estat un debat intens i ple de contingut.

TERCER DEBAT

ASSISTÈNCIA I HOSPITALS

Moderador: JOAN J. BUSQUETA

Ponents: GABRIELLA PICCINNI – FRANCESCO SALVESTRINI

ANTONI CONEJO DA PENA

Interventors: PAU ALCOVER – JON ARRIZABALAGA

GREGORIA CAVERO – JOSEP MARIA CHALONS

ANTONIO DOMINGO – ROSA LLUCH – CARLES RABASSA

JOAN SALVADÓ – RAMON SOLEY – TERESA VINYOLES

Joan J. Busqueta

Hem d'estar molt agraïts als ponents. Ha estat una sessió molt coherent al voltant dels hospitals a la baixa edat mitjana, cosa que ens ha permès entrar, ben entrelligament, en els seus diferents vessants: el sistema organitzatiu, la manera d'assistir als acollits, la recepció de donacions... un llarg etcètera que ara se'ns obre al debat. Teniu la paraula.

Jon Arrizabalaga

Gracias por esta estimulante sesión y estas fascinantes tres intervenciones. Tengo un comentario específico para Francesco y luego una cuestión general para los tres. La específica. La confraternidad que has presentado de los artistas en Florencia a mí me ha evocado un poco la organización de los colegios en los que se agrupan otros grupos de profesionales, por ejemplo en el campo sanitario, los oficios de cirujano, de barbero y de apotecario. Estos se organizan en instrumentos gremiales a través de los cuales se asegura de alguna manera una gestión más ordenada del espacio profesional que ellos desarrollan, e incluso en algunos casos operan como elementos para incrementar la formación con un modelo artesanal, abierto, de los propios adheridos y que redunda en principio en beneficio de todos. Y la cuestión general gira sobre este nuevo modelo de caridad, de asistencia integrada en el municipio con este aspecto de la cura de los cuerpos y de las almas, su integración en el ámbito urbano: ¿Qué papel juegan en toda esta espiritualidad las ordenes mendicantes y muy en concreto los franciscanos? Por qué cuando uno ve especialmente el caso de Siena, la Banca dei Paschi, el monte de piedad, ¿realmente todo esto va por libre? En textos de médicos medievales y de tratadistas de peste, me he encontrado rasgos muy claramente reveladores de que los valores del franciscanismo impregnan la espiritualidad de tratadistas médicos como Jacme d'Agramont o Lluís Alcanýs.



Francesco Salvestrini

Se ho ben capito la questione è l'elemento educativo all'interno della compagnia, cioè se c'è un elemento che ricorda i colleghi e se è prevista di preparazione professionale. Tale questione è molto importante. Le ragioni per cui la fraternita nasce sono quella religiosa e assistenziale degli affiliati. Quando essa si forma, gli affiliati non sono necessariamente pittori, questo è l'elemento di grande differenza rispetto all'interpretazione per cui che dava Vasari, per cui che la compagnia era la compagnia di coloro che esercitavano questa professione. Gli scultori non sono mai stati inclusi perché non afferrivano all'arte dei medici e speciali, bensì a quella dei maestri di pietra e legname.

L'altra questione stimolante era quella educativa. Aveva questa compagnia anche una funzione di trasmissione della professione, cioè di insegnamento? No, perché tali compiti erano regolamentato dagli statuti dell'arte dei medici e speciali. La sua funzione era in primo luogo religiosa; e questo spiega anche perché potevano farne parte anche i non pittori, purché devoti a San Luca. Vasari nell'introduzione dice che i membri della fraternita si riunivano anche per insegnare il mestiere, ma questo dalla documentazione della prima compagnia non risulta. In merito ai francesari, nel caso in esame non c'è un'ispirazione diretta degli ordini mendicanti, ma c'è un apporto indiretto. L'intero ambiente delle confraternite nelle città comunali era legato al modello fornito dagli ordini mendicanti, che non erano solo i francescani. Un ruolo importante era stato svolto anche dagli agostiniani, che sono rimasti spesso un po' più in ombra.

Gabriella Piccini

Grazie a Francesco per queste indicazioni. Io stavo pensando a tanti testamenti, ad esempio quelli senesi, prevedono lasciti separati molto dettagliati al convento dei francescani e all'ospedale. In maniera quindi separata. All'interno dell'Ospedale di Siena è stata ritrovata la pittura di una Tebaide del XIV secolo. Non mi pare di trovare questa cosa se non nella sensibilità francescana che si sarà diffusa. Per il caso del Monte di Pietà di Siena, che non è il Monte dei Paschi che è più tardo, ancora non è stato studiato adeguatamente. Per ora gli studiosi che lo osservano notano questa particolarità di essere municipale, laico, e non c'è traccia di un'ispirazione francescana all'interno, probabilmente il substrato culturale esisterà, però nella traccia documentale non esiste. Tant'è vero che è stato considerato una sorta di eccezione da studiare, ancora non studiato adeguatamente. La cosa interessante è che nella fondazione del Monte di Pietà nel 1492 concorre con un capitale a fondo perduto l'Ospedale di Santa Maria della Scala, questa funzione di credito etico è come se fosse una funzione della tipologia ospedaliera. Questo merita uno studio monografico per la sua particolarità.

Antoni Conejo

En relació a la pregunta de Jon Arrizabalaga, recuerdo que este tema ya fue motivo de discusión en el congreso de Lleida celebrado en el 2008 sobre hospitales. Yo estoy convencido que la ética franciscana, que tú trabajaste bien, está presente porque tiene un vínculo urbano y parece que no tenía mucho sentido que no tuviera relación. Esto



se ve en casos concretos, incluso en algunas homilías franciscanas que en los procesos de unificación hospitalaria recomendaban y apoyaban. Como caso muy particular, ya que he hablado dos veces del fundador de mi pueblo, volveré a mis orígenes, hablaré del Infant Pere. El Infant Pere durante toda su vida tiene una vinculación muy importante con los franciscanos, de hecho él era sobrino de San Luís del Llenguadoc. Tú pusiste los ejemplos de los médicos, me parecen incuestionables, pero en relación a los hospitales, yo creo, como mínimo los urbanos, que es lógica la influencia franciscana.

Jon Arrizabalaga

Ciertamente, destaco la figura de Eiximenis y todo lo que es el nuevo concepto de responsabilidad del bien común, de la responsabilidad común, colectiva, sobre los pobres y el bienestar de la comunidad.

Antoni Conejo

Después hay casos de hospitales que estaban al lado de conventos, en el caso de Montblanc, el convento de San Francisco tenía al lado un hospital dedicado a San Bartolomé. El mismo convento franciscano de Barcelona tenía el hospital de San Nicolás justo allá, entonces, existen diversos ejemplos donde al lado del hospital se ubica un convento de San Francisco.

Joan J. Busqueta

En relación con las órdenes mendicantes, no solo lo franciscanos tuvieron un papel destacado en garantizar el bienestar de los pobres. Parece que los trinitarios fueron muy importantes en este sentido, concretamente destacamos su acción hospitalaria y asistencial. También, me gustaría hablar de la vinculación del franciscanismo con la formación. Jon Arrizabalaga, precisamente, ha estudiado muy bien la relación entre el libro de Jaume de Agramunt y la acción sobre el mundo universitario y el mundo de la acción hospitalaria. Sin lugar a dudas, esta relación me parece muy sugerente para abrir otro tema de análisis.

Francesco Salvestrini

L'ospitalità e l'ospedale sono elementi originari della tradizione benedettina e dell'ambiente canoniale. Nel panorama italiano cistercensi, camaldolesi, vallombrosani e tutte le altre riforme benedettine hanno gestito ospedali e centri di accoglienza stradale.

Teresa Vinyoles

Comienzo mi pregunta resaltando las ideas de pobreza y de diferencia, y como debemos aún pensar la idea de pobreza en la Edad Media, es decir los pobres de espíritu, los pobres que no solamente son pobreza material. No olvidemos la idea de asistencia, caridad y beneficencia, que evidentemente no es justicia social, sino como mucho bien común pero sin intentar erradicar la pobreza sino paliarla. Es decir ¿qué se intenta con la asistencia? Todavía debemos reflexionar mucho sobre la pobreza y la asistencia si queremos ponerlos en esta historia útil para el presente, ya que estamos en un momento en



que se está hablando de pobres y de asistencia. Me ha gustado mucho la comunicación de Gabriella Piccinni, creo que en Barcelona debemos dar el paso hacia el estudio de la economía de la caridad, que no lo hemos hecho. Debemos mirar la economía de la caridad, es decir, los bienes del hospital cómo se administran, cómo se insertan en el mundo urbano, mercantil y bancario, cómo puede incidir el precio del trigo, por ejemplo, en la recogida de trigo para el hospital tanto en los momentos de crisis como en los momentos buenos de una ciudad próspera como era Barcelona. Finalmente, para Antoni Conejo. En primer lugar, sobre el Salterio anglocatalán, hombres buenos y mujeres buenas. Utilizo el Salterio para hablar de mujeres buenas, porque las que están dando acogida a los pobres son mujeres. Luego una sugerencia sobre este doble portal de Brujas. A mí también me ha hecho pensar bastante, y por ello propongo una hipótesis: este doble portal podría relacionarse con la dormición de la Virgen, porque en Brujas hay dos comunidades, una de hombres y una de mujeres. Como en todos los hospitales hay dos géneros de enfermos: los hombres y las mujeres. Entonces, pienso e imagino que podían entrar los hombres por una de las hojas de la puerta y las mujeres por la otra, y al entrar veían siempre la misma imagen, la dormición de la Virgen. Lanzo esta hipótesis.

Antoni Conejo

En relació al timpà de Bruges, he anat ràpid i he dit que l'escena està duplicada. És veritat, són dos *dormitio virginis*, però hi ha un petit matís entre totes dues. Mirant a la portalada de l'esquerra, just damunt de la *dormitio*, hi ha un Crist flanquejat per la mare de Déu i per sant Joan que s'adiu a l'advocació del propi edifici, i a l'altre costat hi ha la coronació de la Verge. Per tant, en els dos casos s'insisteix molt en la idea de la Verge però sí que hi ha aquest petit matís.

Pel tema d'una doble fulla, és una porta no massa important, evidentment poden passar dos, tres i fins més persones en paral·lel però no acabo de veure com distingir qui anava per un cantó i qui anava per l'altre. Si fossin dues portes separades o en dos àmbits diferenciats sí que podria tenir aquest significat, però és un tema sobre el qual jo no he pogut aprofundir. Tanmateix, sí que hi ha aquest petit matís que en qualsevol cas, en les dues situacions, insisteix molt en la funció intercessora de la Verge Maria, però hi ha el matís que en una hi ha la deïsi i en l'altra la coronació.

Gabriella Piccinni

Mi veniva in mente dall'esempio senese i due ingressi separati che avevano uomini e donne. È interessante il tema di uomini e donne assistiti e uomini e donne che assistono, diverse comunità. Sull'altra parte dell'intervento sono dell'idea che non è finita la riflessione sull'idea di povertà, dopo gli studi sulla povertà di Michel Mollat che inizio a farci capire negli anni 70 che è una parola molto complessa e che non si parla solo di povertà economica ma è un tema generale. Per i miei studi ho capito attraverso la storia degli ospedali che la disuguaglianza e il disagio sociale non è figlio della crisi ma è figlio della crescita. Forse è la sensibilità dei tempi della nostra contemporaneità che ti fa scattare un'idea, forse la crescita degli ospedali come prodotto delle grandi disuguaglianze che la crescita dell'Occidente provocava. Marina Gazzini che è una

studiosa della storia ospedaliera dell'Università di Parma, sta coordinando un volume che dovrebbe uscire entro la fine dell'anno proprio sul tema degli ospedali italiani e il denaro. Vedremo gli aspetti della contabilità materiale e spirituale che c'è dietro.

Francesco Salvestrini

In merito agli uomini e alle donne, la compagnia di San Luca risulta, dagli statuti aperta alle donne, e si precisa anche quanto esse devono pagare. Però né la matricola né i libri di entrate ed uscite contengono un nome femminile.

Ramon Soley

Seré molt concret amb un tema que m'interessa moltíssim que és el de la bellesa. Cada vegada que passo per l'autopista de Beaune entro i surto per veure aquell hospici, perquè des de la primera vegada que el vaig veure em va fascinar. La pregunta és per què tanta bellesa pels hospitals i pels hospicis? Sembla com si en aquell temps només es poguessin fer les coses d'una manera bella. En aquest sentit, Dostoyevsky diu que la bellesa és un signe, però és la bellesa que ha de salvar el món. En canvi, la pregunta es torna una mica tràgica, i es que aquells pobres se'ls rep perquè representen, d'una certa manera, el que Crist deia en els nostres germans. Tanmateix, dona la impressió que els cuiden perquè són cristians, perquè pertanyen al nostre poble, sinó no s'explica perquè tants milers i milers de sants que s'han cuidat de la caritat, quan arriben uns pobres que no són cristians, que no són blancs, hi ha un absolut i total desinterès. De fet, no hi ha cap caritat pels negres quan es fan esclaus, de manera que tenim milers de sants que han estat declarats sants per fer la caritat i només hi ha un sant, un de sol, que va néixer a pocs quilometres d'aquí, Pere Clavé, fet sant perquè es cuidà dels negres. És a dir, que aquesta caritat sembla, com dèiem l'altre dia, una mica ambigua. És veritat que aquest dilema de la caritat canvia amb Pere Clavé el qual es cuida dels negres a Cartagena, provocant que els catòlics es rebel·lessin contra el bisbe.

Antoni Conejo

Respecte la primera part de la intervenció, sobre la bellesa i es preguntava si és que no ho sabien fer d'altra manera. Jo he triat conjunts de primer ordre, i en el cas de Beaune, la promoció està vinculada a un personatge extraordinari, apassionant, Nicolas Rolin, amb una capacitat econòmica molt alta i en primer lloc el que busca és el seu record. És un cas molt estimulant per aquest motiu, perquè la imatge del fundador i el de la seva dona és per tot arreu. Això no vol dir que tots els hospitals responguin a aquest grau de magnificència extraordinari, però el fet que no tots hi responguin no vol dir que fos un fet isolat. És notabilíssim, però, l'inventari d'hospitals, que es van arribar a construir. En el cas de Beaune sorprèn sobretot perquè està en una vila mitjana, en un lloc de pas de primer ordre i amb una importància cabdal dintre del ducat de Borgonya per tota la qüestió de la gestió agrícola. Pel que fa a l'altra qüestió, jo no tinc gaires elements, ja que és un tema que desconec. Sí que és cert que nosaltres hem parlat d'hospitals de tradició cristiana. Ara, així de memòria, no recordo cap miniatura



en què aparegui un negre com vostè deia, però sí que contemporàniament hem de tenir en compte que el fenomen de l'assistència no és estrictament cristià. En el món islàmic hi ha també els seus espais d'assistència, els jueus tenen els seus espais d'assistència i els seus propis hospitals, per tant, sí que en un espai de debat com aquest és interessant trencar una llança, perquè normalment tots, i jo el primer, oferim discursos amb una visió cristianocèntrica i eurocèntrica i en canvi ens oblidem que les experiències d'assistència són moltes altres.

Gabriella Piccinni

Sulla monumentalità e la bellezza penso che la grande impresa ospedaliera debba avere una buona fama e ispirare fiducia, ha una monumentalità e una bellezza che sono un pezzo dell'immagine che costruisce. Sull'esclusione dei non cristiani non so, non sono competente. Ci sono ospedali ebraici nelle città italiane gestiti autonomamente, non ricordo se Anna Esposito aveva studiato qualcosa. Per puro caso in un elenco di pellegrini che passavano da Siena e sono stati curati a Santa Maria della Scala c'è un nome mussulmano, un Mohammed. Almeno questo è stato accolto.

Francesco Salvestrini

Due cose rapidissime. Sulla bellezza concordo pienamente. Per la progettazione dell'ospedale degli innocenti a Firenze fu chiamato il personaggio più alla moda. Non è un caso che la compagnia di San Luca abbia avuto lungamente sede in un ospedale. In tali strutture c'era il denaro. La famiglia protettrice della fraternita aveva interesse ad inserirla in una struttura pubblica ben fornita di mezzi. Per certi aspetti un ospedale era più visibile di certe chiese. Secondo me non è un caso che queste connessioni che troviamo tra arte, committenza, gruppi di artisti e ospedali abbiano tutte un collegamento con l'immagine che, attraverso l'ospedale, giungeva alla società.

Carles Rabassa

De la intervenció de Gabriella Piccinni me ha interesado mucho como relaciona la cuestión de los hospitales y su objeto de asistencia a los pobres, con la idea de la racionalidad económica y la buena administración. Estoy de acuerdo, y me gustó mucho la idea de que no hay oposición entre la economía del beneficio y la moral de la economía. No obstante, estas ideas me plantean una duda en relación a la cita del testamento de Francesco di Marco Datini, donde excluye totalmente a la Iglesia. Hasta la Alta Edad Media el intermediario con los pobres es la Iglesia. En época de Cluny cuando se da a los pobres se da a la Iglesia. La ideología cambia entre otras razones, y esto puede recordar al protestantismo, porque el dinero lo administra el Estado, en este caso lo más próximo es el *comune*, y la Iglesia en cambio se dedica a rezar. Así pues, la administración, rentas y dinero los administra el Estado. En este punto, tengo la siguiente duda: ¿Cuándo el hospital empieza a comportarse como un banco, caso del Monte dei Paschi, y presta dinero al concejo municipal a fondo perdido puede que pierda esta capacidad de atraer capitales? Recordamos que a los hospitales se daban donaciones que nacen de un impulso moral, ético, para obtener la salvación.

Gabriella Piccinni

Sulla razionalità e l'economia del profitto ho preso due esempi che mi sembrano molto forti ma sono solo due, non cento. Di due punte avanzate Santa Maria della Scala e queste esperienze venete dove c'è un'esperienza ospedaliera avanzata. Dovremmo capire quanto tutto ciò è presente anche in centri più piccoli. Mi pare interessante che le prime riflessioni su come l'economia può essere razionale e un'impresa anche etica può essere razionale si trovino sugli ospedali. Francesco di Marco Datini era una personalità particolare. In una lettera alla moglie sua moglie gli dice: voi non siete una persona normale. Con la sua etica che posso definire molto pratica, anche lì ho preso una considerazione estrema. Tu Teresa mi dicevi che c'è anche un'esperienza a Barcellona?

Teresa Vinyoles

En 1308 Pere dez Vilar fundó un hospital en su propia casa, con la condición expresa que jamás la Iglesia lo administrase, y esto es un siglo antes del caso comentado. Es una idea de que el bien común es de todos, no es sólo de la Iglesia.

Gabriella Piccinni

Per terminare il discorso questa contraddizione che loro non possono non avvertire tra il denaro e l'etica, tra la loro missione e l'immersione nel mondo del denaro, cominciano a cercare di risolverla attraverso questi simboli. La Madonna è sempre rappresentata nei luoghi in cui l'economia è più dura. Loro risolvono la contraddizione in questo modo. C'è una quantità di banchieri attorno a Santa Maria della Scala che alla fine della vita si fanno oblati dell'ospedale e dentro l'ospedale sono loro che mettono in piedi le attività di tipo etico commerciale. Perché lo fanno, perché vogliono fare ammenda del passato? Credo sicuramente, non abbiamo trattati teorici su questo, ma credo che la riflessione ci debba essere stata. Per ottenere questa sintesi tra denaro ed etica e non contraddirsi. Loro pagano interessi, 5%, 7%, ma poi il fine è etico. È un po' ambiguo, c'è anche chi dona per non pagare le tasse.

Joan J. Busqueta

La Chiesa stessa ha fatto questa riflessione dal XIII secolo.

Gabriella Piccinni

Certamente. Quindi loro la avvertono.

Francesco Salvestrini

Volevo aggiungere, Gabriella, che secondo me questa contraddizione non è sempre avvertita come tale. Mi veniva in mente la nascita del movimento dei Gesuati, che è collegata con i Disciplinati del Santa Maria della Scala. I membri di questo ordine, che rimarrà laicale fino alla fine del 500 e verrà poi soppresso quando diventerà clericale, che quando ricevevano una donazione dovevano metterla a frutto, altrimenti essa sarebbe rimasta sterile. Io visto questo atteggiamento come una grossa evoluzione rispetto alle



donazioni che si facevano in precedenza agli ordini religiosi benedettini, che potevano semplicemente incamerarle nel propio patrimonio. Un' altra cosa, Francesco di Marco Dotini era religiosissimo.

Gabriella Piccinni

Lui il testamento però lo rivede tante volte, lo cambia.

Francesco Salvestrini

Quello sì. Però io credo che la sintesi sia stata più logica, e che la Vergine, patrona di Siena, non veniva a rimediare a qualche peccato e non si trovava fuori posto; era nel posto giusto.

Carles Rabassa

Ciertamente una parte es contradictoria, de hecho todas las sociedades tienen sus contradicciones y se resuelven, pero no me refería sólo a eso. Me refería al éxito del hospital que crece a partir de las donaciones de los fieles, porque creen que están haciendo una iniciativa ética. Luego, el hospital se institucionaliza en el *comune* respondiendo a ese impulso de abajo. Ese es el éxito de los hospitales. Por lo tanto no es en si la contradicción, igual que la iglesia ha tenido o ha dejado de tener éxito como intermediaria eficaz para recibir esas donaciones. En este sentido no sé si hubiese pasado algo parecido con los hospitales, es decir, se siguen manteniendo pero ya desde un punto de vista exclusivamente institucional.

Gregoria Caveró

Como decía antes la profesora Vinyoles, hay un problema con el concepto de pobreza y su evolución a lo largo del medioevo, y esa concepción y evolución quizá explicaría un poco el proceso de la Baja Edad Media. Yo creo que el concepto de pobreza de la primera etapa de los franciscanos es el concepto de pobreza del Crisóstomo, es decir, que hay que redistribuir la riqueza en función de pobres y ricos. No obstante, me gustaría recordar que el Crisóstomo pone un ejemplo muy evangélico, cuando hay pobreza incluso hay que vender los vasos de la Iglesia. Ese concepto yo creo que lo lleva una parte del franciscanismo muy dentro en su primera etapa, y esa ética creo que está en función un poco de esa dinámica. Sin embargo, en el caso del franciscanismo hay otra corriente que es la burguesa, o sea, Francisco no es una persona eclesiástica inicialmente, es una persona burguesa. Entonces, esa manera de coordinar la pobreza con la burguesía, que el siglo XIV se hace muy fuerte, en el XV yo creo que se desvirtúa hacia otra parte y es la presencia de lo común, de los concejos municipales nuestros o de la comuna sienesa. Para entonces lo que pasa es que hay una parte de esa sociedad burguesa que no es noble pero que es muy adinerada, y empieza a pensar que las instituciones se comen en su gestión una parte muy significativa de los patrimonios destinados a los pobres. A partir de aquí, decide que lo mejor es arbitrar una línea independiente de la propia línea eclesiástica y entonces ahí es donde, en el caso de una persona de una ciudad castellana dice que: dejo mí propia casa, con tres lechos para que se auto-administre,



y que esa autoadministración se destine a ayudar a peregrinos, a pobres, a enfermos, y no entra la Iglesia. Creo que es un proceso que, como decía la profesora Vinyoles antes, iría hacia el concepto de pobreza y conviene que volvamos a recuperar el binomio que ya hizo Mollat, hace ya mucho tiempo, entre pobreza y caridad.

Pau Alcover

Sobre la caridad municipal, que comentaba la profesora Vinyoles, lo que me preguntaba sobre el debate encendido es: ¿Por qué la caridad y no otras virtudes cardinales u ordinales? He llegado a esta conclusión porque la caridad es lo único que tienen en común las tres religiones que viven en los municipios bajo medievales. La fe, desde luego no, y la esperanza tampoco, las ideas de justicia, prudencia, son totalmente distintas en el Talmud y en el Nuevo Testamento, por lo tanto, la caridad sería una manera de unir bajo un mismo sentimiento. Ponía en la presentación aquella imagen del buen gobierno en la cabeza del rey, la caridad. Yo creo que esa podría ser una lección meditada, de esta caridad municipal. La segunda cuestión, para el doctor Salvestrini. Pensi che la lezione della vocazione di San Luca è perché, siccome le committenze sono dei medici, San Luca è l'evangelista e medico serio. Ha una relazione diretta. Grazie.

Gabriella Piccinni

Se la domanda è: perché la carità viene scelta dal comune, io rispondo: perché il comune inizia a capire che deve rispondere ai bisogni della società. Se poi questo è perché è comune alle tre religioni, in questo contesto non credo.

Joan J. Busqueta

Yo creo que la caridad es el amor y es la idea de Dios, caridad es Dios, es la principal y primera de las virtudes teologales, pero es la que engloba todo y el mismo Dios. Es el Dios de los judíos, de los cristianos y de los musulmanes. Caridad es Dios simplemente.

Josep Maria Chalons

Pel professor Conejo da Pena. Ha parlat de l'hospital de l'Hospitalet de l'Infant, podria ampliar el context arquitectònic de l'edifici, ja que sembla força modern?

Antoni Conejo

Em posa en un compromís immens. Jo sóc fill de l'Hospitalet de l'Infant, i intentar contextualitzar ara l'edifici molt breument m'és absolutament impossible, perquè és un conjunt molt complex. En la meua intervenció tenia alguna imatge per passar-la al final. Suposo que hi ha gent que coneix l'hospital de l'Hospitalet de l'Infant, n'hi ha molts que no, n'hi faré dos cèntims. L'hospital de l'Hospitalet de l'Infant es caracteritza per dues coses: en primer lloc, és un edifici d'aspecte castral, és a dir sembla un castell, al contrari de cap dels edificis que hem vist aquests dies, i el motiu pel qual té aquesta aparença, és perquè es construeix en un àmbit rural, no vinculat amb cap població, ara hi ha un poble, però no existia en aquell moment, i perquè aconsegueix una quàdruple



funció: la primera, defensiva d'una zona deshabitada i que per tant cal protegir davant la presència habitual de sarraïns, bandolers, etcètera. En segon lloc, la protecció del camí, està en una cruïlla de l'antiga via Augusta romana i d'un camí que s'endinsava cap a l'interior de Catalunya que comunicava amb l'Ebre, ja conegut per ibers, grecs, romans. A més a més enllaçava per una de les vies de comunicació que sembla ser que es podien utilitzar i que permetia connectar amb una sèrie de zones de la Terra Alta i del Priorat, famoses per la presència de mines d'argent i d'altres metalls que en aquest sentit eren profitoses pel comtat de Prades. En tercer lloc, buscava garantir, a través d'aquesta seguretat i d'aquest control territorial, l'impuls d'atraure població i consolidar-la, en una zona inhòspita, i va costar, però finalment se'n van sortir. I a l'últim, la pròpia qüestió de la promoció, la figura de l'Infant Pere que he introduït puntualment. És una figura apassionant, i perquè en els últims estudis el revelen com un promotor de primeríssim ordre. La primícia, que no es pas meva sinó a través de dos companys que li han atribuït obres i que han constatat que va encarregar una corona, malgrat que no va ser rei, va ser quasi rei, va promoure aquest hospital.

Teresa Vinyoles

En cuanto a la atención a los no cristianos, en la Baja Edad Media, en Cataluña, no hay comunidades que no sean cristianas, y si las hay, como en el caso de Lleida, o de las aljamas judías o islámicas en otras partes, son comunidades cerradas, con sus propios servicios, sus propios hospitales y sus propios médicos y toda su propia organización. En la ciudad de Barcelona, incluso después de la expulsión de los judíos que se les obligó a convertirse en 1391, existía el hospital de los conversos, para no ser atendidos en el hospital general. Bautizan a los hijos de esclavos, de esclavos sarracenos, turcos o tártaros que llegan. Los que son comprados como esclavos son bautizados, por lo tanto son neófitos y son atendidos en el hospital. Es más, entre los expósitos podemos encontrar a hijos e hijas de esclavas que son abandonados en el hospital, y pasan a ser libres porque son hijos del hospital. En las fuentes escritas puedes leer: una niña abandonada o niño abandonado que es mulato, *llor* en catalán medieval, es decir, que saben seguro que es hijo de esclavos pero lo tratan como los demás y es atendido como los demás y pasa a ser libre. O sea, existe esa atención aun sabiendo que son de etnia distinta, porque los únicos que son negros o mulatos son hijos de esclavos, pero son atendidos igual que a las demás personas. Incluso se documenta un caso en Lleida de una niña del hospital de Lleida que la venden como esclava y como es del hospital se reclama como libre, no la pueden vender como esclava porque si es hija del hospital es libre.

Gabriella Piccinni

L'ospedale allarga la cittadinanza. È una forma di allargamento della cittadinanza. È interessante.

Teresa Vinyoles

Hay cautivos en los libros de enfermos del hospital y son atendidos igual, porque en las ordenanzas del hospital se dice que se acogerá a personas de todas las nacionalidades, por lo tanto, es lo que no se hace hoy muchas veces.

Ramon Soley

En realitat la caritat no serà completada fins a la revolució francesa, fins que s'agafi els drets universals dels pobles. Això no ho dic jo, ho diu Casaldàliga en el calendari d'aquest any. La forma suprema de la caritat són els drets universals de l'home i dels pobles. Aquesta tarda segurament parlarem de la redempció dels captius. L'orde de la Mercè es va sacrificar molt per redimir els cristians captius pels *moros*, però l'orde de la Mercè no va fer ni un sol pas per anar a redimir els esclaus negres. No existeix l'orde del mercedaris com a abolicionistes dels esclaus.

Joan J. Busqueta

Són temps i contextos diferents.

Ramon Soley

Això ho deia el bisbe de Buenaventura, que està en una de les situacions catàstrofiques del món a Colòmbia.

Antonio Domingo

Sobre la caridad y el amor, *Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*. Pero también dice: *ubi caritas et amor, Deus ibi est*. Hay cierta afinidad pero no sinónimos, entre los conceptos.

Rosa Lluch

En relación a las diversas religiones, entiendo que no compartan la misma fe pero sí la esperanza, yo creo que musulmanes, judíos y cristianos comparten la esperanza. En el caso de Girona, donde se construyó una importante judería y que además es vecina pared por pared con la *almoina* de la que hablé el otro día, se ve muy claramente como en la judería de Girona se asiste a sus pobres y sus enfermos. Entre otras cosas porque judíos y musulmanes tienen unas prescripciones alimentarias. Entonces el judío tampoco puede ir a comer según en qué lugar porque la carne y el vino que le van a dar no los puede consumir. Ellos mismos tienen sus propias organizaciones de asistencia. En el caso de Girona existió un momento de presiones fuertes entre la comunidad judía y la cristiana, en relación con las instituciones de beneficencia. Cuando la Almoina quiere crecer lo hace a costa de la judería, y es a partir de aquí cuando se ponen las normas que prohíben incluso abrir ventanas porque se pretende que no haya relaciones, a fin de que quede muy claro que los pobres de unos son de unos y los pobres de los otros son de los otros.



Pau Alcover

Els conceptes de caritat són diversos, però hi hauria un punt en comú, amb una idea municipal, i ho deia a partir de l'exemple de l'oficial municipal encarregat del mercat, el mostassaf, el qual a més de defensar el consumidor, fos musulmà o fos jueu o fos cristià, també s'encarregava del dret a alimentar-se, és a dir, una cosa que es realment molt innovadora es que el mostassaf controlava els preus dels aliments, concretament de quatre aliments bàsics per poder tenir una assegurança que les classes més baixes poguessin accedir en aquest aliments.

Joan Salvadó

Quan a començaments del segle XX el rei Alfons XIII ve a Barcelona per inaugurar l'església de l'Hospital de Sant Pau que és el successor del de la Santa Creu diu: *como sois los catalanes que para los reyes hacéis una casa* (perquè acabàvem d'inaugurar la casa del rei a Barcelona) *y para los pobres hacéis Palacios*. És a dir, que potser sí que és una característica d'alguns pobles de fer grans obres pels pobres. A Solsona, que deuria tenir 1.500 habitants o 2.000, l'hospital d'en Llobera, que és d'una de les famílies nobles de Solsona, fa un gran palau també pels pobres. Aquest hospital és una casa forta que sembla un castell. Per altra banda, la participació de l'hospital en l'urbanisme i amb els preus dels habitatges també és una cosa que caldria estudiar, sobretot a Barcelona als segles posteriors als medievals. Els preus de l'habitatge estan molt influïts pel que disposa l'Hospital de la Santa Creu.

Joan J. Busqueta

Ciertamente, son muchos los temas vinculados a la asistencia en los hospitales; por ejemplo, las representaciones teatrales que se hacen al entorno de los hospitales. En fin, creo que ha sido una jornada muy fructífera con mucho debate y conexión de temas diversos en torno a la asistencia y a su concepto. Muchas gracias a todos.

QUART DEBAT

ASSISTÈNCIA I SIMBOLOGIA

Moderador: TERESA VINYOLES

Ponents: HUGO R. BASUALDO – CRISTINA LUCERO

Interventors: JOSEP ARIBAU – PERE ASENSIO

ANTONIO DOMINGO – JOVITA GUILLERMO

FLOCEL SABATÉ

Teresa Vinyoles

Moltes gràcies a tots els ponents. La simbologia en torno a la asistencia es muy rica y variada, pudiendo incluso ir más allá de lo simbólico y alcanzar aspectos muy concretos, tal como acabamos de escuchar. Abrimos, pues el debate. A fin de animar la participación, me tomo la licencia de iniciarlo yo misma en el sentido indicado, de concretar la asistencia en ámbitos prácticos. Empezaré hablando de las gallinas consumidas con intención de recuperar la salud. ¿Siempre son gallinas? Yo he encontrado documentos en los que se recomienda para los enfermos gallinas en invierno y pollos en verano.

Hugo R. Basualdo

No dice nada ni de invierno ni de verano. Dice gallinas y otras veces pollos, capones.

Teresa Vinyoles

En los textos encuentro esta diferencia entre dar gallinas o pollos. Es muy interesante lo de las gallinas porque aparecen siempre relacionadas con los enfermos, para hacerles caldos, o los hervidos de varios productos para también darselos. Una fuente muy interesante aparte de los consejos de Rupert de Nola, que son realmente muy descriptivos de lo que se debe hacer sobre todo con los enfermos más delicados, son las cartas de Estefanía de Requesens de principios del siglo XVI. Éstas las escribió desde la corte del emperador Carlos I a su madre que se encontraba en Barcelona o en Valencia, depende de las épocas, y le describe las muchas enfermedades sobre todo del príncipe, el futuro Felipe II, que siempre estaba enfermo. Le explica los caldos de enfermo que los médicos le recomendaban. Dice que estos no se preparaban bien, que los médicos lo hacen mal y que ella le da personalmente al príncipe los caldos que ella hace, tal y como los aprendió de su madre. ¿El libro no habla de comidas para parteras?



Flocel Sabaté

En este mismo sentido, el tema del caldo es omnipresente. Da muestra de ello la documentación judicial. Siguiendo la actuación del veguer, el oficial demarcacional encargado de aplicar la justicia, se encuentran ejemplos en dos situaciones distintas. Por una lado se consume por parte de oficiales que se encuentran mal, empezando sobre todo por el mismo veguer. Y, por otro lado, se suministra a ajusticiados que se encuentran mal. Por ejemplo, hay un caso muy ilustrativo en Lleida, en torno a un ajusticiado que le torturaron un poco más de la cuenta, y se encontraba mal, y entonces le fueron dando caldo de gallina y de pollo cada día, hasta que estuvo en condiciones de ser debidamente ajusticiado. De este modo, tanto para el que tiene que ser ahorcado como para el oficial de justicia, siempre aparece el caldo de gallina y de pollo.

Jovita Guillermo

En cuanto a la alimentación el caldo de gallina sí que aparece en la documentación escrita, pero por ejemplo, los huevos también son una constante en la alimentación. No sé si Nola utiliza huevos de gallina en alguna receta o los pone como elemento importante en la alimentación.

Hugo R. Basualdo

Sí, son parte importante, según el texto para todas las comidas. Hay comidas para dolientes que llevan huevos bien batidos. Incluso hay unas comidas en que se explica cómo se hace para que el huevo no se cuaje antes de terminar de mezclar.

Jovita Guillermo

En la serie documental de los libros de crímenes aparecen mucho los envenenamientos que utilizan el batido de huevo y vino. Al enfermo se le da vino y huevo continuamente para curarlo de dolor de barriga, o de otros males y precisamente en esa mezcla va el veneno. ¿Esta mezcla alimentaria es una constante, quizá más de la clase baja que no de la alta?

Hugo R. Basualdo

Sí, y creo que todavía hoy en día, y lo digo por experiencia. Me acuerdo de mi abuela preparar un coctel, así es como le llamaba ella, consistía en huevo batido con vino y azúcar, eso era como para levantar el espíritu. Ella contaba que se debía meter en una botella y moviéndolo como si fuera un coctel. Sobre el tema de los envenenamientos, el texto refleja cómo los empleados de la casa debían servir y llevar el agua en las copas, los vasos y las jarras, y se aconseja que se utilice vasos o copas de vidrio, y no aconseja que se utilicen copas de oro o plata porque es más fácil que los puedan envenenar con ponzoña.

Antonio Domingo

En mi casa teníamos un palomar y mi madre iba a visitar alguna partera para darle una pareja de palominos porque el caldo de pichón se ve que era mucho más suave. También recuerdo en *El buscón* de Quevedo cómo sirven a un señor un caldo y le di-



cen: “valiente caldo, qué caldo más valiente; pero señor, ¿por qué le llamaba valiente al caldo? Porque no lleva nada de gallina”.

Josep Aribau

Posiblemente des del punto de vista de la cocina, se utilizaba la gallina porque para cocinar un caldo salía más rentable económicamente hablando, puesto que si quieres un caldo bueno lo haces de huesos de vaca o con el tuétano, pero esto puede suponer un problema económico. Aunque un señor esté enfermo no vas a matar la vaca cada día para hacerle el caldo, y si partimos del planteamiento de que no se conservaba la carne como ahora que podemos poner la vaca en el frigorífico, entonces era mucho más lógico utilizar una gallina.

Hugo R. Basualdo

Posiblemente, podría ser una explicación.

Josep Aribau

Por eso me imagino que en los recetarios los caldos vienen hechos con gallina, no con buey.

Teresa Vinyoles

Pero también hay un valor simbólico. Para las clases populares las aves estaban prácticamente prohibidas, no podían tomar aves. Las aves estaban destinadas a las clases más pudientes o a los enfermos. Las clases populares comían carne, en nuestras latitudes donde no había vaca había carnero o cerdo. La carne que consumía el pueblo era de carnero o de cerdo, las aves estaban reservadas a las clases acomodadas. Yo creo que una de las explicaciones es que en una economía agraria cerealista las aves son una competencia porque también tomaban cereales, entonces yo creo que en momentos, sobre todo cuando empiezan carestías de pan, se sacrificaban las aves para evitar esta competencia en la alimentación y reservar todo el grano para las personas. Las aves estaban destinadas, según lo que yo he visto en los documentos, a las grandes festividades, a las clases pudientes, a los enfermos y a las parteras.

Hugo R. Basualdo

Estoy contigo en la cuestión del valor simbólico, que se ha transmitido hasta hoy en día. El caldo de pollo o de gallina es para el enfermo que está resfriado. Hay otra comida para enfermos que consiste en tapar el producto con barro y dejarlo que destile. Luego sale un agua clara pero muy buena para la salud. Así tenemos todos esos valores simbólicos como la misma agua rosada.

Pere Asensio

Cuando se ha hablado del huevo con vino u otro producto no se ha pronunciado para nada si debía estar caliente. Lo digo por el concepto, pues recuerdo en la niñez que a este brebaje le llamábamos ponche, y entonces mi padre y mi madre se lo tomaban con vino,



pero vino caliente bien batido, y en cambio a mí, que era niño, me lo daban con leche. Puntualizo que recientemente en los estudios sobre el huevo se ha descubierto que si el huevo no llega a una temperatura sobre unos 40°C no aporta ningún alimento al cuerpo; entonces esto me ha hecho pensar en la cuestión del vino caliente o la leche caliente.

Hugo R. Basualdo

Todas las recetas que están en el libro presentado están siempre combinadas y el huevo ya va cocido.

Teresa Vinyoles

Sobre el robo de reliquias, es una cuestión muy contradictoria, pero su práctica era habitual. En seguida he pensado en San Nicolás de Bari que no es de Bari, sino que los de Bari lo robaron y construyeron un gran templo, pero posteriormente las reliquias fueron otra vez robadas.

Cristina Lucero

La cuestión era poder poseer una reliquia. La Iglesia daba estrictas normas para evitar precisamente ese comercio y esa desaparición de reliquias importantes. Por eso el tener una reliquia aun cuando fuese obtenida de forma irregular, era todo un beneficio para la comunidad o para el grupo que hubiese robado. Poner en sus manos esa reliquia no solo significaba el conocimiento de la vida de esa persona, que ya en vida mostraba un cierto ejemplo y mostraba la *virtus*, sino cuándo moría, y sobre todo su cuerpo incorruptible, era una necesidad de tenerla porque seguramente era para un beneficio de tipo social para la comunidad. También era un beneficio para alguna persona cuando tenía alguna dolencia o alguna enfermedad que no podía curarse. Entonces, teniendo un trocito pequeño de la reliquia de ese santo obtenía, por la creencia y por la fe, la curación. Los políticos, aspirantes a llevar una vida santa, también intentaban obtener una reliquia. Fueron muy pocos los que llegaron a esa vida santa con que obtener la reliquia, pero sí que intervinieron frente a las medidas tomadas por la Iglesia a fin de poder tener en su palacio o en su familia una reliquia aun cuando fuera un pedacito de tela de su ropa habitual.

Pere Asensio

En Argentina se venera al indio Juan Diego.

Cristina Lucero

No es en Argentina, es en México; el indio Juan Diego.

Pere Asensio

¿Pero también se venera en Argentina verdad?

Cristina Lucero

Ha sido canonizado recientemente, en 2002, lo que ha difundido el culto. La cuestión es que adquiere una tradición en los países de América, pero fundamentalmente nace

en México. La historia comienza cuando el indiecito Juan va camino de pedir auxilio al obispo porque su tío está enfermo. Mientras atraviesa una montaña, el famoso Tepeyac, el primer día va y se le aparece una imagen luminosa, es la imagen de la Virgen. La Virgen le dice que necesita un templo en ese lugar. Entonces el indiecito va al obispo a pedirle salud para su tío y le dice lo que le ha pasado en el camino. Y así transcurrieron varios días. El obispo y los que estaban con él no le creían pero en un determinado momento el obispo le dijo: tienes que traernos una prueba, si nos traes una prueba seguramente podremos llevar a delante lo que nos pides. Él llamaba mi señora a esa mujer que se le aparecía que era la Virgen. En uno de los últimos días que el tío estaba muy mal, la Virgen le dijo que se desprecupase de él porque se mejorará. Evidentemente se mejoró, pero tenía que conseguir que el obispo diese la autorización para levantar allí el santuario. En ese momento el indio lleva una tilma, que es como una especie de poncho. Era en invierno, hacía muchísimo frío en la cima del Tepeyac, y cuando la Virgen desaparece, él carga la manta para llegar donde está el obispo y todos los demás. Entonces dijo que traía algo para que le creyeran verdaderamente. Soltó la tilma y apareció un ramo de rosas que quedaron dibujadas, en esa manta. La iglesia se levanta dónde está la Virgen de Guadalupe, por lo tanto la Virgen es una imagen, porque cuando cayó la rosa se quedó dibujada su imagen. En un momento determinado en la misma basílica de México se quemó, pero se salvó la tilma, la manta. Además, la NASA estudió el ojo de la Virgen para concluir que se ven catorce personas que estaban presentes ese día en que ocurrió este milagro. Por eso la Virgen de Guadalupe no solamente es patrona de México sino también patrona de América. En la basílica actual, el cuadro de la Virgen, ya que la tilma está enmarcada, su rostro es más bien trigüeño. No es india pero tiene un rostro completamente distinto y su manto también tiene una indumentaria indígena. En el lugar donde está puesta, uno entra en la basílica, la ve y se fija en un espacio que es una cinta de esas como la de los aeropuertos, en la que uno se para y va mirando la imagen de la Virgen y parece que siempre lo está mirando a uno, y en realidad es el modo en que han hecho esa imagen. Por eso produjo tantos milagros el indiecito Juan Diego del que se hizo todo el proceso para la canonización y pasó de beato a ser canonizado y es uno de los santos de México.

Flocel Sabaté

Para completar el relato; éste supone un paso más de la Iglesia en América, porque a partir de ese momento pasa a aceptar al indígena, que es un punto de gran peso dentro de la introducción de la Iglesia.

Cristina Lucero

Sobre todo por la problemática que existía en México a la llegada de los españoles porque los pueblos aztecas y los mayas estaban ya en decadencia y entre los mismos aztecas había peleas y discusiones por el poder. Este hecho hace que la evangelización entre con mucha más fuerza, es más, se le suele llamar también la emperatriz de América.

Teresa Vinyoles

Muchas gracias por vuestras interesantes y fructíferas intervenciones.





Inauguració del curs a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Maite Pedrol, directora de l'Arxiu Comarcal de la Noguera i codirectora del curs; Jordi Ignasi Vidal, alcalde de Balaguer; Concepció Canyadell, presidenta del Consell Comarcal de la Noguera; Josep Maria Roigé, diputat provincial de la Diputació de Lleida; Joan Biscarri, vicerector d'activitats culturals i projecció universitària de la Universitat de Lleida; Flocel Sabaté, catedràtic d'història medieval de la Universitat de Lleida i codirector del curs. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Jon Arrizabalaga, Flocel Sabaté i Iona McCleery. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Julia Pavón, Gregoria Caveró, Karen Stöber, Rosa Lluch i Ximena Illanes. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Descans dels ponents i dels assistents a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Jornada de treball sobre el territori el dia 2 de juliol. Visita a l'església de Santa Maria de Meià, guiada per Ramon Bernaus. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Foto de grup després de la Jornada de treball a la vall de Meià. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Homenatge al Dr. Prim Bertran a la Sala d'Actes de l'Ajuntament de Vilanova de Meià. D'esquerra a dreta: Flocel Sabaté i Antoni Riera. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Antoni Conejo, Gabriela Piccinni, Francesco Salvestrini i Joan J. Busqueta. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. Públic assistent a les conferències i debats del XXè curs d'estiu-reunió científica Comtat d'Urgell. (Fotografia: Sandra Cáceres).



Sessió de treball a la seu del Consell Comarcal de la Noguera. D'esquerra a dreta: Cristina Lucero, Teresa Vinyoles i Hugo Basualdo. (Fotografia: Sandra Cáceres).

XX CURS D'ESTIU COMTAT D'URGELL

L'ASSISTÈNCIA A L'EDAT MITJANA

PROGRAMA

1, 2 i 3 de juliol de 2015

DIMECRES 1 DE JULIOL DE 2015

Seu del Consell Comarcal de la Noguera (Balaguer)

9:00h Lliurament de credencials

9:30h Inauguració de la trobada científica

10:00h Primera sessió.

Presideix i modera: Dr. Flocel Sabaté, Universitat de Lleida.

- Dr. Ariel Guance, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, *Enfermedades y asistencia a los enfermos en la hagiografía medieval hispana*.
- Dra. Iona McCleery, University of Leeds, *Death, disease, diet and dearth, the 'social context' of medicine in medieval Portugal*.
- Dr. Jon Arrizabalaga, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, *La identidad de la peste en la Europa del Antiguo Régimen*.

Debat

16:00h Segona sessió

Presideix i modera: Dra. Karen Stöber, Universitat de Lleida.

- Dra. Ximena Illanes, Pontificia Universidad Católica de Chile, *Espacio, asistencia y cultura material. La condición de pobreza y marginalidad en el Hospital de la Santa Creu de Barcelona durante el siglo XV*.
- Dra. Gregoria Cavero, Universidad de León, *La asistencia en el Camino de Santiago: la ración del peregrino*.
- Dra. Julia Pavón, Universidad de Navarra, *La preparación a la 'buena muerte': ¿Realidad o ideal medieval?*

Debat

DIJOUS 2 DE JULIOL DE 2015

9:00h Tercera sessió

Sortida amb autocar davant la Seu del Consell Comarcal de la Noguera

Visita guiada per Ramon Bernaus:

- La Vall de Meià

16:00h Presentació de les actes de les edicions anteriors de la trobada científica. *El mercat. Un món de contactes i intercanvis i Ruptura i legitimació dinàstica a l'edat mitjana*, a càrrec del Dr. Carles Rabassa, Universitat Jaume I.

17:00h Homenatge al Dr. Prim Bertran a càrrec del Dr. Flocel Sabaté, Universitat de Lleida, i del Dr. Antoni Riera, Universitat de Barcelona.

DIVENDRES 3 DE JULIOL DE 2015

Seu del Consell Comarcal de la Noguera (Balaguer)

9:30h Quarta sessió

Presideix i modera: Dr. Joan J. Busqueta, Universitat de Lleida.

- Dra. Gabriella Piccini, Università degli Studi di Siena, *I grandi ospedali urbani dell'Italia medievale: all'origine del welfare*.
- Dr. Francesco Salvestrini, Università degli Studi di Firenze, *Ospedali, confraternite e arti della Firenze medievale*.
- Dr. Antoni Conejo da Pena, Universitat de Barcelona, *'En la present ciutat un devot e solemne espital'. L'esplendor de l'arquitectura dels hospitals de la baixa edat mitjana*

Debat

16:00h Cinquena sessió

Presideix i modera: Dr. Juan Francisco Jiménez, Universidad de Murcia.

- Dra. Cristina Lucero, Universidad Nacional de Cuyo, *La función social de la devoción a las reliquias y espacios sagrados en el mundo medieval*.
- Dr. Diego Melo, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, *Rescate de cautivos en las treguas entre Castilla y Granada (siglos XIII-XV): una propuesta de análisis*.
- Dr. Luis Rojas, Universidad del Bío-Bío, *Civilización o dominio en el siglo XVI. La asistencia a los natives americanos según Juan Ginés Sepúlveda*.

Debat

19:30h Sessió d'avaluació i clausura

XX CURS D'ESTIU COMTAT D'URGELL
L'ASSISTÈNCIA A L'EDAT MITJANA

RELACIÓ D'INSCRITS

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 1. Alcover Cateura, Pablo José | 23. Lampurlanés Farré, Isaac |
| 2. Aribau Piernat, Josep | 24. Lucena Ramfrez, María José |
| 3. Asensio Expósito, Pedro | 25. Martínez Cortés, Isabel |
| 4. Brufal Sucarrat, Jesús | 26. Melo, Erika |
| 5. Cáceres Millán, Sandra | 27. Mellado, Eugenia |
| 6. Cantarell Barella, Elena | 28. Montoro Maltas, Joan |
| 7. Cassanyes Roig, Albert | 29. Ortiz Jou, Gemma |
| 8. Chalons Comellas, Josep Maria | 30. Pereira López, Esperança |
| 9. Closas Serrano, Guillem | 31. Piñol Alabart, Daniel |
| 10. Coberó Farrés, Montserrat | 32. Pitarch Belenguer, Isabel |
| 11. Comas Vila, Mireia | 33. Porcheddu, Antonio |
| 12. Corsà Garrofé, Jesus | 34. Roca Cabau, Guillem |
| 13. Cuellas Campodarbe, Robert | 35. Soler Sala, Maria |
| 14. Del Corral, Maria Lluïsa | 36. Soley Ceto, Ramon |
| 15. Domenech Vives, Antoni | 37. Tostes Ribeiro, Rogerio |
| 16. Domingo Cirac, Antonio | 38. Triviño, María Victoria |
| 17. Domingo Rubies, Dolors | |
| 18. Farré Viladrich, Joan | |
| 19. Fontelles Baiget, Pepita | |
| 20. Gimeno Rodríguez, Isaac | |
| 21. Graells Cistere, Ramon | |
| 22. Guillermo Martin, Jovita | |

1. Els grans espais baronials a l'edat mitjana. Desenvolupament socioeconòmic (2002).
2. El comtat d'Urgell a la Península Ibèrica (2002).
3. Creences i ètnies en una societat plural (2002).
4. Cultura i poder (2002).
5. Catalunya i Europa a través de l'edat mitjana (2002).
6. El temps i l'espai del feudalisme (2004).
7. Medievalisme: noves perspectives (2003).
8. El poder a l'edat mitjana (2005).
9. L'espai del mal (2006).
10. Balaguer, 1105, Cruïlla de civilitzacions (2007).
11. Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'edat mitjana (2007).
12. Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana (2009).
13. Idees de pau a l'edat mitjana (2010).
14. Identitats (2012).
15. Por política, terror social (2013).
16. El mercat. Un món de contactes i intercanvis (2014).
17. Ruptura i legitimació dinàstica a l'edat mitjana (2015).
18. Formes de convivència a la baixa edat mitjana (2015).
19. La formació de la personalitat a l'edat mitjana (2016).
20. L'assistència a l'edat mitjana (2017).

L'assistència és un dels trets vertebradors de l'edat mitjana. L'Església, erigida en única intercessora amb la divinitat, s'ofereix per assistir la societat en els trànsits humans, com la mort, i sobretot en les febleses i mancances, atès que assistir pobres i febles esdevé una activitat pietosa salvífica per als donadors, sense que es pretengui combatre les raons de la desigualtat o de la injustícia. Sota aquest plantejament, les dinàmiques ciutats medievals s'omplen d'hospitals on acollir pobres, pelegrins, nens abandonats, malalts i tota mena de gent necessitada. Es dona així lloc a estructures de gran complexitat de gestió, plenament inserides en les coetànies tensions entorn de les rendes i el poder i que esdevenen, a la sortida de l'edat mitjana, espill tant de l'afermament del poder municipal com de l'obertura a noves perspectives en la conceptualització de la malaltia o de les persones necessitades.

