

Ante su identidad

La ciudad hispánica en la Baja Edad Media

José Antonio Jara Fuente
(coor.)



Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha
Cuenca, 2013

2013

ilustre de la ciudad, prueba de que la identidad de la ciudad estaba bien afianzada⁵⁴. Por supuesto, todos estos escritos, muchos de los cuales en latín, son obras de eruditos. No sabemos cómo el contenido legendario pudo difundirse entre la población, y menos aún para el siglo XIII, aunque suponemos que se haría de forma oral, como para el popular «romance-ro». En su ambición por modelar la identidad de Zamora, el fraile menor indaga en el pasado de la urbe. Pero en contra de lo que se podría pensar, dicho pasado no estaba petrificado, o sea que era algo que estaba abierto. Era necesario por consiguiente reinterpretarlo. Para ello, el erudito lleva a cabo una encuesta, una construcción, una invención hasta conseguir un nuevo boceto, trastocado, falsificado. Desde su propio presente diseña el pasado. Bien es verdad que los tiempos antiguos habían dejado rastros: textos, personajes, acontecimientos; pero otros nuevos podían salir a la luz del día, fruto de la mitología o de la búsqueda etimológica. La mejor prueba de ello es que los distintos pasados, según cuáles fueran los autores, estaban en conflicto. Fue para modificar el pasado de Zamora, tal y como lo había dibujado Rodrigo Jiménez de Rada, por lo que el fraile menor presentó el suyo y por lo que lo actualizó siguiendo sus propios imperativos ideológicos. Si así lo hizo, no fue a modo de recreo como lo pretende, sino para insertarlo, porque era dúctil, dentro de su discurso histórico tan cargado de intenciones etiológicas. La incansable búsqueda medieval de los orígenes era una respuesta a la necesidad de justificar el presente con base en el pasado. En cuanto a la insistente búsqueda de identidad que hemos observado en los distintos narradores, se puede afirmar que el pasado era para ellos el territorio que entrañaba los modelos impuestos por las «auctoritates» y el lugar a partir del que podían elaborar transformaciones constantes de cara a la meta que perseguían. Juan Gil fue uno de estos autores cuyo legado prosperó hasta muy entrada la Edad Contemporánea, una prueba de que las pasiones que levanta el apego del hombre a una determinada identidad son muy difíciles de cambiar.

⁵⁴ ADAN, P., « Le recueil de la noblesse d'Espagne fait par un historiographe du roi Jean II, nommé Cervellón », *Hidalguía*, 12 (1964), pp. 833-855.

Religión e identidad urbana: seculares y mendicantes en las ciudades del sur de Portugal en la Baja Edad Media

Hermínia Vasconcelos Vilar
Universidad de Évora - CIDEHUS

1. INTRODUCCIÓN

En la Introducción a las actas de un coloquio organizado en 1993 y publicadas en 1995 como *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Vauchez reivindicaba y, en cierto modo, consagraba la aplicación del concepto «religión cívica» al mundo medieval y moderno, definiéndola en ese entonces como «el conjunto de fenómenos religiosos —culturales, devocionales o institucionales— en los cuales el poder civil ostenta un papel preponderante, principalmente gracias a la acción de las autoridades locales»¹.

Partiendo de esta definición y de una delimitación amplia del campo de trabajo y análisis, André Vauchez enfatizaba la necesidad de estudiar el fenómeno religioso en el contexto de la vida urbana, rechazando la visión tradicionalista de un proceso gradual de profundización de la secularización de las sociedades occidentales tras 1300², e inclinándose por un análisis articulado y complejo de relación entre el fenómeno religioso, ya sea en su práctica devocional o en su implementación institucional, y los poderes con inclusión e influencia locales. En este contexto, la identi-

¹ VAUCHEZ, André (dir.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Roma, École Française de Rome, 1995, p. 1.

² *Ibidem*, p. 3.

ficación de las funciones ejercidas por la religión en el panorama urbano se presenta, pues, como un dato esencial para la definición de su propia importancia³.

Algunos años más tarde, la cuestión del fenómeno religioso en el contexto urbano volvería a ser asunto en una obra colectiva particularmente interesante sobre la experiencia de las ciudades de Flandes y de Italia partiendo de una perspectiva comparada⁴. En el conjunto de artículos entonces presentados sobresalían tres sobre este tema, cuyos autores eran Simons, Gaby, y Benvenuti, siendo esta última la responsable de la síntesis de algunas preguntas planteadas en las dos primeras reflexiones⁵.

Curiosamente, la cuestión del fenómeno religioso se invocó entonces al igual que otros cuadros de análisis global de la historia urbana, sobresaliendo el peso demográfico, la «fábrica» de la memoria, las inscripciones del poder y la representación del espacio; esto hizo que se encarara como uno de los aspectos condicionantes de la vivencia urbana pero, sobre todo, como uno de los elementos esenciales en el análisis de la construcción o incluso deconstrucción de las identidades urbanas⁶. En realidad, las coordinadoras del trabajo, Crouzet-Pavan y Lecuppre-Desjardin, destacaron en la «Introducción», desde el principio, la importancia del papel de la religión y del fenómeno religioso en la construcción de las formas de identidad urbana⁷. Cualquiera podría añadir a esta afirmación, sin duda alguna,

³ En una de las frases que se repetirá y citarán diferentes autores, Vauchez intentaba realzar la importancia concreta de la religión en contexto urbano al escribir: « Tout se passe comme si le culte divin, en raison même des repercussions qu'il pouvait avoir sur le destin de la cité, avait fini par être considéré comme un service public aussi vital pour elle que l'organisation du ravitaillement ou de défense », *ibidem*, p. 4.

⁴ CROUZET-PAVAN, Élisabeth y LECUPPRE-DESJARDIN, Élodie (dirs.), *Villes de Flandre et d'Italie (XIIIe-XVIIe Siècle). Les enseignements d'une comparaison*, Turnhout, Brepols, 2008.

⁵ SIMONS, Walter, « Dieu, li premierz, plus anchiens et souverains bourgeois de tous. Sur la place de la religion dans les villes flamandes (XIIIe-XVe Siècle) »; GABY, Cécile, « Religion urbaine et religion civique en Italie au Moyen Âge. Lieux, acteurs, pratiques »; y BENVENUTI, Anna, « Rapport de synthèse: le fait religieux dans la ville »; todos en *ibidem*, pp. 77-104, pp. 105-120, y pp. 121-128, respectivamente.

⁶ « Introduction », en *ibidem*, p. 9.

⁷ *ibidem*, p. 8.

que la prueba ineluctable de esa importancia repercute en la presencia inevitable de las instituciones religiosas y de la historia de su fijación en la mayor parte de los estudios urbanos construidos en los últimos decenios, ya sea en Portugal o en España.

Estas dos obras no agotan, por supuesto, el conjunto de reflexiones sobre la religión urbana aunque la diversidad de cuestiones que plantean, permite que se consideren puntos de partida privilegiados, no exclusivos, de un estado del arte sobre la cuestión del fenómeno y del hecho religioso en el contexto urbano permitiendo enunciar inevitables preguntas tanto al nivel de los conceptos utilizados como al nivel de la articulación entre Iglesia, religiosidad y vivencia urbana en un contexto tardo medieval.

Cuestiones que se adensan y que para muchos surgen como insolubles, si consideramos que tomamos como punto de partida no las privilegiadas, tanto económica como documentalmente, ciudades de Flandes o de Italia, sino núcleos urbanos de media y pequeña dimensión en los cuales los archivos municipales son, en la mayor parte de los casos, tardíos e incompletos.

En realidad, el análisis que proponemos se articula teniendo en cuenta algunas ciudades del espacio portugués, sobresaliendo los núcleos urbanos situados al sur del Tajo y de una cronología que, por lo general, no sobrepasa el final del siglo XIV. Partiendo de este contexto temporal y espacial, procuraremos reflexionar sobre algunos de los aspectos de la relación entre religión y poder local además de las modalidades de construcción de una identidad local a través del elemento religioso.

Para ello decidimos considerar las órdenes mendicantes como uno de los puntos de observación privilegiada, refiriéndonos aquí en exclusiva a franciscanos y dominicos, ya que fueron estas órdenes las que fundaron conventos en el sur de Portugal durante este periodo, y su integración algo tardía en lo urbano nos permite considerar los problemas relativos a su inclusión espacial, a las diferentes relaciones que estas órdenes cultivaron con los poderes religiosos y laicos ya instalados, y discutir la célebre afirmación de la atracción ejercida por la pastoral mendicante en las élites locales.

Si éste es un punto de observación privilegiado, el otro consiste, inevitablemente, en la reflexión previa que gira alrededor de la presencia espacial y del encuadre local de los fieles como elementos de identificación espacial y de procedencia. Aquí importa principalmente la cuestión del encuadre parroquial y la lógica de la organización en cofradías y su formación social en las ciudades del sur de Portugal.

En realidad, no se posee para estas ciudades relatos elaborados por eclesiásticos —que construyan una memoria de ella o contribuyan a la construcción de su identidad histórica—, ni siquiera una documentación particularmente reveladora de la articulación o, podríamos decir apriorística y rápidamente, de los niveles de intervención del poder local en el espacio religioso, de manera que resulte fácil determinar lo que se entiende por «religión cívica». Diría más, la aplicación de dicho concepto, según los términos y moldes en los que Vauchez lo delineó en los años 90 del siglo xx, se adapta con extrema dificultad al panorama urbano de estudio.

Los límites de dicha aplicabilidad, sin embargo, no impiden que pensemos y reflexionemos sobre la presencia de la Iglesia, de las instituciones religiosas y de la vivencia religiosa en general en la construcción y definición de las ciudades en la Baja Edad Media, intentando superar, en el caso portugués, la constatación irrefutable de la importancia de la religión en el contexto urbano, de forma que permita comprender, en su caso, la participación de lo religioso en la construcción de la identidad urbana⁸ o, mejor dicho, que permita atisbar si existe una identidad construida a su alrededor o a partir de lo religioso.

2. EL ENCUADRE PARROQUIAL Y LAS COFRADÍAS

Conquistada a mediados del siglo xii, es, tras esta fecha y sobre todo a partir de los primeros años del siglo xiii, que se dibuja la red parroquial urbana en Évora. Lo mismo pasó, en algunos casos, en una cronología algo más tardía en muchos de los centros poblacionales del sur de Portugal, en la época de la Reconquista y de la ocupación del espacio por parte

⁸ GABY, «Religion urbaine», *op. cit.*, p.106.

de los cristianos⁹. En este contexto, la propia definición de la red parroquial, en lo que se refiere a la identificación de los polos organizadores del espacio y con las delimitaciones inter-parroquiales, no se distancia mucho cronológicamente de los cambios religiosos que caracterizaron el siglo xiii en gran parte de la cristiandad, protagonizados, en especial, por las nuevas órdenes mendicantes que surgieron a principios del siglo xiii.

Relativamente contemporáneo es también el proceso de construcción y definición del poder concejil, de sus atribuciones y ámbitos de intervención, hecho que hay que tener en cuenta cuando se busca articulaciones entre los diferentes poderes radicados en el espacio urbano.

En el caso de Évora, el hecho de haber sido sede episcopal desde, por lo menos, 1166 y haber sido también la única sede episcopal entre el Alentejo y el Algarve hasta el siglo xvi, marcó, además de la importancia religiosa y el perfil social y económico de la ciudad, la relación de la catedral con las demás instituciones religiosas y temporales.

La relación algo privilegiada de algunos obispos eborenses con la corona portuguesa, bien atestiguada por fuentes documentales principalmente durante los siglos xiii y xiv¹⁰, a pesar de los múltiples conflictos que marcaron las relaciones entre los primeros monarcas portugueses, en particular entre Don Dinis, y una parte considerable del episcopado portugués¹¹, acabaría por sentirse en la influencia local ejercida por estos preladados.

⁹ BOISSILIER, Stéphane, *Naissance d'une identité portugaise. La vie rurale entre Tage et Guadiana de l'Islam à la reconquête*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, especialmente pp. 163-168; y VILAR, Hermínia Vasconcelos, « Réseau paroissial et droit de patronage dans le diocèse d'Évora (xiii-xive siècles) », en BOISSILIER, Stéphane (dir.), *L'espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XIIe-XIVe siècles). Mélanges en l'honneur de Robert Durand*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, pp. 125-142.

¹⁰ VILAR, Hermínia Vasconcelos, *As dimensões de um poder. A Diocese de Évora na Idade Média*, Lisboa, Estampa, 1999, pp. 27-108.

¹¹ ANTUNES, José, OLIVEIRA, António Resende de y MONTEIRO, João Gouveia, «Conflitos Políticos no Reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão. Estado da questão», en *Revoltas e Revoluções. Revista de História das Ideias*, 6 (1984), pp. 25-160; y VILAR, Hermínia Vasconcelos, «Monarquía e Igreja: convergências e oposições», en AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal, I. Formação e Limites da Cristandade*, coord. por Ana Maria JORGE y Ana Maria RODRIGUES, Lisboa, 2000, pp. 303-338.

En muchos casos, esta cierta dependencia radicaba en una proximidad al rey o en el disfrute de una relación especial de protección de algunos de estos eclesiásticos, designados para el gobierno de la diócesis, y los primeros monarcas. Ello sucedió con Martinho de Oliveira, Durando Pais, Domingos Anes Jardo, o, más tarde, con Don João, prelado de finales del siglo XIV, siendo éstos tan sólo algunos nombres del episcopado eborense de las centurias del Doscientos y del Trescientos¹². Para algunos, esa aproximación y apadrinamiento caminaban en paralelo con una unión familiar con la ciudad tras haber sido nombrados para el gobierno episcopal; no obstante, esta lógica parece invertirse a medida que avanzamos en la centuria del Trescientos. De hecho, la intervención cada vez más directa y legal de Papas y reyes en esos nombramientos hará que las lógicas de elección de los obispos —e incluso de miembros capitulares— cada vez dependan menos de las influencias locales.

Si el siglo XIII todavía presenció, en Évora, la elección capitular de obispos cuyas carreras se realizaron dentro del cabildo local; a lo largo de la segunda mitad de la centuria del Trescientos podremos ver que surgen cada vez más eclesiásticos que escapan a las lógicas capitulares, describiendo recorridos y carreras entre las diferentes diócesis, yendo al encuentro de lo que era una práctica común en la mayor parte de la cristiandad occidental.

Así pues, la capacidad de intervención local en estos nombramientos o la influencia de algunas familias locales, sufrió una inevitable disminución. ¿Significa esto que el nombramiento de un obispo constituyó para la ciudad, y sobre todo para el poder concejil, una cuestión de importancia secundaria, en la que, a partir de determinado momento, se perdió la capacidad de intervención? Caso de ser cierta esta afirmación, ¿qué articulación podrá haber existido entre la catedral y un poder concejil emergente? ¿Sería la catedral, como propone Gaby, la iglesia del poder consular? ¿Habrá tenido la función episcopal de la ciudad algún papel en su construcción identitaria?

¹² VILAR, *As dimensões de um poder*, op. cit.

A nivel espacial es incuestionable que la catedral y su alrededor marcaron el interior del cercado romano y polarizaron el poder. No muy lejos del local donde se ubicó la catedral, en los primeros tiempos después de la Reconquista, se encontraba la sede del poder militar, protagonizado por los cofrades, siendo responsables al principio los frailes de Avis, y el castillo, entregado a la realeza y a su representante. Es posible que fuese bajo un porche perteneciente a la catedral que el concejo todavía se reuniese a principios del siglo XIV, aproximándose, de este modo, al centro áulico del poder, heredado del periodo romano, continuado por el poder musulmán que lo ocupó y mantenido durante el periodo cristiano, aunque éste ya no se limite al espacio militar demarcado por la zona adyacente al local donde se fijaría la catedral, símbolo del poder religioso de la ciudad¹³.

Claramente, la catedral delimitaba el espacio urbano de forma indeleble, dominando desde el punto más alto de la ciudad, visible desde cualquier lugar circunscrito por la muralla antigua y aumentando en dirección a los ejes de crecimiento de la ciudad. De este modo, el concejo compartía el mismo espacio, situándose su ubicación primitiva, si seguimos la opinión de Beirante, junto al «castillo antiguo», donde se levantaría un caserío construido o reaprovechado en fecha desconocida. De este ámbito surgiría el concejo tan sólo en el siglo XV, cuando los nuevos edificios se construyeron en la plaza de la puerta de Alconchel, es decir, en el nuevo espacio, amplio, situado fuera del cercado romano, junto a los arrabales y en un espacio que en el futuro incluiría el área de construcción del cercado nuevo, empezado en la segunda mitad del siglo XIV.

En resumen, tanto poderes laicos como religiosos se implementaban en un espacio estrecho y algo reducido, limitado al centro del cercado romano y heredero de la legitimidad procedente de una larga y continua ocupación y aprehensión del espacio. Sin embargo, la evocación de esa continuidad no está en la formulación ni en los discursos de los poderes instalados, como lo estará en la memoria y en la pluma de los eruditos e historiadores de Évora que, a partir de la centuria del Quinientos, evocarán de forma

¹³ VILAR, Herminia Vasconcelos y FERNANDES, Hermenegildo, «O Urbanismo de Évora no período medieval», *Monumentos*, 26 (2007), pp. 6-15.

continua y recurrente el pasado y la herencia romanos de la ciudad¹⁴. Para los nuevos poderes cristianos llegados en el siglo XII e instalados en el transcurso del Doscientos, esa memoria no funciona como argumento de legitimación. Otros criterios surgen, sin embargo, en la documentación, que dejan entrever aspectos de la construcción, aunque diáfana, de una identidad; no obstante, éstos no reposan en la legitimación que deriva de la continuidad de una ocupación o de una presencia.

En realidad, a pesar de la importancia innegable del estatuto episcopal de la ciudad, de la influencia personal de muchos de sus obispos, del enorme volumen de propiedades urbanas o rurales tanto de la mesa episcopal como de la capitular, la verdad es que no está clara la relación mantenida con el concejo. La poca documentación concejil que existe del siglo XIV, ensalza la relación de proximidad y protección que se pretendía mantener más con el rey que con los preladados o capitulares de la ciudad.

Está claro que algunas de las familias con representación concejil extendían sus intereses al cabildo y al clero que servía a la catedral, buscando ahí sepulcro, aunque no de manera exclusiva¹⁵. Por otro lado, el hecho de compartir un espacio físico común haría cercanos estos poderes, aun cuando la catedral parecía dominar la intervención en el espacio central del cercado antiguo durante el siglo XIII, extendiendo su influencia no sólo al templo sino también a las dependencias donde en su origen los

¹⁴ Sobre la construcción de este discurso que se desarrolla a partir del siglo XVI y que transformará Évora en un modelo de continuidad y de conexión histórica entre épocas, véase la disertación de RODRIGUES, Paulo Simões, *A Apologia da Cidade Antiga. A formação da identidade de Évora (s. XVI-XIX)*, tesis de doctorado en Historia del Arte defendida en la Universidad de Évora, Évora, 2008.

¹⁵ LOURO, Henrique da Silva, «Sepulturas da Catedral de Évora dos séculos XIII a XV», *A Cidade de Évora*, 48-50/22-24 (1965-67), pp. 65-92. Sobre las capillas fundadas en la catedral, véase además el «Livro das Capelas de Évora» existente en el Archivo Nacional de la Torre do Tombo, el cual compila algunos de los documentos de fundación de capillas en distintas instituciones de la ciudad, en especial en el transcurso del siglo XV. *Cfr.* ANTT, Núcleo Antigo, nº 276.

capitulares podrían haber vivido, al palacio del obispo, el cercado antiguo y el respectivo cementerio¹⁶.

Sin embargo, el espacio de influencia del concejo no restará en el centro del cercado romano sino que se extenderá, gradualmente, a lo largo del final del Trescientos y durante el Cuatrocientos hacia los nuevos ejes de crecimiento urbano, alrededor de la Praça de Alconchel.

Dicho esto, la catedral no dejará de marcar la imagen de Évora y la forma como el exterior veía la ciudad. Ahí se situará el único centro episcopal al sur del Tajo que se extendía hasta la sierra del Algarve, hasta finales de la Edad Media; a dicho centro afluirían los párrocos de las parroquias de todo este territorio. De aquí salían los visitantes de las diócesis, vigilantes de las prácticas y correctores de los desvíos a la norma —que cada vez más se iba imponiendo en el transcurso del Trescientos y sobre todo a lo largo del Cuatrocientos— y los cobradores de la recaudación episcopal. Fue en el interior de la catedral que los perseguidos por el «pueblo menudo» buscaron refugio¹⁷, como sucedió con la abadesa del convento de Cástris durante la crisis de 1383-85.

Sin embargo, y en especial en el caso de Évora, la catedral no funcionará ni como espacio de inhumación privilegiado de los miembros del concejo, ni como un espacio de poder concejil. Es verdad que la oposición, a su vez, tampoco constituye la nota dominante. Diría incluso que la dicotomía usual de articulación o de oposición no refleja la complejidad de la relación entre ambos poderes.

Indudablemente, Évora se asume como ciudad episcopal y la presencia del obispo, del cabildo y de la catedral señalan la organización de su espacio interior, el perfil social de la ciudad, la jerarquía de quienes la dirigen, la propia relación de la ciudad y del concejo con el poder soberano, de quien, a veces, los obispos eran consejeros o colaboradores próximos. En

¹⁶ Sobre los espacios y bienes poseídos por la catedral en el interior del cercado antiguo y, en especial, junto a la iglesia véase BEIRANTE, Ângela, *Évora na Idade média*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, JNICT, 1995, pp. 60-66.

¹⁷ LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, Barcelos, Livraria Civilização Editora, 1990, vol. I, pp. 90-92.

este contexto, los poderes locales no podían ignorar ni evitar, y mucho menos contrariar un poder con la influencia económica, política y simbólica de la catedral y de sus preladados, y lo que parece dominar, al menos, a lo largo del Doscientos y Trescientos, es una coexistencia y la búsqueda de una diáfana protección que, ocasionalmente, surgía como la continuación de la protección y de la relación privilegiada que tanto el concejo como los preladados de Évora parecían querer mantener con el poder soberano.

Está claro que la validez de estas interpretaciones se adecuaba a las circunstancias de una ciudad organizada en un periodo posterior a la Reconquista y en la que la posesión de la urbe no era responsabilidad del obispo. Diferente era la relación mantenida entre los poderes episcopales y los concejos en ciudades que tenían que someterse a la archidiócesis episcopal, como era el caso de Braga y de Oporto, localidades ubicadas en el norte del reino y en las cuales la relación entre Iglesia y concejo era, por lo general, bastante más conflictiva y el discurso de oposición, más apremiante. Así, pues, es posible sobrentender que la presencia y la importancia de la catedral y de su clero se reflejara en la imagen que la ciudad proyectaba de sí misma, aunque en los siglos XIII y XIV es difícil afirmar la existencia de un modelo para el lugar ocupado por la catedral o por el hecho de ser la ciudad heredera o depositaria de un título episcopal en un discurso hipotéticamente identitario.

En paralelo, la catedral era también un espacio de encuadre parroquial y religioso, y aquí entramos en un segundo nivel de análisis. La ciudad medieval difícilmente se veía dissociada de las parroquias que la dividían, que definían los bienes de los fieles y los locales de pago del diezmo y demás obligaciones religiosas, y en función de las cuales se identificaban a menudo sus habitantes. En realidad, las parroquias urbanas, de extensión variable teniendo en cuenta las ciudades que estamos considerando, funcionaban como elementos de identificación de los lugares de procedencia de los vecinos de la ciudad y también como estructuras de encuadre. El esfuerzo legislativo y doctrinario de unir la parte feligresa a la iglesia parroquial, la preocupación en afectar los bienes de cada cristiano a una parroquia que surgía como el centro neurálgico del culto local, además de centro de pago y de cobro de las obligaciones pecuniarias, caminó

exactamente en el sentido de transformar la iglesia parroquial, en general, y la urbana, en particular, en ejes organizadores del espacio cristiano y urbano. En muchas ocasiones, según su lugar de residencia en la ciudad, era posible identificar sus habitantes y en esa identificación imperaba la inclusión en las parroquias locales.

De cierto modo, la entrada de los mendicantes en el espacio urbano pone en cuestión esta unión que se pretendía ver reforzada, además de convertir en complejo un «policentrismo religioso», expresión usada por Chiffolleau, en la que define una corriente surgida en muchas de las sociedades de la Baja Edad Media. La dispersión de las donaciones efectuadas por muchos de los habitantes de las ciudades de los siglos XIV y XV a favor de múltiples instituciones religiosas, entre las cuales se hallaban las iglesias parroquiales —en las cuales el feligrés buscaba casi siempre suplir eventuales faltas en el pago del diezmo adeudado—, los monasterios establecidos en los núcleos urbanos, sobresaliendo de éstos los conventos mendicantes y las cofradías, demuestran cabalmente cómo el habitante de la ciudad procuraba dividir sus bienes y también sus sentimientos religiosos y su devoción entre un conjunto numeroso de instituciones. Será, sin duda, en este campo que los frailes mendicantes establecerán un cambio en el «policentrismo religioso». En realidad, la disputa no era entre las diferentes iglesias ubicadas en la ciudad, ni incluso entre la catedral y las demás iglesias a veces indicadas en algunos testamentos, pero sí entre iglesias parroquiales y mendicantes. No obstante, antes de pasar al análisis del fenómeno mendicante habremos de tener en cuenta otro aspecto de la vivencia urbana que ocupa un puesto importante en las formas de vivencia religiosa en el interior de las ciudades. Me refiero específicamente a las cofradías: cofradías, albergues y hospitales ligados a menudo a iglesias locales.

Sin querer entrar a discutir el origen de las parroquias del periodo posterior a la Reconquista en el sur de Portugal, ni tan siquiera el origen de estas instituciones de ayuda con un perfil y objetivos diferenciados, cabe considerar que las ciudades a finales de la Edad Media se caracterizaban por la presencia de un elevado número de cofradías, hospitales y de al-

bergues¹⁸, en muchos casos ligados a las iglesias junto a las cuales estaban ubicados. Esto pasaba en Évora, pero también en Elvas o en Montemor, confundándose, a veces, el nombre de estas instituciones con los patronos de las iglesias a las que se encontraban ligadas¹⁹.

Las obligaciones resultantes de la práctica caritativa a las que los miembros de la Iglesia estaban obligados, hicieron que, bajo la protección de las iglesias parroquiales y de los monasterios, surgiesen centros de apoyo al pobre y al caminante, o que se fundaran cofradías de carácter devocional bajo el protectorado de las instituciones religiosas. La verdad es que, a pesar de los orígenes diferenciados de muchas de estas instituciones y de los objetivos de apoyo y solidaridad mutua que procuraban corporizar, desde muy pronto se acentuó su perfil devocional además de su corporativismo interno. Sin poner en causa la búsqueda del apoyo mutuo y de la solidaridad entre sus miembros, muchas de estas instituciones se desarrollaron con el objetivo de reforzar la propensión al corporativismo interior, especialmente en lo que se refiere a las cofradías de ámbito profesional, y a una especialización social que transformó algunas de estas instituciones en reductos de los círculos sociales locales más altos. Al igual que en otras ciudades europeas, esto también sucedió en Évora. Cofradías como la de los *homens bons*, que marcharon a Jerusalén, o la del *Corpo de Deus de Sto Antoninho*, presentan, en pleno siglo xv, un número representativo de artífices aunque es visible, principalmente en la primera, el dominio de

¹⁸ Se puede tener una idea aproximada del número de instituciones de asistencia a partir de los estudios de TAVARES, Maria José Ferro, especialmente *Pobreza e morte em Portugal na Idade média*, Lisboa, 1989 y «Assistência da Idade média», en Andrade, A. Banha de (dir.), *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, Lisboa, 1980, vol. I, pp. 635-640.

¹⁹ La dimensión parroquial puede haber subyacido a la creación de cofradías como las del *Corpo de Deus de Sto Antão* y del *Corpo de Deus*, de la catedral. Sobre las cofradías de Évora, además del estudio de BEIRANTE, *Évora na Idade média, op. cit.*, pp. 579-583; téngase en cuenta el estudio de Vasconcelos e Sousa que, aunque centrado en el examen del patrimonio de los albergues de Évora, suministra pistas importantes sobre la organización de estas instituciones. VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo, *A Propriedade das albergarias de Évora nos finais da Idade média*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

miembros de la pequeña y media nobleza local²⁰ y de oficiales tanto de la administración local como de la real. Esta proporción se acentúa cuando el análisis se limita a los rectores de la cofradía, es decir, al pináculo responsable de la gestión de la institución²¹.

El hecho de pertenecer a diferentes instituciones de carácter caritativo o de cofradía constituía, pues, un aspecto de esta religiosidad urbana desarrollada en los últimos siglos de la Edad Media y que articula de forma original el carácter religioso y de apoyo al necesitado con las tendencias de refuerzo social de grupos parcialmente cerrados y corporativos. En cierto modo, y al igual de lo que sucede con las demás esferas en las que vivía el fiel urbano, también aquí la multiplicación de los intercesores domina y ese aspecto constituye un elemento privilegiado de caracterización de la religiosidad urbana, aunque la explicación de esa multiplicación no radique únicamente en la soledad del habitante urbano o en la fuerza del desarraigo, tal y como se pretendía a principios de los años 80²².

Al igual que las parroquias, también estas cofradías formaban parte del universo de instituciones a través del cual los habitantes de Évora, Elvas o Montemor pretendían ver preservada su memoria y recuerdo. En realidad, al igual de lo que sucedía en otros espacios de la cristiandad, los testamentos de los siglos finales de la Edad Media no nos colocan tan sólo ante fieles preocupados con la multiplicación del número de misas, la difusión de sus legados entre múltiples instituciones o la participación numerosa de clérigos y de cofrades en los rituales de la muerte. Dichos testamentos nos colocan también ante los límites espaciales de la memoria de quien ordenó su re-

²⁰ CLÁUDIO, Ana Sofia, *São as cofradías refúgio dos humildes? Contributo para o estudo das elites eborenses no final da Idade média*, disertación de Mestrado em Estudos Históricos Europeus, ramo de Fontes e Percursos para a construção da Identidade Europeia.

²¹ Astreiros, Brandão, Façanhas, Lobo, Pestana, Espinho, Villalobos, son algunas de las familias cuyos recorridos se pueden seguir en el cruce de su participación en las cofradías mencionadas, en el desempeño de cargos en la estructura concejil y en la administración soberana.

²² Sobre la importancia de la soledad en el desarrollo de las ceremonias fúnebres, véase la tesis clásica de CHIFFOLEAU, Jacques, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen âge (vers 1320-vers 1480)*, Roma, École Française de Rome, 1980, retomada posteriormente en artículos siguientes.

dacción, y la verdad es que las memorias individual y familiar se confunden cada vez más con las fronteras de la ciudad en donde vive el feligrés²³. Al contrario de los clérigos que en sus testamentos, a veces, revisaban y buscaban reanudar el recorrido de sus carreras y de los beneficios obtenidos, dispersando sus legados por diferentes iglesias esparcidas por el reino; y al contrario incluso de algunos linajes nobles que dispersaban por diferentes espacios, parientes e intereses económicos, sus bienes; para el fiel laico y para los linajes de incidencia local, la división de sus donaciones traspasaba pocas veces las fronteras de la ciudad y el conjunto de instituciones ubicadas en el interior del espacio urbano. La parroquia, las iglesias urbanas en cuya área parroquial poseía algunos bienes, la catedral —en el caso de Évora o de ciudades episcopales—, las cofradías a las que pertenecía, los albergues y los hospitales esparcidos por la ciudad o ligados a la iglesia de su parroquia y, en la mayor parte de los casos, los monasterios ubicados en la ciudad o junto a ella, fueron los destinatarios privilegiados de las donaciones de los feligreses urbanos.

En algunos casos, algunas instituciones de mayor influencia, como el Mosteiro de Alcobaça o el Convento de Santa Cruz de Coimbra, podían ser objeto de donaciones particulares procedentes de creyentes de diferentes localidades; sin embargo, pocos fueron los monasterios que extendieron de esta forma su influencia e importancia a los diferentes espacios del reino. De hecho, la presencia habitual en el sur de Portugal era, en los siglos XIII y XIV, un fenómeno dominado por las órdenes mendicantes.

3. ¿VIVIR LA FE EN LA CIUDAD? LA EXPERIENCIA MENDICANTE

Desde finales de la década de 1960, los trabajos seminales de Le Goff destacaron la unión entre la presencia mendicante y el crecimiento urbano²⁴. Pasados aproximadamente 40 años y tras el repaso de los estudios

²³ Véase, a este propósito la obra de RICHARD, Olivier, *Mémoires bourgeoises. Mémoire et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen Age*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

²⁴ LE GOFF, Jacques, « Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale : l'implantation des ordres mendiants. Programme. Questionnaire pour une enquête », *Annales*

realizados sobre dicha presencia, se ha vuelto a considerar esta relación sin poner en causa la importancia de esa unión. De hecho, la primera mitad del siglo XIII asistió a la rápida difusión de las fundaciones franciscanas y dominicas por la mayor parte del espacio de la cristiandad, no siendo Portugal una excepción. Así, pues, es posible que tanto franciscanos como dominicos hayan fundado en el sur de Portugal, más concretamente en Évora, sus primeras instituciones entre los años 50 y 80 de la centuria del Doscientos, siendo los seguidores de Francisco los primeros en ubicarse en la ciudad²⁵.

Aquí recibieron un terreno donado por un matrimonio laico junto a *corredoira*, mientras que los dominicos se instalaron en un espacio que había pertenecido al cabildo²⁶. El diferente origen de los espacios en los que ambas comunidades se instalaron es un dato sin mayor importancia en el contexto de integración de las órdenes mendicantes en esta ciudad, aunque curiosamente señala, gracias a la simplicidad de los datos que suministra, algunas de las diferencias que marcarán la relación de estas dos órdenes con la ciudad o, mejor dicho, con los poderes instalados y muy especialmente con las demás instituciones religiosas.

De cualquier manera, tanto franciscanos como dominicos, se instalaron en espacios exteriores al cercado antiguo, en donde se ubicaron las instituciones seculares y las sedes del poder laico. Su espacio de implementación los aproximó a los arrabales de la ciudad, tal vez aún poco estructurados pero coincidentes con núcleos de población algo recientes, ubicados fuera del cercado romano y que, en la documentación de finales del siglo XIII, tenderán a surgir con alguna identificación diferenciadora, aproximándolos además a los ejes del futuro crecimiento de la ciudad,

ESC, XXIII-2 (1968), pp. 335-352, y « Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale », *Annales ESC*, XXV-4 (1970), pp. 924-946.

²⁵ BEIRANTE, *Évora na Idade Média*, op. cit., pp. 91-93; y FONTES, João Luís Inglês, « Cavaleiros de Cristo, monges, frailes e eremitas: um percurso pelas formas de vida religiosa em Évora durante a Idade Média (sec. XII a XV) », *Lusitania Sacra*, 2ª-XVII (2005), pp. 39-62.

²⁶ *Ibidem*.

colocándolos en una posición lejana a la plaza de la Porta de Alconchel, la cual era suficientemente amplia para que el rey, su corte itinerante, el ayuntamiento de Évora y una parte de los *homens bons* y de la población de la ciudad se juntasen, en 1286, durante la visita de D. Dinis a la ciudad²⁷.

En cierta manera, el desarrollo de estas dos órdenes describirá un semicírculo alrededor de la zona situada a los lados sur y oeste de la muralla romana. De este modo, el convento de São Domingos fue construido al lado derecho de la plaza que se definía a la salida de la Porta de Alconchel, mientras los frailes menores se instalaron en el lado izquierdo, en un espacio que rápidamente, más concretamente en 1286 —aproximadamente 30 años después de la fundación del convento—, se denominaba ya arrabal de São Francisco, esto es, rápidamente la presencia mendicante, y en este caso concreto la franciscana, marcó y contribuyó a la toponimia de un espacio, en función del cual sus habitantes pasarían a identificarse. Dicha identificación parece no haber sido conseguida por el convento de São Domingos, tal vez por su dimensión más reducida, su presencia menos importante o tan sólo por una cierta debilidad ocupacional de la zona.

De hecho, todavía en 1298, el prior de los frailes predicadores decretaba, con el acuerdo del alcalde, del juez de Évora y de los miembros del concejo de dicha ciudad, el recorrido que debería seguir el muro que rodearía el monasterio, indicación que muestra que éste aún no estaba acabado en esa fecha, haciendo referencia además a huertas y campos de cultivo con los que este muro lindaría²⁸, llevándonos a pensar que aún había zonas dominadas por espacios de cultivo.

Ésta debería ser la realidad dominante en el espacio en donde estos dos conventos se ubicaron a mediados del Doscientos. A pesar de que la construcción salió del cercado antiguo, como se puede comprobar, desde el periodo musulmán²⁹, la verdad es que toda la zona que en el siglo XIV se

²⁷ PEREIRA, Gabriel, *Documentos Históricos da Cidade de Évora*, Lisboa, Imprensa Nacional— Casa da Moeda, 1998, pp. 42-44.

²⁸ Biblioteca Pública de Évora (en adelante BPE), *Pergaminhos Avulsos-S. Domingos de Évora*, 2, nº 1.

²⁹ FERNANDES y VILAR, "O Urbanismo de Évora no periodo medieval", *op. cit.*, pp. 6 - 15.

situaría dentro del cercado nuevo, incluyó espacios amplios ocupados por parcelas cultivadas, hecho que determinó que Évora quedara, hasta finales del periodo moderno, como una ciudad sin arrabales, puesto que estaban dentro del cercado a finales de la Edad Media.

Las obras del convento de São Domingos de Évora se extendieron durante la segunda mitad del siglo XIII y primeros años del Trescientos, tal como muestra una donación particular de 1309 cuyo objetivo era acabar la iglesia del monasterio; en el caso de que sobrara dinero, éste debería dedicarse a la construcción de un coro y, de ser posible, también de un claustro³⁰, lo que indica que éste último todavía no existía.

Algo semejante ocurrió en Elvas, en donde el monasterio de São Domingos, fundado a mediados del Doscientos, se ubicó en un espacio lateral al cercado original de la villa —más adelante incorporado al cercado nuevo—, dentro de un espacio que antaño había pertenecido al rey y que coincidía probablemente con el sitio donde había estado ubicada la ermita de Santa Maria dos Mártires³¹.

No obstante, la importancia de los mendicantes tanto en Évora como en Estremoz, Elvas o Beja, no radicó únicamente en la influencia que su presencia tuvo en el espacio circundante. Diría incluso que éste es un tema todavía poco estudiado en Portugal y sobre el cual poco se puede avanzar a pesar de los estudios que existen sobre algunas iglesias mendicantes, como es el caso de São Francisco de Évora.

Por lo general, la instalación de los mendicantes en los centros urbanos del sur trajo consigo los problemas comunes a otros espacios de la cristiandad, derivados principalmente de la competencia y el conflicto habidos con muchas de las iglesias parroquiales sobre el reparto de las donaciones realizadas por los fieles a los conventos recién instalados, pero también por la atracción ejercida por la nueva pastoral sobre los grupos urbanos que a ella se adhirieron, buscando la inhumación bajo

³⁰ BPE, *Pergaminhos Avulsos— S. Domingos de Évora*, pasta 1, 12

³¹ Fernando BRANCO, *Elvas na Idade média*, disertación de máster en Historia Medieval presentada a la Faculdade de Ciências Sociais e Humanas de la Universidade Nova de Lisboa, 1999.

la protección de sus instituciones y la preservación de su memoria en las oraciones, aniversarios y capillas que ahí se fijaron. La tendencia dominante sobre las consecuencias que resultaron de la entrada de los mendicantes en las ciudades en conjunto, independientemente de las órdenes consideradas, puede resultar, sin embargo, relativamente simplista. De hecho, la situación de franciscanos y de dominicos no es totalmente semejante, principalmente si se tiene en cuenta la relación mantenida con los demás poderes ya instalados en la ciudad. Y en este punto las diferentes modalidades de adquisición del espacio en donde los monasterios mendicantes de Évora se establecieron, pueden servir de punto de partida para el análisis de esas diferencias.

Tal como he indicado antes, los frailes menores empezaron por establecerse en un terreno donado por un matrimonio laico. Es verdad que tras esta donación inicial, rápidamente siguieron otras, tanto particulares como soberanas, que permitieron el crecimiento de la zona original de instalación de los franciscanos. Sin embargo, aquélla donación constituyó una primera muestra de la importancia que tuvieron las donaciones particulares en la formación del patrimonio de esta orden, no sólo en Évora sino también en el sur del territorio, a pesar de todas las limitaciones doctrinarias impuestas a la posesión de bienes por parte de los frailes³² y del impacto que la pastoral franciscana tuvo en los círculos urbanos de este periodo.

La integración de los dominicos en el territorio urbano de Évora tiene distintos contornos. Su instalación se produjo en un terreno antaño perteneciente al cabildo y donado por éste para la instalación de los nuevos frailes predicadores³³, hecho que, por sí mismo, constituye una muestra

³² Sobre la importancia y las vicisitudes de la economía conventual entre los mendicantes véanse, entre otros estudios, los de BERTRAND, Paul, *Commerce avec la dame. Pauvreté. structures et fonctions des couvents mendiants à Liege (XIIIe-XIVe s.)*, Lieja, Droz, 2004 y « Economie conventuelle, gestion de l'écrit et spiritualité des ordres mendiants. Autour de l'exemple liégeois (XIIIe-XIVe siècle) », en BERIOU, Nicole y CHIFFOLEAU, Jacques (dirs.), *Economie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009, pp. 101-128.

³³ BEIRANTE, *Évora na idade Média*, op. cit., p. 94.

de la existencia de una relación, si no privilegiada, al menos más pacífica que la que la catedral e iglesias urbanas de Évora mantendrán con los franciscanos.

De hecho, los dominicos no dejarán de sentir los efectos recurrentes de la llegada de donaciones a este monasterio, en particular de los habitantes de Évora, con la inevitable reivindicación de las parroquias del derecho de apropiación de la cuarta funeraria³⁴, aun pareciendo haber sido siempre algo más pacífica la conexión entre los seculares y los dominicos.

Fue en el monasterio dominico donde el obispo Don Pedro fundó en 1337 una capilla por su alma, dato que aunque no sea exclusivo de este convento, no deja de ser una muestra de relación privilegiada. Esta posible articulación que, aparentemente, se extendía también al mismo concejo y cuya anuencia el prior de São Domingos buscó obtener en el momento de la demarcación del circuito del cercado del monasterio, no impidió que surgieran conflictos con algunas iglesias, especialmente con la de Santo Antão, parroquia que incluía el monasterio predicador.

La inhumación de feligreses de Santo Antão en São Domingos hizo surgir inevitables problemas sobre el destino de los bienes donados, conllevando la intervención de clérigos de la iglesia, a veces en pleno funeral, como sucedió, por ejemplo, en 1420³⁵. En realidad, la discusión entre seculares y mendicantes no sólo se centraba en el reparto de los bienes donados sino también en el monopolio de la administración de determinados sacramentos, como fue el caso del conflicto creado con la catedral, en 1408, sobre un matrimonio celebrado en el monasterio dominico y la capacidad de atraer fieles a través del mensaje vehiculado por estas nuevas órdenes³⁶.

Dicha capacidad no se reflejaba, no obstante, en una concentración de las donaciones, especialmente las testamentarias o *post mortem*, de una institución. Tal como he indicado antes, la multiplicación de los interce-

³⁴ VILAR, *As dimensões de um poder*, op. cit., pp. 289-300.

³⁵ BPE, *Pergaminhos Avulsos- Convento de S. Domingos*, 2, nº 15.

³⁶ BPE, *Pergaminhos Avulsos-Convento de S. Domingos*, 2, nº 4.

sores y la diversificación de los destinatarios es un aspecto caracterizador de los testamentos urbanos de finales del Medievo, por lo que muchos de los habitantes de estas localidades beneficiaron tanto a franciscanos como a dominicos.

La inclusión de los franciscanos en el panorama urbano de Évora parece haber aumentado aún más el número de conflictos por comparación a lo sucedido con los frailes predicadores. Un aumento de la capacidad de atracción sobre los laicos además de una mayor protección papal y el radicalismo de determinadas posiciones podrían hallarse en la base de este aumento de la conflictividad, aunque la realidad es que a esta oposición se podría sumar un particular apoyo regio, lo que reflejan las cartas de protección reales dirigidas a los frailes franciscanos de esta ciudad, tal y como ocurrió en el reinado de Don Pedro, y en las cuales se habla claramente de la necesidad de proteger a estos frailes contra posibles abusos de la catedral y de los priores de las iglesias³⁷, de donaciones, como sucedió con las de Don Fernando destinadas a la construcción del dormitorio de los frailes y para las cuales se destinó la recaudación de los residuos de los muertos (una recaudación que, en 1379, los franciscanos denuncian que se ha interrumpido por orden del obispo³⁸), o de peticiones dirigidas por los frailes menores al rey como «defensor de la Santa Iglesia» y de sus privilegios, invocando los abusos practicados por los obispos en la prisión de frailes que no aceptaban la jurisdicción episcopal³⁹. Muchos de estos conflictos radicaban en los problemas resultantes del reparto de las ofrendas fúnebres entre franciscanos y las iglesias parroquiales, pasando lo mismo con los dominicos, además de los privilegios que se reconocía pertenecer a los franciscanos, como ocurría con el derecho de utilizar la cruz y el agua bendita en las ceremonias que acompañaban al sepulcro a

³⁷ BPE, *Pergaminhos Avulsos-Pasta dos pergaminhos dos conventos de S. Domingos e de S. Francisco*, parte II, nº 4 y 8.

³⁸ *Ibidem*, nº 9.

³⁹ *Ibidem*, nº 22.

los fieles⁴⁰ y conllevaban la intervención de jueces regios y regidores o de jueces superiores de la Iglesia, como sucedió con el arzobispo de Lisboa en pleno siglo xv.

Es verdad que los seculares no dejaban de recurrir a los mendicantes y, en este caso, a los franciscanos, cuando les necesitaban. Eso es, al menos, lo que se puede deducir de un diploma de 1412, en el que los franciscanos presentaban una lista de quejas contra el cabildo, destacando los problemas causados por el reparto de las donaciones, para cuya resolución los franciscanos invocaban el derecho canónico y lo establecido en las Clementinas⁴¹, denunciando la exigencia de que los sermones dados por los frailes en determinadas fiestas religiosas estuvieran bajo el control y fiscalización de los seculares⁴².

De hecho, el poder de la palabra se imponía de forma creciente en medios urbanos por iniciativa, en primer lugar, de que los frailes mendicantes, que a ella se dedicaban como forma de conversión y de llamada de/a las poblaciones laicas a la vivencia religiosa, aunque rápidamente ese poder se reconocería por el clero secular urbano como uno de los elementos esenciales de la nueva religiosidad que el final de la Edad Media vio nacer, en especial en las ciudades.

En conjunto, la relación mantenida por los obispos, capitulares y demás clero secular de Évora con los mendicantes, pero principalmente con los franciscanos, no parece haber sido particularmente pacífica, sin embargo, en este punto el clero catedralicio y secular de la ciudad del sur de Portugal parece ir al encuentro de una práctica común a otros centros urbanos, no sólo portugueses sino de toda la cristiandad, lo que conllevó, en algunos casos, que el establecimiento de estas órdenes fuese impedido o no fuese bien visto por parte de las autoridades eclesiásticas seculares.

⁴⁰ *Ibidem*, nº 20.

⁴¹ *Ibidem*, nº 16.

⁴² Almeida, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, ed. y dir. por PERES, Damião, 4 vols, Porto, Portucalense Editora, 1967-1971, vol. I, pp. 137-138.

Tal reacción no impedía no obstante que las iglesias de los mendicantes, sus capillas y cementerios se buscaran como centros privilegiados de inhumación por parte de muchos habitantes de estos centros urbanos, sobresaliendo elementos con conexiones familiares a linajes locales, como los Lobo, Fuseiros y Arnalho presentes en São Francisco, o Silveira y Boto, en São Domingos⁴³. De hecho, un análisis del «Livro das Capelas» de Évora, elaborado a principios del siglo XVI, agrupando documentos de los siglos XIV, XV y XVI, muestra el dominio del número de capillas fundadas en São Domingos y São Francisco, responsables de más de la mitad de las capillas establecidas, además de la importancia social de sus fundadores⁴⁴.

4. CONCLUSIONES

Está claro que hablar de religión en un medio urbano en los últimos siglos de la Edad Media es hablar sin duda del papel, de la importancia y de la relevancia social y religiosa que las órdenes mendicantes adquirieron en la mayor parte de las ciudades de este periodo. Su establecimiento en los arrabales de las ciudades o en el área alrededor del núcleo original y central de los centros urbanos rompió un dominio cuya responsabilidad pertenecía hasta entonces al clero secular, presente en las catedrales y en las iglesias parroquiales definiendo una nueva jerarquía de intercesores y de instituciones religiosas, un nuevo modelo de religiosidad y nuevas formas de culto. Así, pues, su instalación no cambió sólo el cuadro de relaciones entre feligreses e iglesias seculares sino también los propios poderes laicos y eclesiásticos ya establecidos, aunque, en realidad, éste sigue siendo un campo abierto a la investigación en Portugal.

Es decir, si es fácil aceptar tras las investigaciones mantenidas para otros espacios de la cristiandad, que el establecimiento mendicante en la ciudad contribuye a la definición de modelos de comportamiento social y religioso que se difunden, prioritariamente, entre los círculos oligárquicos y elevados

⁴³ BEIRANTE, Maria Ângela, «Capelas de Évora», *Cidade de Évora*, 65-66 (1982-1983), pp. 21-40.

⁴⁴ *Ibidem*, en especial, el gráfico de la página 23.

de las ciudades contribuyendo, indirectamente, a la auto-identificación de esas mismas élites de origen urbano⁴⁵, la verdad es que seguimos con un enorme conjunto de cuestiones cuando intentamos describir las relaciones entre estos conventos y el poder concejil o cuando intentamos comprender si la conflictividad recurrente entre mendicantes y clero secular repercutía de alguna forma en el poder local, o qué posición era asumida por este poder local ante estos conflictos. Sin embargo, estamos ante una ciudad y un concejo dependientes jurisdiccionalmente del poder episcopal, y ante una relación marcada, frecuentemente, por la oposición, por lo que la intervención concejil en los conflictos entre franciscanos y clero secular parece resultar naturalmente del poder ejercido por el obispo sobre la ciudad.

¿Qué ocurriría en las demás ciudades, en las que la sombra tutelar de los prelados existía aunque sin la legitimidad que el Derecho les concedía en Oporto o en Braga? ¿Sería aquí el concejo un espectador ausente o se limitarían sus miembros a seguir un modelo de religiosidad que aproximaba, a ellos y a sus familias, a los conventos mendicantes? ¿Sería suficiente con transformarlos en lugares privilegiados de invocación de su memoria? Pero, ¿qué hacer entonces con la intervención recurrente del poder soberano que se expresaba en cartas de protección, en donaciones o en sentencias favorables a los mendicantes y, en el caso específico de Évora, especialmente en el caso de los franciscanos? ¿Podría el concejo de Évora, particularmente ligado al poder regio, o concejos de dimensiones y características semejantes, ignorar o cortocircuitar esa protección real?

En realidad, éstas son preguntas que todavía no tienen respuesta.

El estudio del fenómeno religioso en un contexto urbano teniendo en cuenta la importancia económica de las instituciones y su papel en la construcción y definición de una ciudad y de su identidad, sigue siendo un campo abierto en la historiografía portuguesa y, por consiguiente, lleno de preguntas.

⁴⁵ BENVENUTI, «Rapport de synthèse», *op. cit.*