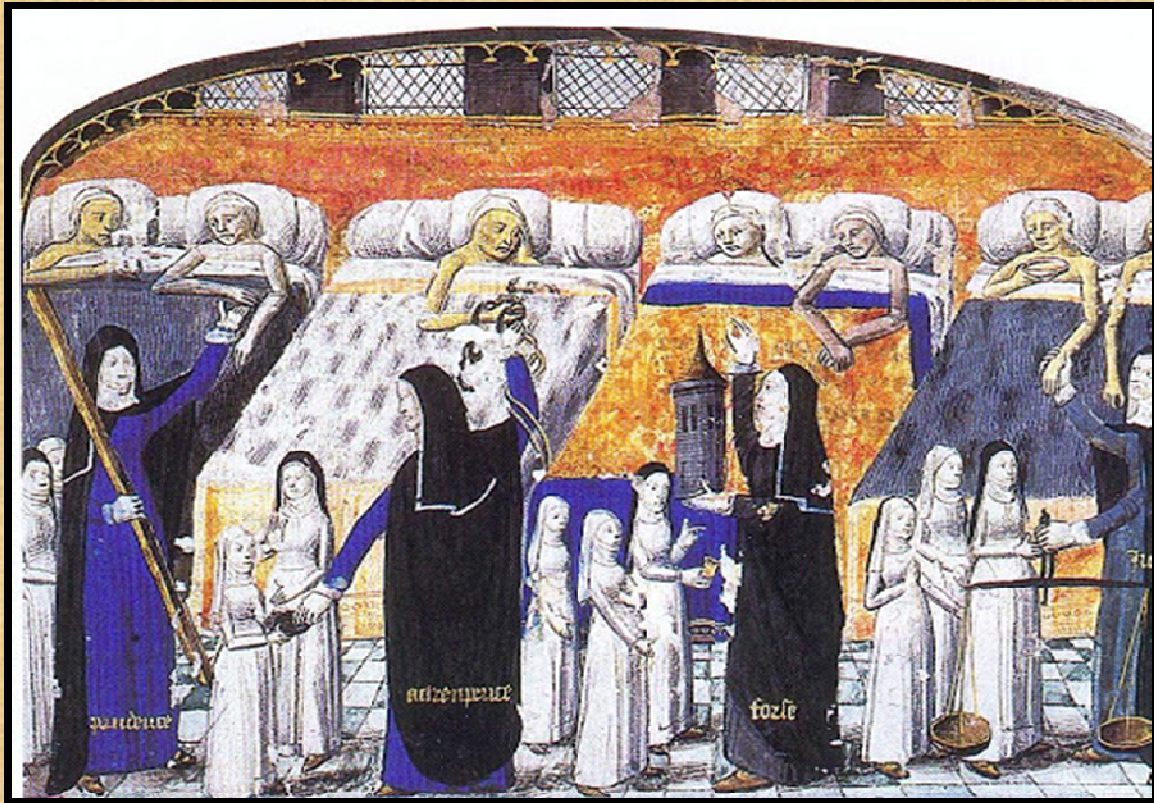


*Una mirada invisible y silenciosa.
Cuidar en «l'ancien Hôtel-Dieu» de París.*



Doctoranda: Cristina Teresa Morales

Directora: Dra. María Eugenia Galiana Sánchez

Co-director: Dr. Diego José Fera Lorenz

DEPÓSITO: FEBRERO 2021

Escuela de Doctorado

Noviembre 2020



Escuela de Doctorado de la Universitat Jaume I



Programa de Doctorado en
CIENCIAS DE LA ENFERMERÍA

Título de la tesis:

**UNA MIRADA INVISIBLE Y SILENCIOSA. CUIDAR EN
«L'ANCIEN HÔTEL-DIEU» DE PARÍS**

Memoria presentada por CRISTINA TERESA MORALES para optar al grado de doctora por la
Universitat Jaume I

<p>DOCTORANDA</p> <p>TERESA MORALES CRISTINA - 48928003B</p> <p>Firmado digitalmente por TERESA MORALES CRISTINA - 48928003B Fecha: 2020.11.16 07:54:21 +01'00'</p>	<p>DIRECTORA</p> <p>MARIA EUGENIA GALIANA SANCHEZ</p> <p>Firmado digitalmente por MARIA EUGENIA GALIANA SANCHEZ Fecha: 2020.11.23 15:12:06 +01'00'</p> <p>CO-DIRECTOR</p> <p>FERIA LORENZO DIEGO JOSE - 29473932F</p> <p>Firmado digitalmente por FERIA LORENZO DIEGO JOSE - 29473932F Fecha: 2020.11.17 12:17:23 +01'00'</p>
---	--

Castelló de la Plana, NOVIEMBRE 2020

DEPÓSITO: FEBRERO 2021

Financiación recibida

En el desarrollo de la tesis he sido adjudicataria de una de las: Ayudas para la realización de actividades formativas de la Escuela de Doctorado de la Universidad Jaume I, convocatoria 2018, por un importe de 300 euros.

UNA MIRADA INVISIBLE Y SILENCIOSA.
CUIDAR EN L'ANCIEN HÔTEL-DIEU DE
PARIS

CRISTINA TERESA MORALES

***"las hermanas, en la medida de lo posible, tienen como
misión de caridad el cuidado a los enfermos, que
constituye su deber esencial..."***

Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu,

Jehan Henry, s. XV

FEBRERO 2021

Tabla de contenido

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	7
ÍNDICE DE TABLAS	8
SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
I. DELIMITACIÓN METODOLÓGICA DEL ESTUDIO	21
Objetivos, metodología y fuentes	24
Estado de la cuestión historiográfica	63
II. ANÁLISIS DE LOS PRINCIPIOS QUE PROPICIARON EL SURGIMIENTO DE LOS CENTROS ASISTENCIALES. DESDE EL CONTEXTO BÍBLICO.....	75
A. Antiguo Testamento	78
1. Enfermedades y enfermos en el A.T.....	79
2. Cuidados y recomendaciones para la salud.....	93
3. Filosofía del cuidado	104
B. Evangelios	119
1. Enfermedades y enfermos.....	120
2. Cuidados y recomendaciones para la salud.....	125
3. Filosofía del cuidado	129
C. Valores y principios: Antiguo Testamento y Evangelios	141
D. La mujer en el Antiguo Testamento y Evangelios.....	149
III. ATENCIÓN Y CUIDADOS DURANTE LA PRIMERA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO.....	157
A. Llegada, asentamiento y expansión del cristianismo en Europa	159
B. Entorno político, social y religioso de los primeros cristianos	178
1. La libertad religiosa dentro del Imperio.....	178
2. Las relaciones de los cristianos con los judíos y entre ellos	198
3. Los cristianos en su contexto social	206
C. Sistema para la atención a los enfermos.....	214
1. Fundamentos filosóficos y teóricos para el cuidado.....	215
2. El origen de los bienes.....	224
3. Los grupos que prestaban cuidados	228
4. Los espacios para cuidar y la atención a los enfermos	251
5. Atención a otros colectivos vulnerables.....	272
IV. ATENCIÓN Y CUIDADOS, DESDE EL EDICTO DE MILÁN A LA FUNDACIÓN DEL «HÔPITAL DE SAINT CHRISTOPHER».....	295

A.	Relaciones entre Iglesia e Imperio: desde el Edicto de Milán hasta la caída del Imperio Romano.....	297
B.	Relaciones entre Iglesia y Estado en la Galia Merovingia.....	340
C.	Los primeros centros asistenciales.....	358
D.	El «Hôpital de Saint Christopher»: s. VII al XII.....	425
V.	LOS CUIDADOS EN «L' ANCIEN HÔTEL-DIEU DE PARIS».....	451
A.	Fundación del Hôtel-Dieu de París. Siglos XII-XIII.....	453
B.	Gestión, administración y financiación del Hôtel-Dieu (S. XIV-XVI).....	517
C.	Laicización de la gestión del centro.....	538
D.	Los cuidados en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris».....	557
1.	Los espacios para el cuidado: las salas del Hôtel-Dieu.....	560
2.	Los enfermos.....	571
3.	Las cuidadoras.....	581
4.	Los cuidados.....	607
	CONCLUSIONES.....	677
	BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES.....	697
	Centros de investigación.....	699
	Fuentes documentales.....	699
	Bibliografía.....	699
	APÉNDICES.....	721
	Apéndice 1. Tablas recopilatorias de las donaciones, exenciones y privilegios del centro.....	723
	Apéndice 2. Regla de nuestro padre San Agustín.....	729
	Apéndice 3. Estatuto de 1217 del Hôtel-Dieu de París.....	735

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración I: <i>Regla donada por N. Padre San Agustín a sus monjas</i>	50
Ilustración II: Agrupaciones cristianas primera mitad s. I.....	165
Ilustración III: Emplazamiento del Hôpital de Saint Christopher.....	426
Ilustración IV: Placa informativa de la «Chapelle de Saint-Landry»	429
Ilustración V: Interior de la «Chapelle de Saint-Landry» y estatua del mismo	430
Ilustración VI: Primer Plano de la Villa de París.....	435
Ilustración VII: Reglamento del obispo Incalde	437
Ilustración VIII: Placa en memoria de Maurice de Sully del interior de Notre-Dame.....	460
Ilustración IX: Plano de París de 1590.....	461
Ilustración X: Plano de la Île de la Cité.....	461
Ilustración XI: Plano de la parte septentrional de París en el s. XVI.....	462
Ilustración XII: La construcción de las partes orientales	463
Ilustración XIII: El fin de las obras del coro y la construcción del tabique provisional	464
Ilustración XIV: La progresión de las obras hacia el oeste	464
Ilustración XV: La fachada.....	465
Ilustración XVI: La construcción de las torres.....	465
Ilustración XVII: El crucero y el palacio episcopal.....	466
Ilustración XVIII: Las capillas	466
Ilustración XIX: Notre-Dame finalizada.....	467
Ilustración XX: Fachada de la capilla de «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris».....	468
Ilustración XXI: Fachada de la Capilla del Petit-Pont.....	474
Ilustración XXII: Statuta Domus-Dei Parisiensis.....	488
Ilustración XXIII: Entrada de una fille blanche y de un enfermo al Hôtel-Dieu.....	493
Ilustración XXIV: La capilla de la Universidad de la «Sorbonna»	502
Ilustración XXV: Organigrama del Hôtel-Dieu desde 1217.....	506
Ilustración XXVI: Estructura Jerárquica del Hôtel-Dieu de París, 1482.....	533
Ilustración XXVII: Estructura Funcional del Hôtel-Dieu de París, 1482.....	534
Ilustración XXVIII: Organigrama del Hôtel-Dieu en 1505, con las modificaciones de 1534..	543
Ilustración XXIX: Organigrama del Hôtel-Dieu desde 1540	546
Ilustración XXX: Organigrama de los departamentos del Hôtel-Dieu desde 1580.....	553
Ilustración XXXI: Estructura jerárquica de las religiosas del Hôtel-Dieu desde 1580	554
Ilustración XXXII: Plano de París en 1550.....	561
Ilustración XXXIII: Plano de París en 1652.....	563
Ilustración XXXIV: Plano del Hôtel-Dieu s. XVIII.....	565
Ilustración XXXV: Mapa de París "Plan Turgot"	566
Ilustración XXXVI: Alzada del Hôtel-Dieu s. XVIII	567
Ilustración XXXVII: L'Incendie de l'Hôtel-Dieu de Paris le 30 Décembre 1772.....	570
Ilustración XXXVIII: Osario del Cementerio de los Inocentes en las Catacumbas de París	575
Ilustración XXXIX: Miniatura (acuarela sobre pergamino) del s. XV.....	590
Ilustración XL: Une salle de l'Hôtel-Dieu de Paris.....	595
Ilustración XLI: Hôtel-Dieu à Paris. Cagnards.....	610
Ilustración XLII: Les blanchisseuses de l'Hôtel-Dieu.....	611
Ilustración XLIII: L'Hôtel-Dieu, du quid Saint Michel, vers 1867.....	611
Ilustración XLIV: Las religiosas del Hôtel-Dieu de París sirviendo la comida.....	631
Ilustración XLV: Louis de Bourgeoise (1563-1636).....	663

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla I: Canon Bíblico.....	27
Tabla II: Hallazgos en el Antiguo Testamento.....	78
Tabla III: Curaciones Milagrosas de Jesús.....	127
Tabla IV: Clasificación de las obras de misericordia.....	222
Tabla V: Comparativa de los centros asistenciales y sus características.....	423
Tabla VI: Características de las instituciones hospitalarias en la Alta Edad Media.....	424
Tabla VII: Primera etapa de construcción del Hôtel-Dieu de París (1165-1260).....	476
Tabla VIII: Personal religioso y laico del Hôtel-Dieu de París en el s. XIII.....	496
Tabla IX: Comparativa de los cuidados implícitos en las obras de misericordia, la Regla de S. Agustín y el Estatuto Del Hôtel-Dieu de 1217.....	509
Tabla X: Relación de personal, religioso y laico, reseñado en las ordenanzas de 1482.....	530
Tabla XI: Evolución del número de religiosas.....	553
Tabla XII: Segunda y tercera etapa de construcción del Hôtel-Dieu, s. XVI-XVIII.....	564
Tabla XIII: Tareas de las religiosas.....	596
Tabla XIV: Clasificación de salas, enfermos, camas y personal en los s. XV y XVI.....	637
Tabla XV: Confrontación del número de camas en diversas fuentes.....	639
Tabla XVI: Las salas, sus usos y las personas atendidas en el s. XVIII.....	641
Tabla XVII: Carga asistencial durante los s. XVII y XVIII.....	643
Tabla XVIII: Carga asistencial, nacimientos y fallecimientos en el Hôtel-Dieu de París durante el año 1722.....	664

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAP	Archive de l'Assistance Publique Hôpitalier		
Am	Amós	HF	Historia Francorum o Crónicas de Gregorio de Tours
A.T.	Antiguo Testamento	HL	Historia Lausiaca de Paladio de Galacia
Apo.	Apologético	Is	Isaías
Arch. H-D	Les Archives de l'Hôtel- Dieu de Paris	Lc	Luca
Arch. Nat.	Archives Nationales	Lev	Levítico
BNF	Biblioteca Nacional Francesa	Mac	Macabeos
Cart.	Cartulaire	Mc	Marcos
capt.	Capítulo	Mt	Mateo
CJ	Código Justiniano	Nov.	Novellas
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum	Núm	Números -libro bíblico-
CTH	Código Teodosiano	NT	Nuevo Testamento
Cor	Carta de Pablo a los Corintios	Pe	Cartas de Pedro
Crón	Crónicas	Prov	Proverbios
D.	Digesto	Publique Hôpitalier de Paris	
Dan	Daniel	Re	Reyes
Dt	Deuteronomio	Rom	Carta de Pablo a los Romanos
Ecl	Eclesiastés	S.	San
Eclo	Eclesiástico	Sab	Sabiduría
Ep.	Epístola	Sal	Salmos
Ev.	Evangelios	Sam	Samuel
Ex	Éxodo	Sant	Santiago
Ez	Ezequiel	Sat.	Santa
Gén	Génesis	Tes	Carta de Pablo a los Tesalonicenses
Jer	Jeremías	Tob	Tobías
Job	Libro de Job	VC	Vida de Constantino de Eusebio de Cesarea
Jos	Josué	VG	Vida de Sta. Genoveva, anónimo
Jue	Jueces	VM	Vida de S. Martín de Tours de Sulpicio Severo
HE	Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea		

FEBRERO 2021
FEBRERO 2021

INTRODUCCIÓN

Todas las ciencias y disciplinas actuales tienen su fundamento en hechos y procesos ya pasados. En concreto, los cuidados existen desde el comienzo de la humanidad, pues en cualquier grupo social que haya existido han sido necesarios para la supervivencia y la continuidad de sus individuos. En definitiva, los cuidados han evolucionado desde el origen de la especie humana, y son hoy día el núcleo de la Ciencia Enfermera. Conocer los cuidados, que en diferentes momentos históricos se han prestado, y al grupo responsable de ofrecerlos, nos ayuda a conformar nuestros orígenes. Por ello, la investigación histórica, como herramienta para descubrir, conocer y describir los orígenes, las causas, los hechos determinantes, las influencias, las características y la evolución de una profesión, permite entender las diversas estructuras en las que ésta se fundamenta en el presente. La importancia de este tipo de investigación reside en que permite seguir una ocupación, de forma inteligente, iluminándola con la luz de la historia¹. Por ello, sostenemos que investigar en la Historia de la Enfermería, de los Cuidados y de la Sanidad permite ampliar nuestro cuerpo de conocimientos, entendernos mejor como grupo profesional, y dar el justo valor a la enfermería, a las enfermeras y a las cuidadoras, basándonos en su propia historia. Por lo que afirmamos, como otros antes que nosotros, que la investigación histórica en enfermería es un campo de estudio cuyo desarrollo resulta fundamental para nuestro crecimiento científico, y para la configuración de nuestra identidad profesional².

Teniendo en cuenta que muchos de los aspectos que han podido influir en la profesión y ciencia enfermera a lo largo de la historia, están aún por desentrañar, se tomó la decisión de iniciar un proyecto que permitiera aportar un grano de arena a su descubrimiento. Desde hace algunos años ya, la doctoranda ha ido construyendo la historia que rodea a los cuidados que se prestaron en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris»³,

¹ Carmen Dominguez-Alcón, *Los cuidados y la profesión enfermera en España* (Madrid: Pirámide, 1986), 15.

² José Siles González, "La construcción social de la Historia de la Enfermería", *Index de Enfermería*, nº. 47 (2004): 7-10; Sandra Lewenson y Eleanor Krohn Herman, *Capturing nursing history: a guide to historical methods in research* (New Uork: Spring Publishing Company, 2008), 2.

³ Para poder diferenciarlo, con comodidad, del actual Hôtel-Dieu de París, hospital público de la Asistance Publique Hôpitalier de Paris, construido en el s. XIX y en funcionamiento hoy día, se designa

en un intento por desvelar cómo eran los cuidados en uno de los hospitales franceses más antiguos y reconocidos de la historia. En estas páginas presentamos el producto de esa investigación, llevada a cabo para contribuir modestamente a la construcción de la Historia de la Enfermería, de los Cuidados y de la Sanidad. Conocer y respetar la historia colectiva que compartimos los profesionales de la enfermería nos dota de una identidad, también colectiva, que podría cimentar el poder del grupo frente a la sociedad y frente a otros colectivos profesionales. Para conocer y respetar esa historia necesitamos construirla, ya que parece existir una relación directamente proporcional entre la producción historiográfica y el nivel de desarrollo científico, profesional y social de la enfermería⁴. En definitiva, aportamos con este trabajo el resultado de ocho años de investigación sobre la evolución disciplinar en sí, porque “(...) primero se descubren los hechos y luego se construye la ciencia (...)”⁵.

El desarrollo de los cuidados y la atención a los enfermos ha estado, a lo largo de la historia, íntimamente vinculado con las creencias religiosas, puesto que ha existido siempre un importante nexo entre religión, con independencia de cuál, y la atención a: enfermos, inválidos, convalecientes, ancianos, huérfanos, viudas y personas socialmente débiles en general. Las creencias religiosas han imprimido una serie de marcas en los cuidados que se han ido desarrollando, conjuntamente con la comunidad de creyentes, y propiciando así, una u otra orientación en lo que a la atención a los enfermos se refiere. Si nos centramos en la Europa Medieval y Moderna, la creencia más relevante, por mayoritaria, es el cristianismo y, por tanto, los centros asistenciales de corte cristianos los más distinguidos si nuestra intención es conocer los cuidados en ese período y ubicación. Entre estas instituciones destaca una de origen episcopal, que se fundó bajo la advocación de San Cristóbal a mediados del s. VII, en ella prestaron sus cuidados, en primer lugar, un grupo de mujeres que no pertenecían a ninguna congregación religiosa. Poco tiempo después, aproximadamente a finales del s. VII o principios del s. VIII y hasta principios del s. XIII, se constituyeron como comunidad secular, llamada Hijas Hospitalarias de San Cristóbal. Desde principios del s. XIII, en concreto en el año 1217, tras la edificación y traslado de las religiosas a un nuevo centro, llamado *Domus Dei*,

al centro hospitalario episcopal, fundado en el s. XIII, ubicado en la Île de Cité y que fue demolido a lo largo del XIX como «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris». Es este hospital y no al actual, el que se referencia a lo largo de toda esta investigación.

⁴ J. Siles González, "Praxis de la historia. La utilidad de la enfermería en el desarrollo social, científico y profesional", *Revista Hiades*, nº. 7 (2000): 55-90, 55.

⁵ Julio Aróstegui, *La investigación histórica: teoría y métodos* (Barcelona: Crítica, 1995), 21.

Hôtel-Dieu o Casa de Dios, momento en el que las cuidadoras se constituyeron como orden sujeta a la regla de San Agustín, por lo que se las conoció como Hermanas Agustinas del Hôtel-Dieu o Hermanas Agustinas Hospitalarias del Hôtel-Dieu. Cuando en un primer contacto con la historia del Hôtel-Dieu de París nos dimos cuenta de que, debido a su longevidad y evolución, desentrañar las características del centro nos podía permitir acercarnos a desvelar cuestiones fundamentales para la enfermería, que ahora enumeraremos, decidimos embarcarnos en este proyecto con la finalidad de contribuir a arrojar luz al crecimiento científico y disciplinar de nuestra profesión. Entre las aristas importantes para la historia de los cuidados que ofrece poner de relieve la evolución en el tiempo del centro podemos mencionar: la influencia de las creencias religiosas sobre los cuidados; los motivos para que se desarrollaran los centros asistenciales; las concepciones de salud, enfermedad, vida, muerte, cuidados y cuidadoras a lo largo de los siglos antiguos, medievales y modernos; la visión social de la mujer identificable en los cuidados, como una relación recíproca; la evolución jerárquica, orgánica y funcional de la congregación religiosa que vivía intra-muros, y su impacto sobre los cuidados; el desarrollo estructural del centro para cubrir la demanda asistencial que les presionaba; y, en definitiva, la evolución de los cuidados en esta institución a lo largo de muchos siglos.

Este centro ha sido objeto de múltiples estudios planteados desde diferentes ámbitos profesionales. Fundamentalmente, han sido historiadores los que se han dedicado a esta tarea, abarcando diferentes períodos temporales, o centrándose en aspectos concretos de la institución, como pueden ser su administración, financiación o arquitectura. Pero no ha sido estudiado desde el plano de los cuidados, es decir, que no se han realizado investigaciones que hayan enfocado su interés sobre: los espacios para cuidar; los cuidados prestados; las cuidadoras que los prestaban; los profesionales liberales que en el hospital trabajaron; las rutinas de trabajo; la distribución funcional o jerárquica de las cuidadoras, ni de la gestión del centro; y un largo etcétera de aspectos relativos a los cuidados. Por ello, nuestra intención con este estudio es intentar ocupar ese vacío, haciendo una aproximación a los cuidados que se prodigaban a los internados en este centro hospitalario. Siendo, por lo tanto, nuestra finalidad describir precisamente los cuidados aplicados en este hospital, desde los motivos que propiciaron su fundación como Hospital de San Cristóbal, hasta finales del s. XVIII, cuando se decidió su destrucción y la nueva edificación del actual Hôtel-Dieu de París. Sin embargo, por el

nexo entre las fundaciones de instituciones asistenciales, y el apego entre la labor de cuidar y las creencias religiosas, se ha visto necesario retroceder al comienzo del cristianismo para localizar las motivaciones, que fundadores y cuidadores tuvieron para atender a los enfermos.

La presente memoria, resultado de este periodo de investigación, se ha planteado en cinco capítulos. El primero, denominado Delimitación Metodológica del Estudio, lo hemos dedicado a esclarecer los límites físicos y cronológicos del estudio, los métodos, las fuentes utilizadas y el estado historiográfico del tema que estamos estudiando. Los capítulos comprendidos entre el segundo y el quinto son los que muestran los resultados obtenidos con el proceso de investigación, producto del análisis de un amplio abanico de fuentes primarias de gran relevancia.

Las confesiones religiosas constituyen un patrimonio humano indiscutible, ya que han ayudado al desarrollo de la moralidad y espiritualidad de los pueblos. Aquella persona que cree y siente en el marco de una religión establecida, forma parte de un colectivo que comparte una ética y una moral de conjunto que generan complejos movimientos sociales que impregnan todos los aspectos de ese pueblo. Las religiones son, además, una fuente de sabiduría moral enseñada y aprendida a través de leyendas, mitos, metáforas, consejos, narraciones, etc. que propicia una serie de valores supremos, profundas motivaciones y normas incondicionales de amplio calado social si las observamos desde el plano del cuidado. Estas marcas, imbuidas por la religión en los individuos, dirigen sus formas de proceder en general, propiciando una u otra orientación en lo que a la atención a los enfermos se refiere. Por ejemplo, si se habla del origen de la beneficencia estatal del s. XVI en Francia, se puede ver su claro vínculo con la laicización de los centros asistenciales de corte religioso. Estas instituciones, hasta ese momento, se habían fundamentado y financiado en base a la misericordia, la caridad y el amor al prójimo, en definitiva, a la misión salvadora y sanadora predicada por el cristianismo. Por otro lado, también han aportado las religiones el marco necesario para una reflexión profunda sobre la enfermedad, el sufrimiento, el dolor y la muerte, que constituye el pilar sobre el que desarrollar una actitud determinada con la que afrontar tales circunstancias, ya sean propias o ajenas. De hecho, las religiones han intentado proporcionar, con mayor o menor éxito, respuesta a las preguntas intrínsecas del ser humano, relativas al sentido de la vida, de la enfermedad, del dolor y de la muerte. Constituyendo, de este modo, las creencias religiosas una presencia cercana y

continua en la enfermedad, que han ayudado a las personas a prepararse para sus últimos días. Han sido una de las pocas constantes que han acompañado a los seres humanos en estas eventualidades, junto con las diversas profesiones sanitarias, aun cuando estas no eran consideradas como tales. La suma de todos estos factores es lo que ha propiciado que el inicio de esta investigación estuviera enfocando al estudio del vínculo entre la religión, cristiana, y los cuidados. Al ser el ámbito espacial y temporal de este trabajo, la Europa Medieval y Moderna, la creencia religiosa que más afecta a su objeto de estudio es el cristianismo y, por sus orígenes, la tradición judeocristiana. Por ello, en el segundo capítulo de esta memoria, y primero destinado a mostrar los resultados de la investigación, se centrará la atención en el nexo entre la religión cristiana y la atención a los enfermos. Se pretende, con esta parte del estudio identificar los fundamentos teóricos, éticos, filosóficos y dogmáticos de los cuidados en estas creencias, a través del estudio de la Biblia, entendida como el libro sagrado de las mismas. Tras este análisis, se muestran los resultados haciendo un paralelismo entre los hallazgos localizados en los libros que componen el Antiguo Testamento y los cuatro Evangelios, en el que los puntos de comparación son: Enfermedades y enfermos; Cuidados y recomendaciones para la salud; y los constructos que componen la Filosofía del cuidado.

En el tercer capítulo se van a desarrollar los aspectos relevantes del cristianismo y los centros asistenciales durante los primeros tres siglos de nuestra era. Para llevar a cabo este análisis no se ha considerado conveniente realizar una secuenciación lineal, que contemplara una consecución de los diferentes hechos acaecidos. Por ello, se muestra este período temporal en bloques de contenidos que, siguiendo un orden cronológico, analizan tres aspectos diferentes. El primero de ellos se centra en la expansión del cristianismo por las tierras del Imperio Romano, así como su crecimiento en número de adeptos y consolidación en dicho territorio, haremos especial hincapié en la provincia de la Galia. En el segundo bloque se hace una aproximación al contexto social, político y religioso en el que se desarrolló el cristianismo durante el periodo reseñado. En el último, se contextualiza el cuidado, analizando para ello: los fundamentos filosóficos y teóricos para la prestación de este, los diferentes grupos cristianos que los prestaban, los colectivos sociales que eran receptores de estos cuidados, y los espacios destinados a cuidar. De tal forma que, apoyándonos en estos tres pilares vamos conduciendo los orígenes de los centros asistenciales, de corte

caritativo-cristiano, desde el primer tercio del siglo I hasta el año 313 d.C., fecha de publicación del *Edicto de Milán*.

El cuarto capítulo pretende profundizar, de forma completa, en el desarrollo de las instituciones para el cuidado que en el Bajo Imperio y la Alta Edad Media se fueron fundando. Para dar respuesta a esta finalidad, este capítulo está compuesto de cuatro bloques de contenido, cronológicos, en los que se abordan los siguientes aspectos. El primero de ellos, se centra en estudiar la relación entre la recién nacida Iglesia y el Imperio Romano. En la misma línea, el segundo, se dedica a analizar la relación entre la Iglesia y el Reino Franco de los Merovingios. En el tercero, se describen las estructuras que desarrolló la Iglesia a lo largo del mismo periodo temporal, y se analiza cómo fueron surgiendo diversos centros asistenciales dentro de su estructura, nos referimos a instituciones como: «infirmarum», «hospitalarius», gerontocomos, nosocomios, etc. Se intenta, en este bloque, clarificar la función de cada tipo de establecimiento y sus características fundamentales, comparándolos al mismo tiempo con sus precedentes en las culturas clásicas. Por último, se aborda el objeto central de esta tesis, los orígenes del Hôtel-Dieu de París, en su ancestro el «Hôpital de Saint Christopher». Aunque en este capítulo aún no se pueden apreciar las conexiones entre ambos centros, puesto que las pruebas documentales de esta unión surgen tras la fundación del segundo.

A la hora de mostrar los resultados del quinto capítulo, se ha elegido un patrón temático-cronológico subdividido en cuatro bloques. Así, en el primer epígrafe se hace un recorrido por los orígenes de «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris», a lo largo de los s. XII y XIII, en el que haremos hincapié en su contexto social, político y religioso, lo que permite una gran comprensión de los motivos de su fundación y de cómo se desarrolló la primera etapa de su construcción. También se detallan los cuidados prestados, la primera jerarquía de las cuidadoras, así como el sistema de gobierno y de financiación del centro, en este primer periodo. El segundo epígrafe, que temporalmente comprende los s. XIV, XV y los primeros años del s. XVI, se centra en la gestión administrativa, la financiación y la estructura funcional y orgánica del centro a lo largo de dicho periodo, englobando al mismo tiempo los aspectos conflictivos que se dieron entre sus muros. El tercer bloque está dedicado al proceso de laicización de la gestión del centro, que comenzó en el s. XVI y concluyó en el XVIII. Entendemos que la trascendencia de este punto va más allá de la historia del propio hospital, la profundidad del análisis realizado puede servir para que sea utilizado como patrón para la comprensión del momento y el

proceso en el que comenzó la desvinculación entre lo religioso y lo asistencial, entre la gestión de los centros realizada por las comunidades religiosas y la realizada por personal laico, más o menos cualificado y, en definitiva, entre el nexo hasta entonces casi de obligatorio cumplimiento que unía la vocación religiosa con prestación de cuidados. El cuarto, y último, bloque se centra en las diferentes vertientes de los cuidados que se brindaron en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», este capítulo se encuentra subdividido en cinco subapartados. El primero de ellos abarca los espacios para el cuidado, las salas del centro y su evolución física a lo largo de los s. XVI, XVII y XVIII. En el segundo se muestran los cuidados desde el enfoque del enfermo, desarrollando como era la vida de la persona internada en esta institución. En tercer lugar, se lleva a cabo una aproximación a la perspectiva de las cuidadoras, en la que se hace hincapié en las vías para la adquisición de las competencias para cuidar. Por último, se abordan los cuidados prestados, este punto se encuentra compartimentado en los cuidados relativos a:

- El entorno, donde tienen cabida la iluminación, el acceso a agua, la limpieza y salubridad dentro del centro y el mantenimiento de la temperatura.
- La persona, en el que se detallan los cuidados prestados a la higiene, alimentación, eliminación y el descanso de los enfermos.
- Los cuidados en los estados de enfermedad, donde se aborda la distribución de los espacios y los enfermos por las diferentes salas del hospital y la aplicación de las medidas terapéuticas, incorporando la perspectiva de los profesionales liberales que formaron parte de la estructura del Hôtel-Dieu: barberos, cirujanos y médicos.
- Los cuidados a la maternidad, el recién nacido y los niños huérfanos o abandonados, en este epígrafe, nuevamente, se incide sobre la presencia de otro profesional liberal, en este caso el único con representación femenina, la partera.
- La elaboración de productos de farmacopea, en este apartado se emprende el estudio de la evolución del servicio de la botica dentro de las instalaciones del establecimiento.

Tras estos capítulos, dedicados a la metodología del trabajo y a la historia del Hôtel-Dieu, se desarrollan las conclusiones más destacadas de la investigación y, por

último, se detallan los centros de investigación, las fuentes primarias y la bibliografía utilizada.

Antes de comenzar a desarrollar el contenido de este estudio se me hace imprescindible agradecer a los directores de esta tesis, la Dra. M^a Eugenia Galiana y el Dr. Diego Feria, por acompañarme en este proceso, ampararme, enseñarme y ayudarme a crecer en él. También quiero hacer mención a mis compañeras y compañeros PDI del Departamento de Enfermería de la Universidad de Huelva, en especial a la Dra. Margarita Rodríguez y a la Profesora Miriam Araujo, porque solo quien está en este camino entiende su dureza. Agradecer también a mi familia su apoyo incondicional en este arduo proyecto, por el tiempo detraído y por los veranos perdidos, espero poder compensarlo a partir de ahora. Dedico el esfuerzo que subyace tras este documento a la memoria de mis padres que nos abandonaron antes de tiempo, pero habiéndome inculcado el valor del trabajo, de la superación y de la voluntad, ojalá sepáis que lo he conseguido.

I. DELIMITACIÓN METODOLÓGICA DEL ESTUDIO

El objeto central de este estudio es el antiguo Hôtel-Dieu de París que cronológicamente se desarrolló entre los s. XIII y XVIII, coincidiendo con la Plena y la Baja Edad Media, así como con toda la Edad Moderna. Si bien, los orígenes de este centro se remontan a una capilla y un monasterio femenino, que contaba con un pequeño hospital, todos con advocación a Saint Christopher y fundados en el s. VII. Esto hizo que el marco temporal inicial incorporase la Edad Media y Moderna, por completo. Por investigaciones anteriores de esta doctoranda⁶ se apreciaba como imprescindible, para conocer el origen de los valores y los hechos que dieron lugar a la fundación de la institución altomedieval, retrotraer el estudio y reorientarlo hacia los principios teóricos y filosóficos que propiciaron este tipo de fundaciones. Siendo el centro de corte caritativo-cristiano, esos valores, principios y hechos estaban claramente relacionados con las creencias religiosas nacidas en el cristianismo. Así, se determinó ampliar el marco temporal, por su extremo inicial, y acercarlo a la creación y desarrollo de esta creencia, y por su conexión, a las fuentes de la tradición judeocristiana. Por este motivo, y enfocando ahora a los límites espaciales de la tesis, los primeros aspectos que se han investigado no tienen fronteras geográficas y siguen el desarrollo del cristianismo por el mundo conocido de las culturas antiguas. Sin embargo, desde el principio se ha intentado prestar una mayor atención al territorio que hoy comprende la nación francesa. Aunque no ha sido hasta llegar al marco temporal comprendido entre el s. VII y el s. XVIII que esta investigación se centra por completo en el centro a estudio y, por tanto, en la capital

⁶ Cristina Teresa Morales y F. Javier García Berrocal, "Hôtel-Dieu de París: orígenes y aparición de las primeras enfermeras religiosas de la historia", *Cultura de los Cuidados* 17, n.º. 35 (2013): 42-54; Cristina Teresa Morales y F. Javier García Berrocal, "Hôtel-Dieu de París: reformas materiales, estructurales y funcionales entre los siglos XII y XVIII", *Cultura de los Cuidados* 17, n.º.36 (2013): 29-43; Cristina Teresa Morales, "Cuidadoras consagradas durante la Edad Media. Las Hermanas Agustinas del Hôtel-Dieu de París", *Documentos Enfermería* 18, n.º. 59 (2015): 23-27; Cristina Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel-Dieu de París (XII-XVI)* (Huelva: Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva; Colegio Oficial de Enfermería de Huelva, 2016); Cristina Teresa Morales, M^a Eugenia Galiana Sánchez y Diego J. Feria Lorenzo, "Las salas del Hôtel-Dieu de París, el entorno de cuidadoras y enfermos", en *Poder e influencia de las enfermeras en la Historia*, coordinado por Antonio Claret García Martínéz, Manuel Jesús García Martínéz, Gloria Gallego-Caminero y Rosa M. Hernández Serra (Palma de Mallorca: Editorial COIBA, 2018).

parisina. Aun así, se ha hecho necesario conocer y describir el contexto social, político, religioso y económico de los diferentes siglos que han recorrido, para generar un marco de enfoque más amplio sobre el centro, sus cuidados y sus cuidadoras, o para la mejor descripción de dicho marco. De tal forma que, se podría decir que el marco temporal de esta tesis abraza una amplia cronología que podemos iniciar en el s. XV a.C., con los orígenes del judaísmo hasta prácticamente el principio Contemporánea que no incluimos en el estudio. Y que espacialmente rodea el mundo conocido durante la Edad Antigua para ir, poco a poco, centrando el objeto en Francia, hasta quedar limitado a París.

Objetivos, metodología y fuentes

La metodología que hemos seguido para conocer estos datos se encuadra dentro del método histórico-cualitativo, mediante la observación y análisis documental. Iniciamos la investigación hace ocho años, llevando a cabo una búsqueda en los archivos de la Asistencia Pública Hospitalaria de París y en los archivos de la Biblioteca Nacional Francesa. En ellos rastreamos todos los documentos relativos al Hôtel-Dieu, usando para ello las fuentes incluidas en los fondos documentales: del centro; de la catedral de Notre-Dame; y, por último, los de sentencias de la corte y del Parlamento. El conocimiento profundo que se tenía de la materia de estudio, antes de iniciar la tesis, dejó patente que con las espléndidas y variadas fuentes que estos fondos documentales poseen, la profundización en la investigación del hospital era más que posible. Sin bien, también había dejado patente la necesidad de retroceder para investigar las motivaciones de este tipo de fundaciones. Por ello, se han utilizado otras fuentes primarias, localizadas por otras vías y no contempladas en esos fondos, que permitiesen conocer los aspectos previos a la Alta Edad Media. Tanto unas como otras se detallarán a continuación. El conocimiento previo, que ya se tenía sobre el centro, hicieron que se plantearan, para esta tesis, los siguientes propósitos u objetivos:

- Identificar y describir los principios teóricos, filosóficos y morales que produjeron y promovieron la aparición de los diferentes centros asistenciales, que se desarrollaron en la Europa Antigua y Medieval.
- Indagar sobre el surgimiento y la evolución de las instituciones hospitalarias durante el Bajo Imperio Romano y la Alta Edad Media.

FEBRERO 2021

- Descubrir los orígenes del «Hôpital de Saint Christopher» de París, su fundación y fundadores, así como quiénes fueron los primeros en prestar cuidados en sus instalaciones.
- Analizar los cuidados aplicados en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», desde sus orígenes, en el s. XIII, hasta que se determinó la destrucción de sus instalaciones, a finales del s. XVIII.

Necesariamente, estos propósitos generales debían ser desglosados en intenciones más específicas, que iremos describiendo a la par que presentamos el tratamiento de las fuentes y de la metodología seguida en el desarrollo de esta tesis doctoral.

Para alcanzar el primer objetivo diseñado para esta tesis, identificar y describir los principios teóricos, filosóficos y morales que produjeron y promovieron la aparición de los diferentes centros asistenciales, que se desarrollaron en la Europa Antigua y Medieval, se trazaron una serie de líneas estratégicas. En primer lugar, se determinó que, para conocer las creencias cristianas con impacto sobre los cuidados, la primera etapa de esta tesis debía enfocarse a la realización de un análisis cualitativo del contenido de la Biblia, entendida como el libro sagrado, fundamental para la creencia cristiana y los seguidores de dicha corriente. Con este análisis se pretendía conocer, y mostrar, cómo contempla la Biblia la enfermedad, al enfermo, sus cuidados y los cuidadores, para posteriormente describir los principios y los valores que sustentan el vínculo entre cristianismo, asistencia y cuidado a los enfermos. Pensamos que este análisis era la mejor vía para identificar las diversas concepciones sobre vida, muerte, salud, enfermedad, cuidadores y enfermos que la sociedad judía y judeocristiana tenía en tiempos bíblicos. Por último, se querían analizar, también, los valores que se desprenden de Antiguo y Nuevo Testamento y que, posteriormente, fueron considerados como adecuados para las personas encargadas de prestar cuidados en las primeras instituciones dedicadas a tal fin. Queremos destacar aquí que, poniendo el foco de interés en tales propósitos, no compete ni concierne a esta tesis el estudio de la historicidad de los hechos descritos en la Biblia. Ni el origen de los libros que la componen, ni las modificaciones que estos hechos hubieran sufrido al pasar primero, de pueblo en pueblo, a través de la tradición oral, para ser recogidos por escrito siglos más tarde. El interés se centra en descubrir el impacto de las creencias, los valores y principios, que de estos textos se extraen, en la creación de los centros asistenciales

cristianos desde finales de la Edad Antigua hasta la Edad Media. Así como, en la filosofía que de la aplicación de cuidados, tenían tanto los primeros cristianos como las primeras congregaciones vinculadas a esas instituciones, posteriormente convertidas en órdenes religiosas.

Mirando este libro como una fuente primaria, hay que comenzar por decir que el término Biblia, etimológicamente, procede del griego βιβλία que significa literalmente «los libros»⁷. Tal y como la conocemos hoy día, es una colección de libros sagrados para los cristianos. Su estructura ha variado a lo largo de la historia y en función del colectivo religioso que la haya usado. El canon bíblico consiste en el catálogo de los libros sagrados, considerados como inspirados por Dios, y reconocidos, oficialmente, por la Iglesia. El origen de estos textos se halla en la producción literaria israelita extendida a lo largo de muchos siglos, que fue recogida y seleccionada en el canon hebreo. La Torah, junto con los Libros Proféticos y los Escritos, conforman dicha estructura. Estos libros fueron traducidos, a principios del s. III a.C., al griego. El resultado de dicha traducción es denominado, junto con otras posteriores, la Septuaginta o LXX, ya que fue realizada por setenta y dos traductores enviados por el sumo sacerdote de Jerusalén a Egipto para tal fin⁸. El canon cristiano fue establecido en el Concilio de Hipona del año 393 d.C., siendo esta la primera vez que se da la lista completa de libros sagrados y permaneciendo su estructura inmóvil hasta hoy⁹. Este canon fue ratificado en los concilios de: Florencia en 1441; Trento en 1546; y, por último, en Vaticano I de 1870. Como se puede ver en la Tabla I, las diferencias entre el canon judío y el cristiano residen, fundamentalmente, en la segunda parte ya que no es reconocido el Nuevo Testamento como libro sagrado por los hebreos.

La Biblia fue traducida del griego al latín a medida que este idioma iba dominando al primero. Sufriendo en este proceso un gran número de mutilaciones, interpretaciones y cambios. Motivo por el que, el papa Dámaso, en el año 382, encargó a Jerónimo de Estridón¹⁰ una traducción, única y fiable, para su divulgación. Dicho libro es conocido como la Vulgata Latina¹¹. Esta es la Biblia que se ha analizado para

⁷ Real Academia Española, "Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española" (2018) acceso online.

⁸ Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, IV vols., vol. I. El Mundo Antiguo (Madrid: Editorial Trota, 2006), 32.

⁹ *La Santa Biblia*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1964), 5.

¹⁰ También llamado Jerónimo de Dalmacia y San Jerónimo el Traductor.

¹¹ Ludwig Hertling, *Historia de la Iglesia* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), 108.

esta investigación, aunque como puede suponerse, en una edición posterior. Concretamente, hemos utilizado la traducción al español realizada por Felipe Scío de San Miguel, a finales del s. XVIII, denominada *La Biblia Vulgata Latina, traducida en español*¹². Felipe Scío y Riaza fue un sacerdote escolapio que dominaba el hebreo y las lenguas clásicas¹³, motivo por el que el rey Carlos IV le encomendó esta traducción. El texto se muestra a doble columna, latín a izquierda y castellano a derecha, distribuida en diez volúmenes.

Tabla I: Canon Bíblico

CANON JUDÍO	CANON CRISTIANO
<p>Ley - Torah: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio Profetas - Nebhi'im: Profetas anteriores: Josué, Jueces, Samuel I y II y Reyes I y II. Profetas posteriores: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías. Escritos - Kethubhim: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas I y II.</p>	<p>Antiguo Testamento: Libros históricos: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, Samuel I y II, Reyes I y II, Esdras, Nehemías, Crónicas I y II, Tobías, Judit, Ester y Macabeos I y II. Libros didácticos / sapienciales y poéticos: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico. Libros proféticos: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Lamentaciones, Baruc, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.</p>
	<p>Nuevo Testamento Libros históricos: Mateo, Marcos, Lucas, Juan y Hechos de los Apóstoles. Libros didácticos: Romanos, Corintios I y II, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, Tesalonicenses I y II, Timoteo, Tito, Filemón, Hebreos, Santiago, Pedro I y II, Juan y Judas. Libros proféticos: Apocalipsis</p>

Fuente: elaboración propia a partir de la información contenida en la propia Biblia.

Tras abordar el análisis de la Biblia, desde la óptica de los cuidados, se dio comienzo al estudio del paralelismo entre el desarrollo del cristianismo y la creación y evolución de los centros asistenciales destinados a prestar cuidados a enfermos, pobres, huérfanos, etc. En él se pretendía, de forma general, indagar sobre el surgimiento y la evolución de las instituciones hospitalarias durante el Bajo Imperio Romano y la Alta Edad Media. De forma concreta, parecía de gran interés, por los hechos posteriores,

¹² Felipe Scío de San Miguel, *La Biblia Vulgata Latina, traducida en español*, VIII vols. (Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1791).

¹³ Rafael Serrano, *Historia de la Biblia en español. Una introducción* (Raleigh: Lulu Press, 2014).

establecer cómo ocurrió la llegada, expansión y desarrollo del cristianismo en Europa, así como identificar el contexto social, político y religioso que rodeó a los primeros cristianos. También teníamos, como línea de trabajo fundamental, descubrir las características de las primeras comunidades cristianas y su relación con la atención a los enfermos y con los valores detectados en el capítulo anterior. Lo que permitiría, a su vez, determinar las infraestructuras y organización con las que se fue dotando la Iglesia y su relación con la creación de los centros asistenciales. Llegando con ello al foco central de interés para esta doctoranda, consistente en poder describir la atención que los cristianos prestaban a los colectivos socialmente débiles: enfermos, pobres, huérfanos, viudas, etc., comparándola con la que se venía prestando, tradicionalmente, por las culturas clásicas. Partiendo de estas intenciones, se comenzó esta parte del estudio realizando un análisis pormenorizado del contenido de los siguientes documentos, considerados fuentes primarias: *Hechos de los Apóstoles*; *Cartas Paulinas y Católicas*; y, *Apocalipsis*. El primero de ellos fue escrito en torno al año 70 d.C. por el tercer evangelista, Lucas, quien se designó a sí mismo como narrador de la historia de Jesús y de sus discípulos para hacérsela llegar a su compañero Teófilo. De Lucas, Eusebio de Cesárea afirmó que era médico de profesión y del linaje de Antioquía¹⁴, lo que no tiene por qué significar que fuera nacido allí. Podría ser que en ese lugar se hubiera convertido al cristianismo, y que perteneció a la afamada iglesia antioqueña¹⁵. La segunda fuente consiste en una colección epistolar de diversa autoría. La mayoría son escritos de Pablo, las denominadas *Cartas Paulinas* dedicadas a: pueblos, como los romanos, corintios, gálatas, efesios, colosenses y tesalonicenses; o a personas concretas, como las dedicadas a Timoteo, Tito o Filemón. Otros escritos se atribuyen, aunque sin unanimidad, a Pedro, Santiago y Juan, son las denominadas *Cartas Apostólicas*. Por último, el *Apocalipsis*, se atribuye a Juan, discípulo predilecto de Jesús y evangelista, que lo escribió estando en la isla griega de Patmos¹⁶, se cree que a consecuencia de la persecución de Domiciano, entre los años 81 y 96 d.C.¹⁷. Está constituido como una carta destinada a las siete iglesias de Asia, en la que advertía sobre la predicación de los heretizantes gnósticos, entre los que se podrían destacar los nicolaístas. Los tres libros

¹⁴ Eusebio, HE, III 4, 6.

¹⁵ Argimiro Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008), 124, nota 28.

¹⁶ Ap. 1, 9.

¹⁷ Bernardino Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, IV vols., vol. I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1978), 125.

forman parte del Nuevo Testamento¹⁸ e informan, tanto de las situaciones vividas por los primeros cristianos, como de sus creencias¹⁹.

Otras fuentes primarias, de origen cristiano, utilizadas para el estudio de este bloque han sido:

- *Doctrina del Señor a las Naciones por medio de los Doce Apóstoles*, también llamada *Didaché* o *Didajé*. Se trata de un texto datado a finales del s. I, entre los años 70 y 90 d.C., del que se desconocen tanto su autoría como su filiación espacial. Es considerado el primer catecismo cristiano. La versión conservada, y cuya traducción se ha utilizado para esta tesis, fue copiada en la Constantinopla de finales del s. XI, aproximadamente en el año 1095, en griego²⁰.
- *Carta de Bernabé*, de autor desconocido y datada a finales del s. I o principios del II, se cree que fue escrita en la iglesia de Alejandría por su estilo alegórico. Debía ser un documento importante en su época y durante lo que restó de Edad Antigua para los cristianos, ya que se han encontrado copias de la misma en diferentes compilaciones de textos cristianos primitivos²¹.
- *Discurso a Diogneto*, se trata de una "(...) apología compuesta en defensa de nuestra religión (...)"²², contemporánea de la carta de Bernabé²³ y cuya autoría atribuyó Eusebio de Cesárea a Cuadrato, del que nada se sabe. Afirmó, el mismo Eusebio, que también en su diócesis contaban con una copia de este escrito. De lo que se deduce que debía ser muy conocida e importante para los cristianos de los tres primeros siglos. El objetivo de esta apología parece ser el de alertarles contra los judíos²⁴. Podría haber sido escrita por un discípulo de los apóstoles, según se contempla en su propio texto²⁵.

¹⁸ Nuevo Testamento, en adelante N.T.

¹⁹ La intencionalidad de este trabajo no versa sobre la historicidad de estas fuentes, ni de los eventos que en ellos se refieren. Interesan para esta tesis, la filosofía que los impregnan, así como las creencias que de ellos se extraen. Sobre la historicidad de los *Hechos de los Apóstoles*, obras pueden ofrecer mucha luz son la de Rafael Aguirre Monesterio, (*Así empezó el cristianismo* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010), 19), y la de José Miguel García Pérez (*Los orígenes históricos del cristianismo*, vol. 296. (Madrid: Ediciones Encuentro SA, 2007), 243-44).

²⁰ Teodoro H. Martín, *Textos cristianos primitivos*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991), 13.

²¹ Martín, *Textos cristianos primitivos* 27-29.

²² Eusebio, HE, IV 3, 1.

²³ Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, II vols., vol. I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 298; Martín, *Textos cristianos primitivos*, 30.

²⁴ Martín, *Textos cristianos primitivos*, 30-32.

²⁵ Discurso a Diogneto XI, 1.

- Carta de *Clemente Romano a los Corintios*. Clemente Romano fue el tercer sucesor de Pedro al frente de la iglesia de Roma, entre los años 92-101 d.C. La epístola data de en torno al año 96, según aparece en los escritos de Ireneo, obispo de Lyon del s. III. Las copias conservadas en la actualidad, que se encuentran en el Museo Británico y en el Seminario Mayor Namur, Bélgica, son del s. V. Según la tradición y otras fuentes, como la ya mencionada de Ireneo, la constancia de esta carta ha sido permanente a lo largo de la historia del cristianismo²⁶. La epístola fue redactada con motivo de una sedición que se dio en el núcleo de la iglesia de Corinto, según testimonio presencial de Hegesipo recogido por Eusebio, la carta era leída públicamente en todas las iglesias, no solo en la de Corinto²⁷.
- *Cartas de Ignacio de Antioquía a: efesios, magnesios, tralianos, romanos, filadelfios, esmirnenses y a Policarpo*. El obispo Ignacio de Antioquía fue hecho prisionero por el Estado romano y condenado a muerte durante el reinado de Trajano. Fue trasladado desde su diócesis a Roma para su ejecución, periodo en el que escribió diversas epístolas. Según su propio testimonio, la intención era escribir una a cada una de las iglesias, si bien, no tuvo tiempo de dejar su obra completada, siete son las cartas que se le atribuyen. Son anteriores al año 110 d.C., momento en el que se data su martirio²⁸, se estima que en torno al año 107²⁹. Las cartas fueron escritas unas desde Esmirna, las destinadas a *efesios, magnesios, tralianos y romanos*, mientras que la destinada a los *filadelfios* fue escrita desde Troade³⁰. Se ha usado la recensión media de las cartas para este análisis, ya que es la mayormente aceptada por los expertos en el estudio de estas fuentes³¹.
- *Carta de Policarpo a los filipenses*. Policarpo era el obispo de la diócesis de Esmirna, dato recogido en diferentes testimonios, como las cartas de Ignacio de

²⁶ Martin, *Textos cristianos primitivos*, 16.

²⁷ Eusebio HE, III 16.

²⁸ Martin, *Textos cristianos primitivos*, 19.

²⁹ Serafín Bodelón García, *El discurso verdadero contra los cristianos. Celso* (Madrid: Alianza editorial, 2009), 9.

³⁰ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los filadelfios*, XI.

³¹ Para abordar la problemática de la autenticidad y el volumen de las cartas atribuidas a Ignacio de Antioquía se puede observar la obra de Josep Rius-Camps, "Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria", *Revista Catalana de Teología* 2 (1977).

Antioquía ya mencionadas. Con esta epístola trató de continuar la obra de Ignacio, escribiendo a las iglesias de todo el mundo³².

- *Martirio de San Policarpo*, obra adjudicada a Marción y Everastus³³ quienes, en nombre de toda la comunidad cristiana de Esmirna, diócesis de Policarpo y lugar de su muerte, elaboraron una carta destinada a la iglesia de Filomelium y a toda la «Iglesia Universal» destinada a contar el martirio de dicho obispo. Marción estuvo presente entre el público del anfiteatro, mientras que Policarpo fue juzgado y ejecutado³⁴. Murió en torno al año 156 d.C., tras ser condenado por negarse a decir "¡Mueran los ateos!", uno de los motivos por los que eran perseguidos los cristianos. Ya que, a juicio de los romanos, no tenían culto ni lugar de culto, puesto que no seguían el oficial y podían reunirse en cualquier lugar para sus oraciones y misterios o sacramentos. La versión a la que se ha tenido acceso es la copia elaborada por un escritor desconocido, de la segunda mitad del s. IV, quien dejó su testimonio, sobre cómo lo encontró y lo copió al final de la obra³⁵.
- *Primera y Segunda Apología de San Justino*. Nació a finales del s. I o principios de s. II en Palestina, de familia migrante no judía. Se formó en las escuelas filosóficas de varias corrientes y, finalmente, se convirtió al cristianismo. Enseñaba en Roma y fue detenido, sentenciado y ejecutado en el año 165. Su *Apología* se presenta en dos partes³⁶, y en ella "(...) aparece plenamente desarrollada la conciencia de superioridad de los cristianos respecto a los judíos y paganos en lo referente al conocimiento de la verdad"³⁷. Es considerado el primer apologeta³⁸ pro-cristiano por sus dos defensas en favor de esta creencia que, en modo de discurso, dirigió a Adriano. Con ellas pretendía hacerle entender qué era el cristianismo, para que cesaran las críticas y persecuciones

³² Martin, *Textos cristianos primitivos*, 40.

³³ Martin, *Textos cristianos primitivos*, 182.

³⁴ *Martirio de San Policarpo*, XV, 1.

³⁵ *Martirio de San Policarpo*, XVII, 5

³⁶ *Apología de San Justino I y II*.

³⁷ Juan Churruca, *Cristianismo y mundo romano* (Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1998).

³⁸ Los textos referenciados hasta aquí pertenecieron al ámbito de lo privado, se trata en su mayoría de epístolas escritas por y para personas particulares. Sin embargo, a partir del mediados del s. II, los cristianos comenzaron a escribir un nuevo género, estas son las apologías o defensas del cristianismo. Estuvieron destinadas, por norma, al Emperador, y trataban de hacer entender en términos sencillos porqué el cristianismo era positivo y en ningún caso merecedor de los castigos que estaban sufriendo. Tuvieron poco o nulo impacto en la política romana, pero si lo tuvieron en el seno de la Iglesia ya que se convirtieron en los primeros tratados teológicos del cristianismo, en opinión de Hans Küng (*La Iglesia Católica* (Barcelona: Editorial Mondadori, 2002), 23).

contra ellos, o al menos para que fueran juzgados, en sus propias palabras "(...) según las reglas de la máxima justicia"³⁹.

- *Apología* de Atenágoras, filósofo cristiano ateniense que dirigió su obra a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, lo que la dataría entre los años 176 al 180 d.C.⁴⁰.
- *Mártires de Lyon y Vienne*, carta de las iglesias de las que procedían los mártires, a las iglesias de Asia y Frigia. Los hechos que narra ocurrieron en torno al año 177d.C., durante la persecución de Marco Aurelio⁴¹ para dar a conocer los hechos acaecidos.
- *Apología* de Teófilo, obispo de Antioquía designado para tal cargo entre los años 168 y 169 d.C., redactó bajo Cómodo, en torno al año 180 d.C., esta apología que compuso en tres libros. El primero contra el paganismo, el segundo contra la idolatría y el tercero en defensa del cristianismo frente a las acusaciones de abominaciones realizadas en sus ritos, como las de antropofagia⁴².
- Eusebio de Cesárea, nacido entre los años 260 y 264 d.C.⁴³, fue designado presbítero y luego obispo de Cesárea, a principios ya del s. IV. Dejó para la posteridad varias obras de incalculable valor para el estudio del cristianismo y su historia conjunta con el Imperio Romano. La valía de sus obras y testimonios reside en que la mayoría de las fuentes que utilizó para documentarse se perdieron a posteriori, como es el caso de los trabajos de Hegesipo. De su producción literaria hay tres obras que sirven para el estudio de la historia de la Iglesia y de la relación de esta con el emperador Constantino, se hace referencia aquí a sus trabajos titulados *Crónica* e *Historia Eclesiástica*, que datan de principios del s. IV, y la biografía del mandatario, titulada *La vida de Constantino*.
- De Tertuliano se han incorporado informaciones obtenidas de sus obras *Apologético* y *A los paganos*, fundamentalmente. Este autor, convertido al cristianismo, cuenta con una extensa producción literaria, de aproximadamente

³⁹ Justino, *Apología II*.

⁴⁰ Manuel Ximeno y Urieta, *Colección de apologistas antiguos de la religión cristiana*, (Madrid: Imprenta Real, 1792), 55-57.

⁴¹ Martin, *Textos cristianos primitivos*, 41-42.

⁴² Ximeno y Urieta, *Colección de apologistas...* 81-84.

⁴³ Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*, 15.

treinta obras, que se datan de entre la última década del s. II y las dos primeras del s. III. Sus obras dejan patente que poseía una sólida formación y un amplio conocimiento de la cultura greco-romana⁴⁴. Otra obra utilizada para este bloque ha sido *Martirio de Santas Perpetua y Felicitas y sus compañeros* recogido en el escrito *Passio*, cuya autoría también ha sido adjudicada a Tertuliano, aunque no existe unanimidad al respecto. Se cree que era leída públicamente en los foros cristianos desde principios del s. IV, pero posteriormente desapareció, volviendo a hacerse pública más tarde. El documento que se ha manejado es una copia de entre los s. X y XI⁴⁵.

- *Didascalia*, se trata de una obra compuesta en la iglesia de Antioquía, de autoría desconocida, cuyo núcleo central data del s. II aunque la forma final se la dieron en el s. III. El idioma original de su redacción era el griego, aunque fue rápidamente traducida al siríaco, árabe, etíope y latín. Los temas que se abordan en este documento son variados, entre ellos destacan: la jerarquía eclesial y sus funciones distribuidas por cargos; la disciplina de las comunidades, como los asuntos relativos a la penitencia o el ayuno; y la doctrina en cuanto a cuestiones como la resurrección o las herejías⁴⁶. Según consta en su prólogo, se trata de un libro realizado por los "(...) jefes de la santa Iglesia, con los cánones y las leyes que ellos establecieron para sus fieles (...) en el que se incluyen la confesión y la fe, y en la que hacemos mención de todos los órdenes eclesiásticos (...)"⁴⁷. Afirmó el autor de la obra, en su prólogo, que había sido enviada, por mano de Clemente, para que llegase a todos los cristianos de la Tierra.
- *Tradiciones Apostólicas* de habitual atribución a Hipólito de Roma⁴⁸, aunque también es discutida esta autoría⁴⁹. Se trata de un conjunto de fragmentos que datan del s. III, estos fragmentos han sido traducidos y encontrados en

⁴⁴ Camen Castillo García, *Tertuliano, apologético y a los gentiles*, Biblioteca Clásica Gredos, (Madrid: Editorial Gredos, 2001), 8.

⁴⁵ Martin, *Textos cristianos primitivos*, 43.

⁴⁶ Manuel Sotomayor, "Los grandes centros de la expansión del cristianismo" en *Historia del cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 199-201; Josep Urdeix, *La didascalia de los apóstoles. Doctrina católica de los doce apóstoles y de los santos discípulos de nuestro salvador*, ed. por Cuadernos Phase, vol. 132 (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003), 3-4.

⁴⁷ *Didascalia Apostolorum*, Prólogo.

⁴⁸ Adalbert-G. Hamman y Guillaume Bady, *Los padres de la Iglesia* (Editorial Desclée de Brouwer 2009), 35; Horacio E. Lona, *Introducción a la historia de la literatura cristiana en los tres primeros siglos* (Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2014), 253-55.

⁴⁹ R. Aguirre Monasterio, D. Álvarez Cineira y C. Bernabé Ubieta, *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017), 101.

diferentes documentos posteriores a los que sirvieron de fuente. Denominados también *Orden eclesial egipcio*, se compone de tres partes que tratan sobre: el clero y las funciones eclesiales; los catecúmenos; y, por último, las costumbres de la comunidad⁵⁰.

- *Sobre la muerte de los perseguidores y Divinas Instituciones* de Lactancio. Este autor, nacido en Numidia, en torno al año 250, fue llamado por el emperador Diocleciano a Nicomedia para enseñar retórica latina. Pudo convertirse al cristianismo tanto en Numidia como en Nicomedia, pero parece más probable que fuera en Nicomedia, antes de ser reclamado por el dirigente⁵¹. Constantino le llevó a Galia, probablemente a Treveris, para que fuera el instructor de su hijo Crispo. Las dos obras usadas están imbuidas de un carácter mediador o conciliador, la primera entre el Estado y la Iglesia, entre el poder político y el religioso, y la segunda entre la doctrina cristiana y la filosofía pagana. Lactancio era un admirador de la grandeza de Roma y un cristiano convencido, de tal forma que en su persona se unifican por primera vez romanidad y cristianismo. En su época, y muchos siglos más tarde, tuvo nula trascendencia, solo Jerónimo de Estridón y Constantino se hicieron eco de sus escritos de carácter apologético. No fue hasta la segunda mitad del s. XVII, cuando *Sobre la muerte de los perseguidores* vio la luz pública al ser encontrada en la biblioteca Colbert de París. Esta obra se fecha entre el año 313 y el 321, ya que evoca el fin de las persecuciones por obra de Constantino y Licinio, cuyas desavenencias terminaron con la muerte del segundo en el año 324, dato que no recoge. El valor histórico de la obra queda un poco en entredicho por la falta de objetividad del autor, que catalogó a los emperadores como buenos y malos, sin tener en cuenta puntos intermedios. Se abstuvo de contar ciertos detalles de las biografías de algunos, «los buenos», mientras que lleva a su máximo exponente la de otros, «los malos». Propuso, como perseguidores del cristianismo a emperadores que no fueron tan duros, excluyendo a otros que si lo fueron, como es el caso de Severo o Maximino Tracio frente a Aureliano⁵².

⁵⁰ Lona, *Introducción a la historia de la literatura cristiana en los tres primeros siglos*, 253-55.

⁵¹ E. Sánchez Salor, *Lactancio, Instituciones Divinas*, Biblioteca Clásica Gredos, (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 7-12.

⁵² Ramón Teja, *Lactancio, Sobre la Muerte de los Perseguidores*, Biblioteca Clásica Gredos, (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 7-49.

- *Sobre el modo de proceder de las vírgenes* de Cipriano. El autor, nacido a principios del s. III y, posteriormente, obispo de Cartago, era de familia rica e ilustre por lo que pudo recibir una amplia formación. Se convirtió al cristianismo casi a mediados de siglo para lo que "(...) distribuyó su fortuna entre los pobres de la comunidad y abandonó su profesión para vivir entregado a la vida cristiana"⁵³. La obra citada trata de un conjunto de instrucciones para el orden de las vírgenes en las comunidades cristianas primitivas y está escrita en modo de epístola sin destinatario concreto.
- *Carta a las vírgenes*, obra que por su contenido se data a principios del s. III, atribuida erróneamente a Clemente Romano, que fuera Papa durante los años finales del s. I., por lo que su autor es denominado Pseudo-Clemente⁵⁴. La obra consiste, probablemente, en dos fragmentos de un mismo documento original, aunque al desconocer la certeza de esta unidad lo habitual es referirse al primer fragmento como *I Carta a las vírgenes* y al segundo como *II Carta a las vírgenes*. Su contenido está destinado a las vírgenes de género femenino y masculino⁵⁵.

Aunque demostrar la historicidad de estas fuentes no corresponde ni compete a este trabajo, para contrarrestar el sesgo que la utilización exclusiva de textos cristianos podría producir, se añadieron a estas fuentes otras de origen griego, judío y romano. Entre las que destacan las obras de:

- Celso, *Discurso Verdadero contra los Cristianos*, "(...) sólo conocido a través de la concienzuda refutación que de su obra hizo Orígenes durante el imperio de Filipo el Árabe, por tanto entre los años 244 y 249"⁵⁶. En esta obra, Celso atacó al cristianismo, como un movimiento contrario a los intereses del Emperador, el Estado y la población civil. Por lo que ofrece una visión que, de los seguidores de esta nueva confesión religiosa, tendría una buena parte de la sociedad romana del s. III.

⁵³ Albert Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago" en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, ed. por Antonio González Blanco, Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía. (Murcia: Universidad de Murcia, 2006), 571.

⁵⁴ Por este motivo, al referir esta fuente primaria atribuiremos su autoría a Pseudo-Clemente.

⁵⁵ Francisco de Borja Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*, Santos Padres, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969), 961-963.

⁵⁶ Churruca, *Cristianismo y mundo romano*, 132.

- Suetonio, *Vida de los Doce Césares*. Suetonio, coetáneo de Tácito y de Plinio el Joven, nació en torno al año 70 d.C. en el seno de una familia de buena posición, quizás del orden ecuestre, fue asistente de Plinio el Joven en Bitinia y desarrolló varios cargos en la corte imperial. La obra es una de las primeras colecciones biográficas de la historia y data del primer tercio del s. II⁵⁷.
- Tácito, nacido probablemente en la Galia en la quinta década del s. I, desempeñó distintos cargos dentro del orden senatorial hasta que alcanzó el honor de cónsul, bajo Trajano. Las dos obras consultadas han sido *Annales*, que se ocupa de los hechos acaecidos entre los años 14 y 68 d.C., e *Historias*, que narra el periodo comprendido entre los años 69 al 96 d.C., aproximadamente⁵⁸.
- Plinio el Joven, sobrino de Plinio el Viejo, y tercero de este trío histórico, de familia rica y vasta formación, fue el gobernador de Bitinia durante el gobierno de Trajano. Se ha estudiado su correspondencia, que fue compilada en un epistolario, en el que las cartas recogidas en los libros del I-IX son del orden de lo personal y la correspondencia oficial, como gobernador, se encuentra en el número X⁵⁹. Ese último bloque ha sido el de mayor interés para este estudio. Su escrito *Panegírico al emperador Trajano*, del que se consideraba amigo y fiel siervo, se ha observado, pero no ha aportado información relevante para este estudio.
- Dión Casio, *Historia Romana*. Nacido en Nicea, provincia de Bitinia, en torno al año 165 d.C., accedió al senado aproximadamente en el año 195 d.C. Al ser hijo de una familia senatorial tuvo acceso a una completa instrucción en los mejores centros culturales de la época, en los que se formó en retórica e historia⁶⁰. Según su propio testimonio, el motivo que le llevó a la confección de esta obra fue la preocupación por las continuas guerras y revueltas que comenzaron con la muerte de Cómodo, expandió su relato hasta el triunfo de Septimio Severo⁶¹.
- *Historia Universal*, de Polibio, que narró la historia de la conquista de Grecia por Roma, desde los años 220 al 176 a.C. El autor, nacido entre los años 210-200 a.C.

⁵⁷ Javier Vidal Vega, *Speculum Historiae. Antecedentes historico-literarios de la crónica en el Mundo Antiguo* (Sevilla: Ediciones Alfar, 2018), 394-96.

⁵⁸ Vidal Vega, *Speculum Historiae. Antecedentes historico-literarios...* 398-99.

⁵⁹ Vidal Vega, *Speculum Historiae. Antecedentes historico-literarios...* 391-93.

⁶⁰ Domingo Plácido Suarez, *Dion Casio. Historia Romana, libros I-XXXV*, vol. 325 (Madrid: Biblioteca Clasicos Gredos, 2004), 7-8.

⁶¹ Dión Casio, *Historia Romana*, LXXII 23, 1

tuvo formación en música, medicina, geografía y un amplio conocimiento de los aspectos militares de la época. Intervino intensamente en la vida política griega hasta que, en el año 165 a.C., fue tomado como rehén y trasladado a Roma. Si bien no recuperó la libertad hasta el año 150 a.C., debió de contar con mucha libertad durante su cautiverio, ya que estuvo rodeado de un círculo de personajes cultos e influyentes de la capital imperial. Es posible que fuera durante el exilio romano cuando comenzara sus escritos aunque, por los hechos que detalla, los continuó tras su liberación. Cuenta en ellos, de primera mano, la toma de Cartago Nova y la quema y saqueo de Corinto. La obra constaba originariamente de cuarenta libros, de los cuales solo quedan completos los cinco primeros, del sexto al decimoctavo quedan extractos y de los restantes solo algunos fragmentos⁶².

- *Las Guerras de los Judíos* de Flavio Josefo, compuesta de un prólogo y siete capítulos, narra la historia de los judíos desde la sublevación de los Macabeos, en el año 167 a.C., hasta la completa toma de Judea por el Imperio, ya a principios del s. II d.C. El autor nació en el seno de una familia de la más alta jerarquía sacerdotal leví, en la tercera década del s. I d.C. Fue un espléndido maestro de leyes desde su juventud. En el plano religioso, a pesar de sentir la influencia esenia se adscribió a la corriente más ortodoxa del judaísmo, la secta farisea. En el año 64 d.C. acudió a Roma a solicitar la libertad de dos fariseos retenidos por la autoridad imperial, allí conoció a la mujer de Nerón y comenzó su admiración por Roma. A pesar de ello, luchó contra los romanos defendiendo la toma de Galilea. Fue testigo, desde el lado romano, del sitio y la toma de Jerusalén por Tito, en el año 70 d.C., quien le otorgó más tarde la ciudadanía romana⁶³.
- *Historia Augusta*, se trata de una colección de biografías imperiales en las que se resaltan las particularidades de cada una de las vidas de los emperadores, en la Roma de los s. II y III d.C. También aborda aspectos relativos a las concepciones políticas, sociales y religiosas. Constituye una fuente de información muy importante, a pesar de la imposibilidad existente para su datación y atribución de autoría⁶⁴.

⁶² A. Díaz Tejera y M. Balasch Recort, *Historias. Libros I-IV / Polibio*, vol. 38 (Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1991), 7-21.

⁶³ I. Carrascalejo de la Jara, *Las Guerras de los Judíos* (Córdoba: El Cid Editor, 2003), 10-13.

⁶⁴ Vicente Picón y Antonio Cascón, *Historia Augusta* (AKAL Clásica, 1989), 7.

Continuando con el paralelismo entre el desarrollo y la evolución del cristianismo en Europa y el de los primigenios centros asistenciales dedicados a atender a personas socialmente vulnerables, a continuación, se abordó un amplio periodo temporal. El comprendido entre la publicación del denominado *Edicto de Milán*, del año 313, y la fundación de un monasterio femenino en la capital francesa con advocación a San Cristóbal, en la segunda mitad del s. VII, que contó con un espacio destinado a los enfermos. Sin embargo, el estudio de las fuentes nos ha llevado, no solo al estudio de la fundación de este monasterio y su «hospitalarius», sino que nos ha permitido seguir avanzando, temporalmente, hasta las reformas políticas y eclesiásticas que se dieron en los s. IX, X, XI y XII. Por ello, el marco temporal definitivo de este bloque comienza en el s. IV y no concluye hasta el s. XII. A nivel espacial se han estudiado las generalidades del Imperio Romano hasta su caída en Occidente para, desde ese punto, centrar la atención en el desarrollo, fundamentalmente, de la región francesa de la Galia por ser el objeto de estudio un centro parisino. El objetivo general que se pretendía fue descubrir los orígenes del «Hôpital de Saint Christopher» de París, su fundación y fundadores, así como quiénes fueron las personas encargadas en prestar cuidados en sus instalaciones. Los fundamentos para acceder al cumplimiento de este objetivo se vislumbraban asociados a: la relación entre la Iglesia y el Imperio, desde el año 313 hasta la concreción y posterior decadencia del Reino Franco de los Merovingios y su reemplazo por el Imperio Carolingio; las estructuras que formaron parte del desarrollo de la Iglesia, especialmente en la provincia de la Galia, desde el año 313; la tipología de los primeros centros que se fundaron a lo largo del Bajo Imperio y de la Alta Edad Media; y, por último, el propio contexto y los hechos históricos que rodearon la fundación del «Hôpital de Saint Christopher». Para alcanzar estos propósitos se cuestionaron aquellas fuentes que podían aportar información determinante. Sin embargo, como en este punto se abarca un amplio periodo temporal, las fuentes históricas para su estudio se han visto ampliadas exponencialmente en comparación a los dos epígrafes anteriores. Motivo por el que, el proceso previo de selección y búsqueda de ellas fue mucho más exhaustivo, exclusivo y preciso. Finalmente se han utilizado: actas y cánones de diferentes concilios; epístolas de diferentes personajes significativos para la Iglesia; reglas monacales; normativa civil y eclesiástica; edictos imperiales; biografías; crónicas de diferentes orígenes y autorías. La mayor parte de las fuentes son de origen cristiano, este periodo no destaca por la variedad de estas en tanto a su origen, puesto que la cristiandad terminó por acaparar todos los estamentos sociales

y civiles. No pensamos que esta cuestión haya supuesto un sesgo ya que las cuestiones que se abordan aparecen en textos civiles, como los códigos Theodosiano y Justiniano, o en otras obras del más amplio espectro de la cristiandad, desde los más críticos hasta los más afines al poder. Para aclarar algunos puntos, que en las fuentes no se terminan de precisar, se ha acudido a una vasta selección de bibliografía de fuentes secundarias que han aportado más luz al estudio. Por este motivo, entendemos que los datos precisos y las corrientes ideológicas, filosóficas, teóricas y religiosas, que los sostienen, están lo bastante delimitadas como para dar veracidad y considerar confiable y fidedigno el discurso que se plantea. Se van a describir las fuentes siguiendo un orden cronológico y distribuidas por bloques establecidos mediante su autoría y la similitud entre ellas, por provenir del mismo entorno, en el caso de no tener un creador conocido o único. Pormenorizadamente se destacan las siguientes fuentes primarias:

- Ha sido de gran importancia el aporte de las obras de Eusebio de Cesarea. En este capítulo se ha utilizado también su *Historia Eclesiástica*, pero sobretudo la biografía que hizo de Constantino I el Grande, llamada *Vida de Constantino*. Esta obra no solo aborda los hechos de la vida del Emperador, siempre desde la intención de crear un mito, sino que, además, el autor reprodujo epístolas de éste a diferentes personajes como el propio Eusebio, Alejandro y Arrio, a los provinciales de África, a los provinciales de Palestina, a las iglesias de diferentes zonas, etc. Al mismo tiempo, se hizo eco de discursos y edictos, como el de Milán, "(...) cuya autenticidad, mucho tiempo puesta en tela de juicio, es hoy comúnmente aceptada"⁶⁵. Ya que, en opinión de algunos autores, en referencia a Constantino, la problemática no es la falta de fuentes sino su mal disimulada parcialidad⁶⁶. Desde esta tesis se han contemplado las fuentes que son ampliamente aceptadas, las que provienen de Eusebio que, si bien tenía un objetivo claro y nada imparcial, engrandecer la figura del libertador del cristianismo, ofrece los datos que se pretenden estudiar. La obra fue hecha pública por primera vez entre los años 340 y 341⁶⁷.

- De Lactancio ha sido importante, nuevamente, *Sobre la muerte de los perseguidores*, cuyos datos ya se han desarrollado en el epígrafe anterior.

⁶⁵ Agustín López Kindler, "Constantino y el arrianismo", *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013): 37-64, 43.

⁶⁶ Esteban Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº. 18 (2013): 170-200, 177.

⁶⁷ Martín Gurruchaga, *Vida de Constantino* (Madrid: Editorial Gredos, 1994), 7.

- Sulpicio Severo, nacido en Aquitania en torno al año 363, se entregó a la austeridad, la obediencia y la castidad de los monjes. Tuvo amistad y una gran admiración hacia Martín de Tours⁶⁸, a quien casi dedicó toda su obra escrita, en la que destaca su biografía, denominada *Vita Martini Turonensis*⁶⁹. También fue el destinatario de las tres epístolas de las que se disponen, de tres tomos de sus *Diálogos* y de parte de los dos tomos de las *Crónicas*⁷⁰. En concreto el Libro II, que se dataría según el propio Sulpicio en el año 89, después de acabarse la persecución de Diocleciano⁷¹. Todas estas obras se han utilizado para el estudio del monacato en la Galia, y para la figura de Martín de Tours como elemento fundamental para el asentamiento y desarrollo del proceso monacal en dichos territorios.

- Otra figura ilustre del s. IV y que dejó testimonio escrito de interés para este estudio fue el obispo de Constantinopla, Gregorio Nacianceno. Nacido en el seno de una familia eclesiástica, su padre era el obispo de Nianzo y él, al estilo de la época, heredó el cargo. Se formó vastamente a lo largo de todas las escuelas de interés en el Imperio de Oriente, donde además fue compañero de estudios de Basilio el Grande, obispo de Cesarea. Desarrollaron una íntima amistad que les llevó a compartir también el retiro espiritual de Basilio en su primer monasterio masculino⁷². De Gregorio Nacianceno se han encontrado cuarenta y tres discursos o ensayos, llamados *Orationes*, de los que ha sido especialmente interesante el número 20, dedicado como honras fúnebres, a Basilio. En el que hizo una descripción del centro que éste había fundado a las afueras de Cesarea y que contaba con un hospital para pobres⁷³.

- *Itinerario de Egeria*, se trata de un manuscrito descubierto por G. F. Gamurrini en el año 1884 y datado mediante una carta de un monje gallego, Valerio, en la que escribió a sus hermanos del Bierzo, haciendo referencia y describiendo un diario de viaje al que había tenido acceso. A principios del s. XX, M. Ferotin

⁶⁸ Carmen Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras Completas* (Madrid: Editorial Tecnos, 1987), IX-X.

⁶⁹ Pablo Saenz y Enrique Contreras, "Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours", *Cuadernos Monásticos* Jul-Sep, nº. 134 (2000).

⁷⁰ Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras Completas*.

⁷¹ Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II 33, 1.

⁷² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 338; Ramón Teja, "Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, nº. 1 (1988): 28; Francisco de Borja Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949), 504-505.

⁷³ Pedro Joachim de Murcia, *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España* (Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1798), 7.

corroboró la concordancia entre uno y otro documento⁷⁴. La autoría, aunque discutida antaño, se mantiene firme desde hace décadas en una viuda, virgen o monja gallega, también, de nombre Etheria o Egeria⁷⁵. La datación de la obra también está discutida, pero se acepta generalmente que sería de la última década del s. IV⁷⁶. Egeria fue una noble hispana relacionada, de forma lejana, con el emperador Teodosio. Posiblemente en el año 378, comenzó un viaje hacia la corte de Constantinopla que continuó después en peregrinación hacia Palestina. A lo largo de su periplo fue redactando un diario de viaje, en el que recogió impresiones, costumbres, liturgias y hasta dibujos de lo que veía, este texto tiene "(...) el valor de aportar un testimonio privilegiado del siglo IV, de lugares importantes para la piedad cristiana (...)"⁷⁷.

- Paladio de Galacia, nacido en esta zona geográfica, entre el año 363 y el 364, antigua región de Asia Menor, en la zona central de la península de Anatolia, actual Turquía. En ella, parece ser que se asentaron algunas tribus migratorias de galos procedentes de tierras germanas a principios del s.III a.C., a sus habitantes les llamaron gálatas. Paladio se dedicó a la vida monástica desde los veinte años y fue un devoto discípulo de Crisóstomo⁷⁸. Hacia el año 400 fue designado obispo de Helenópolis y desde allí apoyó a su maestro en los momentos en los que fue sospechoso de heterodoxo. Su gran obra, *Historia Lausiaca*, recibió este nombre porque fue un escrito dedicado a Lauso, chambelán de la corte de Teodosio II, fue compuesta entre los años 419 y 420⁷⁹. En la obra contó pequeños detalles de la vida de personajes de relevancia especial para esta tesis como Pacomio, María, ambas Melanias, Panmaquio, y, sobretodo Olimpia.

- Para el estudio de este capítulo, también se ha consultado la obra *Confesiones*, de Agustín de Hipona. Este autor nació en el año 354, primero fue maniqueo pero se convirtió al cristianismo católico posteriormente. En el año 391 fue ordenado sacerdote y, cuatro años más tarde, obispo auxiliar de Hipona por Valerio, titular de la diócesis. A la muerte de este fue designado su sustituto, cargo que ejerció

⁷⁴ Carmen Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén y al oriente cristiano* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000), 9.

⁷⁵ Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén y ...* 10-14.

⁷⁶ Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén y ...* 14-17.

⁷⁷ Diana Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino", *Theologica Xavierana* 62, n.º. 163 (2012): 169-198, 189-190.

⁷⁸ Books Ivory Falls, *Historia Lausiaca. Paladio de Galacia*, ed. por Ivory Falls Books (E-Book: Ivory Falls Books, 2018), 5-6.

⁷⁹ Falls, *Historia Lausiaca. Paladio de Galacia*, 6.

hasta su muerte durante la invasión vándala del año 430⁸⁰. *Confesiones*, datada en la última década del s. IV, se trata de un texto autobiográfico distribuido en trece libros en los que el obispo de Hipona desmenuzó los detalles de su vida. En ella relató como la *Vida de San Antonio*, escrita por S. Anastasio, influyó en su conversión⁸¹. Describió las muchedumbres de cristianos en Milán⁸², entre las que destaca la presencia de las vírgenes⁸³, y habló de su relación con S. Ambrosio, el obispo de dicha diócesis. La relevancia posterior de la figura de Agustín de Hipona se derivó de, entre otros aspectos de esta obra, su impacto sobre la filosofía interna del movimiento cristiano. También de la creación de una escuela catequética en la que formó al clero de su diócesis, como elemento obligatorio dentro del monasterio masculino que fundó en su diócesis⁸⁴. La traducción utilizada ha sido la de Pedro de Ribadeneyra (1777).

- Jerónimo de Estridón, nacido en esta ciudad entre los años 340 y 345 en el seno de una familia latino-cristiana, recibió una vasta formación a lo largo de su juventud. Se convirtió al cristianismo en el año 366 en Roma, marchándose unos años después a Oriente, al desierto de Calis, Siria, para vivir la vida ascética, ordenándose sacerdote posteriormente. Aproximadamente en el año 382 volvió a Roma para un concilio y fue designado secretario del papa Dámaso. Allí ejerció de director espiritual de un nutrido grupo de aristócratas romanas que se habían congregado en torno a Paula y Marcela, conduciéndolas hacia la vida ascética. A la muerte de Dámaso, su sustituto Siricio no contó con Jerónimo para continuar en el cargo, motivo por el que este emigró a Belén, donde se dedicó al estudio, la traducción y la escritura hasta su muerte entre los años 419 y el 420⁸⁵. Las obras utilizadas forman parte de su amplio epistolario, compuesto por 154 cartas, de las que 124 son suyas y 30 respuestas⁸⁶. Si bien, todas han sido tenidas en cuenta, las fundamentales han sido las *Ep.* 14, 22, 23, 24, 38, 52, 53, 60, 66, 77, 107, 108, 125,

⁸⁰ Jesús Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*, vol. I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987), 327.

⁸¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. VI, 14-15.

⁸² Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. VI, 15.

⁸³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. XI, 27.

⁸⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 272; M^a Concepción Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", *Revista del Centro de Investigaciones Universidad La Salle* 2, n.º. 6 (1996): 133-147, 137.

⁸⁵ M^a Teresa Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2009), 9-15.

⁸⁶ Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 16-18.

128, 130 y 152⁸⁷. Estudiándose en mayor profundidad las dedicadas a figuras tales como Marcela, Fabiola, Asela, Paula, Panmaquio y Océno, y, sobretudo en las que aborda su concepción de la virginidad: *Ep.* 22⁸⁸, destinada a Eustoquio/a⁸⁹; y la *Ep.* 130⁹⁰, a Demetria; así como en las que abordó la temática de la educación de las niñas destinadas a la virginidad⁹¹, la *Ep.* 107 a Leta, y la *Ep.* 128⁹² a Guadencio. Estableció en ellas un programa de educación para una joven consagrada a Dios, a través del cual se perciben claramente aspectos de la educación de las muchachas de la alta sociedad romana. En sus cartas demostró Jerónimo un vasto conocimiento de la sociedad de su tiempo⁹³.

- *Vie de Sainte Genevieve*, se trata de la biografía de la patrona de París, de autoría desconocida y que se data del s. V. Frente a la imposibilidad de acceder a la obra original se han tenido en cuenta dos traducciones francesas de mediados⁹⁴ y de finales del s. XIX⁹⁵. Ambas traducciones fueron realizadas por hombres del clero, y aunque se encuentran ciertas diferencias entre los textos, estas parecen del orden de lo lingüístico no del trasfondo de las historias que desarrolla, ya que en el núcleo o en la esencia los escritos son parejos entre sí. La importancia de la obra, para esta tesis, reside en que describe la vida y obras de una mujer a la que se atribuye la primera fundación monacal femenina de París.

- Radegunda, nacida aproximadamente en el año 520, era hija del rey de Turingia y esposa de Clotario I. Fundó, primero, una casa de vírgenes en Saix, y, más tarde, un monasterio femenino con advocación a Sta. María, en Poitiers. Este último centro contó con una hospedería para alojamiento de peregrinos y enfermos⁹⁶. Su existencia y sus getas fueron relatadas por Gregorio de Tours, que le dedicó algunos

⁸⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 14, 22, 23, 24, 38, 52, 53, 60, 66, 77, 107, 108, 125, 128, 130 y 152.

⁸⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22.

⁸⁹ Eustoquia era hija de Paula «Mayor» o Santa Paula, probablemente con unos dieciséis años consagró su virginidad y se incorporó al grupo de vírgenes y viudas que su madre dirigía en Belén, bajo el asesoramiento de Jerónimo de Estridón. En la carta, Jerónimo se refiere a ella como Eustoquio, si bien, como en castellano este nombre es masculino se ha optado por referirla como Eustoquia desde este punto para evitar confusiones de género.

⁹⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130.

⁹¹ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 107.

⁹² Jerónimo de Estridón, *Ep.* 128.

⁹³ José María Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)", en *Homenaje al Profesor Presedo*, ed. por Salvador M. Ordóñez Agulla y Pedro Sáez Fernández (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1994), 313.

⁹⁴ M. F. Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, Patronne de Paris* (París: Chez Paul Mellier, 1844).

⁹⁵ Abad Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée* (París: E. Baltenweck, 1882).

⁹⁶ Baudonivia, *Vie de Sainte Radegunda*, cap. I, 2-8.

pasajes de su *Historia Francorum*⁹⁷. El estudio de su impacto sobre el monacato femenino galo se ha apoyado sobre una de las dos biografías que de esta mujer vieron la luz entre finales del s. VI y principios del VII. Ambas fueron realizadas por personas que la conocieron y trataron ampliamente con ella. La más antigua fue escrita por Venancio Fortunato, poeta italiano y clérigo, que ejerció como ecónomo y administrador del monasterio⁹⁸. La segunda, *Vie de Sainte Radegunda*, fue escrita por Baudonivia, una monja del citado monasterio que convivió con Radegunda, aunque fue brevemente⁹⁹. Esta biografía es la que se ha utilizado para la realización de la tesis.

- *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, se trata de un texto anónimo que ha llegado a estos días en dos versiones, una que sostiene como protagonista de este viaje a S. Antonino de Piacenza, mártir del s. III, y la otra a un compañero que peregrinó con él¹⁰⁰. Sin embargo, la datación de la obra está fijada, con una aceptación mayoritaria por los estudiosos de la misma, como de la segunda mitad del s. VI¹⁰¹.

- Para el estudio del establecimiento y los por menores del desarrollo del reino franco en su época merovingia es de vital importancia la *Historia Francorum* o *Histoire des Francs* de Gregorio de Tours, más conocida en castellano como las *Crónicas de San Gregorio de Tours*. Gregorio fue un clérigo galo de primer nivel durante el s. VI, nacido en torno al año 538 o quizás el 539 en Clermont. Su familia contaba con altos miembros del clero francés del momento, como sus tíos, los obispos de Lyon y Clermont, por quienes fue formado¹⁰². Tras ser diácono, peregrinar a los lugares vinculados con Jesucristo y pasar un periodo de retiro ascético-espiritual en Tours, fue designado obispo de esta diócesis en el año 573¹⁰³. Su obra forma parte del fenómeno de la construcción de las identidades nacionales, mediante la construcción de su propia historiografía¹⁰⁴. En ella desarrolló los eventos vitales para la construcción del reino franco de los merovingios, desde el *Génesis*

⁹⁷ Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, Lib. III.

⁹⁸ Francisco Pejenaute Rubio, "La Vida de Santa Radegunda escrita por Baudonivia", *Archivum*, n.º. 56 (2006): 313-360, 317.

⁹⁹ Pejenaute Rubio, "La Vida de Santa Radegunda escrita por Baudonivia", 313-316.

¹⁰⁰ Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén y...* 211.

¹⁰¹ Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén y...* 212-213.

¹⁰² Marcelo Aguirre Durán, "Hagiografía, milagros y providencia: fundamentos teológico-históricos de la Historia Francorum de Gregorio de Tours (siglo VI)", *Teología y Vida* LIII (2011): 599-623, 599.

¹⁰³ Aguirre Durán, "Hagiografía, milagros y providencia: fundamentos teológico-históricos ...", 600-601.

¹⁰⁴ Aguirre Durán, "Hagiografía, milagros y providencia: fundamentos teológico-históricos ...", 602.

hasta sus propios días. En algunos casos su propia historia personal se mezcló con la de los personajes que refirió en su obra, como ocurrió con la ya mencionada Radegunda, a quien conoció en vida y cuyo entierro ofició¹⁰⁵. La traducción utilizada fue realizada dentro de la *Colección des Mémoires Relatives a l'Histoire de France*, en concreto constituye el tomo I y gran parte del II de dicha colección. Este compendio, comenzado con la obra de Gregorio de Tours fue publicado por primera vez en el año 1823 y su traductor fue M. Guizot, profesor de Historia Moderna y adscrito a la Academia de la Historia, institución propulsora de la realización de la colección¹⁰⁶.

- Una obra que ha acompañado la totalidad de este capítulo ha sido la denominada *Diccionario Portátil de Concilios*. Sin ser una fuente primaria de este periodo para esta investigación, sí se ha convertido en una de ellas. Se trata de una colección, en dos volúmenes que datan del s. XVIII, originalmente en francés y a los pocos años traducida al español. En ella se enlistan, datan, contextualizan y describen los cánones más importantes de todos los concilios llevados a cabo por la Iglesia desde “(...) el primer concilio celebrado por los Apóstoles en Jerusalén hasta después del concilio de Trento”¹⁰⁷. Se encuentran los concilios por orden alfabético de las ciudades en las que se celebraron y por orden cronológico dentro de cada ciudad. Añadieron los autores dos apéndices, el primero una suma de los cánones más relevantes de todos los concilios clasificados por orden alfabético de las materias que tratan¹⁰⁸. El segundo, una tabla cronológica de todos los concilios que contempla la obra¹⁰⁹. La importancia de esta colección reside en que a lo largo de este capítulo, mediante la obra citada, se han estudiado los cánones de los concilios celebrados en: Agde (506); Alejandría (320); Ancira (314); Antioquia (341, 344); Aquisgrán (816 *Institutio canonicorum et sanctimonialium Aquisgranensis* y 817 *Capitulaire Monasticum*); Arlés (314); Cartago (397, 398, 407); Châlons (813); Constantinopla (381); Éfeso (401); Elvira (300-302); Milán (355-360); Nicea (325); Orleáns (511); París (360, 573, 577, 614, 829, 849, 1212); Rímini (359); Sárdica (314, 343, 347, 401); y Roma (313-314, 1074).

¹⁰⁵ Baudonivia, *Vida de Radegunda*, capt. I, 23

¹⁰⁶ M. Guizot, *Collection de mémoires relatives a l'histoire de France*, vol. 2 (París: Chez Biere Libraire, 1823).

¹⁰⁷ Pons Agustin Alletz y Francisco Pérez Pastor, *Diccionario Portatil de los Concilios*, vol. 1 (Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1772), Portada.

¹⁰⁸ Pons Agustin Alletz y Francisco Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, vol. 2 (Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1772), 239.

¹⁰⁹ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 457.

- Edictos de Tolerancia (311), de Milán (313) y de Tesalónica (380), publicados por los emperadores Galerio, Constantino y Teodosio, respectivamente. Se ha accedido mediante las reproducciones realizadas de estos documentos por Eusebio de Cesarea, tanto en *Historia Eclesiástica* como en *Vida de Constantino*.

- Como elementos para conocer la normativa civil de este periodo se han estudiado el *Código Teodosiano*, *Código Justiniano* y las *Novellas*, en las ediciones realizadas a finales del s. XIX por Ildefonso García del Corral. Se trata de una compilación que, bajo el título general *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, se compone de siete tomos que comprenden las obras *Instituta*, *Digesto*, *Código* y *Novellas*. Se presenta un texto a doble columna, latín a izquierda y castellano a derecha, original y traducción del propio compilador¹¹⁰.

- *Decretum Clotarii*, también llamado Edicto de Clotario II o Edicto de París, fechado en el año 614 constituye un documento legal fundamental para el estudio de este periodo. Esta obra se realizó con la intención de instrumentar las relaciones entre la monarquía franca de los merovingios y la Iglesia, así como de limitar los ámbitos de acción de la propia Iglesia. Con este texto Clotario II terminó, el corto pero interesante, desarrollo legal de los merovingios. Por el clero fue percibido como una traición y tampoco la nobleza se sintió satisfecha con las medidas que en el texto se proponían. A este documento se ha accedido mediante los extractos que de él se encuentran en la obra *Corpus Juris Canonice*¹¹¹ y en el *Diccionario Portátil de los Concilios*¹¹². Debido a la complejidad del texto latino, y a que la suma de estas partes no daba el resultado del documento completo, se ha apoyado su estudio con fuentes bibliográficas secundarias, como los trabajos de Ruíz, Delgado y Nocella, Granda y Sánchez Herrero¹¹³.

- Dentro de la compilación del s. XVII llamada *Collection de l'histoire de France*, destacan otras dos obras, las *Croniques* de Fredegario o Pseudo-Fredegario y la biografía titulada *Vie de Dagobert I*. El primero de los textos es una obra historiográfica del s. VII atribuida durante años a Fredegario, un autor del que poco

¹¹⁰ Ildefonso García del Corral, *Cuerpo del Derecho Civil Romano* (Barcelona: Jaime Molinas, 1889).

¹¹¹ Jean-Pierre Gibert, *Corpus Juris Canonice* (Lyon, 1737).

¹¹² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 487.

¹¹³ José Ignacio Ruíz, María Dolores Delgado y Pierluigi Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa* (Madrid, España: Servicio de Publicaciones. Universidad de Alcalá, 2010); Sara Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", en *Estudios sobre jurisdicciones especiales*, ed. por Manuela Fernández Rodríguez (Madrid: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones 2015); José Sánchez Herrero, *Historia de la Iglesia II: Edad Media* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005).

se ha podido conocer con certeza y cuya autoría no se puede confirmar. Sobre todo, porque la obra se compone de varias partes, siendo la primera de ellas dedicada a la historia del reino franco de la dinastía merovingia entre los años 586 y 642. Las siguientes adiciones fueron realizadas en diferentes periodos y por diferentes autores, en la mayoría de los casos, clérigos relacionados con la familia real del momento¹¹⁴. El final de este texto es un documento que termina con la subida al trono de Carlomagno¹¹⁵. La *Vie de Dragobert I* es una obra biográfica del mencionado rey franco, del s. VII, cuya autoría es atribuida a uno o dos monjes de la abadía de Saint-Denis de París. La datación del documento no está fijada, se ha apostado por que fuera contemporánea de Dagoberto I. Sin embargo, una referencia en el mismo texto en la que se hace mención a una carta que, aunque se atribuye al obispo de Rouen del s. VII, Saint-Ouen, relata hechos posteriores a este periodo, la datarían en el s. IX¹¹⁶. Ambas obras aportan luz a la decadencia del reino franco en su periodo merovingio.

- Acta de donación de "(...) Vandemir et son femme, Encambert (...)", a diversos "(...) venerabilis etablissement du Paris (...)". El documento original de esta donación se encuentra custodiado en el Archivo Nacional Francés¹¹⁷. Pero es accesible a través de una reproducción que se encuentra en la obra de Dorothy Louis Mackay¹¹⁸.

- La obra *Historia Ecclesiae Parisiensis* de Gérard Dubois, fechada en el año 1710¹¹⁹. El autor fue presbítero de la iglesia de Saint Martini Turonensi, y en tres volúmenes, recogió transcripciones literales en latín de los estatutos y reglamentos de diversos centros religiosos de París. En concreto los del Hôtel-Dieu los acompañó de una descripción de su primera ubicación y fundación bajo la advocación de Saint Christopher, para lo que utilizó los archivos eclesiásticos a su alcance, que incluían documentos del s. VII desaparecidos posteriormente.

¹¹⁴ Marcelo Cândido Da Silva y Milton Mazetto Junior, "A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII)", *Historia Revista* 11, nº. 1 (2006): 89-91; 97-99.

¹¹⁵ M. Guizot, *Colletion de mémoires relatives a l'histoire de France*, vol. 1 (París: Chez Biere Libraire, 1823), 155-161.

¹¹⁶ Guizot, *Colletion de mémoires relatives a l'histoire de France*, 1, 269-272.

¹¹⁷ Arch. Nac. serie K, nº doc. 2bis.

¹¹⁸ Dorothy Louise Mackay, *Les hospitaux et la charité a Paris* (Paris: Champion, 1923), 111.

¹¹⁹ Gérard Dubois, *Historia Ecclesiae Parisiensis*, vol. 1 (París: Societatem Bibliopolarum Parisiensiu, 1690).

- *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris* de M. Guerard, del año 1850¹²⁰, se compone de seis tomos en los que se recogen las deliberaciones del capítulo catedralicio desde el s. IX. Se han seleccionado, de estos seis volúmenes, aquellos documentos relativos al «Hôpital de Sain Christopher», que han sido el *Reglement de l'evêque Inchalde*, del año 829, el acta de donación del obispo Jean Reinaud, del año 1006, y la del también obispo Guillaume de Montfort, en el año 1097.

- *Archives del Hôtel-Dieu de Paris* de León Brièle y Ernest Coyecque, de 1870¹²¹. Léon Brièle ocupó el cargo de Archivista General en el Archivo de la Asistencia Pública y Hospitalaria de París. Ernest Coyecque ocupó el cargo de Subarchivista General de los Archivos del Sena. A petición de la Sección de Historia y Filosofía del Comité de Trabajos Históricos y Científicos del Ministre de l'Instruction Publique llevaron a cabo la obra que se trae a colación. Se compone de cuatro bloques: en primer lugar se muestra una descripción de los tres «cartulaires» catálogos que se usaron para elaborarla, denominados A, B y C; en segundo lugar, se recopilan 868 documentos fechados entre 1157 y 1300, sobre cesiones, donaciones, sentencias de la corte relativas a privilegios y exenciones reales o a mediaciones que, el monarca o el capítulo, hicieron entre el hospital y otras partes, etc.; en tercer lugar, transcribieron los títulos de propiedad, «censier», con los que contaba el centro en 1294; y por último, presentaron una colección de 183 documentos fechados entre los años 829 y 1299. Por la extensión de los documentos contemplados en esta obra, y de interés para este capítulo, se detallaran en el momento en el que vengan a colación.

Tras desvelar la fundación del «Hôpital de Saint Christopher» y su desarrollo hasta el s. XII, se centró toda la atención en la fundación, evolución, gestión, financiación y, sobre todo, el funcionamiento y los cuidados que se prestaron en «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris». Teniendo en cuenta que fueron muchos los centros que se fundaron a lo largo de la Edad Media, la importancia del estudio de este hospital en particular reside en que, por su longevidad y evolución, desentrañar sus características permite aproximarse a aspectos vitales de los orígenes de la enfermería como son: la

¹²⁰ M. Guerard, *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, vol. I, Collection de Documents Inédites sur l'histoire de France, (París: Ministre de l'Instruction Publique, 1850).

¹²¹ León Brièle y Ernest Coyecque, *Archives de l'Hôtel-Dieu de Paris*, Collection de Documents Inédites sur la Histoire de France, (París: Imprimerie Nationale, 1870).

influencia de la religión cristiana sobre los cuidados; la visión social de la mujer identificable en los cuidados; la influencia de la feminización del cuidado y su desarrollo; los propios cuidados que se prestaban y su evolución en esta institución; así como, las estructuras administrativas y físicas del centro. Por estos motivos, se planteó como objetivo final de esta tesis, analizar los cuidados aplicados en el Hôtel-Dieu de París desde sus orígenes en el s. XIII, hasta que se determinó la destrucción de sus instalaciones a finales del s. XVIII. Finalidad que se puede desglosar en los siguientes propósitos elementales:

- Descubrir cómo fue la fundación, la construcción y la financiación del centro y quiénes fueron sus participantes principales.
- Desvelar la relación entre el Hôpital de Saint Christopher y l'Ancien Hôtel-Dieu de París.
- Describir la estructura física, orgánica y funcional de la institución.
- Explorar los tipos de cuidados que se llevaron a cabo y el personal responsable de su administración, así como la jerarquía de éste.
- Identificar las técnicas y materiales empleados en los cuidados.
- Determinar la forma de adquisición de las competencias para cuidar.

Para alcanzar estos objetivos se ha realizado el análisis del contenido de una serie de fuentes primarias se pueden clasificar en específicas y no específicas del centro. Comenzando con estas últimas se pueden mencionar:

- *Diccionario Portátil de Concilios*¹²². Ya descrita para el apartado anterior, en esta parte de la investigación, sin ser una fuente primaria del periodo a estudio, su importancia reside en que mediante la obra citada, se han estudiado los cánones de los concilios celebrados en: Clermont (1095), Reims (1163), Letrán (1179 y 1215), París (1212).

- La Regla de San Agustín de Hipona, proclamado obispo en el año 397, fundó varios monasterios y escribió numerosas obras, como *Confessiones* o *Ciudad de Dios*. Entre ellas, y por su relación con la creación de su Regla monástica, resultan de especial interés las siguientes: los *Sermones* sobre la vida ascética; el opúsculo *De opere monachorum*; la *Regula ad servos Dei* en la que, en doce capítulos, expuso los principios básicos de la vida religiosa aplicada a las comunidades masculinas; y, por

¹²² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1.

último, numerosas cartas, en especial la *Carta 211*¹²³, en las que daba a sus monjes y monjas unas normas, fundamentales, sobre los principios de obediencia, pobreza, caridad y humildad. Este documento, conocido también como *Regularis Informatio* y datado en el año 423, contiene casi en su totalidad el *Praeceptum* o *Regla masculina*, con ligeras adaptaciones para el contexto femenino¹²⁴. Se han observado, para su estudio en esta tesis, dos versiones de este documento, la regla para la comunidad masculina y la destinada a las comunidades femeninas. Para la primera se ha consultado la versión de la Regla que, la actual comunidad agustina, tiene disponible en su página web¹²⁵, mientras que para la femenina se ha utilizado la compilada en el s. XVII en la obra de las Hermanas Recoletas Agustinas, cuya portada se muestra como Ilustración I.

Ilustración I: *Regla donada por N. Padre San Agustín a sus monjas*



Fuente: portada de la obra utilizada para el estudio de la Regla de S. Agustín para las comunidades femeninas.

¹²³ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 345.

¹²⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 335.

¹²⁵ Para el acceso a la página se puede usar la url: <http://agustinosmadrid.com/?s=regla>. Mientras que para el acceso al documento en concreto se puede usar la url: http://agustinosmadrid.com/wp-content/uploads/2006/10/regla_san_agustin.pdf. La obra completa está disponible bajo licencia abierta en la url: <https://archive.org/details/regladapornpad00augu>

Sobre las fuentes primarias específicas del Hôtel-Dieu de París, hay que comenzar diciendo que la propia historia de estas fuentes merecería una investigación en sí misma. La obra *Essai Historique sur l'Hôtel-Dieu de Paris*, de Rondonneau de La Motte, fue el primer libro que versó, en su totalidad, sobre la historia del Hôtel-Dieu y se publicó en el año 1788. El autor pretendía esclarecer los orígenes de dicho centro y su desarrollo hasta el incendio del año 1772¹²⁶. Rondonneau de La Motte, cuando comenzó su estudio sobre el hospital, era un miembro distinguido de la comunidad de eruditos parisinos de mediados del s. XVIII y considerado doctor en historia¹²⁷. Ya muy avanzado su trabajo, tras expresar su opinión a favor de que el Parlamento ejerciera cierto control sobre las finanzas de la monarquía¹²⁸, cayó en desgracia y todos los permisos que había obtenido para acceder a los fondos del Archivo de la Asistencia Pública Hospitalaria de París, le fueron retirados. A pesar de que solo los archivos de la institución podían proporcionarle la información que necesitaba sobre la vida doméstica del centro, no se dio por vencido, pero tuvo que terminar su trabajo basándose en obras generalistas, de historia parisina, como las de Jehan Lebeuf y Michel Felibien. En enero del año 1787, Rondonneau de La Motte presentó su obra final ante la Academia Real Francesa de la Historia, sociedad académica de la que era miembro numerario. Pero dicha institución censuró su distribución por orden de la corona, y no fue hasta diciembre de 1788 cuando se llevó a imprenta¹²⁹. A raíz de este episodio, el Archivo de la Asistencia Pública Hospitalaria de París, y en especial los fondos del Hôtel-Dieu, quedaron cerrados a todos los investigadores que se interesaron por ellos. Hasta que, casi cien años más tarde, el director de la Administración de la Asistencia General Pública, Armand Husson, insertó una pequeña parte del catálogo de los fondos del Hôtel-Dieu de París en su obra *Étude sur les Hopitaux, consideres sous le rapport de leur construction, de la distribution de leurs batiments, de l'ameublement, de l'hygiene, du service des salles de malades*¹³⁰, publicada en el año 1862. Este estudio fue considerado, por Ernest Coyecque¹³¹, como el primero y más interesante de los

¹²⁶ Rondonneau de La Motte, *Essai historique sur l'Hôtel-Dieu de Paris* (París: Chez Libraires, 1788).

¹²⁷ Vivian Gruden, *The notables and the nation. The political schooling of the French, 1787-1788* (Londres: Harvard University Press, 2007), 269.

¹²⁸ Gruden, *The notables and the nation. The political schooling of the French, 1787-1788*, 270. Recordar aquí que estos eventos estaban ocurriendo en el periodo que fue la antesala a la Revolución Francesa.

¹²⁹ Ernest Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age*, v1 (París: Daupley-Gouverneur, 1891), 3-4.

¹³⁰ Armand Husson, *Étude sur les hopitaux consideres sous le rapport de leur construction, de la distribution de leurs batiments, de l'ameublement, de l'hygiene, du service des salles de malades* (París: Dupont, 1862).

¹³¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 4-5.

realizados sobre el centro, aunque no fue más que un boceto de toda la información que en el depósito había. Paradójicamente, Armand Husson, a pesar de su cargo y de su interés por el centro, decidió dejar los archivos cerrados a los investigadores, probablemente con la intención de seguir explotando los datos él mismo. La invasión alemana de París, en el año 1870, y su posterior sitio de un año de duración, obligaron a que la Asistencia Pública tomara medidas para proteger los archivos: algunos fueron confinados en la cripta de Notre-Dame, otros en bodegas subterráneas, otros en los sótanos de los domicilios particulares de los cargos más relevantes del organismo, etc., a pesar de lo cual, algunos se perdieron en los bombardeos o en los incendios posteriores. Dando lugar a que ocurriese lo que todas las revueltas del siglo anterior, acaecidas por la Revolución Francesa, no habían conseguido. Finalmente, los fondos documentales relativos al Hôtel-Dieu que se salvaron se pueden clasificar en cinco grupos: donaciones y legados; actas de las deliberaciones de la junta de gobierno; libros de cuentas de la priora; títulos de propiedad; y, por último, tres catálogos de documentos varios, como cesiones, acuerdos, sentencias, etc.

La protección y el inicio de la explotación de estas fuentes del Hôtel-Dieu de París, coincidieron cronológicamente con el auge de un sentimiento de patriotismo nacional y conservador del patrimonio en Francia¹³². Esta tendencia es observable en diversas órdenes ministeriales que tuvieron lugar en el último tercio del s. XIX. En el año 1877¹³³, el gobierno francés estableció una sentencia¹³⁴ según la cual encomendaba, a los responsables de los diferentes archivos históricos del país, la elaboración de diversos soportes documentales que permitieran la conservación de los originales y, al mismo tiempo, el acceso de los investigadores a la información. Esta norma convirtió en ley una práctica iniciada de facto ya que, previamente a la aparición de dicha sentencia, algunos directores de archivos habían comenzado a crear catálogos documentales sobre diversos temas de la historia francesa. En su conjunto, estos catálogos fueron denominados *Collection de Documents Inédits sur l'Histoire de la France*, y publicados

¹³² Este movimiento conservacionista, por el que se publicaron catálogos que permitieron a los investigadores llevar a cabo su trabajo sin tener que irrumpir en los archivos ni manipular los documentos originales, no es exclusivo de Francia. Si bien, el inicio del mismo sí se ubica en dicha nación a finales del s. XVIII.

¹³³ Esta información aparece referenciada en todas las fuentes, que se van a detallar a continuación, pertenecientes a la *Collection de Documents Inédites su l'Histoire de la France*.

¹³⁴ La palabra usada para esta normativa es «Arrêt» que en una traducción literal hace referencia a una sentencia, si bien, para el contexto español, las sentencias propuestas desde un ministerio se denominan, orden ministerial, por lo que aclarado este punto, se seguirá referenciando como sentencia u orden ministerial.

en su totalidad por el «Ministre de l'Instruction Publique». La colección resultante hace un recorrido por diversos aspectos de la historia de Francia, distribuyéndolos en diferentes bloques que ellos denominaron «cartulaires»¹³⁵. La mayoría de los documentos incluidos en los «cartulaires» son transcripciones literales en su idioma original, latín o francés, de los documentos que pretendían conservar con estas medidas. En otros casos, aún siendo el idioma original del documento el latín, estos han sido traducidos al francés por sus conservadores.

La conjunción de este movimiento conservacionista, la orden ministerial y la existencia del fondo documental relativo al Hôtel-Dieu de París, dio lugar a una serie de catálogos que son pilares fundamentales de esta tesis. También, produjo la creación de otras compilaciones que, sin ser específicas sobre el hospital, han sido imprescindibles para el desarrollo de esta investigación. Por ello se procede, a continuación, a detallar estas fuentes primarias:

- *Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*¹³⁶. La elaboración de esta colección fue iniciada por Michel Möring, quien había sustituido a Armand Husson en el cargo de Director de la Administración General de la Asistencia Pública. Möring falleció sin terminar el catálogo y estando en activo en el cargo. Tras su fallecimiento, le sucedió en el puesto Charles Quentin, que continuó también con la obra histórica, siendo finalmente publicada tras su corrección por Léon Brièle, Archivista General del Archivo de la Asistencia Pública y Hospitalaria de París. La obra finalmente contó con cuatro volúmenes. En el primero y el segundo se contemplan, en su totalidad, las actas de las deliberaciones de la junta laica municipal de gobierno de «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris»¹³⁷, desde el año 1531 hasta 1789, que suman un total de ciento sesenta y un registros divididos en tres fascículos. En el tercer

¹³⁵ Aunque la traducción literal de este término sería cartulario, en español cartulario haría referencia a una colección de epístolas, lo que no se corresponde con el concepto francés, ya que ellos introducían en estas colecciones todo tipo de documentos de origen oficial, personal, etc. por lo que su concepto se correspondería al término en español conjunto de legajos. No obstante, se ha decidido que, al referenciarlo en el texto, se va a mantener su nombre en francés.

¹³⁶ Michel Möring et al., *Collections de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, 5 vols., vol. 1 (París: Imprimerie Nationale, 1881); Michel Möring, Charles Quentin y Léon Brièle, *Collection de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris* 5 vols., vol. 2 (París: Imprimerie Nationale, 1883); Michel Möring et al., *Collections De Documents Pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*, 5 vols., vol. 3 (París: Imprimerie Nationale, 1883).

¹³⁷ En los documentos estudiados, esta junta se denominaba a sí misma y era denominada por otros de forma genérica como «le bureau», de tal forma que a lo largo de esta memoria se hará referencia a ella también bajo este término.

tomo, se recoge la colección de los libros de cuentas de las prioras de la comunidad femenina de las Hermanas Agustinas, desde el año 1369 al 1599, que constituyen un total de ciento sesenta y cinco registros, clasificados bajo el nombre de la priora en cuestión. Se inició por Philippe du Bois y continúa con Marguerite la Pinelle, Jeanne la Thiaise, Jeanne la Page, etc. La totalidad de documentos relativos a las donaciones, legados, exenciones, etc., recibidos por el centro constituyen el tomo cuarto de esta colección, denominado *Corpus des privilèges de l'Hôtel-Dieu*. La obra en general cuenta con un apéndice, que podría ser perfectamente un quinto volumen, pero que no es considerado como tal. En este apéndice, los autores recopilaron todos los documentos no incluidos en el *Cartulaire Les Archives de l'Hôtel-Dieu de Paris*, que se comentará en el siguiente punto. Este catálogo de documentos se denomina *Inventaire-Sommaire des Archives Hospitalières Antérieures à 1790*¹³⁸, y en él se recuperaron otras piezas documentales, difíciles de catalogar, tanto del centro de estudio como de otros hospitales parisinos. Todos los documentos originales, que componen estos volúmenes, se encuentran físicamente en el Archivo Nacional Francés o en el Archivo de la Asistencia Pública Hospitalaria de París.

- *Les Archives de l'Hôtel-Dieu de Paris*¹³⁹. Este cartulario fue elaborado por León Brièle y Ernest Coyecque, ya mencionados. El trabajo lo realizaron a petición de la Sección de Historia y Filosofía del Comité de Trabajos Históricos y Científicos del «Ministre de l'Instruction Publique». La obra se compone de cuatro bloques: en primer lugar se muestra una descripción de los tres catálogos que se usaron para elaborarla, denominados cartulario A, B y C; en segundo lugar se recopilan ochocientos sesenta y ocho documentos fechados entre los años 1157 y 1300, sobre cesiones, donaciones, sentencias de la corte relativas a privilegios y exenciones reales o a mediaciones que, el monarca o el capítulo hicieron entre el hospital y terceras partes; en tercer lugar, se transcriben los títulos de propiedad con los que contaba el centro en el año 1294; y por último, presentan una colección de ciento ochenta y tres documentos fechados entre los años 829 y 1299. Brièle y Coyecque fueron ambos historiadores del s. XIX, que centraron toda su producción en el Hôtel-Dieu de París, publicando además de

¹³⁸ Michel Möring y León Brièle, *Inventaire-Sommaire des archives hospitalières antérieures à 1790*, 5 vols., vol. 5, Collection de Documents pour servir à la histoire des hôpitaux de Paris, (París: Imprimeurs de l'Administration de l'Assistance Publique 1884).

¹³⁹ Brièle y Coyecque, *Archives de l'Hôtel-Dieu*.

los cartularios reseñados, sendos libros y numerosos artículos, de los cuales esta tesis se irá haciendo eco a lo largo de su desarrollo. Ernest Coyecque, en sus numerosos artículos sobre el Hôtel-Dieu trató diversos temas como las donaciones, los reglamentos, la mortalidad entre las religiosas, etc.¹⁴⁰. Sin embargo, sobre estos artículos destaca su monográfico, titulado *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Âge*¹⁴¹, publicado en dos tomos en los que el autor detalló los aspectos más importantes de la historia del centro a lo largo del periodo medieval. También incorporó las transcripciones de todos los documentos que para ello utilizó, que conforman el segundo tomo al completo. Mientras que León Brièle, basándose en los libros de cuentas, expuso, también en diversas obras, aspectos como: los diferentes profesionales liberales, médicos, cirujanos y parteras contratados a lo largo de diferentes siglos; las donaciones y legados recibidos; y, por último, la vida cotidiana y económica, del centro¹⁴².

- La obra *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*¹⁴³ consiste en el conjunto de legajos del archivo de la catedral de París. Está compuesta por seis tomos en los que se recogen los fondos denominados: «Cartulaire de l'Evêque»; «Petit Pastoral»; «Grand Pastoral»; «Grand Cartulaire»; «Petit Cartulaire»; y, «Livre Noir» u Obituario. Los documentos originales, cuya fecha comienza en el s. XI, se encuentran físicamente en el Archivo Nacional Francés. De estos seis tomos se han seleccionado aquellos documentos relativos al hospital, fundamentalmente las actas de las deliberaciones del capítulo catedralicio y los datos de los diversos obispos o clérigos de interés para esta tesis. Este cartulario fue elaborado por M. Guerard, a petición del «Ministre de l'Instruction

¹⁴⁰ Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique a Paris au milieu du XVI siècle", *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de la Île de France* 15 (1888); Ernest Coyecque, "Un rituel de l'Hôtel-Dieu de Paris (1527-1532)", *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Île de France* 35, n° 4 (1874); Ernest Coyecque, "Note sur una charte de l'Hôtel-Dieu de Paris (1286)", *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Île de France* 37 (1874); Ernest Coyecque, "Consultations de Desault, chirurgien en chef de l'Hôtel-Dieu de Paris (1786-1787)", *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Île de France* 37 (1874).

¹⁴¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1.

¹⁴² León Brièle, *L'Histoire de l'Hotel-Dieu de Paris* (París: Ernest Thorin, 1870); León Brièle, *Une bienfaitrice del'Hôtel-Dieu de Paris. La dernière Marquise de Lionne (1689-1759)* (París: Imprimerie Nationale, 1886).

¹⁴³ M. Guerard, *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, vol. IV, Collection de Documents Inédites sur la histoire de France, (París: Ministre de l'Instruction Publique, 1850); M. Guerard, *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame de Paris*, vol. II, Collection de Documents Inédites sur la histoire de France, (París: Ministre de l'Instruction Publique, 1850); Guerard, *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, vol. I.

Publique» y forma parte de la *Collection de Documents Inédites sur la histoire de France*.

- *Les Archives Hospitalières de Paris*¹⁴⁴, obra recopilada por Henri-Leonard Bordier, miembro de la Comisión de los Archivos del Ministerio del Interior, y, nuevamente, León Brièle. En ella se desarrollan diferentes aspectos de los hospitales de París, en concreto del Hôtel-Dieu se hacen diversas contribuciones relativas a las propiedades y cuentas del centro, la atención a los niños dentro de la institución y los fondos documentales de la institución «Les Enfants-Rouge», orfanato creado para acoger a los niños y niñas que vagaban por el Hôtel-Dieu en el s. XVI.

Al margen de estos cartularios, cuya relevancia es fundamental para esta tesis, se han usado otras fuentes documentales primarias, como las siguientes:

- *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, fechado entre los años 1470 y 1480¹⁴⁵. El autor de este manuscrito, Jehan Henry, fue un clérigo normando que desempeñó diversos cargos dentro de la jerarquía eclesiástica parisina de la época. Perteneció al capítulo de Notre-Dame, desde el año 1420, y fue provisor del Hôtel-Dieu de París entre los años 1471 y 1483, coincidiendo con la «época de los mil escándalos»¹⁴⁶. Jehan Henry pretendía que su obra sirviera como guía espiritual y de trabajo para las religiosas, cuidadoras del centro. Se trata, por tanto, de un manuscrito del s. XV propiedad del Archivo de la Assistance Publique-Hôpitalière de París que, obviamente, no está disponible para su uso. Si bien, Marcel Candille, Archivista General de los Archivos del Sena, elaboró en el año 1964 un estudio en profundidad de todos los aspectos del código: desde el autor y su biografía, pasando por el propio texto y su interpretación, o por la iconografía presente en el mismo y otros aspectos estéticos. También incluyó traducciones y copias, en facsímil, de páginas completas del código, que son las que se han utilizado para esta tesis.

¹⁴⁴ Henri-Léonard Bordier y León Brièle, *Les archives hospitalières de Paris* (París: Champion, 1877).

¹⁴⁵ Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris*, en Marcel Candille, *Étude du Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris de Jehan Henry XV siècle* (París: SPEI, 1964).

¹⁴⁶ Los siglos XIV y XV fueron una época oscura en «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris», diversos escándalos: por motivos económicos, por asesinatos ocurridos dentro del centro, por disputas entre los religiosos y las religiosas, etc., que se desarrollaron en esta tesis. Estas son las causas o los motivos que conducen a esa forma de denominar este periodo.

- *Historia ecclesiae parisiensis*¹⁴⁷, se trata de una obra del s. XVIII cuyo autor, Gérard Dubois, era presbítero en la iglesia de San Martín de Tour. Según su propio escrito, usó para la elaboración de su libro todos los archivos eclesiásticos a su alcance. Finalmente, en tres volúmenes, recogió las transcripciones literales en latín de los estatutos y reglamentos de diversos centros religiosos de París. Comenzó su trabajo con los fundados o existentes en el s. XIII y lo extendió hasta el año 1700, puesto que su obra es del año 1710. La aportación de este códice para el actual estudio es que contempló, en su escritura original, el documento denominado *Statuta Domus Dei Perisiense* del año 1217, que fue el primer estatuto del Hôtel-Dieu de París.
- Los títulos de propiedad de los dominios parisinos del centro y documentación relativa a su administración, conforman un catálogo de ochocientos ochenta y cinco legajos, de los cuales los cuatrocientos treinta y siete primeros son escrituras de propiedad. Estos han sido incorporados en diversas obras, historiográficas, como las de Ernest Coyecque, Léon Brièle, Alexis Chevalier y Dorothy Louise Mackay¹⁴⁸ y es a través de ellas como se ha podido acceder a tales documentos.
- Datado entre los años 1555 y 1557, se ha encontrado un informe titulado "La police des paouvres de Paris". Se trata de un documento de 133 folios de una autoría un poco compleja de describir. Según el propio documento este informe fue realizado por petición de Nicolas Hennequin, señor de Percy, notario y secretario del rey. El informe está firmado por M. Montaigne, que se nombra a sí mismo como procurador del cardenal de Tournon y abad de Saint Germain des Près, quien es a la vez el receptor del informe. Es llamativo que, el informe fuera pedido por un representante de la monarquía y terminara siendo destinado a un clérigo, por otro lado, de la más alta cúspide eclesiástica. En este reporte se analizan todas las infraestructuras destinadas a la beneficencia con las que contaba la ciudad de París en el s. XVI, comenzando por los treinta y dos comisarios de la limosna, pasando por todos los centros de los que describe su capacidad y el tipo de persona al que está destinado, y terminando con los

¹⁴⁷ Gérard Dubois, *Historia Ecclesiae Parisiensis*, vol. 2 (Paris: Societatem Bibliopolarum Parisiensiu, 1710).

¹⁴⁸ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1; Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...*; Alexis Chevalier, *L'Hôtel-Dieu de Paris et les soeurs agustines* (París: Libraire de la Societe de l'Histoire de Paris, 1901); Dorothy Louise Mackay, *Les hospitaux et la charité a Paris* (París: Champion, 1923).

funcionarios y colectivos que contribuían a su funcionamiento, como los médicos, los cirujanos y los barberos, etc. Por supuesto, la obra destina un amplio apartado al Hôtel-Dieu de París. El documento original, denominado «manuscrito 5269» de la Biblioteca Nacional Francesa, está retirado del uso, se ha podido acceder a él por haber sido transcrito y analizado por Ernest Coyecque, a finales del s. XIX, para un número especial de Boletín de la Sociedad Histórica de París y de la Île de Francia¹⁴⁹.

- Georges Boudon, historiador francés especialista del Medievo, encontró a principios del s. XX un reglamento del hospital fechado en el año 1580. Su hallazgo se produjo casualmente cuando, investigando otra materia, halló una copia de dicho estatuto en un registro que un concejal, de nombre Etienne Boulet, tenía en su biblioteca particular. Según refirió, no existe ningún otro testimonio documental en ningún archivo, ni los investigadores principales de este tema, La Motte, Coyecque, Brièle y Chevalier, habían tenido acceso a este documento, motivo por el que no lo incluyeron en sus estudios. Boudon hizo una transcripción completa del reglamento en su artículo “Le reglement de l’Hôtel-Dieu de Paris en 1580”¹⁵⁰.
- *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, instituteur et premier supérieur général de la Congrégation de la Mission* escrita por Louis Abelly. El autor, parisino, doctor en teología y obispo de Rodhes, abandonó los cargos eclesiásticos para dedicarse a la literatura. Entre sus obras, para esta tesis, resulta de interés la biografía de Vicente de Paul escrita en el año 1664. Su importancia reside en la relación de Vicente con el Hôtel-Dieu desde que, en el año 1634, llegara a París hasta su fallecimiento. Si bien, él no llegó a intervenir en los asuntos del centro, fue el promotor junto con Louise de Marillac, de las Damas de la Caridad, que estuvieron actuando en el hospital varias décadas durante el s. XVII¹⁵¹.
- *La vie de Mademoiselle Le Gras, fondatrice et première supérieure de la Compagnie des Filles de la Charité, Servantes des pauvres malades*, al igual que la fuente anterior se trata de una biografía, en este caso de Louise de Marillac,

¹⁴⁹ Coyecque, "L'Assistance Publique...", 105-06.

¹⁵⁰ Georges Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu en 1580", *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Ile de France*, n.º. 30 (1903): 139-143.

¹⁵¹ Louis Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, instituteur et premier supérieur général de la Congrégation de la Mission* (París: Imprimeire E-J Bailly, 1664).

aunque nombrada con el apellido de su marido. Dirigió el primer grupo de Damas de la Caridad que participó en los cuidados de los enfermos en el Hôtel-Dieu de París, y estableció las bases para el funcionamiento de los sucesivos grupos que recalaron más tarde. La obra se data en el año 1676 y fue escrita por Nicolas Gobillon, que era sacerdote y mantuvo una relación estrecha con Louise durante los últimos quince años de su vida, siendo un importante colaborador suyo¹⁵². Tanto la biografía de Vicente de Paul como la de Luisa de Marillac son tratadas como fuentes primarias, porque fueron escritas por personas que los conocieron y trataron durante un largo periodo de tiempo con ellos, y tuvieron relación epistolar incorporada en sus obras. En base a esa forma profunda de conocerse, y a pesar de que en ambos casos la primera parte de las obras son hagiográficas, se entiende que, para conocer los datos de sus vidas, los mencionados manuscritos son la mejor y más fidedigna vía.

- *Examen d'un projet de traslation de l'Hôtel-Dieu de Paris et d'une nouvelle construction d'Hôpitaux pour les malades*, publicado en el año 1785. Tras el incendio que sufrió en Hôtel-Dieu de París, el treinta de diciembre del año 1772, el Parlamento solicitó a la Real Academia de las Ciencias Francesa, que sus miembros realizaran un estudio sobre los efectos de dicho incendio. La intención era que ese estudio sirviera para que los gobernantes determinasen si la mejor opción de futuro para los enfermos de París, era reconstruir la parte afectada o construir un nuevo hospital. La Real Academia designó a una comisión constituida por ocho miembros numerarios de dicha sociedad científica: Lassone, Daubenton, Tennon, Bailly, Lavoisier, La Place, Coulomb y D'Arcet, que estudiaron el estado del centro durante años. El informe resultante fue publicado en un boletín especial de la Academia en el que se plasmaron los datos obtenidos por los comisionados¹⁵³. El documento dedica la primera parte a la descripción física del centro y a su capacidad asistencial, mientras que en la segunda parte se abordan todos los puntos en los que el hospital era insuficiente o deficitario, para concluir que lo recomendable era construir un nuevo centro.

¹⁵² Nicolas Gobillon, *La vie de Mademoiselle Le Gras, fondatrice et première supérieure de la Compagnie des Filles de la Charité, servantes des pauvres malades* (París: André Pralard, 1676).

¹⁵³ Lassone, Daubeton, Tennon, Bailly, Lavoisier, La Place, Coulomb y D'Arcet, "Examen d'un projet de traslation de l'Hôtel-Dieu de Paris et de une nouvelle construction d'hôpitaux pour les malades", *Histoire de l'Academie Royale des Sciences* (1797): 1-5.

- Tres años más tarde, en 1788, uno de los comisionados de la Real Academia de las Ciencias Francesas, M. Tenon publicó en solitario la obra titulada *Memoires sur les hôpitaux de Paris*¹⁵⁴. En ella analizó el estado de los diferentes centros asistenciales y hospitales parisinos, dedicando la mayor parte del monográfico al estudio del Hôtel-Dieu. Esta obra aporta informaciones que los comisionados no incluyeron en la fuente anterior, de tal manera que se convierte en fundamental para conocer datos del hospital relativos a finales del s. XVIII, que no constan en ninguna otra fuente primaria. Nos referimos, por citar algunos, a inventarios de materiales y utilajes de las salas, medidas de seguridad para los pacientes, y la situación de los convalecientes.

Han sido de extraordinaria importancia para dar alcance a los objetivos planteados para esta parte de la tesis, algunas fuentes que, si bien no se pueden considerar primarias, tampoco podemos describirlas como secundarias o bibliográficas. Lo cierto es que, los años comprendidos entre los hechos acaecidos y el inicio de este estudio han permitido que diversos incendios e inundaciones destruyeran importantes documentos. También que el comprensible afán conservador y la antigüedad de los documentos impidan, a día de hoy, el acceso a muchos de ellos. Por ello, aquellas fuentes que, sin ser primarias, tuvieron como tales a los documentos extintos o retirados se han convertido para este estudio en el único vehículo para acceder a la información que esos documentos contenían. De este modo, se deben destacar las siguientes obras:

- Para conocer el entorno religioso, social, económico y político de París, en el período temporal investigado hemos consultado *Histoire de la ville de Paris* de Michel Felibien, del año 1725, e *Histoire de la ville et de tout la diocesis de Paris* de Jean Lebeuf, del año 1754¹⁵⁵. Ambos autores fueron historiadores franceses del s. XVIII que desarrollaron sus obras centrándolas en la villa de París.
- Para acercar el conocimiento de la construcción de la catedral de Notre-Dame y de su promotor, Maurice de Sully, se han utilizado dos obras. Por un lado, el trabajo, histórico y arqueológico realizado en el año 1890 por el Víctor

¹⁵⁴ M. Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* (París: P.H.-D. Pierres, 1788).

¹⁵⁵ Michel Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, vol. 1 (París: Desprez et Desessartz, 1725); Jean Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocesis de Paris*, vol. 1 (París: Prault, 1754).

Mortet¹⁵⁶, archivista, paleógrafo y bibliotecario de la Biblioteca de la Universidad de la Sorbona. Por otro lado, el trabajo realizado en el año 1919, por el archivista, paleógrafo y bibliotecario del «Cabinet d'Estampes», Marcel Aubert¹⁵⁷.

- *Les memories sur les hôpitaux de Paris*, de Nicolas-Marie Clavareau¹⁵⁸ y fechada en el año 1805. El autor era miembro numerario del Ateneo de las Artes Francés y arquitecto, especializado en el diseño de hospitales. Por estos motivos realizó, para su sociedad científica, un estudio del estado estructural de los hospitales parisinos en el que puso de manifiesto las debilidades de estos centros, desde una perspectiva claramente influenciada por las corrientes higienistas. El informe definitivo consta de doscientas ochenta y cinco páginas, de las cuales cien están dedicadas a «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris», aún en funcionamiento cuando escribió la obra. Clavareau mostró las debilidades del hospital, relacionándolas con el estado de salubridad del centro, y ponderó en un catálogo los diez problemas que, a su juicio, requerían una solución urgente.

Sin ser una fuente primaria o secundaria, ni una base de datos, un recurso electrónico fundamental para el desarrollo de esta tesis ha sido el portal web creado en el año 2005 por el «Centre National de Ressources Textuelles et Lexicale»¹⁵⁹. Se trata de la unificación, en un mismo sitio web, de una serie de Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la LANGue (ORTOLAN), es decir, de herramientas y recursos para dar un tratamiento óptimo al lenguaje francés. Este espacio está avalado por el laboratorio de investigación Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (ATILF) creado en el año 2001 por la asociación de investigadores procedentes de l'Institut National de la Langue Française et de LANDISCO (Langue Discours Cognition de la Universidad Nancy, a la que este laboratorio se adscribió desde su creación y cuya unión dio lugar a la refundación del CNRTL. En el portal web se han integrado: recensiones, documentos, guías de estandarización, términos de archivo y el proceso de enriquecimiento de la lengua, de incontables términos franceses en uso y en

¹⁵⁶ Victor Mortet, "Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII siècle", en *Extrait des Memoires de la Societé de l'histoire de Paris et de l'Île de la France* (París: Societé de l'histoire de Paris et de l'Île de la France 1890).

¹⁵⁷ Marcel Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique* (París: D.-A. Longuet Editeurs, 1919).

¹⁵⁸ Nicolas-Marie Clavareau, *Mémoire sur les hopitaux civils de Paris* (París: Prault, 1805).

¹⁵⁹ URL <https://cnrtl.fr>

desuso. Por ello, para el estudio de documentos escritos en el paso intermedio entre latín y francés, y en el francés de los s. XIII en adelante, ha sido una herramienta fundamental. Este portal está subdividido en seis áreas de trabajo, siendo la primera de ellas el Portal Lexique, en el que tras la introducción del término buscado, la respuesta que ofrece son todas las acepciones que dicha palabra ha tenido desde que se documenta su uso, apoyando la definición con extractos de textos de las diferentes épocas que han hecho transitar su significado de un punto a otro, como puede entenderse, esta ha sido la parte de mayor relevancia para nosotros. El análisis que este Portal Lexique lleva a cabo del término introducido abarca: un análisis morfológico, lexicográfico y etimológico; muestra sinónimos y antónimos; hace una descripción por proximidad léxica; y, por último, establece los aspectos de concordancia de la palabra en sus diversas acepciones. Las otras partes que ofrece el CNRTL son: Corpus, centrada en la conservación del catálogo de términos franceses del lenguaje oral; Lexique, una plataforma tecnológica que pretende aglutinar un diccionario de nombres propios, de personas y lugares; Dictionaries, espacio en el que, por un lado, se tiene acceso a un diccionario electrónico actual, mientras que por otro enlaza con diccionarios franceses desde el s. XIV que han digitalizado, de tal forma que siendo documentos de esta antigüedad permite la búsqueda en ellos por palabras, esta herramienta también ha sido ampliamente usada; Métalexicographie, es un apartado en el que se tiene acceso al diccionario más antiguo de lengua francesa, el *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle* de Frédéric Godefroy, también ampliamente usado para la traducción de los documentos más antiguos; y, por último, Outils, espacio en el que se muestran diversas herramientas en desarrollo o que pertenecen a otros grupos de estudio léxico-morfológico del francés. Desde esta tesis se quiere destacar que, sin esta herramienta y el trabajo tras ella pocas investigaciones, basadas en fuentes primarias de épocas medievales y modernas, se podrían hacer por investigadores que, si bien han estudiado francés, como es este caso, el francés que han estudiado es el actual, lo que en ocasiones se presenta como una insuficiencia para la comprensión de los documentos de los periodos reseñados.

Estado de la cuestión historiográfica.

A lo largo de esta investigación se han abordado diferentes aspectos de diferentes momentos históricos. Esto ha obligado a que la consulta de obras de carácter historiográfico sean variadas y amplias, por lo que para desarrollar este epígrafe se van a establecer apartados que se corresponden con los capítulos de resultados y dentro de ellos, se van a clasificar los textos la temática para la que, las diversas obras, han sido de mayor utilidad. Para localizar y acceder a estas fuentes historiográficas se han realizado diversas búsquedas y revisiones bibliográficas, a lo largo de los años de doctorado, en bases de datos que incluyen: Gallica, Buisante, Persee, Refdoc, Pascal, Teseo, Sudoc, Journal Citation Report, Dialnet, Cuiden, Cinahl, Medline, Nursing and Allied Health Data Base, Bireme, DOAJ, SCIELO, Lippincott Williams and Wilkins, Early European Books Coleccion, Historical Abstracts and Full Text, Monumenta Germaniae Historica, Medieval and Early Modern Bibliographies y E-Book Central. Los descriptores y operadores utilizados para estas búsquedas han sido innumerables y marcados por el momento y la temática de cada objetivo de investigación. También se han seguido técnicas de búsquedas secundarias apoyadas en las bibliografías de los documentos de primer nivel localizados en las búsquedas primarias.

La primera fuente primaria utilizada para esta tesis, la Biblia, fue la elaborada por Felipe Scio de San Miguel pero, al mismo tiempo que se analizaba este documento, se ha seguido su lectura en otra versión de la Biblia también basada en la Vulgata Latina de Jerónimo de Estridón, pero realizada a mediados del s. XX, para clarificar el léxico utilizado en la primera. *La Santa Biblia*¹⁶⁰, publicada en 1964 por Ediciones Paulinas, en la que colaboraron Catedráticos en Sagrada Escritura de la Universidad Pontificia de Salamanca, de los seminarios de León, Salamanca, Palencia y Zamora, entre otros. Las citas que traemos a esta memoria pertenecen a esta última obra ya que su léxico se parece mucho más al actual que la primera. Sobre el estudio de la presencia de enfermedades y enfermos en esta fuente primaria, destacan los monográficos que abordan como objeto central esta temática, por ello son fuentes historiográficas de primer nivel las obras de: Calisto Vendrame¹⁶¹; Morton T. Kelsey¹⁶²; Javier Torres

¹⁶⁰ *La Santa Biblia*.

¹⁶¹ Calisto Vendrame, *Los enfermos en la Biblia* (Madrid: San Pablo, 2002).

¹⁶² Morton T. Kelsey, *Healing and Christianity* (Nueva York: Harper and Row, 1976).

Díaz¹⁶³; y, de la compilación realizada por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña¹⁶⁴, el capítulo realizado por Miguel Pérez Fernández¹⁶⁵. De la misma línea temática, con menor peso en su apoyo, pero innegable importancia para comprender el estudio, se referencia los trabajos realizados por: Murphy y Kamloops¹⁶⁶; Gwilt¹⁶⁷ y Sally Thorne¹⁶⁸. Para conocer el contexto que rodeó a los personajes bíblicos, reales o no, es decir, para conocer y comprender la historia interior del pueblo judío dos han sido las obras de mayor calado para nosotros, la realizada por Roland De Vaux¹⁶⁹ y la perteneciente a Joachim Jeremias¹⁷⁰. Puede observarse que, no se han localizado fuentes secundarias que hayan abordado los conceptos clave ni los elementos que componen la filosofía del cuidado, en los textos bíblicos.

La magnitud de fuentes primarias usadas para el estudio y alcance de los objetivos planteados para el segundo epígrafe de resultados habría sido imposible sin las traducciones de esas fuentes, y sin el apoyo que las aclaraciones realizadas por sus traductores, nos han ofrecido. Para las obras de origen cristiano, se destaca el trabajo realizado por Theodor H. Martin¹⁷¹, quien en una sola obra compiló su traducción de nueve de los textos cristianos primitivos más antiguos a los que se tiene acceso. En su monográfico se localizan las traducciones de: *Didaché*; *Carta de Bernabé*; *Discurso a Diogneto*; *Carta de Clemente Romano a los Corintios* *Cartas de Ignacio de Antioquía*; *Carta de Policarpo*; *Acta del Martirio de Policarpo*; y las *Actas de los Mártires de Lyon y Vienne*. También incorporó, al final de su obra, la traducción de un pequeño texto llamado *Passio*, que se atribuye a Tertuliano en el que se encuentra el *Acta del Martirio de Santas Perpetua y Felicitas y sus compañeros*. Otro autor cuyo esfuerzo ha permitido que, desde esta tesis, se acceda a los constructos de la filosofía de ese cristianismo primitivo ha sido Manuel Ximeno y Urieta¹⁷², quien a finales del s. XVIII, tradujo y dejó aclaraciones sobre los primeros apologetas cristianos, incorporando la

¹⁶³ Javier Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y mulsumana* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2011).

¹⁶⁴ Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I. El Mundo Antiguo.

¹⁶⁵ Miguel Pérez Fernández, "Jesús de Galilea" en *Historia del Cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006).

¹⁶⁶ H. H. Murphy y B. C. Kamloops, "Biblical medicine and hygiene", *The Canadian Medical Association Journal* 22, n.º. 2 (1930).

¹⁶⁷ J. R. Gwilt, "Biblical ills and remedies", *Journal of the Royal Society of Medicine* 79 (1986).

¹⁶⁸ Sally Thorne, "Health belief system in perspective", *Journal of Advanced Nursing*, no. 18 (1993).

¹⁶⁹ Roland de Vaux, *Historia antigua de Jerusalén*, II vols., vol. I (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975); Roland de Vaux, *Historia antigua de Jerusalén*, II vols., vol. II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975).

¹⁷⁰ Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Ediciones Cristiandad SL, 1969).

¹⁷¹ Martin, *Textos cristianos primitivos*.

¹⁷² Ximeno y Urieta, *Colección de apologetas...*

primera y segunda Apología de San Justino, así como las realizadas por Atenágoras y por Teófilo. Entre los textos primarios del cristianismo primitivo también tienen especial relevancia los escritos: *Didascalia Apostolorum* y *Tradición Apostólica*, para su estudio se han utilizado las traducciones de Josep Urdeix¹⁷³ y Horacio Lona¹⁷⁴ respectivamente. Si alguna fuente primaria ha sido de relevancia imprescindible para este bloque de resultados esa es, sin duda, *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, a esta obra se ha tenido acceso en la traducción e interpretación realizada por Argimiro Delgado-Velasco¹⁷⁵, destacamos no solo la traducción, sino las maravillosas aclaraciones históricas y léxicas que este autor incorporó, sin las cuales gran parte de la interpretación del texto caería en el vacío. El acceso a las obras de Tertuliano, *Apologético* y *A los paganos*, se ha encontrado en la composición de Carmen Castillo García¹⁷⁶. Sobre la producción de Lactancio, en sus obras *Sobre la Muerte de los Perseguidores* e *Instituciones Divinas*, las interpretaciones utilizadas han sido las realizadas por Ramón Teja¹⁷⁷, para la primera, y por Sánchez Salor¹⁷⁸, para la segunda. De las obras que han abordado la traducción de manuscritos de origen no cristiano, han sido fundamentales los trabajos de: Serafín Bodelón García¹⁷⁹ para el estudio de *Discurso Verdadero contra los Cristianos* de Celso; para acceder a *Vida de los Doce Césares*, de Suetonio, se ha utilizado la traducción realizada por Alfonso Cuatrecasas¹⁸⁰; la obra de Tácito, *Annales*, ha sido analizada en la traslación de Beatriz Antón Martínez¹⁸¹; para el *Epistolario* y el *Panegírico al Emperador Trajano* de Plinio el Joven se ha contado con la redacción de José Carlos Martín Iglesias¹⁸²; y, para finalizar con las fuentes romanas, de Domingo Plácido Suárez¹⁸³ es la composición que ha permitido el estudio de la obra *Historia Romana*, de Dion Casio. El trabajo sobre el que nos hemos apoyado para la fuente griega *Historia* de Polibio, ha sido la interpretación de Díaz Tejera y Balasch Recort¹⁸⁴, para la fuente judía de Flavio Josefo, *Las guerras*

¹⁷³ Urdeix, *La didascalia de los apóstoles. Doctrina católica de los doce apóstoles y de los santos discípulos de nuestro salvador*.

¹⁷⁴ Lona, *Introducción a la historia de la literatura cristiana en los tres primeros siglos*.

¹⁷⁵ Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*.

¹⁷⁶ Castillo García, *Tertuliano, apologético y a los gentiles*.

¹⁷⁷ Teja, *Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores*.

¹⁷⁸ Sánchez Salor, *Lactancio, Instituciones Divinas*.

¹⁷⁹ Bodelón García, *El discurso verdadero contra los cristianos. Celso*.

¹⁸⁰ Alfonso Cuatrecasas, *Suetonio. Vida de los Doce Césares* (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2003).

¹⁸¹ Beatriz Antón Martínez, *Tácito Annales* (Madrid: Akal, 2007).

¹⁸² Jose Carlos Martín Iglesias, *Plinio el Joven. Epistolario (Libros I-X). Panegírico del emperador Trajano* (Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya), 2007).

¹⁸³ Plácido Suarez, *Dion Casio. Historia Romana libros I-XXXV*, 325.

¹⁸⁴ Díaz Tejera y Balasch Recort, *Historias. Libros I-IV / Polibio*, 38.

de los judíos, se ha contado con la traslación de la colección Carrascalejo de la Jara¹⁸⁵; y, para la obra generalista, *Historia Augusta*, colección de biografías imperiales de los s. II y III de autoría desconocida, la traducción utilizada ha sido la realizada por Vicente Picón y Antonio Cascón¹⁸⁶.

También para el estudio de este segundo epígrafe de resultados han sido fundamentales obras historiográficas que han investigado la historia del cristianismo y la Iglesia a lo largo de su primera etapa. Entre las que destacamos las realizadas por: Bernardino Llorca, Jesús Álvarez Gómez, Rafael Aguirre Monasterio, David Álvarez Cineira, Santiago Guijarro Oporto, Pilar Fernández Uriel e Irene Mañas Romero, José Fernández Ubiña y Ludwig Hertling¹⁸⁷. Centradas en el mismo periodo temporal, pero con la atención puesta en las características sociales y el origen del apoyo social dentro de la población judía, griega, romana y cristiana, se realzan los trabajos llevados a cabo por: Paul Johnson, Geza Alföldy, Bengt Holmberg, Roland-Ramzi Geadah, Jorge Bellina Yrigoyen, Gloria Moss, Dan O'Brien; Tarcisio Gaitán; Fernando Rivas Rebaque y Mark Anderson¹⁸⁸. A diferencia del capítulo anterior, para este si se han

¹⁸⁵ Carrascalejo de la Jara, *Las Guerras de los Judíos*.

¹⁸⁶ Picón y Cascón, *Historia Augusta*.

¹⁸⁷ Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia Católica* (Madrid: Edica, 1976); Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I; Jesús Álvarez Gómez, *Manual de historia de la Iglesia* (Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987); Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*, I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense; Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I; Aguirre Monasterio, Álvarez Cineira y Bernabé Ubieta, *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*; Aguirre Monasterio, *Así empezó el cristianismo*; David Álvarez Cineira, "El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma", en *Actas del congreso La Biblia y el Mediterráneo*, ed. por Asociación Bíblica de Catalunya (Barcelona: Asociación Bíblica de Catalunya, 1997); David Álvarez Cineira, "La memoria de Jesús y los cristianos de los orígenes", *Estudios Bíblicos LXXIII*, n.º. 3 (2015); David Álvarez Cineira, "El rito del bautismo en los orígenes del cristianismo", en *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, ed. por Rafael Aguirre Monasterio (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017); Santiago Guijarro Oporto, "La primera generación en Judea y Galilea", en *Así empezó el cristianismo*, ed. por Rafael Aguirre Monasterio (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009); Pilar Fernández Uriel e Irene Mañas Romero, *La civilización romana* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013); José Fernández Ubiña, "El cristianismo greco-romano", en *Historia del Cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006); Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", en *Historia del Cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006); José Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n.º. 14 (2009); Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I. El Mundo Antiguo; Hertling, *Historia de la Iglesia*.

¹⁸⁸ Paul Johnson, *Historia del cristianismo*, ed. por Grupo Z (Barcelona: Javier Vergara Editor, 1999); Géza Alföldy, "La sociedad romana: problemas y posibilidades de su definición", *Sagvntum*, n.º. 11 (1975); Géza Alföldy, *Historia social de Roma* (Madrid: Alianza Universal, 1987); Bengt Holmberg, *Historia social del cristianismo primitivo* (Córdoba: Ediciones el Almendro de Córdoba, 1995); Roland-Ramzi Geadah, "Regards sur l'évolution des soins: Aspects historique et éthique des relations entre professionnels de santé et patients", *Recherche en soins infirmier* 2, n.º. 109 (2012); Jorge E. Bellina Yrigoyen, "Soluciones históricas al problema de la seguridad social y sus conflictos éticos actuales (vistos

encontrado fuentes historiográficas que, al igual que en esta tesis, habían centrado su objetivo de investigación en el desarrollo de los centros asistenciales durante el periodo comprendido entre la tercera década del s. I y el año 313 d.C. Si bien, la mayoría de ellas hacen estudios arqueológicos, arquitectónicos o normativos de la información contenida en las fuentes primarias. Estas fuentes secundarias han sido de gran utilidad para, en algunas ocasiones, identificar fuentes primarias de interés y, en otras ocasiones, para discutir con ellas la interpretación de esas fuentes. De esta forma, destacan los trabajos de: M^a Ángeles Alonso Alonso, Natalia Espinosa Criado; Retief y Cilliers; Gunter Risse; Esteban Padrós y H. Pavis D'Escurac¹⁸⁹. Durante el estudio de este segundo epígrafe, se observó la necesidad de realizar un estudio más profundo de las situaciones de las mujeres, ya fueran griegas, romanas o cristianas, por su indudable papel protagonista en el cuidado. En este aspecto, el papel de la mujer en la prestación de cuidados en las culturas mencionadas, no ha sido abordado como tal pero sí que se han encontrado trabajos que, persiguiendo otra finalidad, han aportado importantes resultados al aspecto que se estaba estudiando desde esta tesis. Así, resultan fundamentales, para conocer el rol social de la mujer cristiana, los trabajos de Amparo Pedregal Rodríguez, Elisa Estévez López y Albert Viciano¹⁹⁰. Para acceder a las cuestiones relativas a las mujeres griegas, son de máximo interés los estudios de

desde una perspectiva económica)", *INVENIO*, n.º. 7 (2001); Gloria A. Moss, "Water and health: A forgotten connection?", *Perspective in Public Health* 130, n.º. 5 (2010); Dan O'Brien, "Paliative care: the biblical roots", *Health Progress* 95, n.º. 1 (2014); Tarcisio Gaitán, "Criterios bíblicos para la fundamentación y el trabajo por los derechos humanos", *Analecta Política* 1, n.º. 2 (2012); Fernando Rivas Rabaque, "El nacimiento de la gran Iglesia" en *Así empezó el cristianismo*, ed. por Rafael Aguirre Monesterio (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009); Fernando Rivas Rabaque, "Consagración de los espacios en Vida de San Antonio. Salir a los desiertos para adentrarse en Dios", *Confer* 54, n.º. 207 (2015); Fernando Rivas Rabaque, *Qué se sabe de... la vida cotidiana de los primeros cristianos* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012); Mark Anderson, "Mistranslations of Josephus and the expansion of public charity in late antiquity", *Early Medieval Europe* 25, n.º. 2 (2017).

¹⁸⁹ M^a Ángeles Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos en el mundo romano", *Classica et Christiana* 9, n.º. 1 (2014); Natalia Espinosa Criado, "Circulación e información en las vías romanas del nordeste hispánico: estudio de las estaciones viarias a lo largo de la Vía Augusta", (Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza, 2013); F. P. Retief y L. Cilliers, "The evolution of hospitals from antiquity to the Renaissance", *Acta Theologica* Suplemento, n.º. 7 (2006); Guenter B Risse, "Collective care of soldiers and slaves: roman valetudinaria", en *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, ed. por Guenter B. Risse (Oxford: Oxford University Press, 1999); Esteban Padrós, "Cristianismo y hospital", *Medicina e Historia*, n.º. X (1965); H. Pavis D'Escurac, *La préfecture de l'annone, service administratif impérial d'Auguste à Constantine*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, (Roma: École Française de Rome, 1976), 8-10.

¹⁹⁰ Amparo Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo", *Arenal* 18, no. 2 (2012); Elisa Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", en *Así empezó el cristianismo*, ed. por Rafael Aguirre Monesterio (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009); Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano...".

Verónica Fernández García y Domingo Plácido Suárez¹⁹¹. Comparativas del rol de la mujer entre ambas culturas clásicas, griega y romana, son las investigaciones realizadas por M^a Sierra Moral Lozano y M^a Dolores Parra Marín¹⁹². Por último, centradas en exclusiva en la mujer de la cultura romana se consultaron los trabajos de Germán Molina Ruíz, José Pablo Barragán Nieto y Marta Bailón García¹⁹³. Para finalizar con las fuentes historiográficas, de apoyo para esta parte de la tesis, destacamos dos monográficos sobre el complejo derecho romano sin el estudio de las cuales, por carencias propias de la doctoranda sobre esta materia, habría sido muy difícil la comprensión de las fuentes primarias legislativas de los diferentes periodos a estudio. Se trata de los trabajos de los profesores Antonio Ortega Carrillo de Albornoz y Ricardo Panero Gutiérrez¹⁹⁴.

En el tercer capítulo de resultados, y cuarto de esta tesis, el que muestra los datos relacionados con el desarrollo de la Iglesia y su primigenio sistema de ayuda entre iguales, así como los primeros centros fundados de origen cristiano, también ha contado con un alto número de fuentes primarias traducidas. Ampliamente son fuentes primarias de origen cristiano-eclesiásticas y entre ellas han sido fundamentales las interpretaciones de: Martín Gurruchaga¹⁹⁵ para *Vida de Constantino*, de Eusebio de Cesarea; para el estudio de la biografía sobre Martín de Tours, realizada por Sulpicio Severo, la traducción utilizada ha sido la de Carmen Codoñer¹⁹⁶; los trabajos sobre el amplio epistolario de Jerónimo de Estridón, han sido los de Juan Bautista Valero y M^a Teresa Muñoz García de Iturrospe¹⁹⁷. Carmen Arias Abellán¹⁹⁸ ha sido la traductora e

¹⁹¹ Verónica Fernández García, "Los trabajos femeninos en el oikos de la Grecia Clásica: la madre, la cuidadora, la administradora", *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, n.º. 4 (2009); Domingo Plácido Suárez, "La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia", *Studia Histórica. Historia Antigua*, n.º. 18 (2000).

¹⁹² María Sierra Moral Lozano, "Mujer y medicina en la antigüedad clásica: la figura de la partera y los inicios de la ginecología occidental", *Fronteiras* 13, n.º. 24 (2011); M^a Dolores Parra Marín, "Mujer y concubinato", *Anales de Derecho*, n.º. 23 (2005).

¹⁹³ Germán Molina Ruíz, "La mujer en Grecia y Roma", en *VI Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, ed. por Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero (Jaén: Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2014); José Pablo Barragán Nieto, "El espacio de la mujer en la medicina romana", en *Espaços e Paisagens (Proceedings of the VII Congresso da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos)*, ed. por F. Oliveira, C. Teixeira y P. Barata Dias (Portugal: Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 2009); Marta Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana. Fortuna Muliebris como forma de integración en los cultos oficiales", *Habis*, n.º. 43 (2012).

¹⁹⁴ Antonio Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano* (Madrid: Ediciones del Genal, 2007); Ricardo Panero Gutiérrez, *Derecho Romano* (Valencia: Guada Impresores, 2008).

¹⁹⁵ Gurruchaga, *Vida de Constantino*.

¹⁹⁶ Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras Completas*.

¹⁹⁷ Juan Bautista Valero, *San Jerónimo, Epistolario. Edición bilingüe I* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993); Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*;

¹⁹⁸ Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén...*

intérprete para acceder al diario del *Itinerario de Egeria* y de *Pseudo Antonino de Piacenza*. La traslación de *Historia Lausaica*, obra original de Paladio de Galacia, que se ha tenido en consideración para esta tesis es de autoría corporativa y está firmada por el grupo editorial Books Ivory Falls¹⁹⁹. Pedro Joachim de Murcia²⁰⁰, en el s. XVIII, fue el autor de la composición del pequeño escrito de Gregorio Nianceno, *Orationes*. Para el estudio de las obras francas, de los primeros siglos de existencia de este reino, ha sido de vital importancia la compilación, que no traducción, realizada por M. Guizot²⁰¹, en el s. XIX, que distribuidas en dos volúmenes presentó las fuentes primarias de nombre: *Historia francorum*, de Gregorio de Tours; *Croniques* de Pseudo-Fredegario; y, la anónima *Vie de Dagobert I*. Por último, Francisco Pejenaute Rubio²⁰² ha sido el autor de la traducción y el análisis de la biografía de Radegunda realizada por la religiosa Baudonivia que se ha utilizado para esta tesis.

Las fuentes secundarias para este apartado se pueden clasificar por la temática y la cronología que abarcan. Así, sobre el periodo comprendido entre la publicación del *Edicto de Milán* y la caída del Imperio Romano de Occidente, y que estudiaron la relación entre los emperadores y la Iglesia, así como la relación entre los cristianos y su entorno, podemos destacar los trabajos de: Fe Bajo, centrado en la legislación del Bajo Imperio²⁰³; José Fernández Ubiña, tanto en su aportación individual a la compilación que realizó junto a Manuel Sotomayor²⁰⁴, como en otros estudios²⁰⁵, focalizados en el desarrollo del cristianismo en el periodo cronológico reseñado y su relación con Constantino el Grande; Florencio Hubeñack²⁰⁶, que trabajó el momento final del s. IV y la cristianización del Imperio; Emilio Mitre Fernández²⁰⁷, quien estudió la primera fase de construcción de Europa; y, por último, Carlés Buencasa Pérez y José María

¹⁹⁹ Falls, *Historia Lausiaca. Paladio de Galacia*.

²⁰⁰ De Murcia, *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*.

²⁰¹ Guizot, *Collection de mémoires relatives a l'histoire de France*, 1; Guizot, *Collection de mémoires relatives a l'histoire de France*, 2.

²⁰² Pejenaute Rubio, "La Vida de Santa Radegunda escrita por Baudonivia".

²⁰³ Fe Bajo, "Concilios y legislación imperial", *Studia historica. Historia antigua* n.º. 24 (2006).

²⁰⁴ Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, IV vols., vol. I. El Mundo Antiguo (Madrid: Editorial Trota, 2006).

²⁰⁵ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano"; Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana".

²⁰⁶ Florencio Hubeñak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", *Hispania Sacra* 15, n.º. 103 (1999).

²⁰⁷ Emilio Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)* (Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2009).

Blázquez²⁰⁸, que centraron sus investigaciones en la suplantación de la religión pagana por la cristiana, dentro del Imperio. Se quieren destacar, también para este periodo y temática, las obras generalistas de historia del cristianismo y de historia antigua y altomedieval, ya reseñadas para el apartado anterior, cuya autoría corrió a cargo de: Jesús Álvarez Gómez y Ludwig Hertling²⁰⁹. El segundo periodo y temática, que forma parte de este epígrafe de la tesis, versa sobre la creación del Reino Franco de los Merovingios y su relación con la Iglesia y con el cristianismo, en este punto destacan las obras realizadas por: José Ignacio Ruíz, M^a Dolores Delgado y Pierluigi Nocella, Diego Santos, nuevamente, Emilio Mitre Fernández y Silvia Acerbi²¹⁰. Para el estudio de los primeros centros asistenciales que se desarrollaron a lo largo del periodo comprendido entre la fundación del cristianismo y el s. VII son múltiples las fuentes historiográficas utilizadas. Solo se van a destacar algunas de ellas por el peso discursivo que han tenido a lo largo de todo el epígrafe, porque al ser una parte en la que se abordan centros de diferentes momentos y localizaciones, hay trabajos específicos de cada ellos o de cada localización que solo han tenido impacto en esa pequeña parte del total. De tal forma que, sobre todas las fuentes, destaca la obra de Francisco de Borja Vizmanos²¹¹, no solo por su trabajo historiográfico, sino porque incorporó en su extenso volumen una amplia cantidad de fuentes primarias relativas a las vírgenes cristianas, antecedente de la mujer religiosa consagrada de la Edad Media, de máxima utilidad para este estudio. También sobre las vírgenes se quiere resaltar el trabajo de José M^a Blázquez²¹². Entre las obras relativas al monacato destacamos las realizadas por M^a Concepción Fortes-Rivas, Ramón Teja y M^a Luz Mangado Alonso²¹³; y de las centradas

²⁰⁸ Carlés Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)", *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n.º. 9 (1997); José María Blázquez, "Constantino el Grande y la Iglesia", *Jano*, n.º. 109 (1975); José María Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", *Gerion. Revista de Historia Antigua*, n.º. 9 (1991).

²⁰⁹ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*; Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa*, I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense; Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I; Hertling, *Historia de la Iglesia*.

²¹⁰ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*; Diego Santos, *El orden, la opinión y la lucha: la política en la Galia desde la época romana hasta la merovingia* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012); Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*; Silvia Acerbi, "Jerarquías eclesíásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente: un análisis a partir de las Actas de los Concilios de Éfeso II (449) y Calcedonia (451)", *Collectanea Christiana Orientalia*, n.º. 4 (2007): 23-40.

²¹¹ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*.

²¹² Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)".

²¹³ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)"; Ramón Teja, "Los orígenes del monacato y su consideración social", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, n.º. 2 (1989); Teja, "Los orígenes del monacato (siglos IV-V)"; María Luz Mangado

en los centros caritativo-cristianos de asistencia a enfermos elaboradas por Bartolomé Bejarano, Amparo Pedregal Rodríguez, Hendrick Dey y Guiliana Albini²¹⁴.

El siguiente y último aspecto estudiado en esta tesis fue el propio centro hospitalario. «L'ancien Hôtel-Dieu de Paris» ha sido objeto de múltiples estudios, sobre todo desde finales del s. XVIII, durante todo el s. XIX y principios del s. XX, que han sido abordadas desde diferentes ámbitos profesionales. A estas investigaciones hemos accedido mediante la búsqueda en diversas bases de datos, entre las que destacamos Gallica, el metabuscador de la BNF. Los documentos encontrados son monografías y artículos que nos han permitido conocer la realidad del hospital y de los aspectos sociales, políticos, religiosos y económicos que conformaron el contexto de este centro en los diferentes momentos históricos.

La mayor parte de las investigaciones hacen un recorrido histórico tradicional que abarca diferentes períodos temporales, así podemos destacar las llevadas a cabo por diferentes autores, como el ya mencionado Rondonneau de La Motte, quien trató de esclarecer los orígenes del hospital en el primer libro que dedica a la institución toda su extensión²¹⁵. Desde esta primera obra dedicada al centro, se fueron produciendo otras entre las que destacan monográficos del s. XIX y principios del XX. Los motivos que las convierten en obras importantes para esta tesis son, en general, dos: por un lado, que contemplan amplios apéndices finales en los que transcriben fuentes primarias a las que ya no hay acceso; y, por otro lado, que han realizado estudios profundos y comparativos de fuentes primarias de las que muestran los datos, aunque no las hayan incorporado en su totalidad. De tal forma que, aunque no se haya podido observar directamente la fuente primaria si se ha podido estudiar, mediante esas transcripciones literales o mediante los datos ofrecidos de ellas. De este tipo de fuentes se deben poner en alza las obras de León Brièle y de Ernest Coyecque²¹⁶, sin duda los máximos investigadores del

Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales en el cristianismo occidental* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013).

²¹⁴ Bartolomé Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olimpiades* (Madrid: Ediciones Aspas, 1944); Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino..."; Hendrik W. Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries: 'social security' and the meaning of monasticism in early medieval Rome", *Early Medieval Europe* 16, n.º. 4 (2008); Guiliana Albini, "Pauperes recreare: accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunita monastiche (secoli VI-XI)", *Hortus Artium Medievalium* 23, n.º. 1 (2017).

²¹⁵ De La Motte, *Essai Historique...*

²¹⁶ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...*; Brièle y Coyecque, *Archives de l'Hôtel-Dieu*; Coyecque, "L'Assistance Publique..."; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au... 1*; Brièle, *Une bienfaitrice de l'Hôtel-Dieu de Paris. La dernière... (1689-1759)*.

centro, desde perspectivas asociadas con su gestión y financiación fundamentalmente, pero que han permitido el acceso al contenido de fuentes primarias impensables de otro modo. La estela dejada por ellos fue seguida por otros historiadores franceses del s. XX como: Alexis Chevalier²¹⁷ que hizo un recorrido desde los orígenes del hospital hasta el siglo XVIII, su obra fue publicada en la primera década del s. XX; Albin Rousselet o Marcel Fousseyeux²¹⁸ quienes describieron, cada uno en un monográfico, la historia del centro desde el s. XVI, centrándose fundamentalmente en los cambios de la administración y en la evolución del centro para adaptarse a la concepción actual de hospital; Dorothy Louise Mackay²¹⁹, que elaboró un monográfico centrado en la historia de la caridad hospitalaria de París durante la Edad Media, en la que encontramos un lugar privilegiado para el hospital objeto de nuestro estudio; y, R. Tenneson²²⁰, quien a mediados del s. XX hizo una pequeña compilación de datos de esta institución apoyada en los archivos de la comunidad agustina de la que era miembro. También de recorrido histórico pero en formato artículo encontramos la obra de Prosper de Pietra Santa²²¹ y la de Teófilo Aparicio López²²². El primero elaboró un serial publicado en una gaceta semanal llamada L'Union Medicale, a lo largo de los números de todo un año. En este serial analizó diferentes aspectos, desde los orígenes del centro hasta el s. XIX, como el régimen alimentario y su evolución o las diferentes normativas que afectaron a tal punto. El segundo, Teófilo Aparicio López, realizó un artículo en el que se desarrolla la vida de esta institución desde sus orígenes hasta el s. XX, fundamentándose en los archivos de la propia organización religiosa, a la que él también pertenecía. Las profesoras Mary Adelaida Nutting y Lavinia Lloyd Docks incluyen, en su enciclopedia en cuatro volúmenes sobre la historia de la enfermería, un extenso capítulo sobre este

²¹⁷ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*

²¹⁸ Albin Rousselet, *Notes sur l'ancien Hôtel-Dieu de Paris* (París: E. Lencrosnier et Babé, 1888); Marcell Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII et au XVIII siècle*. (Paris: Berger-Levrault et Cie., 1912).

²¹⁹ Mackay, *Les hospitaux et la charité...*

²²⁰ A. Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)* (París: Francisc Missionnaire, 1953).

²²¹ Prosper de Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé - Son Avenir", *L'Union Medicale* 32, n°. 120 (1866); Prosper de Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris...", *L'Union Medicale* 32, n° 122 (1866); Prosper De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé - Son avenir" *L'Union Medicale* 32, n°. 129 (1866).

²²² Teófilo Aparicio López, "Las religiosas agustinas del Hôtel-Dieu de París", *Archivo Agustiniano* 63, n°. 181 (1979).

hospital en el que nos muestran los hechos más relevantes de los primeros siglos de historia del mismo²²³.

Por otro lado, hemos hallado un alto número de investigaciones sobre la administración y financiación del Hôtel-Dieu. Entre éstas podemos destacar las de León Brièle y Ernest Coyecque, ya mencionadas, pero también la de F. Gannal, que se centró en los libros de cuentas, dando a conocer uno de los casos de corrupción más grave que se diera entre los muros del hospital²²⁴. Otros investigadores se han centrado en los aspectos arquitectónicos, por lo que en sus obras han estudiado las diferentes construcciones y reformas del hospital, como el trabajo de Jean Cheymol y Rene-Jean Cesar²²⁵, que llevaron a cabo una investigación sobre la evolución estructural del centro desde el comienzo de las obras de construcción del mismo en el s. XII; o el de Francisco Javier Castro Molina y colaboradores²²⁶, quienes hicieron una comparativa entre diversos centros hospitalarios de la Edad Media, en base a su estructura arquitectónica. Por último, hemos encontrado investigaciones de tipo iconográfico como la de Santo Tomás Pérez y colaboradores²²⁷, que estudiaron una miniatura, ilustración del *Livre de vie active del Hôtel-Dieu de Paris*, en la que se representan las virtudes cristianas que se consideraban imprescindibles para las hermanas agustinas de esta institución.

Como se puede observar, este centro, a pesar de haber sido objeto de múltiples investigaciones a lo largo de los siglos contemporáneos, nunca ha sido objeto de un estudio como el nuestro, centrado en los cuidados, la evolución de los mismos y las cuidadoras que los administraban.

²²³ Mary Adelaida Nutting y Lavinia Lloyd Docks, *A history of nursing. The evolution of nursing systems from of the earliest time to the foundation of the first english and american training school of nursing*, vol. 2 (Nueva York: Putnam's Sons, 1907).

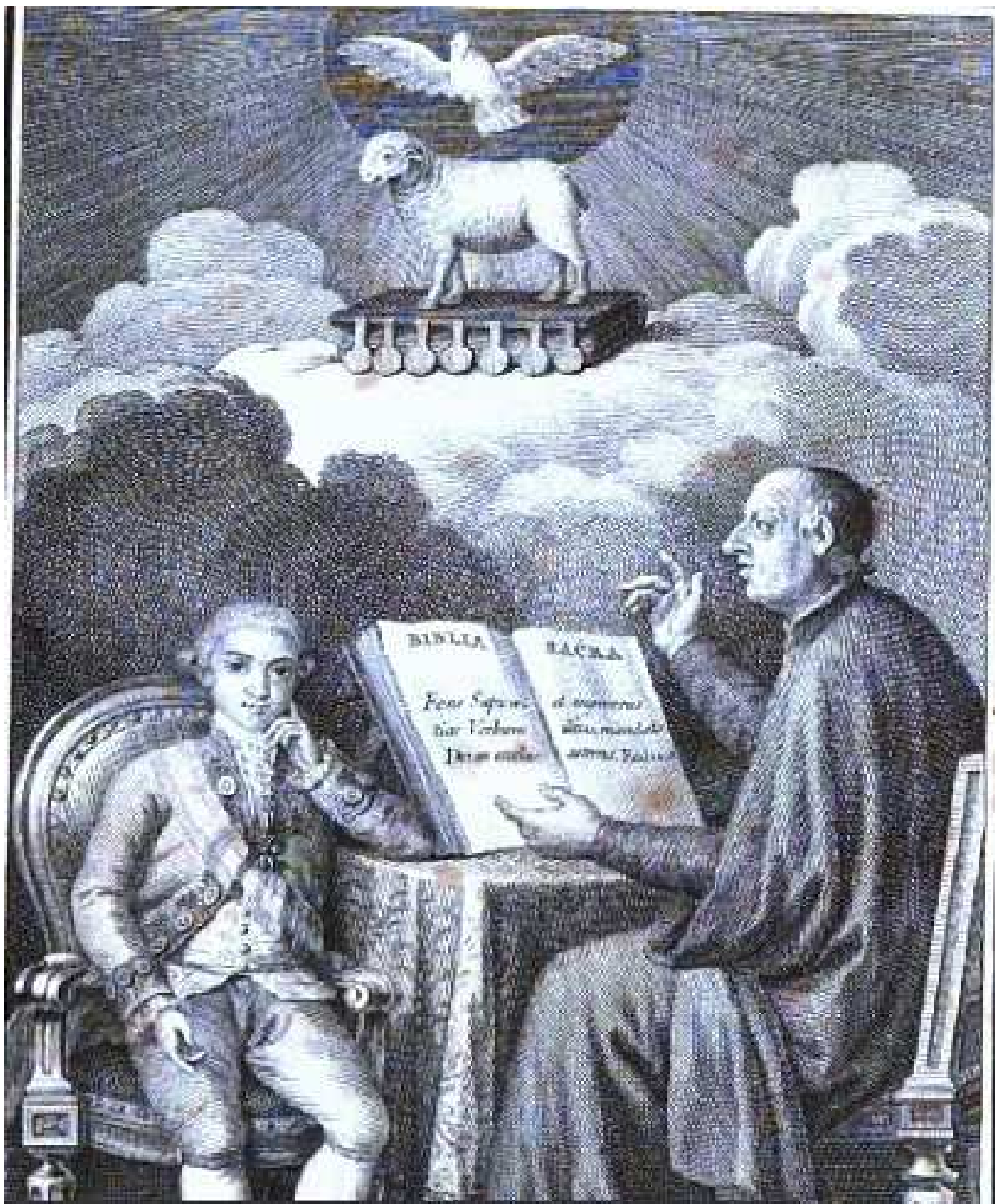
²²⁴ F. Gannal, "Une page de l'histoire de l'Hôtel-Dieu (1660-1677)", *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de la Île de France* 19 (1892).

²²⁵ Jean Cheymol y Rene-Jean Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècles d'histoire... panegyrique ou requisitoire", *Histoire des Sciences Medicales* 11, n.º. 4 (1977).

²²⁶ Francisco Javier Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados durante los siglos XV al XIX", *Cultura de los Cuidados* 16, n.º. 32 (2012).

²²⁷ M. Santo Tomás Pérez et al., "De la muy activa vida de las monjas del Hôtel Dieu de París. Análisis iconográfico de la miniatura del siglo XV", *Index de Enfermería* 6, n.º. 19 (1997).

II. ANÁLISIS DE LOS PRINCIPIOS QUE PROPICIARON EL SURGIMIENTO DE LOS CENTROS ASISTENCIALES. DESDE EL CONTEXTO BÍBLICO



Tomando ya la materia a estudio, se debe comenzar diciendo que para los creyentes, la Biblia tiene un doble origen, humano y divino:

"(...) es un libro humano, hecho por hombres, para los hombres, en el estilo de los hombres. Es, además, y sobre todo, un libro divino hecho por Dios, para transmitir a los hombres, por medio de los mismos hombres, un mensaje sobrenatural de cordialidad y de misericordia"²²⁸.

Este aspecto, que diferencia a la Biblia de cualquier otro libro para los cristianos, hace comprender que su contenido genera un modo de entender la vida y un estilo al vivirla específico para los participantes de estas creencias. No se trata de leer para conocer hechos o ideas, se trata de un aprendizaje vivencial que marca al individuo imbuido por esta fe, de tal modo que las palabras deben traducirse en hechos propios que ejemplifiquen y diferencien a sus acólitos del resto de la humanidad. Partiendo de esta premisa, se va a proceder a comentar los hallazgos más destacados del análisis bíblico que compone esta primera parte de la tesis. Este capítulo se divide en dos grandes bloques, primero se muestran los resultados relativos al Antiguo Testamento (A.T.) y, en segundo, los referentes a los Evangelios (Ev.). En ambos epígrafes se ha seguido la misma estructura, haciendo un paralelismo que permite comparar los siguientes aspectos: la enfermedad y los enfermos; los cuidados y las recomendaciones para la salud; la filosofía del cuidados que se desprende de estos textos, apartado en el que se indaga sobre los binomios vida y muerte, salud y enfermedad, los que cuidaban y curaban y, por último, los que enfermaban. Tras estos dos puntos, se abordan los valores y principios que desde estos escritos se potencian o denigran y dentro de los cuales se observan valores tradicionales relacionados con el cuidado y las personas encargadas de prestarlo. Finalizando este capítulo, se desarrolla un último apartado que, en principio no estaba entre las premisas iniciales de este bloque, pero que durante el desarrollo del estudio se fue mostrando como de especial interés, se está haciendo referencia a la

²²⁸ *La Santa Biblia*, 4.

concepción de la mujer en los textos del A.T y de los Ev. Para este análisis se han agrupado los aspectos relativos a las mujeres con presencia tanto en los libros que componen el A.T. como en los cuatro Ev.

A. Antiguo Testamento

A nivel cuantitativo, comenzar diciendo que, de los cuarenta y seis libros que conforman el A.T., son veinticinco los que contienen datos relativos a los intereses de este estudio. Aunque se debe destacar que todos han servido para entender las diversas concepciones sociales, culturales, históricas y sobre todo religiosas que se pretendían conocer. En la Tabla II se muestran los libros en los que se han encontrado hallazgos, frente a aquellos en los que no. La mayoría de la información se ha encontrado en los bloques históricos, didácticos, sapienciales y poéticos. Sin embargo, en los libros proféticos apenas se han hallado datos relativos al objeto de estudio.

Tabla II: Hallazgos en el Antiguo Testamento

HALLAZGOS		AUSENCIA DE HALLAZGOS	
GÉNESIS	ÉXODO	RUT	I CRÓNICAS
LEVÍTICO	NÚMEROS	ESDRÁS	NEHEMÍAS
DEUTERONOMIO	JOSUE	JUDIT	ESTER
JUECES	ISAMUEL	I MACABEOS	LAMENTACIONES
II SAMUEL	I REYES	CANTAR DE LOS CANTARES	OSÉAS
II REYES	II CRÓNICAS	BARUC	ABDÍAS
TOBÍAS	JOB	JOEL	MIQUEAS
SALMOS	PROVERBIOS	JONÁS	HABACUC
ECLESIASTÉS	SABIDURÍA	NAHUM	AGEO
ECLESIASTICO	ISAÍAS	SOFONÍAS	MALAQÚÍAS
JEREMÍAS	EZEQUIEL	ZACARÍAS	
DANIEL	AMÓS		
II MACABEOS			

Fuente: elaboración propia a partir del análisis del contenido de la Biblia.

Para mostrar los datos encontrados en el análisis del documento se han establecido tres bloques. En primer lugar, el denominado ‘Enfermedades y Enfermos en el A.T.’, se hace eco de todas las enfermedades, así como de las personas enfermas, que son reseñadas en el texto. En concreto se van a tratar aspectos como la esterilidad, las afecciones de la piel, la discapacidad, las enfermedades mentales y las causas que conducen a la muerte. En segundo lugar, el bloque al que se ha llamado ‘Cuidados y

Recomendaciones para la Salud' está destinado a recopilar las reseñas en las que se destaca algún consejo de salud o de cuidados, especificadas en el A.T. Los cuidados o recomendaciones hallados versan sobre alimentación, salubridad e higiene, salud sexual y reproductiva, cuidados en la enfermedad y cuidados post mortem. En el bloque denominado 'Filosofía del Cuidado' se va a destacar cada detalle del texto en el que se hace patente la concepción de vida, muerte, salud y enfermedad, así como los valores que las impregnan. También se abordará la presencia directa o indirecta de diversos cuidadores/as en el A.T. y la postura de los enfermos.

1. Enfermedades y enfermos en el A.T.

La esterilidad es la primera afección reseñada a lo largo del A.T., de hecho son muchas las mujeres que sufren y oran por la llegada de su prole, entre las que se pueden mencionar a Saray, Rebeca, Lía y Raquel, solo en el *Génesis*²²⁹. Al analizar estos relatos se percibe que concebían la fecundidad como una cuestión exclusiva de la mujer en la que poco, o nada, tenía que ver el hombre, por lo que todas ellas compartían la misma situación de sufrimiento y vergüenza. Diversos son los pasajes que hacen entender que Dios, al igual que era "(...) el dueño de la muerte y de la vida (...) "²³⁰, también era el dueño de la fecundidad femenina y por diferentes causas podía hacer a una mujer infértil. Se encuentran relatos en los que la esterilidad se origina en una falta de integridad moral, como en el caso de Raquel y Lía. Dos hermanas, casadas con el mismo hombre, que no eran tratadas por igual. Cuando la segunda fue despreciada por su marido, Dios la hizo fecunda frente a su hermana a quien dejó estéril. En el caso de Raquel se ve claramente la desesperación y la vergüenza cuando le dijo a Jacob, su marido: "Dame hijos, sino me muero"²³¹ proponiéndole, como vía para alcanzar la maternidad, que tuviera hijos con su sierva Bala para criarlos ella, lo cual ocurrió. También se hallan ocasiones en las que la esterilidad procede del quebrantamiento de la Alianza o de la Ley, ya sea de la mujer o de un familiar, como es la historia de Abimelec, rey de Guerar. Pecó tomando a la mujer de Abraham, su castigo fue la esterilidad de toda su casa, mujeres y animales. Cuando Abraham solicitó su perdón, ya que había sido víctima de un engaño, ocurrió que "(...) Dios curó a Abimelec, a su mujer y a sus siervas para que de nuevo pudieran tener hijos; pues el Señor había hecho estéril

²²⁹ Gén 11, 30; 25, 21; 29, 31 y ss.

²³⁰ Dt 32, 39.

²³¹ Gén 30, 1.

el seno de todas las mujeres en la casa de Abimelec (...) "²³². Otro relato, interesante para comprender esta problemática, es el de Ana, quien sufría, lloraba y oraba pidiendo quedar embarazada mientras que la segunda mujer de su marido paría hijos cada año. En el momento en que comienzan a relatar su historia, parece estar ya al borde de la desesperación, motivo por el que hace a Yavé, quien "(...) la había hecho estéril (...) "²³³, la siguiente ofrenda:

"Oh Yavé de los ejércitos, si quieres mirar la aflicción de tu sierva y te acuerdas de mí y no te olvidas de tu sierva y me das un hijo varón, yo lo consagraré a Yavé por todos los días de su vida y la navaja no pasará por su cabeza "²³⁴.

Destacar aquí la petición concreta no de un hijo, sino de un hijo varón y el voto posterior que se traduce en la dedicación del hijo al sacerdocio leví. Cabría preguntarse si la petición de hijo varón, era para poder cumplir la promesa o si, al contrario, la petición era por la mayor relevancia social del hombre frente a la mujer, del hijo frente a la hija, se retomará esta cuestión más adelante. Volviendo a la historia de Ana, en respuesta a su plegaría Dios le concedió un hijo, que posteriormente sería el profeta Samuel, ya que efectivamente lo dedicó al sacerdocio como había prometido. Sin embargo, en otros casos, como el de Saray, la esterilidad es un hecho en el que no se aprecia el papel de Dios, pero sí la vergüenza para la mujer. Se puede concluir este aspecto diciendo que la esterilidad era concebida como una debilidad de la mujer vinculada, en la mayoría de los casos, con su idoneidad moral y con su relación, o la de sus familiares, con Dios.

Las afecciones de la piel son otro pilar de estudio en cuanto a las enfermedades en el A.T. El primer relato concreto, relativo a este aspecto, es la descripción de la sexta plaga de Egipto, «las pústulas». En él se dice que Dios castigó a hombres y ganado, por igual, cubriéndolos de pústulas y tumores²³⁵. Se aprecia en este relato como la enfermedad recae sobre personas y animales, a consecuencia de que su mandatario no se prestó a cumplir la divina petición de dejar partir a los israelitas de tierras egipcias. Más allá de la relevante clarificación por la que se puede, ya, observar en este texto que la

²³² Gén 20, 17-18.

²³³ I Sam 1, 5.

²³⁴ I Sam 1, 11.

²³⁵ Éx 9, 8-10.

enfermedad procede de Dios a consecuencia del incumplimiento de su voluntad, poco más de la enfermedad en si se da a conocer en este relato.

La lepra, de entre las enfermedades de la piel, debe ser especialmente destacada ya que es atendida en varios y extensos pasajes. No en vano era concebida como un claro signo de impureza moral y una de las peores lacras que se podían arrastrar en el contexto de la tradición judeocristiana. De hecho el término que designaba al leproso «tsaura'», significaba «golpeado por Dios» o «herido por Dios», convirtiéndolo así en el castigo divino por antonomasia²³⁶. De hecho, entre las maldiciones por desobediencia divina o injusticia presentes en el *Deuteronomio*, hay una explícita con el padecimiento de la lepra²³⁷. Para el estudio de esta afección existe un libro fundamental, *Levítico*, donde se puede localizar las: *Leyes sobre la lepra del hombre y de los vestidos*, o en un lenguaje más actual: *La lepra y normas para los leprosos*²³⁸. En él se ofrece la descripción de esta enfermedad como "(...) un tumor, una pústula o mancha reluciente que huelga a lepra (...) los pelos de la parte afectada se han vuelto blancos (...) la llaga se presenta más profunda que el resto de la piel (...)". Se debe tener en cuenta que el término lepra, para los israelitas, no solo hacía referencia a esta enfermedad, sino que englobaba casi todas las infecciones y afecciones de la piel, así como la polilla de la ropa, el moho de las paredes, etc.²³⁹.

De entre los afectados por este mal se puede mencionar a María, quien fue castigada con una súbita lepra blanca por quejarse de que su hermano, Moisés, tomara por esposa a una mujer etíope. Sin embargo, apoyando la tesis de que es Dios el que hace enfermar y el que cura, sus hermanos, Aarón y el mismo Moisés, rogaron por su sanación y, tras siete días de aislamiento, esta ocurrió²⁴⁰. Otro destacado enfermo de lepra fue Naamán, general del ejército del rey de Siria. Acudió a Jerusalén buscando ayuda por su enfermedad, el profeta Eliseo le recomendó que se lavara siete veces en el río Jordán. A pesar de las reticencias del enfermo, que no creía en la utilidad de dichas medidas, cumplió las recomendaciones y sanó. Cuando ya se marchaba fue abordado por Guejazi, criado de Eliseo, quien le solicitó dinero y ropas como pago por la curación, con una artimaña. Al conocer el profeta este hecho, maldijo a su sirviente así:

²³⁶ Vendrame, *Los enfermos en...* 17.

²³⁷ Dt 28, 21.

²³⁸ Lev 13.

²³⁹ *La Santa Biblia*, 131.

²⁴⁰ Núm 12.

"Ahora que has recibido dinero podrás comprar vestidos, olivares y viñedos, ovejas y bueyes, siervos y siervas; pero la lepra de Naamán se os pegará a ti y a tu linaje para siempre" y sucedió²⁴¹. Lo cual sucedió, enfermando Naamán y toda su casa de lepra. Se muestran aquí dos claras situaciones en las que tras un comportamiento moralmente inaceptable, María por su crítica y Guejazi por el engaño y la desobediencia, sucede el castigo de Dios confirmando la postura descrita anteriormente con respecto a esta enfermedad.

En relación a la lepra se quieren destacar varios aspectos de especial relevancia para este estudio. Por un lado, se debe matizar que el encargado de confirmar la presencia de esta afección era el sacerdote, su modo de proceder está descrito de forma clara. Una vez el enfermo o «herido» de lepra se presentaba ante él, debía observar las características descritas con anterioridad. Cumpliendo estos requisitos era declarado impuro, lo que significaba la salida, probablemente definitiva, del asentamiento, como nos confirma que mientras le dure "(...) la lepra, será impuro, y siendo impuro vivirá aislado, tendrá su morada fuera del campamento"²⁴². Al contrario, si no cumplía alguno de los criterios era aislado durante siete días para volver a ser valorado por el sacerdote. Pasado el plazo, si la lesión había evolucionado y se podía determinar la existencia de la lepra, se cumplía con lo descrito con anterioridad, corriendo la misma suerte que en el caso anterior. Pero si había mejorado se consideraba que era una pústula, entonces el enfermo debía lavar sus ropas y era declarado puro. Este proceso podía repetirse las veces que el sacerdote considerase necesario. De esta forma se encuentra a los sacerdotes generando algo similar a un diagnóstico y sentando así el precedente sobre la forma de proceder en cuanto a esta enfermedad. Esta autoridad conferida a los sacerdotes en el *Levítico* es reiterada y apoyada más tarde en *Deuteronomio*: "En caso de lepra, cuida bien de observar con diligencia y poner en práctica todo cuanto os han enseñado los sacerdotes levitas. Procurad cumplir todo cuanto yo les he ordenado. Recuerda lo que Yavé, tu Dios, hizo con María (...)"²⁴³. Se observa como este dictado afirma el poder otorgado a los sacerdotes, mientras que aprovecha para adoctrinar sobre el cumplimiento de la norma, recordando las consecuencias posibles.

²⁴¹ II Re 5.

²⁴² Lev 13, 46.

²⁴³ Dt 24, 8-9.

Otro aspecto destacable, en relación con la lepra, es que en el proceso que debían seguir los sacerdotes se muestra también un primer concepto de aislamiento de facto y profiláctico, ya que aislaban tanto al enfermo como al potencialmente contagiado. Aparentemente las medidas estaban enfocadas únicamente a mantener la pureza religiosa de la comunidad. De hecho se localizan referencias interesantes a este nivel en diversas leyes, en las que queda patente que el motivo de tal aislamiento era la protección de la pureza religiosa, de Dios en definitiva, al menos en la literalidad del texto, como es el caso de la siguiente:

"Ordena a los hijos de Israel que hagan salir del campamento a todos los leprosos, a todos los que padecen blenorragia²⁴⁴, a todos los impuros por contacto con cadáveres; hombre o mujer, los haréis salir sin distinción para que no contaminen su campamento donde yo vivo en medio de ellos"²⁴⁵.

A pesar de este enfoque puramente religioso y ritualista, no se puede desdeñar el efecto sanitario que estas medidas, una semana de aislamiento profiláctico en caso de duda y aislamiento completo hasta la sanación en caso de confirmación, podían tener frente a enfermedades infecto-contagiosas de la piel o de otro ámbito. Durante el periodo de aislamiento se esperaba, además, un cierto comportamiento por parte del enfermo. En concreto debía llevar rasgadas las vestiduras, la cabeza descubierta e ir gritando por la calle «¡Impuro, impuro!»²⁴⁶, para que los demás transeúntes se apartaran de su camino. Sin entrar a valorar lo que supondría, hoy, estigmatizar de esa forma a una persona enferma, este era el comportamiento que se esperaba y es de suponer que se cumplía, sobre todo por las posibles consecuencias que implicaba no hacerlo.

Llegado el día en que el enfermo de lepra era declarado puro, contaban con un rito denominado *Sacrificios por la expiación de la lepra del hombre* o *Purificación del leproso*²⁴⁷. Este ritual se componía de tres partes diferenciadas, la primera consistía en la inmolación de un ave, vertiendo su sangre sobre un recipiente con agua. En el líquido resultante debían impregnar un ave viva así como otros materiales con los que salpicarían al enfermo, posteriormente la liberaban. En segundo lugar, la persona afectada de lepra debía entonces lavar sus ropas, cortarse todo el cabello y lavarse sumergido en agua. En este momento era declarado puro por lo que podía volver al

²⁴⁴ Blenorragia era el término utilizado para referirse a la secreción mucosa procedente de una uretra infectada, probablemente, por gonorrea.

²⁴⁵ Núm 5, 2-3.

²⁴⁶ Lev 13, 45.

²⁴⁷ Scío de San Miguel, *La Biblia Vulgata...I*, 133.

campamento, si bien debía esperar siete días para entrar de nuevo a su tienda. El séptimo día, debía volver a lavar la ropa, bañarse y cortarse el pelo, pero no solo el cabello sino también el resto del pelo corporal: cejas, barbas, etc. Por último, el octavo día debía hacer un nuevo ritual expiatorio con inmolación, de corderos en este caso²⁴⁸. Centrando la atención en la segunda etapa del proceso, la persona debía someterse a una serie de medidas higiénicas que, con toda probabilidad, distaba mucho de las habituales en la época. Bañarse y lavar la ropa dos veces en una semana o cortarse todo el pelo del cuerpo, podría aliviar diversas afecciones cutáneas asociadas a la falta de salubridad. Si bien, no se puede afirmar que se observe ninguna intención terapéutica o de cuidados en las prácticas descritas ni en la actitud debida por el sacerdote. Es cierto que el contacto del judaísmo con la civilización egipcia puede favorecer la asimilación de algunas prácticas higiénicas de esta última cultura. Entre las que eran habituales el rasurado del cuerpo para la prevención de enfermedades, que pudieran transmitir parásitos como chinches o piojos.

El resto de enfermedades de la piel que se han encontrado son: úlceras, llagas y quemaduras. La primera recomendación, en todos los casos, es la comprobación por el sacerdote de que no se tratase de lepra, mediante la observación de la coloración de la piel y el pelo afectado. A partir de ahí, el proceso seguía paralelo al descrito para la lepra: aislamiento y valoración de la evolución de la lesión hasta determinar la pureza o impureza de la persona²⁴⁹. Varios relatos versan sobre estas heridas, como por ejemplo el de la llaga maligna que cubrió a Job desde las plantas de los pies hasta la coronilla de la cabeza²⁵⁰, o el de Ezequías, rey de Judá, quien sanó de una llaga mortal mediante un emplasto aplicado por el profeta Isaías²⁵¹. La tiña, para cerrar el capítulo de las afecciones de la piel, también aparece vinculada a las recomendaciones del aislamiento y reevaluación a los siete días por parte del sacerdote y es descrita como llagas en el cuero cabelludo de la siguiente forma:

"Si un hombre o una mujer tiene una llaga en la cabeza o en la barba, el sacerdote examinará la llaga; si ve que esta se hunde en la piel y que el pelo

²⁴⁸ Lev 14, 1-32.

²⁴⁹ Lev 13,18 y ss.

²⁵⁰ Job 2, 7.

²⁵¹ II Re 20.

se ha vuelto amarillento y más delgado, declarará impuro al enfermo; es tiña, la lepra del cuero cabelludo y la barba"²⁵².

Con numerosa presencia en el A.T., aunque inferior a las afecciones de la piel, se encuentran las limitaciones físicas, que hoy serían llamadas discapacidades: «ciegos, sordos, mudos, cojos, paralíticos»²⁵³. No se debe olvidar que estamos ante el análisis de un texto, considerado sagrado por muchos, en el que leyenda, mito y metáfora tienen amplia cabida. Por ello en muchos de los pasajes en los que se habla de estos aspectos se está tratando en realidad contenido de corte religioso, como por ejemplo que los «ciegos» son también los que no son capaces de ver las maravillas de Dios o los «sordos» los que no escuchan la palabra del Señor²⁵⁴. Si bien, también se encuentran casos de discapacidades reales, entre los que se puede reseñar la historia de Mefibaal, nieto del rey Saúl, quien a los cinco años de edad sufrió una caída desde los brazos de su nodriza que lo dejó «cojo»²⁵⁵. Tobit, padre de Tobías, fue uno de los «ciegos» más destacado del A.T. Estando una noche al raso le cayeron excrementos de una golondrina en los ojos abiertos, estos enfermaron y paulatinamente fue perdiendo la visión hasta quedar ciego²⁵⁶. En el concepto de enfermedad como castigo divino, que se venía desarrollando anteriormente con la esterilidad y la lepra, Tobit no encaja. Antes de la descripción de su enfermedad, Tobit es alabado y ensalzado por el hagiógrafo del *Libro de Tobías*. De él se dice que realizaba "(...) obras de misericordia (...)" como: dar limosna a sus hermanos de raza, pan al hambriento, vestidos al desnudo, enterraba y daba sepultura a sus hermanos en religión²⁵⁷. Exponiendo de paso su propia integridad y vida, ya que estaba viviendo el cautiverio babilonio. De hecho, la noche que comenzó su enfermedad, estaba durmiendo al raso por no hallarse puro tras enterrar a uno de sus hermanos de religión. Según algunas fuentes secundarias²⁵⁸, los judíos deportados, si bien no vivían como presos y podían reunirse y mantener algunos de sus ritos, tampoco eran libres. Entre los ritos que pudieron mantener no debía hallarse el de dar sepultura tradicional judía a los fallecidos, según las informaciones que ofrece el propio *Libro de*

²⁵² Lev 13, 29-30.

²⁵³ Las expresiones utilizadas para referirnos a estas discapacidades (defecto físico, defecto corporal, deficiencia, ciego, cojo, etc.) no persiguen ofender ni molestar, intentamos contextualizar en tiempo y espacio el concepto de dichas afecciones, por ello se usan estas expresiones y no las actuales ya que se podría entrar en un claro anacronismo al hacerlo de otro modo.

²⁵⁴ Vendrame, *Los enfermos en...* 16.

²⁵⁵ II Sam 4,4.

²⁵⁶ Tob 2.

²⁵⁷ Tob 1, 16 y ss.

²⁵⁸ John Bright, *La historia de Israel* (Bilbao: Descleé de Brouwer, 2003), 446.

*Tobías*²⁵⁹. Motivo por el que el protagonista lo hacía a escondidas, en la noche, lo que le obligaba a dormir en la calle al volver, ya que no podía entrar en su tienda/casa después de haber tocado a un fallecido.

En la línea de los personajes que no encajaban en el concepto de enfermedad como designio divino por algún tipo de transgresión moral, se encuentran las narraciones a cerca de Tobit, Ezequías y Job. Los tres eran extremadamente íntegros moralmente, es decir que cumplían la voluntad de Dios. También eran justos ya que mantenían la observancia de la Ley a pesar de las adversidades y, aún así, enfermaron. En definitiva, se rompe en estas historias el denominado «Principio de Retribución» según el cual el comportamiento, tanto individual como grupal, propiciaba la orientación de los acontecimientos venideros²⁶⁰. Si bien, también comparten estos tres personajes otra característica, todos sanaron por intervención divina en una u otra forma. Tobit, una vez cegado, hizo una sentida plegaría a Dios, quien lo oyó y envió en su ayuda al arcángel Rafael, precisamente a este, cuyo nombre significa «Dios cura» o «Medicina de Dios»²⁶¹. Rafael enseñó una forma de curar la ceguera a Tobías, hijo de Tobit, quien aplicando lo que había aprendido sobre los ojos de su padre lo sanó, devolviéndole la vista²⁶². Esta situación puede inducir a pensar que la cura o sanación también está ligada al designio divino y a la altura moral del enfermo.

Moisés, según algunos autores²⁶³, fue otro relevante personaje bíblico que padeció un defecto corporal, la tartamudez. A esta conclusión llegan basándose en las manifestaciones, justificaciones o quejas que le ofreció a Dios para no hacer frente a la misión encomendada por él. Descripciones como "(...) yo no soy hombre de palabra fácil, ni en el pasado, ni desde que tú has hablado a tu siervo, más bien soy tardo en el hablar y torpe de lengua (...)"²⁶⁴; "(...) ¿cómo va a escucharme el Faraón a mí, de labio incircunciso? (...)"²⁶⁵; y "(...) soy incircunciso de labios (...)"²⁶⁶. Aunque otros autores

²⁵⁹ Tob 2.

²⁶⁰ Vendrame, *Los enfermos en...* 25.

²⁶¹ *La Santa Biblia*, 538; Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...* 27.

²⁶² Tob 11, 10 y ss.

²⁶³ M. R. Lida de Malkiel, "Las infancias de Moisés y otros tres estudios en torno al influjo de Josefo en la literatura española", *Romance Philology* 23, nº. 4 (1970): 418-448; 419.

²⁶⁴ Éx 4, 10.

²⁶⁵ Éx 6, 12.

²⁶⁶ Éx 6, 30.

no están de acuerdo con la hipótesis de la tartamudez²⁶⁷, parecer de vital importancia para discernir esta cuestión la respuesta que Dios le ofreció:

"¿Quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego? ¿No soy acaso yo, Yavé? Ahora, pues, ve, yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir"²⁶⁸.

De ella se puede deducir que Moisés tenía, ciertamente, una dificultad o defecto en el habla. Defecto al que Dios no daba mayor importancia, considerándolo como una característica, de entre otras, otorgada por la divinidad. Yavé le exigió que continuase con su labor sin tener en cuenta ese impedimento, por lo que se podría concluir que se trata de una forma de aceptación o normalización de estos defectos. De hecho, Moisés alcanzó todos sus objetivos y contó con la benevolencia divina hasta su muerte. Otros relatos del A.T. vienen a confirmar esta hipótesis, demostrando, incluso, cierto grado de preocupación por el trato que, social e individualmente, se ofrecía a las personas con discapacidad. Para traer a colación este aspecto se pueden reseñar las *Prescripciones relativas a la santidad, caridad y justicia* en las que se contemplan detalles como: "No injuriarás al mudo ni pondrás tropiezos al ciego (...)"²⁶⁹. Por otro lado se puede destacar también una de las maldiciones del *Deuteronomio* "Maldito el que desorienta al ciego en su camino!"²⁷⁰. Por último, el primer versículo del *Salmo 40*: "Feliz quien se preocupa del débil y del pobre; en el aciago día lo salvará Yavé". Como se decía, en aseveraciones como estas se deja entrever cierta inquietud para con el discapacitado que, si bien no es comparable a la mostrada posteriormente en el N.T., si es significativa porque además no es compartida por las recopilaciones legales del mismo contexto temporal ni geográfico como el Código de Hammurabi²⁷¹. Sin embargo, son muchos los pasajes del A.T. que ponen de manifiesto que no era tal el grado de normalización o de aceptación de los defectos físicos o discapacidades de toda índole. Se puede observar, por ejemplo, que en la *Ley de Santidad* se describen los impedimentos puestos a los levitas para acceder al sacerdocio:

"Ninguno de tu estirpe, de cualquiera generación que sea, que tenga un defecto corporal se acercará a ofrecer el alimento a su Dios. Ciertamente, no se acercará ningún defectuoso, sea ciego o cojo, mutilado o deforme, con

²⁶⁷ Pablo Ardiñach, *El libro del Éxodo* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2006), 101.

²⁶⁸ Éx 4, 11-12.

²⁶⁹ Lev 19, 14.

²⁷⁰ Dt 27, 18.

²⁷¹ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...27*.

roturas en pies o manos, jorobado o enano, bisojo o sarnoso, tiñoso o herniado"²⁷².

Si se reflexiona brevemente ante esto, se puede entrever un doble mensaje. Por un lado, Dios elige de entre su pueblo a un hombre, Moisés, con un defecto físico, aunque no muy grave, para llevar a cabo una misión muy importante, sacar a su pueblo de Egipto y dotarlo de su Ley. Aunque al mismo tiempo, establece que ningún hombre con algún tipo de deficiencia corporal puede servirle en la «tienda de la reunión», posteriormente santuario, porque reduce la santidad del culto religioso. Lo cual resulta un mensaje un tanto contradictorio. Yendo un poco más allá, se encuentran evidencias de que la discapacidad también estaba asociada al castigo por la falta de integridad o el incumplimiento de la voluntad divina. En este sentido son múltiples maldiciones presentes en el A.T., entre las que se encuentran dos textos muy significativos:

"Pero si no me obedecéis y ponéis en práctica todos mis mandamientos (...) haré venir sobre vosotros el espanto, la consumición y la fiebre que debilitarán vuestros ojos (...)"²⁷³.

"Más si no obedeces la voz de Yavé tu Dios y no pones en práctica todos sus mandamientos y todas sus leyes, que yo te prescribo hoy, vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las maldiciones que vienen a continuación: (...) Yavé te herirá de frenesí, de ceguera, de delirio, de suerte que en pleno día andarás a tientas como anda el ciego en las tinieblas (...)"²⁷⁴.

A tenor de lo manifestado sobre los defectos corporales, se podría aventurar que existía una triple concepción de la discapacidad. Por un lado, el discapacitado podía ser merecedor del mayor atributo divino, del cuidado y respeto social, como fue el caso de Moisés. Por otro, la discapacidad era considerada un estigma para la pureza religiosa y para la santidad en los rituales, por lo que se excluían a los levitas con defectos corporales del sacerdocio. Por último, la discapacidad constituía uno de los tantos castigos que podía padecer el pueblo de Israel por desobediencia a Dios y/o no observancia de la Ley. Se puede concluir de esto que en el A.T. se observa el inicio de la preocupación por el bienestar de los desvalidos que alcanzó mayor relevancia en los evangelios y su máximo exponente, siglos más tarde, en el cuidado institucionalizado en los centros asistenciales cristianos.

²⁷² Lev 21, 17-20.

²⁷³ Lev 26, 14-16.

²⁷⁴ Dt 28, 15-28.

Al igual que ocurre con la discapacidad, la enfermedad mental era, y es, una fuente de estigma social, se procederá ahora a abordar la presencia de enfermedades mentales en el A.T. Comenzando con Saúl, un simple granjero que acudió al profeta Samuel buscando ayuda para encontrar parte de su ganado extraviado y terminó por ser elegido rey, de entre sus iguales, allá por la primera década del siglo XI a.C. El motivo de tal destino fue la propia voluntad divina revelada al profeta Samuel. Durante años fue un rey aclamado y querido por su pueblo, mientras que también contaba con la bendición de su Dios. Si bien comenzó a perder tal gracia por alejarse de la observancia de la Ley. Tanto fue así que, Yavé buscó otro rey de entre su pueblo como sustituto de Saúl, eligiendo finalmente a David²⁷⁵. Saúl, aun sin conocer este cambio en el parecer divino, comenzó a tener comportamientos anómalos que fueron atribuidos a una posesión de su alma por parte de un mal espíritu enviado por Dios. Sus siervos, conscientes de este cambio en el rey, le recomendaron que buscara con un músico que le ayudara con su música a calmar tales momentos y así "(...) cuando el espíritu de Dios asaltaba a Saúl, cogía David la cítara y tocaba con su mano; entonces Saúl se calmaba, mejoraba y el mal espíritu se alejaba de él"²⁷⁶. Resultan llamativos de este relato varios aspectos: en primer lugar, se observa como también la perturbación mental, enmascarada como posesión demoníaca, era enviada por Dios al igual que la enfermedad física; en segundo lugar, se comprueba que la concatenación de actos moralmente reprobables vuelve a generar un estado de enfermedad, en este caso mental; por último, sorprende el consejo de los siervos de Saúl recomendándole el uso de la música para calmar su malestar emocional/mental. Este no es el único momento descrito en el que el rey padeció la posesión, conforme David fue escalando puestos en la corte y ganándose el favor del pueblo por su furor en la batalla, Saúl fue sufriendo diversos episodios de perturbación mental, vinculados en el texto con la ya nombrada tenencia sobrenatural²⁷⁷.

Se han encontrado dos casos más de posesión demoníaca tras los cuales se pueden atisbar ciertas similitudes con alguna enfermedad mental. En primer lugar, se va a describir el del rey Nabucodonosor, los execrables actos que se le imputan son graves: invasión de Israel, destrucción del Templo de Jerusalén, diezmar la población deportándola, haciéndola huir o masacrándola, y para terminar, no reconocer el poder de

²⁷⁵ I Sam 8 y ss.

²⁷⁶ I Sam 16, 23.

²⁷⁷ I Sam 16, 23; 19, 1.

Yavé. Por todos estos motivos, estando en su palacio, se podría decir, tranquilo con el imperio bajo control, sufrió de un sueño recurrente que le hacía padecer. Buscó quién pudiera interpretar su sueño, encontrando finalmente al profeta Daniel. La explicación que este le dio fue la siguiente:

"(...) es una sentencia del Altísimo sobre mi señor el rey. Serás expulsado de entre los hombres tendrás tu morada entre las bestias salvajes, hierba como los bueyes tendrás por comida y serás bañado por el rocío del cielo. Siete años pasarán por ti, hasta que reconozcas que el Altísimo tiene poder sobre el imperio de los hombres y se lo da a quien quiere"²⁷⁸.

Finalmente Nabucodonosor perdió la razón y terminó por padecer todo lo descrito, algunos autores ven en este esquema un caso de licantropía²⁷⁹. Sin entrar en una apuesta tan arriesgada, parece que sí se entrevé un delirio largo aunque transitorio. El último relato sobre la tenencia del alma por malos espíritus que se va a destacar es el de Sara. Si bien no guarda relación con los anteriores, más allá de la justificación bíblica de la posesión demoníaca, ya que Sara no padecía comportamientos anómalos ni erráticos, se puede ver en su historia otra vertiente de la concepción de tenencia sobrenatural. Sara, reiterando lo dicho, no padecía comportamientos que se puedan asociar con una enfermedad mental, su posesión se manifestaba a través del fallecimiento prematuro de todos sus maridos. Los siete primeros hombres con los que se desposó murieron en su noche de bodas, sin llegar a consumir el matrimonio, la justificación popular a este mal era que estaba poseída por un demonio que la quería para sí, por ello no permitía la consumación de sus matrimonios. Sara, al igual que Tobit, hizo una sentida plegaría a Yavé motivo por el que de nuevo aparecieron en escena Tobías y el arcángel Rafael. Este último enseñó al mortal como sanarla de su posesión, Tobías la curó, casándose con ella y quemando ciertos órganos de un pez en la alcoba antes de la consumación carnal del matrimonio²⁸⁰.

El último extracto sobre enfermos al que se va a hacer referencia es la descripción física de Eglón, rey de Moab, a quien se describe como un hombre «muy gordo»²⁸¹. Se pueden observar aquí dos detalles, por un lado la posibilidad de que este individuo padeciese una obesidad importante y, por otro, la posibilidad de que vinculasen

²⁷⁸ Dan 4, 21-22.

²⁷⁹ Daniel Vernet, *Médecines et médecins devant la Bible - Hier et Aujourd'hui* (Carrières-sous-Poissy: La Cause, 1987), 385.

²⁸⁰ Tob 3; 7 y 8.

²⁸¹ Jue 3, 17.

opulencia, riqueza y gordura, frente a pobreza, delgadez y necesidad. Este planteamiento es defendido por Juan Luis de León Azcárate²⁸² en su trabajo *Yo soy Yavé, el que te sana (Éxodo 15, 26): enfermedad y salud en la Torá*.

La forma de abordar la muerte, en la Biblia, es un aspecto que no se puede dejar pasar. No en vano, las diversas historias sobre enfermos y enfermedades, de las que se ha venido haciendo eco esta memoria, derivaron en muchos casos en la muerte. Pudiendo comenzar comentando la historia de Nabal, se trataba de un rico hombre de Maón, coetáneo del rey Saúl, cuyo "(...) corazón murió en el pecho y él se quedó como una piedra. Unos diez días después, Yavé hirió a Nabal y murió"²⁸³. Se podría tratar de algún tipo de accidente vascular, pero lo cierto es que no se tienen datos suficientes para hacer un pronunciamiento al respecto. Si se observa con detenimiento el origen del hecho, éste aconteció tras despreciar cierta atención de David, cuando estaba huyendo porque el rey Saúl pretendía asesinarle. Volviendo de nuevo con este episodio al concepto de enfermedad y, en este caso muerte, como consecuencia de los propios actos que van contra la voluntad de Dios. De hecho cuando David fue informado de la muerte de Nabal, respondió así: "Bendito Yavé, que me ha hecho justicia del insulto que recibí de Nabal y ha impedido a su siervo hacer el mal e hizo recaer la maldad de Nabal sobre su cabeza"²⁸⁴. Se puede detallar también el relato sobre Joram, rey de Judá, que una vez se posicionó tras heredar el reino, pasó a cuchillo a los otros seis hijos de su padre. Las primeras muestras de que Dios lo había abandonado, por su mal proceder, fueron diversas sublevaciones territoriales que le hicieron ir perdiendo dominios. Entonces cayó también en la idolatría, provocando aun más la ira divina. Para prevenirle de su falta de integridad Dios le manifestó, a través del profeta Elías, lo siguiente:

"Yavé va a descargar sobre tu pueblo, tus hijos, tus mujeres y tu hacienda una gran calamidad. Tú mismo serás castigado con una grave enfermedad, la cual afectará a tus entrañas, de tal manera que al cabo de dos años te quedarás sin ellas en virtud del mal"²⁸⁵.

²⁸² Juan Luis de León Azcárate, "Yo soy Yavé, el que te sana (Éx 15, 26): enfermedad y salud en la Torá", *Theologica Xavierana* 61, n.º. 171 (2011): 65-96, 69.

²⁸³ I Sam 25, 37-38.

²⁸⁴ I Sam 25, 39.

²⁸⁵ II Crón 21, 14-15.

Todas las amenazas se cumplieron, incluida la de la enfermedad y, a los dos años, "(...) se le salieron las entrañas por la fuerza del mal, muriendo así en medio de terribles sufrimientos"²⁸⁶.

Para concluir este bloque, en el que se están destacando aquellas historias en las que los afectados pagaron con la enfermedad y la muerte su transgresión moral, se va a reseñar la enfermedad del rey Ocozías. Según se describe en el texto, su reinado sobre Israel duró tan solo dos años, período en el que hizo "(...) lo que es malo a los ojos de Yavé (...)"²⁸⁷. Sufrió una caída, desde la reja de su cámara y enfermó. Viéndose en tal situación se encomendó a Beelzebub, Dios de Acarón. Ante esta ofensa a su propia divinidad, Yavé envió al profeta Elías para que le advirtiera de que "(...) del lecho al que subiste no bajarás, sino que morirás sin remedio"²⁸⁸ y así sucedió, a pesar de sus múltiples intentos de que Elías le salvase. En este caso, como se decía anteriormente al comentar las historias de Nabal y de Joram, no solo la enfermedad ocurría como castigo divino por un comportamiento que incumple la alianza, la Ley o la voluntad de Dios, sino que también sobrevénía la muerte, entre terribles sufrimientos. De lo que se puede extraer que, cuanto mayor era la falta cometida, mayor era también el castigo.

En relación a la enfermedad, los enfermos y sus muertes, pero desde otra perspectiva se quieren reseñar dos historias reflejadas en el A.T. Las dos resurrecciones llevadas a cabo por los profetas Elías y Eliseo. El primero resucitó al hijo de una viuda que le había dado alojamiento y manutención, el niño había enfermado y encontrándose cada vez peor, falleció. La madre increpó a Elías, cuestionándose cómo su hospitalidad para con él podía haberle traído como consecuencia la muerte de su hijo. El profeta cogió al niño, lo subió hasta el dormitorio que le habían cedido y tras tumbarlo en la cama se echó sobre el niño en tres ocasiones quejándose mientras tanto de lo injusto de la situación. Por último rogó a Dios pidiéndole que devolviera el alma "(...) de este niño a su interior (...)"²⁸⁹ lo cual, según el relato, sucedió. La resurrección llevada a cabo por Eliseo, hijo de Elías, fue similar a la de su padre, también se trata del hijo de una familia que le ofrecía alimentos y alojamiento cada vez que se halla cerca de su morada. En este caso, el niño ya había sido concebido por intervención divina en compensación por la hospitalidad que ofrecían los padres al profeta. Su muerte fue precedida de un fuerte

²⁸⁶ II Crón 21, 19.

²⁸⁷ I Re 22, 53.

²⁸⁸ II Re 1, 4.

²⁸⁹ I Re 17, 17 y ss.

dolor de cabeza que le hizo quejarse y encogerse, muriendo a las pocas horas. Cuando Eliseo fue informado envió por delante a su siervo, Guejazi, para que colocase sobre la cara del niño su cayado y al llegar él se tumbó sobre el fallecido "(...) puso la boca sobre su boca, los ojos sobre sus ojos, las palmas sobre sus palmas y estando así inclinado sobre él, el cuerpo del niño entró en calor"²⁹⁰. Repitiendo este gesto en varias ocasiones el niño resucitó. Se reseñan estas descripciones en contraposición a aquellas que se han hecho con anterioridad, confrontando a los que enferman y fallecen, por designio o castigo divino, con aquellos que una vez muertos fueron devueltos a la vida, también por el mismo motivo.

2. Cuidados y recomendaciones para la salud

En este bloque se van a abordar aquellas normas, recomendaciones, consejos, etc., que están presentes en los libros del A.T. y que tienen relación con los cuidados y los autocuidados. Como se va a mostrar, algunas de ellas no tienen eficacia real desde la óptica de la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad o desde la aplicación de cuidados, pero en su contexto temporal así lo creían. De todos modos, se debe tener en cuenta que, los relatos bíblicos no pretendían generar el aprendizaje de estas temáticas, los autores de estos libros perseguían un aprendizaje religioso. Es en el contexto de este estudio en el que se interpreta en ellos estos detalles, al conocer que todo cuidado tiene una relación directa con las creencias de salud, el contexto social, económico, religioso y familiar tanto del que recibe como del que presta los cuidados.

Se puede comenzar este apartado con los diversos extractos que versan sobre la alimentación. En concreto se van a contemplar tres reseñas del A.T. sobre este aspecto. En primer lugar, la prohibición de consumir carne "(...) que contenga todavía vida, esto es su sangre (...)"²⁹¹. En este rechazo a la sangre, no solo para consumirla sino para tocarla, encuentran algunos autores²⁹² los motivos que produjeron el retraso de la medicina judía, en comparación con la egipcia y griega. Si bien, también se observa una medida de seguridad alimentaria, al igual que en la prohibición del consumo de animales encontrados muertos²⁹³, entendiéndose que habían muerto por enfermedad, o

²⁹⁰ I Re 4, 35.

²⁹¹ Gén 9, 4.

²⁹² Vendrame, *Los enfermos en...* 16.

²⁹³ Dt 14, 21.

que hubieran sido despedazados por las fieras²⁹⁴. A partir de esto, se puede suponer que las intoxicaciones alimentarias, de estas etiologías, tendrían una menor incidencia entre los judíos, que entre otros pueblos. Ya que al producirse la exanguinación del animal, antes de consumirlo o conservarlo, se ralentizaría la putrefacción del mismo. Por otro lado, al no alimentarse de animales de cuya muerte se desconociese la causa o que ya hubiesen sido parcialmente comidos por otros animales, se reducía la posibilidad de contagios de enfermedades capaces de cruzar la barrera de las especies, o de bacteriemias de origen zoonótico por el contacto de la carne con la boca del depredador. Al contrario de lo que ocurre con estas medidas, en las que se pueden encontrar motivaciones higiénico-sanitarias, en el listado de animales y plantas de las que podían o no alimentarse, no se hallan tales motivaciones. Estas prohibiciones están contempladas en la tercera parte del Levítico, denominada *Reglas de pureza legal*, cuyo primer capítulo versa sobre los animales y plantas, puros e impuros²⁹⁵.

En relación con la salubridad, la higiene y los espacios comunes se pueden destacar dos reseñas más, ambas bastante significativas. En primer lugar, la realizada a los soldados que, tras vencer en la batalla, volvían a su tierra y debían cumplir siete días de aislamiento fuera del campamento. Durante esos siete días debían purificarse en dos ocasiones, así como purificar sus pertenencias, las de metal al fuego y las de madera, ropas, o pieles de animales con agua. Para concluir esa recomendación termina diciendo que el séptimo día, tras purificarse y lavar todos sus vestidos "(...) podréis entrar al campamento"²⁹⁶. En segundo lugar, se encuentra el siguiente pasaje: "Tendrás también un lugar fuera del campamento para hacer allí tus necesidades. Llevarás en tu equipaje una paleta, con la cual harás un hoyo en la tierra, que cubrirás luego, después de haber hecho en el tus necesidades"²⁹⁷. Estas exigencias, junto a la ya mencionada sobre la expulsión de los enfermos de los campamentos, son los más claros ejemplos que se han encontrado sobre indicaciones higiénicas con repercusiones directas sobre la salud de la población. En este caso, no se puede dudar de la efectividad de las medidas y, aunque tuvieran algún tipo de enseñanza moral anexa, su vinculación con la salud es innegable.

Sobre la salud sexual y reproductiva se han hallado diversos pasajes interesantes para este estudio. El primero y, probablemente más conocido, es la exigencia de la

²⁹⁴ Éx 22, 30.

²⁹⁵ Lev 11.

²⁹⁶ Núm 31, 19-24.

²⁹⁷ Dt 23, 13-14.

circuncisión de todos los hombres y niños, desde los ocho días de vida²⁹⁸. Esta condición conformó la primera alianza entre Yavé y el pueblo judío, convirtiéndose así en la seña de identidad de los hebreos y en un ritual de obligatorio cumplimiento para todo hombre que pretendiese casarse con una mujer judía²⁹⁹. Historiadores que han centrado sus investigaciones en la historia antigua de Israel, como De Vaux³⁰⁰, apuestan porque esta tradición, la circuncisión de los varones, formaba parte del catálogo de costumbres de los pueblos semitas con independencia y anterioridad a dicho pacto. Proponen su origen, probablemente, en Egipto e incluso afirman que se practicaba previamente a la entrada de los semitas en Canaán y que fue a posteriori que esa condición formó parte de la Alianza. Al margen del origen y la temporalidad de la práctica, cabría preguntarse si, tras el pacto con Dios, la circuncisión tenía como única finalidad la de generar una identidad propia y destacar la pertenencia al pueblo elegido. O si, también, podría tener como objetivo la mejora de la higiene de la zona genital, así como evitar la aparición de la fimosis que, con toda probabilidad, era más compleja de solucionar e implicaba más dolor y riesgo de infección³⁰¹. Lo cierto es que no se cuenta con datos suficientes para dar respuesta a este interrogante. Pero si se aprecia cierta incongruencia en que se exigiera una mutilación genital masculina, como símbolo de la Alianza, cuando en otros pasajes se prohíbe o se descarta a hombres con testículos aplastados o penes mutilados para formar parte de la asamblea y del rito religioso³⁰². Por otro lado, se debería destacar la fecha preestablecida para la circuncisión, a los ocho días de nacido. Se han encontrado autores, como Murphy y Kamloops³⁰³ que afirman que este hecho podría estar relacionado con la recuperación de la ictericia fisiológica del recién nacido, lo que indicaría que eran conocedores del riesgo de hemorragia asociado a ella en los primeros siete días de vida.

Continuando con la salud sexual, comentar que existe, en el tercer libro del A.T., una normativa específica destinada a establecer las impurezas sexuales, tanto del hombre como de la mujer. Según el cual el flujo seminal hacía impuro al hombre,

²⁹⁸ Gén 17, 10 y ss.

²⁹⁹ Gén 34.

³⁰⁰ De Vaux, *Historia Antigua...* I, 284-85.

³⁰¹ La controversia sobre los beneficios de la circuncisión nos ha perseguido hasta nuestros días, mencionar solo que instituciones como la OMS y algunos estudios, afirman que los hombres circuncidados tienen menor incidencia de contagio por VIH. Puede verse en Yercin Mamani Ortiz, José Luis Martínez Vergara y M^a del Carmen Choque Ontiveros, "La circuncisión masculina como mecanismo de prevención de la transmisión del VIH", *Científica Ciencia Médica* 12, n.º. 1 (2009).

³⁰² Dt 23, 2.

³⁰³ Murphy y Kamloops, "Biblical medicine and...", 236.

mientras que la menstruación hacía impura a la mujer. El legislador cuando hace mención al flujo seminal referencia tanto al flujo procedente de la blenorragia como al no patológico, es decir, a una efusión seminal espontánea o derivada de la masturbación. Las recomendaciones para devolver la pureza, tanto al hombre como a la mujer, consistían en la limpieza de enseres tales como el lecho, la ropa, los asientos usados, etc. y el baño de la persona. También debían esperar siete días tras sentirse curados de su flujo, lo que en el caso de la mujer implicaba los días de duración de la menstruación más otros siete, y en el caso de la blenorragia en el hombre, los días que durasen las secreciones uretrales más esa semana. Tras lo cual debían hacer un sacrificio animal y ya eran aceptados de nuevo en la asamblea. Sin embargo, si la expulsión seminal se daba en el contexto de una relación sexual, hacía impuros a los dos participantes de la misma, pero era una impureza breve. Lavándose ambos y esperando hasta la tarde ya eran aceptados de nuevo en el culto³⁰⁴. Queda patente que la efusión seminal y la menstruación repercutían negativamente en la moralidad del individuo y, por lo tanto, en su relación con Dios. De lo que se deriva que fuera necesaria la reinstauración del estado de pureza o santidad, mediante algún rito, claramente con objetivos religiosos. Al margen de los aspectos morales, se observa que las medidas requeridas ayudaban a mantener la higiene corporal y a evitar la transmisión de enfermedades como era caso de la blenorragia. De todos modos, este último aspecto también es discutible, ya que quizás enmascaraban las medidas higiénicas tras preceptos religiosos porque estos últimos se cumplían de mejor agrado, y con más implicación por parte de los afectados, que las simples medidas higiénicas.

Todos los aspectos relativos a la sexualidad y la concepción estaban rodeados de un halo de misticismo y magia, que es aplicable también a las recomendaciones para la purificación después del parto. Siendo esta otra de las normas establecidas en las *Reglas de Pureza Legal*³⁰⁵, al igual que las relativas a la alimentación, las impurezas sexuales y la lepra. En este caso solo se describe el tiempo que la madre permanecía impura tras el parto, cuarenta días si dio a luz a un niño o setenta y uno si era una niña. En ambos casos, tras el parto debía hacer un sacrificio animal acompañada de toda la comunidad y del sacerdote, ante el santuario. Encontrando aquí poco o ningún cuidado a la puerpera, tan solo cuando dice "(...) la madre continuará retirada (...)"³⁰⁶, se puede intuir algún

³⁰⁴ Lev 15.

³⁰⁵ Lev 12.

³⁰⁶ Lev 12, 4.

tipo de permanencia en el ámbito doméstico, lo cual podría significar que era exonerada de algunas tareas fuera del hogar. Si bien, si que se aprecia el antecedente de la cuarentena, que se sigue manteniendo como periodo clave de recuperación posparto, tanto para la madre como para el recién nacido.

Se desea dedicar una última mención, antes de concluir la temática de salud sexual y reproductiva, a la elocuente forma de abordar el incesto dentro de la tradición judeocristiana, habiendo encontrado un extenso pasaje destinado a su prohibición. En él se establecen los lazos de parentesco que impiden tanto la relación sexual como el matrimonio entre parientes: "Ninguno de vosotros se acercará a una consanguínea para descubrir su desnudez (...)"³⁰⁷. Además de considerar incesto, y por tanto delito y pecado, las relaciones dentro de la familia consanguínea, también lo consideraban hacia la familia política: nueras, yernos, mujer/marido del padre/madre, etc. Estas prohibiciones pueden estar relatando una práctica eugenésica, al margen del aspecto moral que podrían tener en este periodo y que de hecho se mantienen en la actualidad. También estaban prohibidas las prácticas homosexuales y el bestialismo. Este epígrafe concluye con un discurso que recuerda la importancia del cumplimiento de la voluntad de Dios, como tantos otros en el A.T. Sin embargo, a diferencia de otros, en este se aprecia la repulsión que tanto la tierra o la naturaleza, como la divinidad, sienten frente a estas formas de proceder, denominadas «abominaciones»:

"No os manchéis con ninguna de estas prácticas, como se han manchado las naciones que yo arrojé lejos de vosotros. La tierra se ha contaminado, yo he castigado su iniquidad y la tierra vomitará a sus habitantes (...). Todas estas abominaciones cometieron los habitantes que os precedieron en esta tierra, y la tierra quedó contaminada. Que no seáis vomitados por la tierra (...). Ciertamente, todo el que cometa alguna de estas abominaciones, las personas que esto hagan, serán borradas de en medio de su pueblo"³⁰⁸.

Como se decía, se aprecia una marcada exaltación en esta disertación moral, que trasciende a las relativas a otras leyes. Se puede intuir aquí que los comportamientos descritos eran más execrables dentro del compendio social judío.

En otro nivel de cuidados, se han encontrado tres recomendaciones concretas sobre productos que se podían utilizar para diferentes enfermedades o afecciones. Para Tobit y su ceguera, Tobías pescó un pez del río Tigris por la influencia del arcángel

³⁰⁷ Lev 18, 6.

³⁰⁸ Lev 18, 24-30.

Rafael, quien le dijo "(...) quítale la hiel, el corazón y el hígado y guárdalos; tira los intestinos. La hiel, el corazón y el hígado son medicinas excelentes"³⁰⁹. A continuación, le expuso que el hígado y el corazón se debían quemar ante un hombre o una mujer atormentados por un demonio y lo harían huir, lo cual usó para curar Sara, de quien ya se ha comentado su posesión demoníaca. Mientras que la hiel servía para hacer un ungüento que curaría los ojos de las «manchas blancas», lo que usó para curar a su padre, Tobit³¹⁰. La siguiente recomendación que se trae a colación es del emplasto de higos secos utilizado por Isaías para tratar la úlcera que padecía el rey Ezequías³¹¹. Y, por último, la ceniza que utilizó Job para calmar los picores de la llaga maligna que le había cubierto todo el cuerpo³¹². En las tres historias se observa como utilizando productos a su alcance, en forma de medidas terapéuticas, sanaron los enfermos. Si bien, en estos casos más que en ningún otro se establece el vínculo entre el aprendizaje moral y la curación. Por ello se entiende que estos tres eventos estaban destinados a ser metáforas religiosas y no preceptos para curar las enfermedades o males que afligían a las personas. Concluyendo con este conjunto de medidas destinadas, en cierta manera, a tratar enfermedades, se quieren reseñar dos extractos del *Libro Eclesiástico* en los que se destaca que existían remedios, concedidos por Dios, para su propia glorificación que servían para sanar de ciertos males y que "(...) el hombre sensato no los desprecia"³¹³. De lo que se puede interpretar que si bien, el primer contacto del enfermo con la vía para su curación debía ser Dios, tampoco se aconsejaba despreciar los remedios naturales que, además, también procedían de la divinidad.

A continuación, como punto final a este apartado destinado a los cuidados y recomendaciones, se van a explorar y mostrar los cuidados post mortem presentes en el A.T. Los hebreos, según la información encontrada, atendían a sus fallecidos desde tres planos: cuidados del cadáver; enterramiento, sepultura y ofrenda al fallecido; y, por último, tradiciones relativas al luto y duelo. Centrando la atención, en primer lugar, en los cuidados que prestaban al cuerpo del fallecido, se debe mencionar que, según la siguiente descripción, existían ritos para el acicalamiento de los cadáveres: "Fue colocado sobre un lecho lleno de aromas, esencias y ungüentos, preparados según el arte

³⁰⁹ Tob 6, 4.

³¹⁰ Tob 6, 8.

³¹¹ II Re 20, 7.

³¹² Job 2, 7.

³¹³ Eclo 34, 4-6.

de la perfumería, y se hizo en su honor un fuego inmenso"³¹⁴. Estos cuidados fueron prestados al cuerpo del rey Asa, por lo que se puede suponer que, en el caso de otras personas de menor rango social, serían menos fastuosos, si bien, aclara que existían tales atenciones. Otro cuidado que se prestaba a los fallecidos se mostró en el caso de Jacob, quien fue advertido por Dios de su próxima muerte y de que sería su hijo José quién "(...) le cerrará los ojos"³¹⁵. Esta práctica formaban parte de las muestras de afecto para con el difunto, cómo también: "(...) llora sobre el muerto y, como corresponde a quien sufre, entona lamentaciones, amortájale según le corresponde y no te olvides de enterrarlo"³¹⁶.

Una vez el cadáver del fallecido era adecentado, se procedía a su enterramiento. Los judíos sentían, por lo que se ha podido analizar, animadversión por la putrefacción del cuerpo sobre la tierra, de hecho, se procedía al enterramiento de cualquier cadáver. Por ejemplo el de los presos, lo que es observable en que si "(...) un reo de pena de capital muere colgado (...) su cadáver no podrá quedar allí (...) lo enterrarás el mismo día (...)"³¹⁷, normativa que se encuentra entre las leyes que establece *El Código Deuteronomio*. También se procedía al enterramiento de los enemigos, como ocurrió con el rey Saúl y sus hijos, cuyos cadáveres fueron retirados de la muralla, tras perder la batalla contra David, para ser incinerados y sus huesos sepultados³¹⁸. Otro ejemplo del enterramiento del enemigo se encuentra en la muerte Absalón, hijo del rey David, que se había alzado en su contra y cuyos asesinos lo enterraron en una fosa del bosque cubriéndolo con piedras posteriormente³¹⁹. En este último caso, se puede entender que fue una deshonra este enterramiento para el hijo de un rey, si bien, lo que se quiere destacar es que procedieron a realizarlo a pesar de haberlo maltratado previamente y de provocarle una muerte dolorosa. Estos tres patrones han servido para mostrar los casos extremos de enterramientos, pero cuando se comentaba que tenían animadversión a los cadáveres yacientes, no solo se hacía apoyando el discurso en esto, sino también en las diferentes maldiciones relativas al no enterramiento de los cuerpos. En concreto, se puede citar, en este plano, la situación del rey Jeroboam, quien había cometido innumerables afrentas contra Yavé, incluida la idolatría y la creación de una nueva casa

³¹⁴ II Crón 16, 13.

³¹⁵ Gén 46, 4.

³¹⁶ Eclo 38, 16.

³¹⁷ Dt 21, 22-23.

³¹⁸ I Sam 31, 11-13.

³¹⁹ II Sam 18, 9-18.

de sacerdotes ilegítimos, ya que no provenían de la familia de Leví. Finalmente ante la enfermedad de un hijo, acudió a Dios y este, a través del sacerdote del santuario, le maldijo con diversas penalidades entre las que destaca: "Al que de la casa de Jeroboam muera en la ciudad, lo comerán los perros; al que muera en el campo los comerán las aves del cielo"³²⁰. También el profeta Jeremías advirtió al pueblo de Jerusalén de que, si no eran justos e íntegros en el cumplimiento de la voluntad de Dios y en la observancia de la Ley, les ocurrirá que:

"Morirán de la mala muerte, no serán llorados ni sepultados, sino que quedarán como estiércol sobre la faz de la tierra (...) sus cadáveres serán pastos de las aves del cielo y de las bestias salvajes (...)"³²¹.

También los sacerdotes fueron advertidos en la *Ley de Santidad* de que no debían contaminarse o contraer impurezas por el contacto con un "(...) muerto de su pueblo, a no ser por un pariente cercano: padre, madre, hijo, hija, hermano, o hermana virgen (...)"³²². Esta impureza adquirida por el contacto con un cadáver, duraba siete días³²³ y era extrapolable a los no sacerdotes, recordándose el ya nombrado caso de Tobit. Se extrae de estas referencias que el temor o animadversión hacia los cuerpos de los fallecidos, al que se hacía referencia al comenzar este tema, era real. Se puede suponer que tenía un doble origen, por un lado, el aspecto religioso del incumplimiento de lo pactado mediante las diversas reglamentaciones con las que Yavé había dotado al pueblo judío. En definitiva, fue Dios quien dijo al pueblo de Israel "(...) polvo eres y en polvo te has de convertir (...)"³²⁴, por lo que se hace necesario volver a la tierra para concluir el periplo vital. Pero, por otro lado, también se puede ver cómo, la retirada de los cadáveres de sus casas, de las calles o de los campos para su enterramiento era, y es, una medida de salubridad y salud comunitaria que reducía, y reduce, la propagación de enfermedades y la contaminación de aguas por la putrefacción de los cuerpos. A lo que hay que añadir que el enterramiento no se realizaba en cualquier lugar. Desde tiempos de Abraham, construir una zona de sepultura donde se enterraban a los diversos descendientes de una familia, se convirtió en costumbre. Este patriarca bíblico compró, a la muerte de su mujer, unas tierras donde se hallaba una caverna en la que la

³²⁰ I Re 14, 11.

³²¹ Jer 16, 4-7.

³²² Lev 21, 1-2.

³²³ Núm 19, 16.

³²⁴ Gén 3, 19.

enterró³²⁵. Desde este momento, la mayoría de los miembros de su estirpe fueron enterrados en ella, incluido Jacob que falleció en Egipto y fue embalsamado para ser transportado hasta allí ya que así lo pidió "(...) sepultadme con mis padres en la gruta que está en el campo (...) la que compró Abraham"³²⁶. Josué, Eleazar, Gedeón, Sansón y Azael³²⁷ hicieron las mismas peticiones y fueron sepultados en las tumbas de sus padres. Por lo que se podría determinar que existía la costumbre de hacer sepulturas conjuntas para los miembros de la misma familia, en diferentes generaciones. Caso contrario a estos fue el de Raquel, murió de parto cuando iban por el camino de Éfrata y ante la imposibilidad de trasladarla, su marido Jacob, levantó una estela sobre la tumba que le hizo en el camino, para resaltar el lugar donde se hallaban sus restos³²⁸. Sumando ambas tendencias se puede concluir que además de hacer sepulturas conjuntas, también tenían la tradición de cuidar y destacar los lugares de enterramiento. No se debe entender por sepultura conjunta que los cuerpos fueran depositados unos sobre otros, los datos que se tienen solo permiten conocer que usaban el mismo espacio para abrir los nichos, no que los ubicasen en la misma tumba. Además del cuidado de las sepulturas, existía la costumbre de ofrendar al muerto vertiendo "(...) vino y pan en los sepulcros de los justos y no en el de los pecadores (...) "³²⁹. La tradición incluía también que vecinos, amigos, etc. compartieran pan y vino con quien estaba de duelo para consolarlo por su pérdida³³⁰.

Sobre las tradiciones y prohibiciones relativas al luto y duelo de la familia del difunto, se puede afirmar que llorar a los muertos, llevar luto y hacer duelo, eran costumbres arraigadas entre los hebreos y que éstas han sido recogidas en el A.T. Aunque no se ha encontrado ninguna norma explícita al respecto, si existen múltiples relatos que lo muestran. La expresión exterior de la tristeza y el dolor por la pérdida del ser querido son descritas en numerosas ocasiones³³¹:

- "Vino Abraham a llorar a Sara y a hacer duelo por ella (...)".
- "Los hijos de Israel lloraron a Moisés treinta días (...) cumpliéndose así los días del llanto por el luto (...)".

³²⁵ Gén 23.

³²⁶ Gén 49, 29-30.

³²⁷ Jos 24, 39-33; Jue 8, 32; 16, 31; II Sam 2, 32.

³²⁸ Gén 35, 19-20.

³²⁹ Tob 4, 17.

³³⁰ Jer 16, 7.

³³¹ Gén 23, 2; Dt 34, 8; Gén 37, 34-35; Gén 50, 9; II Sam 3, 31-32; II Sam 19, 1; Dan 10, 2-3; II Sam 14, 2; Jer 9, 17.

- "Jacob se rasgó sus vestiduras, se puso un saco a la cintura y guardó luto por su hijo durante muchos días (...) «Quiero descender enlutado junto a mi hijo (...)»".
- José y los egipcios lloraron durante setenta días a Jacob, pasados los cuales comenzaron su peregrinación hasta Canaán para enterrarlo y fueron acompañados por tantas personas que "(...) el cortejo fue imponente". Tras darle sepultura José hizo siete días de luto.
- "Rasgad vuestros vestidos, vestíos de saco y lamentaos (...) el rey David iba detrás del féretro (...) El rey lloró en voz alta sobre el sepulcro (...)".
- "El rey se conmovió (...) se puso a llorar. Y decía sollozando: «¡Absalón, hijo mío! (...) ¡Quién me diera haber muerto yo en tu lugar (...)» Y aquel día la victoria se cambió en luto (...)".
- "(...) me puse de luto durante tres semanas. No comí manjares sabrosos. ni carne ni vino entraron en mi boca, ni me ungué con perfume (...)".
- "Finge que estás de luto y ponte vestidos de luto. no te unjas con óleo (...)".
- "(...) llamad a las plañideras, mandadles que vengan, escoged a las más hábiles (...) y se apresten a entonar una elegía (...)".

De todas estas descripciones se puede extraer que, como muestras externas de la tristeza por la muerte de un ser querido, eran aceptadas: llantos, exabruptos, lamentaciones, dejar de perfumarse, rasgarse las vestiduras, el uso de una indumentaria específica para señalar el luto, alimentarse de forma diferente a la habitual y el uso de plañideras. Todo esto era aceptable y exigible con independencia de la clase social a la que se perteneciese. Las prohibiciones encontradas, parecen limitar las manifestaciones exteriores del luto, así aparecen menciones concretas como la oposición a realizarse incisiones, tatuajes, raparse el pelo y afeitarse la barba para demostrar el luto³³². Sobre el periodo que debía durar el luto se puede concluir que no existe, en los textos, una duración predeterminada ya que, en base a la información analizada, se encuentran lutos de siete, veintiuno, treinta y setenta días. Estos periodos parecen depender de la proximidad familiar al fallecido y de la relevancia social del mismo. A lo largo del análisis del A.T. ha resultado de especial interés, para la comprensión de las tradiciones del luto, el siguiente extracto:

"Llora amargamente, suspira ardientemente, guarda luto según su condición, un día o dos para evitar la murmuración y consuélate de tu tristeza. Porque de la tristeza viene la muerte y la tristeza del corazón consume el vigor. Después de los funerales pase la pena, pues una vida de aflicción es dañosa para el corazón. No des tu corazón a la tristeza, apártala recordando tu

³³² Lev 19, 28; 21, 5; Dt 14, 2.

último fin. No olvides que no hay retorno; que al muerto no le aprovecha y tú te haces daño. Acuérdate de su destino, pues qué será así del tuyo; ayer a él, hoy a ti. Cuando el muerto ya descansa, descansen también su memoria y consuélate de él después de su partida"³³³.

Este párrafo, denominado *De lo que deben practicar los vivos con los muertos o Culto a los muertos*³³⁴, se destaca por todos los consejos encaminados a tolerar la tristeza, pero también a limitar y finalizar el duelo, como una recomendación para el mantenimiento de la propia salud. En concreto se quieren enfatizar estos cuidados, hacia el doliente, por los que se matiza que tanto la salud física como la mental, del afectado por el fallecimiento de un ser querido, debían cuidarse. Parece que tuvieran conciencia clara de la vinculación entre el sufrimiento emocional y la salud física, lo cual sorprende ya que el *Eclesiástico* fue escrito aproximadamente a principios del s. II a.C. Las recomendaciones descritas vienen a decir que el duelo debía ser auto-limitado y que si dejaban que la tristeza y el dolor, por la pérdida, les embargase iba a producirles un daño que no debían prorrogar innecesariamente, ya que al fallecido no le aportaría nada. Son, precisamente, estos dos aspectos, la vinculación entre salud física y emocional y la recomendación para la acotación del duelo, los que resultan tan llamativos de este extracto.

Lo descrito hasta aquí muestra que la tradición judía contaba con férreas normas sobre: el baño, la alimentación, el saneamiento, las relaciones sexuales, los periodos de descanso, el tratamiento de las enfermedades venéreas, etc. Siendo este uno de los aspectos más positivos de la cultura hebrea en cuando a sus creencias de salud³³⁵. Todo ello fundamentado en preceptos religiosos y legislativos, que eran también medidas para la promoción de la salud mental, física y espiritual de los individuos, así como preventivas de enfermedades y epidemias. En opinión de Gwilt³³⁶ esta especie de primer programa de salud pública israelita contaba con seis puntos clave:

- Dieta: control mediante la prohibición de comer animales y plantas impuros, no contaminarse con la sangre y no comer animales de cuya muerte no se tuviesen razones.

³³³ Eclo 38, 17-23.

³³⁴ Felipe Scío de San Miguel, *La Biblia Vulgata Latina traducida en español*, VIII vols., vol. VI (Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1973), 849.

³³⁵ J. B. Hardie, "Medicine and the biblical world", *The Canadian Medical Association Journal* 94 (1966): 32-35, 35; Murphy y Kamloops, "Biblical Medicine and...", 262; Thorne, "Health belief system...", 1936.

³³⁶ Gwilt, "Biblical ills and...", 740.

- Diagnóstico y aislamiento de los enfermos, sobretodo de lepra.
- Uso de cuarentenas preventivas.
- Aislamiento y purificación de los soldados y sus pertenencias al volver de la batalla.
- Saneamiento de los campamentos o asentamientos mediante, por ejemplo, el enterramiento de las heces.

Se añadiría a lo expuesto, desde esta tesis, un último punto. El enterramiento de humanos y animales, que no iban a ser usados para alimentación, lo que disminuía las posibilidades de contaminación de acuíferos y/o tierras de cultivo.

3. Filosofía del cuidado

Las nociones que se van a considerar en este apartado son las relativas a las diferentes conceptualizaciones de: vida y muerte, salud y enfermedad, los que cuidaban y curaban, y, por último, los que enfermaban. Los dos primeros bloques están planteados a modo de binomio puesto que, a pesar de no ser en ambos casos conceptos contrapuestos, así eran entendidos hasta no hace mucho tiempo. En los dos bloques siguientes se analizará la concepción encontrada de las diferentes figuras implicadas en el cuidado, por un lado los responsables de aplicarlos y por otros los beneficiarios de los mismos.

Antes de comenzar con el análisis se hace necesario reflexionar sobre el origen de los datos ofrecidos. En opinión de expertos internacionales en historia antigua de Israel y partiendo de la base de que se van a analizar las concepciones de un pueblo seminómada, el único lugar en el que se pudieron transmitir estas tradiciones debieron ser los santuarios de los pueblos sedentarios que visitaban en sus desplazamientos. De tal forma que el santuario, lugar en el que se reunían para la oración se convirtió, así, también en el escenario de la creación y transmisión de las historias que posteriormente conformaron la Biblia³³⁷, fuente primaria principal de este capítulo. Estas comunidades originales construyeron para ellas mismas genealogías que les vinculaban con los patriarcas bíblicos, de tal forma que las diferentes tribus compartían orígenes y se conformaban, así, como descendencia de un mismo antepasado³³⁸. Sus tradiciones orales pasaron de unas comunidades a otras, sufriendo, es de suponer, cambios y

³³⁷ De Vaux, *Historia Antigua...* I, 174.

³³⁸ De Vaux, *Historia Antigua...* I, 186.

mutilaciones a lo largo del proceso. Este carácter colectivo de las tradiciones, lejos de disminuir el valor de las narraciones, las hacen más útiles para este estudio. Puesto que aportan diferentes prismas de las costumbres relativas a la salud, la enfermedad y los cuidados que se prestaban en un pueblo semi-nómada, que habitaba en campamentos y se desplaza a pie o a lomos de asnos, ocasionalmente camellos, por largas distancias y que no fue sedentario hasta después de ocupar Canaán.

Vida y muerte

La concepción de la vida, o más bien de la propiedad de la vida que se extrae del AT y, por tanto, se puede entender que tenía el pueblo hebreo, estaba completamente sometida a Dios. Ya desde el relato del origen de la humanidad, presente en el *Génesis*, se les hacía comprender tal punto: "Entonces Yavé Dios formó al hombre del polvo de la tierra, le insufló en sus narices un hálito de vida y así llegó a ser el hombre un ser viviente"³³⁹. La moraleja de esta metáfora es que la vida no pertenece al cuerpo ni al individuo, es la divinidad la que otorga esta gracia al ser salido del barro, sin ese hálito de vida, el ser humano no es más que polvo. La primera referencia a la mortalidad del ser humano también la encontramos en el relato de la creación, en concreto tras la descripción del llamado «pecado original». Cuando Dios descubrió que Adán y Eva habían comido del árbol de la ciencia, entre otras imprecaciones les dijo: "No vaya ahora a tender su mano y tome del árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre"³⁴⁰, tras lo cual fueron expulsados del Edén. Por lo que podemos entender que el ser humano no tenía, en sí mismo, capacidad para vivir eternamente, es decir, era mortal. Continuando con el aprendizaje moral y conceptual que sobre la vida y la muerte se extrae de esta historia, se observa como la mortalidad del ser humano ya fue un castigo por una transgresión hacia el mandato divino. El libro de Job también alecciona sobre esta propiedad de la vida cuando asegura que el alma de todo ser viviente se halla en manos de Dios³⁴¹. Se puede deducir que la población, sujeta a tal creencia, sería un grupo social amedrentado por la posibilidad de que, frente a cualquier quebrantamiento de la Ley, Dios decidiera retirarle su hálito y con ello provocarle la muerte. De tal forma que, resulta natural suponer que estaban sometidos a las normativas por la magnitud de las consecuencias de su incumplimiento. Lo que,

³³⁹ Gén 2, 7.

³⁴⁰ Gén 3, 22.

³⁴¹ Job 12, 10.

probablemente, sería utilizado por los cabecillas tribales para conseguir el dominio de las gentes.

Al margen de las dos referencias citadas, son muchas más las que se hacen, a lo largo del A.T., sobre tal circunstancia: "Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado, ya que polvo eres y en polvo te has de convertir"; "(...) si retiras tu soplo, expiran ellos y a su polvo retornan"; "Su soplo exhalan y a su barro retornan (...)"; "(...) ambos vienen del polvo y ambos vuelven al polvo (...)"; y, por último, la más obvia, en la que Dios afirma "(...) soy el dueño de la muerte y de la vida (...) "³⁴². Es decir, que no es un mero simbolismo puntual, es una constante imposible de soslayar si se conocen los textos. De esto se puede sentenciar que, la vida y la muerte dependían de Dios en el contexto social, legal y religioso del pueblo hebreo. En esta misma línea se ha encontrado un extracto, de sumo interés, en el que se hace la promesa de la vida eterna por primera vez en el A.T. "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra, se despertarán; unos para la vida eterna, otros para el ludibrio y la ignominia perpetua "³⁴³. Confirma este versículo que la muerte y la vida, incluso la eterna, estaban en manos de Dios. Aunque el individuo no tenía potestad sobre ella, si contaba con alguna posibilidad de acción, ya que una cosa o la otra dependían de su propio comportamiento en relación a la Ley y a la voluntad de Dios.

A pesar de lo dicho hasta ahora, se encuentran en el A.T. diversas situaciones que se contraponen a esa posesión divina de la vida, nos referimos a las muertes cruentas, tanto las originadas por otro, asesinatos y homicidios, como las auto-infligidas o suicidios. Sobre los asesinatos, podemos comentar que la primera historia de la cosmología del Génesis, tras la salida del edén, fue la muerte de Abel asesinado por su hermano Caín ³⁴⁴. Continuando la narración, Dios reclamó y maldijo con varias desgracias a Caín por haber asesinado a su hermano, pero en ninguna de ellas mencionó que había usurpado su papel como ente con capacidad para dar y quitar de vida. Se encuentra otra muerte más por manos de otros, si bien, con la salvedad de que son solicitadas por el primero, es el caso de Abimelec que herido en pleno asedio por una mujer, sintió vergüenza de morir por esta causa y pidió a un soldado que acabase antes

³⁴² Gén 3, 19; Sal 104, 29; Sal 146, 4; Ecl 3, 2.; Dt 32, 39.

³⁴³ Dan 12, 2.

³⁴⁴ Gén 4,8.

con él³⁴⁵. Enfocando ahora la atención en los suicidas que se han encontrado en el A.T., se puede comenzar con la situación acaecida a Saúl quien, herido gravemente, también en campaña militar, sintió miedo de ser vilipendiado por los filisteos y pidió, al igual que Abimelec, a un soldado que terminase con su vida. Al no conseguir convencerle fue el mismo Saúl el que se suicidó dejándose caer sobre una espada³⁴⁶. Ajitifel, en cambio, se suicidó ahorcándose³⁴⁷ y Zimri consumido por las llamas que él había provocado³⁴⁸. Mención especial merece el suicidio en tres etapas de Racias, por lo escatológico y, sobre todo, por el tono en el que se describe. Primero se hirió con una espada y tras observar que no era una herida mortal, se lanzó al vacío precipitándose sobre los que venían a apresarle. Como tampoco murió, se irguió y se extrajo con ambas manos los intestinos por la herida de la espada³⁴⁹. Se decía que merecía mención especial tanto por lo escatológico, ya descrito, como por el tono de la narración en la que, cada nuevo gesto que induce a la muerte es descrito como valeroso, varonil y con términos similares, lo que no concuerda con la idea de la falta de propiedad individual sobre la vida.

Para finalizar y aunque se han descrito los cuidados que rodeaban a los fallecidos, se va a hacer un inciso sobre la concepción de la muerte. Las manifestaciones del texto a la hora de describir tal evento son expresadas de una forma muy natural. En ellos se dice que el personaje «murió», «se reunió con sus padres» o que «fue adormir con los suyos», siendo estas las tres expresiones que más se repiten. Pero se ha hallado un pasaje concreto que permite conocer como interpretaban la muerte, más allá del aspecto religioso:

"Mientras uno está unido a todos los vivos, tiene esperanza, porque más vale perro vivo que león muerto, pues los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada y ya no reciben salario, porque su recuerdo está en el olvido. Sus amores, sus odios, sus envidias, todo ha perecido ya. Y ellos no tendrán ya parte alguna en todo lo que se hace bajo el sol"³⁵⁰.

Como se decía, en este pasaje se muestra la concepción de lo que significaba la muerte para el propio fallecido, lo que estaba dejando atrás en el momento de morir. Se

³⁴⁵ Jue 9, 50-54.

³⁴⁶ I Sam 31, 1-4.

³⁴⁷ II Sam 17, 23.

³⁴⁸ I Re 16, 18-19.

³⁴⁹ II Mac 14, 41 y ss.

³⁵⁰ Ecl 9, 4-6.

percibe la pérdida que supone dejar de vivir, el inexorable abandono y olvido que supone la muerte. Parece una reflexión más de corte filosófico que religioso y ayuda a conocer otro aspecto del cese de la vida en el que no se había ahondado todavía. Viene a confirmar que los sentimientos que rodean a la propia muerte han variado poco a lo largo de los siglos y que el miedo y la tristeza ligados a ella permanecen con indiferencia de las creencias que ostente y del período temporal en el que habite el moribundo.

Salud y enfermedad

Sobre la salud, existía una concepción muy similar a la de la vida, se hallaba en total dependencia del designio divino. En la Alianza que se estableció en el *Éxodo*, se afirmaba a los judíos que, si seguían los mandatos divinos y observaban las diferentes normativas o estatutos que se les imponían en ellos, Dios no les castigaría con "(...) las plagas con que castigué a los egipcios, porque yo soy Yavé tu salvador"³⁵¹. La mayoría de los casos de enfermedad que hallamos en el A.T. y que han sido descritos en el apartado anterior estaban relacionados con comportamientos morales y religiosos. El cuerpo y la salud individual quedaban relegados, en muchos de esos casos, por los comportamientos colectivos. De tal forma que todo el pueblo parecía ser un único cuerpo cuya salud dependía del cumplimiento de la Alianza, siendo esta además la única forma para conservar la vida y la salud. Se debe tener en cuenta que el Israel de la Biblia, no era un pueblo en el concepto actual de núcleo poblacional, sino que se trataba más bien del "(...) nombre colectivo de las doce tribus que son consideradas como la descendencia de los doce hijos de Jacob"³⁵². Como se verá más adelante, ese sentido de la colectividad también venía determinado porque las enfermedades fueron, en muchas ocasiones, castigos colectivos impuesto por Dios.

Partiendo del concepto de una salud sujeta a la voluntad divina, en la que confluían tanto los comportamientos individuales como los grupales, se va a analizar cómo valoraban la salud los antiguos judíos en base a la información hallada en el A.T. En concreto se van a abordar ocho extractos que van a permitir realizar una aproximación a tales concepciones. Comenzando por:

³⁵¹ Éx 15, 26.

³⁵² De Vaux, *Historia Antigua...* I, 165.

"Más vale pobre, sano y fuerte que rico y achacoso. Salud y vigor valen más que todo el oro y cuerpo robusto más que inmensa fortuna. No hay riqueza mejor que la salud del cuerpo y no hay felicidad superior que el gozo del corazón. Más vale la muerte que vida amargada y el eterno reposo que enfermedad duradera"³⁵³.

Lo que se puede interpretar de este extracto es que la salud era un bien precioso ypreciado, más valorado que contar con amplias posesiones materiales o dinerarias que pudieran generar comodidades y posicionamiento social. De tal forma que consideraban más afortunado al joven y sano, aunque pobre, que al enfermo rico. Parece que pensaban también, que era mejor morir que tener una vida plagada de malestares provenientes de la enfermedad, como si en esos casos la muerte fuera un hecho liberador de la negativa situación vital. Por otro lado, se han encontrado referencias a las diferentes emociones y pensamientos que podían derivar en malestar mental con su posterior influencia en la salud física. Las emociones que fueron consideradas peligrosas para la vida y la salud eran la tristeza, la envidia y la cólera, así como los pensamientos obsesivos. Al mismo tiempo que se previene a la persona de estas trampas emocionales, se le orienta hacia el mantenimiento del ánimo jubiloso destinando medios a cuidar la alegría como remedio para vivir más tiempo y en mejores condiciones³⁵⁴. De nuevo son suficientes estos datos para entrever que creían en el vínculo entre la salud mental y la física, y en la necesidad de cuidar ambas a un mismo tiempo ya que una mala condición en una de ellas repercutía negativamente en la otra y, por tanto, en la plenitud de la vida.

En oposición a la salud se halla la enfermedad, teniendo en cuenta que hasta el último tercio del siglo XX no se ha desligado este binomio y no se han dejado de definir ambos conceptos de la misma forma que los concebían los hebreos, por oposición³⁵⁵. Aunque la enfermedad, como se comentaba, era concebida como la ausencia de salud, se encuentran diferentes grados de enfermedad, sobre todo desde el prisma religioso. Se trataba de términos también contrapuestos como: santo frente a profano; puro frente a impuro; y sano frente a enfermo. En el primer binomio se detecta un concepto que permitía que los sacerdotes levitas pudiesen ofrecer el culto y tocar los objetos y/o alimentos considerados sagrados o los restos de los sacrificios realizados a Yavé. Frente

³⁵³ Eclo 30, 21-24.

³⁵⁴ Eclo 30, 21-24.

³⁵⁵ Se hace referencia aquí al consenso para definir la salud, establecido tras la Conferencia de Alma-Ata de 1978 como el completo estado de bienestar bio-psico-social y no solo la ausencia de enfermedad.

a ese estado de santidad se encontraba la concepción de lo pagano, estado permanente o transitorio del sacerdote que reducía su grado de santidad y con ello restaba valor al culto. Se puede ver esta contraposición en los defectos físicos que suponían impedimento para el sacerdocio, ya descritos. Pero también en otros aspectos como la prohibición de consumir bebidas alcohólicas antes del culto, incluido el vino, o en el esmero con que se describen las cualidades con las que debía contar la mujer del sacerdote y el comportamiento que se esperaba de sus hijas³⁵⁶.

En relación a la oposición puro frente impuro, aunque es un concepto ya abordado en el desarrollo de las afecciones de la piel, en concreto en los aspectos relativos a la lepra, se precisa de una mayor profundidad. La pureza parece ser un estado, de las personas y de los enseres, sujeto a cambios. Las enfermedades que eran consideradas signos de impureza generaban rechazo y, en cierta medida, repugnancia en el grupo social. A la enfermedad y la mancha moral que esta tenía ligada, el enfermo debía añadir el aislamiento social que producía, el estigma. Aunque se debe considerar que ese aislamiento con toda probabilidad sirvió como medida profiláctica para lo que podrían haber sido contagios masivos. Si bien, el estado de impureza era concebido como reversible, le incapacitaba para participar de la asamblea y del culto. De todas formas, el impuro podía volver al estado de pureza mediante el cumplimiento de los preceptos indicados o por intervención divina, directa o indirecta. Sin ir más lejos, la menstruación femenina era considerada un motivo de impureza, por lo que se deduce que se trataba de un grado de imperfección mayor al profano, pero que también era corregible.

Del análisis del A.T. se extrae que el conjunto sano-enfermo es el de mayor confrontación. La persona que estaba sana, si además era sacerdote, estaba considerado como sano, santo y puro al mismo tiempo, mientras que, si no era de la estirpe de Leví, era sano y puro. Al contrario, el enfermo no tenía por qué ser profano e impuro, podía ser solo enfermo. Aquí entran en juego diferentes concepciones de la propia enfermedad. En la mayoría de los casos descritos en el texto, las enfermedades están originadas en el castigo divino, entonces se podía encontrar a la persona en la peor de las situaciones, enferma e impura. Pero existen otros casos, la minoría, en los que la enfermedad se trata solo de un hecho físico, en estos pocos casos, el enfermo era solo

³⁵⁶ Lev 10, 9; 21, 7; 21, 13.

eso, una persona enferma. En esta situación se puede citar a los niños resucitados por Elías y Eliseo, que simplemente enfermaron³⁵⁷.

Relacionando estas formas de entender vida y muerte, así como salud y enfermedad, se hallan similitudes y diferencias entre la cultura hebrea y otras coetáneas, teniendo en cuenta la amplitud temporal del A.T. Los pueblos asirio y babilonio tenían una concepción de la enfermedad, básica y primariamente, similar a la de los semitas que se fundamentaba en "(...) un castigo de los dioses irritados contra quien estaba padeciéndola, a causa de un pecado de éste (...)"³⁵⁸. En Egipto, a tenor de los papiros que detallan las prácticas médicas, tenían una mentalidad que se desplazaba entre la magia y la pre-técnica ya que, la actuación de los médicos se centraba en la resolución, la contención o la no actuación, en los casos en los que no encontraban garantías de éxito. Muchas de las referencias, sobre las causas que producían las enfermedades, son a procesos que se podrían denominar fisiológicos, traumáticos o del propio comportamiento del individuo hacia, por ejemplo, su dieta. Aunque es cierto que se encuentran prácticas relacionadas con la magia, la superstición o la religión en algunos de esos papiros, como los de: Ramesseum de 1850 a.C., Londres datado en 1350 a.C.; o los de Chester Beatty fechados en 1300 a.C. Prácticas, como por ejemplo, encantamientos para recitar mientras se realizaban las atenciones descritas³⁵⁹. Se debe tener en cuenta que, en la cultura egipcia, existían tres tipos de sanadores: sacerdotes, que realizaban rituales y sacrificios en los que usaban diferentes drogas; magos, que llevaban a cabo técnicas adivinatorias que formaban parte de los procedimientos diagnósticos; y, por último, médicos laicos que son los que dejaron su legado y saber en los papiros. Por ello, quizás, se tiene una percepción parcelada de su proceder, ya que solo se cuenta con vestigios de un tercio de los implicados en las experiencias de enfermedad. Entre los griegos del s. V a.C. ya se percibe un pensamiento más racional y fisiológico³⁶⁰. Siendo el máximo representante de esta corriente Hipócrates de Cos y la Escuela de Cos quienes, según el «Corpus Hippocraticum», interpretaban la enfermedad como: un desajuste por falta de equilibrio en los humores; una impureza, pero de origen físico no moral; una deformación que le hacía al enfermo no corresponderse con el ideal de

³⁵⁷ I Re 17, 17 y ss.; II Re 4.

³⁵⁸ Pedro Laín Entralgo, *Historia de la medicina* (Barcelona: Salvat Editores S. A., 1978), 14.

³⁵⁹ José Ramón Vallejos Villalobos, Manuel Pardo de Santayana y Diego Peral Pacheco, "La historia de la fitoterapia en Egipto: un campo abierto a múltiples disciplinas", *Medicina Naturista* 3, nº. 2 (2009): 101-105, 103.

³⁶⁰ Josefina GobernaTricas, "La enfermedad a lo largo de la historia, un punto de mira entre la biología y la simbología", *Index de Enfermería*, nº. 47 (2004): 49-53, 49-50.

belleza y por tanto de salud; debilidad o falta de vigor; y, por último, una desproporción o asimetría corporal. En definitiva, la enfermedad consistía, para este griego y sus posteriores herederos, en una lucha entre la fuerza nosógena y la physis individual, en la que la primera había sido más potente³⁶¹. Sin embargo, entre los semitas, en la mayoría de los casos la etiología de la enfermedad, así como la del dolor, se encontraba en un castigo divino originado por una falta en la observancia de la Ley o en la integridad moral del individuo o del grupo. En definitiva, en una transgresión moral que era intolerable para Dios, motivo por el que sobrevenían todos los males. En base a los afectados por la enfermedad, se puede plantear la siguiente clasificación:

- Amenazas y maldiciones para aleccionar. De manera preventiva, la divinidad mostraba sus cartas, enseñando a su pueblo las posibles consecuencias de sus actos. Se hace referencia aquí a las maldiciones, que se acumulan en alto número, sobre todo en los libros pertenecientes al *Pentateuco* y en los proféticos. Las cuales ofrecen un amplio repertorio de penalidades potenciales frente a los posibles incumplimientos de las leyes o de la voluntad divina. Como muestra de tal concepto el siguiente extracto es válido:

"Más si no obedeces la voz de Yavé tu Dios y no pones en práctica todos sus mandamientos y todas sus leyes, que yo te prescribo hoy, vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las maldiciones que vienen a continuación (...) Yavé hará que la peste se pegue a ti hasta que te consuma en la tierra (...) te herirá de consunción, de fiebre, de inflamación, de ardor (...)"³⁶².

- Castigo directo por los propios actos. Se detalla un amplio espectro de relatos que muestran esta concepción de la etiología de la enfermedad en la falta de justicia y de integridad de los individuos. A lo largo de los dos apartados anteriores se han citado varios de estos casos, pero se podría añadir el más que conocido: "Multiplicaré el trabajo de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos (...)"³⁶³, que fue la consecuencia para Eva, y junto con ella para todas las mujeres, del pecado original.
- Castigos colectivos. Son bastante habituales en el A.T. situaciones en las que la divinidad juzgó, sentenció y castigó a todo un pueblo por la iniquidad de uno de

³⁶¹ Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, 94.

³⁶² Dt 28, 15 y ss.

³⁶³ Gén 3, 22.

ellos, que podía ser un dirigente, o de todo el colectivo, por ejemplo, dudando de las decisiones del propio Dios. Los filisteos sufrieron sobremanera tras robar el arca de la Alianza, cuando fueron castigados, pueblo tras pueblo en los que la escondieron, con «tumores» hasta que decidieron devolverla. Destacable es también este hecho porque para sanar, además de devolver el arca, tuvieron que hacer varias ofrendas, entre las que se exigieron cinco estatuas de oro, en representación de los tumores que estaban padeciendo³⁶⁴. La representación del órgano o la parte del cuerpo afectada por la enfermedad como ofrenda a los dioses para la curación, no es exclusiva ni original de esta cultura y religión, pero aquí nos queda la constancia de que también tenían esta costumbre entre sus prácticas y que la exigían a los profanos.

Otro caso claro de castigo colectivo ocurrió cuando el rey David mandó a hacer un censo de la población de Israel, atribuyéndose de esta forma un derecho perteneciente solo a Dios³⁶⁵. Ante su afrenta, se le dio a elegir como castigo entre: tres años de hambre, tres meses de guerra o tres días de peste. David, tras sopesar las posibles consecuencias de cada evento, se decantó por la última opción, y el pueblo padeció la peste durante tres días³⁶⁶. Como última muestra de esta categoría se puede mostrar el siguiente extracto de la profecía de Amós: "Envié contra vosotros una peste como la de Egipto, maté a espada a vuestra juventud, e hice subir el hedor de vuestros campamentos hasta vuestras narices ¡y no volvisteis a mí!"³⁶⁷.

En este concepto de la enfermedad como castigo colectivo se percibe cierto cambio a lo largo del A.T. En los primeros libros es una constante, mientras que tras el exilio comienza a gestarse una conciencia más individual, lo que se va constatado en algunas expresiones encontradas en los libros sapienciales y proféticos. Como en la exigencia de dejar de usar el refrán: "Los padres comieron el agraz y los hijos sufren dentera" recogida por los profetas Ezequiel y Jeremías. Tras esa revocación, ambos aclaran que desde ese momento, la responsabilidad será individual y quien peque morirá³⁶⁸. Entendiéndose aquí que las consecuencias de los pecados, entre las que destacamos la enfermedad, serían aplicadas y sufridas individualmente, ya no serían castigados por los pecados de otros, solo por los suyos propios.

³⁶⁴ I Sam 4, 5 y ss.

³⁶⁵ Se debe entender que el pueblo elegido era de Yavé, no del rey, por lo que éste no tenía derecho a realizar dicho censo, ahí es donde se encuentra el pecado de David que condujo al castigo descrito.

³⁶⁶ II Sam 24.

³⁶⁷ Am 4, 10.

³⁶⁸ Ez 18, 2-4; Jer 31, 29-30.

- Castigo individual mediante la enfermedad de un ser querido. Dentro de esta concepción de enfermedad como castigo, se encuentran algunos relatos en los que más que tratarse de una sanción parece una venganza divina, como es el caso de los niños enfermos y/o muertos como consecuencia de los actos de sus padres. En este contexto aparece de nuevo el rey David, cuyo pecado ahora fue querer para sí a la mujer de uno de sus más próximos ayudantes. Para conseguirla urdió enviar al marido a la peor zona de combate deseando su muerte, lo que sucedió. Tras el pertinente luto, tomó a la viuda y tuvieron un hijo juntos. David se arrepintió de sus actos y en el santuario recibió, a través del sacerdote, la siguiente visión: "Yavé ha perdonado tu pecado, no morirás (...) Pero como has ofendido a Yavé con este asunto, morirá el niño que te ha nacido"³⁶⁹. Como castigo por su doble pecado ese niño enfermó y, tras siete días, murió. Ese tiempo David lo pasó rezando junto a su hijo, sin comer ni lavarse. Joroboam pasó por una situación similar y, aunque sus pecados fueran otros y el castigo más amplio, ocurrió también la muerte de uno de sus hijos³⁷⁰.

La suma de una concepción de la vida y la salud en manos de Dios y de la enfermedad como castigo por múltiples motivos, debía arrojar un resultado de temor y control. Y es que no hay mejor forma de dominar a la población que el miedo, y todas estas historias, en las que se creía sin reservas, debían producir un efecto devastador. ¿Qué padre se arriesga a contradecir la Ley o la voluntad divina si como consecuencia de tal acto va a sufrir o morir su hijo? ¿O qué rey, si por sus actos va a pagar su pueblo? Estas concepciones dejan ver los fundamentos religiosos de los comportamientos, para con la salud y la enfermedad, propias o ajenas, que tenían los judíos antes de la venida de Jesús. La Biblia, como libro histórico, debe ser tomada con cautela, puesto que los objetivos de sus escritores distan mucho de trasladar la realidad de la época. Pero como libro de fundamento para la creencia debe ser tomado sin reservas. En particular si se está estudiando, precisamente y como es el caso, el impacto de esas creencias sobre la salud, la enfermedad, los cuidados y los valores que los impregnaban. Ya que fueron estos los principios que, a posteriori, se trasladaron como filosofía imperante en la creación y orientación de los diversos centros asistenciales, así como a las congregaciones y órdenes religiosas destinadas a cuidar, objeto principal de este trabajo.

³⁶⁹ II Sam 12, 13-14.

³⁷⁰ I Re 12.

Los que cuidaban y curaban

Se han encontrado en el A.T. diferentes menciones sobre lo que hoy son profesiones sanitarias. Comentar en primer lugar que, como ya era de suponer, ni una sola mención hay sobre cuidadoras o cuidadores, al menos nos de forma explícita. Si bien, si se han encontrado alusiones poco desarrolladas o de soslayo a diferentes personas que estaban destinadas a prestar cuidados. La primera referencia clara es a las parteras Sifrá y Fuá³⁷¹. Aparecieron en escena cuando fueron requeridas por el rey de Egipto que les exigió que matasen a los niños de las mujeres hebreas nada más nacer, si eran varones. Ellas no llevaron a cabo su requerimiento, pero consiguieron salir indemnes excusándose en que las mujeres judías, debido a su fortaleza, parían solas. No debe sorprender que el rey conociera y atendiera en audiencia a las comadronas ya que, en la cultura egipcia, esta era una ocupación femenina, reconocida y respetada. Según las representaciones artísticas que han llegado hasta nuestros días, las parteras atendían los partos normales en las casas, incluso en las de la realeza, no encontrándose representados varones ni dioses masculinos en los grabados de los templos³⁷².

Otra cuidadora, a la que ya se ha hecho mención con anterioridad, fue la nodriza de Mefibaal, al margen de que lo dejó caer y por ello quedó «cojo»³⁷³, se desconoce todo lo demás sobre ella, en este caso no es acompañado el relato ni por el nombre. Estas dos historias permiten detectar que existían entre la comunidad judía las ocupaciones de partera y nodriza, ambas claramente vinculadas con los cuidados perinatales y maternos y, por lo tanto, con los orígenes de la profesión enfermera. El rey David también contó con el cuidado de una mujer en su vejez, en concreto, de una virgen. "Búsquese mi señor (...) una joven virgen, para que le asista (...) le cuide y duerma en su regazo, así entrará en calor mi señor (...)"³⁷⁴. Aunque en este caso, la descripción que se hace de sus cuidados parece tener cierta connotación sexual, el texto termina diciendo "(...) el rey no la conoció"³⁷⁵, por lo que, al más puro sentido bíblico, implica que no tuvo relaciones sexuales con ella. De lo que se puede deducir que solo cumplió con los aspectos de cuidados y atención en la edad anciana del rey.

³⁷¹ Éx 1, 15 y ss.

³⁷² Jean Towler y Joan Bramall, *Comadronas en la historia y en la sociedad* (Barcelona: Masson, 1997), 9-13.

³⁷³ II Sam 4, 4.

³⁷⁴ I Re 1, 2.

³⁷⁵ I Re 1, 4.

Estos son los únicos relatos del A.T. en los que se mencionan a personas que cuidaban, sin embargo, sobre los que curaban existen algunos más. Se debe tener en cuenta que, según los textos, el único ser con capacidad para curar era Dios. Cuando el individuo o el grupo habían pecado y habían sido castigados con la enfermedad, podía ocurrir que Dios se enterneciese y les curase de forma directa o indirecta. Diversas proclamas manifiestan esta potestad única³⁷⁶, así como un alto número de narraciones, sirva recordar aquí a las mujeres estériles sanadas de su infertilidad o a los leprosos curados de tal impureza que ya se han comentado con anterioridad. Según se extrae de los relatos, la única forma de evitar enfermar o de sanarse una vez enfermo era, en primer lugar, evitar el pecado. A continuación, ser justos en la observancia de la Ley e íntegros en el cumplimiento de la voluntad divina. En tercer lugar, seguir los principios, más o menos empíricos, que se aconsejaban como las medidas de aislamiento, purificaciones, etc. Si, aún siguiendo estos tres puntos, la persona enfermaba debía acudir, en primer término, al santuario y ponerse en manos del sacerdote y, por último, acudir al médico. Era bastante importante no alterar el orden, como se extrae de la situación del rey Asa, quien: "Tampoco en su enfermedad confió en Dios, sino en los médicos (...)"³⁷⁷ motivo este por el que no sanó si no que murió. También era de vital importancia acudir a Yavé y no a otro dios, como se deduce del caso del rey Ocozías, quien acudió al dios de Acarón, Beelzúbú, y tampoco sanó³⁷⁸. En conclusión, Dios exigía obediencia y fidelidad para sanar³⁷⁹.

La figura del médico aparece en varios pasajes del A.T., fueron médicos egipcios los que embalsamaron a Jacob³⁸⁰, por ejemplo. Diversos pasajes muestran también que recibían remuneración por sus servicios, como se contempla en la Ley sobre el homicidio recogida en el *Éxodo* que sentencia que si un hombre hería a otro en una pelea, debía costear los gastos de su cura, así como indemnizarle por los días en los que no hubiera podido levantarse de la cama³⁸¹. El pasaje que más puede esclarecer la concepción que del médico tenían, así como su rol, es el siguiente:

"Honra al médico en atención a sus servicios porque también a él lo creó el Señor. Pues de Dios procede el arte de curar y del rey recibirá regalos. La

³⁷⁶ Éx 15, 26; Dt 32, 39; I Sam 2, 6.

³⁷⁷ II Crón 16, 12.

³⁷⁸ II Re 1.

³⁷⁹ Dt 24, 8-9.

³⁸⁰ Gén 50, 2.

³⁸¹ Éx 21, 18-19.

ciencia del médico le hace llevar la cabeza erguida y es admirado por los poderosos. El Señor creó de la tierra los remedios y el hombre sensato no los rechaza (...) Con ellas el médico cura y quita el dolor, con ellas el boticario hace sus mezclas. De manera que sus criaturas no perezcan y por él se difunda la paz sobre la tierra (...) Después recurre al médico, porque también a él creó el Señor y no se aparte de ti, porque necesitas de él. Porque hay veces que la salud depende de sus manos. Pues también ellos oran a Dios para que les conceda éxito en dar alivio y conservar la vida. El que peca a los ojos de su Hacedor, caerá en manos del médico"³⁸².

Estas recomendaciones aclaran varios aspectos. En primer lugar, se muestra que tanto el médico, como el boticario, como los remedios para tratar la enfermedad, tienen su origen en la divinidad, es más, también acuden a él buscando ayuda para aplicar el arte de curar. De tal forma que este texto vuelve a colocar a Dios en el centro del proceso de salud-enfermedad, siendo quien otorga al médico su sabiduría para curar. En contraposición a lo dicho hasta ahora, un versículo en concreto: "(...) hay veces que la salud depende de sus manos (...)". Parece ser que el autor de este pasaje consideraba que, aunque la forma de sanar fuera la secuencia descrita y que se fundamentaba en no pecar, se daban circunstancias que hacían del todo necesaria la intervención del médico para la salvaguarda de la vida. Compartiendo así la capacidad para sanar, entre la divinidad y él. Esto debía otorgar al médico tal poder que hace entender la proyección social con la que contaban, que tan bien describe el texto. Un estatus social por el que debían ser honrados y admirados incluso por los poderosos, caminando con la cabeza alta por entre sus hermanos de raza y religión. Para finalizar, el pasaje concluye con una nueva advertencia aleccionadora sobre el origen de la enfermedad.

Por último, sobre los implicados en el proceso de curar a los enfermos, hay que detenerse de nuevo en el papel de los sacerdotes ante la lepra o ante cualquier otra enfermedad. Su misión era la de corroborar la existencia de impureza que incapacitase al individuo para el culto religioso, en ningún momento era la de sanar o curar. Esta misión llevaba implícita cierto grado de diagnóstico que sobrepasaba incluso al otorgado al médico, ya que debía realizarse con anterioridad al suyo. De nuevo mirando al entorno que rodeaba a la cultura hebrea se pueden encontrar prácticas similares entre: egipcios, que vinculaban la fertilidad y la curación de las enfermedades con la acción de dioses y sacerdotes, difuminando así la frontera entre prácticas asistenciales y las mágicas o religiosas; los más de doscientos templos dedicados a Asklepio y sus

³⁸² Eclo 38, 1-15.

sacerdotes-médicos en Grecia; y, como último ejemplo, los sumerios que utilizaban la misma palabra para referirse a los médicos que a profetas o visionarios³⁸³.

Los que enfermaban

Frente a todo lo descrito hasta ahora cabría preguntarse, cómo se sentía el enfermo o la población con respecto a la posibilidad de enfermar. Si la enfermedad tenía su origen en el pecado, en la transgresión moral o en la impureza del individuo y entre las cualidades de Dios se encuentran la omnipotencia y la justicia, estaba claro que el enfermo había cometido algún mal, aunque no fuera capaz de recordarlo. El Principio de Retribución, parecía ser la única forma de justicia divina, la concepción se basaba en la responsabilidad por los propios actos, así te comportases, así te irían las cosas. Si bien, cuando el que enfermaba era reconocido socialmente como persona íntegra y justa y, aun así, le ocurren desgracias, recordar aquí a Job, se rompe ese Principio de Retribución. Por ello se aprecia cómo, progresivamente, se va introduciendo una nueva tendencia para justificar la enfermedad, se trata de la capacidad individual para soportar las penalidades sin apartarse de Dios, un nuevo valor a añadir a la justicia y la integridad. "Hijo en tus enfermedades no te impacientes, sino suplica al Señor y él te curará"³⁸⁴. Esta nueva interpretación de la enfermedad, su origen y su cura, se aprecia sobretudo en los casos en los que el mensaje religioso implícito era relativo a cómo los que cumplían los preceptos, a todos los niveles, eran curados.

Retomando el discurso sobre la subjetividad del que enfermaba, se extrae de diversos pasajes que el sentimiento más habitual frente a la enfermedad era la desesperanza y el abandono. "Dios mío, Dios mío, vuélvete a mirarme, ¿por qué me has desamparado? Las voces de mis delitos alejan de mi la salud"³⁸⁵. En definitiva, el que no se reconocía como pecador y estaba padeciendo enfermedad, debía sentirse en primer lugar desconcertado, sensación que se tornaría en rabia e impotencia al poco tiempo, cuestión esta que ha variado poco a lo largo de los siglos. Si seguían las recomendaciones y preceptos, lo primero que había que hacer, al saberse enfermo, era acudir al sacerdote y al santuario, para pedir perdón, como podemos ver en el salmo *Oración de un enfermo* en la que, tras esa petición, el enfermo muestra a Dios las

³⁸³ Moss, "Water an health..." 227-28.

³⁸⁴ Eclo 38, 9.

³⁸⁵ Sal 21, 2.

ventajas de salvarle frente a las desventajas de dejarle morir³⁸⁶. Por último, corresponde al enfermo también dar las gracias por la sanación de la enfermedad³⁸⁷.

Siendo el principal foco de estudio de esta investigación las creencias, principios y valores que justifican la aparición del cuidado al enfermo, así como la creación de los centros para asistirlos, en el contexto religioso del cristianismo, merece especial atención el siguiente salmo:

"Bienaventurado el que entiende sobre el necesitado y el pobre; en el día malo *líbralo* ha el Señor. El Señor lo guarde y le de vida, y lo haga bienaventurado en la tierra; y no lo entregue al deseo de sus enemigos. El Señor le de auxilio en el lecho de su dolor; toda su cama volviste en su enfermedad. Yo dije: Señor ten misericordia de mí, sana mi ánima porque he pecado contra ti"³⁸⁸.

En este extracto se intuye, ya, que comienzan a considerar el cuidado de los enfermos como parte de la salvación de la propia salud y del alma. La redacción de este salmo se atribuye al rey David, lo que dataría tal elegía entre los s. XI-X a.C. Aunque tal hecho no pueda ser probado, si se puede afirmar que la filosofía que lo impregna no comenzó a asentarse en la sociedad hasta muchos siglos después. Si bien, se halla en esta plegaria uno de los cimientos para el paulatino desarrollo de la creencia que, ya en la Edad Media, apoyó el surgimiento de centros y congregaciones dedicadas al cuidado.

B. Evangelios

A continuación, se procederá a mostrar el análisis realizado de los cuatro evangelios. Se ha establecido, en esta descripción, un paralelismo comparativo con la realizada del A.T. En muchos casos se verá que las diferencias entre ambas colecciones de libros son evidentes y claras en su corriente filosófica, mientras que en otros serán observables ciertas similitudes. Si bien, la tendencia general hará que el desarrollo se centre más en aquellos bloques que, en los Ev., aparecen de forma más reiterada o cuyo carácter sea más interesante o significativo para este análisis. Se puede comenzar aportando que, según Kelsey³⁸⁹, la suma de los cuatro Ev. supone un total de 3779 versículos, de los cuales 727 hacen referencia directa a la curación de enfermedades físicas y mentales. Si bien son descripciones, en su mayoría parcas, de curaciones

³⁸⁶ Sal 6, 1-10.

³⁸⁷ Sal 30.

³⁸⁸ Sal 41, 1-4.

³⁸⁹ Kelsey, *Healing and christianity*, 42.

milagrosas obradas por Jesús, que persiguen mostrar su poder para sanar al pueblo. No mostrando ningún interés por las características de la enfermedad, sus signos y síntomas, etiología, etc. "Solo en algunos momentos se mencionan algunos de estos rasgos, pero solo para acentuar el estado de necesidad extremo a que ha llegado la persona"³⁹⁰.

1. Enfermedades y enfermos

Reiterando el orden utilizado para mostrar los contenidos del A.T., se va a comenzar vislumbrando cómo era entendida la esterilidad en los Ev., en los que también se dan reseñas a esta afección. Sin bien, ya no hay descripciones escatológicas del tiempo sin concebir, ni de la desesperación o desgracia padecida por la mujer. La falta de fecundidad está menos representada y es abordada de forma más sensible y sutil en los Ev. de lo que lo fuera en el A.T. Se puede mencionar en este sentido a Isabel, madre de Juan el Bautista, concebido casi en la vejez de la mujer y por intermediación divina³⁹¹.

Sobre las afecciones de la piel, abundantes son las narraciones sobre los leprosos que son sanados por Jesucristo, si bien suelen ser sanaciones milagrosas que ocurren por la imposición de sus manos³⁹². Las curaciones milagrosas es una temática que se abordará posteriormente. Un afectado por algún tipo de afección cutánea, lo que parece una herida o úlcera crónica, fue Lázaro, que tenía el cuerpo lleno de llagas que eran lamidas por los perros³⁹³. Este caso en particular es utilizado para la enseñanza de un nuevo principio que Jesús estableció en el *Sermón de la Montaña*. Consiste en un nuevo enfoque del Principio de Retribución según el cual ya no son compensados los actos solo durante la vida, sino también a posteriori, en la llamada vida eterna. El ejemplo de las llagas de Lázaro muestra que tras la muerte cada uno recibirá el trato que merezca en función a su comportamiento en vida.

Pasando ya a la problemática de la discapacidad, en los Ev. se pueden mencionar diversos pasajes que versan sobre personas con «defectos corporales». En la mayoría de los casos se trata de descripciones de enfermos que son sanados por Jesús, de nuevo, de forma milagrosa. En este caso se puede aludir al/los ciegos de Jericó, dependiendo del

³⁹⁰ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...*124.

³⁹¹ Lc 1, 7.

³⁹² Mt 8, 1-4; Mc 1, 40-42; Lc 5, 12-13; 17, 11-19.

³⁹³ Lc 16, 19-31.

evangelio son uno o dos, al de Betsaida o al ciego de nacimiento mencionado en el Ev. de Juan³⁹⁴. También aparece una curación de un hombre sordo y tartamudo; y, por último, la de varios «paralíticos», como el de Cafarnaúm o el de la piscina de Bezata³⁹⁵. Si bien, como se decía anteriormente, el aspecto de las curaciones milagrosas de Jesucristo va a ser abordado posteriormente, se quería destacar brevemente que ese matiz de cuidado al discapacitado que se comenzaba a intuir en el A.T., se afianza en los Ev. De hecho, todos los colectivos sociales marginados son atendidos, cuidados y curados por Jesús, especialmente los discapacitados. Son también utilizados para la transmisión de diversas enseñanzas, como es el caso del banquete al que Jesús fue invitado en casa de un fariseo. Momento este que utilizó para sentenciar que es más caritativo invitar a las comidas a "(...) pobres, lisiados, cojos, ciegos (...)"³⁹⁶ ya que su situación de debilidad les impedía devolver el gesto. De esta forma quien les convidaba no debía esperar que le fuera devuelto tal agasajo, demostrando así su buena intención al actuar.

En cuanto a la enfermedad mental y su vínculo con la posesión demoníaca, en los Ev. se han encontrado tres formas distintas de considerarlas: «endemoniados, posesos y lunáticos». Aunque, en muchos casos son nombrados por igual, se perciben diferencias en las descripciones de sus enfermedades. Mientras que las descripciones de los «endemoniados» y sus curaciones parecen ser claramente exorcismos que pertenecen al ámbito de lo religioso y no atañen a este estudio, los «posesos» y «lunáticos», aparentemente eran enfermos mentales y epilépticos. Si bien, en diferentes momentos estos conceptos se entremezclan y los tres términos son usados indistintamente, lo que incita a analizar las referencias que de ellos se han encontrado en los Ev. Los cuatro casos concretos en los que el término «endemoniados» toma el cariz de posesiones demoníacas son sanados mediante la expulsión del demonio por la voz de Cristo, que obliga al ente maligno a abandonar el cuerpo del enfermo, es decir, realizando algún tipo de exorcismo. Se está haciendo referencia a la curación de: un «endemoniado» en la sinagoga de Cafarnaúm; un «endemoniado» mudo; un «endemoniado» ciego y mudo; y, por último, una «endemoniada» hija de una cananea³⁹⁷. De forma más general, se han encontrado más menciones a la capacidad de Jesús, que también se hace extensiva a sus

³⁹⁴ Mt 20, 29-34; Mc 10, 46-52; Lc 18, 25-43; Mc 8, 22-26; Jn 9, 1-12.

³⁹⁵ Mc 7, 31-37; Mt 9, 1-18; Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-25; Jn 5, 1-9.

³⁹⁶ Lc 14, 12-14.

³⁹⁷ Mc 1, 23-27; Lc 4, 31-36; Mt 9, 32-34; Mt 12, 22; Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30.

discípulos, que son ilustrativas de cómo todos tenían el poder de expulsar a los espíritus malignos³⁹⁸. Algunos autores consideran como probado el hecho de que Jesús y los Doce procedieron a la realización de exorcismos debido a que, en las pocas fuentes históricas que han llegado de esta época, se les denomina «mago», término habitualmente aplicado a la persona capaz de expulsar demonios³⁹⁹.

Sobre los «endemoniados» y «posesos», como enfermos mentales, se ha encontrado una historia concreta recogida en los tres primeros Ev. Se trata de la descripción de una curación milagrosa, según el evangelio de Mateo de dos posesos y según los de Marcos y Lucas de uno. En este caso Jesús envió al demonio que le estaba atormentando a una piara de cerdos cercana al lugar donde se hallaban. Si bien, lo realmente interesante, para este trabajo, es la descripción de la dolencia que padecía la/s persona/s. Los evangelistas no se ponen de acuerdo en el número de enfermos, pero su descripción si es similar y cada uno de ellos aporta nuevos datos:

"(...) vinieron a su encuentro, dos endemoniados salidos de los sepulcros, tan furiosos que nadie podía pasar por aquel camino"⁴⁰⁰.

"(...) le salió al encuentro, de los sepulcros, un hombre poseído de un espíritu impuro, que habitaba en los sepulcros y que nadie podía sujetar ni siquiera con cadenas, pues muchas veces lo habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grillos y nadie podía sujetarlo. Continuamente, día y noche, estaba en los sepulcros y en los montes, gritando y golpeándose con piedras"⁴⁰¹.

"(...) les salió al encuentro un hombre que estaba poseído de los demonios; desde mucho tiempo no se cubría con vestido alguno, no vivía en ninguna casa sino en los sepulcros (...) Muchas veces se había apoderado de él y entonces lo ataban con cadenas y lo sujetaban con grillos, más rompía las ataduras y el demonio lo arrastraba a los despoblados"⁴⁰².

Como ya se ha comentado, las referencias hacen innegable las similitudes entre estos comportamientos y los que, de un trastorno mental grave en fase aguda, se derivan. Por lo que se podría presuponer que, de una enfermedad mental se trataba. La técnica de curación, el exorcismo, ha sido mantenida durante muchos siglos por la

³⁹⁸ Mt 4, 23-25; 8, 16-17; 10, 1-8; Mc 1, 32-34; 6, 13; Lc 8, 26; 9, 1-2.

³⁹⁹ Pérez Fernández, "Jesús de Galilea", 81.

⁴⁰⁰ Mt 8, 28.

⁴⁰¹ Mc 5, 25.

⁴⁰² Lc 7, 26-29.

Iglesia, que también ha seguido manteniendo el origen de posesión demoníaca en la enfermedad mental, conocidos son sus desastrosos resultados.

Se hace necesario detener este desarrollo en una otra reseña sobre posesiones que, por su clara diferenciación con los demás casos, merece nuestra atención. En esta historia, que solo se encuentra en el Ev de Lucas, Jesús curó a una mujer que llevaba poseída dieciocho años, por un espíritu maligno que la hacía permanecer "(...) encorvada y no podía en modo alguno enderezarse"⁴⁰³. Lo que se quiere destacar de esta referencia es que la posesión demoníaca, íntimamente ligada con las faltas a la integridad y a la moralidad, no solo se manifestaba con comportamientos anómalos, erráticos o socialmente inadaptados, sino que también se hallaba representada como afecciones físicas de tipo musculo-esquelético como esta.

En cuanto al término «lunático» destacar que es en el Ev. de Mateo en el que se habla de un niño «lunático», «poseso» según los de Marcos y Lucas. En los tres Ev. es el padre del niño el que se acercó a Jesús solicitando ayuda para sanar a su hijo y describiendo la enfermedad que lo afligía de las siguientes formas:

"Señor ten piedad de mi hijo que es lunático y está muy mal. Muchas veces cae al fuego y otras muchas en el agua (...)"⁴⁰⁴.

"Maestro, te he traído a mi hijo que tiene un espíritu mudo y cuando se apodera de él, lo tira al suelo, él echa espumarajos, rechina los dientes y se queda tieso (...) Apenas el espíritu vio a Jesús, retorció violentamente al muchacho, que, cayéndose al suelo se revolcaba echando espumarajos. Y Jesús preguntó al padre «¿Cuánto tiempo hace que le sucede esto?» «Desde la infancia (...) y muchas veces lo arroja a fuego y al agua para matarlo»"⁴⁰⁵.

"(...) y de repente se pone a gritar, lo agita convulsamente entre espumarajos"⁴⁰⁶.

A todas luces se está leyendo la descripción de una crisis convulsiva, hasta que el padre afirma que padece este mal desde la infancia. Entonces se suma, a la descripción de la crisis, la cronicidad de la dolencia y se obtiene una clara sospecha de epilepsia. El mal sagrado o divino que hoy se conoce como epilepsia, a pesar de ser una enfermedad neurológica, fue considerada posesión demoníaca ya desde que los egipcios comenzaran

⁴⁰³ Lc 13, 10-13.

⁴⁰⁴ Mt 17, 15.

⁴⁰⁵ Mc 9, 17-22.

⁴⁰⁶ Lc 9, 39.

a representar crisis convulsivas en sus jeroglíficos, aproximadamente por el 3000 a.C.⁴⁰⁷. Posteriormente pasó a ser considerada una enfermedad de la mente cuando, en el s. VII, Isidoro de Sevilla así la catalogó en sus celebres *Etimologías*⁴⁰⁸, libro del saber medieval. Hasta hace, aproximadamente, dos siglos estuvo ampliamente rodeada de un halo sobrenatural relacionado con la extendida creencia de su vínculo con la «posesión» demoníaca de ahí la acepción «poseído». Sin embargo, el término «lunático» se utilizaba por la creencia de que los influjos de la luna se interferían en la dominación por parte del espíritu maligno en cuestión⁴⁰⁹.

Se pueden encontrar también en los Ev. referencias a otras dolencias que se podrían denominar enfermedades menores, tanto por la poca repercusión que tienen en los textos, como por el poco calado en la moralidad que sus relatos aportan, aunque pueden ser de utilidad para ampliar concepciones. En primer lugar, se va a aludir a la problemática de las fiebres, de diferentes etiologías, que conseguían dejar postrados en cama a diversos personajes. Son dos las descripciones más claras referentes a esta temática y en ambas los enfermos, que son la suegra de Pedro y el siervo del centurión romano, fueron sanados por Jesús⁴¹⁰. En segundo lugar, en el Ev. de Lucas, se halla una nueva curación milagrosa de un hombre que padecía hidropesía⁴¹¹. Por último, hacer mención a la curación de una mujer llamada, en los tres primeros Ev., «la hemorroísa». Según se describe en los textos, padeció flujo de sangre continuado durante doce años y fue, de nuevo, sanada por Cristo al tocar su manto⁴¹². Se entiende que ese flujo de sangre era de origen ginecológico ya que la denominaban impura, pero es cierto que tampoco debían tocar la sangre de ningún origen, por lo que no se puede aseverar dicha suposición.

En vista de lo mostrado hasta ahora, se podría establecer una clasificación de los enfermos que aparecen en los Ev. en tres grupos. Por un lado, el grupo de las enfermedades orgánicas en el que se incluirían a los que padecían lepra, hemorragia crónica, hidropesía y estados febriles. Por otro, las enfermedades mentales con las tres

⁴⁰⁷ Concepción Masip, "El niño en la historia del arte (8). La transfiguración (1518-1520) Rafael Sanzio", *Canarias Pediátricas* 35, nº. 3 (2011): 207-212, 211.

⁴⁰⁸ Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición Bilingüe*, trad. Jose Oroz Reta y Manuel Marcos Quesero, II vols., vol. I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 2004), 481.

⁴⁰⁹ Jon Arrizabalaga, "Locura y enfermedades mentales en el mundo medieval", *Historia* 16, 211 (1993): 33-43, 36.

⁴¹⁰ Mt 8, 14-15; Mc 1, 29-31; Lc 4, 38-39. Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10; Jn 4, 46-54.

⁴¹¹ Lc 14, 2-4.

⁴¹² Mt 9, 27-31; Mc 5, 25-34 y Lc 8, 43-48.

categorías señaladas: posesos, endemoniados y lunáticos. Por último, las afecciones limitadoras como son ceguera, sordera, paraplejia, etc. Mientras que, las resucitaciones que aparecen en los Ev. sucedieron por la palabra de Jesús, no hubo contacto físico ni acción alguna que las produjese, motivo por el que no se van a relatar.

2. Cuidados y recomendaciones para la salud

En los Ev. se muestra la aplicación de cuidados sobre las heridas en la narración conocida como *la parábola del buen samaritano*. En ella se cuenta que un hombre fue atacado por unos salteadores de caminos que, además de robarle, le hirieron dejándole gravemente lesionado. Un samaritano que acertó a pasar por allí "(...) le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino (...)"⁴¹³. Esta unción física de los enfermos con aceite para su curación ha sido encontrada en otros pasajes de los Ev. Algunos destinados a mostrar cómo Jesús envió a sus discípulos, en viaje apostólico, a predicar y sanar enfermos. Ellos "(...) arrojaban a muchos demonios y ungiendo a muchos enfermos con aceite los curaban"⁴¹⁴. Se debe tener en cuenta que, según se muestra a lo largo de toda la Biblia, parece ser que el aceite formaba parte de la farmacopea judía, tanto en el plano físico como en el espiritual. En el plano de lo corporal ya hemos mostrado ejemplos de ello, mientras que en el religioso se puede destacar que entre las amenazas con las que comienza el libro de Isaías se plasma la siguiente "(...) heridas, contusiones, llagas vivas, no envueltas ni vendadas, ni mitigadas con aceite"⁴¹⁵. Aunque parezca que se refiere a las formas de curar diferentes tipos de heridas, el texto no está mostrando la situación de ningún enfermo, habla de la relación entre Dios y el pueblo de Israel. De esta doble concepción parte la afirmación anterior del uso físico y espiritual del aceite como medida terapéutica. Confirmada posteriormente con la instauración sacramental de la unción de los enfermos descrita en la carta de Santiago⁴¹⁶ y promulgada, como sacramento, en el Concilio de Trento.

Los pasajes más significativos de los Ev., que describen formas para curar a los enfermos, son aquellos destinados a mostrar la misión sanadora de Cristo. Se hace mención a sus curaciones milagrosas, de las que se han encontrado, entre los cuatro Ev. un total de veintiuna. En la Tabla III se ponen de manifiesto cada una de ellas,

⁴¹³ Lc 10, 34.

⁴¹⁴ Mc 6, 13.

⁴¹⁵ Is 1, 6.

⁴¹⁶ Sant 5, 13-18.

vinculadas con el pasaje del evangelio concreto o de los evangelios en los que se han encontrado. Lo más destacado de estas sanaciones es que en un alto porcentaje, 71'4%, se producen por la palabra, de las que un 33'33% no tiene vinculada ninguna otra acción, mientras que el 38'07% aporta a la curación, además de la palabra otros actos como la imposición de manos, etc. Sin embargo, en tan solo tres de las veintiuna curaciones se aplicó algún producto de origen natural, como el barro. Aun así, el barro es hecho con la saliva de Jesús, de lo que se puede extraer que la capacidad sanadora que se le conferían a Cristo era completa, al menos los primeros cristianos. No se han incluido en la tabla las referencias a las curaciones masivas realizadas por Cristo que también son continuadas a lo largo de los cuatro Ev., como las descritas bajo los epígrafes⁴¹⁷:

- Cristo empezó a predicar: "Le traían a todos los que se sentían mal, aquejados de diversas enfermedades y sufrimientos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curaba".
- El regreso al lago de Galilea: "Se le acercaron muchas gentes que traían consigo cojos, ciegos, sordos, mancos y otros muchos, y los colocaron a sus pies. Y él los sanó".
- Expulsión del templo a los mercaderes: "Se llegaron a él en el templo ciegos y cojos y los curó".

Sintetizando estos datos se puede concluir que Jesús sanaba por diferentes vías: ordenando a la enfermedad/espíritu que abandonase el cuerpo, imponiendo sus manos, por la fe del enfermo o algún familiar o allegado, por el perdón de los pecados, con algún remedio físico y, también, por la combinación de varios de ellos. Se debe tener en cuenta que la suma de estas curaciones, individuales y colectivas, atribuidas a Jesús tienen como trasfondo dar a conocer su misión salvadora y sanadora. Por lo que no dan información apenas de las técnicas que para cuidar y/o curar tenían. Los aspectos que rodean la misión sanadora de Cristo serán analizados, con más profundidad, en el apartado destinado a los valores que, desprendiéndose de la Biblia, más tarde, impregnaron la filosofía de los cuidados aplicados en los centros asistenciales de corte cristiano.

⁴¹⁷ Mt 4, 24; Mt 15, 30-31; Mt 21, 14.

Tabla III: Curaciones Milagrosas de Jesús

Mt	Mc	Lc	Jn	<u>CURACIÓN DE:</u>	<u>FORMA DE CURA:</u>
	1,23-27.	4,31-36.		Un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm.	Con la palabra.
8,1-4.	1,40-42.	5, 12-13.		Un leproso.	Imposición de manos y la palabra "Quiero, queda limpio".
8,5-13.		7,1-10.	4,46-54.	Mt y Lc- Al siervo del centurión que estaba paralizado en la cama con mucha fiebre. Jn- Hijo de un oficial real	Mt y Lc - Por la fe de un allegado, su patrón. Jn - Por la fe de un allegado, su padre.
8,14-15.	1,29-31.	4, 38-39.		Suegra de Pedro que se encontraba en la cama con fiebre.	Mt y Mc - Imposición de manos, le toma la mano y la fiebre cede. Lc - Con la palabra, Jesús ordenó a la fiebre que se fuera y ocurrió.
8,28-34.	5, 1-13.	8, 26.		Mt - Dos posesos. Mc y Lc - Un poseso.	Con la palabra envió a los demonios a una piara de cerdos cercana.
9,1-8.	2,1-12.	5,17-25.		Un paralítico de Cafarnaúm.	Con la palabra y el perdón de los pecados.
9,20-22.	5,25-34.	8, 43-48.		Una hemorroísa.	Por su fe y al tocarle ella el manto.
9,27-31.				Dos ciegos.	Imposición de manos sobre la zona afectada.
9,32-34.				Un endemoniado mudo.	Con la palabra arrojó al demonio.
12,9-13.	3,1-5.	6,6-10.		Un hombre que tenía una mano seca.	Le pidió que extendiera la mano y al hacerlo ésta sana.
12, 22.				Un endemoniado, ciego y mudo.	
15, 21-28.	7,24-30.			La hija de una cananea que estaba endemoniada.	Por la fe de su madre en Jesús, a pesar de ser pagana.
17, 14-21.	9, 14-29.	9,37-43.		Mt - un niño lunático Mc y Lc - un muchacho poseso.	Con la palabra.
20, 29-34.	10, 46-52.	18,35-43.		Mt - dos ciegos de Jericó. Mc y Lc - un ciego de Jericó.	Mt - Imposición de manos en la zona afectada, tocándole los ojos. Mc y Lc - Con la palabra.

	7,31-37.			Un sordo y tartamudo.	Imposición de manos, aplicación de su saliva en la zona afectada y con la palabra "(...) le metió los dedos en los oídos, con su saliva le tocó la lengua y alzó los ojos al cielo, suspiró y le dijo: (...) ¡Ábrete!".
	8,22-26.			Un ciego de Betsaida.	Imposición de manos y saliva en la zona afectad.
		13,10-13.		Una mujer poseída.	Imposición de manos y con la palabra.
		14, 2-4.		Un hombre hidrópico.	Imposición de manos.
		17,11-19.		Diez leprosos.	Con la palabra.
			5,1-9.	Un enfermo, parálítico, en la piscina de Bezata.	Con la palabra.
			9,1-12.	Un ciego de nacimiento.	Escupió en la tierra e hizo barro con la saliva, se lo untó en los ojos y lo mandó a lavarse a la piscina de Siloé de donde volvió viendo.

Fuente: elaboración propia a raíz de las curaciones recogidas en los Ev.

Para concluir este bloque se van a abordar los cuidados post mortem. Se puede afirmar que las atenciones y cuidados al cuerpo del difunto, así como al sepulcro se encuentran también en los Ev.: "Para el sábado, María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé, compraron perfumes para ir a unirlo"⁴¹⁸ sirva de muestra para el primer punto. En este extracto se habla del cuidado al cuerpo de Cristo ya fallecido. Mientras que para el cuidado del sepulcro se cita, por ejemplo, "(...) edificáis sepulcros a los profetas y adornáis las tumbas de los justos (...)"⁴¹⁹, momento en el que Jesús criticaba la hipocresía de los escribas y los fariseos. También consta, en estos textos, que la costumbre de los enterramientos conjuntos se mantuvo, aunque evolucionó. Ya no se trataba de enterramientos familiares, sino más bien, de grupos sociales con cierto grado de homogeneidad. El máximo exponente de esta expresión se observa en la creación del cementerio llamado «Campo de Sangre». Tras el suicidio de Judas, las treinta monedas que percibió por entregar a Jesús, fueron devueltas al Sanedrín. Los consejeros que lo formaban, con miedo de usarlas para otro fin, ya que eran monedas de sangre por su origen vinculado con la muerte, compraron con ellas un campo para el enterramiento de los extranjeros. Este cementerio pasó a conocerse como «Campo de Sangre» por el origen del dinero usado su compra⁴²⁰. Esto viene a confirmar que los enterramientos ya tenían su propia zona, dentro del núcleo urbano, y estaba separado por esas características comentadas.

3. Filosofía del cuidado

En opinión de Kelsey⁴²¹, se comete un error cuando se busca el origen de la forma actual de entender la salud, la sanidad y las ciencias sociales y de la salud en grandes como Galeno e Hipócrates. Ya que muchas religiones mayoritarias han dejado su impronta sobre las concepciones de salud y bienestar que se tienen hoy día. Sin ir más lejos, dice este autor, el interés que mostró Jesús sobre la salud física y mental de los seres humanos fue mayor que el de otras religiones predominantes y contemporáneas al desarrollo del cristianismo. Compartiendo en parte la opinión del nombrado Dr. en Teología y sabiendo que toda creencia deja su impronta en los aspectos relativos a la salud, se va a profundizar, en este apartado, en el análisis de las concepciones, ideas y

⁴¹⁸ Mc 16, 1.

⁴¹⁹ Mt 23, 29.

⁴²⁰ Mt 27, 3-10.

⁴²¹ Kelsey, *Healing and christianity*, 41-42.

constructos de los términos vinculados con la salud en los cuatro Ev. Para ello, y siguiendo paralelamente el análisis que se realizó del A.T., se tomarán como punto de partida los dos binomios que siguen definiéndose por oposición: vida y muerte; salud y enfermedad. Para posteriormente analizar el papel de los que cuidaban y curaban y el de los que enfermaban, cerrando con ello esta parte del análisis bíblico.

Vida y muerte

Sobre las concepciones presentes en los Ev., se debe comenzar diciendo que Jesús, al empezar su vida pública, propuso cambios innegables en concepciones profundamente arraigadas en la sociedad judía del momento. Se está haciendo mención a los supuestos que hizo en el denominado *Sermón de la Montaña*. Si se utiliza como guía en este análisis el Ev. de Mateo, en concreto los capítulos 5, 6 y 7, se detectan una serie de cambios que dan a entender una clara evolución hacia unos conceptos más humanizados que los propuestos en la misma Ley. Jesús invitó a una especie de relajación de algunos aspectos que habían sido llevados hasta el extremo por la población perdiendo de esa forma, en su propio juicio, el sentido y el contacto con Dios. Se pueden mencionar algunas de esas modificaciones como son:

- Mientras que en el *Pentateuco* se establecía como el quinto de los diez mandamientos no matarás o serás reo de muerte⁴²², en esta nueva concepción se propone ir un paso más allá y no insultar ni discutir con los hermanos⁴²³, de religión se sobreentiende, bajo la misma amenaza.
- En la misma tesitura encontramos la sustitución de la Ley del Talión "(...) pagarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, manos por manos (...) "⁴²⁴ por el célebre "(...) poner la otra mejilla (...) "⁴²⁵.
- Como última muestra se destaca el reemplazo del precepto "(...) amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo (...) " por la solicitud de amar, rezar y pedir por el enemigo también⁴²⁶.

Estas primeras propuestas, ya representaban un cambio que se debe entender como revolucionario en su contexto temporal y espacial. Esta concepción fluctúa desde

⁴²² Éx 20, 13.

⁴²³ Mt 5, 21-24.

⁴²⁴ Éx 21, 23-24.

⁴²⁵ Mt 5, 39.

⁴²⁶ Mt 5, 43 y ss.

una justicia rígida, inflexible, implacable y con poca o nula capacidad de adaptación a las circunstancias, hacia una propuesta más cálida, cercana e incluso empática entre los judíos. Las modificaciones mostradas cuentan con influencia directa sobre el valor de la vida y traslucen una tendencia hacia la bondad entre iguales, en contraposición a la obediencia y la justicia para con Dios. No se quiere decir que se expusiese una postura de libertad individual hacia la divinidad, pero sí parece plantearse la relajación de ciertas estrecheces entre los hebreos que mejorarían su convivencia y permitirían que, aspectos tan humanos como la vida, fueran respetados dentro de la propia sociedad como un bienpreciado. Mientras que se propone un comportamiento más inclinado, como se decía, hacia la bondad entre los iguales que hacia el juicio, la crítica y la amenaza continuadas que se daban en el A.T. De hecho, otra de las propuestas establecidas en estos primeros momentos de la vida pública de Jesús fue "(...) no juzguéis para no ser juzgados (...)"⁴²⁷.

La concepción de la muerte, implícita en los Ev., supone otro significativo aspecto de cambio. La resurrección de Cristo y su promesa de una vida eterna, en el reino de Dios, implicó para los cristianos que la muerte ya dejase de significar el final último del individuo. Existe pues, tras su resurrección y la de otros como Lázaro, una esperanza tras la muerte. Mientras que antes era polvo volviendo al polvo, desde ese momento existió un lugar, el reino de Dios, al que acudirían los que hubiesen cumplido los preceptos exigidos. Esto supone una nueva orientación del Principio de Retribución, lo que es observable en "(...) no atesores en la tierra (...) atesora en el cielo (...)"⁴²⁸. Debían entender, entonces, que lo que se hacía a lo largo de la vida terrenal tendría consecuencias eternas, ya que afectaría a la vida después de la muerte. Este enfoque va a ser tremendamente significativo en los principios que fundamentaron la aparición de los centros asistenciales y de las congregaciones y órdenes que se dedicaron al cuidado de los enfermos. Ya que se perseguía la propia salvación del alma mediante esta nueva filosofía de atesorar en vida para ganar el favor de Dios al llegar a su reino.

Salud y enfermedad

Frente a la visión más negativa ofrecida en el A.T., que consideraba la enfermedad como un castigo y al enfermo como un pecador, se aprecia que, en los Ev.,

⁴²⁷ Mt 7, 1.

⁴²⁸ Mt 6, 19-21.

los enfermos formaban parte, junto con los sufridores y marginados en general, de una nueva categoría que recibió, por parte de Jesús, una especial atención y cuidado. Las curaciones que llevó a cabo fueron, en su mayoría, de pobres, siervos, discapacitados, mujeres, etc. y todos ellos eran bien recibidos, atendidos y sanados por Jesús. La sociedad que le rodeaba seguía compartiendo esa concepción de enfermedad como consecuencia del pecado, lo que se puede observar en pasajes como la curación del ciego de nacimiento en la que los Apóstoles le preguntaron: "Maestro, ¿quién pecó, este o sus padres para que naciera ciego?"⁴²⁹. Sin embargo, en su respuesta se muestra que la actitud de Cristo para con los enfermos distaba mucho de la concepción de enfermedad como castigo, "(...) ni este ni sus padres. Nació ciego para que resplandezca en él el poder de Dios"⁴³⁰. Se sigue vinculando la enfermedad con un origen divino, sin embargo, el fin de la dolencia no es castigar, sino que se comienza a vislumbrar una nueva y doble concepción de los motivos de enfermar, que se fueron imponiendo a posteriori. Por un lado, el hecho de enfermar permitía la curación, milagrosa, del enfermo como vehículo para mostrar la misericordia de Dios. Es en este punto en el parece que empieza a gestarse la idea de la asistencia al enfermo como gesto de amor y caridad a imitación de los actos de Jesús. Mientras que por otro lado, para el enfermo, sufrir se convierte en una prueba que debía afrontar con resignación y calma, puesto que se trataba de un designio divino.

En contraposición a esta orientación se han encontrado dos situaciones en las que fue el propio Jesús quien afirmó que curaba mediante el perdón de los pecados. Una, el pasaje sobre el «paralítico» de Cafarnaún: "Confía hijo, tus pecados te son perdonados"⁴³¹, y la otra, la del paralítico de la piscina de Bezata: "Mira que estás curado. No peques más para que no te suceda algo peor"⁴³². De lo que se debe deducir que la enfermedad les había sobrevenido tras pecar, es decir, que en el tiempo y en la cultura que rodeó a Cristo, la enfermedad seguía siendo entendida en relación y como consecuencia de los pecados⁴³³, lo cual resulta contradictorio con la tesis expuesta con anterioridad. Se puede interpretar que el cambio de concepción del origen de la enfermedad fuera gradual y progresivo, ya que sería caer en un error plantear que, justo con la llegada de Jesús, la enfermedad dejó de estar vinculada con el pecado. Se hace

⁴²⁹ Jn 9, 2.

⁴³⁰ Jn 9, 3.

⁴³¹ Mt 9, 2.

⁴³² Jn 9, 14.

⁴³³ O'Brien, "Palitive care: the biblical...", 44.

necesario resaltar que el mensaje comenzó a estar, ciertamente, orientado hacia ese nuevo concepto, según el cual se desliga la enfermedad del pecado. Si bien, la plena ruptura de esa asociación no se ha producido ni siquiera hoy día, de forma que la "(...) idea de que Dios produce las enfermedades como consecuencia de los pecados perdura entre muchos cristianos todavía"⁴³⁴. Aun ocurre en: las habitaciones de los hospitales; las consultas de enfermería; los domicilios; etc. que personas con enfermedades terminales se cuestionan si la situación en la que se hallan vendrá motivada por algún daño que hayan hecho.

El enfermo, para la recuperación de la salud acudía a Jesús quién mediante su palabra, oración, fe, perdón de los pecados o imposición de manos, le sanaba. Parece una relación más personal entre el enfermo y Cristo, diferente a la relación colectiva entre Israel y Yavé que determinaba la salud del pueblo como grupo, presente en el A.T.

La forma en la que el enfermo era recibido por Jesús, cuando acudía a él buscando sanar, era desde la comprensión, no desde el juicio. No eran juzgados los motivos ni se pagaban tributos a cambio, por ello se parece más a un gesto de amor y servicio este curar de Jesús que el que con anterioridad venían realizando los sacerdotes levitas en los templos. De esto se puede extraer que la salud permanece ligada a la divinidad, pero desde un enfoque más suave, no siendo utilizada como herramienta para el sometimiento a los preceptos religiosos. Más bien era un instrumento que propiciaba el acercamiento a Dios. De hecho, el binomio salud y su pérdida, por tanto enfermedad, se presenta en los Ev. "(...) como camino a través del cual la divinidad nos visita"⁴³⁵. Pasando de esta forma a constituirse en una especie de herramienta a través de la cual Dios prueba al hombre en su fe.

Los que cuidaban y curaban

La figura de Jesús es la del cuidador y sanador por antonomasia, en los cuatro Ev., este aspecto es incuestionable. Ya en las antiguas escrituras, el profeta Isaías en sus descripciones sobre el Mesías, advertía que, a su venida, "(...) se abrirán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se abrirán. Saltará el cojo como un ciervo, la lengua del mudo gritará de júbilo (...)"⁴³⁶. Característica esta, la de curar a los enfermos, que

⁴³⁴ Kelsey, *Healing and christianity*, 76.

⁴³⁵ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...* 118.

⁴³⁶ Is 35, 5-6.

constituía un claro signo para reconocerle, es decir, que no se trata de un matiz más, sino del matiz con mayúsculas. La misión sanadora y salvadora de Cristo queda patente, como se ha dicho, a lo largo del N.T. en múltiples pasajes. Coinciden los cuatro evangelistas en destacar, al principio de sus obras, este aspecto, quizá el más prolijo en detalles sea el Ev. de Mateo⁴³⁷:

"Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando todas las enfermedades y dolencias de su pueblo. Su fama se extendió en toda Siria. Le traían todos los que se sentían mal, aquejados de diversas enfermedades y sufrimientos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curaba".

"Jesús recorría ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y curando todas las enfermedades y dolencias".

"Las gentes, al saberlo, lo siguieron. Él las recibió bien y les hablaba sobre el reino de Dios y curaba a los que lo necesitaban".

En los escritos se describe a un hombre con capacidad para sanar de la enfermedad y salvar de los pecados. Parece que, si Jesús tenía una misión clara y que ha quedado patente en los Ev., esta fue la de acercar la sanación de Dios a los enfermos mentales y físicos que le rodeaban⁴³⁸. Las atenciones que prestó Cristo a los enfermos englobaban aspectos físicos, mentales y espirituales. Estos últimos entendidos como predicar y enseñar. De hecho, da la impresión de que su actividad consistía, fundamentalmente, en predicar y curar enfermos. Son muchos los investigadores, teólogos y exegetas que coinciden en la identificación de la evangelización de Cristo mediante el binomio curar-predicar, es decir, con hechos y palabras⁴³⁹.

En ocasiones, analizando los textos, se tiene la sensación de que son una sucesión continuada de curaciones milagrosas que persiguen mostrar la grandeza de Cristo, y por allende de Dios, poco o nada tienen que ver estas descripciones con las halladas en el A.T. De las escrituras se extrae la percepción de que Jesús tenía un amplio y continuado compromiso para con los enfermos. "Él les recibía bien (...)" dijo Lucas, "(...) no juzgará por lo que a sus ojos aparezca, no fallará por lo que oigan sus oídos, juzgará con

⁴³⁷ Mt 4, 23-25; 9, 35; Lc 9, 11.

⁴³⁸ Kelsey, *Healing and christianity*, 53.

⁴³⁹ Kelsey, *Healing and christianity*, 53; O'Brien, "Palitive care: the biblical...", 47; Vendrame, *Los enfermos en...* 44-59.

justicia a los débiles, fallará rectamente por los pobres del país (...)"⁴⁴⁰, adelantaba Isaías. Y al parecer así era, no hay en ninguno de esos pasajes reproche o acritud hacia el enfermo, solo atención y cuidados, fundamentados en prácticas que podríamos describir como mágicas, milagrosas o, en definitiva, religiosas. Eran cuidados que alcanzaban a enfermedades físicas u orgánicas y mentales, incluyendo, obviamente las recomendaciones morales, espirituales y religiosas pertinentes. Este motivo, una atención que podríamos denominar tridimensional, es el que hace que algunos autores consideren la figura de Jesús como la de un cuidador con orientación holística⁴⁴¹. Si bien, desde esta tesis no se comparte esta postura, ni si quiera la de Cristo como cuidador ya que sus cuidados se fundamentan en acciones no replicables ni aplicables por otros, si se alcanza a entender el enfoque de esos autores. Su actitud hacia el enfermo parece aportar una calidez y cercanía facilitadora de cualquier otra acción curativa que llevase a cabo, de forma que incorporó una atención más allá de la propia enfermedad, una atención a la persona en su conjunto, que es lo ellos han venido a denominar, holística. Aquí entran en juego una serie de valores, propios del cristianismo, como son: el amor al prójimo, la compasión, la caridad y la misericordia. Tanto es así que teólogos y exegetas coinciden en que esa compasión cristiana significa efectivamente "(...) saber sufrir juntos. Él no podía curar sin mostrar misericordia y piedad con los enfermos"⁴⁴². El mismo Jesús, en el banquete en casa de Mateo, respondiendo a comentarios que le acusaban de relacionarse con fariseos, prostitutas, y pecadores en general, responde: "No tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos (...) Misericordia quiero y no sacrificios"⁴⁴³. Poniendo de esta forma en el mismo nivel sus atenciones que las que prestaría un médico, se entiende que, de forma metafórica, pero volviendo a unir los conceptos y valores de compasión y misericordia con la atención a los enfermos. A los valores de A.T. y N.T. se les dedica apartado en este capítulo.

Con la parábola del buen samaritano comienza, en opinión de algunos estudiosos de la temática⁴⁴⁴ la interpretación y representación de Jesús como el salvador/sanador de los enfermos, los pecadores y los marginados. Esta parábola era muy conocida en el

⁴⁴⁰ Is 11, 3-4

⁴⁴¹ Gwilt, "Biblical ills and...", 740; Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...* 133.

⁴⁴² Kelsey, *Healing and christianity*, 70.

⁴⁴³ Mt 9, 12-13.

⁴⁴⁴ F. James Keenan, "Suffering, the body and christianity", *Health Progress* 86, n°. 3 (2005): 53-59, 58; O'Brien, "Palitive care: the biblical...", 47.

mundo antiguo y medieval, como el modelo ideal para el entendimiento de la compasión cristiana. Además de esta parábola, se han encontrado cuatro tipos de relatos que confirman esta misión sanadora y salvadora de Cristo: curaciones individuales, curaciones masivas, exorcismos y resucitaciones. En todas ellas se muestra a Jesús como "(...) vencedor de todos los males que oprimen al hombre: la enfermedad, la muerte y el demonio (...)"⁴⁴⁵. Vence a la enfermedad sanando al enfermo, a la muerte resucitándolo y al demonio expulsándolo de sus cuerpos y de sus almas, al eliminar los pecados. Mostrando así otra faceta de Jesús, libertador de los oprimidos. De tal forma que la atención al enfermo no solo es positiva por el beneficio que en este produce, sino que tiene efectos beneficiosos que van más allá del, no poco importante, restablecimiento de la salud, llegando a producir también la liberación del que sana. En opinión de Pérez Fernández⁴⁴⁶ las curaciones de Jesús se deben a cuatro motivos:

- Hacer una llamada que invita al beneficiario de la curación a sumarse al grupo de Jesús, como ejemplo de este motivo: las curaciones de la suegra de Pedro y del ciego de Jericó.
- Suscitar la fe, cuando al enfermo se le pide que se cure a sí mismo, como en el caso de «la hemorroisa».
- Para llevar a cabo una enseñanza: en el pasaje del paralítico de Cafarnaún, el perdón de los pecados; los leprosos, el sometimiento a la Ley; el hombre de la mano seca, la flexibilidad del sabbat judío.
- Exponer la grandeza de Jesús y de Dios, como en las curaciones del sordomudo de la Decápolis y del ciego de Betsaida.

Otro matiz a tener en cuenta sobre las curaciones es que, como se hizo patente en el análisis del A.T., en la tradición judía solo Dios tenía capacidad curativa. Según Pérez Fernández⁴⁴⁷, era este el motivo de los "(...) celos ante las prácticas médicas (...)" que también despertaban las acciones de Jesús y sus discípulos entre los judíos. Siendo esta otra de las causas por las que su vida pública generó revuelo social e incomodidad entre los mandatarios y tradicionalistas hebreos de su época. De todos modos, Jesús tampoco curaba solo, ya que el Espíritu Santo bajó sobre él, en su bautismo en el río Jordán, y fue éste el que le dio la palabra, su más usada herramienta

⁴⁴⁵ Vendrame, *Los enfermos en...* 83.

⁴⁴⁶ Pérez Fernández, "Jesús de Galilea", 82.

⁴⁴⁷ Pérez Fernández, "Jesús de Galilea", 83.

de curación⁴⁴⁸. Agravando estos recelos, cuando Jesús ya había constituido a su grupo de seguidores, los envió en viaje apostólico a predicar y enseñar hacia diferentes lugares. La forma en la que lo hizo dejó patente que, si en el A.T., la misión sanadora/curativa era exclusividad de Dios, y él en su tiempo la hizo suya, esta misión debía ser asumida por todo el que le rodeaba, le seguía y tuviese fe.

"Y reuniendo a sus discípulos les dio poder de arrojar a los espíritus inmundos y de curar todas las enfermedades y dolencias"⁴⁴⁹.

"Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios: gratis lo habéis recibido, dadlo gratis"⁴⁵⁰.

"Habiendo convocado a los doce, les dio poder y autoridad sobre todos los demonios y de curar enfermedades, y los envió a predicar el reino de Dios y a sanar enfermos"⁴⁵¹.

Los apóstoles, cumpliendo el mandato de Jesús "(...) arrojaban a muchos demonios y ungiendo a muchos enfermos con aceite los curaban"⁴⁵². Después de la descripción de la resucitación, Jesús de nuevo les interpeló a cumplir esta misión de curar:

"(...) El que crea y sea bautizado se salvará, pero el que no crea se condenará. A los que creyeren les acompañarán estos prodigios: en mi nombre arrojarán los demonios (...) pondrán sus manos sobre los enfermos y estos sanarán"⁴⁵³.

Queda manifiesto, en estos pasajes, un evidente indicio de los principios que propiciaron la vinculación del cristianismo y los cristianos con el cuidado a los enfermos, es un mandato de su Mesías que, como Hijo de Dios, habla en su nombre. Y, en última instancia, el motivo más potente que provocó, facilitó e indujo al surgimiento de los centros asistenciales de corte cristiano.

En esta misión, ya compartida con sus seguidores, hay un aspecto más a valorar que la diferencia de las curaciones llevadas a cabo por los sacerdotes levitas y por los médicos de la época, y es la exigencia que añadió al final "(...) gratis lo habéis recibido,

⁴⁴⁸ Lc 3, 21-22.

⁴⁴⁹ Mt 10, 1.

⁴⁵⁰ Mt 10, 8.

⁴⁵¹ Lc 9, 1-2.

⁴⁵² Mc 6,13.

⁴⁵³ Mc 16, 16-18

dadlo gratis"⁴⁵⁴. Los médicos cobraban, eran hombres adinerados y socialmente influyentes, con una posición privilegiada o al menos así se mostraba en el pasaje ya comentado en este mismo bloque del A.T. También otros casos lo muestran en los Ev., como el ya mencionado de «la hemorroísa» que "(...) había sufrido mucho, con muchos médicos y gastado toda su hacienda sin obtener ninguna mejoría (...)"⁴⁵⁵. Recordar, también, al militar sirio curado por el profeta Eliseo y el engaño al que fue sometido por Guejazi ya que ambos, Naamán y el criado, entendían y aceptaban la obligatoriedad del pago al que curaba, hasta el punto de que la artimaña pasó completamente desapercibida al primero⁴⁵⁶. A pesar de que la remuneración de los sanadores es un punto divergente entre las culturas, se puede plantear una aproximación a esta problemática observando qué ocurría en sociedades próximas a la semita en tiempos de Jesús. De este modo se puede exponer que ya en el Código de Hammurabi, salvando la diferencia temporal, entre los nueve artículos dedicados a la práctica de la medicina se encuentran establecidos los honorarios que los sanadores podían cobrar, en base a su estrato social, y las sanciones a las que se les sometería si incumplían sus responsabilidades⁴⁵⁷. Más próximos, temporalmente, a los hechos narrados en los Ev. se encuentra el hecho de que en los santuarios o templos dedicados a Asklepio la curación tampoco era gratuita, o se paga en prebendas a los sacerdotes-médicos, o se entregaban animales, cereales, pan, etc. como sacrificio para la sanación. También en las colonias Griegas de Asia Menor, Magna Grecia y África los médicos, que estaban constituidos en algún tipo de asociación profesional, cobraban del erario público a través de un impuesto creado especialmente para ello llamado «iatreikon». Así como en Roma, donde los médicos eran aceptados dentro del grupo de profesiones libres y cobraban en base a su nivel de formación y su pericia al actuar, siendo obligados a atender a pobres enfermos de forma gratuita por las leyes que les eran aplicables. Se puede concluir de esto que, en general, los sanadores laicos y semi-religiosos de las diferentes culturas eran remunerados de una u otra forma. Las variaciones parecen haber dependido más de la organización del trabajo y los recursos comunitarios que establecían el valor percibido tras el servicio⁴⁵⁸, que de la concepción del mismo como bien gratuito. Jesús, en cambio, era más partidario de la gratuidad total y la impuso a sus discípulos y seguidores.

⁴⁵⁴ Mt 10, 8.

⁴⁵⁵ Mc 5, 26.

⁴⁵⁶ Se puede ver el desarrollo de esta historia en el bloque dedicado a Enfermedades y Enfermos en el A.T.

⁴⁵⁷ Código de Hammurabi, 1800 a.C., cánones 215-223.

⁴⁵⁸ Thorne, "Health belief system...", 1937.

Este es un punto de inflexión para este estudio, en cuanto al impacto que tuvo en el desarrollo ulterior de la institucionalización de los cuidados. Cuando las comunidades cristianas llevaron este precepto, la gratuidad de la asistencia al enfermo, a los primeros centros asistenciales, condujeron a una forma de interpretar el papel del cuidador que implicaba la falta de remuneración por su labor. La repercusión de esta concepción a lo largo de los siglos posteriores ralentizó, sobre manera, la autoafirmación del que prestó cuidados y la interpretación social de esta figura como una actividad profesional, ya que le faltaba, entre otras, una de las principales cualidades que caracterizan a los profesionales, cobrar por los servicios prestados.

Los que enfermaban

Cuando se ha desarrollado la subjetividad del enfermo en el A.T., se establecían como sentimientos principales: desesperación, abandono y culpa, que se podían tornar en impotencia y rabia. El enfermo era culpable de su mal ya que este era consecuencia, de una u otra forma, del pecado o la injusticia. Siguiendo el Principio de Retribución, enfermaba o sanaba aquel que lo merecía a ojos de Dios. Aunque ya al final del A.T. se encontraba un pasaje que permitía comenzar a intuir una evolución en ese concepto que abría, ante el que ayudaba al enfermo, la posibilidad de ser mejor valorado, tanto en la vida como en la muerte. Sumando esto se obtiene a un enfermo, pecador e impuro que comenzó en este momento a ser tenido en cuenta como vehículo para mejorar el estatus religioso/espiritual del que le ayudaba. Cuando los Ev. son cuestionados, persiguiendo conocer la posición de los enfermos en la comunidad, su subjetividad y la concepción social que de los mismos se tenía, se encuentran grandes diferencias. Todos los grupos a los que Jesús se acercó, atendió, curó, acompañó, etc. eran marginales, y se les acercó sin reparo⁴⁵⁹. Marginales porque constituían los estratos sociales más bajos y marginados porque la enfermedad, en sí, era una de las causas de marginación más potente. Como se muestra en el trato que, los que se acercaron a Jesús pidiendo sanación, recibieron de la muchedumbre que les rodea. Se podría comentar, en apoyo a esta tesis cómo: mandaron a callar al ciego de Jericó los que estaban junto a él en el momento en el que llamó la atención de Cristo para que le curase⁴⁶⁰; o en la soledad manifestada por el paralítico de Bezata cuando es preguntado sobre si quiere ser curado y responde "(...) no tengo un hombre que, al agitarse el agua me meta en la piscina y, en

⁴⁵⁹ Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I. El Mundo Antiguo, 82.

⁴⁶⁰ Mt 20, 31.

lo que yo voy, otro baja antes que yo"⁴⁶¹. A esto, la marginación social del enfermo, hay que sumarle la consideración de impureza que, desde el plano religioso, también se aplicaba tanto a diferentes enfermedades, como a todos los aspectos relacionados con la menstruación, el parto y el puerperio en la mujer. Parece que Jesús:

"(...) establece una relación personal con el enfermo, inspira confianza y esperanza, despierta en él las energías adormecidas y escondidas, le devuelve el sentido de la dignidad, las ganas de vivir (...)"⁴⁶².

Incluso al detenerse para observar las curaciones masivas se pone de manifiesto que, los que eran curados pertenecían a los estratos sociales más bajos, eran la chusma: pobres, enfermos, explotados, mujeres, huérfanos, viudas, discapacitados, desvalidos, endemoniados, extranjeros, sirvientes, etc., en definitiva, todos los excluidos sociales de la comunidad. En contraposición a este grupo se hallaba la clase pudiente y dirigente, la élite social que, si bien se acercó a Jesús, lo hizo en contadas ocasiones por lo que son menos representativos y mucho menos numerosos los relatos sobre ellos en los Ev. Por esto, Jesús, desde el punto de vista de la creencia cristiana, era y es considerado el sanador del pueblo. Y el enfermo atendido por él, parece recibir menos desprecio, mayor aceptación y una atención más cercana, comprensiva y falta de juicio moral. De estos términos se extrae que los enfermos eran al mismo tiempo sanados de la enfermedad, salvados de los pecados y restablecidos en su condición de puros, ya que eran atendidos en esos tres planos. Algunos autores opinan, por estas razones, que los enfermos que "(...) movían a Jesús a compasión por su abandono y sufrimiento, no tenían motivos para sentirse castigados o abandonados por Dios (...)"⁴⁶³. Situación claramente mejor a la descrita en cuanto al estado de los mismos en el A.T. Jesús inició con su proceder un movimiento de aceptación y atención a los enfermos desde el plano de la misericordia, la compasión y la caridad, que con el paso del tiempo convirtió el arte de cuidar en el camino para experimentar y expresar la salvación, cuando una persona se ofrece a otra, plenamente y verdaderamente, salvándose de su propia soledad, desesperanza y desesperación⁴⁶⁴. Como se decía, aunque Jesús iniciase este movimiento y algunos autores consideren que los enfermos no tenían motivos para sentirse castigados, esta nueva concepción, como cualquier otro proceso de

⁴⁶¹ Jn 5, 7.

⁴⁶² Vendrame, *Los enfermos en...* 151.

⁴⁶³ Vendrame, *Los enfermos en...* 121-22.

⁴⁶⁴ Michael Casto y Steven Harsh, "Laying the groundwork for a christian theology for interprofessional care", *Journal of Interprofessional Care* 12, nº. 4 (1998): 389-397, 394.

transformación social, tuvo un lento desarrollo. Es decir, que desde que se inició hasta que caló y se hizo palpable en el grueso de la comunidad, debieron pasar décadas, e incluso siglos. Por ello, aunque es cierto que el mensaje central de la atención al enfermo cambió, su aculturación debió llegar con el transcurrir del tiempo. Convirtiéndose este aspecto en el motivo por el que el desarrollo de las primeras comunidades cristianas y del cristianismo, como religión pujante en la Alta Edad Media, resultará revelador para este trabajo.

Finalizando este apartado y con él el análisis de los Ev, destacar que el enfermo para sanar necesitaba transitar por tres estadios. Primero debía contar con fe en Dios y en quien le estaba intentado sanar, Jesús o los discípulos. De hecho, "(...) tu fe te ha salvado (...)" es como una cantinela que aparece en los Ev. trás la mayoría de las curaciones realizadas por Cristo. En segundo lugar, necesitaba de la salvación de los pecados, para ello contaba con el apoyo del Hijo de Dios, que en su nombre perdonaba a los pecadores, punto este de desencuentro también entre Jesús y los tradicionalistas judíos que criticaban su atrevimiento de perdonar en nombre de Dios, cuando no era sacerdote, ni pertenecía a la casa de Leví. Por último, el enfermo debía, en agradecimiento, dejar atrás su hacienda e incluso su familia y convertirse, desde ese momento, en seguidor de Cristo.

C. Valores y principios: Antiguo Testamento y Evangelios

Para concluir el análisis de la Biblia, se van a abordar aquellos valores que, tanto en positivo como en negativo, se potencian a través de los textos y que se asocian con los cuidados, ya que son los que luego van a cimentar la creación de los primitivos centros asistenciales. Este apartado se sustenta en un estudio realizado conjugando tres enfoques distintos que se van a mostrar al mismo tiempo, según se vayan estableciendo las relaciones entre ellos. El primero de esos prismas consiste en la búsqueda, a través del análisis de las características ensalzadas de figuras ilustres del A.T. y los Ev., de los valores que, de esos personajes, se destacan y su posible influencia en los que, a posteriori, se exigían a los cuidadores y cuidadoras de los centros asistenciales. Por otro lado, el estudio de los principios o recomendaciones morales y legales expuestas para su cumplimiento para la población judeocristiana, que tienen relación con la atención a pobres, desvalidos y necesitados en general. Se establecen, también, todos aquellos

valores esenciales que, se extraen de los textos, junto con su implicación en el cuidado, pero que no se corresponden con los dos enfoques iniciales.

El análisis de las características personales que se adjudican a los personajes relevantes de los textos expuestos permite conocer y describir las cualidades que eran consideradas, por la población judeocristiana, como deseables u óptimas en el individuo. Para llevar a cabo tal empresa, se debe tener en cuenta que, a lo largo del estudio bíblico realizado, diversos personajes han destacado por encima de los demás. De ese nutrido grupo no todos son relevantes por sus cualidades, sino que algunos lo son por sus gestas, como es el caso de los reyes, o por sus dones, como serían los profetas. Por la temática de este estudio, se va a centrar la atención en aquellos cuyas virtudes son las que les hacen meritorios de ese espacio destacado. Se está haciendo referencia a Moisés, Tobit, Tobías y Job, del A.T. y Jesús, en los Ev.

Del primero se dice que era "(...) humilde, el hombre más humilde de este mundo"⁴⁶⁵, motivo por el que Dios lo eligió, lo cuidó, hablaba con él y, a través de él, con su pueblo. En definitiva, la humildad era una cualidad a tener muy en cuenta entre los que aspirasen a conseguir las bondades de la divinidad. No en vano se hallan otras muchas referencias a este atributo tanto en el A.T. como en los Ev⁴⁶⁶. Siendo quizás el texto que más ejemplifica la profundidad de esa humildad el evangelio de Mateo, del que se pueden reseñar dos extractos: "(...) aquel de entre vosotros que quiera ser grande, que sea vuestro servidor (...)"; y, "El mayor de vosotros sea vuestro servidor"⁴⁶⁷. Entre las enseñanzas de Jesús, relacionadas con esta temática, se encuentra la parábola del fariseo y el publicano en la que se puede leer: "(...) porque el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado"⁴⁶⁸. La relevancia, de este atributo y de la forma de plantearlo en la Biblia, se deriva de su posterior impacto en las comunidades cristianas destinadas a prestar cuidados, en las que se introdujeron, por ejemplo, mujeres y hombres de alta alcurnia para poner en práctica esta virtud, o a cuyos centros acudían benefactores que dedicaban la tarde a servir a los enfermos internados, con el mismo fin. Se trata, como se puede observar, de una cualidad que formó parte del catálogo de buenas atribuciones deseables para el cristiano y que, a posteriori, se extendió al del buen prestador de cuidados.

⁴⁶⁵ Núm 12, 3.

⁴⁶⁶ Dt 24, 10 y ss.; Job 40; Prov 16, 19; Mt 7, 12 y Lc 18, 14.

⁴⁶⁷ Mt 20, 26; Mt 23, 11.

⁴⁶⁸ Lc 18, 14.

Tobit, otro personaje ilustre del A.T., es descrito al comenzar el *Libro de Tobías* como un hombre justo, que cumplía la Ley, incluso en lo relativo a las prohibiciones de la dieta, a pesar de estar en el destierro babilonio. También se le reconoce como hombre piadoso, ya que había "(...) dado muchas limosnas (...)"⁴⁶⁹, entre las que destacan: dar pan al hambriento, vestido al desnudo y sepultura al fallecido. Continuando su modo de entender la religión, cuando su hijo Tobías iba a comenzar un largo viaje, su padre le ofreció una serie de recomendaciones entre las que, de nuevo, encontramos la dadivosidad como una gran cualidad. Diciéndole:

"Practica con tus bienes la limosna y no apartes tus ojos de ningún pobre, porque así no apartará de ti su rostro el Señor. Da limosna según tus posibilidades: si tienes mucho, da mucho; si tienes poco, da con largueza de ese poco. Así acumularás un tesoro para el día de la necesidad, pues la limosna libra de la muerte e impide andar en tinieblas. La limosna, para todos es un precioso depósito ante el Altísimo"⁴⁷⁰.

Como se puede observar, dar limosna no consistía solo en contribuir con un bien material a la mejora de la situación de alguien con necesidad. Este dar limosna implicaba mirar y reconocer al necesitado, se trataba de un comportamiento más cercano a la caridad que se desprende de la compasión. Son múltiples las referencias que, a lo largo de los textos analizados, hacen colación a esta conducta. Como muestra se puede destacar, de entre las leyes del *Deuteronomio*, las siguientes:

"Si hubiera en medio de ti un necesitado (...) no endurecerás tu corazón ni cerrarás la mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás cuanto le falta (...) Debes darle, y darle con alegría y Yavé, tu Dios, te bendecirá en todas tus obras y en todas las aportaciones de tus manos. Puesto que nunca faltarán pobres en la tierra (...)"⁴⁷¹.

"No violes el derecho del extranjero, ni del huérfano, ni tomes en prenda los vestidos de la viuda (...) Cuando hagas la recolección en tu campo, si olvidas en él gavilla no vuelvas a buscarla. Déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, para que te bendiga Yavé, tu Dios, en todas tus obras. Cuando sacudas tus olivos, no vuelvas al rebusco de aceitunas en sus ramas. Déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no vuelvas a la rebusca. Déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda"⁴⁷².

⁴⁶⁹ Tob 1, 16.

⁴⁷⁰ Tob 4, 7-11.

⁴⁷¹ Dt 15, 7-11.

⁴⁷² Dt 24, 17-21.

En estos extractos se pone de manifiesto la protección a desvalidos sociales o personas marginales como pobres, viudas, huérfanos, extranjeros, etc., según los cuales se potencia un comportamiento de búsqueda de cierto grado de equidad social. Cuestión de gran interés, ya que a lo largo del análisis realizado parecía obvio que esa protección del desvalido comenzaba con Jesús. Si bien, es observable que no es así, con Cristo alcanzó su máximo exponente dentro de la Biblia, pero se trata de una tradición que el pueblo hebreo ya arrastraba con anterioridad a él. Estando tales protecciones incluidas en las leyes del *Deuteronomio*, como se acaba de mostrar, así como entre las recomendaciones, amenazas o castigos presentes en los libros sapienciales y proféticos:

"Aprended a hacer el bien, perseguid la justicia, socorred al oprimido, hacer justicia al huérfano, defended a la viuda"⁴⁷³.

"Hijo, no quites al pobre su sustento, no tengas esperando los ojos implorantes. No entristezcas al hambriento, y no exasperes a nadie en su necesidad. No irrites al corazón exasperado, y no retardes tu don al menesteroso. No rechaces al suplicante atribulado, y no apartes tu rostro del pobre. No retires tus ojos del necesitado y no des a nadie motivo para que te maldiga. Pues, si te maldice en la amargura de su alma, su Hacedor escuchará su oración. Hazte amar por la comunidad, y baja tu cabeza delante del jefe. Inclina tu oído al pobre, y respóndele a su saludo afable. Arranca al oprimido de mano del opresor, y no te acobardes al hacer justicia. Sé para los huérfanos un padre y para su madre como un marido, y serás como hijo del Altísimo que te amará más que tu madre"⁴⁷⁴.

Se está reseñando, con tanto énfasis, esta conducta por lo relevante que será más tarde en el ámbito de los cuidados, tanto como cualidad deseable para el que cuida como para la financiación de las instituciones dedicadas al cuidado. Las que, en su mayoría y a lo largo de los siglos, se mantuvieron con la caridad de los estratos sociales pudientes, cuestiones ambas que se irán desgranando y desarrollando en los sucesivos capítulos de este estudio. Por otro lado, se debe hacer un inciso en las dos últimas frases de la primera, segunda y última exhortaciones citadas, en las que claramente se afirmaba que ser caritativo en el presente permite mejorar la propia situación para el futuro, el futuro postmortem, del que ofrece su caridad al pobre, al oprimido, al huérfano, a la viuda, etc. De nuevo aparece el Principio de Retribución, prorrogado hasta la vida eterna, de tal forma que quien en el hoy sea caritativo, salva su alma para la llegada al Reino de Dios. Se entiende que se trataba de una motivación más que suficiente para promover este

⁴⁷³ Is 1, 17.

⁴⁷⁴ Eclo 4, 1-10.

comportamiento y orientar a los adeptos hacia él. Así como un principio moral más que evidente para sustentar la atención a los desfavorecidos, grupo dentro de la comunidad en el que también se debe incluir a los enfermos.

Haciendo una breve síntesis de las cualidades destacadas hasta el momento, se encuentran: humildad, dadivosidad, justicia/equidad, caridad y compasión. Como se ha mostrado, entre las leyes y recomendaciones, con las que se dotaron los judíos y heredaron los cristianos, se encuentran varias que persiguen cierto grado de protección social para con los marginados. Promoviendo comportamientos, individuales y grupales, que se sitúan en un continuo que comienza en la compasión, como capacidad para empatizar, entender y sentir, casi como propio, el sufrimiento del otro. Continúa con la caridad, manifestada como la persecución de cierto grado de equidad social, una especie de justicia no entendida ya como la mera observancia de la Ley, sino dotada de cierto cariz de concienciación social hacia la solidaridad, como se observa en este extracto: "(...) por tanto, todo lo que queráis que hagan con vosotros los hombres, hacedlo también vosotros con ellos (...)"⁴⁷⁵. El cumplimiento de esta ampliada versión de la justicia conduce, de nuevo, al Principio de Retribución según el aprendizaje que de los *Proverbios* se extrae, en los que se dice que practicarla proporcionará vida y honor, mientras que desoír al pobre conlleva a la desatención por parte de Dios⁴⁷⁶.

Concluyendo con el continuum propuesto, su último estadio lo constituye la misericordia, se revela como la vía para poner en práctica la justicia y la caridad. Su presencia y defensa cuenta con múltiples pasajes en el A.T. y en los Ev., como aquellos en los que se afirmaba que el propio Dios es misericordioso⁴⁷⁷, que la divinidad desea de sus seguidores misericordia y no sacrificios⁴⁷⁸, o cuando Jesús en el templo exhorta a escribas y fariseos diciéndoles: "(...) hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la buena fe!"⁴⁷⁹, como se ve aquí, Jesús la antepone, incluso, a la Ley judía. Tanto valor alcanza este principio moral que se incluye entre las bienaventuranzas dictadas por Cristo: "Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia"⁴⁸⁰. Esta misericordia, hija de la caridad, se puede expresar por medio de una aportación

⁴⁷⁵ Mt 7, 11.

⁴⁷⁶ Prov 21, 13:21.

⁴⁷⁷ Núm 14, 18.

⁴⁷⁸ Mt 9, 13; 12, 7

⁴⁷⁹ Mt 23, 23.

⁴⁸⁰ Mt 5, 7.

material, como la limosna, aunque se valoraba de forma más positiva aquella que implicaba una contribución espiritual, es decir, que es “(...) entendida no solo de un modo superficial (...), como misericordia barata, sino de forma radical, como principio para la transformación humana (...)”⁴⁸¹. Ya en el libro de Tobías se describían algunas de esas obras de misericordia que permiten la puesta en valor de la caridad, aquel dar pan al hambriento, vestido al desnudo y sepultura al muerto. En otros textos también se han encontrado referencias a ella⁴⁸², sin embargo, el retrato más desarrollado de la forma de hacer misericordia, se halla en la descripción del juicio final. En la que Jesús afirmó que serán acogidos en el Reino de Dios aquellos que hayan cumplido las siguientes obras de misericordia: “(...) tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme”⁴⁸³. Al ser cuestionado por sus seguidores sobre cuándo hicieron tales cosas, Cristo respondió que cuando lo hicieron con uno de sus hermanos, lo hicieron con él. De esta descripción se extrae una doble lectura, por un lado, el cristiano puede ser él mismo una especie de Jesús para el que sufre, al atenderle haciendo sobre él obras de misericordia. Mientras que, por otro lado, puede servir a Cristo atendiendo al que sufre. Este es un punto de inflexión en lo tocante al desarrollo de los centros asistenciales cristianos y en los cuidados que en ellos se prestaban. Atender al que sufre como si se tratara del Hijo de Dios es un claro motivo para que el cristiano decida entregarse al cuidado de los enfermos, máxime cuando a cambio va a recibir una retribución espiritual que puede ir desde el perdón de los pecados hasta la salvación del alma para la vida eterna.

Hasta aquí son cinco las recomendaciones básicas que se han encontrado en los textos analizados con una clara vinculación con la atención a los enfermos: compasión, justicia/equidad, caridad, misericordia y humildad. Las cuatro primeras son principios religiosos, morales y éticos claros que propiciarán la creación de los centros y la aparición de las congregaciones dedicadas al cuidado a posteriori. Mientras que la última, la humildad, es más bien una virtud deseable para el cristiano y, por tanto, también para el que cuida.

⁴⁸¹ Javier Pikaza, *Diccionario de la Biblia, historia y palabra* (Pamplona: Verbo Divino, 2007), 652.

⁴⁸² Eclo 29, 1-13:21-28; Prov 25, 1-15; Is 1, 17 y Mt 6.

⁴⁸³ Mt 25, 31-46.

Continuando con la valoración de los personajes destacados que copan el A.T., sobresale como pocos, por sus relevantes cualidades, Job. Descrito como un "(...) hombre perfecto, íntegro, temeroso de Dios y apartado del mal"⁴⁸⁴, sufrió una especie de escarnio que perseguía ponerle a prueba para demostrar a Satán su fidelidad a Dios, a pesar de las adversidades. La secuencia de sus males fue: pérdida de su ganado, producto de un robo y de un incendio; devastación de sus tierras por el mismo incendio; muerte de sus siervos a manos de unos ladrones; destrucción de su casa, por un viento; aniquilación de su estirpe con la muerte de sus siete hijos y tres hijas en el derrumbamiento de su casa; y, por último, padecimiento de "(...) una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza"⁴⁸⁵. Ante todo, este periplo de calamidades, Job se mantuvo imperturbable en su confianza en Dios, aceptó los cambios y se adaptó a ellos, siendo estas las cualidades que Yavé destacaba ante Satán como las deseables entre sus seguidores. Job solo rompió su estado de docilidad cuando fue visitado por unos amigos con los que discutió sobre sus creencias. De esas conversaciones se extraen una serie de enseñanzas, que se puede suponer eran el objetivo de tal libro. El aprendizaje que pretende tiene una doble vertiente, por un lado, la descripción de cómo es Dios y qué encuentra el hombre en él, por otro lado, el comportamiento que de los hombres se espera. Sobre Dios se dice que es omnipotente, justo, sabio, sensible a las causas humanas, que en él se encuentra la felicidad y que prueba a los hombres, incluso con el dolor y la enfermedad, pero solo enviando aquellos males que se pueden soportar. Siendo así el dolor o la enfermedad, como cualquier otra adversidad, una herramienta de enseñanza utilizada por la divinidad. Lo cual coincide con las características destacadas de Job, aceptación y adaptación a las adversidades, en definitiva, resignación, siendo esta otra virtud deseable para el cristiano. De los creyentes se dice, que las mayores virtudes que pueden poseer son humildad y honestidad⁴⁸⁶, entendiendo esta como la sinceridad hacia uno mismo y hacia el resto de la comunidad. Otras virtudes señaladas también, pero sin expresarse tan claramente como las tres mencionadas hasta ahora, resignación, humildad y honestidad, se vislumbran en su periplo de adversidades. Son cualidades como la docilidad, manifestada en forma de sumisión hacia los designios divinos, aunque en otros pasajes

⁴⁸⁴ Job 1, 1.

⁴⁸⁵ Job 2, 7.

⁴⁸⁶ Job 3 y ss.

es definida como la conciliación entre la observancia de la Ley y la sabiduría⁴⁸⁷. Esta última ocupa un lugar especial en los libros sapienciales, por supuesto en el *Libro de la Sabiduría*, pero también en *Proverbios* y en el *Eclesiástico*. En ellos se encuentran múltiples exhortaciones que invitan al creyente a comportarse como sabio, si bien, no es sabio en el sentido aquel de atesorar conocimientos, sino más bien, en el sentido del que tiene el suficiente buen juicio para saber decidir y actuar correctamente, desde la prudencia y con capacidad de autocontrol, así como la capacidad para escuchar, conocer y seguir las enseñanzas de la Ley. En los textos mencionados se habla de las magnificencias que aporta la sabiduría, tales como el buen juicio, el ya nombrado autocontrol, la templanza y la felicidad⁴⁸⁸.

En negativo, diferentes libros, advierten de los peligros de la vanidad, entendida como la "(...) esterilidad, anomalías, fugacidad e «ilusoriedad» de las cosas y por consiguiente la decepción que causan al hombre que esperaba en ellas (...)"⁴⁸⁹, centrándola en aspectos como: la ciencia, los placeres, los esfuerzos humanos, las riquezas y, por último, la sabiduría⁴⁹⁰. Contra esta desvirtuación de la sabiduría, se aconseja la templanza y la laboriosidad. La primera se describe como un compendio de mesura, autocontrol y buen juicio ante las diversas situaciones que se le presentan al ser humano, siendo esta, la templanza otra virtud ensalzada⁴⁹¹. Mientras que la laboriosidad se describe como contraposición a la pereza, de las que se afirma, entre otras cuestiones, que: "La mano laboriosa dominará, la perezosa se hará tributaria"; "Desea el laborioso, pero en vano, el deseo de los diligentes será saciado"⁴⁹².

La última de las virtudes destacada en los textos es la beneficencia. Hacer el bien y lo justo, sería la forma más sencilla de expresión de esta cualidad. Se encuentran diversos pasajes relativos a ella, si bien se quiere reseñar en concreto un pasaje que por su claridad, ya que explica por sí mismo todo el calado de este concepto: "El que es bueno alcanza el favor de Yavé, pero él condena al hombre malicioso"⁴⁹³. Para completar su desarrollo, en el *Libro Eclesiástico* se habla de la beneficencia cordial,

⁴⁸⁷ Prov 13, 13-20

⁴⁸⁸ Sab 1 y ss; Prov 1-4; 8-9; 16, 16-33; Eclo 1; 4, 11-19; 6, 18-37; 14, 20-27; 19, 20-30 y 21, 11-28.

⁴⁸⁹ *La Santa Biblia*, 778.

⁴⁹⁰ Ecle 1-6.

⁴⁹¹ Eclo 37, 27-31.

⁴⁹² Prov 12, 24; 13, 4.

⁴⁹³ Prov 12, 2.

compendio de: prudencia, templanza, autodominio, sabiduría y generosidad⁴⁹⁴. Como se muestra unas virtudes son esenciales y otras se conforman por la suma de varias de ellas, sin embargo, su exigencia al judío primero, al cristiano después y al cuidador/a religioso/a más tarde, es igualitaria.

Sintetizando lo vertido hasta aquí, se puede afirmar que se han encontrado, como principios fundamentales del cristianismo que afectan al ámbito de este estudio: compasión, caridad, justicia/equidad y misericordia. Mientras que, hasta este momento del trabajo, los valores potenciales que posteriormente se podrán vislumbrar entre las virtudes exigidas a los/as cuidadores/as de centros asistenciales de corte cristiano, son: humildad, honestidad, resignación, docilidad, sabiduría, templanza, beneficencia y laboriosidad.

D. La mujer en el Antiguo Testamento y Evangelios

En este momento del análisis bíblico llevado a cabo, no se puede ni se quiere dejar pasar la oportunidad de atisbar cuál era el papel de la mujer en la comunidad hebrea de la época. Diversos motivos invitan a realizar tal exploración. En primer lugar, terminar de trazar el marco social que ya se ha ido desgranando con el análisis de diferentes concepciones sociales como: vida, muerte, salud, enfermedad, cuidadores y enfermos. En segundo lugar, debido a la importancia que más tarde, ya con la institucionalización de los cuidados, alcanzaron diferentes grupos de mujeres, por lo que se hace necesario conocer sus orígenes en los colectivos judíos y cristianos desde el principio. Se había comentado anteriormente que la mujer, durante la menstruación, en el parto y puerperio era impura, en su viudedad formaba parte del grupo de los desfavorecidos y si enfermaba también. Parece que en todos sus momentos vitales permanecía en el grupo de los marginales o marginados sociales. Ya que siguiendo los convencionalismos de la Ley judía, la mujer era más impura⁴⁹⁵, por más causas y durante más tiempo que el hombre, como se puede comprobar en el capítulo decimoquinto del *Levítico*. Por este motivo apetece detenerse un instante a analizar su situación dentro de la comunidad hebrea. Sin ser este uno de los objetivos propuestos, ni parte de la finalidad de este estudio, vemos la necesidad de adentrarnos con este análisis en el papel protagonista que la mujer ha tenido y tiene en el cuidado de los hijos, la familia y la comunidad en el

⁴⁹⁴ Eclo 18, 15-18.

⁴⁹⁵ O'Brien, "Palitive care: the biblical...", 45.

ámbito doméstico. Así como, posteriormente, con el inicio de la institucionalización de los cuidados y ya como religiosas, en el ámbito hospitalario. No se trata este apartado de un estudio de género, con la magnitud que tal análisis tendría, se va a mostrar más bien un bosquejo de la realidad que rodeó a la mujer en estas dos comunidades, la del A.T. y la de los Ev.

Que los derechos de las mujeres estuvieron menoscabados en comparación con los hombres, durante la Antigüedad, es indiscutible. Tomando como referencia el A.T. se pueden destacar cinco aspectos, relativos a diferentes ámbitos, que confirman tal supuesto:

- Infertilidad. Habiendo tratado este tema con profundidad en el bloque destinado al análisis de enfermedades y enfermos en el AT, solo se menciona aquí para hacer hincapié en cuanto a lo relevante de tal aspecto. A diferencia de otros códigos legales, más o menos coetáneos, como el de Hammurabi, en el *Pentateuco* no aparece este hecho como motivo fundamentado para que el hombre solicitara el libelo de repudio. Si bien, cuando en la pareja no se tenían hijos, la culpa, la vergüenza y el desprestigio eran exclusivos de la mujer, como ha quedado patente.
- Derecho de herencia de las mujeres. Entre las leyes otorgadas en el *Pentateuco*, se han encontrado dos pasajes destinados a aclarar el derecho de herencia de las mujeres a la muerte de sus padres. En el primero de ellos, son las hijas de Salfat las que reclamaban a Moisés su heredad que, por no haber tenido hijos varones su padre, iba a ser distribuida entre su clan. Contextualizando un poco el evento, este ocurre en el reparto de la tierra prometida entre las familias de las doce tribus, de forma que la familia de este hombre quedaba sin posesión. Tras la reclamación, Moisés consultó con Yavé y establecieron que si un hombre moría sin haber dejado hijos, la herencia pasaría a las hijas, si no las hubiese a los hermanos del fallecido, si no los hubiese a los tíos paternos del mismo y si no los hubiese, al pariente más cercano de su clan⁴⁹⁶. Se puede concluir de esto que, hasta ese momento, la mujer no podía, no debía o no se le permitía tener posesiones del clan, siempre que hubiese hombres en la familia. Estaban obviamente en desventaja, en deuda permanente con padres, hermanos y

⁴⁹⁶ Núm 27, 1-11.

maridos a los que debían hasta la tierra que pisaban. No debió de contentar a los hombres de los clanes esta resolución tomada entre Yavé y Moisés, porque unos capítulos más avanzada la lectura aparece la denominada *Ley de herencia de las mujeres*. Según la cual, las mujeres cuyos padres morían dejando hijos, no tenían derecho a heredar. Tanto las tierras, como los bienes, como las mujeres pasaban de la propiedad del padre a la del hermano, si el padre moría antes de casarlas. En caso contrario ella pasaba de la propiedad del padre a la del marido junto con su dote, por ello no tenía nunca derecho de herencia. Las que sí lo tenían, es decir, las que quedaban huérfanas sin marido ni hermanos, debían respetar la integridad de la tierra. Se entiende que para no disminuir las posesiones de su tribu, es decir, que estaban obligadas a casarse con un hombre de su propio clan para evitar que las tierras pasasen a la propiedad de otro, reduciendo así las posesiones comunes. Parece ser que lo que pretendía el legislador era mantener estables y equilibras las tierras y posesiones entre los doce clanes, respetando la integridad del pacto inicial. Si la mujer se casaba fuera del clan perdía su derecho de herencia y esta pasaba a manos de sus familiares en el orden descrito ya⁴⁹⁷. En definitiva, las mujeres no tenían derecho de herencia, a menos que fueran huérfanas y sin hermanos, pero aún en esta situación solo podrían hacer valer ese derecho si renunciaban a elegir con quien se casaban, cuestión que con toda probabilidad tampoco ocurría en otros casos. De nuevo se encuentran a las mujeres claramente desfavorecidas y perjudicadas en una sociedad patriarcal y arcaica, pero que evidentemente ha tenido y mantiene su influjo sobre las sociedades occidentales y sobre la comunidad judía de todo el mundo. También al hombre se le advierte que debe cuidarse y huir de la «mala mujer». Avisándole de lo inapropiado de unir su vida con una mujer extranjera, para impedir que "(...) disfruten de tu hacienda extraños y los frutos de tu trabajo no vayan a casa de un desconocido (...)"⁴⁹⁸.

- Infidelidad conyugal. Según las leyes contempladas en el *Pentateuco* una mujer sospechosa de adulterio, era llevada ante el sacerdote. Este, previa ofrenda además de otros ritos, le daba a beber agua amarga, una mezcla de agua santa con tierra del suelo. Si la mujer había sido infiel enfermaría de amargura, que se caracterizaba por una considerable hinchazón del vientre y esterilidad. Mientras

⁴⁹⁷ Núm 36.

⁴⁹⁸ Prov 5, 10.

que la que no había sido infiel no enfermaría⁴⁹⁹. Se deben analizar varios aspectos de esta norma. Por un lado, en la doble vara de medir en cuanto a la moralidad del adulterio. Solo la mujer cometía adulterio hacia el marido, es decir, si un hombre casado mantenía relaciones con una mujer soltera, no era adulterio masculino, era deshonra de la mujer soltera, pero tenía fácil solución, la tomaba como segunda, tercera, cuarta, etc. esposa y se solucionaba el delito. Debemos tener en cuenta que la violación era utilizada como medida para resolver conflictos entre las familias con respecto a los esponsales de los hijos, por lo que era tan sencillo como abusar de la mujer y reclamarla para él, sin implicación moral alguna. La cosificación de la mujer era, en esta cultural, contexto y periodo temporal, vasta pero no exclusiva, los siglos posteriores solo han logrado mitigar esa falta de igualdad y equidad legal, social y moral, disminuyendo la brecha entre hombres y mujeres, pero no la ha cerrado. Continuando con los tipos de adulterios, si ese mismo hombre, casado, mantenía relaciones con una mujer casada a su vez, era adulterio para con el marido de ella, no para con la mujer de él, y ambos eran condenados a muerte. Mientras que la mujer: si era soltera y él casado se deshonraba, lo cual implicaba pena de muerte por lapidación para ella, si no la tomaba como otra esposa; si era casada y él casado, era adúltera, lo cual implicaba pena de muerte por lapidación; si era violada en la ciudad y él casado, implicaba pena de muerte por lapidación, ya que podría haber pedido ayuda y no lo había hecho; si era violada en el campo y él casado, le era perdonada su culpa porque aun habiendo pedido ayuda nadie la habría oído; por último, si era violada y él soltero, se debían casar⁵⁰⁰. La injusticia prima en todas sus vertientes, la falta de equidad es palpable e innegable, la mujer, hasta violada era culpable de alguna clase de delito moral con implicaciones legales que podían llegar a causarle la muerte, nada menos que por lapidación⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ Núm 5, 11-31.

⁵⁰⁰ Dt 22, 13-29.

⁵⁰¹ No debe sorprender esta tradición, que por infortunio también fue importada por el islam, a pesar de no existir en el Corán en sus orígenes. Aún hoy las lapidaciones de mujeres acusadas de adulterio siguen ocurriendo, a lo que ahora hay que añadir hombres acusados de homosexualidad. Las ampollas que esta situación levanta en la sociedad occidental no son suficientes para detenerla. A día de hoy Amnistía Internacional estima que siete de cada diez personas encarceladas y condenadas a lapidación son mujeres (Página web Amnistía Internacional <http://xurl.es/picay>). Estos son los males que aún arrastramos de esas leyes arcaicas que datan de, aproximadamente, quince siglos antes de Cristo, y de las que parece que aún no podemos desprendernos.

Volviendo al relato con el que se iniciaba este punto, destacar otro aspecto, cabría preguntarse si la enfermedad de amargura no sería inducida por tomar el agua mezclada con tierra del suelo. Los posibles parásitos que habitasen esa tierra podrían producir con facilidad algún proceso gastrointestinal, tipo gastroenteritis por algún enterovirus, que fuera suficiente para condenar a la mujer por adulterio. Tan insignificante era en realidad la vida de la mujer que una gastroenteritis o una enfermedad parasitaria, la condenaba a muerte sin más mediación que la suerte o la fortaleza de su sistema digestivo. Por otro lado, podemos suponer que la amenaza de enfermar de amargura, con esa hinchazón del vientre y la posibilidad de quedar estéril, sería suficiente coacción para que la mujer reconociese su adulterio y asumiera así el castigo sin necesidad de tomar el agua. Ante lo que la mujer tenía dos opciones, negarse a tomar parte en el rito y así autoinculparse de adulterio o arriesgarse y que, de nuevo, la suerte determinase su devenir. Como se ve, en todas las situaciones las mujeres eran condenadas con mayor dureza, imputándoseles peores delitos, sufriendo mayores sanciones y peores castigos.

En el Ev. de Juan se encuentra un pasaje referente a una mujer adúltera que fue presentada por escribas y fariseos ante Jesús para consultarle. Le recordaron a él, y a todos los presentes, que la Ley castigaba el adulterio con lapidación, tras ser cuestionado sobre qué hacer con ella, respondió: "El que de vosotros no tenga pecado, tírele la primera piedra"⁵⁰². Poco a poco los presentes abandonaron el templo, quedando solo la mujer y Jesús, ante lo que éste tampoco la condenó y la dejó marchar recomendándole no pecar más. Se puede entrever una mejora de la situación de la mujer entre Cristo y sus seguidores, si bien, sabido es que no cuajó esta nueva concepción de la mujer ni entre la sociedad judía ni entre los cristianos.

- Repudio y divorcio. En el *Código Deuteronomio* se establece que el hombre podía repudiar a su mujer, tras haber consumado el matrimonio, por encontrarle alguna fealdad que hiciese que dejara de agradarle. En ningún lugar se han encontrado los motivos que podían alegar las mujeres para repudiar al marido, por lo que se puede entender que no existía este derecho entre las mujeres. En la descripción se establece, además, que si ella, fuera ya de la casa del marido

⁵⁰² Jn 8, 7.

volvía a casarse y era nuevamente repudiada o quedaba viuda, el primer marido no podía volver a tomarla porque ella se había contaminado⁵⁰³. Reflexionando, levemente, se observa como los hombres tenían derechos que las mujeres no tenían y que, incluso tras ser despreciadas, siguen llevando ellas la carga de la impureza y la deshonra.

En los Ev., en el mencionado *Sermón de la Montaña*, Jesús retiró el derecho al libelo de repudio a los hombres y estableció el matrimonio como indisoluble⁵⁰⁴. Este punto es defendido, posteriormente, en una de esas consultas que escribas y fariseos le realizaban, al parecer con la intencionalidad de que criticase o desdijese la Ley y tener motivos fundamentados para atacarlo⁵⁰⁵. Sin embargo, la justificación que refirió en ambos casos fue que era para evitar el adulterio que implicaba volver a casarse para la mujer y para el hombre con el que lo hiciese, es decir, nada que ver con la equiparación de derechos.

- Autonomía y autodeterminación de la mujer. Con lo expuesto hasta ahora, se deduce ya que poca o nula autonomía podía tener una mujer en la época. Otro pasaje más viene a demostrar que así era, hasta extremos que van más allá de lo tratado en los tres puntos anteriores. En las *Leyes sobre los votos*, votos religiosos, contempladas en la tercera parte del libro *Número*, queda patente que los votos profesados por la mujer no valían de gran cosa si un varón de su familia no los confirmaba. Esto era así porque si la mujer, siendo soltera hacía el voto sin el conocimiento del padre y este al saberlo no prestaba consentimiento, el voto quedaba anulado. Igual ocurría si la mujer estaba desposada y el marido era informado de la existencia de ese voto tras el matrimonio, o si estaba casada y lo hacía sin el conocimiento y el beneplácito del marido. Las únicas mujeres cuyos votos tenían valor por ellos mismos, sin el respaldo de ningún hombre, eran las viudas y repudiadas⁵⁰⁶. Aquí se observa cómo ni la palabra o el compromiso de la mujer, adquirido con Dios o con el sacerdote leví, tenían valor en sí mismos, al menos que no tuvieran un hombre que las representase. La anulación del valor de la propia palabra es el máximo exponente de la poca representatividad de la mujer como elemento social de la comunidad.

⁵⁰³ Dt 24, 1-4.

⁵⁰⁴ Mt 5, 31-32.

⁵⁰⁵ Mt 19, 3-9; Mc 10, 2-12; y Lc 16, 18.

⁵⁰⁶ Núm 30.

Trasladando ahora la atención al modo en el que era tratada la mujer en los Ev., parece ser que con Jesús se establecen cambios, sino significativos, al menos si algo visibles para el observador de los textos. Se puede suponer que estas modificaciones poco o nada debieron gustar al colectivo masculino, y sobre todo a los judíos más tradicionalistas y legalistas. Se ha comentado ya la atención que les prestaba como componentes del grupo de marginados, la protección que prestó a prostitutas y adúlteras y la supresión del libelo de repudio que solo los hombres podían usar. Además de estos aspectos, Jesús estableció una cierta equidad entre hombres y mujeres en cuanto a seguirle, aunque solo se encuentre mención a este hecho en el Ev. de Lucas, en cuyo capítulo ocho escribió:

"Después de esto, caminaba por las ciudades y las aldeas, predicando el reino de Dios. Lo acompañaban los doce y algunas mujeres, que habían sido curadas de los malos espíritus y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que había arrojado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes; Susana y algunas más, las cuales le servían con sus bienes"⁵⁰⁷.

Se sabe de la existencia de ese grupo de mujeres, «las discípulas del maestro», y que estuvo formado por las mujeres mencionadas y por otras más, como Salomé, la madre de Juan el Evangelista. El evangelio que se le atribuye, fue escrito en torno al año 60 d.C., enfocado a gentiles convertidos y judeocristianos. Juan era el más joven de los apóstoles, hermano de Santiago, e hijo de Zebedeo y Salomé⁵⁰⁸. Él era un pescador que contaba con asalariados, por lo que no debían ser de nivel económico bajo, mientras que ella pertenecía a un grupo de mujeres piadosas que seguían a Cristo en su misterio pastoral "(...) haciendo total donación de sí mismas y de sus cosas"⁵⁰⁹. Quizás la representante más insigne de este grupo siempre ha sido María Magdalena. Su valor entre los seguidores y seguidoras de Jesús debió ser muy alto. Definida como: pecadora, impura y mujer; a lo que se debe sumar los prejuicios de los hombres, sin olvidar que los doce apóstoles eran hombres. Pues a pesar de todo esto, en los cuatro Ev. parece que fue ella la primera en ver a Cristo resucitado⁵¹⁰. Este aspecto pone de manifiesto que fue verdaderamente importante dentro del grupo que acompañaba a Jesús. Seguramente, si los primeros cristianos, inmersos como estaban en una sociedad patriarcal en la que la

⁵⁰⁷ Lc 8, 1-3.

⁵⁰⁸ Mt 4, 21-22 y Mc 3, 16-17.

⁵⁰⁹ *La Santa Biblia*, 1245.

⁵¹⁰ Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-4; Lc 24, 10-12 y Jn 20, 1-3.

mujer era poco más que un bien material, los escritores de los Ev. habrían intentado reducir su valor sensiblemente de no ser porque su historia estaba demasiado arraigada en el pueblo como para suprimirla o desvirtuarla.

Este grupo de seguidoras de Jesús puede ser el germen de los grupos cristianos femeninos que se analizarán más adelante, como el de las matronas romanas o el de las vírgenes cenobitas, que tanta influencia tuvieron en los cuidados y en su institucionalización en los primeros centros asistenciales.

III. ATENCIÓN Y CUIDADOS DURANTE LA PRIMERA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO



En este epígrafe se van a desarrollar los aspectos relevantes del cristianismo y los centros asistenciales durante los tres primeros siglos tras la muerte de Jesús, se muestra este período temporal en bloques de contenidos que, siguiendo un orden cronológico, analizan tres aspectos diferentes: la expansión del cristianismo por las tierras del Imperio Romano, así como su crecimiento en número de adeptos y consolidación, haciendo especial énfasis en la provincia de la Galia; aproximación al contexto social, político y religioso en el que se desarrolló el cristianismo durante el periodo reseñado; contextualización del cuidado, analizando los fundamentos filosóficos y teóricos para la prestación del mismo, los diferentes grupos cristianos que lo prestaban, los receptores de estos cuidados y, por último, los espacios destinados a cuidar.

A. Llegada, asentamiento y expansión del cristianismo en Europa

Como hechos de historicidad incierta, pero creencia fundamental en el cristianismo, la muerte y resurrección de Jesús marcaron un punto de inflexión para sus seguidores. Fue el día de pentecostés en el que se estableció el primer hito del cristianismo, siendo este día el momento en el que, según la mayoría de estudiosos de la historia antigua del cristianismo, nació esta religión. Lo contemplado en *Hechos de los Apóstoles* fue que el Espíritu Santo bajó sobre los Doce, que comenzaron a hablar diversas lenguas y a predicar entre los allí reunidos. Consiguiendo así que se convirtieran y que se incrementara el grupo de adeptos, de ciento veinte a más de tres mil⁵¹¹. Según esta referencia los interesados en formar parte del grupo, en este primer momento, tenían que cumplir tres requisitos: arrepentirse de sus pecados; bautizarse; y, por último, vender todas sus posesiones donando los beneficios recibidos a la comunidad. Poco más tarde, en el momento en el que Pedro y Juan fueron puestos en

⁵¹¹ He 1,15; 2, 41

libertad por el Sanedrín, tras su primera detención, la cifra que se da es de unos cinco mil seguidores⁵¹².

Este crecimiento exponencial de la comunidad de creyentes comenzó a generar ciertos problemas organizativos. El primero de ellos fue un notorio malestar, entre los helenistas, por considerar que las viudas de su grupo eran descuidadas en el reparto de los suministros. Se debe mencionar que, el seno de estos cristianos primitivos estaba conformado por dos sectores diferenciados, los cristianos hebreos y los cristianos helenistas. Los primeros eran judíos de Siria-Palestina, mientras que los segundos eran judíos de la Diáspora procedentes de diferentes ciudades de la cuenca del Mediterráneo⁵¹³, en las que vivían como emigrantes, libertos y comerciantes⁵¹⁴. De esta forma el surgimiento del cristianismo está marcado por tres aspectos fundamentales: la figura de Jesús; las relaciones internas entre las dos ramas de judeocristianos, hebreos y helenistas; y las relaciones entre las comunidades judeocristiana y gentil. Se aprecia, también, una dualidad en la inmersión de hebreos y helenistas en el Imperio, así como, de gentiles en el judaísmo⁵¹⁵. En esta ocasión, los helenistas mostraron su disconfort al sentir que los necesitados, de su subgrupo, eran peor tratados que los del grupo predominante, los hebreos, ya que los Doce, única jerarquía en ese momento dentro de la comunidad, eran hebreos⁵¹⁶. Para solventar esta situación se destinaron siete hombres

⁵¹² He 4, 4. Destacar aquí que en todo momento se mencionan «varones» nunca mujeres, por lo que no se puede saber si eran tenidas en cuenta como comunidad o si el grupo sería aun más numeroso. Se remarca también que estas cifras son las que aparecen en la Biblia y resulta imposible contrastarlas con otras fuentes.

⁵¹³ El origen de este segundo grupo se halla en aquellos judíos que, tras ser liberados de los cautiverios de Nínive (722 a.C.) y Babilonia (596 y 587 a.C.), optaron por permanecer en sus lugares de residencia, creando comunidades judías allí donde se encontraban. A todos estos judíos, en conjunto, se les llamaba helenistas porque, a pesar de mantener su culto religioso, estar sumergidos en otras culturas les había dotado de características específicas que no compartían con los judíos de Palestina. Lo que les hacía, a ojos de los hebreos, estar manchados por el influjo de los gentiles (Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 38-39.). Importante resulta que, según Hermann Harnack, los judíos de Palestina, en el s. I, se estiman en torno a un millón, frente a los cuatro o cinco millones que se estiman en la Diáspora, (Hermann Harnack citado en Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 329). Postura apoyada por otros autores contemporáneos que afirman, aunque sin precisar cifras, que la mayoría de los judíos del s. I vivían en la Diáspora (Esther Miquel Pericás, "El contexto histórico y sociocultural", en *Así empezó el cristianismo*, ed. por Rafael Aguirre Monesterio (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009), 53). Los judíos de la Diáspora solían peregrinar a Jerusalén en las tres festividades más importantes del culto, durante los meses secos, la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos (Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 75).

⁵¹⁴ Miquel Pericás, "El contexto histórico y sociocultural", 50.

⁵¹⁵ Juan Antonio Estrada, "Las primeras comunidades cristianas", en *Historia del cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 125.

⁵¹⁶ Aunque la autoridad de los Doce es aceptada por los investigadores de esta materia, se encuentran diversos pasajes en los que se puede observar que tal autoridad era más carismática que ejecutiva. Por ejemplo: la elección de Matías como sustituto de Judas la realizó la asamblea, en ese momento constituida por los 120 miembros mencionados; la elección de los siete diáconos fue realizada por los helenistas. En resumen, que sí existía autoridad moral y carismática, pero no jerárquica en el sentido de que los Doce

a organizar los aspectos de la intendencia de la comunidad, descargando así a los apóstoles de estas tareas. Fueron llamados diáconos y se encargaron de recoger y repartir las donaciones recibidas, comprar los alimentos y otros suministros, etc.⁵¹⁷. El texto, en el que se describe este evento contempla la expresión: "Elegid, pues, cuidadosamente de entre vosotros, hermanos, siete varones de buena reputación (...)"⁵¹⁸. De la suma de ese "(...) elegid de entre vosotros (...)" y de los nombres de los diáconos elegidos, deducen algunos investigadores que los diáconos eran helenistas y que sus labores eran destinadas en exclusiva a dicho subgrupo⁵¹⁹. De tal forma que, parece que estos dos sectores funcionaban de forma independiente uno del otro, aunque todos respetasen la supremacía de los Doce.

Los problemas que se dieron entre los judío-cristianos helenistas y hebreos no se limitaron a este exclusivamente. El origen de los primeros, fuera de la comunidad judía más tradicionalista, produjo que fueran considerados como más liberales y poco íntegros en el cumplimiento de la Ley por los segundos. Esta situación provocó el rechazo del Sanedrín y de la comunidad judía más legalista. Ocurrió también que esa flexibilidad, que el judío helenista había adquirido por su inmersión cultural helena y criticada por los hebreos tuvo frutos, dándose entre ellos diferentes formas de entender e interpretar la figura de Jesús en sus creencias religiosas. Un importante hecho que diferenció, aun más, a ambas comunidades fue el martirio de Esteban, uno de los siete diáconos que murió apedreado, después de que el Sanedrín lo condenara por blasfemia⁵²⁰, en la tercera o cuarta década del s. I⁵²¹. Su delito consistió en decir que Jesús era el Hijo de Dios, empeorando su situación cuando, en el juicio, hizo responsables a los judíos no cristianos de su muerte⁵²². El martirio de Esteban generó,

fueran los responsables de la toma de decisiones. Esta postura es defendida por Jáuregui quien añade que la falta de datos, en los *Hechos de los Apóstoles*, sobre once de los Doce, desapareciendo del relato en He 6, e incluso de Pedro que deja de aparecer en He 13 para "(...) irse a otro lugar (...)" vendría a apoyar este discurso (Jose Antonio Jáuregui, "La función de los Doce en la Iglesia de Jerusalén. Estudio histórico-exegético sobre el estado de la discusión", *Estudios Eclesiásticos* 63 (1988): 268-270).

⁵¹⁷ He 6, 1-7.

⁵¹⁸ He 6, 2-3.

⁵¹⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 41; Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 328.

⁵²⁰ He 7, 54-60

⁵²¹ Según los diferentes autores consultados: en el año 32 para García Pérez (*Los orígenes históricos...* 296, 245), entre los años 33 y 34 para Bernardino Llorca (*Historia de la Iglesia Católica*, I, 79), en torno al año 36 (Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 46), o por el año 43 para Manuel Sotomayor ("Los grandes centros de la expansión del cristianismo", 190).

⁵²² Mencionar también que en su apedreamiento formó parte, aunque no de importancia, Saulo, azote que fuera de los cristianos durante el primer tercio del s. I d.C. (He 8) y que posteriormente, tras su conversión, sería llamado Pablo (He 9). De la actitud de Saulo hacia los cristianos Eusebio de Cesárea

en el seno de la comunidad helenista, inseguridad y miedo por la pertenencia a la misma, motivo por el que este subgrupo de cristianos primitivos comenzó a dispersarse⁵²³. Este hecho vendría a apoyar la tesis del origen helenista de los diáconos, ya que fueron estos, y no los hebreos, los que iniciaron, a partir del martirio, una migración paulatina hacia otras tierras, más o menos cercanas, buscando su propia seguridad. Iniciaron así un periplo que los llevaría, al principio, a Judea y Samaria⁵²⁴. En este momento, el cristianismo comenzó a expandirse, ya no solo en número de adeptos entre los judíos, sino por diferentes espacios más allá de las fronteras de Palestina. De tal forma que, hay autores que definen el surgimiento del cristianismo como el producto de la mezcla entre un movimiento de matriz judía en contacto con el mundo grecorromano, con su cultura y organización social, en el que existía una gran variedad de cultos⁵²⁵.

El grupo de cristianos hebreos pudo permanecer algún tiempo más en Judea, al ser socialmente mejor tolerado por los judíos como consecuencia de su origen e integridad al cumplir la Ley. En torno al año 43 d.C., Agripa I, comenzó la primera persecución de cristianos hebreos en Jerusalén, que fue abandonada hasta por los Doce. Pedro, sin ir más lejos, se había desplazado ya por Lidia, Sarón y Jope⁵²⁶. Lugar este en el que Cornelio, centurión de la cohorte de Itálica y de origen pagano, le pidió que fuera a su casa⁵²⁷. Allí Pedro bautizó a su familia, convirtiéndose estos en los primeros gentiles bautizados para el cristianismo. Pedro se justificó bajo la premisa de que lo purificado por el Señor ellos no podían llamarlo impuro. "Dios no tiene acepción de personas, sino que se complace en toda nación que le teme y practica la justicia"⁵²⁸. Este hecho, la conversión de gentiles al cristianismo, iniciado por Pedro y llevado a su máximo

dijo que: "(...) andaba todavía devastando la Iglesia: penetraba en las casas de los fieles, arrancaba a viva fuerza a hombres y mujeres y los encarcelaba" (Eusebio, HE, II 1, 9).

⁵²³ Al morir Agripa, el emperador nombró como rey de los judíos a su hijo, también llamado Agripa, al que se le añade el nombre de Herodes ya que este era el cónsul que lo coronó (Eusebio, HE, II 19, 2). Herodes Agripa I murió en el año 44 d.C. (Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica.*, 100, nota 157), es decir, que el martirio de Esteban y la partida de los cristianos helenistas de Palestina tuvo que ser anterior a este momento.

⁵²⁴ He 8.

⁵²⁵ Rafael Aguirre Monesterio, "El proceso de surgimiento del cristianismo," en *Así empezó el cristianismo*, ed. por Rafael Aguirre Monesterio (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010), 7 y 30; Álvarez Cineira, "La memoria de Jesús y los cristianos de los orígenes", 483; Guijarro Oporto, "La primera generación en Judea y Galilea", 102-03.

⁵²⁶ He 9-10.

⁵²⁷ He 10, 2.

⁵²⁸ He 10, 34-35.

exponente por Pablo, fue determinante para la expansión y consolidación del cristianismo de forma universal.

A pesar de que en los *Hechos de los Apóstoles* reza: "Todos los fieles circuncisos (...) se maravillaban de que el don del Espíritu Santo se hubiera derramado también sobre los gentiles"⁵²⁹, este gesto fue una fuente de problemas, inagotable, para la comunidad. Los judíos y judeocristianos mostraron bastante descontento con la aceptación de nuevos adeptos mediante el bautismo. Ante lo que Pedro concluyó diciendo que: "Así que también a los gentiles Dios ha concedido la penitencia (...) "⁵³⁰. Es sencillo comprender por qué desde la comunidad judía veían con preocupación esta apertura. Ellos también hacían prosélitos, pero el requisito indispensable para entrar en la comunidad, siguiendo el pacto de la Alianza, era la circuncisión. Sin embargo, Pedro solo había pedido el bautismo para dicha incorporación. Esta discrepancia produjo el primer concilio cristiano que se celebró en Jerusalén en torno al año 49 d.C.⁵³¹ y que concluyó con un consenso. Según el cual, los cristianos conversos de origen gentil, no tendrían la obligación de circuncidarse ni de conocer la Ley Mosaica, como los cristianos de origen judío⁵³². La importancia de dicho gesto, para esta tesis, es que con él se inició la apertura del cristianismo a otras culturas, con independencia del origen religioso de los que estaban recibiendo la predicación. De tal forma que resultó decisivo para la universalización del movimiento, al superar con éxito la barrera de la obligatoriedad cultural del judaísmo y permitir, hacia el cristianismo, un acercamiento pluricultural. Esta problemática, la de la circuncisión, tuvo diversas recidivas que generaron, entre otros motivos, la ruptura definitiva entre cristianos y judíos.

Retomando el destino de los cristianos helenistas se observa que, en esa desbandada generalizada que ocurrió tras el martirio de Esteban, algunos de ellos se dirigieron hacia Fenicia, Chipre y Antioquía (Siria). En principio predicaban solo a los judíos pero, cuando llegaron a esta última ciudad y siguiendo el ejemplo de Pedro, comenzaron a predicar, también, entre los gentiles. Por este motivo, el Sanedrín, continuando con el disconfort ya manifestado, envió a Bernabé a informarse de tales actos. Al llegar, se mostró encandilado por el calado que la predicación estaba alcanzando entre los gentiles, buscó a Saulo, ya convertido en Pablo, y juntos se

⁵²⁹ He 10, 45.

⁵³⁰ He 11, 18.

⁵³¹ Johnson, *Historia del cristianismo*, 15.

⁵³² He 15.

asentaron por un tiempo en la comunidad antioqueña. Fue en el seno de esta comunidad en la que por primera vez se les llamó cristianos a los seguidores de Jesús⁵³³, hacia el año 45 d.C.⁵³⁴.

Hallarse libre de las cargas culturales judaicas, por su origen en la Diáspora, y su alto componente gentil, sumado a que usaban como lengua el griego y que la propia ciudad, Antioquía, era un centro cultural helenístico de primer orden, hicieron de esta iglesia un elemento fundamental para avanzar en la línea de la universalización del cristianismo. También fue esta comunidad, la de Antioquía de Siria, cuna de importantes escritos cristianos primitivos como la *Didajé*, las cartas de Ignacio de Antioquía o la *Didascalía Apostolorum*⁵³⁵. Los helenistas fueron, por tanto, los primeros en dar forma al cristianismo como un ente propio, relacionado con el judaísmo sí, pero con tanto particularismo que terminó convirtiéndose en un movimiento independiente que se propagó hasta los límites del Imperio.

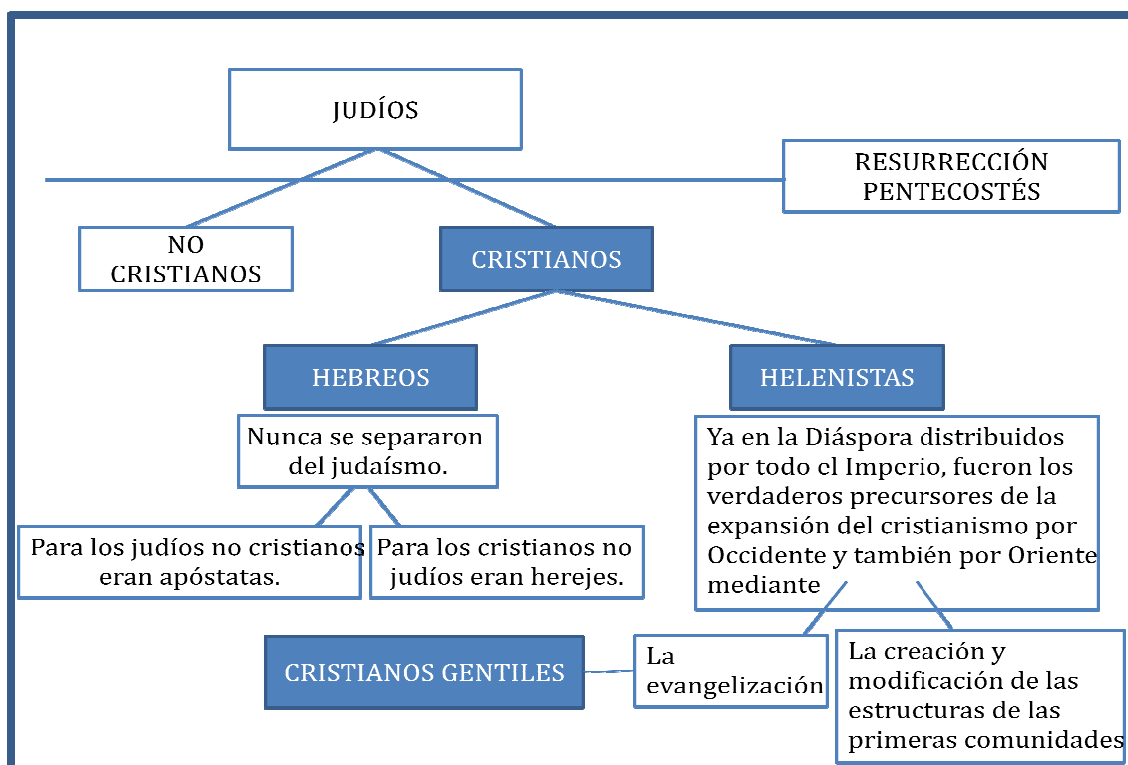
Antes del día de pentecostés, los judíos eran la conjunción de una raza y una religión, aunque existieran dentro de ella grupos más o menos diferenciados. Tras el mencionado día aparecieron dos sectores, los judíos no cristianos y los judíos cristianos, los primeros opinaban que los segundos eran una apostasía de la religión matriz. Dentro de los judíos cristianos se diferencian dos subgrupos, hebreos y helenistas. Los primeros trataron de no separarse nunca de su seno judío, por lo que los cristianos no judíos los terminaron por considerar heretizantes. La apertura creada por los helenistas fue la que permitió la entrada de este último grupo mencionado, los cristianos gentiles. En la siguiente ilustración se muestran las agrupaciones cristianas de la primera mitad del s. I, así como las concepciones de unos para con otros.

⁵³³ He II 3, 3.

⁵³⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 42-43.

⁵³⁵ Sotomayor, "Los grandes centros de la expansión del cristianismo", 201.

Ilustración II: Agrupaciones cristianas primera mitad s. I.



Fuentes: elaboración propia en base a los documentos estudiados.

Si algún personaje descollante sobresale en este período de expansión, por encima de los demás, es Saulo/Pablo. Contaba con tres características que lo hicieron destacar sobre el resto de los judeo-cristianos de su época. Era judío, y en la primera década de existencia del cristianismo, fue contrario a este y acérrimo defensor del judaísmo. Tras su conversión la condición de judío vino a beneficiar al movimiento ya que, en la amalgama de religiones existente en este periodo, estos eran los únicos a los que el cristianismo les podía interesar. Pero no solo era judío, sino que lo era en la Diáspora, de tal forma que se hallaba inmerso en el influjo social heleno y contaba con más apertura a la hora del cumplimiento de la Ley. Cuestión que, como ya se ha comentado, fue decisiva para la universalización del cristianismo. La última condición con la que contaba Pablo fue la de ciudadano romano de nacimiento, que le ofreció amplias facilidades para moverse con libertad por los territorios del Imperio⁵³⁶. Sus tres viajes apostólicos y su traslado a Roma, donde murió, son una continua muestra de cómo el cristianismo creció y se afianzó a lo largo de la costa norte del Mediterráneo, a pesar de los múltiples conflictos y problemas que fueron surgiendo en su avance. Además de recorrer diversos parajes, permanecer en ellos hasta que estimaba oportuno, fundar y

⁵³⁶ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 330.

refundar diversas comunidades, Pablo consiguió la conversión de grandes personajes. A modo de resumen, en el primer viaje, fechado en torno al año 46 d.C.⁵³⁷, acompañado de Bernabé, recorrió Chipre y Turquía, consiguiendo la conversión del proconsul Sergio Pablo, a pesar de que tuvieron, de nuevo, problemas por la conversión y el bautismo de gentiles⁵³⁸. Posteriormente, Bernabé con Marco volvió a Chipre, mientras que Pablo inició su segundo viaje, ahora acompañado de Silas. Este viaje derivó en la llegada del cristianismo al continente europeo, ya que recorrieron varias ciudades de Siria y Turquía hasta cruzar a Filipos. Desde allí realizó un camino, en paralelo a la costa oriental de la Grecia continental, que les llevó por Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto⁵³⁹. La importancia de este segundo viaje, en lo relativo a esta investigación, se encuentra en la expansión general del cristianismo, pero sobre todo, en que se convirtió en el primer contacto del cristianismo con gentes y territorios del continente europeo. Son coetáneos el viaje de Pablo en el que entra en Ilírico y la expulsión de judíos y judeocristianos de Roma llevada a cabo por Claudio⁵⁴⁰. Todos estos eventos debieron ocurrir en torno al año 49 d.C. En su tercer viaje visitó, entre otras ciudades, Éfeso donde predicó entre gentiles y judíos, sin diferencias por sus orígenes, de tal forma que las conversiones fueron en mayor número y siguió acrecentando la relación con los no judíos. Permaneció en esta ciudad durante dos años, permitiendo así que su predicación viajara a lo largo del continente asiático⁵⁴¹. Para finalizar con el papel de Pablo en la expansión del cristianismo se debe comentar que, al ser trasladado a Roma recalaron, tras naufragar, en Malta donde también propició conversiones. Desde allí continuó el viaje desembarcando en Pozzuoli, donde encontró una comunidad de cristianos, ya fundada, que le solicitó que se quedara con ellos una semana⁵⁴². De lo que se deduce que en Nápoles había asentada, al menos, una comunidad de cristianos, en torno al año 65 d.C. Durante los dos años que permaneció en la capital del Imperio hasta su muerte, en el año 67 d.C. según dicta la tradición, continuó ganando seguidores para esta creencia⁵⁴³. El papel de Pablo en la expansión del cristianismo, más allá de las fronteras de Palestina y entre judíos y paganos, no se limitó a sus viajes. Sus testimonios escritos y las comunidades que impregnó con sus creencias, las llamadas escuelas paulinas,

⁵³⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 47.

⁵³⁸ He 13, 1-52.

⁵³⁹ He 15-16.

⁵⁴⁰ Eusebio, HE, II 18, 9.

⁵⁴¹ He 19.

⁵⁴² He 28, 13-14.

⁵⁴³ He 28, 30 y 31.

fueron la fuente de la que bebieron los cristianos durante su primer siglo de andadura y muchos más tras él. Lactancio afirmó que:

"(...) los discípulos (...) se dispersaron por toda la tierra para predicar el evangelio (...) y durante veinticinco años, hasta el inicio del reinado de Nerón, pusieron los cimientos de la Iglesia por todas las provincias y ciudades"⁵⁴⁴.

De cómo el resto de los apóstoles se habían repartido por la tierra⁵⁴⁵ dejó para la posteridad que: Tomás fue a Partia, Edesa; Andrés a Escitia; Juan fue a Asia y se asentó en Éfeso hasta su muerte; Pedro visitó el Ponto, Galacia, Bitinia, Capadocia y Asia, al final llegó a Roma; y Marcos fue a Egipto, donde fundó diferentes iglesias, entre ellas la de Alejandría de la que se le considera el primer obispo⁵⁴⁶. En Alejandría se fundó también una de las primeras escuelas cristianas, llamadas «Didaskaleion» y dedicadas a la exégesis y la teología. Motivando que el cristianismo se difundiera por todo Egipto⁵⁴⁷, aunque esto ya sería finalizando el s. II.

Como puede observarse en lo expuesto, la propagación territorial del cristianismo fuera de Palestina estuvo marcada, en un primer momento, por la existencia de comunidades judías fuertes. Motivo por el que se focalizaron en ciudades como, las nombradas Antioquía, Alejandría, Babilonia, Colosas, Corinto, Éfeso y Roma. Sin embargo, la primera comunidad en importancia fue, durante gran parte del s. I, la de Jerusalén, no en vano el cristianismo había "(...) nacido en el judaísmo y del judaísmo (...)"⁵⁴⁸. También apoya esta primacía, de Jerusalén sobre el resto de las iglesias,⁵⁴⁹ fundamentándose en el hecho de que el primer concilio de la historia de la cristiandad, el relativo a la problemática entre circuncisión o bautismo como rito de entrada, se celebrase en dicha ciudad. Sin embargo, pronto empezó el declive de esta comunidad matriz. Los acontecimientos que la condujeron a tal decadencia, durante el final del s. I y todo el s. II, según diversos autores, fueron:

- Lapidación de Esteban y huida de los helenistas.

⁵⁴⁴ *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 2, 4.

⁵⁴⁵ Eusebio HE, III 1.

⁵⁴⁶ Eusebio, HE, II 16, 1.

⁵⁴⁷ García Pérez, *Los orígenes históricos...* 296, 275.

⁵⁴⁸ Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I. El Mundo Antiguo, 190.

⁵⁴⁹ Guijarro Oporto, "La primera generación en Judea y Galilea", 90.

- Martirio de Santiago⁵⁵⁰, cabeza de la Iglesia de Jerusalén, llamado el Justo o el Hermano del Señor.
- Destrucción del templo y, prácticamente, de la ciudad de Jerusalén por Tito (año 70 d.C.), tras cinco meses de sitio, hambruna y peste, Tácito cifró en seiscientos mil los sitiados entre hombres, mujeres, niños y ancianos⁵⁵¹.
- Fundación, bajo Adriano, de Aelia Capitolina sobre Jerusalén y la prohibición en ella de la presencia de judíos y de cualquier varón circuncidado, por lo que solo quedaron en ella los cristianos de origen gentil no circuncidados.
- Insurrección de Simón bar Kochba sofocada en el año 135 por los romanos⁵⁵². Durante esta llamada «tercera guerra judía», el Imperio casi destruyó a la población de Palestina y su entorno, y con ella a la incipiente Iglesia cristiana lo que forzó que la nueva religión se sustentara, sobre todo, en los paganos gentiles⁵⁵³.

Tras todos estos acontecimientos, la comunidad cristiana de Jerusalén siguió existiendo, pero ya no tuvo la misma importancia dentro del conjunto de las comunidades, más allá del peso específico que le otorgaba su propia historia. De hecho, el obispo de Jerusalén dependía de su homólogo de Cesárea, quien a su vez dependía de la diócesis de Antioquía⁵⁵⁴. Por lo que la comunidad, antaño matriz, dependió de terceros para la toma de todas sus decisiones durante la mayor parte de su primera historia.

Volviendo al final del s. I, Asia contaba con al menos siete iglesias, puesto que así consta en el *Apocalipsis* que eran: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea⁵⁵⁵. La expansión debía ser importante en toda la zona oriental del Imperio, ya que, según el *Discurso a Diogneto*: "(...) lo que el alma es en el cuerpo, los cristianos son en el mundo. El alma está en todos los miembros del cuerpo; los cristianos por ciudades todas del mundo (...)"⁵⁵⁶. En occidente, una inscripción en un muro de la

⁵⁵⁰ Martirio de Santiago 62-63.

⁵⁵¹ Eusebio, HE, III 6; Tácito, *Historias*, II.

⁵⁵² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 193; Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I, El Mundo Antiguo, 190-194.

⁵⁵³ Estrada, "Las primeras comunidades cristianas", 126.

⁵⁵⁴ Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I, El Mundo Antiguo, 190-194.

⁵⁵⁵ Ap 1, 4.

⁵⁵⁶ Discurso a Diogneto VI, 1-2.

ciudad de Pompeya en la que "(...) se halló escrita la palabra cristianos (...)"⁵⁵⁷, sirve como indicio de que allí, antes de la erupción del Vesubio, año 79 d.C., tenían conciencia de la existencia del cristianismo como movimiento e incluso es posible que existiera al menos una comunidad cristiana.

Retomando lo expuesto hasta ahora, se podría afirmar que a finales del s. I d.C., se observa que la expansión del cristianismo había conseguido gozar de: una comunidad creciente, que se expandía hacia las límites del Imperio; una ganancia de adeptos entre los gentiles a un ritmo nada desdeñable; Pablo llegó a Grecia y fundó las primeras escuelas paulinas en el continente europeo; el debilitamiento progresivo de la comunidad judío-cristiana de Jerusalén y el desarrollo de comunidades fuertes, asentadas en núcleos mediterráneos ajenos al influjo hebreo, tómese como ejemplo la de Antioquía. Sin embargo, no fue una expansión equilibrada entre las zonas orientales y occidentales del Imperio, ya que es observable que fue mayor su expansión y asentamiento en las zonas del este que en las del oeste. De hecho, el cristianismo comenzó a volverse una religión urbana en los núcleos orientales finalizando el s. I, cuando ya comenzaban incluso a contar con lugares propios para la reunión y el culto, llamados «domus ecclesiae»⁵⁵⁸. Mientras que, en los territorios occidentales, no fue hasta después del año 313 que el cristianismo dio ese salto a las grandes urbes⁵⁵⁹.

Sumando las aportaciones realizadas por diversos autores, se pueden establecer una serie de factores que favorecieron la expansión del cristianismo y otros que la dificultaron. De tal modo que, durante los tres primeros siglos tras la muerte de Jesús, la expansión de esta confesión religiosa estuvo dificultada desde diversos planos⁵⁶⁰. Desde el plano de lo religioso, por la incompreensión y la enemistad de una amplia mayoría de la comunidad judía. En lo social, hacerse cristiano en el seno del Imperio significaba asumir diferentes adversidades para hombres y mujeres. Para los hombres, que tendrían la obligación de acudir a un elevado número de eventos en los que se hacían sacrificios o se veneraba al emperador, siendo cristiano tendrían que ausentarse de tales ceremonias, a causa de la sanción a la apostasía y a la idolatría. Para las mujeres, la cristiandad les frenaría a la hora de establecer un mejor matrimonio entre romanos de religión oficial. A nivel político, el propio Estado se convirtió en enemigo para la

⁵⁵⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 66.

⁵⁵⁸ Rivas Rabaque, "El nacimiento de la Gran Iglesia", 473.

⁵⁵⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 195.

⁵⁶⁰ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 63-64; 167; 177.

expansión del cristianismo con las persecuciones, las trabas jurídicas, etc. Mientras que, desde el plano intelectual o del pensamiento, los polemistas e historiadores paganos, desde la segunda mitad del s. II, comenzaron a hacerse eco de la existencia de los cristianos, acusándolos en sus escritos de infanticidio, incesto, ateísmo, etc. Así se constata en las referencias que hicieron de ellos⁵⁶¹. Como contrapunto a esta cuestión, también propició el desarrollo de los apologetas cristianos, para defenderse de dichos ataques, como ejemplo: las dos apologías de Justino, casi todas las obras de Tertuliano, la respuesta de Orígenes a Celso, etc. El nombrado Plinio, en su consulta a Trajano describió la expansión del cristianismo, a principios del s. II en la provincia de Bitinia, de la siguiente forma:

"En efecto me ha parecido que el asunto merecía que consultase tu parecer en especial por el número de los acusados, pues muchas personas de todas las edades, de toda condición y tanto de uno como de otro sexo han sido ya procesadas, y muchas otras lo serán igualmente. Y el contagio de esta superstición (el cristianismo) no se ha extendido únicamente por las ciudades, sino que se ha propagado también por los pueblos y los campos"⁵⁶².

La expansión del cristianismo también contó con factores facilitadores, como fueron que surgiese en medio de un pueblo, el judío, que se encontraba a la espera de la llegada milagrosa de un «mesías», desde unas profundas preocupaciones religiosas⁵⁶³. Una parte de ese pueblo ya tenía cierta relajación en la observancia de la Ley y, al identificar a Jesús de Nazaret como ese «mesías», la consecuencia natural fue seguirle. Aunque esta creencia fuera la que, más tarde, disgregaría definitivamente a judíos y cristianos en dos religiones diferentes, ofreció en principio el punto de partida de la expansión del cristianismo entre los judíos. Las propias características del Imperio también fueron elementos facilitadores, la unificación de gran parte del mundo conocido, bajo la tutela del Imperio Romano, supuso una gran facilidad para el tránsito por sus territorios. El Imperio era una institución político-militar y socio-cultural de tres millones de km², cimentada sobre una religión politeísta y con una población de unos sesenta y cinco millones de personas. Los cristianos supieron utilizar y aprovechar la extensa red de comunicaciones terrestres y marítimas, creadas por el Imperio para

⁵⁶¹ Celso *Discurso Verdadero contra los cristianos*; Suetonio *Vida de los Doce Césares*; Tácito *Historias y Annales*; Dión Casio *Historia Romana*; y, Plinio el Joven *Panegírico al Emperador Trajano y Epistolario*.

⁵⁶² Plinio el Joven, *Epistolario*, X 96, 9.

⁵⁶³ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 326.

proveerse de materias de diferentes zonas y gobernar el Estado, para circular por ellas y acceder al montante de la población del Imperio⁵⁶⁴. Por otro lado, el idioma imperante en este periodo seguía siendo el griego común, el latín estaba relegado aun a las instituciones y estructuras imperiales. El beneficio de esto fue, que con solo dos idiomas, alcanzaban la comprensión de todos los habitantes del Imperio⁵⁶⁵. La calma, bonanza económica y estabilidad social de los dos primeros siglos d.C., conocidos como la Paz Romana, dieron lugar a que el Imperio Romano, "(...) sin pretenderlo creó para el naciente cristianismo un contexto socio-cultural que contribuyó poderosamente a su expansión (...)"⁵⁶⁶. La decadencia de la sociedad romana por la facilidad para el divorcio y para contraer segundas o terceras nupcias produjo una ruptura de la familia como elemento básico de la sociedad⁵⁶⁷. A lo que habría que añadir el exorbitante lujo, ocio e inactividad de los romanos y las características del ocio romano con los macro-festivales en honor a los emperadores que podían durar meses, o lo sangriento de muchas de las actividades de esas festividades, en las que el valor de la vida humana quedaba muy en entredicho. Sumados estos puntos a la decadencia del culto politeísta, con la obligatoriedad del culto al Emperador, la incorporación de los cultos orientales y de las religiones positivistas, dieron lugar a un amasijo heterogéneo en lo religioso, que se convirtió en terreno abonado para que una nueva religión, unionista, se hiciera con el máximo de adeptos⁵⁶⁸. Por otro lado, la filosofía griega había avanzado hacia una ética que requería de interiorización y reflexión individual, en definitiva, había generado un buen caldo de cultivo para la religiosidad que traería consigo el cristianismo. A la postre, dicha filosofía había dejado tras de sí un alto número de desencantados con los resultados de la misma, los escépticos, listos para convertirse en adeptos de otra nueva corriente, que resultaron ser un buen nicho para las conversiones al cristianismo⁵⁶⁹. Por último, los seguidores de Jesús se granjearon la empatía de la población a consecuencia de las persecuciones ya bajo el gobierno de Diocleciano. La sociedad civil, llegado un momento, estaba cansada y veía con malos ojos tanta muerte y tortura hacia los cristianos, lo cual produjo cierta solidaridad hacia ellos, ya que hacía tiempo que se les

⁵⁶⁴ García Pérez, *Los orígenes históricos...* 296, 264-65.

⁵⁶⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 86-87; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 4-5.

⁵⁶⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 85.

⁵⁶⁷ Manuel Mañas Nuñez, "Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I", *Norba. Revista de Historia* 16, n.º. 1996-2003 (2003): 191-207, 197.

⁵⁶⁸ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 6-10.

⁵⁶⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 86-87; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 10-14.

reconocía como un elemento positivo, o como mínimo inofensivo, para la sociedad⁵⁷⁰. Muestra de esta propuesta son dos fuentes cristianas: el *Discurso a Diogneto* en el que se encuentra la máxima "(...) ¿no ves que cuanto más son sentenciados a muerte mayor número son?"⁵⁷¹; mientras que Eusebio afirmó que la sociedad estaba:

"(...) sucumbiendo ya a la fatiga de tal exceso de males, cansados de matar y hartos y aburridos de tanto derramamiento de sangre se volvieron a lo que ellos tenían por bueno y humano (el Estado y sus gobernantes) de modo que ya parecía que nada terrible se emprendería contra nosotros (los cristianos)"⁵⁷².

Por su parte, los cristianos crearon un elemento que también facilitó su propia expansión, lo que Tertuliano llamó «Contesseratio Hospitalitis», cartas de comunión o de paz. Consistían en salvoconductos que eran entregados por el obispo o jefe local de la comunidad de cristianos al miembro que tenía previsto salir de viaje, para que las fuera entregando tanto a las comunidades por las que pasaba, como en la de destino. A modo de cédula de hospitalidad, con las que se garantizaba que el viajero fuera atendido por el obispo y la comunidad en la que recalase. Por otro lado, las cartas de comunión también facilitaron el negocio para los cristianos comerciantes y la comunicación, vía epistolar, entre diferentes comunidades y obispos⁵⁷³. Aguirre Monesterio⁵⁷⁴ propone un modelo de desarrollo para el proceso de formación del cristianismo en cuatro etapas:

1. Desde, aproximadamente el año 30 con muerte de Jesús, hasta el 70 con la destrucción de la ciudad de Jerusalén por Tito. Periodo en el que, el cristianismo, fue una secta del judaísmo sin mucho impacto sobre el mismo.
2. Del año 70 al 110, momento en el que se escribieron la mayoría de los textos que componen el N.T. La dispersión del cristianismo fue un movimiento plural, acompañado de tensiones entre judíos y judeocristianos.
3. Del año 110 al 150, cuando tuvo lugar la confluencia de diversas líneas cristianas.

⁵⁷⁰ Johnson, *Historia del cristianismo*, 107.

⁵⁷¹ *Discurso a Diogneto* VII, 8.

⁵⁷² HE, VIII 12, 8.

⁵⁷³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 44-45.

⁵⁷⁴ Aguirre Monesterio, *Así empezó el cristianismo*, 40.

4. Del año 150 al 190, periodo en el que se consolidó el conjunto de escrituras aceptadas y esto supuso el principio del fortalecimiento institucional de la Iglesia. Existieron unas líneas generales aceptadas por todos los sectores y, en principio, seguidas por todos ellos.

Atendiendo a este modelo, y habiendo superado el desarrollo en el primer siglo y la primera mitad del segundo, se podrían exponer simplemente unos detalles para terminar la comprensión del fenómeno de expansión durante las últimas etapas. Para ello se traen a colación las siguientes afirmaciones de Eusebio, fechadas en el periodo de gobierno de Cómodo, a finales del s. II, según las cuales:

"(...) la doctrina salvadora iba poco a poco ganando a toda alma, de toda clase de hombres, para el culto piadoso de todas las cosas, tanto que ya incluso muchos de los que en Roma sobresalían por su riqueza y linaje marchaban al encuentro de su salvación con toda su casa y toda su familia"⁵⁷⁵.

Añadir a esto que existe constancia de cristianos en las filas de los ejércitos romanos desde finales del s. II, como fueron las familias: Marcelos, Nereos, Aquiles, Teodoros, Mauricios y Sebastián⁵⁷⁶. Tertuliano en su *Apologético*, de finales del s. II, afirmó que:

"(...) somos tan numerosos como se dice. Se pregona que la ciudad (Cartago) está invadida: que hay cristianos en los campos, en las aldeas, en las barriadas; y se lamentan, como de una desgracia, de que gentes de todo sexo, edad, condición e incluso dignidad, se conviertan a este nombre"⁵⁷⁷.

Texto similar mostró Tertuliano⁵⁷⁸, yendo un poco más allá, en la primera obra mencionada de este apologista cristiano, de finales del s. II, se afirmaba que:

"Podíamos haber luchado contra vosotros sin armas y sin rebelión, solo sembrando discordia, con la sola animosidad de la secesión. Porque, si un contingente tan grande de hombres nos hubiésemos separado violentamente de vosotros para establecernos en algún alejado rincón del mundo, la pérdida de tantos y tan diversos ciudadanos hubiera socavado vuestra soberanía (...) ¡os hubieran quedado más enemigos que ciudadanos! Porque

⁵⁷⁵ Eusebio, HE, V 21, 1.

⁵⁷⁶ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 167.

⁵⁷⁷ Tertuliano, *Apologético*, 1, 6-7.

⁵⁷⁸ Tertuliano, *A los paganos* I, 1, 1-3.

tenéis menos enemigos por la multitud de los cristianos, puesto que casi todos los ciudadanos de todas las ciudades son cristianos (...)"⁵⁷⁹.

La expansión durante los s. II y III, siguió siendo desigual entre Oriente y Occidente, así se encuentran comunidades cristianas en zonas como Numidia, Mauritania y Alejandría. En esta última, el obispo Demetrio, aproximadamente en el año 180, ordenó tres nuevos obispos, mientras que su sucesor, Heraclas, tuvo que ordenar veinte. Señal inequívoca del aumento de la comunidad en Egipto, así como que fueran ya cien los obispos egipcios convocados por el patriarca Alejandro para tratar la problemática arriana en el s. III. Finalizando dicho siglo, durante la persecución de Septimio Severo y según Eusebio fueron "(...) innumerables los que se ceñían la corona del martirio (...)"⁵⁸⁰, de los que Álvarez Gómez⁵⁸¹ estima que fueron en torno a diez mil. Siguiendo la propuesta de este autor, para el año 275, coronación de Diocleciano (270-305), aproximadamente la mitad de la población era cristiana, sobretodo en ciudades con mucho influjo helenista: Corinto, Tesalónica, Tracia, Macedonia, Chipre y Nicomedia. Álvarez Gómez plantea también que los cristianos, incluso, ocupaban puestos importantes dentro de las estructuras imperiales, como la de gobernador de provincia⁵⁸².

Centrando la atención ahora en la zona occidental del Imperio, en Roma se produjo un incremento progresivo y sin freno del número de cristianos, a pesar de las persecuciones, los martirios y la figura de los «confesores». Justino en su *Apología* dijo que en Roma, en torno a los años 236-250, existían diferentes edificios dedicados al culto cristiano a diferencia de lo que ocurría en otras grandes ciudades⁵⁸³. Podría ser esta una señal de que, en dicha ciudad, eran más numerosos que en otras. Aproximadamente en el año 251, con motivo de la corriente heterodoxa llamada novatista, se convocó un concilio en esta ciudad que reunió a setenta obispos de Italia y un número alto de presbíteros y diáconos⁵⁸⁴. Lo que permite entrever las numerosas diócesis con las que contaba la Península Itálica a mediados del s. III. Como fuente para acercar el conocimiento a las decisiones, que de este concilio derivaron, Eusebio encontró una carta del obispo de Roma, Cornelio, se cree que destinada a su homólogo

⁵⁷⁹ Tertuliano, *Apologético*, 37, 6-8.

⁵⁸⁰ Eusebio, HE, VI 2, 3.

⁵⁸¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 196.

⁵⁸² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 193-94.

⁵⁸³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 35.

⁵⁸⁴ Eusebio, HE, V43, 2.

de Cartago, Cipriano. En dicha carta se afirma que la estructura de la propia iglesia de Roma contaba ya, a mediados del s. III con: un obispo, cuarenta y seis presbíteros; siete diáconos; siete subdiáconos; cuarenta y dos acólitos; y cincuenta y dos miembros del clero menor como exorcistas, ostiarios y lectores⁵⁸⁵. Lo cual reafirma la magnitud de la Iglesia Cristiana en estas fechas. En un concilio posterior, probablemente del año 313, fueron cien los obispos italianos que acudieron, lo que viene a confirmar que, casi todas las ciudades importantes de la Península Itálica contaban con sede episcopal.

Desde el año 260, con inicio de la persecución de Valeriano, hasta el 303/305 con la persecución de Diocleciano, se estableció un periodo de calma que permitió el aumento del número de cristianos. De tal forma que, a principios del s. IV, se estima que entre cinco o seis millones, de los cincuenta millones de habitantes del Imperio, pertenecerían a dicha confesión⁵⁸⁶. Según Eusebio, la expansión era tal que:

"(...) por todas las ciudades y aldeas, como en era rebosante, se constituían en masa iglesias formadas por muchedumbres innumerables"⁵⁸⁷. De tal forma que "(...) no contentos ya en modo alguno, con los antiguos edificios, levantaron desde los cimientos iglesias de gran amplitud por todas las ciudades"⁵⁸⁸.

En opinión de Fernández Ubiña⁵⁸⁹, se fue haciendo perceptible, en la segunda mitad del s. III, que el cristianismo conseguía implantarse en todas las administraciones públicas del Imperio, como el ejército y entre las clases dominantes, incluyendo magistrados y miembros de la Corte. Astirio, sirva como ejemplo de esta implantación, fue un senador romano favorito de los emperadores y muy conocido socialmente a causa de su linaje y hacienda. Durante Galieno (260-268) no solo se convirtió al cristianismo, sino que no lo ocultaba⁵⁹⁰.

En estos primeros tres siglos, los evangelizadores tuvieron cierta predilección por los grandes centros de población. Siendo las ciudades portuarias, con accesos al Mediterráneo o a grandes puertos fluviales, las que destacaban en número de población y desarrollo comercial, en comparación con los núcleos rurales. Centrando la atención en la provincia romana de la Galia se puede decir que poseía, tanto en el Mediterráneo

⁵⁸⁵ Eusebio, HE, VI 43, 11.

⁵⁸⁶ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 41-42.

⁵⁸⁷ Eusebio, HE, II 3, 2.

⁵⁸⁸ Eusebio, HE, VIII 1, 5.

⁵⁸⁹ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 80.

⁵⁹⁰ Eusebio, HE, VIII 1, 5.

como en el Ródano, puertos y núcleos urbanos importantes, como Marsella, Narbona, Aviñón y Lyon. Según Llorca, B.⁵⁹¹ el cristianismo penetró en la Galia gracias a Lázaro, Marta, María, Jacob y Salomé entre otros, quienes llegaron a la desembocadura del Ródano huyendo de la persecución de Agripa I, entre los años 42-43 d.C. De tal forma que, desde este punto, fueron tomando diversos caminos en los que fueron creando diferentes comunidades: Lázaro fue a Marsella y se convirtió en su primer obispo; Dionisio Areopagita, afamado filósofo griego convertido al cristianismo por Pablo en Atenas, fue el fundador de la comunidad y primer obispo de la cristiandad y de la diócesis de París. Eusebio⁵⁹², sin embargo, afirmó que Dionisio Areopagita fue el primer obispo de la diócesis de Atenas, citando como fuente un escrito de otro Dionisio, el obispo de Corinto que fuera coetáneo del papa Sotero (finales del s. II). La contradicción entre estas fuentes y otras posteriores, en materia de quién fundó las primeras comunidades en Galia, se ha mantenido a lo largo de los siglos, pero poco afecta a esta tesis las personas o personalidades que hicieron llegar el cristianismo a dicha provincia. Autores actuales, como Álvarez Gómez⁵⁹³, afirman que el cristianismo penetró por Marsella y se extendió hacia el interior, hasta el Rin, dejando comunidades en ciudades como: Burdeos, Bourges, Sens, París, Rouen, Soissons, Reims, Châlons, Tréveris, Maguncia y Colonia.

A mediados del s. II, existían en la Galia florecientes comunidades cristianas como la de Vienne, Poitiers y Lyon. De esta última se puede destacar a su obispo Ireneo, como su mejor exponente, y su testimonio escrito que ha llegado hasta estos días⁵⁹⁴. Estas comunidades se vieron inmersas en la corriente montanista, heterodoxia apocalíptica iniciada por Montano en Frigia, entre los años 165 y 170⁵⁹⁵. Fue secundada por las profetisas Maximila y Prisca y tuvo impacto en las comunidades del norte de África, Roma y Galia. No proponía una nueva doctrina, "(...) sino que profundizan en las ideas de una inminente «parusia»⁵⁹⁶ y promulgaban el ascetismo como preparación para la misma"⁵⁹⁷. Según Álvarez Cineira distaba poco del movimiento católico, pero sus representantes se consideraban, a sí mismo, profetas y divergían en la doctrina de la

⁵⁹¹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 168-69.

⁵⁹² Eusebio, HE, III 4, 9.

⁵⁹³ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 195.

⁵⁹⁴ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 170.

⁵⁹⁵ Castillo García, *Tertuliano, Apologético y A los gentiles*, 8.

⁵⁹⁶ Parusia hace referencia al, esperado por los cristianos, advenimiento de Jesús al final del mundo.

⁵⁹⁷ Fernando Radomilans Ramos, "Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX", *Ab Initio*, n.º. 2 (2011): 61-79, 64-65.

Trinidad y en la legitimidad del bautismo como rito iniciático. Este autor relaciona los bautismos, in extremis, de recién nacidos, llevados a cabo en esta comunidad, con las sospechas de infanticidio que los romanos tenían sobre los cristianos⁵⁹⁸.

En el año 177, fueron asesinados en Lyon y Vienne cristianos mediante martirio público, de lo cual se tiene constancia por una carta, enviada desde las iglesias de las mencionadas ciudades a las de Asia y Frigia. En la carta, se hace referencia a los martirios de personas concretas que fueron atormentadas hasta la muerte de diferentes formas. Entre ellos podemos destacar a: Plotino, obispo de Lyon; Blandina, que tuvo que ser atormentada en varias ocasiones porque no moría; Biblis; Alejandro, frigio de origen y médico de profesión; y Atalo del que se dice "(...) era reclamado a gritos por la multitud, pues era señor muy distinguido (...)"⁵⁹⁹. Atalo, además, era ciudadano romano, por lo que dieron parte al César para que decidiera sobre él, muriendo finalmente atormentado. Según varios pasajes de la carta muchos hicieron apostasía y otros muchos fueron asesinados mediante los tormentos infligidos por sus captores. Al finalizar el escarnio contra los cristianos, los cuerpos de los mártires fueron custodiados por la guardia durante seis días, no dejando que se los llevaran para ser enterrados. Al cabo del tiempo mencionado, fueron incinerados y sus cenizas echadas al Ródano, es posible suponer que para evitar la creación de reliquias.

Durante el s. III, tras la sublevación del rebelde Póstumo, Aureliano consiguió un mínimo de acuerdo con sus seguidores, Tétrico y Victoriano, mediante concesiones políticas. A pesar de que no abandonaron el Imperio y de que siguieron fieles al emperador, ocurrió un proceso de renacimiento céltico en lo cultural, religioso e idiomático. El cristianismo, en este momento, adoptó su doctrina a la filosofía y a los términos clásicos apartándose, claramente, del judaísmo⁶⁰⁰. En el último tercio del s. III y principios del IV, el cristianismo era una religión prospera en la Galia, cuestión que se puede deducir por la masiva afluencia de obispos de Reims, Burdeos, Ruán, Marsella y Orange al Concilio de Arlés del año 314⁶⁰¹.

Adolf von Harnack, afamado estudioso del cristianismo, propuso una categorización para clasificar las zonas del Imperio en base a su grado de expansión en

⁵⁹⁸ Álvarez Cineira, "El rito del bautismo en los orígenes del cristianismo", 98.

⁵⁹⁹ *Mártires de Lyon y Vienne*.

⁶⁰⁰ Cabrero Piquero y Fernández Uriel, *Historia Antigua II: el mundo clásico. Historia de Roma*, 580-586.

⁶⁰¹ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 78.

ellas. Según su propuesta, tal y como se cita en Sotomayor y Fernández Ubiña⁶⁰², el cristianismo de la Galia estaba, a principios del s. IV, en el segundo grupo de expansión. Aquel que se caracterizaba porque: había penetrado en buena parte de la población, aunque no había alcanzado el 50% de ella; ejercía influencia sobre amplios círculos sociales y en la vida cultural de la población en general; y podía competir con otras religiones. Según Llorca, García-Villoslada, y Montalban⁶⁰³, la diócesis de París dataría de mediados o finales del s. IV, es Hertling⁶⁰⁴ quien estimó que, en este mismo siglo, serían en torno a un millar las sedes episcopales existentes en Europa.

Para finalizar este epígrafe destinado a la expansión del cristianismo y su asentamiento en los territorios europeos, se debe mencionar que, a lo largo del s. III y sobre todo en el s. IV, esta religión se sometió a un potente proceso de romanización. Resultado del cual las primitivas ideas de vida comunitaria cristiana se vieron modificadas, dando lugar a manifestaciones externas y desconocidas hasta ese momento, como la construcción de edificios para el culto y la separación del clero y los feligreses durante la liturgia. Evolución que finalizó con la escisión definitiva con la religión matriz, el judaísmo⁶⁰⁵.

B. Entorno político, social y religioso de los primeros cristianos

En este bloque se van a abordar las diferentes condiciones políticas, sociales y religiosas que acontecieron y acompañaron a estos primeros cristianos durante los tres primeros siglos tras la muerte de Jesús. El impacto que este parco contexto tiene en el desarrollo del primigenio sistema de apoyo construido por estas comunidades, a veces para separarse de la sociedad que les rodeaba y en otras para protegerse de ella, resulta de interés para la comprensión profunda de los hechos y, sobretodo, de la filosofía que impregnaba ese sistema de apoyo a enfermos, pobres, huérfanos, viudas, etc.

1. La libertad religiosa dentro del Imperio

Como se ha ido desgranando en el epígrafe anterior, el cristianismo nació y se desarrolló en el seno del Imperio Romano. El Estado, en general, fue tolerante con las

⁶⁰² Sotomayor y Fernández Ubiña, *Historia del Cristianismo*, I. El Mundo Antiguo, 253.

⁶⁰³ Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 750.

⁶⁰⁴ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 42.

⁶⁰⁵ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 82.

religiones y corrientes filosóficas de los diversos territorios que conquistaba⁶⁰⁶. En ocasiones, incorporaban a las divinidades de esas culturas a su religión. En otras, dentro del proceso de romanización de los pueblos, era la propia religión pagana la que penetraba y se expandía, como otro elemento cultural más, en la población recién anexionada.

La vinculación con la ideología oriental, ocurrida durante el paso de República a Imperio, produjo la divinización de la figura del emperador. Se dieron situaciones en las que los propios emperadores, en vida, afirmaron su propia divinidad como Calígula, Nerón o Domiciano. La religión pagana estuvo tan asociada al propio Estado que era gestionada por funcionarios oficiales retribuidos por el erario público⁶⁰⁷. Las manifestaciones externas de la religión pagana obligaban a ofrecer sacrificios a los dioses más variopintos, incluidos los emperadores anteriores o vigentes. En este marco, obtuvieron un especial estatus las corrientes religiosas y filosóficas imperantes en la cuenca mediterránea, el helenismo y el judaísmo, exentos en la mayoría de los momentos de realizar dichas manifestaciones externas, a cambio de un mayor aporte económico al Estado. El resto de la población, sin embargo, debía cumplir con el precepto de hacer sacrificios a los dioses. En una cultura altamente supersticiosa, en la que la religión implicaba directamente al Estado y estaba compuesta por una heterogeneidad de creencias y divinidades, cualquier "(...) persona que no entrase en esos moldes de religiosidad estatal era un ateo, enemigo de la sociedad romana"⁶⁰⁸. Hasta tal punto que se les podía considerar responsables de diversos males como epidemias, sequías, terremotos, etc. Cierto es que los moldes eran amplios, pero para los cristianos, como religión monoteísta, hacer sacrificios a otros dioses suponía un grave conflicto, por apostasía y por idolatría.

La primera referencia de la relación del cristianismo con la religión y el Estado romano se encuentra en cuatro fuentes diferentes, dos cristianas y dos romanas. Según las cuales, fue Tiberio, probablemente entre los años 17 y 19 d.C., el que llevó al Senado la figura de Jesús, con la intención de incorporarlo al extenso catálogo de dioses de la religión pagana. En palabras de Eusebio, que se basó en una tradición oral, ocurrió que:

⁶⁰⁶ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 334.

⁶⁰⁷ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 19.

⁶⁰⁸ Martín, *Textos cristianos primitivos* 40.

"(...) Tiberio llevó el asunto al Senado y que este lo rechazó, aparentemente porque no lo había aprobado previamente - pues una antigua ley prescribía que, entre los romanos, nadie fuera divinizado si no era por voto y por decreto del Senado (...)"⁶⁰⁹.

Tanto Tertuliano como Eusebio, afirmaron que no consiguió el beneplácito de la cámara con motivo de una regla tácita que establecía que, para ser incorporado un nuevo elemento a la religión, debía ser votado previamente por el Senado y Tiberio había obviado ese paso⁶¹⁰. Sin embargo, esta actitud tolerante del emperador hacia el cristianismo cambió. Según Tácito y Suetonio recogieron en sus obras, bajo Tiberio y mediante decreto del Senado, quedaron abolidos los ritos egipcios y judaicos. El primero de ellos apuntó que fueron expulsados cuatro mil jóvenes, de estas etnias, a la isla de Cerdeña a combatir a los bandoleros⁶¹¹. Mientras que, el segundo añadió que los judíos fueron obligados a quemar sus ropas y objetos de culto y, bajo el pretexto de cumplir con el servicio militar, Tiberio dispersó a todos los jóvenes de esta religión "(...) por todas las provincias de peor clima; al resto de su pueblo, y a todos aquellos que practicaban cultos similares, los expulsó de Roma bajo pena de perpetua esclavitud, si no le obedecían (...)"⁶¹². En el año 31 d.C. permitió Tiberio la vuelta de los judíos.

Estas comunidades judeocristianas estaban descentralizadas, siendo dirigidas cada una de ellas por un comité de ancianos. Podían ser, en números totales, según estima Álvarez Cineira⁶¹³ entre 30.000 y 60.000 personas. Si bien, estas referencias hablan de judaísmo, y no de cristianismo, se debe tener en cuenta que no fue hasta pasado el ecuador del primer siglo d.C. que Roma comenzó a diferenciar ambas creencias. La ley romana, que podía ser brutal, no era observadora mientras que no hubiera ruido social. En el momento en el que comenzaban a sentir quejas, molestias, enfrentamientos y disturbios entre la población civil, advertía, y si no era tenida en cuenta su advertencia, actuaba con ferocidad⁶¹⁴. El cristianismo, en un primer momento, resultó indiferente para el Estado, en tanto no creó problema social, tras lo cual tardaron algunas décadas en detectar que no era la misma religión que la de los judíos. Durante el reinado de Claudio, ocurrió un nuevo evento que señala la falta de discriminación entre cristianos y judíos para el Estado. Para Suetonio el emperador Claudio, en el año 49 d.C.: "Expulsó

⁶⁰⁹ Eusebio, HE, II 2, 2.

⁶¹⁰ Tertuliano, *Apologético*, 5, 2-3.

⁶¹¹ Tácito, *Anales* II, 85.

⁶¹² Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Tiberio*, 26.

⁶¹³ Álvarez Cineira, "El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma", 265.

⁶¹⁴ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 19.

de Roma a los judíos que, incitados por «Crestos», provocaban continuos alborotos"⁶¹⁵. Dión Casio estableció que el acontecimiento ocurrió en torno al año 41 d.C. y que el emperador no los expulsó, sino que se limitó a prohibirles la reunión⁶¹⁶. En opinión de Álvarez Cineira⁶¹⁷, puede ser que ordenara "(...) la expulsión de los provocadores de disturbios de los dos bandos" y dejase que el resto de la comunidad permaneciese en Roma. Aunque es posible que, de haberse dado la expulsión, afectara levemente al grupo cristiano, ya que en su mayoría provenían del gentilismo. El evento transmite los primeros problemas existente entre los judíos y los cristianos fuera de Palestina, así como que el cristianismo había llegado, y se estaban asentando, en la capital de Imperio, durante la cuarta década del s. I d.C. Otra muestra de la confusión entre ambas religiones y de los conflictos entre ellos, fue el asesinato, en Judea, de Santiago el hijo de Zebedeo, y de Santiago el Justo, considerado el primer obispo de la Iglesia de Jerusalén. Fueron asesinados por mandato de Herodes Agripa I a consecuencia de las trifulcas que, entre judíos no cristianos y judeocristianos se estaban dando por los dogmas⁶¹⁸. Los conflictos que comenzaron a surgir entre cristianos y judíos, así como el incumplimiento de los sacrificios oficiales produjeron, más pronto que tarde, que esa ferocidad de la ley romana comenzara a actuar contra los seguidores de Cristo. Atenágoras, uno de los primeros apologistas cristianos, contempló la situación de la siguiente manera:

"Los pueblos, o grandes Príncipes, que están sujetos a vuestro Imperio, tienen leyes, costumbres y religiones muy diferentes unos de otros, más no por eso dejan de tener libertad para seguir sus leyes, sus costumbres y sus religiones, por ridículas que sean. Los egipcios tienen libertad para tributar honores divinos a los gatos, a los cocodrilos, a las serpientes (...) Todos, en una palabra experimentan incesantemente los efectos de vuestra clemencia, de vuestra dulzura (...) Los cristianos son los únicos de quienes parece que no hacéis aprecio y cuyo nombre basta por sí solo para excitar el aborrecimiento (...) Vosotros permitís que hombres inocentes (...) sean oprimidos, arrojados y perseguidos, en desprecio de la equidad, de las leyes y de la razón"⁶¹⁹.

Mientras que Tertuliano dejó, en su *Apologético*, la siguiente descripción:

⁶¹⁵ Suetonio, *Vida de los Doce Césares, el Divino Claudio*, XXV.

⁶¹⁶ *Historia Romana* LX 6, 6.

⁶¹⁷ Álvarez Cineira, "El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma", 272-273.

⁶¹⁸ Eusebio, HE, II 9, 1-4; II 23, 1; III 5, 2.

⁶¹⁹ Atenágoras, *Apología*, 1.

"Ya, cuando legalmente definís: «No se os permite existir», y sentáis este principio sin una consideración más humana, emprendéis el camino de la violencia de una injusta tiranía desde vuestra posición dominante; ya que decís que no está permitido porque no queréis que lo esté, y no porque deba prohibirse"⁶²⁰.

El momento en el que se establece que, el Estado comenzó a diferenciar ambas creencias, se suele fijar en el año 64 d.C.⁶²¹ o unos veinte años después de la supuesta expulsión de los judíos de Roma por Claudio⁶²², coincidiendo con la denominada primera persecución. El Imperio Romano, que había observado con otras religiones "(...) la más tolerante actitud frente a toda clase de cultos y convicciones religiosas"⁶²³, no tuvo el mismo comportamiento para con los cristianos. Ya que, esta creencia, una vez conocida e identificada, fue tipificada como ilegal. De tal forma que desde el año 64 al 313 se sucedieron periodos de persecuciones y otros de paz. Esto es observable en diferentes aspectos, presentes en algunos momentos, como que: existieron lugares públicos para la realización del culto cristiano; se crearon escuelas en las que se enseñaba a los catecúmenos, como las de Justino en Roma o Clemente en Alejandría; los cristianos pudieron presentar pleitos contra los romanos e incluso, aunque en pocas ocasiones, ganarlos⁶²⁴. De modo sucinto, las persecuciones se han clasificado mediante dos criterios: el emperador bajo el que ocurrieron y si eran de carácter: individual, general pero no sistemático y general sistemático. Denominándose periodo de procesos individuales (64-160) y periodo de procesos en masa (160-311). Esta actitud intolerante del Imperio para con el cristianismo ha motivado mucho interés por la determinación de las causas que la produjeron. Siendo las mismas estudiadas, teorizadas y establecidas por diversos autores. Sintetizando el trabajo de varios de ellos, se proponen las siguientes:

- Delito de «lessa magestad», considerado alta traición, había sido definido originariamente como aquellos delitos cometidos contra la figura del Príncipe o del Emperador. Calígula cambió esta limitación y el proceso abarcó a los delitos que

⁶²⁰ Tertuliano, *Apologético* 4, 4.

⁶²¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 87-88.

⁶²² Aguirre Monesterio, *Así empezó el cristianismo*, 33-34.

⁶²³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 66.

⁶²⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 89.

afectaban a la figura, y también, a la persona que en ese momento ocupaba el cargo⁶²⁵. En opinión de Bernardino Llorca y de Theodor Martin⁶²⁶, si los cristianos se hubieran conformado con vivir una vida tranquila, manteniéndose al margen de las creencias religiosas de los demás, quizás no habrían sido perseguidos. Pero los cristianos afirmaban que su religión era la única verdadera, hablaban de un Dios universal, negando así a los dioses nacionales y rechazando el culto romano, el culto al Emperador y cualquier otro culto del origen que fuera. Consiguiendo así soliviantar al resto de la población que los miraba con odio, ya que las autoridades imperiales y la sociedad en general pensaban que los cristianos eran traidores al Imperio por estos motivos. En definitiva, no sacrificar a los dioses, no admitir la divinidad del César, y no participar en las ceremonias civiles ni del gobierno, por su carácter marcadamente religioso, son los motivos que proponen algunos autores para las persecuciones⁶²⁷.

- Delito de sacrilegio⁶²⁸, por realizar ritos prohibidos que estaban fuera de la religión oficial del Estado⁶²⁹.

- Instigaciones de la comunidad judía contra los cristianos. El Imperio aceptó y tuvo, en algunos momentos si y en otros no, buenas relaciones con los judíos. Quizás los judíos, buscando esa diferenciación por motivos religiosos y también para esquivar ese odio creciente entre la población hacia el cristianismo, azuzaron a los romanos contra ellos⁶³⁰. Parece posible que estos fueran, en ocasiones, hostigadores de los procesos contra los cristianos, como ejemplo, la persecución de Esmirna en el año 156⁶³¹.

- Amenaza para la economía. Los cristianos afectaron a la economía del Estado por dos motivos fundamentales. Por un lado, la reducción de los donativos a los templos y sacerdotes paganos⁶³², al tener menos aforo por el crecimiento exponencial de la nueva religión. Viéndose afectados no solo ellos, sino también los negociantes que

⁶²⁵Narciso Vicente Santos Yanguas, "Acusaciones de alta traición en Roma en época de Tiberio", *Memorias de Historia Antigua*, nº. 11-12 (1990-1991), 167-198. Todo el documento ha sido fundamental para la comprensión del concepto de este delito.

⁶²⁶Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 170-79; Martin, *Textos cristianos primitivos*, 41.

⁶²⁷Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 88. Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 329. Hertling, *Historia de la Iglesia*, 66-71. Martin, *Textos cristianos primitivos* 91.

⁶²⁸Sobre las acusaciones de sacrilegio y el tipo de prácticas rituales que se les atribuían a los cristianos se ahondará en el contexto social.

⁶²⁹Hertling, *Historia de la Iglesia*, 66-71.

⁶³⁰Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 170-179.

⁶³¹Hertling, *Historia de la Iglesia*, 66-71.

⁶³²Tertuliano, *Apologético*, XLII, 8.

vivían del culto pagano: adivinos, astrólogos, filósofos y maestros de las escuelas⁶³³. Otros comerciantes y artesanos afectados por los cristianos fueron los plateros que, incluso, comenzaron una revuelta contra Pablo, ya que los estaba llevando a la ruina, al recordar a los cristianos que no se debía adorar a Dios con joyas⁶³⁴. Por último, su negativa a aceptar la esclavitud pudo influir en este aspecto, ya que era un negocio que mantenía a tratantes de esclavos, aumentaba las entradas y salidas de los puertos, creaba aranceles e impuestos para el Imperio y, para la población civil era una mano de obra, no ya barata sino gratuita.

- Razón de Estado. Durante los primeros dos siglos, las persecuciones se dirigían hacia las personas que profesaban la creencia, es decir, los cristianos. Durante el reinado de Trajano fueron acusados de ateos y de atentar contra la «Pax Romana», considerados enemigos del Imperio y envueltos por el misterio, ya que para muchos eran una especie de sociedad secreta⁶³⁵. Fue durante el s. II cuando comenzaron a dirigirse, además de hacia los individuos, hacia la Iglesia como organización⁶³⁶, con la crueldad típica y propia del momento. Desde la persecución de Decio, se acosó al cristianismo como religión por considerarlo un peligro para la estabilidad del propio Estado. La actitud estatal hacia el cristianismo influyó a la opinión pública⁶³⁷, quienes aceptaron los ataques, los martirios y la aparición de la figura del «confesor»⁶³⁸.

El camino por el que se estableció el fundamento legal para proceder a las persecuciones contra los cristianos ha sido definido por Álvarez Gómez⁶³⁹ mediante tres vías: leyes comunes por las que los cristianos eran acusados y condenados, en base a normas del derecho romano común, por diferentes crímenes para los cuales existían ya penas establecidas; los magistrados, gobernadores y perfectos de las provincias poseían amplios poderes de policía, en virtud de los cuales cuando una persona parecía peligrosa podían castigarla, por ejemplo por sus ideas; y las leyes específicas contra los cristianos, dictadas contra ellos, que prohibían expresamente ser cristiano. Este tipo de normativas comenzaron con el edicto de Trajano, a finales del s. II, que dejó patente la existencia de una máxima jurídica que declaraba al cristianismo como una religión prohibida. Con

⁶³³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 66-71.

⁶³⁴ He 19.

⁶³⁵ Juan Serrano Vicente, "Introducción a la II Apología de San Justino", en *Grandes Libros III*, ed. por Salvador Antuñano Alea et al. (Vitoria: Universidad Francisco de Vitoria, 2014), 5.

⁶³⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 89.

⁶³⁷ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 66-71.

⁶³⁸ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 170-179.

⁶³⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 28-29.

Trajano, Roma alcanzó su máximo esplendor, disfrutando de su mayor expansión territorial, económica y cultural. La seguridad en las rutas, tanto marítimas como continentales, hizo prosperar enormemente el comercio y con ello el bienestar económico de todo el Imperio⁶⁴⁰. Sin embargo, para esta confesión religiosa, Trajano oficializó el derecho a castigarlos por su existencia, aunque no el de perseguirlos. Así lo explicó Tertuliano:

"¿Qué clase de leyes son estas que utilizan contra nosotros solo los impíos e injustos, los infames y crueles, los frívolos e insensatos? Unas leyes que Trajano dejó en parte sin efecto al prohibirse buscar a los cristianos; y que no hicieron aplicar ni Vespasiano (aunque fue exterminador de los judíos), ni Adriano (aunque investigador de todas las curiosidades), ni Pío, ni Vero"⁶⁴¹.

Siguiendo un orden cronológico y el nombre del emperador gobernante en el momento de iniciarse la persecución, se van a detallar, levemente, algunos aspectos de estos periodos.

NERÓN (54-68) - en el año 64 d.C. se data el incendio que casi destruyó Roma. Tácito apuntó en varios extractos hacia el Emperador como autor del mismo⁶⁴², y sobre sus motivaciones que "(...) ambicionaba la gloria de fundar una nueva ciudad (...)"⁶⁴³. La voces no se callaban y las suspicacias hacia el Emperador crecían, por lo que "(...) hizo pasar por culpables y sometió a los más sofisticados tormentos a gentes que, odiosas por sus abominaciones, el vulgo llama «cristianos» (...)"⁶⁴⁴. Suetonio también responsabilizó a Nerón del incendio⁶⁴⁵ y afirmó que "(...) se sometió a suplicio a los cristianos, un tipo de hombre que practicaban una nueva y maléfica religión (...)"⁶⁴⁶. Para lo que decretó "(...) que se detuviese, en virtud de la ley de lesa majestad, a los responsables de todos los actos y declaraciones que, simplemente, alguien hubiese denunciado"⁶⁴⁷. Aunque no existió base jurídica, se acepta que Nerón debió dar algún tipo de instrucción a los tribunales para que trataran a los

⁶⁴⁰ Serrano Vicente, "Introducción a la II Apología de San Justino", 3.

⁶⁴¹ Tertuliano, *Apologético* 5, 7.

⁶⁴² Tácito, *Anales* XV 38, 40, 44.

⁶⁴³ Tácito, *Anales* XV 40.

⁶⁴⁴ Tácito, *Anales* XV 44.

⁶⁴⁵ Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Nerón*, XXXVIII.

⁶⁴⁶ Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Nerón*, X.

⁶⁴⁷ Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Nerón*, XXXII.

cristianos como delincuentes notorios⁶⁴⁸, apoyándose en la impopularidad y odio⁶⁴⁹ que han quedado patente en las fuentes reseñadas hasta aquí.

Eusebio escribió que "(...) produjo la muerte de innumerables gentes y tanto extremó su afán homicida que no se detuvo ni siquiera ante los más allegados y queridos (...)"⁶⁵⁰. Lactancio afirmó que sus motivaciones para culpabilizar a los cristianos se debieron a que constató "(...) que no solo en Roma sino en todas partes y a diario una gran multitud se apartaba del culto de los dioses y, tras condenar la vieja religión, se pasaba a la nueva"⁶⁵¹.

DOMICIANO (81-96) - Los motivos para iniciar esta persecución pudieron ser la negativa de los cristianos a pagar el «didracma», los dos dracmas que aportaban los judíos por sus templos, al no poseer edificios de culto. Aunque también es posible que la concepción del culto al Emperador, como parte de la religión pagana y que confería a la figura un cariz divino, fuera iniciado o llevado a su mayor exponente por Domiciano⁶⁵², y al negarse los cristianos a prestar culto al Emperador, él lo hubiera percibido como una ofensa personal⁶⁵³. Como base jurídica se sirvió de la práctica judicial establecida por Nerón⁶⁵⁴. Eusebio afirmó que, sin un adecuado juicio, sentenció a muerte a un alto número de personas; al destierro a otros tantos; y a la confiscación de sus bienes a innumerables personajes⁶⁵⁵. Clemente Romano no se refirió a él directamente, pero sí manifestó que los cristianos sufrieron repentinas y continuas calamidades⁶⁵⁶, a consecuencia de "(...) los celos y envidias nuestras mayores y más santas columnas fueron perseguidas y combatieron hasta la muerte"⁶⁵⁷. Lactancio y Dión Casio también mantuvieron la tesis del duro y complejo carácter de Domiciano⁶⁵⁸.

Entre otros afectados por esta persecución, Domiciano ordenó la muerte de todos los descendientes de David, de los que según Eusebio quedaban vivos los nietos de

⁶⁴⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 72.

⁶⁴⁹ Ramón Teja, "El cristianismo y el Imperio Romano", en *Historia del Cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 294.

⁶⁵⁰ Eusebio, HE, II 25, 2

⁶⁵¹ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 2, 6

⁶⁵² Teja, "El cristianismo y el Imperio Romano", 295.

⁶⁵³ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 187.

⁶⁵⁴ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 72.

⁶⁵⁵ Eusebio, HE, III 17

⁶⁵⁶ Clemente Romano, *Carta a los Corintios* I, 1

⁶⁵⁷ Clemente Romano, *Carta a los Corintios* V, 2

⁶⁵⁸ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores*, 3, 4; Dión Casio, *Historia Romana*, LXVII 1, 1.

Judas, un hermano del Señor «según la carne»⁶⁵⁹. Una vez localizados, en su juicio, Domiciano primero les preguntó acerca de su origen, la mencionada estirpe, y sobre su creencia en Cristo. Tras lo cual, se burló de ellos y no los sentenció a nada por considerarlos «gente vulgar»⁶⁶⁰. Continuó Eusebio afirmando que, en ese momento, Domiciano decretó el cese de toda persecución contra los cristianos⁶⁶¹. Aunque no ha quedado constancia de dicho decreto ni de que así fuera. Según Delgado-Velasco⁶⁶², es probable que fuera solo de forma localizada en Jerusalén. Lactancio afirmó que, a su muerte:

"(...) la Iglesia no solo fue restituida a su primitiva condición sino que se encontró con una situación de mucho mayor esplendor y florecimiento que antes (...) no sufrió ningún ataque de sus enemigos y extendió sus brazos por oriente y occidente"⁶⁶³.

TRAJANO (98-111) - Plinio el Joven, cónsul de la provincia de Bitinia, hizo una consulta al emperador Trajano sobre cómo llevar los procedimientos de los cristianos, ya que él mismo afirmó que nunca había participado en un proceso contra ellos. Por lo que desconocía, tanto el crimen del que se les acusaba, como el procedimiento a seguir y las penas que se debían imponer⁶⁶⁴. Describió su conflicto, de cariz ético, de la siguiente forma:

"Ha habido entre ellos quienes han asegurado, por lo demás, que toda su culpa o más bien su error había consistido tan solo en reunirse de un modo regular un día establecido antes de la salida del sol (...) y comprometerse mediante juramento no a perpetrar algún tipo de crimen, como se rumorea, sino a no cometer hurto ni robo con violencia, ni adulterio, a no faltar a la palabra dada y a no negarse a restituir un depósito al serles reclamado(...) no he encontrado más que una necia y disparata superstición"⁶⁶⁵.

⁶⁵⁹ Eusebio, *HE*, III 19. Tras la debacle del año 70 d.C., después de la conquista de Jerusalén para el Imperio por Tito y su casi completa destrucción, Vespasiano dio la orden de buscar en Jerusalén a todos los descendientes de la estirpe de David, con la intención de acabar con ellos (Eusebio, *HE*, III 12). Esta persecución fue muy breve y localizada, acabó con las disputas entre judíos no cristianos y judíos cristianos y esquilmo la población. De ahí que solo quedaran algunos miembros de la comunidad original. En el *Apocalipsis* aparece descrito su final de esta forma: "Cuando el cordero abrió el quinto sello vi debajo del altar las almas de los que habían sido degollados a causa de la palabra de Dios y por el testimonio que habían dado" (*Ap.* 6, 9).

⁶⁶⁰ Eusebio, *HE*, III 19-20.

⁶⁶¹ Eusebio, *HE*, III 20, 5.

⁶⁶² Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*, 152, nota 116.

⁶⁶³ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 3, 4.

⁶⁶⁴ Plinio el Joven, *Epistolario*, X 96, 1-2.

⁶⁶⁵ Plinio el Joven, *Epistolario*, X, 96, 7-8. Para los romanos, los conceptos religión y superstición eran antónimos. El primero de ellos hacía referencia a la correcta relación con los dioses, mientras que el

En respuesta, Trajano creó la normativa que se aplicaría posteriormente. El denominado «Rescripto de Trajano», que consistió en:

"Los cristianos no deben ser perseguidos de oficio. Si son denunciados y se prueba su culpabilidad, deben ser castigados. No obstante, aquel que niegue ser cristiano y lo demuestre de hecho, esto es, venerando a nuestros dioses, aunque resulte sospechoso de haber sido cristiano en el pasado, debe obtener el perdón de su arrepentimiento"⁶⁶⁶.

Continuó afirmando que las denuncias anónimas no debían ser tomadas en consideración y que, si el acusado se confesaba cristiano y se negaba a abjurar de su fe, se iniciaba un proceso coercitivo por el que el magistrado intentaba, por diversas vías, hacerle volver a la religión oficial del Estado⁶⁶⁷. Este proceso podía durar lo necesario para su fin e incluía la tortura. La finalización de proceso podía ser: una condena a muerte, lo que daba lugar al denominado martirio; trabajos forzosos; o el destierro⁶⁶⁸. Según Eusebio la persecución bajo Trajano fue parcial y por ciudades, a causa de levantamientos populares⁶⁶⁹.

MARCO AURELIO (161-180) - Durante el s. II se produjo un claro progreso de las religiones místicas, sobretodo del cristianismo⁶⁷⁰, lo que parece que suscitó revueltas ciudadanas. La base para esta persecución, según se puede deducir de las manifestaciones de Atenágoras, fue el odio de la población hacia los cristianos: "(...) no permitáis que nuestros calumniadores nos degüellen, porque no se contentan nuestros enemigos con robarnos los bienes y la honra (...) "⁶⁷¹. También Eusebio hizo constar que en "(...) este tiempo se reavivó con mayor violencia en algunas partes de la Tierra la persecución contra nosotros y, por los ataques de los habitantes de las ciudades, se puede conjeturar que fueron millares los mártires (...) "⁶⁷². En la carta de las iglesias de Lyon y Vienne, en la que se describe la persecución acaecida en el año 177 en estas ciudades, se establece que fueron 40 los fallecidos, entre los que se hallaba el obispo de Lyon, Plotino⁶⁷³. Otras víctimas destacadas de esta persecución

segundo, en contraposición, referenciaba a todos aquellos ritos foráneos considerados incorrectos por los romanos (Miquel Pericás, "El contexto histórico y sociocultural", 79-80.).

⁶⁶⁶ Plinio el Joven, *Epistolario*, X 97, 1.

⁶⁶⁷ Plinio el Joven, *Epistolario*, X 97, 2.

⁶⁶⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 72-73.

⁶⁶⁹ Eusebio, HE, III 32, 1.

⁶⁷⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 190-191.

⁶⁷¹ Atenágoras, *Apología*, I.

⁶⁷² Eusebio, HE, V, Prólogo I.

⁶⁷³ *Mártires de Lyon y Vienne*.

fueron Justino, apologista cristiano, y Policarpo, obispo de Esmirna, de quien Eusebio escribió "(...) murió mártir Policarpo, cuando enormes persecuciones estaban perturbando Asia (...)"⁶⁷⁴. En el acta de su martirio aparece que cuando ya había sido condenado a muerte, quemado en la hoguera, todos los detractores de los cristianos que estaban presentes fueron a buscar leña seca para preparar la hoguera, también los "(...) judíos, como acostumbraban, echaron gustosos una mano"⁶⁷⁵. Tras su muerte, los cristianos intentaron llevarse su cuerpo, pero la guardia no se lo permitió, azuzada nuevamente por los judíos⁶⁷⁶.

A finales del s. II, las autoridades del Imperio se dieron cuenta de que el cristianismo era una organización supranacional, ya no era solo una cuestión de individuos aislados⁶⁷⁷. Esto se tradujo en que los ataques, ya no fueron solo contra los cristianos, sino que se extendieron hacia la Iglesia como institución. Hasta este momento los jueces habían juzgado y sentenciado individualmente en cada caso denunciado. A partir de la persecución de Marco Aurelio, las persecuciones fueron establecidas por edictos imperiales cuyo ámbito de aplicación era todo el territorio del Imperio⁶⁷⁸.

SEPTIMIO SEVERO (193-211)⁶⁷⁹ - Según las fuentes primarias, en el año 202, Septimio Severo sentenció un edicto imperial por el que prohibió a sus súbditos hacerse cristianos, convirtiendo la recepción del bautismo en un delito. Parece ser que su intención era exterminar esta religión, cerrando la posibilidad de hacer prosélitos, de tal forma que estaba condenada a la desaparición por consumición⁶⁸⁰. Algunos autores contemplan la existencia de un segundo edicto, por el que estableció

⁶⁷⁴ Eusebio, HE, IV 15, 1.

⁶⁷⁵ *Martirio de San Policarpo*, XIII, 1.

⁶⁷⁶ *Martirio de San Policarpo*, XVII.

⁶⁷⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 91.

⁶⁷⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 76.

⁶⁷⁹ Existe, desde hace más de cuatro décadas, controversia sobre la veracidad de la existencia de la persecución de Septenio Severo. Los que defienden la existencia de tal persecución se apoyan en la información que aparece en *Historia Augusta*. Mientras que, aquellos que no apoyan esta versión, afirman que la información presentada en dicha fuente primaria no es confiable, por lo anacrónico de colocar al mismo nivel judaísmo y cristianismo. Ya que el judaísmo era lícito y estaba asentado dentro del Imperio, mientras que el cristianismo era ilícito. Se fundamentan también en que ninguna fuente primaria de la época: Tertuliano, Dion Casio o Clemente de Alejandría, hicieran mención de tal persecución. Los partidarios de esta postura, en base a la procedencia de la mayoría de los martirizados, sostienen que debió ser en el contexto de las provincias africanas del Imperio en el que sucedieron las persecuciones, de forma local y no sistemática (Paloma Aguado García, "Cristianismo bajo Septimio Severo y Caracalla" *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, nº. 13 (2000).).

⁶⁸⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 91.

que sus reuniones eran ilícitas, lo que se tradujo en la prohibición de la liturgia cristiana⁶⁸¹. Ocurrieron también: la destrucción de la escuela de catequética de Alejandría; el encarcelamiento y martirio de Leónidas, padre de Orígenes que perdió todos sus bienes y quedó en la indigencia⁶⁸²; la huida del obispo Clemente de Alejandría; el martirio de Perpetua y Felicitas y sus compañeros, todos catecúmenos que juntos fueron mártires en el año 203, tras sufrir varios meses de cárcel. Perpetua era una noble matrona letrada de 22 años⁶⁸³. Sobre Felicitas, se afirma que se encontraba en su octavo mes de embarazo y, como la ley impedía que se ejecutaran mujeres en dicho estado, le retrasaron la ejecución, en relación a la fecha impuesta al resto de sus compañeros. Esto le produjo un gran disgusto, según se aprecia en el texto, pero Felicitas se puso de parto tres días antes de la fecha de la ejecución y la sufrió con sus compañeros finalmente⁶⁸⁴. En la Galia murieron Feliz, Fortunato y Aquiles, así como el obispo de Lyon, Ireneo, probablemente en el año 203⁶⁸⁵.

MAXIMINO DE TRACIA (235-238)- Según Eusebio sus motivaciones fueron un odio visceral hacia la familia de su antecesor, el emperador Alejandro, que era en su mayoría cristiana. Por lo que "(...) suscitó una persecución ordenando que solamente fueran eliminados los jefes de las iglesias, como culpables de la enseñanza del Evangelio"⁶⁸⁶. Se cree que fue una persecución local, circunscrita a Capadocia en el año 235 y no se ajustó a un edicto imperial. Sino que fue un alzamiento popular contra los cristianos, a los que la población hacía responsables de un terremoto. Situación aprovechada por el gobernador para iniciar la persecución⁶⁸⁷. Fue una persecución especialmente cruenta contra los clérigos, ya que se condenaba a muerte a todos los obispos que se negasen a hacer una ofrenda a los dioses del culto pagano. Finalmente se revocó tal orden y hubo paz hasta el final de su mandato y con los dos emperadores siguientes, Gordiano (238-244) y Felipe el Árabe (244-249) llamado «el amigo de los cristianos»⁶⁸⁸ y quien, según Eusebio, era cristiano⁶⁸⁹.

⁶⁸¹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 209.

⁶⁸² Eusebio, HE, VI 1-2.

⁶⁸³ *Martirio de las santas Perpetua, Felicitas y sus compañeros*.

⁶⁸⁴ *Martirio de las santas Perpetua, Felicitas y compañeros XV*.

⁶⁸⁵ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 209.

⁶⁸⁶ Eusebio, HE, VI 28.

⁶⁸⁷ Teja, *Lactancio, Sobre la Muerte de los Perseguidores* 29.

⁶⁸⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 92.

⁶⁸⁹ Eusebio, HE, VI 34.

DECIO (249-251) - De un periodo de gobierno de solo tres años, fueron dos en los que estuvo vigente el edicto de Decio que auspició la persecución contra los cristianos⁶⁹⁰. Aun se discute si el edicto promulgado por Decio, en el año 250, tenía carácter general o estaba indicado solo a los cristianos⁶⁹¹. Pero se acepta que, a consecuencia de dicho edicto, los prefectos, gobernadores provinciales, etc. estaban dotados para exigir a su población alguna muestra de libación o sacrificio a los dioses del culto pagano. De tal forma que, quien se negaba a ello se había auto-inculpado como cristiano. En opinión de Bernardino Llorca⁶⁹² estaba enfocado fundamentalmente al clero, porque pretendía acabar con el cristianismo cercenando su poder jerárquico, descabezando el movimiento. Entre las motivaciones que se le atribuyen destaca "(...) por odio a Felipe, suscitó una persecución contra las Iglesias"⁶⁹³. Al margen del clero hubo, según la carta de Dionisio de Alejandría a Domecio y Didímo, numerosos mártires entre "(...) hombres y mujeres, jóvenes y viejos, doncellas y ancianos, soldados y civiles, todo sexo y toda edad (...)"⁶⁹⁴.

VALERIANO⁶⁹⁵ (253-260) -

"Al comienzo (de su reinado) los recibía (a los cristianos) con una familiaridad y una amistad manifiestas, y toda su casa estaba llena de hombres piadosos (...)"⁶⁹⁶.

Esto hace referencia al periodo comprendido entre 253 y 257, según Delgado-Velasco⁶⁹⁷. Los motivos que llevaron a este Emperador a cambiar su política para con los cristianos fueron, según Eusebio, las presiones que sufría por parte de Macrina, "(...) el jefe supremo de los magos de Egipto (...)"⁶⁹⁸ que asociaba con los

⁶⁹⁰ Lactancio *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 4, 2.

⁶⁹¹ Interesante para conocer más acerca de esta discusión es el librito de Rosa Mentxaka, *El edicto de Decio y su aplicación en Cartago en base a la correspondencia de Cipriano*, Colección Ciencia y Pensamiento Jurídico, (Santiago de Compostela: Andavira Editorial, 2014).

⁶⁹² Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 297.

⁶⁹³ Eusebio, HE, VI 39, 1.

⁶⁹⁴ Eusebio, HE, VI 41-42. Solo se ha accedido a un extracto de esta carta, contemplado por Eusebio (HE, VII 11, 20). Aunque él lo contextualiza en la persecución de Valeriano, historiadores como Delgado-Velasco (*Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica.*, 455, nota 108), afirman que, por los lugares y los nombres citados en dicha carta, es más probable que estos hechos ocurrieran durante la persecución de Decio. Es por este motivo que se incorpora esta información en este periodo.

⁶⁹⁵ Entre Decio y Valeriano, gobernó Galo/Gallo (251-252), que no llevó a cabo una persecución contra los cristianos pero si "(...) expulsó a los santos varones que ante Dios intercedían (...) junto con ellos persiguió también a las oraciones hechas en su favor" (Eusebio, HE, VII 1). Responsabilizaba a los cristianos de la epidemia de peste que estaba asolando los territorios del Imperio, fue una crisis breve y casi circunscrita a Roma (Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 302).

⁶⁹⁶ Eusebio, HE, VII 10, 3.

⁶⁹⁷ Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica.*, 448, nota 61.

⁶⁹⁸ Eusebio, HE, VII 10, 4.

cristianos toda clase de supersticiones y comportamientos mágicos perjudiciales para el Imperio y el Emperador. Se pueden encontrar trabajos de historiadores actuales, que afirman que los motivos eran más bien de corte económico, ya que tanto Valeriano como Macrina, a quienes estos historiadores asocian con la jefatura de las finanzas imperiales, pretendían los bienes de la Iglesia⁶⁹⁹. Mientras que otros apuestan porque los motivos estuvieran relacionados con la percepción de peligro interno, que podía suponer un levantamiento cristiano ya que, su alto número y su penetración en todos los estratos sociales, sumado a la situación fronteriza⁷⁰⁰, podría ser fatal⁷⁰¹. Según Lactancio, "(...) levantó contra Dios sus manos impías y aunque en breve espacio de tiempo derramó mucha sangre de los justos"⁷⁰². Efectivamente fue breve, en el año 257 promulgó un primer edicto por el cual se obligaba a la clausura y confiscación de los lugares de reunión y culto de los cristianos⁷⁰³, así como a visitar sus cementerios⁷⁰⁴. Obligaba también a los obispos, sacerdotes y diáconos a realizar una ofrenda a los dioses paganos bajo pena de exilio⁷⁰⁵. En el año 258 promulgó un segundo edicto, en este caso, de persecución general contra los cristianos, se trató de una ley penal en la que se describían los distintos delitos y sus correspondientes penas⁷⁰⁶. Según la cual se condenaba a pena de muerte a todos los clérigos que no habían cumplido con el primer edicto. Los patricios y caballeros del orden ecuestre que no habían renegado de su fe, perdieron sus títulos y se permitía su condena a muerte. Las matronas que habían incumplido el primer edicto perdieron sus bienes y fueron desterradas⁷⁰⁷.

A la muerte de Valeriano accedió al solio imperial su hijo Galieno (260-268) quien revocó el edicto⁷⁰⁸ y les devolvió sus bienes inmuebles, generando así el derecho de propiedad y titularidad de la Iglesia, así como la plena libertad de culto para los

⁶⁹⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 93; Teja, "El cristianismo y el Imperio Romano", 310.

⁷⁰⁰ Los asaltos de los pueblos limítrofes eran cada vez más numerosos y consecutivos, de tal forma que a mediados del s. III francos y alamanes, vándalos y alanos estaban presionando por el norte y el nordeste, irrumpiendo por el Rin y el Danubio, respectivamente. Al este, los godos estaban irrumpiendo por el Mar Muerto mientras que los persas atacaban las provincias de Asia Menor, llegando casi hasta Antioquía (Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 304).

⁷⁰¹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 304-05.

⁷⁰² Lactancio *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 5, 1.

⁷⁰³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 81.

⁷⁰⁴ Eusebio, HE VII 11, 1-10.

⁷⁰⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 93.

⁷⁰⁶ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 81.

⁷⁰⁷ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 305.

⁷⁰⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 81.

cristianos, quizás no reconocida de derecho pero si de hecho. Estos reconocimientos a la Iglesia aparecen en una carta que el propio Emperador envió a los obispos más pujantes del momento y de la que se hizo eco Eusebio⁷⁰⁹. Finalizando el siglo III, la Iglesia era una institución consolidada plenamente y con representantes en todos los estratos sociales, incluyéndose en estos a la familia imperial⁷¹⁰. Aureliano (270-275), aunque no fue contra los cristianos, ni desde el principio de su reinado ni específicamente, si pretendió el sincretismo de todos los cultos en el del «Son Invicto», pero su corto gobierno, del 270 al 275, le impidió llevarlo a cabo. Sin embargo, no hay consenso entre los historiadores para ratificar o refutar si existió esta supuesta persecución⁷¹¹. De este periodo Eusebio dijo que, "(...) nuestra situación dio un cambio hacia una mayor suavidad. La paz, con ayuda de la gracia divina, abarcaba a todas las iglesias de toda la tierra habitada"⁷¹². Por lo que parece que, para las fuentes, desde Aureliano hasta Diocleciano no hubo lucha estatal contra los cristianos.

DIOCLECIANO (284-305) - Conocido por su amplia reforma del Estado⁷¹³ había sido tolerante con los cristianos casi todo su mandato. Lactancio afirmó que dividió el mundo en cuatro e hizo a otros tres emperadores igual que él, aumentó el ejército y subdividió las provincias con la intención de aumentar el fisco⁷¹⁴. Si bien es cierto que casi duplicó el número de provincias, también es cierto que, para reducir los efectos de esa descentralización, las provincias fueron agrupadas en doce diócesis, un sistema de administración nuevo y diferente. Estas reformas sustentaron más tarde el nuevo sistema socio-económico del Imperio⁷¹⁵. Según Eusebio, los cristianos vivieron libremente su fe en los primeros años de gobierno de Diocleciano, ya que: se les permitió realizar la asamblea públicamente y anunciar su doctrina; pudieron ocupar cargos civiles para los que fueron recomendados, sin tener que sacrificar a los dioses paganos; e incluso en la casa imperial se dieron hijas, esposas o criados

⁷⁰⁹ Eusebio, HE, VII 13.

⁷¹⁰ Teja, "El cristianismo y el Imperio Romano", 301-312.

⁷¹¹ Teja, *Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores* 75, nota 42.

⁷¹² Eusebio, HE, V 21, 1.

⁷¹³ Diocleciano (275-305) dividió el Imperio en cuatro prefecturas: Galia, Italia, Ilírico y Oriente. Estaban conformadas por un total de doce diócesis civiles y estas a su vez en cien provincias (Teja, *Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores* 77-78, nota 47). Para dar una pronta y efectiva respuesta a la presión ejercida por los bárbaros en las fronteras, dividió la gestión militar del Imperio creando dos zonas, cada una con su capital y gestores. Milán se convirtió así en la ciudad capitalina de la zona occidental y Nicomedia de la oriental. La organización generó el gobierno en tetrarquía formada por: dos Augustos, el mismo Diocleciano para Oriente y Maximiano como su homólogo en Occidente; y dos Césares, Galerio y Constancio Cloro, respectivamente (Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 94).

⁷¹⁴ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 7, 2-4.

⁷¹⁵ Teja, *Lactancio, Sobre la Muerte de los Perseguidores* 77-78, nota 47.

cristianos⁷¹⁶. Los motivos que condujeron al Emperador a dejar de ser tolerante con el cristianismo y comenzar a perseguirlo pudieron ser: la amplia extensión del cristianismo⁷¹⁷; su penetración en las capas socialmente más relevantes, incluso que ocuparan cargos públicos como el de gobernador de provincia; y el alto número de soldados del ejército romano que profesaban el cristianismo. La suma de estos factores con la preocupación por una posible sublevación cristiana que, teniendo en cuenta el alto porcentaje del ejército con el que contaban, dejaría al Imperio en minoría de fuerzas, y con la presión ejercida por los más fanáticos del culto pagano se postulan como las causas que condujeron a Diocleciano contra los cristianos⁷¹⁸. Son muchos los historiadores que afirman que también tuvo mucho que ver en esto su César, Galerio, que pudiera haber sido uno de esos elementos fanáticos que en su ancianidad presionó a Diocleciano⁷¹⁹. Sin embargo, y sorprendentemente, según Eusebio, los responsables de esta persecución fueron los propios cristianos, así ha quedado reflejado en su obra:

"Pero desde que nuestra conducta cambió, pasando de una mayor libertad al orgullo y la negligencia, y los unos empezaron a envidiar y a injuriar a los otros, faltando poco para que nos hiciéramos la guerra mutuamente con las armas llegado el caso, y los jefes desgarraban a los jefes con las lanzas de las palabras, los pueblos se sublevaban contra los pueblos y una hipocresía y un disimulo sin nombre alcanzaban el más alto grado de malicia (...)"⁷²⁰.

Para continuar diciendo que la divinidad, por estos hechos, se puso en contra de los propios cristianos y producto de tal enfado fue la persecución⁷²¹. El primer paso que dio Diocleciano contra los cristianos fue en el año 297, cuando obligó a los soldados a hacer un sacrificio a los dioses, aquellos que se negaron a cumplir tal

⁷¹⁶ Eusebio, HE, VIII 1, 1-3 Lactancio afirmó que, iniciada la persecución, Diocleciano hizo ofrecer sacrificios a su esposa, Prisca, y a su hija Valeria, que era la mujer de Galerio (Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 15, 1). De lo que algunos autores extraen que quizás fueran cristianas (Teja, *Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores* 106, nota 139). Si bien, en opinión de Delgado-Velasco (*Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica.*, 508-09, notas 6 y 7), es posible que no pasaran de catecúmenas, así como que con toda probabilidad el resto de datos fueron exagerados por el de Cesárea como elemento literario para establecer una clara contraposición entre la situación previa y lo que más tarde haría el Emperador contra los cristianos.

⁷¹⁷ Se debe tener en cuenta que, en el momento en el que ascendió Diocleciano a emperador, se calcula que la mitad de la población de oriente, por ejemplo, en ciudades como Nicomedia, era ya cristiana (Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 94).

⁷¹⁸ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 312-14.

⁷¹⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 94; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 314.

⁷²⁰ Eusebio, HE, VIII 1, 7.

⁷²¹ Eusebio, HE, VIII 1, 7-8.

orden, los cristianos, fueron expulsados del ejército y algunos ejecutados⁷²². Estas purgas dentro del ejército imperial aparecen también reseñadas en la obra de Eusebio y en la de Lactancio⁷²³. Según afirma Delgado-Velasco⁷²⁴ no fueron originales de Diocleciano, sino que fueron iniciadas en el año 295 por Galerio.

El año 303 se convirtió en una consecución de desgraciadas desdichas para los cristianos. Se dio la conjunción de los factores manifestados anteriormente con la realización de una práctica pagana de adivinación que ofreció un mal presagio a Diocleciano, de lo que fueron acusados los cristianos. El Emperador, supersticioso, determinó que aquellos que se negasen a sacrificar a los dioses debían ser quemados vivos⁷²⁵. Consecuencia de todos estos eventos fue la promulgación de un primer edicto⁷²⁶, en el año 303, por el que se ordenaba, para todo el Imperio, la destrucción de las iglesias y de los libros sagrados, la privación de sus cargos, títulos y dignidades a los cristianos y el desconocimiento de todo derecho en los tribunales civiles para ellos, a menos que apostataran. Días más tarde de la publicación del edicto se propagó un primer fuego en el Palacio de Nicomedia, del que fueron culpados los cristianos y a los pocos días otro nuevo incendio, del que también fueron culpados los mismos. En palabras de Lactancio "(...) los cristianos comenzaron a ser acusados como enemigos públicos (...)". En el mismo año, a los pocos meses, se promulgó un segundo edicto según el cual se obligaba a todo el clero, desde los obispos a los exorcistas, a realizar un sacrificio a los dioses bajo pena de encarcelamiento y muerte. "Personas de todo sexo y edad eran arrojadas al fuego y el número era tan elevado que tenían que ser colocados en medio de la hoguera (...) en grupos"⁷²⁷. Por último, sacó adelante un último edicto, en el mismo lapso anual, por el cual se declaraba la libertad y el favor imperial para todo aquel encarcelado que apostatara del cristianismo, haciendo sacrificios a los dioses del culto romano. Mientras que a los que no se retractaran los condenaba al tormento más inhumano⁷²⁸. En marzo del año 304 promulgó un cuarto edicto de persecución general contra los cristianos, por el cual todos ellos, clérigos o no, debían hacer una ofrenda a

⁷²² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 95.

⁷²³ Eusebio, HE, VIII 4, 2. Lactancio *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 10, 4.

⁷²⁴ Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*, 515, nota 27.

⁷²⁵ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 11, 6-8.

⁷²⁶ Publicado en febrero de 303 (Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*, 512, nota 18) pero que tardó en difundirse por todo el Imperio varios meses. Muestra de ello es que Eusebio la fecha a finales de marzo del mismo año (HE, VIII 2, 4).

⁷²⁷ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 12-13; 14, 2; 15, 2; 15, 4.

⁷²⁸ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 320.

los dioses paganos bajo pena de tormento. Ante lo que tuvieron dos opciones, apostatar o sufrir los castigos que les deparasen los romanos.

Según Lactancio, estos edictos no fueron de igual aplicación en todo el Imperio, en la Galia, que era gobernada por Constancio Cloro, la situación de tolerancia continuó para los cristianos⁷²⁹. Si fueron destruidas las iglesias, pero el número de víctimas dependió más de las intenciones de los gobernadores de las provincias que del propio Augusto⁷³⁰. Según Eusebio, fueron numerosísimos los dirigentes de las iglesias torturados y muertos, millares los que apostataron e "(...) imposible expresar con palabras el número y calidad de los mártires de Dios que era dado contemplar a los que habitaban las ciudades y los campos todos"⁷³¹. Las zonas más afectadas por esta persecución fueron España, Italia, África, Palestina, Siria, Egipto, Alejandría, Frigia, Capadocia, Mesopotamia, Arabia, Antioquía, la cuenca del Danubio, y el Ponto⁷³².

Diocleciano enfermó y abdicó, junto con Maximiano, en el año 305⁷³³. Momento en el que los césares, Galerio y Constancio Cloro, ocuparon el rol de Augusto. Al mismo tiempo, Galerio designó como César para oriente a Máximo Daya, y para occidente a Flavio Valero Severo. Dejando fuera de la tetrarquía a Majencio, hijo de Maximiano, y a Constantino hijo de Constancio Cloro. Este fue el comienzo de la decadencia del sistema tetrárquico⁷³⁴. En torno al año 306 murió Constancio Cloro, dejando vacante el puesto de Augusto al que inmediatamente ascendió, apoyado por Galerio, Flavio Valero Severo. Simultáneamente, el ejército proclamó César a Constantino. De tal forma que quedaron Galerio y Severo como Augustos y Máximo Daya y Constantino como césares. Majencio seguía fuera de la tetrarquía, ante lo que su padre, Maximiano, se sublevó auto-proclamándose de nuevo Augusto para occidente y a su hijo César⁷³⁵. Se inició en ese momento una lucha que no concluyó hasta que Constantino resolvió la rivalidad con Majencio, marchando contra él en Roma, en lo que ha quedado para la historia como la «Batalla del Puente Milvio»⁷³⁶.

⁷²⁹ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 15, 7; 16, 1.

⁷³⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 95.

⁷³¹ Eusebio, HE, VIII 3, 1; 4, 5.

⁷³² Eusebio, HE, VIII.

⁷³³ Eusebio, HE, VIII 13, 11; Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 17.

⁷³⁴ Juan Carlos Avendaño Quiroz, "Constantino: Contexto económico, social, político. Su proyección histórica. La organización de la Iglesia Católica" (Tesina de Licenciatura, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, 2018), 29.

⁷³⁵ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 29-30.

⁷³⁶ Eusebio, HE, IX 9, 1-8.

En el año 311 sentenció Galerio el *Edicto de Tolerancia*⁷³⁷, denominado por Eusebio "(...) la palinodia de los soberanos"⁷³⁸. La intención imperial de los últimos tiempos, según consta en el texto, había sido devolver a la ciudadanía a los valores y tradiciones romanas originales, pero al ser los cristianos tan resistentes en su fe, no se había conseguido esta vuelta a la tradición. En cambio, si se habían llevado a cabo numerosísimas muertes, daños y destierros. Por ello, los emperadores habían decidido: "Mostrar nuestra indulgencia para que de nuevo haya cristianos y reparen los edificios en los que se reunían, de tal manera que no practiquen nada contrario al orden público"⁷³⁹. También reprendía a los cristianos por abandonar la religión de sus antepasados, aunque les perdonaba por ello concediéndoles que existieran, por primera vez, dentro de la ley. Se les dio el derecho a poseer, edificar y usar sus espacios de culto. Por último, les solicitaba que pidieran a su dios por el buen funcionamiento y la buena marcha del Imperio. En definitiva estaban incluyendo el cristianismo entre las religiones lícitas, protegiendo a sus adeptos "(...) con el fin de que por todos los medios del Estado se mantengan sanos y puedan ellos vivir tranquilos en sus propios hogares"⁷⁴⁰, y reconociendo la imposibilidad de acabar con el cristianismo.

Las repercusiones de estos cambios para las comunidades cristianas fueron, fundamentalmente, que las persecuciones finalizaron, al menos en occidente. Aunque es cierto que en los territorios de Galia, Britania y probablemente Hispania, previamente gobernados por Constancio Cloro⁷⁴¹, las persecuciones ya se habían detenido de hecho, ahora existía también el derecho. Mientras, en oriente, Maximino Daya, a pesar de que dio orden verbal de respetar el edicto de Galerio y de que dicha orden se tradujo en diversas cartas enviadas por los territorios del Imperio que estaban bajo su mando⁷⁴², se inició una nueva persecución contra los cristianos. Primero prohibiéndoles las reuniones en los cementerios y, a continuación, cargando abiertamente contra ellos. Se originó en Antioquía⁷⁴³ y rápidamente se fue extendiendo, apoyándose en un edicto según el cual o apostataban o, si persistían en su postura, serían "(...) separados y arrojados bien lejos de

⁷³⁷ El texto completo se puede leer en Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* (34) y en *Historia Eclesiástica* (VIII, 17) de Eusebio.

⁷³⁸ Eusebio, HE, VIII 17.

⁷³⁹ Eusebio, HE, VIII 17, 6.

⁷⁴⁰ Eusebio, HE, VIII 17, 10.

⁷⁴¹ Avendaño Quiroz, "Constantino: Contexto económico, social...", 40.

⁷⁴² De las que Eusebio se hizo eco HE, IX 1.

⁷⁴³ Eusebio, HE, IX 2-3.

las ciudades (...)”⁷⁴⁴. De nuevo llegaron los destierros y las persecuciones, así como los encarcelamientos y martirios⁷⁴⁵. Esta persecución concluyó en el año 313 con la derrota de Majencio y Maximino, y la victoria de Constantino y Licinio.

Se secó, de esta forma, la fuente de los conflictos del orden político que habían acompañado a los cristianos durante algo más de tres siglos. A partir del *Edicto de Tolerancia*, adquiriendo el estatus de religión lícita dentro del Imperio.

2. Las relaciones de los cristianos con los judíos y entre ellos

Remontando el discurso al inicio del cristianismo, cuando aun no era ni una pequeña herejía dentro del judaísmo, sin escisiones, comenzaron a darse los primeros conflictos con causa en la religión y la organización del grupo. Los tres puntos de conflicto iniciales fueron: el conflicto de las viudas, entre hebreos y helenistas, de causas organizativas y de preponderancia; el martirio del diácono Esteban, a manos del Sanedrín; y el inicio de la predicación entre los gentiles, con su problemática de la exigencia de la circuncisión o el bautismo como rito de entrada. Este último provocó el considerado como primer concilio de la Iglesia. Para su resolución, Santiago propuso tres prohibiciones que, siendo inofensivas para la creencia cristiana, servían para aliviar a la judía. Las prohibiciones, para todos los cristianos, con independencia de su origen, fueron: participar en banquetes sacrificiales paganos; comer sangre o carne de animales ahogados; y la fornicación⁷⁴⁶. Sin embargo, también promovió la primera diferenciación, explícita y legal, entre cristianos-judíos y cristianos-gentiles, la exención de la circuncisión para los últimos. Aparentemente quedaron resueltos los problemas, relativos a la necesidad de observancia de la Ley por parte de los gentiles y, sobretodo, la problemática de la circuncisión con este primer concilio. Sin embargo, este consenso derivó en una nueva problemática, al plantearse si debían seguir observándola los judíos-cristianos. Progresivamente comunidades como la de Antioquía se fueron separando del judaísmo, incluso Pedro, cuando acudió a predicar entre ellos, se acomodó a estas nuevas costumbres, recibiendo las críticas de Pablo posteriormente⁷⁴⁷.

En resumen, las diferencias entre judíos y cristianos en este momento se focalizaban en: el bautismo; la fe en Cristo como el Mesías; la predicación del

⁷⁴⁴ Eusebio, HE, IX 7, 12.

⁷⁴⁵ Eusebio, HE, IX 9, 6.

⁷⁴⁶ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 16; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 90.

⁷⁴⁷ Gál 2, 11; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 90-91.

evangelio; la fracción del pan; la imposición de manos; y la recepción del Espíritu Santo. Aunque pasó desapercibida como secta poco significativa para los judíos hasta que no comenzaron a insistir en la predicación del Evangelio⁷⁴⁸. Pablo en sus viajes, sobre todo tras el segundo encarcelamiento, estuvo continuamente asociado a problemas en las diferentes urbes que transitaba. Problemas para ellos, Pablo y sus diferentes acompañantes, que fueron maltratados por las comunidades que visitaban y también conflictos entre cristianos y judíos, así como entre gentiles y hebreos. Muestra de estos conflictos podrían ser los acaecidos en: Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto⁷⁴⁹. Tras su último viaje, llegando a Jerusalén, fue increpado por algunos de los judíos que opinaban que, en su afán por conseguir prosélitos, estaba enseñando a los judíos a abandonar a Moisés y a no circuncidar a sus hijos. La revuelta en Jerusalén atrajo la atención del ejército romano que lo apresó como causante de la misma⁷⁵⁰. Se defendió, ante los judíos en arameo y ante el Tribuno en griego, afirmando ser ciudadano romano de nacimiento y, por ello, exigió que fuera Roma quién lo juzgase y no los judíos⁷⁵¹. Un grupo de judíos, en connivencia con el Sanedrín, urdieron un complot para asesinar a Pablo. Informado el Tribuno romano, que lo custodiaba, de la treta propició su traslado, secreto e inmediato, a Cesarea para que lo juzgase y custodiase el Procurador. El Tribuno justificó este traslado en que los judíos querían ajusticiarlo siguiendo su propia ley, sin respetar la romana, lo cual podría suponer un delito de insurrección de ese territorio⁷⁵². Finalmente, fue juzgado como "(...) el jefe de la secta de los nazarenos (...)"⁷⁵³, no hallando Félix, el Procurador, delito en el comportamiento de Pablo. A pesar de lo cual decidió obligarle a quedarse en Cesarea vigilado, pero libre, hasta reducir la tensión social entre los judíos. Finalmente, Pablo fue trasladado a Roma donde permaneció, predicando sin impedimentos, hasta su muerte⁷⁵⁴, durante la persecución de Nerón.

Los problemas dogmáticos, entre judíos y judíos seguidores de Cristo, fueron descritos por Pablo en la *Carta a los Romanos*. Sintetizando su contenido, el autor aseveró que Dios juzgaría a judíos y gentiles por sus obras⁷⁵⁵, de tal manera que los

⁷⁴⁸ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 68-69.

⁷⁴⁹ He 17, 1-9; 10-15; 16-34; 18, 1-16.

⁷⁵⁰ He 21.

⁷⁵¹ He 22, 25-30.

⁷⁵² He 23, 16 y ss.

⁷⁵³ He 24, 5.

⁷⁵⁴ He 28.

⁷⁵⁵ Rom 2.

judíos que violasen la Ley tenían mayor pecado que los gentiles que la desconocían. También aparece en este texto, por primera vez, el descredito de la circuncisión ya que afirmó que, la verdadera circuncisión, es la del corazón. Criticó a los judíos aseverando que se sentían superiores a los gentiles, porque a ellos fueron entregados los oráculos, porque fueron el pueblo elegido. Ante lo que el escritor afirmó que, siendo así, también su castigo sería mayor, ya que todos estaban expuestos al pecado y todos serían juzgados por ello⁷⁵⁶. Finalizando el tercer capítulo de la carta, Pablo estableció que era la «Ley de la fe» la que les permitirá salvarse, en contraposición a la «Ley de las obras». Parece contradictorio que dijera que serían juzgados por sus obras y al mismo tiempo que sería su fe la que los salvase. Esta discrepancia, expresada por Pablo, se mantuvo a lo largo de la historia del cristianismo. La «Ley de las obras» es aquella por la cual son las obras de la persona las que le permiten agradar a Dios, complacerle, consintiendo al individuo vivir en justicia, santificarse y recibir, por ello, las bendiciones de Dios. Mientras que la «Ley de la fe» establece que es la fe y la creencia en Jesús las que hacen vivir a la persona ya justificada, ya santificada y ya bendecida. En esta cuestión dogmática Pablo se decantó por la fe, si bien, es la «Ley de las obras» la que más tarde serviría como fundamento teológico y teórico para la atención a los enfermos, pobres, etc. Así como una de las divergencias que generó el protestantismo y que dio lugar ya por el s. XVI al cisma católico-evangelista. Generando la división de las dos ramas principales del cristianismo y sus diferentes interpretaciones de los cuidados que, a lo largo de la Edad Moderna y Contemporánea, serían vitales para el desarrollo profesional de la enfermería.

Fernández Ubiña⁷⁵⁷ estableció, hace una década, una cronología de la relación entre cristianos y judíos. Según la cual, el cristianismo hasta el año 70 no fue sino un movimiento o facción dentro del judaísmo. Desde ese año y hasta mediados del s. II, cabe hablar de judío-cristianos ya que se relacionaban como si el cristianismo fuera una secta judía, similar a la de los judío-fariseos. Finalizando este periodo se consumaría la separación de la comunidad cristiana, mixtura de hebreos y gentiles, y la comunidad judía. La competencia entre ambas religiones se estableció por varias vías. Por un lado, para los judíos, los cristianos no eran más que una secta de traidores de tal forma que intentaban frenar su avance. Por otro, el número de prosélitos que iba consiguiendo el

⁷⁵⁶ Rom 3.

⁷⁵⁷ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 75.

cristianismo, década a década y siglo a siglo, dejaba fuera de juego a los judíos que, si bien eran lícitos en el Imperio y contaban con muchos simpatizantes, hacían pocos prosélitos. Sobre todo, por el rechazo que la circuncisión, interpretada como una mutilación repugnante, producía entre los gentiles. Aunque también por el hecho de que, los conversos al judaísmo tuvieran las mismas obligaciones, en el cumplimiento de la Ley, pero menos derechos. De tal forma que los judíos, para reducir el efecto que los evangelizadores tenían sobre su comunidad y contrarrestar así el poder de su predicación, enviaban «contra-apóstoles». Después de la primera carta que Pablo envió a Tito, este le reportó que entre la comunidad de cristianos habían surgido «judaizantes», información que también está presente en la *Carta a los Gálatas*. En la época apostólica hubo un conjunto de herejías que tuvieron su origen en los «judaizantes», es decir, aquellos cristianos provenientes del judaísmo que se opusieron a la universalidad del cristianismo y defendieron la validez de la Ley Mosaica para todos los bautizados. Si bien este aspecto se encuentra a lomos de la relación entre judíos y cristianos y la relación entre los cristianos. Para finalizar, el conflicto definitivo entre judíos y cristianos acaeció tras la insurrección de Simón bar Kochba, en torno a los años 132-135, a consecuencia del reconocimiento, o no reconocimiento, de Jesús como el Mesías esperado. A partir de aquí comenzaron los "(...) primeros brotes de anti-judaísmo cristiano y de anti-cristianismo fariseo"⁷⁵⁸. La relación entre judíos y cristianos llegó a ser tan contraria que, en ciertos momentos, se aliaron con el Imperio en contra de los cristianos, e incluso parece ser que participaron en algunas persecuciones, como se ha expuesto en el epígrafe dedicado al contexto político.

Entre los cristianos, ya asentados y diferenciados de los judíos, pero también antes de alcanzar estos dos factores, se dieron ciertos conflictos. Algunos venían heredados de su matriz judía, pero otros surgieron originalmente de entre sus filas. Comenzando por los primeros, aquellos que compartieron con los judíos, se podría traer a colación la simonía. Simón «el mago» de Samaría, ya que expulsaba demonios, se había convertido al cristianismo y unido al grupo de Felipe, uno de los siete diáconos, llegando con ellos hasta Cesarea. Maravillado con el poder de los apóstoles para imponer las manos y llenar de Espíritu Santo a quien tocara, les ofreció dinero a cambio de que le dieran ese don⁷⁵⁹. Debía ser Simón un personaje importante porque Justino⁷⁶⁰ refirió que, por sus

⁷⁵⁸ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 75.

⁷⁵⁹ He 8, 4-25.

prodigios mágicos, se ganó a mucha gente que lo veneraba como a un dios, existiendo incluso estatuas en su honor como una que se hallaba en un puente sobre el río Tiber. También dijo de él que se trataba de un hereje que estaba destruyendo a la Iglesia. Irineo en *Contra las herejías* y según Eusebio⁷⁶¹ y mencionó la figura de Simón. Tras su propuesta de compra del don de imponer las manos, Pedro le respondió: "Perezca tu dinero y tú con él, porque has creído que el don de Dios se compra con dinero"⁷⁶². Desde ese momento se comenzó a usar el término simonía para la compra, mediante algún tipo de remuneración, de objetos o facultades sagradas⁷⁶³, como cargos ministeriales u objetos sagrados. La simonía, aunque descrita en primer momento en el pasaje relativo a Simón «el mago», aparece también muy asociada a Montano y a los montanistas⁷⁶⁴. Esta cuestión, la simonía, durante la Alta y Plena Edad Media se convirtió, junto con el nicolaísmo, en uno de los males, de las corrupciones, que más aquejaban a la Iglesia y a su credibilidad.

El nicolaísmo fue otro de los problemas internos que surgieron en estos primeros momentos del cristianismo. En origen este término sirvió para hacer referencia a un grupo que seguía las enseñanzas de Nicolás, uno de los siete diáconos, aunque interpretadas fuera de la ortodoxia. Él fue acusado por los apóstoles de ser celoso de su mujer, para defenderse la sacó en medio de todos y dijo que quien quisiese la tomase porque "(...) hay que abusar de la carne (...)". Mientras que estas enseñanzas hablaban de forma metafórica de la contención de la carne, ese grupo lo entendió de forma literal y a partir de entonces, se prostituyeron "(...) sin la menor reserva (...) "⁷⁶⁵. Posteriormente el término nicolaísmo se aplicó al matrimonio y al amancebamiento de los clérigos. Estas faltas al celibato, que llegaban a permitir que los sacerdotes tuvieran mujer, como concubina, e hijos reconocidos, que llegaban incluso a heredar los cargos de su padre, comenzando así con lo que más tarde sería otro de los grandes males de la Iglesia, el nepotismo⁷⁶⁶.

⁷⁶⁰ Justino, *I Apología*, 26.

⁷⁶¹ Eusebio, HE, II 13, 3-5.

⁷⁶² He 8, 20.

⁷⁶³ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 73.

⁷⁶⁴ Eusebio, HE, V 18.

⁷⁶⁵ Eusebio, HE, III 29. Eusebio cita aquí a Clemente de Alejandría, libro III de los *Stromateis*.

⁷⁶⁶ El amancebamiento de los clérigos sería prohibido en el sínodo de Letrán (1059) por el papa Nicolás II y confirmado por el I Concilio de Letrán de 1123 en sus cánones 3 y 11 y, de nuevo, en el Concilio de Trento (1563).

Otra problemática que compartieron los primeros cristianos y los judíos fue la de fijar la fecha de la pascua, para cuya solución se produjeron varios sínodos y encuentros. El papa Víctor convocó sínodos en diferentes regiones para determinar una fecha única, por mayoría decidieron cual era la correcta, sin embargo, la iglesia de Éfeso se desmarcó con otra, motivo por el que el Papa los excluyó de las comunidades de cristianos. Lo cual fue aceptado por el resto de comunidades, a pesar de significar la pérdida de una cuarta parte de los cristianos del Imperio. Ireneo de Lyon medió entre ellos y consiguieron devolver a Éfeso a la comunidad universal⁷⁶⁷. Sin embargo, no se puso en duda la capacidad del Papa para excluir a una comunidad díscola⁷⁶⁸.

El peligro de la renuncia de las propias creencias religiosas, la apostasía, ya aparecía en los *Hechos de los Apóstoles*⁷⁶⁹. Sin embargo, fue durante las persecuciones que este conflicto tomó mayor relevancia, generando diferentes tipos de apóstatas. Durante la persecución llevada a cabo por Decio, los magistrados preferían, por cuestiones casi ególatras, hacer apóstatas que mártires, ya que implicaba que habían ganado un súbdito para el Imperio robado al cristianismo. De ahí que, la más significativa de las consecuencias de esta persecución fuera el alto número de apostasías. En conjunto, a los cristianos que eligieron la apostasía, se les designó con el término «lapsos» o «lapsis». Se les clasificó en base al grado de apostasía cometida en: sacrificados o «sacrificati», aquellos cristianos que accedieron a llevar a cabo el sacrificio solicitado; incensados o «thurificati», aquellos que aceptaron quemar el incienso a los dioses; libeláticos o «libellatici», a los que conseguían el libelo que acreditaba haber cumplido con la obligación imperial mediante el soborno a un magistrado que los inscribía en el listado y les daba el certificado por una suma de dinero u otra retribución en especies⁷⁷⁰. Estos últimos eran los que recibieron menor rechazo, ya que en realidad no se habían contaminado de la apostasía⁷⁷¹.

La *Didascalia Apostolorum* dedica un capítulo completo a los mártires y a la necesidad del martirio, frente a la opción de la apostasía. En el que se refiere que, aquel que negase su creencia para salvar la vida, se convertiría en un escándalo para su comunidad, dejando de ser perseguido por los hombres para pasar a ser perseguido por

⁷⁶⁷ Eusebio, HE, V 23-25.

⁷⁶⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 31.

⁷⁶⁹ Heb 10, 26-39.

⁷⁷⁰ Fernández Ubiña, "El cristianismo greco-romano", 259; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 297-98.

⁷⁷¹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 297-98.

Dios⁷⁷². En juicio del autor de la mencionada obra, el cristiano apostata solo pretendía salvar la vida, sin importarle dejar a un lado su creencia y por este motivo, sería condenado al «fuego eterno»⁷⁷³. Continúa el capítulo afirmando las bondades de ser martirizado:

"Si somos llamados al martirio, cuando se nos interrogue, confesemos; cuando suframos, soportémoslo; cuando seamos atormentado; alegrémonos; cuando seamos perseguidos, no nos entristezcamos (...) si alguno es juzgado digno del martirio, que acepte el gozo de haber sido juzgado digno de esa corona, y el hecho de que su partida de este mundo se realice a través del martirio"⁷⁷⁴.

Los apostatas sufrieron la excomunión definitiva, como medida coercitiva para prevenir la apostasía en las siguientes persecuciones⁷⁷⁵. Finalizando ya esta persecución aparecieron las figuras de los «confesores». Se trataba de cristianos que no habían sucumbido en el martirio, manteniendo la vida a pesar de haber sufrido en condenas de prisión y/o torturas de diversas clases. Obtuvieron posteriormente la libertad y podían mostrar las señales del sufrimiento vivido en sus heridas y cicatrices, "(...) eran como mártires vivientes, mártires que habían conservado la vida para ejemplo y estímulo de los demás"⁷⁷⁶. Uno de los más ilustres «confesores» fue Orígenes quien no obtuvo la libertad hasta la muerte del Decio⁷⁷⁷. Ya, a principio del s. IV, durante la persecución de Diocleciano, Donato, al que Lactancio le dedicó *Sobre la muerte de los perseguidores*⁷⁷⁸, fue nueve veces torturado y pasó seis años en prisión, hasta el 311, fecha de publicación del Edicto de Tolerancia⁷⁷⁹. Apareció, también en esta última persecución, otra figura la de los «traidores», para designar a aquellos que, por el miedo al encarcelamiento y/o al tormento, entregaban los libros sagrados a las autoridades imperiales. Hubo en esta persecución, según Llorca⁷⁸⁰, más mártires que apóstatas debido, es de suponer, al trato que habían recibido los lapsos tras las persecuciones anteriores.

⁷⁷² *Didascalia Apostolorum*, capt. XX, 4:1

⁷⁷³ *Didascalia Apostolorum*, capt. XX, 6:8

⁷⁷⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. XX, 6:1; 9.

⁷⁷⁵ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 36.

⁷⁷⁶ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 301.

⁷⁷⁷ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 302.

⁷⁷⁸ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 1, 1.

⁷⁷⁹ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 16, 5.

⁷⁸⁰ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 321.

Para finalizar este apartado, dedicado a las relaciones de los cristianos con los judíos y entre ellos, se va a abordar la problemática de la ortodoxia y las heterodoxias dogmáticas dentro de las comunidades cristianas. Después de la muerte de Santiago, el hermano del Señor (año 62), y la destrucción de Jerusalén (año 70), los cristiano-judíos se refugiaron en la ciudad de Pella, al otro lado del Jordán. Poco a poco se fueron distanciando de la dogmática inicial, de modo que, a mediados del siglo II, según Justino, profesaban ya una fe en Cristo distinta. Se dieron entre ellos dos corrientes, la más extremista consideraba a Cristo como un hombre, sin componente divino, mientras que, la más moderada admitía el nacimiento sobrenatural de Cristo, por obra del Espíritu Santo. Ambas corrientes coincidían en rechazar los escritos de Pablo de Somosata⁷⁸¹. Obispo de Antioquía, en torno al año 260, apoyaba la tesis de que Jesús no era más que un hombre, sin dualismo divino, motivo por el que se convocó un encuentro al que se negó a acudir. En respuesta a su negativa, sus compañeros, obispos de otras sedes, nombraron Antioquía la ciudad elegida para tal asamblea⁷⁸². Los debates del concilio no llevaron a la resolución del conflicto por lo que determinaron su excomunión. Lo que llama la atención es la forma en la que fue descrito por Dionisio de Alejandría en una carta. Dijo de él que, a pesar de tener orígenes pobres había llegado a una opulencia excesiva nacida de ilegalidades, de robos sacrílegos y de esquilmar a sus hermanos. Añadió que prefería ser llamado ducedario antes que obispo, de lo que se deduce que acumulaba en su persona el cargo eclesiástico de obispo y el civil de procurador. Las críticas continuaron, siendo relativas al uso que hacía de la Iglesia como fuente de ganancias económicas o de favores, de poder en definitiva, y de mostrarlo ostensiblemente⁷⁸³. Por lo que, según parece, en la figura de Pablo de Somosata confluían, además de haberse sumado a una corriente alternativa y minoritaria sobre la dogmática, la corrupción en el uso de sus privilegios, en cuanto al cargo eclesial, y el uso de influencias, en cuanto al cargo político.

Las heterodoxias más extendidas de los primeros tres siglos fueron la montanista y la arriana. La primera fue iniciada en Frigia por Montano y secundada por las profetisas Maximila y Prisca. Tuvo amplio seguimiento en las comunidades de Frigia, Asia, el norte África, Roma y Galia⁷⁸⁴. En Occidente, por las características de los

⁷⁸¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 203.

⁷⁸² Eusebio, HE, VIII 27-28.

⁷⁸³ Eusebio, HE, VII 30, 6-23.

⁷⁸⁴ Castillo García, *Tertuliano, Apologético y A los gentiles*, 8.

mártires de Lyon y Vienne, contempladas por Eusebio, se acepta que también en estas comunidades el montanismo fue de gran influencia⁷⁸⁵. El ilustre más destacado y relacionado con el montanismo fue Tertuliano⁷⁸⁶. La segunda heterodoxia, coincidente temporalmente, fue el arrianismo, promovido por Arrio en Alejandría, finalizando el s. III. No tuvo gran impacto hasta avanzado el s. IV y fue tratada en el concilio de Nicea celebrado el año 325⁷⁸⁷. El credo de Nicea, "(...) engendrado, no creado, consustancial al Padre (...)", se convertiría en la ortodoxia de la Iglesia para la Iglesia. Si bien esto ocurrió en el primer cuarto del s. IV. En opinión de Johnson, la "(...) ortodoxia fue sencillamente una de las distintas formas de cristianismo durante el s. III y es posible que no llegara a prevalecer hasta la época de Eusebio"⁷⁸⁸. De tal forma que, antes del Edicto de Milán, no contaron los cristianos con unas líneas generales que marcaran la ortodoxia, pudiéndose considerar todas las corrientes como adecuadas y como inadecuadas al mismo tiempo. La querrela arriana se afianzó y las luchas intestinas por el poder de la ortodoxia en el seno de la Iglesia duró siglos.

3. Los cristianos en su contexto social

La sociedad romana clasificaba a sus miembros basándose en, complejos y extensos, criterios que intervenían conjuntamente. Entre los que se pueden mencionar: el origen social, étnico y regional; las capacidades y ambiciones personales: la propiedad de la tierra; la fortuna económica; los privilegios y la experiencia política; la presencia o ausencia del derecho de ciudadanía; la libertad personal, etc.⁷⁸⁹. Tenía esta sociedad forma piramidal, desde la cúspide hasta la base encontramos: imperator y la familia imperial; los estratos superiores, con un número de miembros muy reducido y compuesto de tres órdenes, el «ordo senatorius», el «ordo equester» y el «ordo decurionum» o miembros de los consejos locales y magistrados; por último, el resto de la población, la plebe, si se encontraban en el medio rural se denominaban plebe rustica, y en el urbano, plebe urbana. La plebe, a su vez, estaba compuesta por: hombres libres; libertos (ex-esclavo); y esclavos, que no eran considerados ni siquiera plebe, eran el estrato más bajo, sin apenas derechos. El sistema romano de estratificación social estaba rigurosamente definido en cuanto a: los requisitos para entrar en un estrato u otro; la

⁷⁸⁵ Para esta cuestión se recomienda Churruga, *Cristianismo y mundo romano*, 371-442.

⁷⁸⁶ Diego Sánchez Meca, *Historia de la filosofía antigua y medieval* (Madrid: Editorial Dykinson S.L., 2013), 257.

⁷⁸⁷ Eusebio, VC, III, 6:1.

⁷⁸⁸ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 81.

⁷⁸⁹ Alföldy, "La sociedad romana: problemas y posibilidades de su definición," 412.

dignidad que conllevaban; los títulos que poseían y los privilegios legales que implicaban⁷⁹⁰.

Si bien estas fueron las características comunes de la sociedad romana, no todos los territorios del Imperio eran urbanos, la mayor parte de la población habitaba el medio rural. Toda la cuenca del mediterráneo estaba compuesta por pequeños núcleos rurales, dedicados a la agricultura, la pesca y la ganadería. Esta sociedad clasificaba a sus miembros en base a los roles de género y a los roles personales dentro de la comunidad, establecidos por la función económica o productiva del individuo dentro del grupo. Al mismo tiempo, los miembros de la comunidad estaban constantemente preocupados por el reconocimiento, el respeto y el honor que recibía de su grupo social⁷⁹¹. Estas comunidades rurales estaban vinculadas a ciudades distantes en las que una minoría, la élite, ostentaba el poder. En la urbe, bajo el dominio de la élite, se encontraba el resto de la población urbana, dedicada tradicionalmente a labores artesanales de pequeña escala.

Durante el s. I a.C., Roma conquistó las provincias de Judea y Galilea para el Imperio. La administración romana de la zona era la misma que en otras partes del vasto territorio, salvo que les permitieron mantener un sistema de etnarcas, similares al predecesor de reyes. En su interés por contrarrestar la influencia de los partos, establecieron una relación de clientelía con los etnarcas y respetaron la existencia y funcionamiento del Sanedrín, así como les concedieron ciertas exenciones y privilegios mediante decretos y edictos⁷⁹². La estructura económica de estas tierras se fundamentaba, según Holmberg, en: la propiedad de la tierra, en manos de una minoría, la élite, que eran los que en la práctica gobernaban el país, como estaba ocurriendo en la mayoría del mundo conocido; la estructura social básica era la familia, constituida dentro de una comunidad, el clan había quedado atrás; la población rural debía buscarse el sustento como jornaleros de los patronos; por último, Jerusalén se había convertido en una capital que dominaba en lo económico, político y cultural al resto del país con pocas ciudades más, que además carecían de importancia⁷⁹³. Al igual que se ha expuesto sobre la sociedad romana, en la semita, los estratos venían determinadas por: el poder

⁷⁹⁰ Alföldy, "La sociedad romana: problemas y posibilidades de su definición," 413-15.

⁷⁹¹ Bruce Malina, *The social world of Jesus and the gospels* (Londres: Ed. Routledge, 1996), 35-36.

⁷⁹² Gérard Billon, Bernard Rolland y Christiane Saulnier, *Judea en tiempos de Jesús. Cuaderno Bíblico 174* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016), 25-26.

⁷⁹³ Holmberg, *Historia social del...* 43.

político de la familia, la riqueza, la limpieza de sangre y la profesión. De tal forma que los sumos sacerdotes de la casa de Leví eran más poderosos que la nobleza, perteneciendo a un estrato social inferior. Los grupos sociales identificables en Palestina eran: nobleza, familiares del rey judío/etnarca, respetado por los administradores del Imperio; sumos sacerdotes, sacerdotes levitas; terratenientes; escribas, que eran respetados por sus vastos conocimientos de la Ley, además podían ser comerciantes, artesanos o jornaleros pobres y contaban con gran influencia sobre la población por sus conocimientos; y los trabajadores. Estos últimos eran clasificados según la honorabilidad de su profesión, en base a la exposición que esta supusiese de entrar en contacto, real o potencial, con productos impuros: animales muertos, sangre, etc.⁷⁹⁴.

En la confluencia de estas dos sociedades, la romana y la semítica, los primeros cristianos, a pesar de sus diferencias: helenistas o hebreos, gentiles o judíos, de Judea o de otra región, de zona rural o urbana, etc. han sido, tradicionalmente, considerados componentes de los estratos más bajos de la sociedad, por los estudiosos de esta materia. Esta postura es la que Holmberg llamó «viejo consenso»⁷⁹⁵, que sostiene que el cristianismo, en origen, fue una religión de esclavos y oprimidos que acogía a los pobres y desarraigados, de estratos sociales medios-bajos y predominantemente urbana. Se apoyan en características como el trabajo de Jesús, carpintero, o de los apóstoles, pescadores en su mayoría, así como en el lenguaje en el que estaban escritos los evangelios, que se trataba de griego vulgar.

Frente a ellos, y siguiendo nuevamente la propuesta realizada por Holmberg, se establece la postura del «nuevo consenso»⁷⁹⁶, cuyos defensores disponen que es fundamental diferenciar los dos grupos existentes entre los primeros cristianos. Los hebreos, cuyas características serían semejantes a las características descritas en el «viejo consejo», y los helenistas quienes, en base a la distribución de sus escritos entre la población, tanto de origen judío como gentil, y a que se ubicaban en las urbes helenísticas, tendrían que haber contado con una buena posición social y económica. Como máximo exponente, pero no el único, de esta diferenciación entre los cristianos

⁷⁹⁴ Holmberg, *Historia social del...* 44.

⁷⁹⁵ Holmberg, *Historia social del...* 45-47. Los principales defensores de este denominado viejo consenso sobre la categoría social de los primeros cristianos son: Adolf Diesman, Karl Kautsky, Ernest Troeltsch y John Gager.

⁷⁹⁶ Holmberg, *Historia social del...* 54-70. Los principales defensores de este denominado nuevo consenso sobre la categoría social de los primeros cristianos son: Malherbe, Judge, Theissen, Hock y Gülzow.

hebreos y helenistas, se propone a Pablo. Como se expuso con anterioridad, Pablo era un ciudadano romano de nacimiento, judío de la diáspora que:

"(...) por su formación infantil conocía la lengua y la cultura helenística, por su formación religiosa, (...) pertenecía a la secta de los fariseos y sobresalía por el celo en la defensa de las tradiciones judías (...)"⁷⁹⁷.

Sus viajes son muestra también de su poder adquisitivo. La situación social, de los primeros cristianos, defendida en este «nuevo consenso» son muestras también: el procónsul Sergio Paulo, convertido en Chipre por Pablo; Dionisio Areopagita, filósofo convertido en Atenas también por Pablo; Pomponia Grecina, de quien Tácito afirmó que siendo la mujer de Aulo Plaucio, legado para Dalmacia del emperador Claudio⁷⁹⁸, fue acusada de seguir la "(...) superstición extranjera (...)"⁷⁹⁹; la familia de los Flavios; la familia Acilos; el senador Apolonio; Tito Flavio Clemente, cónsul y primo del emperador Domiciano, y su esposa Domitila⁸⁰⁰, o Marción, brillante y acaudalado converso griego, perteneciente a las escuelas paulinas de principios del s. II⁸⁰¹. Sirvan, como últimos ejemplos, del «nuevo consenso»: Justino, Tertuliano y Lactancio. El primero nació a finales del s. I o principios de s. II en Palestina, de familia migrante no judía. Se formó en las escuelas filosóficas de varias corrientes⁸⁰², de lo que se deduce una buena situación socioeconómica de su familia. El segundo, Tertuliano, nacido en el s. II y convertido al cristianismo, fue un defensor de la corriente montanista. Sus obras dejan patente que poseía una sólida formación y un amplio conocimiento de la cultura greco-romana⁸⁰³. Del último, que fuera reclamado por Diocleciano para enseñar en Nicomedia establece una posición social relevante y que, ya convertido, fuera el instructor del hijo de Constantino el Grande, esclarece que dicha posición se mantuvo a pesar de los cambios políticos y sociales de la época⁸⁰⁴. En definitiva, este «nuevo consenso» propone que el cristianismo no era una religión de gente pobre y sencilla, puesto que contaba, desde los primeros años tras su fundación, entre sus filas con "(...) gente ilustrada y noble (...)"⁸⁰⁵.

⁷⁹⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 45.

⁷⁹⁸ Antón Martínez, *Tácito Anales*, 563, nota 243.

⁷⁹⁹ Tácito, *Annales*, XIII, 32.

⁸⁰⁰ Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Domiciano XV*; Dion Casio, *Historia Romana*, LXVII 14, 1

⁸⁰¹ Johnson, *Historia del cristianismo*, 71.

⁸⁰² Churruca, *Cristianismo y mundo romano*, 150.

⁸⁰³ Castillo García, *Tertuliano, apologético y a los gentiles*, 8.

⁸⁰⁴ Sánchez Salor, *Lactancio, Instituciones Divinas*, 7-12; Teja, *Lactancio, Sobre la Muerte de los Perseguidores* 7-9.

⁸⁰⁵ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 166.

Se podría concluir, de ambas posturas, que este grupo no era homogéneo, aunque si ofrecía a las clases bajas aspectos que les ayudaban a mantenerse dentro del grupo social. Entre las que se podrían mencionar que la religión cristiana les ofrecía un ente al que otorgar su fidelidad, por encima del Cesar, Jesús. La pertenencia, por un lado, a una cultura superior que era capaz de atraer a judíos y gentiles e igualarlos; y por otro lado, a un grupo local que, dentro de la urbe, les daba sustento y apoyo, de forma que les aseguraba la subsistencia⁸⁰⁶.

Los cristianos no vivían apartados de la sociedad civil, pero tampoco gozaban de una integración completa, ya que no podían participar de una importante cantidad de eventos por sus creencias. A modo de ejemplo: el gimnasio por la desnudez; el teatro por su relación con los dioses paganos; el coliseo por la muerte de los perdedores; y así un largo etcétera⁸⁰⁷. El autor del *Discurso a Diogneto*, según el extracto siguiente, puso de manifiesto que los primeros cristianos vivían en un contexto social al que no pertenecían, sufriendo el continuo rechazo de sus congéneres, mientras que a su juicio, la conducta social de este grupo era un ejemplo de solidaridad y civismo⁸⁰⁸.

"Los cristianos, en cambio, no se distinguen de los demás hombres ni por su país, ni por el habla, ni por las costumbres. No viven en ciudades propias, ni hablan distinta lengua, ni llevan vida aparte de los demás (...) viven en ciudades, sean griegas o no, según les haya caído en suerte a cada cual, se adaptan a las costumbres del país en el vestir, alimentos y maneras de vivir en general; su conducta causa admiración en los demás, que la reconocen como extraordinaria. Viven en el país y se consideran forasteros"⁸⁰⁹.

Atenágoras, en la defensa que hizo de la acusación de antropofagia que se vertió sobre los cristianos, afirmó lo siguiente:

"¿Quién hay que no tenga afición a los espectáculos de gladiadores y de las bestias? Solamente nosotros, que miramos con horror, porque estamos persuadidos de que apenas hay diferencia alguna entre mirar con complacencia las muertes, y cometerlas (...)"⁸¹⁰.

⁸⁰⁶ Holmberg, *Historia social del...* 66.

⁸⁰⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 156-58.

⁸⁰⁸ Churruca, *Cristianismo y mundo romano*, 142.

⁸⁰⁹ Discurso a Diogneto V, 1-5

⁸¹⁰ Atenágoras, *Apología*, 35

Eran muchos los comportamientos sociales, propios de las sociedades coetáneas de los primeros cristianos, que la mayoría de ellos rechazaban, generando con su rechazo conflictos sociales. Se podrían sintetizar en que los cristianos rechazaban⁸¹¹ :

- Todas las costumbres relacionadas con la cultura grecorromana, como podría ser la literatura, la poesía, la filosofía, el teatro o el circo⁸¹².
- La obligatoriedad del servicio militar, ya que en él se realizaban diferentes ofrendas a los dioses romanos que, para ellos, constituía incurrir en la idolatría y apostasía. La posibilidad de verse en situaciones que implicase la necesidad de dar muerte a otro ser humano, era otro motivo para su rechazo. Cristianos rigoristas, como Taziano, lo prohibieron por completo.
- La esclavitud, los cristianos, al proclamar a todos los hombres iguales ante Dios, eran contrarios al mercado de seres humanos y las diferencias sociales y legales que la esclavitud producía.
- Adorar a otros dioses, lo que dentro de la religión oficial implicaba el rechazo al Emperador, a la ciudad y al Estado

Algunas voces llamaron a los cristianos a intentar unirse a la sociedad a la que pertenecía, incluso desde sus mismas filas y desde el principio de su existencia. Como muestra de este aspecto, en la *Carta a los Romanos*⁸¹³, Pablo estableció la necesidad de que los cristianos prestaran obediencia a las autoridades civiles y pagaran los tributos o impuestos que les correspondiesen. También en la *II Carta a los Corintios*, Pablo remarcó la importancia de pasar desapercibidos:

"En nada demos motivo de escándalo, para que no sea vituperado nuestro ministerio de Dios, con gran paciencia en las tribulaciones, necesidades, angustias, en los azotes, cárceles, sediciones, fatigas, vigias, ayunos, en la castidad, ciencia, longanimidad, bondad, en el Espíritu Santo, en la caridad sincera, con la palabra de verdad, poder de Dios; mediante las armas ofensivas y defensivas de la justicia (...)"⁸¹⁴.

O la ya comentada referencia de Eusebio en la cual criticaba la actitud orgullosa y negligente de los propios cristianos como causa de la persecución de Diocleciano⁸¹⁵. Sin

⁸¹¹ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 47; Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 158-63; 88.

⁸¹² El actor convertido al cristianismo tenía que abandonar su oficio, al igual que los gladiadores.

⁸¹³ Pablo, *Carta a los Romanos*, 13.

⁸¹⁴ II Cor 6, 3-7.

⁸¹⁵ Eusebio, HE, VIII 1, 7.

embargo, estas posturas no debieron cuajar en el ideario colectivo, ya que, al mismo tiempo que ellos rechazaban a la comunidad que les rodeaba, esta les devolvía el mismo descrédito. Para el Estado y la sociedad civil, los cristianos eran unos traidores, unos «atheos», sobre todo los conversos de origen pagano⁸¹⁶. Lo que dio lugar a su aislamiento e incluso, en determinados momentos, a que fueran agredidos y perseguidos por la propia población civil. Melitón de Sardes, citado por Eusebio y haciendo referencia a los ataques que sufrían por parte de la población, manifestó que durante Adriano: "Efectivamente los desvergonzados sicofantas⁸¹⁷ y codiciosos de cosas ajenas, apoyándose en las disposiciones, practican abiertamente el latrocinio, expoliando de noche y de día a los que nada malo hacen"⁸¹⁸.

La sociedad veía a los cristianos, en muchos casos, a través de las opiniones de los intelectuales de la época. Tomando como referencia el *Discurso verdadero contra los Cristianos* de Celso, se pueden esclarecer algunas de las opiniones que la sociedad romana tenía de los miembros de esta comunidad religiosa. A lo largo de toda su obra se esforzó en descalificar socialmente al cristianismo poniendo de manifiesto el origen humilde y la baja social de Jesús⁸¹⁹. Al iniciar su obra los describió de forma que no dejó dudas al respecto de la calificación que, para él y se puede entender que, para otros miembros de la sociedad romana, tenían los cristianos:

"Hay una raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria, ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero auto glorificándose con la común execración: son los cristianos"⁸²⁰.

Sintetizando su obra, se observa que los aspectos criticados en ella son:

1. Traición al Estado por: abandonar la ley de sus padres y antepasados, para seguir a un impostor; despreciar otras creencias como los santuarios de Esculapio; y por ser un

⁸¹⁶ Los de origen judío ya estaban al margen de la sociedad y contaban con privilegios y exenciones que les permitía vivir su culto, a pesar de soportar cierto grado de aislamiento (Hertling, *Historia de la Iglesia*, 54).

⁸¹⁷ El término «sicofantas» hacía referencia a un conjunto de personas que "(...) abusaban de las circunstancias y del sistema jurídico, sobre todo del judicial, para crear dificultades a otros en provecho propio, por medio de denuncias falsas y vejatorias. (...) En consecuencia se les consideraba como un género de personas social y políticamente indeseables que constituían una verdadera calamidad para los ciudadanos honrados (...)" (Churruca, *Cristianismo y mundo romano*, 206-207).

⁸¹⁸ Eusebio, HE, IV 26, 5.

⁸¹⁹ Churruca, *Cristianismo y mundo romano*, 133.

⁸²⁰ Celso, *Discurso Verdadero*, P. 1.

grupo de gente sin Ley, que nacieron entre judíos y que no eran más que una escisión de ellos⁸²¹.

2. Ocultistas, en sus reuniones, y confabuladores para conspirar contra las leyes romanas⁸²². Ante lo que Orígenes, en su obra *Contra Celso*, le respondió que no les quedaba otra opción, puesto que su rito era clandestino, que reunirse en secreto⁸²³.

3. Plagiadores de estoicos y plantónicos: en su opinión, fueron muchos los mensajes copiados por el cristianismo⁸²⁴, incluso el famoso "(...) poner la otra mejilla (...)" no era una idea original del cristianismo, sino que le pertenecía a Platón⁸²⁵.

4. Procedencia inculta, por nacer del judaísmo, quienes nunca habían sido considerados uno de los pueblos más sabios, ni habían contado con líderes destacados por su sabiduría. Si no, más bien, eran conocidos por necios, rústicos, ganaderos y mentirosos⁸²⁶. Para Celso los judíos eran un pueblo inculto y pueril, capaz de creer como cierta la cosmología del *Génesis* y de esa forma aceptaban como seres existentes a los ángeles, «lo que vive en el cielo» y no creer en lo que se ve en el cielo, los astros⁸²⁷.

5. De Jesús se mofó por: ser nacido de una virgen y en una clase/casta tan baja siendo el Hijo de Dios; ser inmigrante en Egipto y trabajador asalariado, que además trabajaba con las manos; que su nacimiento, vida, acciones y muerte fueron más propias de un hombre odiado por los dioses, que del hijo de uno de ellos; que, a su juicio, no había hecha nada tan grande que pudiera testimoniar la obra de un dios, los prodigios de Jesús y sus discípulos también eran realizados por otros magos que no se atribuyeron ascendencia divina⁸²⁸; para finalizar, y en la misma línea, también se mofó de que siendo él un «mago» les prevenía de otros iguales, como Apolonio de Tiana⁸²⁹.

6. No respetar su tradición escrita, los evangelios que "(...) han modificado, a su modo, tres o cuatro veces, y aun más, el texto primitivo del evangelio, a fin de refutar lo que así objetaban (...)"⁸³⁰.

Finalizando su obra, estableció una premonición en la que, a la luz de la historia posterior, falló estrepitosamente: "No esperaréis, supongo, que los romanos abandonen,

⁸²¹ Celso, *Discurso Verdadero*, L-I, 15; L-II, 35; L-III, 61.

⁸²² Celso, *Discurso Verdadero*, P1; L-IV, 102.

⁸²³ Orígenes, *Contra Celso*, L-I, 1.

⁸²⁴ Celso, *Discurso Verdadero*, P. 2; L-III, 70.

⁸²⁵ Celso, *Discurso Verdadero*, L-III, 94.

⁸²⁶ Celso, *Discurso Verdadero*, P. 5-6.

⁸²⁷ Celso, *Discurso Verdadero*, L-II, 46; L-III, 78; L-II, 57.

⁸²⁸ Celso, *Discurso Verdadero*, L-I, 10; 7; 14; 23; 20.

⁸²⁹ Celso, *Discurso Verdadero*, L-I, P. 3.

⁸³⁰ Celso, *Discurso Verdadero*, L-I, 20.

para abrazar vuestra fe, sus tradiciones religiosas y civiles, e invoquen a vuestro Dios, el Altísimo (...) a fin de que desde el cielo combata por ellos (...)”⁸³¹. En el pasaje siguiente, y último del discurso, Celso afirmó que sería imposible que todos los pueblos del mundo se unieran bajo una misma fe, tachando esta pretensión de quimera y exhortándolos a unirse y luchar juntos por el Emperador y por Roma⁸³². Quizás Celso y su obra sean un ejemplo extremo de la concepción social romana más opuesta a los cristianos, pero sin duda deja patente que, al menos un nutrido grupo de intelectuales, manifestó una posición de repulsa clara contra el cristianismo. Habría, con toda probabilidad, posturas más moderadas y posturas afines, pero las contrarias existían sin ningún género de duda.

Sintetizando lo expuesto en este apartado, los cristianos eran legal y socialmente un elemento ajeno a la sociedad, mal visto y peor entendido, poco o nada aceptado, perseguido por la ley y repelido por la sociedad. Además, con aquellos que más se les asemejaban y de los que habían salido, los judíos tenían una relación de competitividad malsana que, siendo estos aceptados por las estructuras del Imperio, dejaba a los cristianos en una posición de inferioridad y desventaja. Por último, entre ellos no todo eran bien avenencias, teniendo en ocasiones visiones casi contrarias de los mismos supuestos. Por todo ello, sorprende que prosperasen, creciesen, se expandiesen y terminaran por convertirse en una de las religiones que han dominado y dominan el mundo. Si bien, esta mala situación explica que ocurriese y surgiese entre ellos y para ellos un sistema de apoyo social entre iguales, temática que se desarrollará a continuación.

C. Sistema para la atención a los enfermos

En este apartado se van a analizar los aspectos que, desde el prisma de este estudio, permitieron y propiciaron el desarrollo de un primigenio sistema de asistencia entre cristianos para los momentos de debilidad, enfermedad o carestía. De tal forma que se va a centrar la atención en: los fundamentos filosóficos y teóricos que favorecieron el cuidado en los momentos de enfermedad; el origen de los bienes usados para prestar asistencia; la estructura jerárquica y los órdenes que surgieron y asumieron la obra caritativa de cuidar; las infraestructuras en las que se prestaban tales cuidados a los enfermos; y, por último, la atención que recibieron otros colectivos vulnerables que no se engloban en la enfermedad.

⁸³¹ Celso, *Discurso Verdadero*, L-IV, 116.

⁸³² Celso, *Discurso Verdadero*, L-IV, 117.

1. Fundamentos filosóficos y teóricos para el cuidado

La primera comunidad cristiana, fue la compuesta por Jesús y los Doce, este hecho es descrito en el Evangelio de Marco como un proceso voluntario, en el que Cristo eligió a los que quería que le acompañaran y ellos aceptaron hacerlo: "Después subió al monte, llamó a los que él quiso y ellos se acercaron a él. Y designó a doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar, con poder de arrojar los demonios (...)"⁸³³. Este grupo fue el referente para la primera comunidad de cristianos, la de Jerusalén. Tras la muerte de Jesús, los Doce con la primera comunidad, antes del martirio de Esteban, establecieron una serie de premisas que se irían asentando como condiciones obligatorias de las comunidades posteriores. Características que, según las recomendaciones vertidas en los *Hechos de los Apóstoles*, en las *Cartas Paulinas* y en las *Cartas Apostólicas*, debían seguir los miembros de las primeras comunidades cristianas, constituyeron así un estilo de vida en común. Esta forma de existencia hacía que se conformaran en una comunidad de bienes, en la que se deshacían de cuantas posesiones materiales poseyeran y entregaban el montante de la venta a la comunidad: "Y todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían las posesiones y haciendas (...)"⁸³⁴, poniendo el total de lo vendido a "(...) los pies de los apóstoles (...)"⁸³⁵. A partir de entregar lo conseguido "(...) nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseían, sino que tenían en común todas las cosas"⁸³⁶. Otro extracto de los *Hechos de los Apóstoles*, en el que se hace referencia a la constitución de esta caja común, también esclarece que esta condición no era opcional. Ananías y Safira engañaron a la comunidad sobre el precio de venta de sus posesiones y murieron, por designio divino, al ser descubiertos y mantener el engaño⁸³⁷. En opinión de Fernández Uriel y Mañas Romero⁸³⁸, el mantenimiento de esta comunidad de bienes podría estar relacionada con la «parusia», ya que estos primeros cristianos pensaban que la llegada del "(...) Reino de Dios estaba cercano (...)". Según Tertuliano este comportamiento, la constitución de una comunidad de bienes, era admirado por los paganos que decían:

"«Mira cómo se aman unos a otros», mientras ellos se odian mutuamente;
«y cómo están dispuestos a morir el uno por el otro», mientras ellos están

⁸³³ Mc 3,13-19.

⁸³⁴ He 2, 44-45.

⁸³⁵ He 4, 35.

⁸³⁶ He 4, 32.

⁸³⁷ He 5, 1-11.

⁸³⁸ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 328.

preparados a matarse entre sí (...). Así que quienes estamos compenetrados en ánimo y alma, no dudamos en la comunicación de bienes"⁸³⁹.

Sin embargo, compartir los bienes y contar con bienes en común, para ayudar a la comunidad, no fue una práctica exclusiva de los cristianos. Esta práctica se asemejaba a la que existía en las sinagogas⁸⁴⁰. La construcción de la identidad grupal no podía basarse en un único aspecto y menos si este no era exclusivamente suyo. Motivo por el que establecieron, para ellos, un conjunto de manifestaciones externas que les permitieron diferenciarse, en un primer momento, de los judíos. Aunque, con el paso del tiempo, pretendieron que les diferenciara de todos los no cristianos, separando el mundo en cristianos frente a no cristianos. El rito de entrada a la comunidad, el bautismo, se convirtió de este modo en la primera señal de identidad propia y exclusiva. Seguimiento de la fracción del pan: "Todos los días, con un sólo corazón, frecuentaban asiduamente el templo, partían el pan en las casas, tomaban juntos el alimento (...)"⁸⁴¹, en un primer momento como comida de la comunidad y más tarde como sacramento institucional de la liturgia, la eucaristía⁸⁴². Para orar se añadieron también características que provenían del judaísmo como que el hombre debía orar, rezar, profetizar, etc. a cabeza descubierta, mientras que la mujer debía hacerlo con la cabeza cubierta o rapada⁸⁴³. Las manifestaciones externas serían completadas, más tarde, con la institución, como sacramentos, de la unción de los enfermos y del perdón de los pecados⁸⁴⁴.

El estilo de vida en común, de estas primeras comunidades, incluyó también una serie de prohibiciones o de actitudes a evitar como eran: la mentira, la ira, el hurto, las malas palabras, la impureza, la fornicación y la avaricia⁸⁴⁵. Mientras que se exhortaban otras actitudes consideradas como necesarias o preponderantes entre las que se encontraban: el uso de los dones, el sacrificio⁸⁴⁶, la obediencia⁸⁴⁷ y la santidad del cuerpo "(...) que huyáis de la impureza, que cada uno de vosotros sepa tratar santa y

⁸³⁹ Tertuliano *Apologético* 39, 5-11.

⁸⁴⁰ Álvarez Gómez, *Manual de historia de la Iglesia*, 20.

⁸⁴¹ He 2, 46.

⁸⁴² I Cor 11, 23 y ss.; Sant 5, 13-16.

⁸⁴³ I Cor 11, 1-16.

⁸⁴⁴ Sant 5, 13-18.

⁸⁴⁵ Ef 4-5.

⁸⁴⁶ Rom 12, 1; 6.

⁸⁴⁷ Tit 3.

dignamente su propio cuerpo, sin dejarse llevar por la pasión, como hacen los gentiles que no conocen a Dios (...)"⁸⁴⁸.

El último aspecto de la vida en común lo constituye el catálogo de virtudes expuestas en diferentes textos. Haciendo comparativa con las manifestadas en el anterior análisis bíblico, se puede observar que aparecen cinco nuevos valores, como elemento aglutinador de los cristianos conversos del paganismo, los gentiles, incorporaron una nueva forma de interpretarlos. Frente a la figura de inferior condición de los prosélitos entre los judíos, estos fueron vistos desde la unidad y la igualdad en Cristo⁸⁴⁹, ya que él había acogido a todas las naciones y a todos los pueblos⁸⁵⁰. También Pablo predicó que todos, judíos, cristianos y paganos, sin distinción de raza ni de religión, habían sido llamados a unirse en Jesús para formar la Iglesia⁸⁵¹. Unidad e igualdad a las que habría que sumar la tolerancia⁸⁵² y la solidaridad con los más débiles. Ejemplifica esta última el episodio recogido en la carta a Filemón en el que Pablo, tras pedir la liberación de un esclavo, solicitó a la comunidad que le tratase desde ese momento como a un hermano más⁸⁵³. Así como las recomendaciones de Santiago, según las cuales no debían darse desprecios a los pobres en ningún caso y aun menos en el santuario⁸⁵⁴. En quinto lugar, aparecen la castidad/celibato/virginidad como virtud entre los hombres y las mujeres que decidían dedicar su vida a Dios. Ya presente en el Evangelio de Mateo, como elemento voluntario para el que así lo pudiera realizar⁸⁵⁵, alcanzó su máximo exponente con Pablo en la *I Carta a los Corintios*. De forma general planteó que: ambos sexos debían mantenerse vírgenes hasta el matrimonio; el adulterio no tenía cabida entre los cristianos; ni el repudio para con la mujer; si bien, en el caso de ser repudiada no debía volver a casarse, proponiéndose el celibato como mejor opción⁸⁵⁶. Finalizó esta parte aseverando que "(...) la virginidad y el celibato son más excelentes que el matrimonio"⁸⁵⁷.

En la *Didascalia Apostolarum* se establecieron una serie de recomendaciones en el ámbito de la familia que merecen una breve descripción. Para el hombre, casado, en

⁸⁴⁸ I Tes 4, 3-5.

⁸⁴⁹ Ef 2, 11-22.

⁸⁵⁰ Rom 15.

⁸⁵¹ *La Santa Biblia*, 1365.

⁸⁵² Rom 14.

⁸⁵³ Flm 1, 10-12.

⁸⁵⁴ Sant 2, 1-13.

⁸⁵⁵ Mt 19, 10-12.

⁸⁵⁶ I Cor, 7, 1-11.

⁸⁵⁷ I Cor, 7, 11.

lo relativo a su mujer se le pedía que no la despreciase ni la humillase⁸⁵⁸. Con respecto al resto de las mujeres, centrándose en su apariencia, a los hombres se les solicitaba que: no se engalanasen con esplendidos vestidos, calzado hecho «con arte» o anillos de oro; ni modificasen su aspecto dejándose el cabello largo o catándose la barba, ya que todos estos caracteres atraían a la fornicación⁸⁵⁹. Por último se les indicaba que, con independencia de su situación económica, se dedicasen a trabajar y a rezar, que no se mantuviesen ociosos, errantes o perezosos, aunque fueran ricos y que en ningún caso usasen los libros de los paganos⁸⁶⁰. Para la mujer casada, las recomendaciones eran otras, con respecto a su marido se le pedía que fuera: sumisa, servil, pura y fiel; al mismo tiempo que se le sugería que procurase honrar, respetar y agradar a su esposo⁸⁶¹. La sumisión al marido ya había sido tratada por Pedro, quién añadió cuestiones de índole estética a las normas para la mujer cristiana: "(...) vivid sometidas asimismo a vuestros maridos (...). Vuestro adorno no sea el externo, hecho de rizos y trenzados, de oro y de vestidos, sino el interior, que radica en la integridad de un alma dulce y tranquila"⁸⁶². Sobre su aspecto externo, en la *Didascalia*, se les prohibían también los adornos externos, trenzarse el pelo y usar vestimenta o calzado de «meretriz», para evitar pecar al generar deseo en el hombre que la viese⁸⁶³. Se le proponía que no saliese de casa sin: el cabello cubierto, la cara tapada con un velo y la mirada baja para evitar mostrar su belleza⁸⁶⁴. El comportamiento que se esperaba de ella era que mantuviese las manos ocupadas en las labores de la casa y la cabeza en el huso, así como que evitase a toda costa cualquier discusión, sobre todo si era con su marido⁸⁶⁵. A ambos, hombre y mujer casados se les prohibía o ponían límites a la hora de usar los baños públicos, si estos eran mixtos⁸⁶⁶. Sobre los hijos estableció este documento que las obligaciones de los padres eran: enseñarles un oficio provechoso y útil para la piedad; instruirlos en la palabra del Señor; no ahorrarles esfuerzos; y por último, elegirles mujeres/maridos dentro de la comunidad⁸⁶⁷.

⁸⁵⁸ *Didascalia Apostolorum*, capt. II, 3:2.

⁸⁵⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. II, 3:3; 9-11.

⁸⁶⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. II, 4:1; 5:1; 6:1.

⁸⁶¹ *Didascalia Apostolorum*, capt. III, 8:1-2; 16.

⁸⁶² I Pe 3, 1-4.

⁸⁶³ *Didascalia Apostolorum*, capt. III, 8:17-1.

⁸⁶⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. III, 8:24-28.

⁸⁶⁵ *Didascalia Apostolorum*, capt. III, 8:2; 10:1.

⁸⁶⁶ *Didascalia Apostolorum*, capt. II, 6:13; capt. III, 9.

⁸⁶⁷ *Didascalia Apostolorum*, capt. XIX.

Sobre las cualidades que se proponían como adecuadas para un cristiano, en el análisis de las fuentes, se observa que se mantuvieron algunas de las ya expuestas, como la humildad, la laboriosidad y la capacidad de sufrimiento. En este momento, la humildad fue reconocida por Clemente Romano como una señal para identificar a los cristianos: "Además todos erais humildes, sin arrogancia de ninguna clase, más deseosos de obedecer que de mandar, más felices en dar que en recibir"⁸⁶⁸. La laboriosidad, en este caso, se muestra como recomendación para la evitación de la pereza: "Os mandamos (...) que os mantengáis alejados de todo hermano que viva ociosamente, en contra de las enseñanzas que habéis recibido (...)"⁸⁶⁹. La capacidad de sufrimiento, con la problemática derivada de los periodos de persecución en los que se invitaba al cristiano a alegrarse por su "(...) participación en los padecimientos de Cristo (...)"⁸⁷⁰. Apareciendo el concepto de alegrarse en el padecimiento, de glorificarse en el sufrimiento, como Jesús en la cruz⁸⁷¹. Los motivos para tal regocijo en el dolor podrían establecerse por la capacidad para resistir: el dolor, la enfermedad, la muerte, las persecuciones, etc.; que hacía que les pudieran reconocer como miembros de la comunidad⁸⁷². Bien porque, de este modo, su fe quedaba probada mediante la resistencia o la resignación: "Acepta como bienes las desgracias que te sobrevengan, convencido de que nada sucede sin que Dios lo permita"⁸⁷³. O bien porque era entendida como una buena obra⁸⁷⁴. En opinión de Torre Díaz⁸⁷⁵, de los escritos cristianos, de los tres primeros siglos, se pueden extraer tres tipos de sufrimiento: por uno mismo; por otro, sufrimiento vicario; y con otro, sufrimiento compartido. Esta última categoría, «sufrir con», fue interpretado como un modo de acercarse a la figura de Jesús, que ofreció su sacrificio por ellos.

Volviendo brevemente a la comunidad de bienes, interesa comentar que las donaciones recibidas "(...) las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno"⁸⁷⁶, de forma equitativa y caritativa. La caridad se constituyó como uno de los principios fundamentales para la relación entre el cristianismo y el cuidado, según lo expuesto en el capítulo anterior. En este se pudo observar cómo, del precepto judaico

⁸⁶⁸ Clemente Romano a los Corintios II, 1.

⁸⁶⁹ II Tes 3, 6.

⁸⁷⁰ I Pe 4, 13.

⁸⁷¹ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...* 128-29.

⁸⁷² Rom 5, 3-5.

⁸⁷³ Carta de Bernabé XIX, 6.

⁸⁷⁴ Sant 1.

⁸⁷⁵ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...* 130.

⁸⁷⁶ He 2, 44-45.

«dar la limosna», surgió la dadivosidad y de esta apareció el valor de la caridad que se manifestaba mediante la misericordia que, a su vez, estaba más ligada a la cobertura material. Así como que, la prolongación del Principio de Retribución más allá de la muerte, a la vida eterna, comenzaba a dar un sentido vehicular a la práctica de la caridad, ya que permitiría canjear las acciones, realizadas en vida, tras la muerte. Las fuentes primarias empleadas en este apartado mantienen, en múltiples reseñas, la importancia tanto de la caridad como de la misericordia. A modo de ejemplo⁸⁷⁷:

- "La caridad es paciente, es servicial; no es envidiosa, no se pavonea, no se engríe; la caridad no ofende, no busca el propio interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal; la caridad no se alegra de la injusticia, pero se alegra de la verdad. Todo lo excusa, lo cree todo, todo lo espera, todo lo tolera. La caridad no pasa jamás (...)"
- "Ahora permanecen estas tres virtudes; la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad".
- "Haced todas vuestras cosas con caridad".
- "(...) el que hace obras de misericordia, que las haga con alegría".
- "No os dolían prendas para practicar la caridad, listos para toda buena obra (...)"
- "Cada uno dé según determinó en su corazón; no de mala gana, ni por necesidad, «pues Dios ama al que da alegremente»".
- "Por tanto, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de un mismo corazón compasivo, bondadoso, humilde, manso, magnánimo, sobrellevándoos, perdonándoos mutuamente cuantas veces alguno tuviese motivo de queja contra otro (...) Pero ante todo, revestíos de caridad (...) Y sed agradecidos (...)"

Además de estas reseñas que manifiestan una concepción de la caridad, similar a la del periodo anterior, aparecen otras referencias en las que la caridad se relaciona claramente con la manifestación de la fe en Cristo. Son varios los pasajes en los que, los escritores cristianos realizan diferentes exhortaciones a favor de la puesta en práctica de las «buenas obras» o de las «obras de misericordia», como formas de probar la fe y de destacarse o diferenciarse de la sociedad con la que cohabitaban⁸⁷⁸. Especialmente destaca un extracto de la carta Ignacio de Antioquía, en la que criticaba a aquellos a los

⁸⁷⁷ I Cor 13, 4-8; 13, 13; 16, 14. Rom 12, 8. Clemente Romano a los Corintios, II, 7. II Cor 9, 7. Col 3, 12-17.

⁸⁷⁸ Heb 9, 19-25; Sant 2, 14-26; Tit 3; Sant 1.

que, aun diciéndose cristianos, en nada "(...) les importa la práctica de la caridad, ni viudas, ni huérfanos, ni atribulados, ni presos o no presos, ni los que padecen hambre o sed"⁸⁷⁹. Sobresale también el siguiente párrafo de la *Carta de Bernabé* en el que, haciendo referencia a lo que Dios espera y no espera de los creyentes, el autor afirmó que no se trataba tanto de «sacrificio animal, ni incienso, ni holocaustos», sino más bien:

"(...) ¿no será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en tu casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras y de tu semejante no te apartes? Entonces brotará tu luz como la aurora y tu herida se curará rápidamente"⁸⁸⁰.

En el mismo sentido que el extracto anterior, otro ejemplo podría ser: "Ni se ocupan de la viuda y del huérfano, están listos para el mal (...)"⁸⁸¹. Las dos últimas reseñas, clarificadora de esta cuestión y de la relación ente la «Ley de la obras» y la «Ley de la fe», podrían ser: "(...) la fe lo es todo, pero la fe que obra por la caridad (...)"⁸⁸² y, la Carta de Santiago:

"Hermanos, ¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe, si no tiene obras? Si un hermano o una hermana están desnudos y les falta el alimento cotidiano, y uno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y alimentaos, sin darle lo necesario para los cuerpos, ¿de qué sirve esto? Lo mismo es la fe si no tiene obras, está muerta en sí misma"⁸⁸³.

En estas dos nuevas contraposiciones entre las nombradas leyes «de las obras» y «de la fe», la balanza parece decantarse, de nuevo, a favor de la primera. Las obras a las que hace referencia son las denominadas obras de misericordia, extraídas de la descripción del juicio final en el Ev. de Mateo⁸⁸⁴. En un primer momento se trataba de seis gestos: visitar al enfermo, dar de comer al hambriento; dar de beber al sediento; vestir al desnudo; socorrer al preso; y, dar posada al peregrino. A las que Agustín de Hipona añadió, extraída del *Libro de Tobías*, la séptima: enterrar a los muertos⁸⁸⁵. Conformaron estas siete acciones las llamadas «obras de misericordia corporales». La Iglesia incluyó, siglos más tarde, otro conjunto de prácticas caritativas, llamadas «obras de misericordia

⁸⁷⁹ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los esmirnenses*, VI, 2.

⁸⁸⁰ Carta de Bernabé, III, 3-4.

⁸⁸¹ Carta de Bernabé XX, 2.

⁸⁸² Gal 5,6.

⁸⁸³ Sant 2, 14-17.

⁸⁸⁴ Mt 25, 31-46.

⁸⁸⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 169.

espirituales», que fueron: enseñar al que no sabe; dar buen consejo al que lo necesita; corregir al que está en error; perdonar las injurias; consolar al triste; sufrir con paciencia los defectos de los demás; y, rogar a Dios por vivos y difuntos⁸⁸⁶. Se presentan ambas categorías, clasificadas en base al criterio descrito, en la Tabla IV.

Tabla IV: Clasificación de las obras de misericordia

OBRAS DE MISERICORDIA	
CORPORALES	ESPIRITUALES
Dar de comer al hambriento	Enseñar al que no sabe
Dar de beber al sediento	Dar buen consejo al que lo necesita
Dar posada al necesitado	Corregir al que está en error
Vestir al desnudo	Perdonar las injurias
Visitar al enfermo	Consolar al triste
Socorrer a los presos	Sufrir con paciencia los defectos de los demás
Enterrar a los muertos	Rogar a Dios por los vivos y por los difuntos

Fuente: tabla de elaboración propia⁸⁸⁷.

Se encuentran, en lo expuesto, tres caminos que confluyen en el mismo punto. Por un lado, la evolución de: dar limosna, dadivosidad, caridad, la expresión externa de la caridad o misericordia y sus obras. Por otro, la divergencia entre la «ley de las obras» y la «ley de la fe» que parece decantarse, en cada encuentro, a favor de la primera. Y por otro, la interpretación del sufrimiento como valor, dentro de la que el cristiano es exhortado a alegrarse o regocijarse por sufrir y a justificar el sufrimiento con "(...) la esperanza de que el dolor, el sufrimiento y la muerte tengan un sentido y estén abocados a desaparecer en un futuro de bendición"⁸⁸⁸. Dicha interpretación sumada a la incorporación de la capacidad de sufrimiento compartido, permitió hacer obras de misericordia a través del sufrimiento con el otro. Siguiendo las tres líneas propuestas, todos los caminos confluyen en las obras de misericordia que, desde la perspectiva que atañe a este estudio, vendrían a forjarse como el vehículo para la ganancia del Principio de Retribución eterno. Mediante la santificación del individuo, a través de la expresión externa de la caridad y el sentido del sufrimiento con el otro. Convirtiéndose este planteamiento en el principio filosófico y teórico que, a juicio de lo expuesto,

⁸⁸⁶ Gaspar Astete, *Catecismo de la doctrina cristiana, puesto en romance por Teodoro Dominguez de Valdeón* (León: Imprenta Católica, 1933), 84.

⁸⁸⁷ Tabla presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 43.

⁸⁸⁸ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...* 131.

fundamentaría en su presente y futuro, y en nuestro pasado, la relación entre la creencia religiosa cristiana y la atención al que sufre, padece o tiene carestía. Grupo en el que destaca, como ningún otro, el enfermo que sufre y padece por la enfermedad y por la pobreza a la que esta le conduce irremediamente. Apoyo a la propuesta manifestada se encuentra en la descripción que hizo Justino de la celebración del domingo. En ella, mostró la secuencia de la liturgia, durante el s. II, y refuerza la existencia de esa entrega de bienes para ayudar a los necesitados de la comunidad:

"Lo recogido se deposita en manos del que preside, quien se encarga de socorrer a los huérfanos, a las viudas y a quienes por enfermedad o cualquier otra razón se hallan necesitados. También a los presos y a los huéspedes llegados de lejos. En una palabra, él es quien cuida de los necesitados"⁸⁸⁹.

Según O'Brien⁸⁹⁰, los puntos de conexión entre las enseñanzas transmitidas por Cristo y la prestación de cuidados se pueden enumerar en los siguientes aspectos: respeto por la dignidad y sacralidad de la vida humana; abordaje holístico de los cuidados; indisolubilidad de cuerpo y mente; solidaridad con los pobres; hambre y sed de justicia; hospitalidad con peregrinos y extranjeros; y, por último, compromiso con el bien común. En la misma línea, Gaitán⁸⁹¹ afirma que las aportaciones del cristianismo a la filosofía del cuidado se centran en: la sacralidad y dignidad de la vida humana, que se fundamenta en que se trata de "(...) la criatura suprema de la creación y el objeto de los cuidados de Dios"; denuncia y actuación ante las injusticias sociales; y, por último, dejarse llevar por la compasión, consistente en traducir la empatía en acciones concretas que persigan cierto grado de equidad social. Sin embargo, desde esta tesis se defiende que fue así como: las obras de misericordia, manifestación externa de la caridad; la preponderancia de la «ley de las obras»; y, el sentido del sufrimiento con el otro, se convirtieron en la motivación cristiana para la creación de un primitivo sistema de atención a las personas socialmente débiles, dentro del que se hallaba el cuidado de los enfermos. Por tanto, se convierten también en el fundamento teórico y filosófico para el establecimiento de la relación entre el cristianismo y la atención al enfermo.

⁸⁸⁹ Justino, *I Apología*, 67, 6.

⁸⁹⁰ O'Brien, "Palitive care: the biblical...", 47.

⁸⁹¹ Gaitán, "Criterios bíblicos para la...", 321 y ss.

2. El origen de los bienes

Las comunidades cristianas de estos tres primeros siglos, sintieron una especial predilección por prestar atención a diversos grupos de personas socialmente débiles. Usando como fuente la descripción que, de la función de las comunidades y las vías de subvencionar estas atenciones, hicieran Tertuliano, Policarpo y Justino se puede observar que los colectivos prioritarios eran: pobres, huérfanos, ancianos, enfermos, viudas, presos por causas de la religión cristiana, extranjeros y para asumir el enterramiento de los fallecidos sin posibles.

"(...) alimentar y enterrar a los necesitados, y ayudar a los niños y niñas huérfanos y sin hacienda, y también a los sirvientes ancianos, e igualmente a los naufragos, y a los que son maltratados en las minas, en las islas o en prisión, con tal de que eso ocurra por causa del seguimiento de Dios; se convierten en protegidos de la religión que confiesan"⁸⁹².

"(...) visitando a los enfermos, no descuidando la atención a las viudas, a los huérfanos, a los pobres"⁸⁹³.

"La limosna, que cada uno hace con la mayor libertad, se depositan en manos del Prelado, a cuyo cargo está el asistir a las viudas, a los huérfanos, a los prisioneros, a los extranjeros, a los enfermos, a todos aquellos, en una palabra, que se hallan necesitados, por cualquier causa que sea"⁸⁹⁴.

"(...) debéis dar el alimento a los diáconos, a las viudas, a los huérfanos, a los indigentes y a los peregrinos (...)"⁸⁹⁵.

"Que extienda sus manos para dar, que atienda a los huérfanos, a las viudas, así como a los pobres y a los peregrinos (...)"⁸⁹⁶.

Se debe hacer hincapié en "protegidos por la religión que confiesan", es decir, que se podría deducir que aplicaban estas atenciones, en exclusiva, a los colectivos débiles de su propia comunidad, no de la sociedad general. Para dar cobertura a estas necesidades contaban con lo obtenido mediante la caja común, retomando nuevamente la descripción de Tertuliano, las aportaciones no se reunían:

"(...) mediante el pago de una suma honoraria, como si la religión se comprara. Cada uno aporta una contribución en la medida de sus

⁸⁹² Tertuliano, *Apologético*, XXXIX, 6-7.

⁸⁹³ Policarpo, *Epístola a los filipenses*, VI, 1.

⁸⁹⁴ Justino, *I Apología* 67.

⁸⁹⁵ *Didascalia Apostolorum*, capt. VIII, 25:8.

⁸⁹⁶ *Didascalia Apostolorum*, capt. VIII, 25:8.

posibilidades: un día al mes, o cuando quiere, si es que quiere y si es que puede; porque a nadie se obliga, sino que se entrega voluntariamente"⁸⁹⁷.

Tertuliano aprovechó aquí para diferenciar sus aportaciones de las que los romanos hacían a las «collegias» paganas y los diezmos mensuales que hacían los judíos a su asamblea⁸⁹⁸. Porque, aunque algunas de las necesidades a las que se daba cobertura podían no suponer grandes sumas de dinero, existían otras que si requerían de aportaciones de fuertes cantidades. Por ejemplo, todo lo relacionado con la sepultura tenía una gran importancia social y un elevado coste económico, por lo que se crearon las «collegias funerarias». El cristianismo asumió esta necesidad de los suyos, especialmente de pobres y extranjeros⁸⁹⁹. Los bienes de la Iglesia, durante estos tres primeros siglos, procedieron de tres fuentes diferentes:

- Colectas en las que los cristianos si podían realizaban una donación mensual a su comunidad, o siempre que querían y podían.
- El patrimonio que los clérigos superiores entregaban a la comunidad cuando alcanzaban el puesto a cambio de que esta los mantuviera. Ejemplo de esto, los jardines de San Cipriano.
- Según la *Didascalia Apostolorum* también se restablecieron costumbres heredadas de la cultura y religión judía como las primicias, o los diezmos como remisión de los pecados⁹⁰⁰. Sin embargo, dejaba claro que esas dádivas tenían que tener como origen la hacienda o el trabajo de personas honradas y nunca de personas reprobables, ya que de ser a así, no debía el obispo aceptarlas⁹⁰¹.
- Dones entregados tras cada asamblea:

"Cuando hayas recibido la eucaristía (...) despréndete de cuanto haya llegado a tus manos, de aquello de que tú dispongas, para compartirlo con los peregrinos, porque el obispo lo recoge para el sustento de todos los peregrinos"⁹⁰².

- Donaciones especiales de cristianos acomodados.

⁸⁹⁷ Tertuliano, *Apologético*, XXXIX, 5.

⁸⁹⁸ La solidaridad corporativa de los judíos para atender a huérfanos, pobres, viudas y extranjeros se ha tratado con anterioridad. Éx 22 y 23.

⁸⁹⁹ Rivas Rabaque, "El nacimiento de la Gran Iglesia", 479.

⁹⁰⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 26:1-2; 34:5-7.

⁹⁰¹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVIII.

⁹⁰² *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 36:4.

Este último punto, las donaciones de cristianos acomodados, cuando eran continuadas, generaron una situación concreta denominada «patronazgo cristiano». Fue este otro vehículo utilizado para sufragar los gastos que la atención a estos colectivos suponía. Entendido como una relación asimétrica de dependencia, propia de sociedades articuladas de forma vertical, el patronazgo permitía la redistribución de bienes y servicios mediante un intercambio⁹⁰³. Yendo de esta forma más allá de la filantropía clásica que se daba entre las sociedades que rodearon al cristianismo en estos primeros siglos, el patronazgo que fue desarrollando el cristianismo ayudó, sin duda, a paliar el sufrimiento y la miseria de los suyos. De tal forma que, ya desde estos momentos, es considerada la Iglesia como una entidad hegemónica en las intervenciones sociales⁹⁰⁴, aunque no fue hasta la Alta Edad Media cuando esto se haría ampliamente patente. En un contexto social en el que la población carecía de estructuras que garantizaran la cobertura de los derechos y las libertades sociales, el desarrollo del patronazgo cristiano favoreció el afianzamiento de ricos y poderosos frente a pobres, explicando así los motivos del surgimiento de una primera relación entre el poder y la dependencia⁹⁰⁵. Este especial patronazgo cristiano, fue establecido por Clemente bajo el término «evergesiai» para referirse a Cristo, como el único capaz de prestar caridad. La «evergesia» ya existía en Grecia y en Roma desde la época de la República, pero para el mundo pagano se trataba de un favor o una concesión propia de la relación clientelar entre el patrono y el cliente. Mientras que para el cristiano significaba la manifestación de la aplicación de la caridad. Las diferentes manifestaciones que, del patronazgo cristiano, se dieron en los primeros siglos fueron: ayuda económica; protección personal; hospitalidad; donaciones de diferentes naturalezas y de espacios para la asamblea y el culto⁹⁰⁶. Tras el Edicto de Milán, aproximadamente entre los años 316 y 320, Constantino el Grande otorgó a la Iglesia el derecho a recibir herencias, legados y donaciones. Lo que significó el inicio de la Iglesia como entidad jurídico-económica con capacidad para financiar sus obras de caridad, por fuentes ajenas al propio Estado, mediante la creación de fundaciones, que fueron denominadas «Piae Causae»⁹⁰⁷. Afianzando así el evergetismo, que ya se estaba realizando desde los siglos anteriores y que los evergetas cristianos pudieran donar, legalmente, bienes para la realización de acciones sociales en pro de su comunidad. Este

⁹⁰³ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 310.

⁹⁰⁴ Geadah, "Regards sur l'évolution des soins...", 20.

⁹⁰⁵ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 310.

⁹⁰⁶ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 311-312.

⁹⁰⁷ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano," 355.

patronazgo cristiano fue ejercido, mayoritariamente, por mujeres: las matronas romanas o patricias romanas que representaron "(...) un papel mucho más importante en los fondos de caridad cristianos (...) que en las instituciones de la diáspora judía"⁹⁰⁸. Sobre esta cuestión, el trabajo de revisión llevado a cabo por Pedregal Rodríguez⁹⁰⁹ no deja lugar a dudas de la preponderancia femenina en esta tarea y concluye que los modos del "(...) patronazgo femenino fueron bienvenidos en el cristianismo incipiente por la ayuda que suponían a su difusión y consolidación (...)". No en vano, entre los cristianos se daba la caridad de forma efectiva y concreta, estableciendo para ello una ayuda sistemática a los más necesitados: huérfanos, viudas, peregrinos, enfermos, pobres etc.⁹¹⁰. Como muestra de este comportamiento, Eusebio relató que, más o menos coetáneas de la persecución local de Maximino Daya y de la sublevación armenia por la prohibición del cristianismo, sufrieron en oriente una gran sequía y hambruna, que además se vino a complicar con una epidemia de peste y de carbunco. De tal forma que la muerte asolaba las ciudades y los campos, hasta tal punto que del censo llegaron prácticamente a desaparecer todos los campesinos⁹¹¹. En este momento, el papel de los cristianos fue, a su juicio, ejemplar y así dejó su testimonio al respecto:

"Ellos eran, efectivamente, los únicos que en esta circunstancia calamitosa demostraban con sus propias obras la compasión y el amor a los hombres. Los unos perseveraban todo el día en el cuidado y enterramiento de los muertos (que eran millares los que no tenían quien se ocupara de ellos), y los otros reuniendo en un mismo lugar la muchedumbre de los que en toda la ciudad estaban agotados por el hambre, a todos repartían pan, de suerte que el hecho corrió de boca en boca y todos los hombres glorificaban al dios de los cristianos y, convencidos por las obras mismas, confesaban que estos eran los únicos verdaderamente piadosos y temerosos de Dios"⁹¹².

Como se ha mostrado con anterioridad los encargados de prestar estas atenciones fueron los diáconos y las diaconisas que organizaban y repartían lo recibido entre los miembros más necesitados de la comunidad. Los cristianos eran miembros de una comunidad: que compartía riquezas, bienes, enfermedades,

⁹⁰⁸ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 108.

⁹⁰⁹ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 330.

⁹¹⁰ García Pérez, *Los orígenes históricos...* 296, 268.

⁹¹¹ Eusebio, HE, IX 8, 1-2; 5.

⁹¹² Eusebio, HE, IX 8, 14.

penurias, muertes; que cuidaba y ayudaba a los pobres, discapacitados, enfermos, viudas y huérfanos; y que acompañaba, honraba y enterraba a los muertos⁹¹³.

3. Los grupos que prestaban cuidados

De los Doce a los obispos y presbíteros

La primera estructura jerárquica, con la que contaron los cristianos, fue la de los Doce. Si bien, de entre ellos era Pedro la figura central a consecuencia de la designación emitida por Jesús como "(...) la piedra sobre la que edificaré mi iglesia"⁹¹⁴. Justificación de que, tras la traición de Judas, fuera él quien propuso a los dos candidatos para sucederle⁹¹⁵. La confrontación por las viudas helenistas trajo consigo la aparición de siete nuevas figuras adscritas al cargo de diáconos. Ellos se encargaron de recoger las donaciones hechas y de repartirlas, comprar alimentos, etc.⁹¹⁶. Durante el tiempo apostólico hubo en la Iglesia una doble jerarquía, una general y una local. La general era ocupada por los Doce y los apóstoles, ya fuera de forma individual o conjunta, mediante los concilios apostólicos. En algunos casos esos cargos fueron ejercidos mediante sus mandatarios, por delegación. La jerarquía local fue llevada a cabo por prepositos locales, que más tarde serían llamados obispos⁹¹⁷. La progresiva desaparición de los Doce y de los primeros apóstoles acabó con la jerarquía general, como consecuencia, los jefes locales terminaron por convertirse en obispos diocesanos, y el especial ministerio de Pedro, se convirtió en el papado⁹¹⁸.

Para Estrada⁹¹⁹, en las comunidades de origen judío-hebreo y judío-helenista se mantuvieron los consejos de presbíteros o ancianos, términos provenientes del judaísmo. Mientras que, Fernández Uriel y Mañas Romero⁹²⁰ sostienen que, tanto las bases de la estructura como la lengua de las primeras comunidades de origen gentil, eran griegas. De tal forma que, para su organización, tomaron los nombres ya existentes en esa cultura: presbítero-antiguo; diácono-servidor; episcopo-vigilante; ecclesia-asamblea. Ante la caída de la iglesia de Jerusalén y la expansión de cristianismo, dentro y fuera de Palestina, con

⁹¹³ Bellina Yrigoyen, "Soluciones históricas al problema de la seguridad social y sus conflictos éticos actuales...", 66.

⁹¹⁴ Mt 16, 18.

⁹¹⁵ He 1, 15-26.

⁹¹⁶ He 6, 1-7.

⁹¹⁷ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 18.

⁹¹⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 121; Hertling, *Historia de la Iglesia*, 18.

⁹¹⁹ Estrada, "Las primeras comunidades cristianas", 166-171.

⁹²⁰ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 329.

el consiguiente aumento de la comunidad, se generó la necesidad de organizar y unificar las estructuras, creando para ello ministerios comunes⁹²¹. Se fue dando forma a un sistema congregacional en el que cada iglesia contó con un consejo de presbíteros dentro del que, poco a poco, fue destacando la figura del obispo⁹²². A finales del s. II, la figura del obispo se había colocado en la dirección de todas las comunidades. Aunque, en un primer momento, no se hacían muchas deferencias entre esta y la del presbítero, y con el tiempo muchos obispos comenzaron a contar con el asesoramiento de un consejo de presbíteros. Por último, la jerarquía contaba con la figura de los/as diáconos/as, fueron tanto hombres como mujeres, hasta bien entrado el s. III, cuando los cargos ocupados por mujeres comenzaron a desaparecer⁹²³. Esta estructura fue descrita en la *Didascalia Apostolorum*, de la siguiente forma:

“(...) el obispo como quien es pastor, los presbíteros como doctores, los diáconos como servidores, los subdiáconos como auxiliares, los que leen como lectores, los salmistas como quienes cantan con ciencia y constancia y el resto del pueblo como oyente con disciplina de las palabras del Evangelio (...)”⁹²⁴.

Cada comunidad contaba con todo lo necesario para su plena autonomía y funcionaban de manera casi independiente⁹²⁵. Cada iglesia local, al mismo tiempo, formaba parte de una red de iglesias locales, cuya totalidad fue la llamada Iglesia universal o «catholicus». Para la organización de esa institución, supranacional, les sirvió de modelo la misma organización estatal del Imperio. "La división en diócesis, metrópolis, patriarcados está calcado sobre la división del Imperio (...)”⁹²⁶. Con Cipriano, obispo de Alejandría y seguidor de Orígenes, alcanzaron las estructuras jerárquicas cristianas ese estrecho paralelismo con las del Estado. La figura del Papa surgió para competir con la del Emperador en esa jerarquía igualitaria y convirtieron Roma en la capital del cristianismo, de igual forma que lo era del Imperio⁹²⁷. La estructura resultante, jerárquica y piramidal, con el Papa a la cabeza, los obispos organizando cada comunidad asesorados por el consejo de presbíteros, mientras que los diáconos y diaconisas asistían a los necesitados de la comunidad, fue la que se mantuvo

⁹²¹ Vendrame, *Los enfermos en...* 75.

⁹²² Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 70.

⁹²³ Estrada, "Las primeras comunidades cristianas", 166-71.

⁹²⁴ *Didascalia Apostolorum*, Prólogo.

⁹²⁵ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 70.

⁹²⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 87.

⁹²⁷ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 89-93.

durante los primeros tres siglos de andadura del cristianismo. Si bien, este organigrama en el que la figura predominante era la del obispo "(...) no responde en modo alguno a la voluntad de Dios ni fue ordenada por Cristo, sino que es el resultado de un desarrollo histórico largo y problemático. Es obra humana (...)"⁹²⁸.

Las fuentes primarias que establecen, clasifican y describen los cargos de esta primaria jerarquía eclesial son tempranas y variadas. En el *Apocalipsis*, se manifiesta que, aproximadamente en el año 100 d.C., existían prepósitos locales en las siete iglesias de Asia, que fueron llamados «ángeles de la Iglesia» por el autor⁹²⁹. Pablo constituyó como obispos, para «cuidar del rebaño», a los presbíteros, ancianos del consejo de la sinagoga de Éfeso, porque él ya no iba a volver más, dejándoles el encargo de velar "(...) por vosotros mismos y por todo el rebaño del que el Espíritu Santo os ha constituido como obispos para apacentar la Iglesia de Dios (...)"⁹³⁰. El mismo Pablo, en las *Cartas Pastorales* referenció varias veces este cargo, si bien en todas ellas, obispo y presbítero hacen referencia a la misma persona, cuestión que con el tiempo cambiaría⁹³¹. En la carta destinada a Timoteo describió el cargo diciendo que:

"(...) el obispo sea irreprochable, casado una sola vez, sobrio, prudente, de porte educado, hospitalario, capaz de enseñar, no dado al vino ni pendenciero, sino indulgente, enemigo de querellas, desinteresado; que sepa gobernar bien su propia casa, que mantenga a sus hijos sumisos con toda honestidad; porque si uno no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios? Que no sea neófito, no sea que llevado del orgullo venga a caer en la condena del diablo (...) que tenga buena fama ante los de fuera, para que no incurra en el descrédito y en los lazos del diablo"⁹³².

Se repiten las mismas instrucciones para la elección de los obispos y presbíteros en la carta a Tito para que las implementaran en las iglesias de Palestina y Siria⁹³³. Clemente Romano añadió, a lo ya expuesto, que este cargo de obispo era asignado mediante elección de la comunidad⁹³⁴, en contraposición a los sacerdotes de la casa de

⁹²⁸ Küng, *La Iglesia Católica*, 19.

⁹²⁹ *Ap*, 2, 1; 2, 8; 2, 12; 2, 18; 3, 1; 3, 7; 3, 14.

⁹³⁰ *He* 20, 18-38.

⁹³¹ *La Santa Biblia*.

⁹³² *I Tim* 3, 1-7.

⁹³³ *Tit* 1, 5-9.

⁹³⁴ Clemente Romano a los Corintios XLIII, 1.

Leví, de la creencia judía⁹³⁵. Clemente, sobre los obispos, afirmó que, en previsión de que la elección de los obispos pudiera traer conflictos a las comunidades, ya había Jesús establecido que debían ser hombres probados "(...) de gran prestigio y con el consentimiento de toda la Iglesia (...)"⁹³⁶. En la *Didascalia Apostolarum*, ya del s. III, se establecen las mismas características, pero se añaden varios extractos dedicados a las formas en las que el obispo podría mancillar el honor de su iglesia. Por ello, para evitar la corrupción del cargo, estos no debían hacer aprecio de persona ni aceptar regalos de la comunidad, ni esta realizárselos⁹³⁷. Volviendo a la carta de Clemente, estableció, por último, que los obispos serían de dos clases: "Les pondré (a las iglesias) obispos para la justicia y obispos para la fe"⁹³⁸. Destacar que el motivo de la carta que se trae a colación no era otro que la sublevación de algunos miembros de la comunidad de Corinto contra los presbíteros de la misma⁹³⁹. Debió ser un problema grave que puso en jaque la autoridad de los presbíteros por lo que Clemente medió entre ellos, recordando a la comunidad la obediencia a los presbíteros: "Por consiguiente, vosotros los promotores de la sedición, someteos a los presbíteros y doblando las rodillas de vuestro corazón aceptad la corrección y cambiad de actitud"⁹⁴⁰. La *Didajé* equiparó la figura de obispo y del diacono en cuanto a su altura moral y a la dignidad que, de los fieles merecían, mientras que remarcaba la elegibilidad del cargo:

"(...) elegíos obispos y diáconos dignos del Señor, amables, desinteresados, sinceros, probados, porque también ellos os ofrecen el sagrado ministerio de los profetas y maestros. Por eso, no los menospreciéis, porque tienen rango de honor entre vosotros, juntamente con los profetas y los maestros"⁹⁴¹.

Teodoro H. Martin⁹⁴² refiere que se menciona la palabra obispo cincuenta y cinco veces a lo largo de las siete cartas atribuidas a Ignacio de Antioquía, mientras que solo aparece este término doce veces en todo el Nuevo Testamento. En su opinión, esta figura fue el núcleo de la producción literaria de Ignacio de Antioquía y de sus escritos

⁹³⁵ El sacerdocio leví había sido excluido de la estructura que comenzaron a construirse los cristianos. En la *Carta a los Hebreos* fueron expuestos motivos que conducían a tal erradicación de esta casa, en base a la superioridad de Jesús sobre los sacerdotes, ya que él se había convertido en el sumo sacerdote que necesitaban y desde ese momento ya no fue obligatorio ser levita para ser sacerdote, el que quisiera ser sacerdote debía jurar el cargo y respetarlo hasta el fin de sus días (Heb 7, 12 y ss).

⁹³⁶ Clemente Romano a los Corintios XLIV, 1-3.

⁹³⁷ *Didascalia Apostolorum*, capt. IV, 5:1; capt. V, 9; capt. VI, 17:2; capt. VIII, 24-25.

⁹³⁸ Clemente Romano a los Corintios XLII, 5.

⁹³⁹ Clemente Romano a los Corintios XLVII, 6.

⁹⁴⁰ Clemente Romano a los Corintios LVII, 1.

⁹⁴¹ *Didajé*, XV, 1-2.

⁹⁴² Martin, *Textos cristianos primitivos*, 111.

se extrae que el obispo "(...) es el representante del Dios invisible en medio de la comunidad, el cual, en unión con su presbítero sirve como gobernante supremo y norma de ortodoxia en la fe"⁹⁴³. Revisando dichas cartas, se pueden observar varios elementos interesantes. En la destinada los tralianos, lo primero que se lee es la salutación a su obispo, Polibio⁹⁴⁴. En ella el obispo es descrito como el garante de la unidad de la comunidad, se le aconsejaba que estuviera asesorado por un consejo de presbíteros y diáconos⁹⁴⁵. A los fieles les recuerda que, "(...) no debe hacerse nada sin el obispo y sometiéndooos a los presbíteros como los apóstoles a Jesucristo (...)"⁹⁴⁶. También lo primero que se constata en la carta a los efesios es la salutación a Onésimo, obispo de esta comunidad⁹⁴⁷. Otra temática que se trata en esta misiva es la necesidad de armonía entre obispos, presbíteros y diáconos⁹⁴⁸. Referencias a la necesidad de mantenerse firmes y seguir un criterio unánime tanto obispos, como presbíteros y diáconos aparecen también en la *Didascalia Apostolorum*⁹⁴⁹. La epístola de Ignacio terminaba pidiendo que rezasen por él, y por su diócesis a la que había dejado sola⁹⁵⁰. En la carta a los magnesios afirmó haber conocido a su obispo, a dos de sus presbíteros y a un diácono⁹⁵¹, evidencia de la existencia de esas figuras en esta comunidad. Dejó en esta carta un testimonio claro de la organización funcional y jerárquica de cada cargo:

"(...) os exhorto a que todo lo hagáis diligentemente conforme al beneplácito de Dios, bajo la presidencia del obispo que está en el lugar de Dios y de los presbíteros que representan al consejo de los apóstoles y de los diáconos (...) encargados de servir a Jesucristo (...) Nada haya en vosotros que pueda dividirlos, manteros unidos al obispo y con los que presiden (...)"⁹⁵².

Referencias similares aparecen en el resto de sus escritos, y en la *Carta de Policarpo*, en la que describió la relación de estos cargos con la atención a los desvalidos y de esta atención con las obras de misericordia "(...) los presbíteros han de tener entrañas de misericordia para con todos (...) visitando a los enfermos, no

⁹⁴³ Martín, *Textos cristianos primitivos*, 111-13.

⁹⁴⁴ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los tralianos*, I, 1.

⁹⁴⁵ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los tralianos*, I-III.

⁹⁴⁶ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los tralianos*, II, 2.

⁹⁴⁷ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los tralianos*, 3.

⁹⁴⁸ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los efesios*, IV, 1.

⁹⁴⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XI, 46:1; 49:2.

⁹⁵⁰ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los efesios*, XXI, 2. Se recuerda que Ignacio de Antioquía escribió las cartas durante su traslado a Roma para ser martirizado, durante la persecución de Trajano.

⁹⁵¹ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los magnesios*, II.

⁹⁵² Ignacio de Antioquía, *Epístola a los magnesios*, VI, 1-2.

descuidando la atención a las viudas, a los huérfanos, a los pobres"⁹⁵³. También como el obispo debía atender a la comunidad forma parte de las aportaciones de la *Didascalia Apostolarum*:

"Que extienda sus manos para dar, que atienda a los huérfanos y a las viudas, así como a los pobres y a los peregrinos (...) Si se da el caso que hay una viuda que tiene hacienda o que puede procurarse para su misma el alimento del que tiene necesidad en la vejez de su cuerpo, y si se da el caso de que hay otra que, sin ser viuda, pasa necesidad a causa de una enfermedad o de la educación de sus hijos o de la debilidad corporal, es sobre todo a esta última a la que tenderá la mano. Si alguien es pródigo o borracho, o perezoso y no dispone de alimento corporal, no es digno de limosna; aun más: ni de la Iglesia"⁹⁵⁴.

Muy similar al extracto de Justino, ya mencionado, en el que dejó patente la existencia de una cabeza visible de la comunidad, "(...) el que preside (...)" y relató las funciones caritativas del mismo:

"(...) socorrer a los huérfanos, a las viudas y a quienes por enfermedad o cualquier otra razón se hallan necesitados. También a los presos y a los huéspedes llegados de lejos. En una palabra él es quien cuida de los necesitados"⁹⁵⁵.

Para finalizar las aportaciones relativas a los obispos, se puede reseñar que las primeras listas de los obispos de las iglesias más importantes, Alejandría, Antioquía y Roma, se realizaron a mediados del s. II y fueron recogidas posteriormente por Ireneo. En ellas ya si se hace una clara diferenciación entre obispo y presbítero.

Diáconos y diaconisas

Aunque en algunas fuentes se aprecia que tanto obispos, como presbíteros, como diáconos, se encargaban de la atención a pobres, enfermos, huérfanos y viudas, parece que eran los últimos los que realizaban físicamente tal cuidado y les proveían también de los espirituales: "De los dones consagrados, los diáconos dan la comunión a todos los presentes y la llevan a los ausentes (...)"⁹⁵⁶. La figura del diácono tenía exigencias morales similares a la de los obispos y presbíteros, exigencias que se extendían también a sus familiares como se puede observar en el extracto de esta carta de Pablo:

⁹⁵³ Policarpo, *Epístola a los filipenses*, VI, 1.

⁹⁵⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. IV, 4.

⁹⁵⁵ Justino, *I Apología*, 67, 6.

⁹⁵⁶ Justino, *Los misterios cristianos*.

"(...) que los diáconos sean hombres dignos, exentos de doblez, moderados en el uso del vino, no ávidos de torpes ganancias. Que guarden el misterio de la fe en una conciencia pura. Primero que sean probados; y si son hallados irrepreensibles, que ejerzan el ministerio del diaconado. Las mujeres, igualmente, que sean honorables, no murmuradoras, sobrias, fieles en todo. Los diáconos, que se hayan casado una sola vez, que sepan gobernar bien a sus hijos y a sus propias casas. Los que desempeñan bien sus ministerios consiguen gran honor y mucha seguridad en la fe en Cristo Jesús"⁹⁵⁷.

Retomando la información que ofreció Ignacio de Antioquía en sus cartas se puede conocer que el diácono de la iglesia de los tralianos, llamado Burro, debía tener con el resto de la comunidad de los tralianos algún conflicto, ya que les recordó que "(...) no son servidores de comidas y bebidas sino ministros de la iglesia de Dios"⁹⁵⁸. También debían respetarlos como "(...) a Jesucristo, al obispo como al representante del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios y como colegio apostólico (...) Sin ellos no hay iglesia"⁹⁵⁹. Se constata en sus escritos que, los diáconos eran enviados como embajadores de su comunidad a otras, ya fuera para dar apoyo o como signo de confianza entre ellas, ya que en la misiva a los filadelfios les pidió que así lo hiciera⁹⁶⁰. Al laicado se le pedía que atendiesen y respetasen a los diáconos como si fueran una representación de Cristo entre ellos y aseveraba que, si alguno hablase mal de un diácono, sería como si lo hiciese de Jesús⁹⁶¹.

En la *Didascalía Apostolorum* se constata lo que la comunidad y inicial estructura jerárquica esperaba de los diáconos, que era:

"Servid, pues, con caridad, sin murmurar ni dudar. Si obráis de otra manera y obráis para los hombres y no para Dios, el día del juicio recibiréis la paga según el servicio que hayáis llevado a cabo. Es preciso, pues, que vosotros, diáconos visitéis a todos los indigentes y deis a conocer al obispo aquellos que pasan necesidad; debéis ser el alma y el pensamiento del obispo, dispuestos a llevar todo a cabo y a obedecerle en todo"⁹⁶².

En base a la misma fuente, otra tarea encomendada a los diáconos era la del control de la comunidad cuando se reunían en las asambleas dominicales. Según este

⁹⁵⁷ I Tim 3, 8-13.

⁹⁵⁸ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los tralianos*, II, 1-3.

⁹⁵⁹ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los tralianos*, III, 1.

⁹⁶⁰ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los filadelfios*, X, 2.

⁹⁶¹ *Didascalía Apostolorum*, capt. IX, 26:5; 31:3.

⁹⁶² *Didascalía Apostolorum*, capt. XVI, 13:6.

texto, dentro del espacio en el que se iba a celebrar esta reunión debían estar dos diáconos, uno debía vigilar los dones que se ofrecían, para que no fueran sustraídos. El otro, mientras tanto, debía vigilar la puerta de entrada y donde tomaban asiento los que acudían, para recolocarlos si se equivocaban⁹⁶³.

La única fuente en la que se han encontrado referencias a las tareas, comportamientos o la visión de las diaconisas ha sido en la *Didascalia Apostolorum*. Lo que es indicativo de que, al menos hasta bien entrado el s. III, este cargo siguió siendo ocupado por mujeres. Según la mencionada fuente, el laicado debía honrar a la diaconisa como si se tratase de una figura del Espíritu Santo⁹⁶⁴. Las diaconisas, al igual que los diáconos, eran elegidas y establecidas por el obispo de la comunidad y tenía como tarea fundamental estar "(...) al servicio de las mujeres. Porque hay casas en las que no puedes enviar al diácono para que visite a las mujeres, a causa de los paganos, enviarás allí a la diaconisa"⁹⁶⁵. Otro motivo para contar con diaconisas era que durante el bautismo, que un hombre ungiese el cuerpo de una mujer no se consideraba aceptable, por ello, eran las diaconisas las que, en el bautizo de las mujeres, las ungián⁹⁶⁶. Eran igualmente, las encargadas de recibir, instruir y adoctrinar en el bautismo a la mujer recién bautizada⁹⁶⁷. De especial interés para esta tesis son dos afirmaciones que el autor del texto citado hace sobre las funciones de diáconos y diaconisas:

"(...) el servicio de una mujer diaconisa es muy agradable y necesario (...) El ministerio de las diaconisas te es también necesario para determinadas cosas. En las casas de los paganos, en las que habitan mujeres fieles, es necesario que sea la diaconisa la que vaya allí y visite a las mujeres enfermas, para que les abastezca de lo que les sea necesario y lave a las personas débiles que salen de la enfermedad"⁹⁶⁸.

"El número de los diáconos será proporcionado al de la multitud de fieles para que puedan conocer y socorrer a cada uno. Prestarán todos los servicios de los que tienen necesidad, tanto a las personas ancianas y sin fuerzas, como a los hermanos y a las hermanas que están enfermos (...) La mujer

⁹⁶³ *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 57:6-7. Los lugares dentro del espacio destinado a la asamblea estaban, al menos desde finales del s. II o principios del s. III que data la fuente, predestinados en base a la figura dentro de la jerarquía que ocupase el individuo en cuestión y si se trataba del clero, separado por género y estado civil. Se aborda con algo más de detalle en los espacios destinados a cuidar.

⁹⁶⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 26:6.

⁹⁶⁵ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVI, 12:1.

⁹⁶⁶ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVI, 12:2.

⁹⁶⁷ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVI, 12:3.

⁹⁶⁸ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVI, 12:4.

diaconisa se ocupará activamente del servicio de las mujeres y el hombre, diácono, del servicio de los hombres"⁹⁶⁹.

Sin duda, componen estas dos referencias, las bases y sustentos de la relación entre un estamento eclesiástico y las personas enfermas. La *Didascalia Apostolorum*, fuente de muchísima importancia para esta parte del estudio, parece que recogió no solo los cánones y las leyes de la confesión y la fe y los órdenes eclesiásticos, como aparece en su prólogo, sino que también contempló los usos y costumbres de los cristianos de finales del s. II y principios o mediados del s. III. De tal manera que parece que se podría establecer que las diaconisas atendían a las mujeres enfermas y otras personas débiles en la cobertura de sus necesidades básicas, cuando estos se hallaban en sus domicilios. Y el segundo extracto referenciado parece establecer que la atención se prestaba a los débiles por causas de edad o de enfermedad y que esta se prestaba segregada por género. Podría entreeverse cierta discrepancia entre las expresiones «lave a las personas débiles que salen de la enfermedad» y «La mujer diaconisa se ocupará activamente del servicio de las mujeres y el hombre, diácono, del servicio de los hombres». Siendo que, la primera parece dar a entender que la diaconisa atendía con indiferencia de género, mientras que la segunda si establece esa segregación. No se cuenta con más información hasta este momento, si bien, se conocen diferentes instituciones hospitalarias, cristiano-católicas de época medieval, en las que los cuidados se prestaron distribuyendo a enfermos y religiosos por género y otras en las que solo las mujeres religiosas cuidaron a hombres y mujeres enfermas, ejemplo de estas últimas el Hôtel-Dieu de París. Se pretende también destacar que, se elegía un solo obispo para y por la comunidad, con independencia del tamaño de la misma, el número de diáconos y diaconisas si estaba influido por el volumen de feligreses. Bajo el precepto de que, el número de cargos, fuera el suficiente para que les permitiese conocer a todos los necesitados de su asamblea, identificar sus necesidades y darles cobertura a las mismas.

Existieron en este periodo algunas diaconisas tan destacadas que sus nombres han llegado hasta nosotros, raro tratándose de mujeres. La más destacada de ellas fue, sin duda, Febe de quien Pablo escribió: "Os recomiendo a Febe, nuestra hermana que es diaconisa de la iglesia de Céncreas, para que la recibáis (...) y la ayudéis en todo lo que

⁹⁶⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVI, 13:1.

necesita porque también ella ha ayudado a muchos y en particular a mí"⁹⁷⁰. De este pasaje se puede extraer que Febe era diaconisa de su comunidad y que estaba siendo enviada como representante de su iglesia ante otra, ya que esta carta le fue entregada para que con ella se presentara en Roma. También se destaca que "(...) ha ayudado a muchos y en particular a mí (...)", de lo que algunos autores extraen que, quizás, se trate de que ejerciera la hospitalidad con Pablo⁹⁷¹.

El motivo por el que las mujeres dejaron de ejercer la diaconía es desconocido, si bien, se abordará a continuación una posible causa de este fenómeno, relacionada con el surgimiento de dos nuevos órdenes, las vírgenes y las viudas.

Viudas y vírgenes

En base a lo manifestado hasta aquí, la mujer dentro de esta jerarquía eclesial solo tenía cabida en la figura de la diaconisa. La estructura jerárquica, bajo dominación masculina, se apoyaba en las instrucciones de diferentes figuras ilustres, que abogaban por la inferioridad de la mujer y reclamaban la exclusión de ésta de las estructuras de poder. Impidiendo así una incorporación en igualdad a la jerarquía, a pesar de que ellas, sobre todo en los primeros siglos, estuvieron involucradas de forma intensa en la expansión del cristianismo⁹⁷². La dominación masculina se manifestaba en todas las esferas del cristianismo. Como muestra de esta cuestión, en las *Cartas Paulinas* queda patente que, mientras que el marido debía amar a la mujer, esta debía ser sumisa al marido⁹⁷³. Tertuliano, en *Prescripciones contra las herejías*, negó de forma enérgica que las mujeres tuvieran acceso a la jerarquía eclesiástica, criticando la actitud de las que se atrevían a: "(...) enseñar, a disputar, a practicar exorcismos, a realizar curas, quizá incluso bautizan (...)"⁹⁷⁴. Lo que le ha granjeado el dudoso honor de ser considerado, dentro del grupo de cristianos ilustres, como el primer gran cristiano misógino de la historia⁹⁷⁵. Sin embargo, la doctrina de la inferioridad de la mujer no fue exclusiva de este autor, ya Pablo, antes que él, había descrito la actitud ideal de la mujer como la sumisión y la tranquilidad, acusándola de ser la heredera de Eva, causante del

⁹⁷⁰ Rom 16, 1.

⁹⁷¹ Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", 521.

⁹⁷² Küng, *La Iglesia Católica*, 25.

⁹⁷³ Ef 6; Col 3.

⁹⁷⁴ Tertuliano, *Prescripciones*, 41, 5.

⁹⁷⁵ Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano...", 577.

pecado original y ofreciéndole como vía para su salvación, la maternidad y otras cualidades entre las que destacó la caridad:

"La mujer déjese instruir en silencio con toda sumisión. No tolero que la mujer enseñe, ni que se tome autoridad sobre el marido, sino que ha de mantenerse tranquila. Pues Adán fue formado el primero, luego Eva. Y no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva, que seducida incurrió en la transgresión. Se salvará, sin embargo, por la maternidad, si persevera con sabiduría en la fe, la caridad y la santidad⁹⁷⁶ .

También la *Didascalia Apostolorum* abogaba porque las mujeres, en particular las viudas ligadas a este orden, se dedicasen a instruir o predicar las enseñanzas de los Evangelios, alegando que las mujeres no habían sido instituidas para enseñar sino para orar⁹⁷⁷ . Les encomendaba, en el caso de ser preguntadas por un neófito, que no diesen respuesta alguna, sino que los enviase al obispo⁹⁷⁸ . Afirmaba también, esta fuente, que aunque entre los primeros seguidores de Jesús había discípulas, y menciona a María Magdalena entre otras, estas no fueron enviadas a predicar⁹⁷⁹ . Donde es más tajante, el texto en cuestión, es en lo relativo al bautizo llevado a cabo por las mujeres sobre el que dice: "No permitimos que una mujer bautice ni que alguien se deje bautizar por una mujer (...)"⁹⁸⁰ .

Si la sumisión al marido era la máxima virtud esperada en la mujer casada, para la soltera la máxima cualidad era la contención física, expresada por la virginidad. Se ha comentado con anterioridad que, la castidad/celibato/virginidad eran consideradas cualidades que se exigían a quienes decidiesen dedicar su vida a Dios, tanto hombres como mujeres. La primera referencia a las mujeres que decidían dedicarse a Dios, aparece en la *I Carta a los Corintios*, según la cual debían ser: no casadas y vírgenes⁹⁸¹; o aquellas que una vez muerto el marido, decidían no volver a casarse, lo que en opinión del autor les reportaría mayor felicidad al poder "(...) preocuparse de las cosas del Señor (...)"⁹⁸² . Estas viudas que decidían dedicar su vida a Dios, según Clemente Romano, tenían la tarea de enseñar a las mujeres jóvenes "(...) a seguir la norma tradicional de

⁹⁷⁶ I Tim 2, 11 y ss.

⁹⁷⁷ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 6:1-2.

⁹⁷⁸ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 5:1-4.

⁹⁷⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 6:2.

⁹⁸⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 9:1.

⁹⁸¹ I Cor, 7, 34.

⁹⁸² I Cor, 7, 34; 39-40.

dedicarse al hogar con sumisión, honradez y reconocida prudencia"⁹⁸³. Ambos colectivos, las vírgenes y viudas dedicadas al Señor, debieron confluir más tarde en uno solo. Así lo atestigua las saluciones de esta epístola: "Saludos a los familiares de mis hermanos con sus mujeres e hijos, y a las vírgenes que se asocian con las viudas (...)"⁹⁸⁴. Discrimina este texto dos tipos de mujeres, las «mujeres de sus hermanos», casadas y dedicadas a la vida familiar, por un lado, y en contraposición a ellas, «las vírgenes que se asocian con las viudas», mujeres dedicadas al Señor. Las vírgenes habían elegido el celibato, la castidad y el mantenimiento de su virginidad siguiendo las instrucciones ofrecidas. Mientras que las viudas, tras formar parte del primer grupo y enviudar decidían someterse a, "(...) una vida continente, como las vírgenes, e incorporarse a un grupo definido de la Iglesia"⁹⁸⁵. La incorporación y pertenencia a esta asociación de viudas había sido regulada por Pablo, quien dio indicaciones sobre las cuestiones básicas de este grupo a Timoteo:

"Para ser inscrita en el grupo de las viudas, la mujer ha de tener no menos de sesenta años y haber sido esposa de un solo marido, acreditada por sus buenas obras, tales como haber educado bien a sus hijos, haber ejercitado la hospitalidad con los peregrinos, haber lavado los pies a los santos, haber socorrido a los atribulados, haber practicado toda clase de obras buenas. Descarta en cambio a las viudas jóvenes, porque cuando se sienten atraídas por deseos contrarios a Cristo, quieren casarse, incurriendo en reproche por no haber sido fieles a su primera fe. Además, aprenden a ser ociosas andando de casa en casa; y no solo ociosas, sino también charlatanas y curiosas, hablando lo que no conviene. Quiero pues que las jóvenes se casen, que críen hijos, que gobiernen su casa y no den al enemigo ocasión alguna de maledicencia, pues algunas ya se han extraviado yendo en pos de Satanás. Si alguna mujer fiel tiene en su casa viudas, que procure ella socorrerlas y no sea gravada la Iglesia, con el fin de que ésta pueda atender a las verdaderamente viudas"⁹⁸⁶.

Existía pues un orden de viudas, más allá del concepto clásico de este término, que hace referencia a un oficio reconocido dentro de las tareas eclesiales, que no de la jerarquía de gobierno, que renunciaban voluntariamente al matrimonio. La pertenencia a este rango les ofrecía una cierta vida autónoma y les otorgaba funciones como la práctica de la caridad, la enseñanza de las buenas obras a las viudas recién incorporadas

⁹⁸³ Clemente Romano a los Corintios I, 3.

⁹⁸⁴ Ignacio de Antioquía, *Epístola a los esmirnenses*, XIII, 1.

⁹⁸⁵ Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", 544.

⁹⁸⁶ I Tim 5, 9-16.

al grupo, y del cuidado de la familia y los hijos a la mujer cristiana en general, así como del cuidado de las integrantes de su propio orden. Así lo interpretan también trabajos de investigadores de diferentes disciplinas⁹⁸⁷. Afirma, también el texto, que las viudas tenían algún tipo de vida común acogidas en casas de lo que describe como «mujer fiel». Parece que, al menos algunas de las viudas, vivían juntas "(...) bajo la dirección de alguna de ellas, con un estatus particular (...)"⁹⁸⁸. En el *Pastor de Hermas* se hizo referencia a una mujer que tenía a su cargo viudas y huérfanos, llamada Grapta⁹⁸⁹. A consecuencia de estos datos, plantea Estévez López que, quizás, el problema de helenistas y hebreos por las viudas se debía más a que no se les permitía a las viudas helenistas servir en la mesa de la eucaristía, es decir, que no eran tenidas en cuenta dentro del oficio de viudas y no tanto que fueran pobres y necesitaran atención o ser servidas. Para esta autora, el conflicto "(...) parece reflejar más bien la existencia de un orden establecido de viudas, o en un sentido más amplio, que efectuaban un trabajo organizado juntas, acorde a las expectativas socioculturales de su sexo"⁹⁹⁰. Viciano opina que este orden de las viudas quedaría estancado y aislado del trabajo activo de la comunidad cristiana en el transcurso del s. III⁹⁹¹.

Retomando la última parte de la *Carta a Timoteo*, se observa que Pablo diferenciaba entre viudas y «verdaderamente viudas», se puede entender que dentro del grupo de las viudas existía una dualidad, la viuda necesitada y la perteneciente al orden de las viudas, la que tenía que ser objeto de caridad frente a la que practicaba la caridad. La inclusión en el orden de las viudas fue redefinida, a lo largo de los s. II y III, en la *Didascalia Apostolorum* y en las *Tradiciones Apostólicas*. El primero de los documentos les dedica los capítulos XIV-XV de su Libro III en los que, resumiendo las aportaciones, establece la edad de entrada en el grupo a los cincuenta años⁹⁹². Sosteniendo que las viudas jóvenes, por cuestión de su juventud, posiblemente en algún momento desearían volver a tomar marido, dañando con ello el orden de la viudez⁹⁹³. Sin embargo, recomendaba al obispo no desatender a las viudas jóvenes que desearan entrar al grupo, sino que las mantuviese cerca de la iglesia y de las otras viudas para

⁹⁸⁷ Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos"; Rivas Rabaque, "El nacimiento de la Gran Iglesia"; Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano..."

⁹⁸⁸ Rivas Rabaque, "El nacimiento de la Gran Iglesia", 476-77.

⁹⁸⁹ *Pastor de Hermas*, Vis. 2, 4, 3.

⁹⁹⁰ Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", 492.

⁹⁹¹ Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano...", 572.

⁹⁹² *Didascalia Apostolorum*, capt. XIV, 1.

⁹⁹³ *Didascalia Apostolorum*, capt. XIV, 1; 2.

probarlas hasta que alcanzasen una edad más adecuada⁹⁹⁴. Sobre la viuda con la edad adecuada, cincuenta años o más, aseveraba que debía ser "(...) dulce, tranquila, moderada, que no tenga malicia ni cólera, que no sea charlatana ni pendenciera, que no sea larga su lengua, que no sea amante de disputas"⁹⁹⁵. Lo que se esperaba de la viuda, comprometida con su orden, era que estuviera siempre en casa, rezando y pidiendo a Dios, que no se dedicara a ir de casa en casa pidiendo dones ya que había sido instituida altar de Dios⁹⁹⁶. Se le exigía, para agradar a Dios, que permaneciese en su casa, elevando plegarias día y noche, que no fuera amiga del dinero y la gula, y que trabajara la lana para prestar "(...) ayuda a los indigentes y dar a los demás antes de recibir algo de ellos (...) y que se dedique a atender a los hermanos caídos en la enfermedad"⁹⁹⁷. Se han encontrado, hasta este momento, dos órdenes, por un lado los diáconos y las diaconisas, aunque sobre todo ellas y el de las viudas, a los que se les asignó la tarea de cuidar a los enfermos por caridad. Termina este punto diciendo que: "No es el nombre de viudas lo que las hará dignas de entrar en el reino, sino la fe de las obras. Si obra el bien, será honrada y aceptada; si obra el mal (...) será acusada (...) "⁹⁹⁸. Con ese obrar el bien no solo se refiere a tejer ropa para darla a los que no tienen o atender a los que están enfermos en sus casas, sino a todo el catálogo de comportamientos descritos. De tal forma que equipara ser dulce y sumisa con hacer ropa de abrigo para personas de pocos recursos y atender a los que están enfermos. La segunda fuente tratada, *Tradiciones Apostólicas*, establecía que:

"Cuando se instituye a una viuda, no recibirá la ordenación, sino que se la designará con este nombre. Si su marido hubiera muerto desde hace mucho tiempo, se la instituirá. Pero si no hiciera mucho tiempo que su marido hubiera muerto, no será aun digna de crédito. Si es anciana, se la tendrá a prueba durante un tiempo. A menudo las pasiones envejecen a la par que la persona que les ha dado cobijo. La viuda será instituida por la palabra sola y se unirá a las demás. No se impondrá la mano sobre ella, porque no ofrece la oblación ni es cosa suya el servicio litúrgico. La ordenación se lleva a cabo para con el clero, a causa de su servicio litúrgico. La viuda es constituida con vistas a la oración y ésta es común a todos"⁹⁹⁹.

⁹⁹⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. XIV, 2; 3:1.

⁹⁹⁵ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 5:1.

⁹⁹⁶ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 6:3; 5, 7:1;4, 10:8.

⁹⁹⁷ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 7, 6-8; 8, 3.

⁹⁹⁸ *Didascalia Apostolorum*, capt. XV, 10:2.

⁹⁹⁹ *Tradición Apostólica*, X.

El texto reseñado habla de dos formas de incorporarse al orden de las viudas, la ordenación, mediante la imposición de manos, y la institución, mediante la asignación del término a la persona. La primera estaba destinada a las viudas de largo tiempo, de las que no cabía duda iban a representar bien al grupo y no se iban a arrepentir de su ordenación. Mientras que la segunda se dedicaba a aquellas de las que si existían dudas. Se podría interpretar que la primera vía era definitiva mientras que la segunda era considerada como provisional, aunque no se esclarece si existía vehículo para acabar con la transitoriedad del cargo. En los últimos renglones de la cita se expresa que era el clero, masculino ha de entenderse, el que llevaba a cabo la ordenación. Este extracto pone de relieve que: por un lado, existía un orden de viudas bien diferenciado de las viudas pobres que necesitaban caridad; y, por otro, que la preponderancia masculina, ya expuesta, se extendía hasta la ordenación femenina.

Por otro lado, el orden de las vírgenes estuvo relativamente regulado desde su origen, muestra de ello es que, tanto Pseudo-Clemente como Cipriano de Cartago, les dedicaron escritos que manifestaban lo que se esperaba de ellas¹⁰⁰⁰. En el caso de las cartas de Pseudo-Clemente, aun titulándose *Cartas a las Vírgenes*, sus destinatarios son tanto hombres como mujeres que se habían "(...) propuesto guardar la virginidad por amor del reino de los cielos (...)"¹⁰⁰¹. En ellas afirmó que, el estilo de vida que llevaban las vírgenes, era el camino para obtener el reino de los cielos, por la eficacia de la fe, que demostraban mediante las buenas obras. Siendo la realización de estas obras lo que se esperaba de ellas y las convertía en un ejemplo de vida para el presente y para el futuro¹⁰⁰². Reflexionó sobre el ejercicio de contención física que se les pedía, relacionándolo con el realizado por la Virgen María, Jesús, Juan el Bautista y otros muchos¹⁰⁰³, y describiendo esa contención como la manera para vencer al cuerpo, a los placeres de la carne, al mundo, etc.¹⁰⁰⁴. Afirmó que era necesario realizar estas acciones, buenas obras y contención física, para poder acercarse a Cristo¹⁰⁰⁵. Las características de la vida que se propuso para ellas en sus escritos era aquella en la que la persona llevaba una vida célibe en Dios, era casto en cuerpo y espíritu, asiduo al culto, no se

¹⁰⁰⁰ Existen muchas más obras destinadas a las vírgenes pero son del s. IV d.C. y posteriores.

¹⁰⁰¹ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, II, 1.

¹⁰⁰² Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, II, 2; III, 2; III, 1.

¹⁰⁰³ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, VI.

¹⁰⁰⁴ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, V, 3.

¹⁰⁰⁵ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, V, 4.

apartaba de Dios, intentando agradarle en todo y servirle en todo momento¹⁰⁰⁶. Les expuso que su mayor cualidad debía ser la prudencia y relató una extensa lista de atributos o prácticas que, por negativas, no debían ser realizadas¹⁰⁰⁷. Cipriano de Cartago añadió a estas otras condiciones, del orden del aspecto físico y la apariencia externa, en un texto opresivo y asfixiante según el cual la virgen: no debía arreglarse en lo más mínimo; tenía que huir de todo contacto con el varón; hacer manifiesto su signo de forma externa mediante la falta de afeites, ropajes, arreglos del cabello, su actitud sumisa, la no ostentación de la riqueza poseída, es más si la poseían, lo correcto era entregarla a la comunidad¹⁰⁰⁸. Siguiendo las manifestaciones de Pseudo-Clemente, debía huir del ocio y la garrulería¹⁰⁰⁹, para ello podía:

"(...) visitar a los huérfanos y viudas, ante todo a los pobres con muchos hijos (...) estas obras son, sin duda, oficio de los siervos de Dios (...)", puesto que, "(...) es cosa hermosa delante de Dios y de los hombres que nos acordemos de los pobres y amemos a los hermanos y peregrinos por Dios (...) por lo que aprendimos (...) acerca de la caridad para con los hermanos y peregrinos (...)"¹⁰¹⁰.

En un principio, el orden de las vírgenes estuvo constituido por mujeres laicas. Más tarde, la unión de este constructo con el de ascetismo, dieron lugar a un estilo de vida cuya principal seña de identidad era la renuncia a toda actividad sexual. Siendo este el principio del asociacionismo religioso cristiano para la puesta en práctica de una vida en común dedicada a la divinidad. En su herencia judía contaban con un precedente similar, los judíos comenzaron a crear comunidades de convivencia entre los años 164-139 a.C.¹⁰¹¹. Ejemplo de lo expuesto se podría mencionar al grupo cercano a los esenios que se conformaron como comunidad ascética, conocido hoy día como la comunidad de Qumrán. De quienes se conservan gran número de documentos entre los que se incluye la *Regla de la Comunidad* en la que se describieron los requisitos para ser admitido y

¹⁰⁰⁶ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, VII, 2.

¹⁰⁰⁷ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, VIII. Los comportamientos denigrados fueron: fornicación, imprudencia, disolución, idolatría, enemistad, rivalidad, ira, distensiones, envidias, embriaguez, glotonería, risa derramada, bufonería, calumnia, chismorreos, injurias, griterío, embustes, charlatanería, arrogancia, vanidad, jactancia del linaje, opulencia, lujo, hermosura, deseo de sobresalir, venganza, avaricia, codicia, afán de ornato, soberbia, etc.

¹⁰⁰⁸ Cipriano, *Sobre el modo de vivir de las vírgenes*.

¹⁰⁰⁹ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, XI.

¹⁰¹⁰ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, XII, 1-8.

¹⁰¹¹ Álvarez Cineira, "El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma", 265.

las rutinas diarias de la comunidad¹⁰¹². Este grupo, considerado sectario, existió durante casi dos siglos y una de sus características fundamentales era la total prohibición de mantener relación alguna con personas de fuera de la comunidad¹⁰¹³. En definitiva, el ascetismo caló entre las comunidades cristianas y de ellas comenzaron a surgir hombres y mujeres que aspiraban a la perfección de la vida cristiana. Hacían voto de castidad y, muchos, de pobreza, distribuyendo sus bienes entre los pobres. Aunque, por lo general, permanecían en sus familias, en algunas ocasiones se reunieron varios en una pequeña comunidad¹⁰¹⁴. En la iglesia de Alejandría comenzó con fuerza el movimiento ascético en el que había:

"(...) una muchedumbre de creyentes, hombres y mujeres, tan grande y con un ascetismo tan conforme a la filosofía y tan ardiente (...) que Filón estimó que era digno poner por escrito sus ejercicios, sus reuniones, sus comidas en común y todo lo demás de su género de vida"¹⁰¹⁵.

Filón fue coetáneo de Pedro, es decir, que su escrito dataría, como muy tarde, de los años 64-67 d.C. Su obra, *La vida contemplativa de los terapeutas*, es el primer tratado, según Eusebio¹⁰¹⁶ relativo al movimiento ascético que estaba surgiendo en Alejandría en la segunda mitad del s. I. Se llamaban a sí mismos «therapeutas» y las vírgenes, mujeres que estaban con ellos llevando el mismo género de vida en el mismo espacio común, se autodenominaban «therapeutisas». Los motivos para tales nombres eran que, a semejanza de lo que hacían los médicos con la enfermedad, ellos libraban de los sufrimientos causados por la maldad a los hombres, curándolos y cuidándolos¹⁰¹⁷. Para llevar este tipo de vida, lo primero que debían hacer era apartarse de las riquezas, cediendo sus bienes a sus parientes. Después de esto se marchaban fuera de las murallas de las ciudades y vivían en campos, más o menos aislados, autoabasteciéndose con sus huertos y ejercitándose en la fe¹⁰¹⁸. Este movimiento se fue expandiendo por las tierras del Imperio, aunque donde más se daba era en Egipto¹⁰¹⁹. Según Filón de Alejandría, estas mujeres y hombres dedicaban el día a leer las escrituras, a filosofar y a exponer la

¹⁰¹² Mar Marcos, "El monacato cristiano", en *Historia del cristianismo*, ed.o por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 645.

¹⁰¹³ Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Valladolid: Editorial Trotta, 1992), 39-41.

¹⁰¹⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 47.

¹⁰¹⁵ Eusebio, HE, II 16, 2.

¹⁰¹⁶ Eusebio, HE, II 17, 3.

¹⁰¹⁷ Eusebio, HE, II 17, 3.

¹⁰¹⁸ Eusebio, HE, II 17, 5.

¹⁰¹⁹ Eusebio, HE, II 17, 7.

filosofía, para lo que usaban las alegorías¹⁰²⁰. Otras de las características descritas por Filón, y recogidas por Eusebio, además de las ya nombradas, eran que: componían himnos y cantos a Dios; contaban en cada casa con una sala sagrada, oratorio privado o monasterio en el que rezaban y se aislaban del mundo y en los que estaba prohibido comer y beber o "(...) cualquier cosa de las que son necesarias para el cuerpo"¹⁰²¹. El primer fundamento para los «therapeutas» era la contención, física y sexual, para poder edificar sobre ella las demás virtudes, por lo que no bebían ni comían hasta el alba, algunos incluso tenían la costumbre de ayunar durante tres días cada cierto tiempo¹⁰²². Sobre las mujeres que vivían con ellos:

"(...) la mayoría de las cuales llegan vírgenes a la vejez después de guardar la castidad, no por necesidad como algunas sacerdotisas (...) sino más bien de forma voluntaria, a causa de su celo y sed de sabiduría, con lo cual se afanan por vivir, sin importarles nada de los placeres corporales y deseosas de tener, no hijos mortales, sino inmortales (...)"¹⁰²³.

La tendencia a convivir hombres vírgenes y mujeres vírgenes, en una especie de comunidad mixta, encontró una firme oposición entre los obispos, desde la segunda mitad del siglo II¹⁰²⁴, aunque no consiguieron erradicarla. Dando lugar a situaciones de cohabitación física entre clérigos y vírgenes, circunstancia que fue prohibida por varios concilios desde el s. III¹⁰²⁵, que tampoco consiguieron erradicarla. Pseudo-Clemente, al respecto de esta problemática, en sus cartas a las vírgenes, tanto en la primera como en la segunda, hizo intensa mención a su posición contraria a la convivencia entre personas de ambos sexos¹⁰²⁶, recomendando incluso no pernoctar donde las vírgenes: "(...) no habitamos con las vírgenes, ni tenemos nada en común con ellas, con las vírgenes ni comemos ni bebemos, y donde duerme una virgen no dormimos nosotros. No nos lavan los pies las mujeres, ni nos ungen (...)"¹⁰²⁷. Sin embargo, si observaba como correcto pernoctar donde se encontrase un asceta¹⁰²⁸.

¹⁰²⁰ Eusebio, HE, II 17, 10.

¹⁰²¹ Eusebio, HE, II 17.

¹⁰²² Eusebio, HE, II 17, 16-17.

¹⁰²³ Eusebio II 17, 17.

¹⁰²⁴ Rivas Rabaque, "El nacimiento de la gran Iglesia", 476-77.

¹⁰²⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 47.

¹⁰²⁶ Pseudo-Clemente, *I Carta a las vírgenes*, X.

¹⁰²⁷ Pseudo-Clemente, *II Carta a las vírgenes*, I, 2.

¹⁰²⁸ Pseudo-Clemente, *II Carta a las vírgenes*, II.

En opinión de Álvarez Gómez y de Viciano¹⁰²⁹, ascetas y vírgenes fueron los grupos que dieron paso a la aparición del monacato, ya en el s. IV, y al orden eclesiástico de los monjes y las monjas. Con ello, además, se generó la desaparición de las diaconías realizadas por las mujeres¹⁰³⁰. Aunque, en base a los extractos de la *Didascalia Apostolorum* que se han referenciado, y por los que se atribuye la tarea de cuidar a los enfermos de la comunidad a diaconisas y viudas, ambos órdenes fueron temporalmente coincidentes. Se podría añadir, desde la perspectiva de esta tesis, que el ascetismo promovió la consolidación de los órdenes de las vírgenes y de las viudas. Así como que, en los propios órdenes femeninos mencionados, es donde se puede hallar el precedente de las religiosas, caritativas, vírgenes, sumisas y aisladas del mundo, que ejercerían el cuidado en sus propios centros de convivencia, más tarde llamados cenobios y monasterios. Siendo de total relevancia para el desarrollo de este estudio, lo que justifica y hace entender el motivo de tan extenso análisis y descripción.

El último grupo de mujeres destacadas, de las comunidades cristianas de los tres primeros siglos, fue el de las mujeres ricas que se convirtieron al cristianismo. Aparecen varias referencias en diversos pasajes de los textos bíblicos, como ejemplo, las conversiones de: Tesalónica "Algunos de ellos se convirtieron (...) gran multitud de griegos temerosos de Dios, y buen número de mujeres nobles"¹⁰³¹; o Berea "Y creyeron muchos de ellos, y mujeres griegas distinguidas (...)"¹⁰³². De estos pasajes, en particular, Estévez López¹⁰³³ afirma que no parece verosímil que fueran muchas, aunque sí que existieran algunas. En base a que en la zona de Macedonia donde se localizan tales eventos, las mujeres tenían una mayor presencia en la vida pública que en otras zonas, esto podría haber permitido que ejercieran como benefactoras de las comunidades cristianas. Serían estas el precedente de las matronas romanas de los s. III, IV y V entre las que destacaron Helena, la madre de Constantino y la matrona romana Fabiola.

Clero menor y laicado

No desde el principio existió diferenciación entre el clero, formado por obispos, presbíteros y diáconos y otros cargos que ahora se mencionaran, y los fieles. Esta

¹⁰²⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 47; Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano...", 576.

¹⁰³⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 178.

¹⁰³¹ He 17, 4.

¹⁰³² He 17, 12.

¹⁰³³ Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", 504-505.

diferenciación comenzó con la presidencia de la eucaristía, reservada en exclusiva a los obispos. Establecido así en las *Tradiciones Apostólicas*, de tal modo que, en ese momento, la Iglesia ya había dejado atrás la estructura de organización fraternal para convertirse en una organización social más compleja¹⁰³⁴. Esta cuestión se ve manifestada en las formas que fueron adquiriendo para llamarse unos a otros. Mientras que los clérigos se llamaban entre ellos hermanos, comenzaron a referir a la comunidad como hijos y, a ellos mismos en relación a los fieles, como padres. Esto acabó con la estructura horizontal con la que había nacido el cristianismo. Sin embargo, los laicos podían administrar el bautismo y la eucaristía se celebraba entre todos, sin diferencias entre los que celebraban, clérigos, y los que asistían, laicos¹⁰³⁵. Cipriano, obispo de Alejandría y seguidor de Orígenes, fue el impulsor de la necesidad de una jerarquía eclesiástica, al fundamentarla en que el laicado no podía acceder directamente a Dios y necesitaba de la intermediación del clero para tal fin¹⁰³⁶. Durante el s. II, la jerarquía eclesial se convirtió en obligatoria intermediación para que los laicos se pudieran acercar a Dios¹⁰³⁷. De finales del s. II a mediados del s. III la *Didascalia Apostolorum* menciona, desde su prólogo los siguientes cargos con una somera descripción:

“(...) el obispo como quien es pastor, los presbíteros como doctores, los diáconos como servidores, los subdiáconos como auxiliares, los que leen como lectores, los salmistas como quienes cantan con ciencia y constancia y el resto del pueblo como oyente con disciplina de las palabras del Evangelio (...)”¹⁰³⁸.

Afirmando la superioridad del obispo sobre todos los cargos, les encomendaba a todos los demás que no hicieran nada sin su consentimiento ni beneplácito. Sobre todo, que no recibieran limosna ni don alguno, ni los repartieran entre los necesitados de la comunidad sin que hubiese pasado por las manos de él¹⁰³⁹. Porque, solo él "(...) las distribuirá con justicia a cada uno (...) para que no haya quien reciba más de una vez en el mismo día o en la misma semana, mientras que otro no recibiera ni una sola vez"¹⁰⁴⁰.

Ya en los inicios del s. III aparecieron las primeras manifestaciones de, "(...) cómo la preocupación por el ejercicio del poder empezaba a igualar en importancia, y pronto a

¹⁰³⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 122-123.

¹⁰³⁵ Estrada, "Las primeras comunidades cristianas", 182-183.

¹⁰³⁶ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 88-93.

¹⁰³⁷ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 79.

¹⁰³⁸ *Didascalia Apostolorum*, Prólogo.

¹⁰³⁹ *Didascalia*, capt. IX, 27:1.

¹⁰⁴⁰ *Didascalia*, capt. IX, 27:4.

superar, a la fe y práctica de los principios evangélicos"¹⁰⁴¹. Durante el s. III el cristianismo "(...) se distinguió por su total exclusivismo, su total proselitismo y su sentido comunitario, plasmado materialmente en su organización eclesial minuciosa"¹⁰⁴². A mediados del s. III, durante el pontificado de Fabiano (236-250), el clero, al menos el clero romano, tenía una compleja organización. Según la referencia de Eusebio, en la comunidad de Roma, existían: un obispo, cuarenta y seis presbíteros; siete diáconos; siete subdiáconos; cuarenta y dos acólitos; y cincuenta y dos miembros del clero menor, exorcistas, ostiarios y lectores¹⁰⁴³. Los cargos que aparecen aquí, y que no fueron mencionados con anterioridad, han sido descritos por Álvarez Gómez¹⁰⁴⁴ de la siguiente forma:

- Subdiácono - ayudante del diácono en la gestión de los bienes materiales de la comunidad y en el reparto de ayuda a los necesitados.
- Acólito - encargados de preparar los materiales y los espacios destinados a la liturgia.
- Lectores - leían los textos sagrados en la celebración de la liturgia.
- Exorcistas - responsables de expulsar los demonios de los cuerpos de los endemoniados.
- Ostiarios - vigilantes de las puertas de los lugares de culto para que este se desarrollara correctamente y sin interrupciones o intromisiones de personas ajenas a la comunidad.
- Fossores - excavaban las tumbas y cuidaban los campos-santos cristianos.
- Parabolanos - cuerpo del clero menor dedicado a la atención de los enfermos de afecciones infecto-contagiosas, sobretodo de peste. Este grupo fue creado en Alejandría, probablemente durante una epidemia de peste que se fecha en el año 263, pero tuvo representación en la mayoría de las iglesias de oriente. Teodosio el Joven los sujetó a la jurisdicción del prefecto augustal, que era el primer magistrado de aquella gran ciudad. Sin embargo, eran elegidos por el obispo, y a este debían obediencia. En la ciudad de Alejandría se encontraban, durante el s. IV, en un número de quinientos y en el siglo siguiente en un centenar más. Arcadio y Honorio, por el año 416, les prohibieron acudir a toda clase de espectáculos públicos, ni al local de la curia, ni a juicios en los que no fueran parte o hubieran sido llamados por el juez, bajo la pena de ser privados del nombramiento

¹⁰⁴¹ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 80.

¹⁰⁴² Cabrero Piquero y Fernández Uriel, *Historia Antigua II: el mundo clásico. Historia de Roma*, 579.

¹⁰⁴³ Eusebio, HE, VI 43, 11.

¹⁰⁴⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 123.

de parabolano para no ser restituido nunca¹⁰⁴⁵. Dos años más tarde, los mismos emperadores establecieron nuevamente su número en seiscientos "(...) para curar los cuerpos enfermos de los pacientes en lo que tienen la experiencia (...) "¹⁰⁴⁶. No permitía la norma el incremento de su número pero si su sustitución en caso de fallecimiento¹⁰⁴⁷. Coincidiendo con el Concilio de Éfeso del año 449, el Patriarca de Alejandría los convirtió en su brazo armado¹⁰⁴⁸, siendo recordados así para la posteridad. Probablemente porque ese atender a los afectados de peste pudiera tener mucho que ver, desde su creación, con el mantenimiento del aislamiento de estos enfermos, incluso por la fuerza. En un documento consultado son descritos así:

"Como eran de ordinario hombres valerosos y familiarizados con la imagen de la muerte, los emperadores habían hecho leyes sumamente severas para impedir que excitasen sediciones y tomaran parte en los alborotos que eran frecuentes en el pueblo de Alejandría. Vemos por el código Teodosiano que era fijó su número, que les estaba prohibido el asistir a los espectáculos y a las reuniones públicas, ni aun en el foro, a no ser que tuviesen en él algún asunto personal ó fuesen procuradores de su sociedad; tampoco les estaba permitido pararse dos juntos, y mucho menos agruparse. Los príncipes y los magistrados los miraban como una clase de hombres formidables, acostumbrados a despreciar la muerte y capaces de las mayores violencias, si saliéndose de su empleo osasen mezclarse en los negocios del gobierno. Se habían visto ejemplos de esto en el conciliábulo de Éfeso, en 449 (...) seguido de una caterva de parabolanos armados, habían cometido los mayores excesos y alcanzado con el terror todo lo que habían querido"¹⁰⁴⁹.

Se puede deducir de esta descripción que no se trató en ningún caso del concepto enfermero de cuidar al que se hace referencia cuando se dice que atendían a los enfermos infecto-contagiosos. Es por ello que no se ahondará en su figura esperando estudios posteriores que aclaren el perfil social, religioso y funcional de este grupo.

Sobre los laicos y su papel dentro de la comunidad solo los recoge como un grupo identificado también. Entre sus obligaciones se encontraban: amar y respetar al obispo como un padre, temerle como a un rey y honrarle como a Dios¹⁰⁵⁰ convocar a sus convites

¹⁰⁴⁵ CJ 1, 3, 17;1.

¹⁰⁴⁶ CJ 1, 3, 18.

¹⁰⁴⁷ CJ 1, 3, 18.

¹⁰⁴⁸ Abate Bergier, *Diccionario de Teología*, vol. 3 (Madrid: Sociedad de eclesiásticos de la Corte, 1846), 633.

¹⁰⁴⁹ Bergier, *Diccionario de Teología*, 3, 633.

¹⁰⁵⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. VII, 20, 1; capt. IX, 34, 5.

a los que más necesiten¹⁰⁵¹; comunicarle al obispo de la existencia de personas de necesidades extremas o penuria, en el caso de que el obispo no los conociese¹⁰⁵²; alimentar al obispo y a su familia¹⁰⁵³; desprenderse de todo aquello que pudiesen como don tras la eucaristía para que el obispo lo repartiese y aceptar sus repartos sin juzgar, ni pedir cuentas de a quién o en qué cantidad llegaban sus donaciones¹⁰⁵⁴; no acudir ni aceptar las sentencias ni los juicios de los paganos y mantenerlos al margen de sus problemas¹⁰⁵⁵; y, por último, acudir siempre a la asamblea dominical¹⁰⁵⁶. En lo relativo a los dones que debían ofrecer en la eucaristía, aparecen en algunas fuentes primitivas como un simple gesto, hacer ropa de abrigo para los pobres. Ejemplo de esto sería el relato de la mujer resucitada por Pedro en Jope, en el desarrollo de la historia se describe a la mujer como "(...) llena de buenas obras y de limosnas (...)"¹⁰⁵⁷ y que ayudaba a los desfavorecidos haciendo mantos para las viudas¹⁰⁵⁸. Pero en fuentes más próximas a la oficialización del cristianismo en el Imperio estaba más regulado que el simple "dar lo que puedas". Como muestra, en la *Didascalia Apostolorum* se afirmaba que la comunidad tenía la obligación, para con el obispo, de:

"(...) ofrezcadle el fruto y el trabajo de vuestras manos. Entregadle vuestras primicias, vuestros diezmos, vuestras ofrendas y vuestros presentes; para que él mismo se sirva de ellos y los reparta a todos cuantos los precisan según la necesidad propia de cada uno. De esta manera, tu ofrenda será agradable ante el Señor tu Dios (...) trabaja con constancia, esfuérate y haz tu ofrenda"¹⁰⁵⁹.

Para finalizar con las funciones del laicado dentro de la comunidad decir que, dentro de este colectivo, los jóvenes tenía sus propias tareas consistentes en servir en el espacio de culto en todo aquello que fuera necesario¹⁰⁶⁰. A cambio, lo que les ofrecía el clero, en concreto la figura del obispo, era: escucharlos¹⁰⁶¹ y juzgar sus conflictos

¹⁰⁵¹ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 28,11.

¹⁰⁵² *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 28, 1.

¹⁰⁵³ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 33-3.

¹⁰⁵⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 35:3-4.

¹⁰⁵⁵ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 45:1-2; 46:1.

¹⁰⁵⁶ *Didascalia Apostolorum*, capt. XIII, 61:1.

¹⁰⁵⁷ He 9, 36.

¹⁰⁵⁸ He 9, 39.

¹⁰⁵⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. IX, 34:5-7.

¹⁰⁶⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. XIII, 63:1-5.

¹⁰⁶¹ *Didascalia Apostolorum*, capt. VII, 20:1.

cuando fuera necesario¹⁰⁶² y, por último, a amarlos, enseñarlos y reprenderlos como a hijos suyos¹⁰⁶³.

4. Los espacios para cuidar y la atención a los enfermos

Cuando el cristianismo comenzó su andadura, los antecedentes de espacios concretos donde llevar a cabo cuidados se centraban en los templos de Asclepios, en la mitología griega, o Esculapio, en la romana. En la primera se estableció a Apolo, hijo de Zeus y Leto, como el primer dios heleno de la salud, de la medicina y del sol. Asclepios, hijo de Apolo y Epigona, conocida como «la que reconforta», fue descrito como el principal sanador en el mismo catálogo de divinidades. Se cree que, originalmente, Asclepios habría sido un médico griego de la época arcaica, elevado a la categoría de héroe primero y de dios después, por la cultura griega clásica¹⁰⁶⁴. A Asclepios se le atribuían seis hijos: Macaón, cirujano del ejército; Podalirio, considerado el primer internista¹⁰⁶⁵; Higea, diosa de la salud; Panacea, la que rescata la salud y personificación de las hierbas medicinales; Meditrina, conservadora de la salud; e, Iaso, representante de la recuperación de la salud tras la enfermedad¹⁰⁶⁶. En los templos dedicados a estas divinidades se llevaba a cabo una atención centrada en el plano de lo religioso. Estos templos fueron ubicados en las mejores zonas de las ciudades, Polibio narró en *Historia Universal*, de 220-176 a.C., la conquista de Cartago Nova por los romanos, describiendo de la siguiente forma la ubicación del templo:

"El centro de la ciudad está en hondo; por el lado del mediodía tiene una entrada llana viniendo del mar; pero por las partes restantes está rodeada de colinas, dos altas y escabrosas y otras dos mucho más bajas, aunque están llenas de cavernas y malos pasos. De éstas, la mayor está al oriente, se extiende hasta el mar y sobre ella se ve el templo de Esculapio"¹⁰⁶⁷.

El culto a Asclepios tenía tal relevancia que se estiman en unos doscientos los templos erigidos en su honor¹⁰⁶⁸. Estos centros eran obras arquitectónicas de enorme belleza y se conformaron como un conjunto de edificios entre los que destacan el templo, el balneario, la sala para el sueño de los pacientes, instalaciones de residencia

¹⁰⁶² *Didascalía Apostolorum*, capt. XI.

¹⁰⁶³ *Didascalía Apostolorum*, capt. VII, 20:2.

¹⁰⁶⁴ José Siles González, *Historia de la enfermería* (Alicante: Aguacilar, 1999), 131.

¹⁰⁶⁵ Apareciendo ambos, y su relación con Asclepios, en la *Ilíada* de Homero hasta en tres ocasiones, en los párrafos 193, 516 y 729.

¹⁰⁶⁶ Mary Patricia Donahue, *Historia de la enfermería* (Madrid: Doyma, 1985), 66-67.

¹⁰⁶⁷ Polibio, *Historia Universal*, X, 10.

¹⁰⁶⁸ Moss, "Water an health...", 227.

para los sacerdotes y las sacerdotisas, teatro, jardines y gimnasio. En base al siguiente fragmento, extracto de la comedia *Las nubes* de Aristófanes, se deducen las prácticas que se realizaban en estos templos:

“Al anochecer los enfermos se acuestan en las camas de reposo, cline, de donde proviene el término clínico. Los siervos del templo, therapeutes, apagan la luz y piden silencio. Un sacerdote da entonces una vuelta para recoger el pan de oblación de los altares. Después aparece el dios escoltado por sus dos hijas y un esclavo. Va de cama en cama para examinar a los enfermos y mezcla unguentos y jarabes”.

Se añadían a ellas la ofrenda de sacrificios, la realización de diferentes ceremonias religiosas, la aplicación de dietas depurativas o restrictivas, técnicas de hidroterapia, administración de drogas derivadas de productos naturales y, de vital importancia era la práctica del sueño de incubación, ante la estatua de Asclepios¹⁰⁶⁹. Añadir que estaba prohibida la entrada y la atención a parturientas o moribundos en estos centros¹⁰⁷⁰. Los sacerdotes y sacerdotisas, presentes en estos templos, eran los expertos en la interpretación de los sueños, que permitía desvelar el tratamiento a seguir por el enfermo para su sanación.

Sin embargo, desde la perspectiva dual que los griegos tenían de la enfermedad, por un lado las de origen natural y por otro las de causas sobrenaturales; eran necesarios dos tipos de atenciones, empírica para las primeras y religiosa, con la participación de dioses y realizadas en el templo, para las segundas¹⁰⁷¹. Esta doble perspectiva promovió que, los sacerdotes Asclepiades, que en principio solo prestaban atención religiosa, se dividieron en dos ramas, médicos laicos y ocultistas¹⁰⁷². Los primeros contaron con una figura clave, Hipócrates de Cos, aunque ya antes de su nacimiento existía la medicina en Grecia y sus prácticos gozaban de alta reputación como «demzourgo», demiurgos o pequeños artesanos¹⁰⁷³. Hipócrates, otra figura que perteneció a la orden de Asclepios¹⁰⁷⁴, nació en torno al año 460 a.C. y es considerado autor de alguno de los 53

¹⁰⁶⁹ Donahue, *Historia de la enfermería*, 68; José Manuel Morales Puebla, Miguel Ángel Alañón Fernández y Antonio Doblas Delgado, "Asclepios, el dios griego de la medicina", *Apuntes de Ciencia. Boletín Científico del Hospital Universitario de Ciudad Real* 1, nº. 3 (2011): 53-57, 54; Moss, "Water an health...", 228; Padrós, "Cristianismo y hospital", 6; Siles González, "La construcción social de la...", 136-139.

¹⁰⁷⁰ Padrós, "Cristianismo y hospital", 6.

¹⁰⁷¹ Siles González, *Historia de la enfermería*, 131.

¹⁰⁷² Donahue, *Historia de la enfermería*, 68.

¹⁰⁷³ M.D. Lara Nava et al., *Tratados Hipocráticos*, Biblioteca Clásica Gredos (Madrid: Editorial Gredos, 2000), 4; Siles González, *Historia de la enfermería*, 131.

¹⁰⁷⁴ Donahue, *Historia de la enfermería*, 72.

textos que componen el denominado «cuerpo hipocrático», aunque no de todos ya que algunos datan del s. II d.C.¹⁰⁷⁵. La escuela de Cos, personificada en Hipócrates, desarrolló varios conceptos que han prevalecido durante siglos, como la teoría de los humores, cuya falta de armonía derivaba en enfermedad y sobre la cual el médico actuaba, o el denominado método hipocrático para el diagnóstico del paciente¹⁰⁷⁶. Culturas anteriores a la griega como egipcios, sumerios o semitas ya presentaban prácticas para la curación en las que no existían claros límites entre las de origen religioso, mágico o supersticioso y las de origen empírico, como ocurría en Grecia¹⁰⁷⁷. Sin embargo, por el desarrollo de, entre otras medidas, el método hipocrático se considera que el médico, laico, griego fue el que, en primer lugar, se acercó al concepto de medicina científica. Ya que se consideraba que el «buen médico» no era el empírico sustentado en el aprendizaje a través de ensayo/error, sino el que conocía la naturaleza humana y la proporción entre las fuerzas que las componen para garantizar la armonía y la salud¹⁰⁷⁸. El distanciamiento progresivo entre la concepción mágica, supersticiosa o religiosa de la enfermedad, propia de los templos y la racional de los médicos laicos, produjo la aparición de una nueva instalación dedicada a la atención de personas enfermas, las «iatreias» o «iatreion». Consistentes en una consulta, en la propia casa del médico en la que, libre del culto religioso, de forma independiente y centrados en resolver los problemas de salud, se llevaban a cabo curaciones de heridas, cirugías, se distribuían medicamentos y se formaban los discípulos de los médicos. Estas instalaciones estaban preparadas para acoger, por unos pocos días, a aquellos que, tras una cirugía, por ejemplo, necesitaban quedarse en ella para seguir recibiendo cuidados. Eran de carácter privado y recibían aportaciones económicas del erario público, provenientes del impuesto denominado «iatricon» y del paciente, que debía costear gran parte de los servicios recibidos¹⁰⁷⁹. Al mismo modo que otros «demzourgo», se piensa que el grupo de médicos establecía sus honorarios de forma conjunta. Aunque, quizás, la relevancia social, adquirida por

¹⁰⁷⁵ Dolores Escarpa, "La salud y la enfermedad en el templo de Asclepio (de Hipócrates a Galeno)", en *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la Ciencia Griega*, ed. por José Luis González Recio (México: Plaza y Valdés Editores, 2007), 201; Lara Nava et al., *Tratados Hipocráticos*, 5.

¹⁰⁷⁶ Donahue, *Historia de la enfermería*, 72-73; Escarpa, "La salud y la enfermedad en el templo de Asclepio...", 206.

¹⁰⁷⁷ Según aparece en el Papiro de Eber (1550 a.C.) eran los dioses responsables de las enfermedades, de las curaciones y de la fertilidad. Entre los sumerios, el término utilizado para designar a la figura del médico tenía al mismo tiempo tres significados «experto en aguas y aceites», «visionario» y «profeta» (Moss, "Water an health...", 227). Los cuidados prestados por los semitas ya han sido ampliamente abordados en el capítulo anterior.

¹⁰⁷⁸ Escarpa, "La salud y la enfermedad en el templo de Asclepio...", 203.

¹⁰⁷⁹ Padrós, "Cristianismo y hospital", 6-7.

determinados componentes del grupo, le permitiera que sus honorarios se vieran elevados al igual que su grupo de discípulos. Sobre estos, los aprendices de los médicos, se pretende centrar la atención ahora. Existen diferentes referencias a ellos en los escritos que componen el «cuerpo hipocrático», una se reviste de especial interés para esta investigación, la encontrada en la obra *Sobre la Decencia*. Podría datarse de los s. I-II d.C., siendo así uno de los más recientes textos que componen los tratados hipocráticos. Por las irregularidades que muestra ha sido considerado como un apoyo memorístico para la realización de una clase o de una lectura pública, sin intención alguna en su publicación. La temática de la obra versa sobre los modos de comportamiento aceptable para el médico en presencia del paciente. Advirtiendo de paso de la facilidad con la que el paciente en ocasiones miente, desobedece o ignora las instrucciones del médico¹⁰⁸⁰. El pasaje que se trae a colación es el siguiente:

"Deja a uno de tus discípulos junto al enfermo para que este no utilice mal tus prescripciones y lo ordenado por ti cumpla su función. Elige, de éstos, a los que hayan sido aceptados en el arte y proporcionales lo que sea necesario como para que lo administren con seguridad; también para que, entre visita y visita, estés al tanto de todo, no dando jamás a los profanos la posibilidad de tomar ninguna decisión. De lo contrario, lo que haya sido mal hecho hará que recaiga sobre ti la censura. No des lugar a ambigüedades que permitan apartarse de tu plan y no te cubrirá el oprobio, sino que su realización te reportará honor. Advierte, pues, todo esto en el momento de la actuación a aquellos que tienen el deber de aprenderlo previamente"¹⁰⁸¹.

Otros pasajes hacen referencia a los discípulos, si bien, en este la versión de las tareas que ocupaban al discípulo ha generado que diversos autores, expertos en la medicina griega como Laín Entralgo, apoyándose en lo propuesto por Kudlien, hayan percibido una diferencia clara entre este discipulado y otro. Al dejarlo a cargo de que se cumpliera su plan terapéutico, pero sujeto al criterio del médico, sin poder actuar por cuenta propia, los mencionados autores entendieron que se trataba de algún tipo de discipulado menor, e incluso de los médicos esclavos referenciados por Platón¹⁰⁸². Sin embargo, otras traducciones del «cuerpo hipocrático» establecen el término «ayudante» para este discípulo, definiéndolo como aquel que actuaba siguiendo las prescripciones del médico, informándole puntualmente de lo sucedido durante su ausencia, y haciendo

¹⁰⁸⁰ C. García Gual et al., *Tratados Hipocráticos I*, Biblioteca Clásica Gredos, (Madrid: Editorial Gredos, 1983), 185-87.

¹⁰⁸¹ Cuerpo Hipocrático, *Sobre la decencia*, 17.

¹⁰⁸² Pedro Laín Entralgo, *La medicina hipocrática* (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970), 379.

que se cumpliera de forma rigurosa las instrucciones dadas, para evitar los posibles engaños o mentiras del paciente. Siendo de esta forma el médico el verdadero y último responsable de la situación del paciente¹⁰⁸³. Este grupo de ayudantes del médico griego laico, se cree, estaba conformado en exclusiva por varones, que en ocasiones serían esclavos domésticos, aunque podrían ser también hombres libres que ejercían lo que vendría a ser un arte menor.

Para dar respuesta a por qué hombres y no mujeres, habría que ahondar en la situación de la mujer helena, quien tenía el espacio vital y la representación social reducida al «oikos», el hogar. En concreto, en la zona reservada para las mujeres, el gineceo, donde convivían todas las representantes femeninas del hogar: la esposa, la madre, la hija, la abuela, la sirvienta, la esclava; y los niños¹⁰⁸⁴. Primero en el «oikos» del padre, luego en el del suegro o el marido, pero siempre al amparo de un varón, se convirtieron así, el gineceo y el «oikos», en el espacio de reclusión para ellas, mientras que el hombre tenía su espacio en la «polis»¹⁰⁸⁵. En ésta, además, las mujeres eran negadas como sujetos políticos¹⁰⁸⁶. Los roles sociales aceptados para la mujer eran dos, la reproducción y la prostitución, pudiendo: ser esposa, para la función reproductiva; concubina, para el establecimiento de las relaciones personales; o «hetera», para la satisfacción sexual¹⁰⁸⁷. La mujer no podía ejercer ningún oficio ni aprender ningún arte o «misterio», el hombre tenía prohibición expresa de hacerla partícipe de esta iniciación, por lo que solo podían dedicarse al hogar, a menos que fuera sacerdotisa, prostituta o esclava¹⁰⁸⁸. Por este motivo, se puede establecer que los cuidados de los niños, los ancianos, los enfermos y los moribundos, en el ámbito doméstico, eran tarea de la mujer, en su rol de madre, hija, esposa o esclava¹⁰⁸⁹. Pero el oficio de ayudar o asistir al médico, atendiendo al paciente en su ausencia, informándole de lo acaecido durante la misma y haciendo cumplir el plan terapéutico por él establecido, sería tarea exclusiva de hombres, ya fuera este cuidado prestado en el «oikos» o en el «iatreion».

¹⁰⁸³ García Gual et al., *Tratados Hipocráticos I*, 209-210, nota 41.

¹⁰⁸⁴ Fernández García, "Los trabajos femeninos en el oikos de la Grecia Clásica...", 15; 28.

¹⁰⁸⁵ Fernández García, "Los trabajos femeninos en el oikos de la Grecia Clásica...", 17; Plácido Suárez, "La presencia de la mujer griega en la sociedad...", 52.

¹⁰⁸⁶ Gloria Gallego-Caminero et al., "Las parteras y las comadronas del s. XVI: El manual de Damián Carbó" *Texto & Contexto-Enfermagem* 14, n.º. 5 (2005): 601-607, 604.

¹⁰⁸⁷ Molina Ruíz, "La mujer en Grecia y Roma", 489-92; C. Morales Otal, "La mujer en Grecia", *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 8, no. 15-16 (1998); Plácido Suárez, "La presencia de la mujer griega en la sociedad...", 49.

¹⁰⁸⁸ Donahue, *Historia de la enfermería*, 73.

¹⁰⁸⁹ Fernández García, "Los trabajos femeninos en el oikos de la Grecia Clásica...", 15.

Sobre el parto y la crianza de los hijos destacan, como únicos oficios realizados por mujeres, las figuras de las amas de cría, parteras y comadronas. La atención que estas prestaban también se ubicaba en el «oikos», pero en estos casos de las mujeres que eran el objeto de su atención, por lo que no contradice lo ya expuesto. En base al trabajo realizado por Moral Lozano¹⁰⁹⁰, en la cultura helena eran las mujeres las que se examinaban a sí mismas y a otras mujeres, ofreciendo esta información posteriormente a los varones que ejercían la medicina. En su experta opinión, las obras del cuerpo hipocrático destinadas a las mujeres¹⁰⁹¹, parecen confidencias hechas por las comadronas a los médicos¹⁰⁹². Tanto era así que, solo dos referencias a tactos vaginales aparecen en el cuerpo hipocrático, se entiende que los tabús asociados con la desnudez y la exposición de esta al otro género, limitaría el acceso de los hombres a la anatomía femenina¹⁰⁹³, aceptándose así el ejercicio de este oficio por la mujer. La partera o comadrona debía contar con tres requisitos: conocer la técnica y todos los procedimientos propios de las «maias»¹⁰⁹⁴; haber sido madre; y haber alcanzado la menopausia. Considerándose este arte de asistir el parto como exclusivo de las mujeres que, habiendo parido en su edad fértil, ya hubiesen dejado atrás este periodo¹⁰⁹⁵. Además, en el desarrollo del parto podían dar drogas, para reducir el dolor, así como producir abortos a aquellas mujeres que tenían un mal parto o un feto inmaduro, o aconsejar a la madre del recién nacido que era débil y por tanto convenía exponerlo, o cuál era fuerte y convenía conservarlo¹⁰⁹⁶.

De los moribundos, el otro grupo excluido del templo de Asclepios, el propio cuerpo hipocrático aconseja al médico que, ante personas en estados próximos a la muerte, no aplicaran ningún tratamiento ya que entendían que la muerte era la propia naturaleza imponiéndose. La muerte de Asclepios ilustra esta máxima moral, ya que murió, tras

¹⁰⁹⁰ En el cual ha analizado las referencias al trabajo de las parteras y su reconocimiento social en diferentes fuentes como: los tratados del Cuerpo Hipocrático, las *Fábulas* de Higino, diversas fuentes epigráficas, las obras de Plinio el Viejo; escritos atribuidos a Galeno; la colección de tratados médicos de Aecio de Amida; el discurso platónico entre *Teeteto* y *Sócrates*; la comedia *Tesmoforias* de Aristófanes; y el testimonio de Sorano de Éfeso en *Enfermedades de las mujeres*

¹⁰⁹¹ *Sobre la naturaleza de la mujer, Mujeres estériles y Enfermedades de la mujer.*

¹⁰⁹² Moral Lozano, "Mujer y medicina en la antigüedad clásica...", 46.

¹⁰⁹³ Moral Lozano, "Mujer y medicina en la antigüedad clásica...", 53.

¹⁰⁹⁴ Los términos para referirse a las parteras fueron: «iatrine» o «archiatrine» (femenino de «iatros»), la que ha recibido más educación o formación; «maia» («obstetrix», partera, comadrona), que tenía fundamentalmente mucha experiencia práctica; «iatromaea» (híbrido de ambas) que poseía la formación de las primeras y la experiencia de las segundas (Barragán Nieto, "El espacio de la mujer en la medicina romana", 84; Moral Lozano, "Mujer y medicina en la antigüedad clásica...", 46-47.).

¹⁰⁹⁵ Moral Lozano, "Mujer y medicina en la antigüedad clásica...", 54.

¹⁰⁹⁶ Moral Lozano, "Mujer y medicina en la antigüedad clásica...", 54-55.

resucitar a un moribundo, como castigo por su transgresión sobre las normas naturales¹⁰⁹⁷. Siendo que, como ya se ha expuesto, la atención a los moribundos se prestaba en el «oikos», a cargo de la mujer, los cuidados post-mortem también eran faena suya. En primer lugar, se procedía a lavar el cuerpo del fallecido con agua, preferiblemente marina, se ungía y se vestía para posteriormente ser expuesto sobre el lecho o sobre un sarcófago. A partir de este momento se iniciaba un detallado ritual en el que, hombres y mujeres, tenían marcadamente establecidos sus roles¹⁰⁹⁸.

Otro espacio con el que contaron los griegos para la atención a los necesitados fue la «xenodochia». Estos centros ofrecían hospitalidad a los extranjeros, para evitar el enfado de los dioses. Este acogimiento del forastero, que se hallaba de viaje, ya fue identificable en el pueblo semita, en el análisis bíblico realizado en el capítulo anterior. Si bien, no se encontraron referencias a ningún lugar específico para tal acogimiento. Durante siglos se mantuvo que los semitas contaban con «xenodochias» para dar cobijo a los extranjeros en camino, en base a las tres primeras traducciones¹⁰⁹⁹ de *Antigüedades* y de *Las Guerras de los Judíos*, de Flavio Josefo. En ellas se afirmaba que Simón Macabeo y su hijo, Juan Hircano, fueron los primeros en establecer instituciones de este tipo para dar cobijo a extranjeros y a pobres locales durante el asedio de Jerusalén llevado a cabo por Antioco, en torno a los años 134-135 a.C. En los textos reseñados se afirmaba que Juan Hircano había extraído 3000 talentos de la tumba del rey David, con los que pagó el acuerdo con Antioco, para finalizar el asedio, y para la creación de estas instituciones¹¹⁰⁰. Sin embargo, en las últimas décadas, a la luz de estudios de corte etimológico del griego de la Antigüedad Tardía, se afirma que esta hipótesis se ha sustentado en un error. El término dedicado al extranjero/desconocido, «xenos», fue combinado por Flavio Josefo con «trophein», verbo similar al actual «hacer crecer». Entienden de esta combinación que estaba haciendo referencia al uso de una tropa de mercenarios, a la que Hircano pagó con parte de esos 3000 talentos¹¹⁰¹. El error en la

¹⁰⁹⁷ Escarpa, "La salud y la enfermedad en el templo de Asclepio...", 212.

¹⁰⁹⁸ Fernández García, "Los trabajos femeninos en el oikos de la Grecia Clásica...", 28-32.

¹⁰⁹⁹ Las realizadas por los llamados Pseudo-Rufino y Pseudo-Hegesipo, en el s. IV y asumidas como ciertas por Isidoro de Sevilla que las incorporó a sus célebres *Etimologías* en el s. VII.

¹¹⁰⁰ Flavio Josefo, *Guerra de los judíos*, Libro I, 5.

¹¹⁰¹ Anderson, "Mistranslations of Josephus and the expansion of public charity in late antiquity", 142. De hecho, en las traducciones de *Las Guerras de los Judíos* que se han utilizado para esta tesis no se menciona ya xenodochia en su concepto de hospitalidad con el extranjero, sino que se traduce directamente por mercenarios (Alfonso Roper Berzosa, *Las Guerras de los Judíos*, ed. por Alfonso Roper Berzosa (Barcelona: Editorial CLIE, 2010), 23; o por "(...) fue el primer judío que tuvo gente extranjera a sueldo dentro de la ciudad a costa suya" (Carrascalejo de la Jara, *Las Guerras de los Judíos*, 123).

traducción se mantuvo durante siglos, sobre todo por su incorporación en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, dando lugar a la creencia de que el pueblo semita contó con «xenodochias» desde el s. II a.C. Sin embargo, en base a los estudios etimológicos mencionados y al análisis bíblico llevado a cabo en el capítulo anterior, la comunidad judía solo podía proporcionar cuidados en el ámbito doméstico, siempre que la enfermedad no causara impureza legal, ya que entonces el enfermo era aislado fuera del campamento. Si hay múltiples referencias a la acogida del viajero, extranjero o peregrino, pero todas dan la impresión de realizarse en el hogar. Como ya se ha mencionado, en general, las prácticas médicas del pueblo judío estaban, en el periodo a estudio, menos desarrolladas que las de otras culturas coetáneas¹¹⁰². Finalmente, el término griego que derivó de la unión de «xenos» y «dochia» fue «xenodochia», que era usado para hacer referencia al lugar en el que se ofrecía acogida al peregrino, viajero, etc., así como se le ofrecía la posibilidad de satisfacer sus necesidades y, en ocasiones se les curaban heridas o enfermedades¹¹⁰³. En Grecia, la gestión de estos centros era dependiente de la ciudad, por lo que parece que tenía un marcado carácter laico y civil¹¹⁰⁴.

Los romanos, cuando conquistaron Grecia, aun no disponían de un sistema religioso propio ni de un sistema de asistencia a los socialmente débiles. Motivo por el que, al igual que hicieron con otras culturas, tomaron de la helena aquello que les pareció de interés. En concreto, el culto a Asclepios, Esculapio para los romanos, evolucionó en esta cultura, aunque siguió mezclando la práctica religiosa, como remedio sobrenatural, con una serie de remedios naturales¹¹⁰⁵. Los templos destinados a Asclepios/Esculapio se extendieron por todo el mundo mediterráneo y estuvieron en activo, aproximadamente, mil años, desde el s. V a.C. hasta el s. IV d.C.

El sistema social, político, militar y agrario de Roma fue incapaz de dar cobertura a las carencias de sus propios ciudadanos. Lo que produjo, con el transcurrir del tiempo, una mayor necesidad de un sistema estatal para el apoyo de la población en su alimentación y una estructura hospitalaria y sanitaria que el estado no fue capaz de cubrir. A consecuencia de esto se dieron fenómenos como la reducción del número de

¹¹⁰² Moss, "Water an health...", 228.

¹¹⁰³ Moss, "Water an health...", 228.

¹¹⁰⁴ Siles González, *Historia de la enfermería*, 136.

¹¹⁰⁵ Donahue, *Historia de la enfermería*, 68.

nacimientos, epidemias, hambrunas, etc.¹¹⁰⁶. Contaron también los romanos con la costumbre de la hospitalidad y con espacios, destinados a la acogida, abiertos a los peregrinos. El término griego «xenodochia» fue sustituido por «hospios» en la cultura latina, aunque siguieron siendo instituciones frecuentadas por personas que buscan hospitalidad y atención¹¹⁰⁷. A nivel semántico, «hospios», provenía del término «hospes», viajero o huésped, aludiendo a la hospitalidad. Posteriormente sería sustituido por «hospitium» al combinarlo con «stabulum», albergue, y sería Plinio quien escribió por primera vez esta combinación¹¹⁰⁸. De tal forma que, dejó patente como, poco a poco, había ido adquiriendo el sentido de alojamiento o albergue. El «hospitium» no era de uso gratuito, aunque poseerían "(...) una cualidad más elevada que aquellos complejos públicos abiertos a cualquier usuario de las vías (...)"¹¹⁰⁹.

Otro espacio de atención al enfermo compartido por las culturas griegas y romanas fueron las casas particulares de los médicos, lo que había sido el «iatreion» griego. De lo cual han quedado evidencias arqueológicas, que han sido estudiadas profundamente concluyendo que, en base a la presencia de diverso instrumental médico en los restos de diversas casas, estaban ubicadas en cualquier zona dentro de los núcleos urbanos. Estos espacios para la atención al enfermo eran de carácter privado y en base al número y la complejidad de los utensilios, encontrados en los restos arqueológicos, han sido clasificados en dos grupos. Por un lado, las de pequeño nivel, las casas particulares de los médicos que podrían haber ejercido lo que serían prácticas generales, a los que se les presupone otra labor principal y estas prácticas serían secundarias en sus ingresos, y por otro lado las «tabernae medicae»¹¹¹⁰. Estas últimas eran de mayor tamaño, podían estar anexadas a las casas de los médicos, pero también se han hallado espacios separados de las mismas. Por esto y por la complejidad del instrumental hallado en ellas, hacen pensar que se trataban de espacios de mayor especialización y en los que se prestaba asistencia de forma extensiva, así como que estas prácticas eran la única función de su ocupante¹¹¹¹. Destacan los expertos, en la materia arqueológica, que estos espacios, por su ubicación en vías principales y cercanos a lugares emblemáticos de la

¹¹⁰⁶ Bellina Yrigoyen, "Soluciones históricas al problema de la seguridad social y sus conflictos éticos actuales...", 65-66.

¹¹⁰⁷ Geadah, "Regards sur l'évolution des soins...", 20; Moss, "Water an health...", 228.

¹¹⁰⁸ Espinosa Criado, "Circulación e información en las vías romanas del nordeste hispánico...", 117.

¹¹⁰⁹ Espinosa Criado, "Circulación e información en las vías romanas del nordeste hispánico...", 117.

¹¹¹⁰ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos..." 12; Barragán Nieto, "El espacio de la mujer en la medicina romana", 85.

¹¹¹¹ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos ...", 12-15.

ciudad como eran la palestra, el foro o las termas, debían ser reconocidos como elementos importantes de la urbe por sus moradores. Si bien, nada hace pensar que sus ubicaciones fueran planificadas de antemano en la construcción de la ciudad¹¹¹².

La cultura romana heredó los templos, la aplicación de la hospitalidad en los «hospitium» y la atención de corte ambulante en la casa del médico y en las «tabernae medicae». Pero innovó con la creación de un nuevo espacio destinado a cuidar. Siendo como fueron una sociedad fundamentalmente militar, no sorprende que este espacio fuera el hospital militar o «valetudinaria castrensis». No en vano, el ejército era, para Roma, la más técnica de las organizaciones, la ejecución de su defensorio afán expansionista¹¹¹³. Comprendiendo la importancia que el ejército adquirió para el desarrollo del Imperio y con ello de las élites sociales romanas, se entienden también los motivos por los que estas instalaciones recibieron, "(...) los beneficios de toda una larga experiencia de orden, de previsión, de higiene, de organización y de mesurado funcionalismo arquitectónico"¹¹¹⁴. Esos centros, eran el espacio en el que se mejoraban las técnicas quirúrgicas, ya que «la guerra es la única escuela apropiada para los cirujanos»¹¹¹⁵. Los soldados permanecían en ellos hasta su recuperación y en ellos podían recibir diversas visitas, como la llevada a cabo por Adriano durante la campaña de la Galia y recogida en la *Historia Augusta*¹¹¹⁶.

El término valetudinaria, aunque ha sido traducido como enfermería, proviene etimológicamente de «valetudo», «buena salud». Existen evidencias, del orden de lo arqueológico, de la existencia de estos espacios en el interior de varios campamentos legionarios¹¹¹⁷. Al inicio del movimiento expansionista del pueblo romano, las batallas se libraban en las proximidades de Roma, el ejército no era profesional y los soldados obtenían como única recompensa el botín del pillaje, la atención a los heridos y enfermos no estaba estructurada, ni era considerada necesaria. Augusto, que gobernó desde el año 41 al 54 a.C., llevó a cabo la profesionalización del ejército, lo que sumado a la dispersión geográfica que adquirieron sus conquistas, generó la necesidad de una asistencia regularizada, apareciendo de esta forma las valetudinarias. Así, este espacio se

¹¹¹² Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos...", 14.

¹¹¹³ Padrós, "Cristianismo y hospital", 8.

¹¹¹⁴ Padrós, "Cristianismo y hospital", 8.

¹¹¹⁵ Cita tradicionalmente atribuida a Hipócrates de Cos.

¹¹¹⁶ *Hist. Agust.*, Vida de Adriano, X, 6

¹¹¹⁷ Principalmente en las fronteras del Rin-Danubio y en Britannia, como el de Novasemium o el Vetera I, el más grande conocido hasta ahora, ubicado en Xanten am Reim (Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos...", 12-16).

convirtió en un elemento más a planificar dentro de la construcción del acuartelamiento, lo que los dotaba de una característica diferenciadora de lo visto hasta el momento¹¹¹⁸. Esta circunstancia hizo que se convirtieran en la primera estructura destinada a la prestación de atención en la enfermedad que era arquitectónicamente planificada al mismo tiempo que el resto de dependencias con las que contaba el asentamiento militar. La mayoría de los valetudinarios encontrados fueron edificados con la misma estructura, muy en consonancia con el patrón romano habitual. Se trataba de un edificio de una planta, rectangular y con un patio central del que salían dos líneas paralelas de pequeños habitáculos usados como habitaciones para los soldados heridos o enfermos. Algunos contaron con cocina, letrinas y baños propios, dando la impresión de que eran, infraestructuralmente, independientes del resto del campamento¹¹¹⁹. Entre el personal que atendía al soldado se pueden establecer dos grupos: por un lado, los médicos que se encontraban adscritos a la unidad del ejército allí acuartelada; por otro lado, los «nosocomii», término que hacía referencia a las personas que asistían a los soldados, heridos o enfermos, atendidos en el valetudinaria y que eran habitualmente esclavos masculinos¹¹²⁰. Poco se sabe realmente del trabajo de estos «nosocomii», sin embargo, si es conocido que las muertes por las heridas de la batalla eran las de menor incidencia, mientras las muertes por infecciones de esas heridas o por epidemias de tifus, malaria y cólera eran mucho más numerosas. Por ello, se puede suponer que la tarea asignada al nosocomii estaba más relacionada con el mantenimiento de la salud, asegurando el acceso a agua potable y limpia o el acondicionamiento de baños y letrinas¹¹²¹. Todo el personal estaba al cargo del «Optio Valetudinarii»¹¹²². El cargo que designaba el término «optio», dentro del ejército romano, vendría a ser el de lugarteniente del centurión para un determinado aspecto, en este caso, para el control y manejo del valetudinaria¹¹²³. De lo que se puede deducir que el ejercicio y la práctica asistencial, que se llevaba a cabo dentro de estas instalaciones, provenían y estaban plenamente influenciadas por una filosofía de corte completamente militar.

¹¹¹⁸ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos...", 15-16.

¹¹¹⁹ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos...", 15-16.

¹¹²⁰ A. Gálvez Toro, "Errores en el lenguaje: nursing no es enfermería, «cuidado» no es care", *Biblioteca Lascasas* 3, nº. 3 (2007): 5, nota 2.

¹¹²¹ M. Christensen, "Men in nursing: the early years", *Journal of Nursing Education and Practice* 7, nº. 5 (2017): 94-103, 97.

¹¹²² Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos...", 15.

¹¹²³ D. Breeze, "A note on the use of the titles optio and magister below the centurionate during the Principate", *Britannia* 7 (1976): 127-133, 128.

El paso del «valetudinaria castrensis» al civil, ya fuera urbano o rural, no ha generado restos arqueológicos, al menos en lo descubierto hasta ahora, pero sí documentales y epigráficos. Las fuentes primarias, literarias y epigráficas, en las que aparecen referencias a las estaciones valetudinarias civiles son varias y han sido analizadas por diferentes autores¹¹²⁴. Siguiendo los trabajos de Alonso Alonso (2014), Retief y Cilliers (2006), Risse (1999) y Padrós (1965)¹¹²⁵, se pueden mencionar los siguientes documentos:

- En la obra de Aulo Cornelio Celso, de contenido relativo al «ars medicae», que data del periodo de gobierno de Tiberio, aparece la referencia a un "(...) amplio valetudinaria (...)". Lo que transmite no solo la constatación de su existencia sino también de su tamaño, al referirse al centro como amplio.
- Lucio Junio Medrato Columela, en su obra *De re rustica* del s. I d.C., realizó un tratado agrícola en el que definió cómo llevar a cabo el trabajo en una hacienda rústica. En él, atribuyó la tarea de curar las pequeñas heridas ocasionadas durante el trabajo o el desplazamiento al valetudinaria, si las heridas eran graves, al hacendado. Mientras que a la mujer del mismo le adjudicó la función de enviar a esta enfermería a aquellos trabajadores que por causa de fatiga o debilidad no pudieran desempeñar sus funciones¹¹²⁶. De lo que se puede extraer que, si bien no fuera en todas, en algunas haciendas rústicas, probablemente en las de mayor tamaño, contaban con estos espacios destinados a prestar atención a heridos y enfermos.
- Tanto Tácito como Séneca¹¹²⁷, hicieron un uso metafórico del término. Si bien, aunque estuvieran haciendo una referencia del orden de lo metafórico, sirve para constatar la existencia de los valetudinarias civiles. En concreto, la referencia de Séneca es la siguiente:

¹¹²⁴ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos..."; Franciso Blanco Coronado y Diego Felipe Peral Pacheco, "Las pinzas quirúrgicas del instrumental médico de «Avgvsta Emérita»", *Revista de Estudios Extremeños* 61, n.º. 1 (2005); Magdalena Cybulska et al., "On Roman military doctors and their medical instruments", *Military Pharmacy and Medicine* 5, n.º. 2 (2012); Padrós, "Cristianismo y hospital"; Retief y Cilliers, "The evolution of hospitals from antiquity to the Renaissance"; Risse, "Collective care of soldiers and slaves: roman valetudinaria"; Robb Wesselingh, "From Milites Medici to Army Medics – A two thousand year tradition of military medicine," *Journal of Military and Veterans' Health* 16, n.º. 4 (2008).

¹¹²⁵ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos..."; Retief y Cilliers, "The evolution of hospitals from antiquity to the Renaissance"; Risse, "Collective care of soldiers and slaves: roman valetudinaria"; Padrós, "Cristianismo y hospital".

¹¹²⁶ Columela, *De re rustica*, Lib XI, capt. L.

¹¹²⁷ Tácito, *Diálogo de los oradores*, capt. XXI; Séneca, *De Ira*, Lib. I, cap. XVI.

"Si, como médico experimentado y hábil, entrase en una enfermería o en la casa de un rico, no ordenaría el mismo tratamiento a todos los enfermos atacados de diferentes dolencias. Me llaman para la curación de un pueblo, y en tantos ánimos diferentes veo diferentes vicios; a cada enfermedad debo buscar su remedio"¹¹²⁸.

Todos estos fragmentos hacen referencia al valetudinarium como un "(...) recinto destinado a la atención, curación y convalecencia de enfermo"¹¹²⁹. Es probable que los valetudinarias civiles comenzaran a construirse en el periodo final de la República o ya en el tiempo imperial. Los cuidados, hasta entonces, se prestaban mayoritariamente en los domicilios de enfermos, o en las casas particulares de los médicos, ya fueran sencillas o «tabernae medicae». Los motivos que pudieron conducir a su implantación, entre la sociedad civil, han sido postulados por algunos autores, quienes refieren que, pudo ser que el descenso de la mano de obra esclava y las dificultades para reemplazarlos, facilitara la creación de un lugar para administrarles cuidados e incrementar así su rendimiento y fidelidad¹¹³⁰. Si bien, parece ser que los esclavos que podían acogerse a este cuidado, lo hacían gracias a la bondad de sus amos, ya que existieron algunos patricios adinerados que crearon sus propios valetudinarias¹¹³¹. Aunque lo más habitual era que fuesen abandonados en la Isla de Tiberina, para que el dios Esculapio los sanara o muriesen, que era lo más común. Ante esta situación, el emperador Claudio¹¹³² sentenció un edicto que:

"Como algunos ciudadanos abandonaban a sus esclavos enfermos o agotados en la isla de Esculapio por el fastidio de tener que curarlos, decretó que todos los que fuesen abandonados quedaban libres y que, si se recuperaban, no volverían a estar sometidos a su señor, y que, si alguno optaba por matarlos en lugar de abandonarlos, sería acusado de un delito de asesinato"¹¹³³.

De tal forma que obligó a los amos a cuidar a los esclavos enfermos bajo pena de que, aquel que no lo hiciera o le diera muerte para dejar de mantenerlo, podría ser acusado y perseguido por homicidio. Mejorando con ello las condiciones de los

¹¹²⁸ Séneca, *De Ira*, Libro I, capt. XVI. Disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes en la url: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-la-ira--0/html/>

¹¹²⁹ Alonso Alonso, "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos...", 20.

¹¹³⁰ Padrós, "Cristianismo y hospital."

¹¹³¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 177.

¹¹³² Entre los años 41 y 54 d.C.

¹¹³³ Suetonio, *Vida de los Doce Césares, el divino Claudio*, XXV.

valetudinarios ya existentes y fomentando la creación de centros nuevos¹¹³⁴. Varios pasajes de Galeno y en *De res rustica*, son indicativos de que fue en las zonas rurales donde primero se desarrollaron estas instituciones. Existen otras evidencias de su presencia en las urbes, concretamente junto al circo para atender a los gladiadores¹¹³⁵. Por último, aunque en principio eran completamente privadas carentes de todo carácter público, en algún momento pasaron a depender del Estado, aunque esto sería ya a lo largo del s. IV d.C. En base a que para la población la atención a los enfermos no era propia de un hombre libre, se podría suponer que, al igual que ocurría en los «valetudinarios castrensis», en los civiles la atención a los enfermos también era prestada, probablemente, por esclavos y sirvientes¹¹³⁶.

Resumiendo lo expuesto hasta aquí, en la sociedad romana de los s. I-III, los espacios destinados a atender a los enfermos eran de cuatro tipos: los templos dedicados a Esculapio; las casas particulares de los médicos y las «tabernae medicae»; los «hospitium»; y los valetudinarias, «castrensis» y civiles. Otras aportaciones a la salud colectiva o pública llevadas a cabo por los romanos y conocidas por todos, fueron: la creación de desagües y cloacas para la retirada de los desechos de las vías públicas y las viviendas; la realización de acueductos para el acceso al agua de las urbes; el establecimiento de zonas de enterramiento y la obligación de utilizarlas¹¹³⁷; la creación de baños públicos y de una amplia cultura del baño, de la higiene y del cuidado corporal

¹¹³⁴ Padrós, "Cristianismo y hospital", 8.

¹¹³⁵ Padrós, "Cristianismo y hospital", 8.

¹¹³⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 626.

¹¹³⁷ Roma diferenciaba, en sus ciudades, entre las zonas para la vida y las zonas para la muerte, en base a los trabajos arqueológicos realizados por José Remesal Rodríguez ("Aspectos legales del mundo funerario romano" (comunciación presentada en el Congreso Internacional Espacios y usos funerarios en el occidente romano, Córdoba, 2001), que estudió las necrópolis de Isola Sacra, Península Itálica; Lucía Fernández Sutilo ("Espacios y usos funerarios en Onoba y su área de influencia entre los siglos II a.C.-VII d.C.", Tesis Doctoral, Universidad de Huelva, 2016) y Javier Bermejo Meléndez y colaboradores (Bermejo Meléndez et al., "Reconstrucción infográfica de la necrópolis septentrional de la ciudad de Onoba", *Virtual Archaeology Review* 4, nº. 9, 2013), que hicieron lo mismo con la de Onoba (Huelva, España); Lucía Fernández Sutilo y Juan Manuel Campos Carrasco ("La influencia norteafricana y oriental en las tipologías y rituales del mundo funerario romano del extremo occidental de la provincia Baetica," *Revista Onoba*, nº. 5, 2017), abordaron esta cuestión en la provincia Baetica; la misma temática, pero en Valentia fue estudiada por Albert Ribera i Lacomba y Rafaela Soriano Sánchez ("Enterramientos de la Antigüedad Tardía en Valentia," *Lucentvm*, nº. 6, 1987); y, por último, Joao Pedro Bernardes y colaboradores (Bernardes et al., "El mundo funerario del extremo suroccidental de la Hispania a través de dos ciudades: Ossonoba versus Onoba", *Revista Onoba*, nº. 2, 2014), compararon las necrópolis de Ossonoba, (Faro, Portugal) y Onoba, (Huelva, España). De estos trabajos se extrae que, cuando se enterraba un cuerpo, la zona del enterramiento era considerada sacra, por lo que no se le podía dar otro uso. Para evitar los abusos que está condición propiciaba, y que colocaba por encima del derecho público el derecho sacro, se legisló desde muy temprano dónde era aceptable enterrar los cuerpos de los fallecidos (Digesto 11.7.43; 1.8.6.4; 11.7.7.8). Quedando establecido que las vías de acceso a la ciudad eran adecuadas para este fin, además de las necrópolis que estaban ubicadas a las fueras de las urbes, aunque por el crecimiento de éstas en ocasiones terminaron por quedar dentro de las mismas.

y tisular; aparición del «iatralepta», presente en estos baños públicos y en las termas como profesional de masaje¹¹³⁸.

Las comunidades de primeros cristianos no contaron con espacios propios para la oración y el culto, de ahí el calificativo de «atheus» que recibieron en múltiples ocasiones durante los tres primeros siglos d.C. Sin espacios propios para el culto, es fácil comprender que tampoco contaron con espacios propios destinados al cuidado de los enfermos. Si bien, como ya se ha expuesto en epígrafes anteriores si contaron con un primigenio sistema de asistencia basado una estructura jerárquica en la que destacan, para este tema, las figuras de los diáconos y las diaconisas, así como las de viudas y vírgenes. Los servicios que estas figuras ofrecían a los necesitados, enfermos, heridos, pobres, etc., ocurrían en los domicilios de los afectados.

Añadir a esto que, para los primeros cristianos la curación, en el sentido más espiritual pero también físico, provenía del Espíritu Santo y se efectuaba mediante la palabra y la imposición de manos. De tal modo que, no necesitaban de esos espacios para la sanación ya que era de la comunidad de creyentes, de las personas que la constituían, de la que provenía dicha cura¹¹³⁹. Referencias de estas curaciones milagrosas se podrían citar en un número altísimo ya que su presencia es constante en los escritos cristianos primitivos, sobre todo los pertenecientes al s. I d.C. Los Doce y algunos de los primeros apóstoles asumieron como propia la tarea de ir a predicar, curar y expulsar espíritus que tan a gala les imprimió Jesús en sus enseñanzas y que ya se han relatado en el capítulo anterior. No siendo, en caso alguno, curaciones relativas a los conocimientos, técnicas o materiales que poseían de las enfermedades y de los cuidados que los enfermos recibían, se va a proceder a enlistar algunas de ellas a modo de ejemplo. Pero sin mayor pretensión que evidenciar que siguió formando parte del catálogo de los eventos que acaecían en las vidas de los primeros, como mínimo como creencia en que se podían curar mediante la palabra de aquellos que habían sido tocados por el Espíritu Santo. Las primeras referencias aparecen en los *Hechos de los Apóstoles* y hacen alusión a cuatro situaciones en las que Pedro: curó a un hombre «cojo» momento que aprovechó para insistir en que el individuo no estaba completo o era impuro, manteniendo con ello la creencia en el vínculo entre pecado y enfermedad que ya se ha abordado con anterioridad; desde ciudades próximas a Jerusalén traían

¹¹³⁸ Donahue, *Historia de la enfermería*, 81.

¹¹³⁹ Torre Díaz, *Enfermedad, dolor y muerte...*135.

enfermos y poseídos, en un número indeterminado, para que Pedro los curara y él lo hacía con su palabra; curación de un paralítico en Lida; y, por último, en Jope llevó a cabo la resurrección de una mujer que "(...) estaba llena de buenas obras y de limosnas (...)"¹¹⁴⁰. Además de Pedro, Felipe, uno de los siete primeros diáconos, quien tras el martirio de Esteban huyó a Samaría, y en ella procedió a la curación de enfermos y a la expulsión de demonios¹¹⁴¹. Pablo también curaba enfermos y poseídos, como: el cojo de Listra; la poseída que era capaz de vaticinar el futuro; el precipitado de Tróade; o el padre del Principal en la isla de Malta, al que curó mediante la imposición de manos, tras el naufragio del barco que lo llevaba preso a Roma¹¹⁴². En el caso de Pablo, se describe también el inicio de la curación mediante el contacto con pertenencias o ropas que hayan tocado al apóstol, al igual que ya había pasado con Jesús. En esta narración, que describe su tercer viaje, afirmó que "(...) aplicaban a los enfermos los pañuelos y delantales que habían tocado su cuerpo y se retiraban de ellos las enfermedades y los malos espíritus"¹¹⁴³. Puede observarse que, durante al menos el primer siglo d.C., estas curaciones milagrosas se daban en alto número, manteniendo viva las instrucciones dada por Jesús¹¹⁴⁴. De hecho, la impresión que produce es que esta creencia en la capacidad para curar enfermos mediante la palabra y la imposición de manos, constituían los signos que les acreditaban como auténticos continuadores de la misión sanadora/salvadora de Cristo. Es más, de entre los dones y carismas repartidos por Dios entre la comunidad de creyentes, el de la curación es el más relevante¹¹⁴⁵. Sin embargo, llegado ya el s. III, parece que la creencia en este poder de curación fue declinando gradualmente, hasta desaparecer, manteniéndose solo el de los exorcismos¹¹⁴⁶. Orígenes, en su obra *Contra Celso*, fechada a mediados del s. III, ya no hace mención a la capacidad para curar, solo a la expulsión de los demonios¹¹⁴⁷. En opinión de Calisto Vendrame¹¹⁴⁸, esto ocurrió a consecuencia de que el crecimiento exponencial de la Iglesia y de la comunidad de creyentes hizo necesario unificar el mensaje y las prácticas

¹¹⁴⁰ He 3, 1-11; He 3, 6; He 5, 12-16; He 9, 35; He 9, 36.

¹¹⁴¹ He 8, 4-8.

¹¹⁴² He 14, 8; He 16, 16-20; He 20, 10; He 28.

¹¹⁴³ He 19, 11-12

¹¹⁴⁴ Mt 10,8

¹¹⁴⁵ Vendrame, *Los enfermos en...* 71-74.

¹¹⁴⁶ Max Kappeler, *Introducción a la Ciencia de la Ciencia Cristiana* (Estados Unidos: Instituto Kappeler para la Ciencia del Ser, 2007), 69.

¹¹⁴⁷ Orígenes, *Contra Celso*, L. I, 6.

¹¹⁴⁸ Vendrame, *Los enfermos en...* 75-76.

relativas a las curaciones de los enfermos, para lo que se desarrollaron, de forma natural, dos vertientes:

- Carismática: mediante la que las curaciones milagrosas que nacían del Espíritu Santo que el creyente albergaba en su interior las transmitía al enfermo mediante diferentes técnicas como la imposición de manos o la palabra. Esta vía se fue extinguiendo quedando solo como representación de la misma las prácticas de exorcismos.
- Institucional: este proceso fue paulatino, en el periodo a estudio en este capítulo aun no había ocurrido. Sin embargo, sí se había iniciado el movimiento por el que las comunidades de primeros cristianos se hacían cargo de los enfermos y otros individuos vulnerables de su asamblea. Este, en principio ejercicio de caridad, concluiría en siglos posteriores con la Iglesia como institución que asumió la responsabilidad de curar y cuidar a los enfermos, desvalidos, pobres, etc. Calisto Vendrame propone, como manifestación de este rol asumido por la Iglesia, la institución del sacramento de la unción de los enfermos y el perdón de los pecados como instrumento para la curación/cuidado de los enfermos. Motivo por el que, para él comienza aquí el vínculo Iglesia-enfermo. Sin embargo, desde esta tesis se observa que la unción de los enfermos derivó rápidamente en una práctica pre-mortem más vinculada con el perdón de los pecados y como la vía para garantizar el paso a la vida eterna del moribundo. Por lo que se sostiene la visión de que, si bien, se comparte la existencia de esta vertiente institucional para la atención al vulnerable de la comunidad que, creciendo esta, fue destinada a la atención de la sociedad en general. Esta vertiente está, desde la óptica de esta tesis, claramente relacionada con el valor de la caridad, la regulación de las funciones de diáconos y, sobre todo, de las diaconisas, y el régimen de las viudas, así como en el amplio número de recomendaciones, presentes en todas las fuentes estudiadas que exponen quién y cómo debe llevarse a cabo la cobertura de las necesidades de las personas en situación extrema por motivos de: enfermedad, pobreza, ancianidad, viudedad, orfandad, etc. Esta vía institucional, es para nosotros sin duda la que derivará, ya en la Alta y Plena Edad Media, en la creación de los centros asistenciales.

Si bien, todo esto ocurrirá más tarde, ya que, al principio, las comunidades contaron con un único espacio en el que se reunían, se apoyaban, practicaban la

hospitalidad y daban cobertura a sus necesidades materiales y espirituales. Se trataba de casas de cristianos particulares que cedían su uso a la comunidad, así se puede observar en las saluciones de diversas cartas como la destinada a los colosenses: "Saludos (...) a Ninfa y a la Iglesia que se concentra en su casa (...)"¹¹⁴⁹. Desempeñaron así, esas casas privadas, el núcleo de la vida de los primeros cristianos¹¹⁵⁰, se piensa que esas casas serían, posteriormente, donadas por sus propietarios a la comunidad o compradas por la comunidad a su legítimo propietario. Contaron también con espacios propios para los enterramientos que, siguiendo la pauta de las casas, normalmente compraba un cristiano y permanecía a su nombre, o a nombre de la comunidad. Según las leyes romanas, las comunidades cristianas habrían podido configurarse como corporación, de haber sido lícitas para el Imperio. En el derecho romano privado, el concepto de persona jurídica y la capacidad de las entidades para tener posesiones existían y fueron recogidos por Ulpiano durante el gobierno de Alejandro Severo¹¹⁵¹. Estos entes podían constituirse bajo dos categorías, por un lado las corporaciones y por otro las fundaciones¹¹⁵². Las primeras eran adecuadas cuando los fines proyectados excedían las posibilidades de un solo individuo y requerían, por su envergadura, duración o presupuesto, la implicación de varias personas que se asociaban para conseguir el objetivo pre-establecido. Entre las corporaciones se establecieron tres tipos:

- «Populus romanus»: se trataba de la colectividad políticamente organizada de todos los ciudadanos libres. Entre sus cualidades destacaba la soberanía, por la que no se regían por las mismas leyes como ente que como persona física. Su patrimonio era el tesoro público gestionado, en los diferentes momentos políticos por el Senado o por el Emperador, mediante el fisco.
- «Municipia», «coloniae» y «civitates»: eran comunidades territoriales menores con capacidad para obtener créditos, adquirir bienes, y defender sus intereses. "(...) el pretor concedió acción en nombre de los miembros de un municipio"¹¹⁵³.
- «Collegia», «sodalitates», «societates» y «universitates»: términos utilizados para designar las múltiples versiones de asociaciones privadas, de personas organizadas que compartían un objetivo común. Estos entes no podían

¹¹⁴⁹ Col 4, 15.

¹¹⁵⁰ Estévez López, "Las mujeres en los orígenes cristianos", 516.

¹¹⁵¹ Digesto, 3, 4, 7, 1.

¹¹⁵² Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 55-59; Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 217-31.

¹¹⁵³ Digesto, 3, 4, 7, 1.

constituirse sin la autorización gubernamental, ya fuera del Senado, del Príncipe o del Emperador, mediante la que se le otorgaban determinados derechos. Solían tener un patrimonio propio y diferente al de sus asociados, su fin podía ser de tipo cultural, profesional, financiero, recreativo, funerario o religioso. A este grupo podían haber pertenecido las primeras comunidades cristianas durante los periodos en los que los edictos imperiales les permitieron tener bienes. Si bien, la situación de ilegalidad del cristianismo en el Imperio podría haber hecho imposible que, como persona jurídica, las comunidades poseyeran bienes, es constatable que durante algunos periodos esto sí ocurrió. Tres hechos, y las fuentes que los confirman, permiten establecer que, al menos en algunos momentos de los tres primeros siglos, las comunidades cristianas, como entes corporativos, pudieron poseer bienes inmuebles:

- Edicto de Valeriano, del año 257 por el que se estableció la clausura y confiscación de los lugares de reunión y culto de los cristianos¹¹⁵⁴. Si las pudieron cerrar o confiscar es señal de que existían.
- Galieno revocó, en el año 260, el mencionado edicto y devolvió a los cristianos sus bienes inmuebles, generando así el derecho de propiedad y titularidad de la Iglesia¹¹⁵⁵.
- Tras estos edictos y hasta el año 303, con el inicio de la persecución de Diocleciano, los cristianos "(...) levantaron desde los cimientos iglesias de gran amplitud por todas las ciudades"¹¹⁵⁶.

Sobre las fundaciones, decir que eran el ente adecuado cuando un determinado patrimonio o conjunto de bienes, destinado a un fin lícito y normalmente social, trascendía de la vida del propio individuo que donó los bienes e incluso de los receptores de la donación. Por lo que se requería de un grupo de personas que gestionase el patrimonio donado, al margen de quien inició la fundación. Ejemplo de este tipo de ente corporativo, las «fundaciones de alimentos», que fueron creadas por Trajano, para atender a los niños huérfanos o desvalidos. Aunque en opinión de Ortega Carrillo de Albornoz y de Panero Gutiérrez¹¹⁵⁷, en un sentido técnico-jurídico, estos entes no cumplieron con los criterios para ser consideradas fundaciones hasta el s. V.,

¹¹⁵⁴ Eusebio, HE VII 11, 1-10.

¹¹⁵⁵ Eusebio, HE, VII 13.

¹¹⁵⁶ Eusebio, HE, II 3, 2; VIII 1, 5.

¹¹⁵⁷ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 58-59. Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 223-24.

con el inicio de la hegemonía cristiana, cuando aparecieron las primeras fundaciones conocidas como «*Piae Causae*». Estas contaron con un patrimonio, sobre todo inmobiliario, para fundar o atender a las instituciones destinadas a: ofrecer amparo a pobres, enfermos, ancianos y huérfanos, como fueron los asilos, hospitales, orfanatos, etc.; y a donaciones con fines de culto, como para la creación de iglesias y conventos.

A colación de la posesión de edificios para el culto, las iglesias, se quería mencionar que el «ecclesia», de origen griego, fue tradicionalmente utilizado para hacer referencia a la comunidad, la asamblea y a la reunión. Sin embargo, Lactancio en su obra *Sobre la muerte de los perseguidores*¹¹⁵⁸ lo usó por primera vez para referirse al lugar de culto, en concreto a la iglesia de Nicomedia. Siendo así, el primer escritor cristiano que hizo esta asignación de conceptos, comunidad-espacios de reunión, y términos, Iglesia-iglesia¹¹⁵⁹. El uso fue posteriormente normalizado, de tal manera que es el más común, para referirse a los lugares destinados a la asamblea, en las fuentes desde el s. III. En la *Didascalia Apostolorum* se estableció un reglamento de comportamiento y distribución, dentro de este espacio, en base a la pertenencia a los diferentes estamentos del clero, al estado civil y al género del laicado. Así por ejemplo afirmaba el texto que: "En vuestras asambleas, en las santas iglesias, reunid al pueblo con la mayor solicitud, preparando atentamente los lugares para los hermanos con mucha prudencia"¹¹⁶⁰. Continúa estableciendo que, los presbíteros debían ocupar la zona oriental de la casa, que es el término que usa para el espacio, casa. Mientras que el obispo, en su trono, estaría entre los presbíteros para que estos le rodeasen durante la liturgia. Para los laicos quedaba la parte occidental, primero los hombres y detrás las mujeres¹¹⁶¹. Tanto hombres como mujeres debían estar sub-agrupados por edades, de forma que primero y sentados estuvieran los de más edad mientras que los más jóvenes, ya fuera sentados o de pie, formarían otro sector, dentro de los de su género. De hecho, las chicas más jóvenes debían estar de pie tras las mujeres. Para los niños no se dejaba espacio, debían permanecer con su padre o su madre, quienes los tomarían y permanecerían con ellos de pie, las jóvenes casadas juntas y las solteras a otro lado, las

¹¹⁵⁸ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 12, 2-3.

¹¹⁵⁹ Teja, *Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores* 63, nota 4.

¹¹⁶⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 57,1.

¹¹⁶¹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 57, 1-5.

ancianas y viudas también separadas¹¹⁶². Los responsables de mantener este orden, como ya se había comentado, eran los diáconos¹¹⁶³.

A pesar de no tener fundamento jurídico, como se ha podido mostrar, las comunidades poseyeron de forma conjunta espacios, que serían simples casas en algunos momentos e iglesias en otros, pero no fue durante estos tres primeros siglos que se crearon espacios propios para la atención a los enfermos o los huérfanos. Siguiendo la práctica y los usos culturales que los rodeaban, los primeros cristianos prestaron la ayuda que se les solicitaba por parte de los enfermos en las propias casas de estos. La aparición en siglos posteriores de las instituciones dedicadas a las «Piae Causae» tuvo su apoyo en la forma de entender estos primeros cristianos la caridad y el apoyo dentro de la comunidad, en la creación y desarrollo de los órdenes de diaconisas y diáconos, por un lado, y de viudas y vírgenes por otro, pero los espacios físicos vinieron con la aceptación de la religión por parte del Imperio y el apoyo estatal y evergético que tendría en los siglos venideros. En estos primeros tres siglos, los únicos apoyos eran los dones, económicos o en especies, recibidos en la asamblea y su distribución entre los más débiles de la comunidad por parte del obispo. Mientras que para los enfermos, el diácono o la diaconisa, eran los encargados de atenderlos como muestra la *Didascalia Apostolorum*, ya mostrada, o la *I Apología* de Justino: "(...) el diácono buscaba al enfermo; estudiaba cada caso para ver cuál necesitaba más atención, les llevaba a la asamblea dominical y le daba apoyo material (...)"¹¹⁶⁴.

Del enfermo se esperaba que aceptara, como un bien, las desgracias que le sobrevinieran, ya que la filosofía de "(...) nada sucede sin que Dios lo permita"¹¹⁶⁵ seguía siendo la imperante. También se esperaba que fuera honrado y, en ningún momento, aprovechando que recibía la atención de su comunidad que le ayudaba a dar cobertura a sus necesidades básicas, se dedicara a vivir de esta caridad sin preocuparse por recuperarse y volver a mantenerse por sí mismo¹¹⁶⁶.

¹¹⁶² *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 57, 8.

¹¹⁶³ *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 57, 6-7.

¹¹⁶⁴ Justino, *I Apología*, 67,6.

¹¹⁶⁵ *Carta de Bernabé* XIX, 6.

¹¹⁶⁶ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVII, III:2 -IV:1.

5. Atención a otros colectivos vulnerables

Los colectivos socialmente débiles o vulnerables fueron aquellos cuyas condiciones socio-económicas sumadas a la estructura del contexto social y temporal en el que estaban inmersos les dejaba desposeídos y legalmente indefensos. Los grupos que mayores atenciones recibieron fueron, al margen de los enfermos: peregrinos, presos, pobres, viudas y huérfanos. Por lo que se va a proceder a analizar, a la luz de las fuentes encontradas, las formas en las que las comunidades de cristianos primitivos daban cobertura a las necesidades de estos colectivos vulnerables. En este sentido, también se van a comparar con las ayudas que el Imperio prestaba a los mismos grupos en el mismo tiempo.

Peregrinos y viajeros

La hospitalidad, como ya se ha expuesto con anterioridad, formaba parte de la estructura social de las élites y los grupos étnicos o familiares extendidos. El cristianismo se sirvió de esta institución para la acogida de los predicadores itinerantes o que estaban de paso. En los textos de los primeros cristianos abundaron las recomendaciones sobre la hospitalidad tanto en las cartas del Nuevo Testamento: Romanos, Timoteo, Tito, Hebreos, Pedro, etc.; como en los *Hechos de los Apóstoles*. Ejemplo de esta hospitalidad neotestamental fue la recibida por Pablo de Lidia¹¹⁶⁷ y de Priscila/Prisca¹¹⁶⁸. Otros escritos de aquellos primeros siglos también son fuente de esta práctica como los de Luciano de Samosata, Justino y Tertuliano o la *Didajé*. Toda la comunidad, pero especialmente los obispos y las viudas, eran los encargados de esta tarea¹¹⁶⁹.

El grado de hospitalidad cristiana parece que fue excesivo: "¿Quién no se ha hecho lenguas de vuestra habitual y magnífica hospitalidad?"¹¹⁷⁰. Motivo por el que fueron los cristianos objeto de abusos y de las correspondientes burlas por parte de los paganos, como la realizada por Celso. Por lo que, ya a finales del s. I, se estableció en la *Didajé* una somera reglamentación de la hospitalidad:

¹¹⁶⁷ He 16, 11-15.

¹¹⁶⁸ Rom 16, 5.

¹¹⁶⁹ Rivas Rabaque, "El nacimiento de la gran Iglesia", 478.

¹¹⁷⁰ Clemente Romano a los Corintios I, 2.

"Todo el que venga en el nombre del Señor debe ser bien recibido; luego observad hasta conocerle procediendo con discreción sea en contra o a favor. Si el que llega es transeúnte, ayudadle en cuanto podáis, pero no permanecerá más de dos días con vosotros o tres si fuere necesario. Más si quisiera establecerse entre vosotros y tiene un oficio que se gane la vida trabajando. Si no lo tiene, proveed según vuestra discreción para que ningún cristiano viva ocioso entre vosotros. Si se negare a hacerlo, tenedlo por un traficante de Cristo. Poneros en guardia contra tales sujetos"¹¹⁷¹.

Para evitar estos abusos los viajeros cristianos, que querían acogerse a la hospitalidad de la comunidad que visitaban, necesitaban portar una carta de recomendación del obispo de su comunidad de origen. Las ya mencionadas cartas de comunión o de paz, que Tertuliano denominó «Contesseratio Hospitalitis». Se trató de un documento entregado, por el obispo, al miembro que tenía previsto salir de viaje para que lo fuera presentando ante las comunidades de paso y la de destino. Con ella se garantizaba que el viajero fuera atendido por el obispo y la comunidad en los siguientes aspectos: acogimiento amistoso; ofrenda de la eucaristía; y, por último, alojamiento gratuito¹¹⁷². También se estableció un procedimiento de identificación, mínima, del viajero que debía ser llevado a cabo por el diácono:

"Si se da el caso de que viene una persona, hermano o hermana, de otra asamblea, que el diácono le interrogue y que se aperciba de si es una mujer casada, o bien una viuda fiel, o una hija de la Iglesia, o de si está vinculada o no a una herejía. Después que la conduzca y la sitúe en el lugar conveniente. Si viene un presbítero proveniente de la iglesia de otra parroquia, acogedlo, presbíteros, entre vosotros en vuestro lugar. Y si es obispo, se sentará con el obispo, recibiendo el mismo honor que él. Y tú, obispo, le pedirás que hable a tu pueblo, porque el consejo y la amonestación de los peregrinos son muy útiles (...)"¹¹⁷³.

A pesar de que la regulación impuesta por la *Didajé* pretendía reducir los abusos, documentos posteriores, como el extracto de la *Didascalia Apostolorum* que se acaba de plasmar, volvieron a hacer gala de una hospitalidad excesiva y de brazos abiertos a quien quiera que se autoproclamase cristiano. En el texto reseñado se invita a los cargos eclesiales a que, siendo homólogo suyo, le cediesen el lugar e incluso la palabra en la asamblea, pero otros extractos ponen en el mismo trono del obispo a pobres de edad

¹¹⁷¹ *Didajé*, XII.

¹¹⁷² Hertling, *Historia de la Iglesia*, 44-45.

¹¹⁷³ *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 58:1-3.

avanzada llegados de lejos, mandando al obispo a sentarse en el suelo en el caso de que fuera necesarios¹¹⁷⁴.

Presos

Las cárceles, según relataron Plinio el Joven y Trajano en su correspondencia¹¹⁷⁵, estaban vigiladas por esclavos públicos o soldados. Sin embargo, Tertuliano, en la obra llamada *Passio*, que incluye el acta del *Martirio de las santas Perpetua, Felicitas y compañeros* afirmó, que estos fueron atendidos en la prisión los diáconos Tercio y Pompino¹¹⁷⁶. También Tertuliano, pero en la obra *Exhortación a los mártires*, tras bendecir a los presos como mártires de la comunidad, afirmó que: "(...) La señora madre Iglesia os suministra en la cárcel alimento de sus pechos y cada hermano, con los frutos que puede de sus trabajos (...) bien está que nos cuidemos de los enfermos leves, mejor aun la preocupación por los graves"¹¹⁷⁷. Por otro lado, la *Didascalia Apostolorum* invitaba a los fieles a "(...) como fruto de vuestro trabajo y sudor de vuestra frente, enviadle alimentos y hacédle llegar dinero para los guardianes que lo custodian, a fin de que sea tratado con atención, reciba cuidados (...)"¹¹⁷⁸. No solo en este extracto afirmaba la necesidad de atender a los presos por causa de la religión, sino que en varios más aparecen las mismas preocupaciones invitándoles a ir a visitarlos a la cárcel o a acogerlos, alimentarlos, dejarlos descansar y esconderlos de las autoridades en sus casas¹¹⁷⁹.

El hecho de que la propia comunidad se encargase de la atención a los presos por causa de la religión, también queda patente en el listado de «confesores», condenados en Cerdeña, a los que se les enviaba un pequeño subsidio. Así como, aquellos «confesores», que habían sido condenados a trabajos forzosos o torturados, hasta tal punto que después no podían trabajar para ganar su sustento, también recibían de la Iglesia un subsidio o alguna otra forma de donación, por la fuerza de su fe¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁴ *Didascalia Apostolorum*, capt. XII, 58:6.

¹¹⁷⁵ Epistolario X, 19-20.

¹¹⁷⁶ Tertuliano, *Martirio de las santas Perpetua, Felicitas y compañeros*, III.

¹¹⁷⁷ Tertuliano, *Exhortación a los mártires* I, 1. Hace referencia a los enfermos a causa de la prisión y el martirio.

¹¹⁷⁸ *Didascalia Apostolorum*, capt. XX, 1, 1.

¹¹⁷⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XX, 1, 3-5; 3, 1-3.

¹¹⁸⁰ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 60.

Pobres

La pobreza entendida como la imposibilidad para costear los requisitos para dar cobertura a las necesidades básicas de la persona ha sido una constante en la historia del ser humano y ha estado, irremisiblemente, vinculada por entero a la enfermedad. Porque el pobre que no cuenta con apoyo es más vulnerable a la enfermedad y porque el enfermo que no cuenta con cobertura social ha sido, y en muchos lugares sigue siendo, irremediabilmente, pobre. En los espacios sociales y temporales que ocupan esta tesis, la pobreza se aceptaba casi como un estrato social más. En Jerusalén existían dos tipos de pobres: pobres que ganaban su sustento con el trabajo pero no tenían nada más y los pobres que dependían total o parcialmente de las ayudas que recibían. De estos últimos sirva el ejemplo de los escribas, «maestros en leyes», que tenían prohibido cobrar por su trabajo, por lo que en muchas ocasiones tenían otro trabajo, algunos eran sacerdotes o tenían alguna otra ocupación dentro del templo. Como escalón inferior de la pobreza, por supuesto: tullidos, enfermos, sordos, holgazanes, etc., quienes al margen de mendigar tenían pocas opciones para subsistir¹¹⁸¹. De tal forma que "(...) Jerusalén era, ya en época de Jesús, un centro de mendicidad (...)"¹¹⁸².

Siguiendo el estudio social de Roma llevado a cabo por Géza Alföldy¹¹⁸³, en la época arcaica, el orden de la comunidad se establecía en base a dos grupos: «patres» y «plebs». El grupo social preponderante era, en esta comunidad, la nobleza patricia, denominada «supra-classes». Mientras que los plebeyos estaban organizados en cinco clases, en base a sus posesiones de material de guerra. El quinto grupo estaba constituido por treinta centurias de pobres que solo poseían su honda. Por debajo de este grupo estaban los desposeídos o proletarios, que nada tenían más que su prole, llamados «infra-classes»¹¹⁸⁴. La pobreza de estas gentes solía provenir de dos orígenes, que se mantuvieron a lo largo de la historia de Roma. Por un lado, los pertenecientes al campesinado que tras la división del fundo familiar, generación tras generación, heredero tras heredero, quedaba tan esquilado que la tierra era insuficiente para el mantenimiento de la familia. Los nombrados como desposeídos o proletariado, por su falta de tierras tuvieron el objetivo social de mejorar su situación económica y su posición social, resolviendo sus deudas y participando en los repartos de la tierra del

¹¹⁸¹ Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 129;31-38.

¹¹⁸² Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 36.

¹¹⁸³ Alföldy, *Historia social de Roma*.

¹¹⁸⁴ Alföldy, *Historia social de Roma*, 20.

Estado, el «ager publicus»¹¹⁸⁵. Por otro lado, los pobres de las urbes, pertenecientes por norma al grupo de mercaderes y artesanos que si bien, en algunos casos pudieron aprovecharse del auge económico de la ciudad, en otras muchas ocasiones ganaban, al igual que en Jerusalén, lo justo para su sustento pero nada más. Sumado a que contaron en general con una baja reputación dentro de la sociedad romana que desde antiguo consideró el trabajo artesanal y el comercio moralmente inferior a la agricultura y al servicio militar. Esta situación, produjo un resultado de pobreza y exclusión que motivó a este heterogéneo grupo, constituido en alto porcentaje por emigrantes, a perseguir la equiparación social y de derechos¹¹⁸⁶. Estos dos grupos de plebeyos, aun pretendiendo objetivos sociales diferentes, tuvieron un enemigo común, la nobleza romana que frenaba sus intentos de crecimiento. Desde que se instaurase el sistema republicano, estos a la fuerza aliados fueron consiguiendo pequeños avances de siglo en siglo, que podrían haberse iniciado en torno al año 494 a.C. con la creación del «tribunado de la plebe»¹¹⁸⁷. De la misma época data la fundación por plebeyos de un templo dedicado a la diosa Ceres¹¹⁸⁸. Otros dos pasos decisivos en la dirección de la equiparación de los derechos, que datan también del s. V a.C., fueron: la articulación regional de la sociedad en tribus, lo que dio cabida a una ordenación de la asamblea popular donde la plebe tuvo mayor representación que en la ordenación anterior; y la redacción de la Ley de las XII Tablas. Este código legislativo no era afín a los plebeyos ni a los pobres, legisló los caminos para la esclavitud entre los que tenían cabida los que se auto-vendían o era vendido para saldar sus deudas¹¹⁸⁹, o la equiparación del agravio en la que el agresor recibía la misma acción que había ejecutado, la llamada Ley de Talión. Pero otorgó que todo ciudadano podía ser llamado a juicio y tenía el derecho a contar con un defensor, generando así el derecho a la protección legal y permitiendo que el ciudadano pobre y plebeyo pudiera apelar contra la injusticia y la violencia¹¹⁹⁰.

La expansión romana por Italia y la cuenca del Mediterráneo debió haber traído consigo mejoras generales para los colectivos desfavorecidos. El aumento en el «ager

¹¹⁸⁵ Alföldy, *Historia social de Roma*, 14-17.

¹¹⁸⁶ Alföldy, *Historia social de Roma*, 14-17.

¹¹⁸⁷ Antonio Viñas Otero, *Instituciones políticas y sociales de Roma monarquía y república* (Madrid: Portal Derecho, S.A. (IUSTEL), 2007), 166.

¹¹⁸⁸ Viñas Otero, *Instituciones políticas y sociales de Roma monarquía y república*, 187.

¹¹⁸⁹ Esta opción estuvo vigente hasta el año 326 a.C., momento en el que la Ley Petelia Papiria prohibieron el «nexus» (Carlos García MacGaw, "La deuda y las clases sociales en la primitiva República Romana", *Circe*, n.º. 12 (2008): 243-267, 246).

¹¹⁹⁰ Alföldy, *Historia social de Roma*, 18-19; Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 53-55; Viñas Otero, *Instituciones políticas y sociales de Roma monarquía y república*, 169-70.

publicus» debía haber repercutido en un mejor reparto de tierras que incluyera a los desposeídos, sin embargo, esta fue ocupada por los grandes hacendados ricos. Diversas voces se alzaron a lo largo de los siglos IV, III y II a.C. en pro de los proletarios y los injustos repartos agrícolas, dando lugar a diferentes reformas agrarias. Algunas de ellas fueron las contempladas en las Leyes Licinio Sextias (367 a.C.), por las que se condonaban en parte las acuciantes deudas del proletariado que amenazaba con la pérdida de la libertad personal y prohibía la propiedad de más de 500 yugadas¹¹⁹¹ de tierras del Estado¹¹⁹².

Paralelamente, la estructura social evolucionó con el surgimiento de nuevos órdenes. El grupo preponderante estaba constituido por la nobleza patricia de sangre y los plebeyos dirigentes, quienes accedieron a tal estatus porque sus propiedades y fortunas les granjearon sillas en la magistratura y en el Senado. Otros escalones en la estructura social la conformaban diversos grupos, clasificados en base a sus posesiones, entre los que se encontraban: senadores menores; campesinos y mercaderes ricos¹¹⁹³; pequeños artesanos y mercaderes; agricultores modestos y jornaleros; libertos que desempeñaban profesiones urbanas; y esclavos. La masa de plebeyos pobres vio ampliamente resueltos sus problemas con las Leyes Licinio Sextias y la colonización de territorios¹¹⁹⁴. Sin embargo, la pobreza no desapareció, una parte de esa población no tuvo éxito en sus empresas y se arruinaron, mientras que otros, tras la Segunda Guerra Púnica, se arruinaron por motivos ajenos a ellos. La falta de mano de obra para el campo, la destrucción de los aperos y la desaparición de gran parte del ganado hicieron que solo los campesinos ricos pudieran solventar la situación. Los de recursos modestos abandonaron sus tierras y se desplazaron hacia las ciudades, sobre todo hacia Roma, en busca de una mejor situación. De tal forma que, esta masa comenzó a crecer dentro de las ciudades hasta alcanzar proporciones imponentes que produjeron diversos enfrentamientos¹¹⁹⁵. Para solucionarlos, de nuevo, pretendieron diversas reformas

¹¹⁹¹ Superficie de, aproximadamente, 125 hectáreas.

¹¹⁹² Alföldy, "La sociedad romana: problemas y posibilidades de su definición", 22-23; Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 225; Viñas Otero, *Instituciones políticas y sociales de Roma monarquía y república*.

¹¹⁹³ A este grupo, denominado «publicani», se incorporó un nuevo tejido social, producto del enriquecimiento por el comercio a lo largo y ancho del Mediterráneo. Hombres de negocio, prestamistas y banqueros que, llegados a cierto patrimonio, podían ayudar al Estado, mediante créditos, para la consecución de armamento, la realización de obras civiles, etc.

¹¹⁹⁴ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 126-27; Alföldy, *Historia social de Roma*, 27-29.

¹¹⁹⁵ Alföldy, *Historia social de Roma*, 44-45.

agrarias, la primera de ellas, de en torno al año 133 a.C., retomó la prohibición de que ningún ciudadano poseyera más de 500 yugadas de tierra pública¹¹⁹⁶. Pero en esta ocasión, se proponía que la tierra recuperada no fuera entregada sino arrendada a agricultores pobres, en superficies de 30 yugadas, pero que su propiedad siguiera siendo del Estado, para asegurarse de que en el caso de ser abandonadas no fueran compradas por hacendados ricos. La propuesta no prosperó, de hecho el tribuno de la plebe que la planteó, Tiberio Sempronio Graco, fue asesinado¹¹⁹⁷. Su hermano, Cayo Sempronio Graco, tras unos años, retomó esta lucha y, a las reformas ya mencionadas, les anexionó: el reparto de tierras no solo entre pobres sino también entre soldados retirados; el aprovisionamiento de cereales a bajo precio por parte del pueblo; la mejora de las vías para el traslado de víveres; y la construcción de silos para el almacenamiento de grano para el abastecimientos de la plebe de la capital, que en ocasiones se daba al pueblo de forma gratuita. El reparto de víveres entre la masa pobre de la sociedad romana a precio reducido fue denominado «lex Sempronia frumentaria»¹¹⁹⁸. Aunque fue una medida que, inicialmente, pretendía dar una solución a la problemática social de la pobreza, terminó siendo utilizada como pretexto y propaganda política¹¹⁹⁹. A juicio de Viñas Otero, Tiberio y Cayo pretendieron que el tribunado fuera efectivo, "(...) no tanto para defender a los plebeyos, en cuanto estamento social, sino para dispensar protección a los más débiles y desheredados"¹²⁰⁰. En definitiva, no pretendían subvertir el orden socio-político existente sino que en ese orden se pudieran integrar todos los ciudadanos.

Desde el s. III a.C. hasta ese momento, el control de los precios de los productos básicos, como el trigo, había sido ejecutado por los ediles locales. En ocasiones, moderaban los precios por mandato oficial y, en otras, por intenciones políticas y sufragando la subvención del precio con sus propios fondos personales¹²⁰¹. Las distribuciones extraordinarias ocurrieron cuando se daban dificultades internas para el suministro y los precios aumentaban hasta tasas inasequibles para los plebeyos pobres. En otras ocasiones, se produjeron cuando la República estuvo en posesión de cuotas de

¹¹⁹⁶ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 225.

¹¹⁹⁷ Alföldy, *Historia social de Roma*, 61.

¹¹⁹⁸ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 240.

¹¹⁹⁹ Alföldy, *Historia social de Roma*, 62-68; Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 240.

¹²⁰⁰ Viñas Otero, *Instituciones políticas y sociales de Roma monarquía y república*, 186-87.

¹²⁰¹ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 216; Pavis D'Escurac, *La préfecture de l'annone...4*.

trigo inusualmente abundantes¹²⁰². Con la práctica de las distribuciones extraordinarias, la ley de Cayo reemplazó el compromiso de asegurar la realización de distribuciones regulares a todos los ciudadanos romanos, solo después se tomaron medidas para fijar un número específico de beneficiarios¹²⁰³. Después de la introducción de la gratuidad, a pesar del lugar preponderante que ocuparon los «frumentations», se mantuvo la idea de que su organización agotaba los deberes de la República, ya que no contaba con personal ni espacios capaces de afrontar los problemas de suministro de la ciudad¹²⁰⁴.

Cayo Sempronio Graco ejerció una influencia decisiva en la posterior concepción de la institución de la «annona», ya que logró implantar definitivamente la idea de que, incluso fuera de los períodos de crisis, garantizar el avituallamiento era una responsabilidad permanente del Estado. El nombre no fue casual, la diosa Annona representaba la abundancia y la cosecha y su propio nombre provenía de lo cíclico del proceso de cosecha, la anualidad. El cargo que gestionaba los servicios, durante la República, se llamó «cure annonae» o «curatores» y en principio eran los que controlaban los suministros destinados a la annona en los puertos¹²⁰⁵. En la época imperial, Augusto, pasó el control de la «annona» al gobierno central convirtiéndolo en una prefectura del rango ecuestre, la «prefectura annonae». De tal forma que esta institución fue considerada como una oficina estatal con el cargo de garantizar el aprovisionamiento de alimentos para la capital y los ejércitos del limes, la «annona militaris»¹²⁰⁶. Para garantizar el avituallamiento de víveres a la capital, el Estado adquiría el grano y otros productos annonarios, como el aceite de oliva, en las provincias mediante: tributos, compra o requisiciones, y los trasladaba usando las vías romanas¹²⁰⁷. En el año 73 d.C., según la referencia realizada por Salustio, contaba con provisiones suficientes para hacer entrega de una ración de cinco modios por persona y mes¹²⁰⁸. Convirtiéndose esta institución en una oficina del Imperio cuya misión era paliar los efectos del hambre y de la pobreza en la población. La «annona» coexistió durante todo lo que restó de Imperio con el cristianismo.

¹²⁰² Pavis D'Ecurac, *La préfecture de l'annone...* 4.

¹²⁰³ Pavis D'Ecurac, *La préfecture de l'annone...* 5.

¹²⁰⁴ Pavis D'Ecurac, *La préfecture de l'Annone...*8-10.

¹²⁰⁵ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 239.

¹²⁰⁶ Alföldy, *Historia social de Roma*, 99; Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 240.

¹²⁰⁷ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 240; Carlos Zuza Astiz, "El «Patio Oriental» de la villa romana de Liédena (Navarra) en el Bajo Imperio y la annona militaris: una propuesta", *Cuadernos de Arqueología Universidad de Navarra*, nº. 21 (2013): 291-308, 295.

¹²⁰⁸ Salustio, *Historia*, 3, 48

El usufructo de tierra pública por los proletarios y desposeídos, los repartos de víveres entre los pobres, la relación clientelar y los eventuales regalos, que algunos ciudadanos adinerados hacían a título particular, fueron las únicas aportaciones del Estado romano, en sus diferentes etapas, para con la población pobre y socioeconómicamente vulnerable. Mientras tanto, para las comunidades cristianas, atender a sus pobres, constituía una de las más importantes cualidades de sus miembros. Como muestra de esta cuestión se pueden citar fuentes que, en diferentes momentos de estos tres primeros siglos post-Cristo, afirmaron la importancia de dar cobertura material a las necesidades de los desposeídos. Siguiendo un orden cronológico, para los Apóstoles, por ejemplo, atender a los pobres era una función más de su ministerio. Pero como su misión fundamental era la predicación de la fe y la consecución de prosélitos para el cristianismo, se hacía incompatible, así fue creada la figura de los primeros siete diáconos. Justino en su primera apología hace las siguientes afirmaciones:

- "(...) creemos que el único uso conveniente de las cosas, que ha creado para alimento nuestro, no es el de consumirlas inútilmente en el fuego, sino el de repartirlas con los pobres (...)"¹²⁰⁹.
- "Antiguamente no conocíamos otros placeres, que los de la gula, ahora la castidad es la base de todas nuestras delicias; recurríamos al arte mágica, ahora nos abandonamos enteramente a la bondad de Dios; antes nos comía el deseo de enriquecernos por toda especie de medios, ahora ponemos en común todo lo que tenemos, para repartirlo con los pobres"¹²¹⁰.
- "Los que tienen bienes socorren a todos los pobres, y estamos siempre los unos con los otros"¹²¹¹.
- Entre las normas de actuación para el obispo, presentes en la *Didascalia Apostolorum* se encuentra:

"Y acuérdate también de los pobres, acógelos y aliméntalos. Incluso en el caso de que algunos de ellos no fueran viudos o viudas, si tienen necesidad de auxilio y se encuentran en la penuria, a causa de su indigencia, o por una enfermedad o porque tienen la crianza de sus hijos, es preciso que te ocupes de todos y prestes atención a todos (...) En todas las Escrituras el

¹²⁰⁹ Justino, *I Apología* 13.

¹²¹⁰ Justino, *I Apología* 14.

¹²¹¹ Justino, *I Apología* 67.

Señor hace mención de los pobres y manda acerca de ellos, sobre todo si forman parte de la asamblea, que se dé comunión cristiana (...)"¹²¹².

Tertuliano, en su *Apologético*, disculpa porqué los cristianos no contribuían con las aportaciones de los templos paganos en base a que no podían hacerse cargo de la manutención de los pobres y atender a sus dioses:

"«Ciertamente - decís - las rentas de los templos amenguan por días» ¿Ya echa cada cual su óbolo? Porque nosotros no alcanzamos a socorrer a los hombres y además a vuestros dioses mendicantes, y pensamos que no cabe dar limosna más que a quienes la piden. En suma: ¡Que extienda Júpiter su mano y recibirá! Entretanto nuestra compasión gasta más de barrio en barrio que vuestra religión de templo en templo"¹²¹³.

Otra muestra de la predilección del cristianismo en la atención a los pobres la produjo Eusebio quien dijo sobre Agapito, obispo de Cesárea a finales del s. III y/o principios del IV, que "(...) sabemos que bregó mucho, desplegando la más generosa providencia en la protección del pueblo y cuidando de todos con mano abundante, especialmente de los pobres"¹²¹⁴. Por otro lado, la *Didascalia Apostolorum*, alentaba al obispo a que, como un buen administrador, usara los dones ofrecidos por la comunidad para atender a sus propias necesidades y para alimentar y vestir a la parte del pueblo que dependía de él, entre los que mencionaron a los diáconos, las viudas, los huérfanos, los indigentes y los peregrinos¹²¹⁵. La *Tradición Apostólica*, por último, establecía que el responsable máximo del cuidado de los pobres era el obispo de cada comunidad ayudado por el diacono o la diaconisa de la misma. Siendo esta una de las principales recomendaciones en el momento de la elección de los obispos, que hubieran demostrado ampliamente su amor a los pobres, alimentándolos y tendiéndoles la mano.

Para dar cobertura a las necesidades de los pobres las fuentes establecen que contaban con varias vías, ya mencionadas la mayoría, queda por referir la colecta en especies. La colecta en general era llevada a cabo al finalizar el ritual litúrgico. Esta práctica fue defendida ampliamente por Pablo, entre otros, en sus cartas solicitaba ayudas para la iglesia de Jerusalén, porque la consideraba decisiva, como expresión de las nuevas comunidades con la iglesia madre. Ejemplos de esta práctica fue la realizada en Cirta, en el año 303. En esa ocasión, y según consta en el *Corpus scriptorum*

¹²¹² *Didascalia Apostolorum*, capt. XIV, 3-4.

¹²¹³ Tertuliano, *Apologético* XLII, 5-11.

¹²¹⁴ Eusebio, HE, VII 32, 24.

¹²¹⁵ *Didascalia Apostolorum*, capt. VIII, 25.

*ecclesiasticorum latinorum*¹²¹⁶, se recogieron: ochenta y dos túnicas de mujer y dieciséis de hombre, treinta y ocho velos, trece pares de calzado de hombre y cuarenta y siete de mujer¹²¹⁷.

Los que recibían la ayuda de las comunidades se denominaban «matricularii», estos recibían un subsidio regular de la Iglesia, estaban inscritos en la matricula o lista de los pobres, de ahí su nombre¹²¹⁸. Con el papa Cornelio (251-253), eran atendidos diariamente, por la comunidad cristiana de Roma, mil quinientas personas entre "(...) viudas y menesterosos, a todos los cuales alimenta la gracia y el amor del Señor (...)"¹²¹⁹.

Para limitar los abusos a los que se hacía referencia, la *Didascalia Apostolorum* estableció que los pobres capaces para el trabajo serían ayudados por la comunidad a conseguir uno. Empleo que si bien no le iba a permitir dejar de ser pobre, si le permitiría ser un desposeído con capacidad para sufragar su manutención¹²²⁰. De tal forma que, la subsistencia en base a la caridad cristiana quedaba, de esta forma, restringida a los que no fueran capaces para el trabajo.

Viudas

Dentro del grupo de los pobres, por causa de desprotección legal, destacan las viudas. Que, si en principio no tendrían porque estar en el grupo de los pobres, la legislación de herencia y sucesión las obligaba a vivir en la indigencia. Al margen de que en algunos casos la falta del marido significara el fin de los ingresos y la pobreza le fuera sobrevenida por un sistema social en el que, por un lado, les estaba impedido trabajar y, por otro, estaba mal visto que se casaran en segundas nupcias. La mujer romana tuvo un papel secundario dentro de la sociedad, su lugar estaba en la casa, teniendo prohibido la participación en la vida pública y estando excluida para los comicios, el Senado y la magistratura¹²²¹. Tanto fue así que, "(...) la incapacidad de la mujer para cualquier cargo u oficio público fue una constante en todas las épocas"¹²²². Para los hombres, se atribuía en base a: la edad, eran incapaces para orar los menores de

¹²¹⁶ El *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) es una serie académica que publica ediciones críticas de obras latinas de autores cristianos.

¹²¹⁷ CSEL 26, P. 186-188.

¹²¹⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 60.

¹²¹⁹ Eusebio, HE, VI 43, 11.

¹²²⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVII, 3:2.

¹²²¹ Parra Marín, "Mujer y concubinato", 240.

¹²²² Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 25.

14 años; el discernimiento, eran incapaces para obrar los enfermos mentales; su ánimo de dilapidar, eran incapaces los pródigos; su inexperiencia en los negocios, eran sometidos a curatela los menores de 25 años¹²²³. Mientras que la mujer era incapaz siempre, por una cuestión de género, en definitiva, era inferior al hombre frente al derecho. Tanto la concepción social de la mujer como las normas legales consideraban a la mujer destinada al matrimonio y al hogar. Por ello, desde la infancia, la mujer era educada para ser esposa y madre¹²²⁴.

La mujer romana estaba sujeta a la autoridad del «paterfamilias» desde su nacimiento hasta que se sometía a la del marido mediante el «manus». Siempre debía estar tutelada por lo que, al formalizar el «conventio in manum», se daba por subrogada la patria potestad del padre para que comenzase a ser efectiva la del marido¹²²⁵. Ejercían ambos el derecho sobre la vida y la muerte de la mujer, su castigo o repudio. El marido podía, además, solicitar el divorcio, tras el cual, la mujer y su potestad eran devueltas a su familia de origen¹²²⁶. El matrimonio concedía al marido, o al paterfamilias de su núcleo por medio de los poderes que se les conferían, "(...) un dominio absoluto y sin limitación sobre la persona y bienes de la mujer"¹²²⁷.

Culturalmente las mujeres estaban catalogadas en grupos dependiendo de su matrimonio y su descendencia. La situación moralmente idónea era la de una mujer «uniuria», casada solo una vez, que si además había tenido descendencia sería considerada «matrona» si solo tenía un hijo, o «materfamilias» si había tenido dos o más hijos. El título de «materfamilias» era el de mayor honor entre los romanos, en ese momento la mujer era considerada como modélica y adquiría ciertas libertades, no legales, que las demás no podían poseer¹²²⁸. Con el tiempo, ambos títulos perdieron parte de su carga social y, sobre todo, a partir del Imperio significaba mujer de buenas costumbres, aquella que no ejercía oficio liberal alguno, como ser actriz, sirvienta de taberna o prostituta¹²²⁹.

¹²²³ Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 207-08.

¹²²⁴ Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana...", 101; Parra Marín, "Mujer y concubinato", 240.

¹²²⁵ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 25; 39; Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 304-06.

¹²²⁶ Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana...", 102-103.

¹²²⁷ Parra Marín, "Mujer y concubinato", 241.

¹²²⁸ Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana..." 104.

¹²²⁹ Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana..." 103.

Diferentes leyes regularon el estatuto de la familia y la mujer en las diversas etapas de Roma, destaca como legislador de esta área Augusto, con tres normas en la misma línea y contenido en nueve años. En la Lex Iulia de Maritandis Ordinibus, del año 18 d.C., intentó codificar el matrimonio, estableciéndolo como obligatorio para las mujeres de entre 20 y 50 años y para los hombres de entre 25 y 60 años¹²³⁰. La Lex Iulia de Adulteriis Coercendis pretendía preservar la castidad de la mujer casada y con ella la moralidad de los hogares romanos, y en caso de no conseguir evitarlas, castigar las desviaciones sexuales¹²³¹. Por último, en el año 9d.C., para completar la legislación respecto de la organización familiar, publicaron la Lex Papia Poppaea¹²³².

La mujer casada en segundas nupcias, llamada «*bis nuptae*», ya fuera divorciada o viuda estaba mal vista, sobretudo en el caso de las segundas. Por un lado, porque al volver a casarse se concebía como una infidelidad para con el marido muerto. Mientras que, por otro lado, la viudedad contenía un aspecto mágico o supersticioso, por el contacto con la muerte del esposo. En la religión pagana, al igual de lo visto en la judía, el contacto con la muerte dejaba a la mujer en estado de impureza, por lo que se les prohibía realizar ciertos ritos en los cultos oficiales y participar en la vida pública¹²³³. Al menos durante el llamado «año de luto», en el que le estaba prohibido casarse¹²³⁴.

Al ser considerada la mujer como incapaz toda su vida, lo habitual era que el marido, en su testamento dejase constancia de quién tutelaría a la mujer viuda. También formaba parte de las prácticas habituales que el «*paterfamilias*» de la casa del marido asumiera esa tutela, e incluso que la devolviera a su familia de origen¹²³⁵.

La situación económica de la mujer en general era de dependencia, pero en particular la de la viuda, quien tenía prohibido ejercer oficio público, era mal vista si se volvía a casar y tenía un tutor que no siempre estaría atento a sus necesidades. Por ello, la costumbre y práctica social imperante marcaba que, el marido para garantizar la subsistencia de la mujer, al enviudar, le legara en el testamento los bienes

¹²³⁰ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 47.

¹²³¹ Maldonado de Lizalde, "Lex Iulia de Adulteriis Coercendis de Emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)" 365.

¹²³² Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana...", 103.

¹²³³ Bailón García, "El papel social y religioso de la mujer romana...", 104.

¹²³⁴ Parra Marín, "Mujer y concubinato"

¹²³⁵ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 25; 39; Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 304-06.

correspondientes a su dote, para su uso y administración, aunque no la propiedad¹²³⁶. Esto se fundamentaba, jurídicamente en la Ley de Usufructo, que permitía que el marido legara parte o todo su patrimonio en usufructo a la mujer. Este usufructo podía ser por un período de tiempo o vitalicio, sin suponer esto un menoscabo para los derechos de sus herederos legítimos, que serían sus hijos o sus ascendientes¹²³⁷. Si bien, la propia ley tenía incorporadas las herramientas para que las herencias no se quedaran trabadas en las mujeres viudas y llegaran a la mayor brevedad a los herederos legítimos del fallecido. Así se puede observar en el Digesto cuando afirmaba que:

"La mujer legataria del usufructo hasta que se le garantice totalmente la dote, al darle garantía un heredero por su parte, aunque no lo hicieran los otros herederos, deja de tener el usufructo por aquella parte; y lo mismo ocurre si incurriera en mora para recibir la garantía"¹²³⁸.

Las viudas, por lo tanto, eran pobres, prácticamente, sin remedio. En un extracto de la *Didascalia Apostolorum*, se puede observar lo extraño que era que una viuda no fuera pobre: "Si se da el caso que hay una viuda que tiene hacienda o que puede procurarse para sí misma el alimento del que tiene necesidad en la vejez de su cuerpo (...)"¹²³⁹. No fue hasta finales del s. V o principios del VI que, Justiniano, aseguró legalmente el derecho de la viuda pobre, junto a sus hijos, al usufructo de los bienes del marido sin existir testamento¹²⁴⁰.

La situación de vulnerabilidad de la viuda y más de la viuda cristiana, propició que se convirtieran, para los cristianos, en uno de los grupos más relevantes en cuanto a recibir la caridad de la comunidad. Así se han visto muchísimas referencias a esta figura como receptora de caridad desde diversos pasajes de la Biblia hasta escritos muy posteriores. En este sentido, se pueden citar las cartas de Ignacio de Antioquía: "Las viudas no han de ser desatendidas. Después de Dios tú has de ser su protector (...)" en referencia al obispo¹²⁴¹. En la *Carta de Bernabé*, haciendo alusión a aquellos que se hacían llamar cristianos pero no cumplen con sus valores porque: "Ni se ocupan de la

¹²³⁶ Blanca Gamboa Uribarren, "Mujer y sucesión hereditaria en Roma" (comunicación presentada en la conferencia Mujer y Derecho: pasado y presente, Bizkaia, 2008), 48.

¹²³⁷ Gamboa Uribarren, "Mujer y sucesión hereditaria en Roma", 50.

¹²³⁸ Digesto 33.2.30.1.

¹²³⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. IV, 4.

¹²⁴⁰ Gamboa Uribarren, "Mujer y sucesión hereditaria en Roma", 50.

¹²⁴¹ Ignacio de Antioquía, *Epístola a Policarpo*, IV, I.

viuda y del huérfano, están listos para el mal (...)»¹²⁴². Las viudas pobres, candidatas a recibir caridad de la comunidad, debían ganarse esa atención, en base a lo manifestado en la *Didascalia Apostolarum*, ya que se le pedía a cambio que se dedicasen al cumplimiento de las tareas derivadas del templo y de llevar a cabo las obras de caridad para con otras personas, las mismas de las que eran receptoras¹²⁴³.

Huérfanos

La Ley romana diferenciaba entre dos tipos de personas: esclavos y libres. Los libres podían ser: ingenuos, los que nunca fueron esclavos; o libertos, antiguos esclavos liberados por manumisión¹²⁴⁴. Los esclavos, en principio, no tenían ningún derecho que les asistiese. Mientras que los hombres libres, con independencia de su origen, gozaban, en función de su situación social y económica, de diferentes derechos. El núcleo básico de agrupación de personas era, al igual que ahora, la familia, consistente en el conjunto de siervos de una casa. En un concepto más amplio podía incluir: el caudal, los bienes, la ascendencia, la descendencia, la parentela y el conjunto de personas que habitaban en un mismo «domus»¹²⁴⁵. Ulpiano definió a la familia como el grupo de personas relacionadas entre sí por estar sometidas a la autoridad del mismo «paterfamilias», esta relación era conocida como «adgnatio», y a la familia unida por este vínculo se la denominaba «familia adgnatitia»¹²⁴⁶. Entre los siglos IV o V d.C. este concepto fue sustituido por «cognatio» consistente en la relación por cuestión de sangre dentro del grupo familiar y a estos como «familia cognatitia»¹²⁴⁷.

En este medio cultural, los hijos podían provenir por vía biológica o por la aceptación de hijos no biológicos¹²⁴⁸. Los del primer grupo podían ser: legítimos, nacidos dentro del matrimonio por lo que formaba parte de la familia por causas naturales y quedaban, desde su nacimiento, sometidos a la autoridad del «paterfamilias»; e ilegítimos, nacidos fuera de cualquier unión estable, se podían

¹²⁴² *Carta de Bernabé XX, 2.*

¹²⁴³ *Didascalia Apostolorum*, capt. XIV y XV.

¹²⁴⁴ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 29.

¹²⁴⁵ M^a del Carmen Cazorla González, "La protección jurídico-patrimonial del menor y del incapacitado y su antecedente histórico en el Derecho Romano", *Revista de Derecho UNED*, nº. 7 (2010): 121-168, 124; Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 35.

¹²⁴⁶ Digesto 50.16.195, 12.

¹²⁴⁷ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 35-36; Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 253-254.

¹²⁴⁸ Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 38-40; Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 255-265.

legitimar por el subsiguiente matrimonio y, entonces, quedarían sujetos a la autoridad del «paterfamilias». En ambos casos, el nacimiento de un niño no implicaba que este fuera aceptado en la familia. Lo habitual era que, inmediatamente después del nacimiento, se colocara al recién nacido en el suelo para que la partera o comadrona llevara a cabo una rigurosa inspección y juzgara su capacidad de vida. Si el niño no era viable, sin que se pueda afirmar si esta era una práctica muy extendida o no, pero con la certeza de que era socialmente admitida, el recién nacido deforme o débil era sumergido en agua, ocasionándole la muerte¹²⁴⁹. Quienes pasaban esta primera criba de la comadrona no tenían aun el estatus de hijos de esa casa, ya que el nacimiento no les confería el derecho de aceptación paterna:

"En Roma no puede decirse que un ciudadano «ha tenido» un hijo: lo «toma», lo «acoge»; el padre ejerce la prerrogativa, inmediatamente después de nacido su hijo, de levantarlo del suelo, donde lo ha depositado la comadrona, para tomarlo en sus brazos y manifestar así que lo reconoce y rehúsa exponerlo"¹²⁵⁰.

Los recién nacidos no eran aceptados por la sociedad, ni por la familia, mientras que no fueran aceptados por el «paterfamilias». Los hijos no reconocidos o no levantados podían quedarse en la casa familiar como: esclavos, en el caso de que la madre fuera esclava de la misma; libertos en calidad de siervos, si nacidos de esclava eran manumitidos por el jefe de la familia; o como beneficiarios de algún tipo de caridad de la familia que no lo reconocía pero tampoco lo abandonaba, entonces eran llamados «alumni», los alimentados, ya que era lo que la casa les ofrecía, la alimentación¹²⁵¹. Si eran expulsados de la casa, podían ser vendidos como esclavos o abandonados como niños expósitos. En todos los casos el niño tenía que sobrevivir 24 horas fuera del útero materno, tener forma humana y ser aceptado por el «paterfamilias» para convertirse en poseedor de los derechos propios de su nivel social. El derecho de obrar, de actuar según su propia decisión lo adquiriría, si era varón a los catorce años, la mujer nunca. Sin embargo, el hombre entre los catorce y los veinticinco años debía contar con un curador para toda cuestión económica, monetaria o de negocios. A partir

¹²⁴⁹ Mireille Corbier, "La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas", *Auster*, n.º. 5 (2000): 11-45, 20.

¹²⁵⁰ Peter Brown, Yvon Thébert y Veyne Paul, "Desde el vientre materno hasta el testamento", en *Historia de la vida privada. Imperio Romano y Antigüedad Tardía*, ed. por Philippe Ariès y Georges Duby (Madrid: Taurus Ediciones, 1991), 23.

¹²⁵¹ Corbier, "La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas", 21.

de los veinticinco años era libre de actuar, aunque siguiera sujeto a la autoridad de su «paterfamilias»¹²⁵².

Las vías no biológicas para la llegada de la prole eran dos. Por un lado, la adrogación, extraño proceso por el que un «paterfamilias» era absorbido por otro, de tal forma que todos los miembros de la familia del primero quedaban bajo la autoridad del «paterfamilias» de la segunda familia. Por otro lado, la «adoptio», consistía en un proceso por el que una persona abandonaba a su familia de origen y pasaba a formar parte de otra, asumiendo como nueva autoridad al «paterfamilias» de esta familia. Este proceso podía ocurrir previa emancipación del adoptado¹²⁵³.

La autoridad del «paterfamilias» era extensa y, desde el hoy, malsana. Sus poderes cursaban sobre todos los aspectos de la vida de los que estaban bajo su «auctoritas». Desde la Ley de las XII Tablas, tenían capacidad para decidir sobre la vida y la muerte de los miembros de su familia, aunque en pocas ocasiones ocurría¹²⁵⁴. También desde esa misma norma y hasta el s. V, poseyeron la capacidad de vender a los hijos, si lo hacían fuera de Roma como esclavos y si lo hacían dentro como semi-esclavos¹²⁵⁵. La esclavitud «voluntaria» de los habitantes libres del imperio era una práctica seguida con frecuencia por familias pobres que vendía a sus hijos, quienes eran recogidos por buscadores de esclavos. Muchas familias libres, aunque carentes de recursos, acudían a esta práctica incluso vendiéndose también los adultos¹²⁵⁶. Así mismo, el «paterfamilias» tenía derecho a dar el cuerpo del hijo al perjudicado por un delito cometido por él, para su compensación¹²⁵⁷. Por último, el «paterfamilias», con respecto a los hijos, tenía derecho a exponerlos o abandonarlos. Este derecho se podría desprender del derecho del jefe de la familia sobre la vida y la muerte de su parentela, aunque hay expertos que sostienen que "(...) tanto la exposición como el infanticidio

¹²⁵² Cazorla González, "La protección jurídico-patrimonial del menor y del incapacitado y su antecedente histórico en el Derecho Romano", 127-131; Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 18-24.

¹²⁵³ La emancipación, antes de Justiniano, ocurría mediante la triple venta del hijo a un mismo comprador que, en las tres ocasiones primero lo compraba y a posteriori renunciaba a él, momento en el que el magistrado lo daba por emancipado. El tres era, en la religión pagana un número con un importante componente mágico o supersticioso. Con Justiniano, a finales del s. IV o principios del V, la emancipación se convirtió en un proceso en la que el adoptante hacía una declaración competente ante el magistrado, en presencia y acuerdo de quien iba a ser adoptado, por la que el juez daba por extinguida la patria potestad del original y por iniciada la del «paterfamilias» adoptante (Ortega Carrillo de Albornoz, *Derecho Privado Romano*, 40.).

¹²⁵⁴ Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 261-262.

¹²⁵⁵ Alföldy, *Historia social de Roma*, 18.

¹²⁵⁶ Alföldy, *Historia social de Roma*, 109.

¹²⁵⁷ Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 263.

serían un efecto de la *patria potestas*: serían sólo prácticas sociales lícitas"¹²⁵⁸. Las motivaciones que conducían al «paterfamilias» a exponer a un hijo podían ser diversas: desde la sospecha de infidelidad conyugal y por tanto de ilegitimidad del niño nacido, hasta la incapacidad para alimentarlo y/o por la situación económica y la carga de prole ya nacida, pasando por la ruptura de la política matrimonial y del testamento ya fijado, o la enfermedad/deformidad del recién nacido¹²⁵⁹.

Los niños expuestos podían ser recogidos por particulares o por mercaderes de esclavos. El futuro de estos recién nacidos era del todo incierto, la mayoría solía morir, mientras que los que sobrevivían podían ser acogidos por familias sin hijos que los trataban como a tales, o por quienes deseaban mano de obra gratis que les tratarían como esclavos. Si bien, en una sociedad esclavista, el niño expósito tenía todo a su favor para terminar convirtiéndose en esclavo¹²⁶⁰.

Resumiendo lo manifestado hasta aquí, un niño podía ser huérfano por tres vías: la propia orfandad, que implica la muerte de los progenitores; la venta por parte del «paterfamilias» del hijo como esclavo; y, por último, la exposición pública del hijo como no aceptado por el «paterfamilias», situación en la que el menor podría ser recogido por cualquier individuo para cualquier fin, lo que incluía, de nuevo, la esclavitud. Las prácticas de los niños expósitos, la esclavitud infantil, el aborto y el infanticidio, fueron ampliamente criticadas por los primeros autores cristianos:

- ✓ Sobre la esclavitud: "Dios ha creado al hombre libre y racional, capaz de conocer lo verdadero y de elegir el bien (...)"¹²⁶¹.
- ✓ Sobre la crueldad del abandono del propio hijo: "(...) abandonáis a vuestros hijos para que sean recogidos por cualquier extraño compasivo que salga al paso, o los emancipáis para que sean adoptados por unos padres mejores. Separados de sus familias (...)"¹²⁶².
- ✓ Sobre las diferentes prácticas entre paganos y cristianos: Justino refirió, con horror, que los cristianos eran los únicos que hacían notar la barbaridad de la costumbre romana, y generalizada, de exponer niños¹²⁶³. Argumentaba en favor

¹²⁵⁸ Corbier, "La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas", 19.

¹²⁵⁹ Brown, Thébert y Paul, "Desde el vientre materno hasta el testamento", 23-26; Corbier, "La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas", 22.

¹²⁶⁰ Corbier, "La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas", 23-24.

¹²⁶¹ Justino, *I Apología*, 28.

¹²⁶² Tertuliano, *Apologético*, IX, 17.

¹²⁶³ Justino, *I Apología*, 27.

de los mismos que, mientras que nadie era juzgado por tales hechos, los cristianos, que los acogían y no los esclavizaban, eran juzgados y entregados al suplicio por el simple hecho de ser cristianos¹²⁶⁴.

✓ Sobre el aborto y la práctica de la exposición:

"Nosotros reputamos por homicidas a las mujeres que procuran el aborto y creemos que serán castigadas (...) No, no es posible, que unos hombres que creen que Dios cuida del infante encerrado en el vientre de la madre y que vengan con severidad su muerte, crean que pueden matarlo a sangre fría, ni es posible tampoco, que unos hombres, que se tendrían por parricidas si expusieran a sus hijos, sean capaces de darles muerte (...)"¹²⁶⁵.

También fue, la práctica de la exposición de los niños, condenada por diversos emperadores, pero no fue prohibida hasta Justiniano¹²⁶⁶, que verdaderamente no la prohibió, sino que sentenció que el «paterfamilias» que expusiese un hijo perdía, ipso facto, la patria potestad sobre ese hijo. Esta situación había traído ya varios intentos de solución. Plinio el Joven consultó al emperador Trajano sobre cómo solucionar el problema de los niños que, bien a causa de deformidades o bien porque la familia no los podía alimentar, eran abandonados y recuperados por otras familias como esclavos o eran directamente entregados como esclavos por sus familias. Aquellos que los recogían solían criarlos y tenerlos como esclavos, cuestión esta que les reportaba más beneficios que comprar un esclavo ya adulto¹²⁶⁷. Argumentaba Plinio que, el problema se planteaba cuando, años más tarde, esos niños eran reclamados por sus familias de origen, las cuales apelaban a su derecho de libertad puesto que en esa condición habían nacido. Haciendo que la familia que los había acogido, alimentado y criado, perdiera lo invertido en él, ya que la patria potestad seguía perteneciendo al padre biológico y, por tanto, debía volver a su familia agnaticia. Se cuestionaba, Plinio el Joven también, sobre la idoneidad de que las familias acogedoras recibieran algún tipo de compensación por los gastos que la crianza de esos niños les había supuesto, ya que les eran devueltos a la familia original¹²⁶⁸. Frente a esta batería de dudas, el emperador Trajano le respondió en lo que ha venido a ser la primera referencia sobre los huérfanos del Imperio. En su manifiesto reveló que el proceder correcto se fundamentaba en el derecho de libertad, el

¹²⁶⁴ Justino, *I Apología*, 29.

¹²⁶⁵ Atenágoras, *Apología*, 35.

¹²⁶⁶ Panero Gutiérrez, *Derecho Romano*, 262.

¹²⁶⁷ Martín Iglesias, *Plinio el Joven. Epistolario (libros I-X). Panegírico del emperador Trajano*, 662, nota 1043.

¹²⁶⁸ Plinio el Joven, *Epistolario*, X 65.

nacido libre era libre, de tal forma que la familia acogedora poco o nada tenía que reclamar, ni si quiera esa compensación por la manutención durante la infancia¹²⁶⁹. Ante lo cual se podría plantear la siguiente problemática, por un lado, las familias de pocos recursos contaban con el apoyo imperial para abandonar a sus hijos en manos de otras familias. Mientras que mantenían el derecho a recuperarlos y a que estos siguieran siendo libres, de lo que se podrían dar, y probablemente se daban, situaciones de abuso en las que las familias no tenían verdadera intención de desentenderse de esos niños, sino más bien, de que otra familia los mantuviese hasta llegar a una edad en la que el menor fuera más provechoso y, entonces, reclamarlo. Por otro lado, las familias, que tenían a bien acoger a esos niños, podrían haberse frenado en su intento que, si bien tendría como trasfondo la utilización del menor como esclavo llegado a cierta edad, también aliviaba los primeros años de vida del mismo, que sin ellos habría estado condenado a la muerte, la mendicidad o la prostitución. Se comentaba que podrían haberse frenado estas conductas puesto que el rescripto imperial no les protegía en modo alguno y podrían estar criando a los hijos de otros para, posteriormente, perderlos sin ningún tipo de derecho, ni sobre el menor, ni de compensación, y antes de que les fuera provechoso.

El emperador Nerva inició una campaña para realizar préstamos hipotecarios a pequeños y medianos propietarios en Itálica, a muy bajo interés. Con Trajano, los intereses de estos se comenzaron a usar para alimentar a niños huérfanos o de condición humilde, constituyéndose la denominada «Instituciones Alimentarias». Los menores, beneficiarios de esta institución, eran denominados «alimentarii». En *Panegírico al emperador Trajano*, Plinio el Joven contempló esta cuestión como una "(...) magnífica atención que los niños del Imperio recibieron (...)" de dicho mandatario. Según esta referencia Trajano asumía la alimentación de los niños, no ya huérfanos, sino de todos los niños con recursos del Imperio¹²⁷⁰. Plinio aseguró, en una carta destinada a Caninio, que había legado las resultas del alquiler de unas tierras para la manutención de los niños huérfanos, nacidos de padres libres y oriundos de su municipio natal¹²⁷¹. Con lo que podría estar alimentando a unos ciento sesenta y cinco menores legítimos, puesto

¹²⁶⁹ Plinio el Joven, *Epistolario*, X, 66.

¹²⁷⁰ Plinio el Joven, *Panegírico del emperador Trajano* 25-27.

¹²⁷¹ Plinio el Joven, *Epistolario* VII 18.

que para los ilegítimos se destinaba una cuantía menor¹²⁷². La «Institución Alimentaria» y las instrucciones dadas por Trajano sobre cómo actuar ante la problemática de la tutela de los niños expósitos, a principios del s. II, son consideradas como la primera organización de la reglamentación y de la asistencia pública relativa a la orfandad, sin embargo, dejaba al margen a los huérfanos esclavos¹²⁷³. La institución creada por Trajano fue aumentada por Antonino Pio con las «Instituciones Puellarum Faustina», dedicadas en exclusiva a la alimentación de niñas pobres. Dichas instituciones se mantuvieron en funcionamiento hasta finales del s. III o principios del IV, cuando fueron suspendidas a consecuencia de la grave crisis económica¹²⁷⁴. Para finalizar con la política imperial, Constantino promulgó, en el año 315, un edicto por el que estableció una ayuda imperial, mediante el fisco o el propio patrimonio del Emperador, para aquellos progenitores que no pudieran alimentar a sus hijos, como alternativa a la esclavitud y la exposición. Convirtiéndose ésta en la primera vez en la que se dispuso que, "(...) los recursos necesarios para criar a los niños expósitos deben proceder del erario público"¹²⁷⁵.

En definitiva, y teniendo en cuenta únicamente lo relativo a la legislación, parece ser que la situación de los huérfanos en Roma era realmente mala, el único camino que les quedaba era la prostitución, la esclavitud, o ser expuestos para su adopción, lo cual no era garantía de no terminar en las dos situaciones anteriores. El Imperio y la sociedad romana hicieron gala de una total falta de sensibilidad para con los menores sin familia, ya fuera por venta, muerte, o abandono. Que los gastos de mantenimiento de las monturas de los patricios tuvieran que ser cubiertos por las viudas y huérfanos de la comunidad, ya es indicativo de ello. Aunque también es cierto que, por lo demás, estaban libres de impuestos¹²⁷⁶.

La primera mención a la relación entre los cristianos y los menores fue la acusación de antropofagia vertida por Celso y ya tratada en el entorno social de los primeros cristianos. Atenágoras, Justino, Minucio Felix y Tertuliano fueron grandes

¹²⁷² Martín Iglesias, *Plinio el Joven. Epistolario (Libros I-X). Panegírico del emperador Trajano*, 429, nota 662.

¹²⁷³ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 175-76.

¹²⁷⁴ Almudena Domínguez Arranz y M Carmen Delia Gregorio Navarro, "La matrona romana y la infancia en los programas alimentarios hasta la dinastía antonina: estado de la cuestión," *Dialogues d'histoire ancienne*, n.º. 19 (2019): 221-250, 233-234.

¹²⁷⁵ Isabel Ilzarbe, "Los expósitos y el estado: de Antonio de Bilbao a la Ley de Beneficencia", *Brocar*, n.º. 41 (2017): 89-115, 91.

¹²⁷⁶ Alföldy, *Historia social de Roma*, 14.

críticos de las prácticas sociales romanas mencionadas, que por otro lado eran totalmente lícitas. Desde el cristianismo se consideraba al individuo acreedor del derecho a la vida desde su concepción y se desligaba a los padres de este derecho, lo cual contradecía por completo los usos de su entorno¹²⁷⁷. Resulta de gran interés cómo pretendían atender a los huérfanos los propios cristianos. La fuente más relevante para abordar esta cuestión es la *Didascalia Apostolorum*, cuya data se establece entre finales del s. II y principios del III¹²⁷⁸, y tiene un capítulo dedicado a la educación de los huérfanos en el que fijaba que:

"Si un cristiano es huérfano, tanto si es un muchacho como una muchacha, estará bien que uno de los hermanos que no tenga hijos tome por hijo al muchacho, y que tome a la muchacha el que tenga a un hijo, que pueda recibirla por esposa al llegar a la edad nupcial; y así coronará su obra al servicio de Dios"¹²⁷⁹.

A continuación, proponía como el principal garante para llevar a cabo estas adopciones, ya fueran legales, o solo de hecho, a los obispos. Marcando que no solo debían ocuparse de su alimentación y vestido, sino que debían también asegurarles el futuro:

"Vosotros, pues, obispos, procurad por su educación para que no les falte de nada. Y a la muchacha, cuando llegue el momento en que quiera contraer nupcias, casadla con uno de los hermanos. En cuanto al muchacho, que aprenda un oficio con los bienes que reciba, para que puede tener un salario digno gracias a su oficio, a fin de poder guarecerse a sí mismo y disponer de los instrumentos necesarios para su oficio, a fin de no causar más carga a la caridad de los hermanos, caridad que se llevó a cabo sin segunda intención ni hipocresía. Y en verdad, bienaventurados todo aquel que puede ayudarse a sí mismo, sin pasar por la estrechez del huérfano, del peregrino o de la viuda: es una gracia concedida por Dios"¹²⁸⁰.

En este texto son múltiples las referencias en las que se encomienda la atención al huérfano, al menos para asegurar su alimento y vestido a: obispos, presbíteros, diáconos, diaconisas, viudas y a la asamblea en general¹²⁸¹. Lo que se solicitaba al huérfano en contraprestación a lo recibido, al igual que a los otros colectivos dignos de

¹²⁷⁷ Corbier, "La niñez en Roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas", 20.

¹²⁷⁸ Sotomayor, "Los grandes centros de la expansión del cristianismo", 199-200; Urdeix, *La didascalia de los apóstoles. Doctrina católica de los doce apóstoles y de los santos discípulos de nuestro salvador* 132, 3.

¹²⁷⁹ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVII, 1, 1.

¹²⁸⁰ *Didascalia Apostolorum*, capt. XVII, 2-3.

¹²⁸¹ *Didascalia Apostolorum*, capt. VIII, 25, 8; capt. IX, 26, 3; capt. IX, 26, 8.

la caridad material de los cristianos, era que rezasen por aquellos que donaban los bienes con los que se les atendía, y que no estafaran la buena fe de los donantes pidiendo ayuda sin necesidad o dejándose llevar por la pereza, cuando en realidad podían ganar su sustento por ellos mismos:

"Si recibiste porque eras huérfano desde la infancia, o bien a causa de la pobreza o debido a tu vejez, o bien a causa de la debilidad motivada por una enfermedad, o a causa de tus muchos hijos, eres de alabar; porque quien se encuentra en estos casos es considerado como el altar de Dios y, por este motivo, será honrado por Dios; no recibió gratis, porque rezaba solícitamente y siempre sin cansarse por los donantes; ofrecía a cambio su oración, que era su fuerza. Estos recibirán de Dios la bienaventuranza en la vida eterna. Pero los que tienen bienes y reciben hipócritamente, o también los que tienen pereza y deberían trabajar para ayudarse a sí mismos y a los demás y en cambio reciben, deberán dar razón de ello porque hacen más gravosa la carga de los fieles pobres"¹²⁸².

Esta es la información que se ha localizado en fuentes documentales relativas a la atención de los primeros cristianos a los huérfanos. Todas consisten en cómo proceder, pero no se ha encontrado información sobre cómo procedían en realidad. Al menos en las fuentes consultadas no hay datos reales sobre el número de niños adoptados ni sobre su origen. Si existen registros de esta época no ha sido posible localizarlos en el Archivo de la Biblioteca Vaticana, que se entiende como el lugar en el que se debían encontrar en el caso de existir.

¹²⁸² *Didascalia Apostolorum*, capt. XVII, 3, 2; 4, 1.

IV. ATENCIÓN Y CUIDADOS,
DESDE EL EDICTO DE MILÁN
A LA FUNDACIÓN DEL
«HÔPITAL DE SAINT
CHRISTOPHER»



Este capítulo está compuesto por cuatro bloques de contenido. Los dos primeros se dedican a la relación entre la Iglesia y el Imperio; y, entre la Iglesia y el Reino Franco de los Merovingios. En el tercero se describen las estructuras que desarrolló la Iglesia tras su legalización y oficialización y se analiza cómo fueron surgiendo diversos centros como «infirmarum», «hospitalarius», gerontocomos, nosocomios, etc. Se intenta, en este bloque, clarificar la función de cada tipo y sus características fundamentales. Por último, se aborda el objeto central de esta tesis, los orígenes del Hôtel-Dieu de París, en su ancestro el «Hôpital de Saint Chirstopher». Aunque en este capítulo aún no se pueden apreciar las conexiones entre ambos centros, sabemos que estas existen y se abordaran en el siguiente capítulo.

A. Relaciones entre Iglesia e Imperio: desde el Edicto de Milán hasta la caída del Imperio Romano

El primer paso, decisivo para el asentamiento del cristianismo como religión dominante dentro del Imperio, fue el denominado *Edicto de Tolerancia*, sentenciado por el augusto para oriente, Galerio, en el año 311. Aunque previamente había dispuesto que la milicia funcional fue expulsada de sus cargos si no sacrificaban a los dioses paganos e hizo hostigar a los obispos¹²⁸³. A las puertas de la muerte Galerio publicó, en Nicomedia el 30 de abril del 311, el Edicto de Tolerancia y murió el 5 de mayo¹²⁸⁴. La descripción que hizo Eusebio de la enfermedad que padecía y de cómo esta situación le condujo a tomar la decisión de publicar tal norma es la siguiente:

"(...) un repentino absceso le surge en medio de las partes innombrables de su cuerpo; después, una llaga fistulosa en la parte baja y una incurable corrosión de todo ello hasta las más íntimas entrañas, de donde dicese que bullía gran cantidad de gusanos y brotaba un hedor de muerte, dado que toda la mole corpórea, por la abundante ingestión de alimentos, se había transformado en una inmensa masa grasienta, que cuando comenzó a pudrirse, ofrecía un espectáculo insufrible y horripilante a los que se le acercaban. Luchando contra tales calamidades, toma a última hora

¹²⁸³ Eusebio, VC, I, 54:1; I, 56:1-2.

¹²⁸⁴ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 203, nota 158.

conciencia de todo a cuanto se había atrevido contra la Iglesia; reconociendo a la postre a Dios públicamente, pone fin a la persecución contra los cristianos: con leyes y edictos imperiales se apresura a construir sus iglesias y les exhorta a que cumplan con sus anteriores hábitos, y eleven sus oraciones por él (...)"¹²⁸⁵.

Como ya se ha mostrado, este edicto colocó al cristianismo en la posición de religión lícita, dentro de la amalgama de creencias religiosas permitidas dentro del Imperio. En Occidente y en la mayor parte de Oriente, el edicto se publicó y se implementó de inmediato, pero en Asia Menor no fue publicado por Maximino. Si despachó la *Carta a Sabino*¹²⁸⁶, apelando al edicto de Galerio, pero omitiendo que los cristianos estaban liberados de delito. Poco después se embarcó en una guerra contra Armenia, primer país enteramente cristiano. Motivos estos por los que Licinio cargó contra él, derrotándolo el 30 de abril del año 313¹²⁸⁷. Muerto Maximino, considerado el último perseguidor de los cristianos, estos gozaron de paz y libertad y fueron, en opinión de Eusebio¹²⁸⁸, muy bien tratados por los emperadores y sus gobernantes locales, de los que recibieron misivas y ciertos privilegios. Esta situación se tradujo en la reedificación de templos y en la fundación de nuevas comunidades, prueba de ello es el panegírico sobre la edificación de nuevas iglesias dirigido a Paulino, obispo de Tiro, contemplado por Eusebio¹²⁸⁹. Fue Licinio quien emitió, en Nicomedia el 13 de junio, las «Litterae Licinii»¹²⁹⁰ en las que declaraba la libertad religiosa dentro del Imperio, haciendo alusión al *Edicto de Tolerancia* de Galerio¹²⁹¹. Posteriormente Constantino y Licinio, reunidos en Milán, pactaron crear una diarquía, en la que ellos asumieron los cargos de augustos mientras que sus hijos asumieron los de césares, también acordaron el reparto de los territorios del Imperio entre ellos¹²⁹². Los emperadores Constantino I y Licinio, promulgaron en este documento una libertad total de culto para sus súbditos. De tal forma que cualquier ciudadano del Imperio podía seguir la religión que desease sin que esto fuera considerado una deslealtad para con el Imperio o el Emperador. Según este edicto, también se debían restituir, inmediata e íntegramente, a la Iglesia todas las

¹²⁸⁵ Eusebio, VC, I, 57:2-3.

¹²⁸⁶ Eusebio, HE, IX 1, 3-6.

¹²⁸⁷ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 205-206, nota 163.

¹²⁸⁸ Eusebio, HE, X 2.

¹²⁸⁹ Eusebio, HE, X 4, 2-72.

¹²⁹⁰ Eusebio, HE, X 5, 2-4.

¹²⁹¹ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 205-206, nota 163.

¹²⁹² Avendaño Quiroz, "Constantino: Contexto económico, social..." 33-34.

posesiones retiradas en los tiempos anteriores¹²⁹³. El acuerdo fue sellado con el matrimonio entre la hermana de Constantino, Constancia, y Licinio, en lo que ha quedado para la posteridad como el *Edicto de Milán*. Eusebio, en *Historia Eclesiástica* dejó esta descripción del contenido de dicho documento:

"Al considerar, ya desde hace tiempo, que no se ha de negar la libertad de la religión, sino que debe otorgarse a la mente y a la voluntad de cada uno la facultad de ocuparse de los asuntos divinos según la preferencia de cada cual, teníamos mandado¹²⁹⁴ a los cristianos que guardasen la fe de su elección y de su religión"¹²⁹⁵.

Continuó Eusebio afirmando que realizaron Constantino y Licinio este nuevo edicto porque, a pesar del previo de Galerio, existían muchas condiciones para ejercer libremente el cristianismo en base a dicho derecho, lo que había permitido que algunos fueran privados de sus creencias, incluso por la violencia. De tal forma que en este nuevo mandato imperial decidieron distribuir unas primeras disposiciones sobre la libertad del culto, tanto para los cristianos como en general¹²⁹⁶. Según las cuales se proponía que:

"(...) a nadie se le niegue en absoluto la facultad de seguir y escoger la observancia o la religión de los cristianos, y que a cada uno se le dé facultad de entregar su propia mente a la religión que crea que se adapta a él (...)"¹²⁹⁷.

Sobre la nueva situación, que se le ofreció a los cristianos, manifestó Eusebio que:

- "(...) ahora, cada uno de los que sostienen la misma resolución de observar la religión de los cristianos, la observe libre y simplemente, sin traba alguna"¹²⁹⁸.
- "(...) que los lugares suyos en que tenían por costumbre anteriormente reunirse (...) si apareciese que alguien los tiene comprados, bien a nuestro tesoro público, bien a cualquier otro, que los restituya a los mismos cristianos, sin reclamar dinero ni compensación alguna (...)"¹²⁹⁹.
- "Y como quiera que los mismos cristianos no solamente tienen aquellos lugares en que acostumbraban a reunirse, sino que se sabe que también poseen otros lugares pertenecientes, no a cada uno de ellos, sino al derecho de su corporación, esto es, de los cristianos, en virtud de la ley (...) que todos esos bienes sean restituidos sin la menor protesta a los mismos cristianos (...), que quienes los

¹²⁹³ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 340.

¹²⁹⁴ Por el Edicto de Tolerancia del año 311.

¹²⁹⁵ Eusebio, HE, X 5, 2.

¹²⁹⁶ Eusebio, HE, X 5, 3-4.

¹²⁹⁷ Eusebio, HE, X 5, 5.

¹²⁹⁸ Eusebio, HE, X 5, 6.

¹²⁹⁹ Eusebio, HE, X 5, 9.

restituyan sin recompensa, esperen de nuestra benevolencia su propia indemnización (...) y se haga lo más rápidamente posible (...)"¹³⁰⁰.

En los puntos finales del edicto, Constantino y Licinio afirmaron que se trataba de una norma imperecedera que debía ser publicada y cumplida, por y para, todo el Imperio¹³⁰¹. Desde este momento, en la zona occidental de este extenso territorio se respetó el edicto, por el que los cristianos tuvieron derecho de ciudadanía y amplias libertades. En opinión de Moreno Resano¹³⁰², Licinio, que quería establecer en Nicomedia su corte, pretendía entablar buenas relaciones "(...) tanto con el personal palatino, cuyos miembros cristianos habían sufrido las medidas de Diocleciano, como con la población de la ciudad, donde había muchos afectados por las leyes persecutorias". Mientras que Constantino asumió el cristianismo como un culto o superstición que le podía: proteger en la batalla, procurar la victoria militar y, además, garantizar mediante su apoyo la autoridad imperial¹³⁰³. En definitiva, a ambos Augustos les interesaba conceder a los cristianos, plena libertad religiosa.

Durante unos años, apenas una década, los cristianos respiraron con mayor tranquilidad y fueron recibiendo diversos privilegios. En palabras de Lactancio, Constantino y Licinio se convirtieron, para los cristianos, en:

"(...) unos Príncipes, que han puesto fin al poder malvado y sangriento de los tiranos y han proporcionado a la humanidad el que, disipada, por así decirlo, la nube de la sombría época anterior, una paz alegre y serena (...)"¹³⁰⁴.

La relación entre Constantino y los cristianos fue estrecha desde el principio. Parece que fue pronto cuando, el Emperador se dio cuenta de que los cristianos "(...) eran una comunidad religiosa minoritaria, pero numerosa e influyente, por su jerarquía y disciplina (...)"¹³⁰⁵ y decidió usar para su provecho tales estructuras. Por ello, ya desde el principio existen evidencias de una importante penetración de Constantino en la vida de la Iglesia. En cuestiones teológicas intervino, por primera vez, poquísimos tiempo después del Edicto de Milán, tras ser puesto al corriente de la problemática entre

¹³⁰⁰ Eusebio, HE, X 5, 11-12.

¹³⁰¹ Eusebio, HE, X 5, 13-14.

¹³⁰² Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 187.

¹³⁰³ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 180-81.

¹³⁰⁴ Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, 5, 3

¹³⁰⁵ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 187-88.

donatistas y católicos en África¹³⁰⁶, convocando un primer concilio en Roma, 313-314, y otro en Arlés, 314, en los que el Emperador decidió hasta los cargos que debían acudir¹³⁰⁷. Casi a la vez, en una epístola destinada al mismo Anulino, le urgía a restituir todos los bienes confiscados a la Iglesia de su zona proconsular¹³⁰⁸:

"De ahí que queramos que, al recibir esta carta, si, en cada ciudad o incluso en otros lugares, algunos de estos bienes pertenecían a la iglesia de los cristianos y ahora los detentan, o bien ciudadanos o bien otras gentes, harás que dichos bienes sean restituidos inmediatamente a las mismas iglesias, puesto que hemos decidido que, precisamente aquello que las iglesias poseían antes, sea restituido a su derecho"¹³⁰⁹.

Mientras que, al mencionado obispo de Cartago, Ceciliano, le afirmó Constantino en otra misiva que había dado orden, al encargado de las finanzas para África, de que le entregara una suma concreta de efectivo para el arreglo de las iglesias de dicha diócesis.

¹³⁰⁶ En este conflicto, interno de los cristianos, un grupo de fieles y obispos africanos se había escindido de la Iglesia, por discrepancias relativas a la rigurosidad en el cumplimiento de ciertos preceptos. La situación se agravó cuando este grupo no reconoció la validez de la ordenación episcopal de Ceciliano de Cartago, apoyando a Mayorino (Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*, 631, nota 158). A consecuencia de esta separación, en África, había dos iglesias distintas, la católica y la donatista. En un primer concilio, celebrado en la propia diócesis de Cartago, la asamblea, mayoritariamente donatista, no había dado la razón a Ceciliano, motivo por el que recurrió al procónsul Anulino. Este informó de la situación al propio Emperador, por lo que Constantino trasladó la situación al papa Melquíades mediante una misiva, destinada a él y a Marcos. En la carta les impelía a celebrar un concilio en Roma, al que debían acudir diez de los obispos contrarios, el propio Ceciliano acompañado de otros diez obispos que le fueran favorables, los obispos de las ciudades galas de Autún (Reticio), Tréveris-Colonia (Matrono), y Arlés (Marino), así como los dos destinatarios de la carta. Para que entre todos alcanzasen algún acuerdo y se terminase la disputa (Eusebio, HE, X 5, 18-20). Este concilio ha sido datado entre finales del año 313 o principios del 314, ya que se fecha la muerte de Melquíades en ese momento (Delgado-Velasco, *Eusebio de Cesárea. Historia eclesiástica*, 631, nota 157), algunos lo datan en el mismo año 313 (Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 195), lo que supondría que el mismo año de publicación del edicto, ya Constantino estaba influyendo en los asuntos de la Iglesia. Aprovechó también el acta del concilio para tomarse, de paso, la libertad de dictar disposiciones imperiales, en favor de Ceciliano. La asamblea y Constantino se decantaron por seguir apoyando a Ceciliano, lo que no convenció a la parte donatista, que parece que se negaba a seguir la corriente más favorable por rechazo al apoyo imperial. Por ello, Constantino, en una nueva carta, esta vez destinada a Cresto, obispo de Siracusa, convocó un segundo concilio, que se celebró en Arlés, en el año 314, para que solventaran esta problemática eclesiástica (Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 187-88.). En la epístola, primero, hizo referencia al concilio de Roma sobre los problemas en Cartago: "(...) dicté unas disposiciones de tal naturaleza que, enviando algunos obispos de la Galia a los de las partes contrarias que luchaban entre sí obstinada y ferozmente, y hallándose también presente el obispo de Roma, aquello que parecía estar en litigio pudiera solucionarse (...)" (Eusebio, HE, X 5, 21). En esta nueva intromisión también impuso el Emperador quienes debían acudir, para solucionar el conflicto donatista (Eusebio, HE, X 5, 22-24). Los problemas en la comunidad africana se mantuvieron, varios sínodos posteriores lo dejaron patente, como el celebrado en Cartago en el año 411. Tras el que Marcelino, obispo de Cartago, puso al corriente al Emperador oriental de las pretensiones de los católicos. Propiciando que, a comienzos del año 412, se promulgara el mandato imperial que condenaba a los donatistas, suprimiendo sus privilegios y estableciendo sanciones contra ellos, sanciones que fueron ampliadas posteriormente (Bajo, "Concilios y legislación imperial", 141).

¹³⁰⁷ Eusebio, HE, X 5, 18-20; 22-24.

¹³⁰⁸ Eusebio, HE, X 5, 15-17.

¹³⁰⁹ HE, X 5, 16.

Informándole de que debía repartir este obsequio entre todas las iglesias según la forma en que Osio de Córdoba le había hecho llegar¹³¹⁰. Constantino otorgó a la Iglesia de occidente, entre los años 316 y 321, los siguientes privilegios:

- Derecho a recibir herencias, legados y donaciones¹³¹¹. Lo que significó, en opinión de múltiples autores, el inicio de la Iglesia como entidad jurídica y económica con capacidad para financiar sus obras de caridad, mediante fuentes ajenas al propio Estado¹³¹². Naciendo o afianzándose, de esta forma, entre sus acólitos el evergetismo o patronazgo cristiano. Por el que los evergetas, cristianos o cristianas ricas, podían donar bienes, ya sin ninguna traba jurídica, para la realización de acciones sociales como la construcción de edificios de usos comunitarios, la atención a los pobres, a los enfermos, etc. En definitiva, para hacer obras de misericordia para la propia comunidad. La Iglesia fue adquiriendo, bajo esta premisa y con el pasar del tiempo, una posición económica cada vez más sólida. A lo que también colaboraron las frecuentes y generosas asignaciones imperiales¹³¹³.
- Permiso para que se dotara de su propia organización y ordenación jurídica. Lo que supuso la creación de estructuras paralelas a las del Estado y la primera piedra para la creación de lo que más tarde sería el derecho eclesiástico¹³¹⁴.
- Permiso para manumitir esclavos en sus iglesias a través de un complejo procedimiento que dependía directamente de los obispos¹³¹⁵.
- Concedió que el domingo, día de la celebración del culto cristiano, fuera festivo para la vida económica y judicial pero no para las labores agrícolas¹³¹⁶. Aunque el cese de las labores agrícolas, en domingo, se impuso más tarde para facilitar la asistencia al culto¹³¹⁷. Según Eusebio "(...) estableció la ley de que se

¹³¹⁰ Eusebio, HE, X 6.

¹³¹¹ Eusebio, VC, II 21.

¹³¹² Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 34; Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 273; Bajo, "Concilios y legislación imperial", 133; José María Blanch Nogués, "Sobre la personalidad jurídica de las «fundaciones» en el derecho romano", *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid* 16, nº. 2 (2007):21; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 355.

¹³¹³ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 133.

¹³¹⁴ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 133; Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 272; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 335; Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 103.

¹³¹⁵ José María Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", *Historia 16 XXI* (1997):57; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 355.

¹³¹⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 146; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 355.

¹³¹⁷ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 344-45, nota 22.

considerara como un día especialmente apto para la oración al que en verdad es primero y principal de la semana, es decir, el día del Señor y de la salvación (...)"¹³¹⁸.

Mientras tanto, en Oriente, Licinio fue permitiendo la destrucción de algunas iglesias y la clausura de otras. Posteriormente, estableció para los cristianos la prohibición de reunirse¹³¹⁹; permitió el asesinato y desmembramiento de algunos dirigentes eclesiásticos¹³²⁰ y el destierro de otros¹³²¹ siendo así que "(...) otra vez los campos y otra vez los desiertos dieron cobijo a los seguidores de Dios"¹³²²; por último, ordenó "(...) a los obispos no tener bajo ningún concepto contacto entre ellos; tampoco les estaba permitido visitar la comunidad vecina, y no podían celebrar sínodos, reuniones o debates sobre cuestiones de común utilidad (...)"¹³²³.

Los motivos que condujeron a Licinio a tales decisiones los encuentran algunos autores en que se sentía, en cierta forma, airado y preocupado a partes iguales porque sus súbditos cristianos se habían convertido en partidarios de Constantino. Llegando algunos a cometer actos que podrían ser catalogados de traición para con su propio emperador¹³²⁴. Por otra parte, el inicio de la querrela arriana¹³²⁵ y el fracasado intento de

¹³¹⁸ Eusebio, VC, IV, 18.

¹³¹⁹ Eusebio, VC, II, 2:1.

¹³²⁰ Se deduce que con dirigentes eclesiásticos está haciendo mención a los que ocupaban el cargo de obispo.

¹³²¹ Eusebio, VC, II, 2:2-3.

¹³²² Eusebio, VC, II, 2:3.

¹³²³ Eusebio, VC, I, 51:1.

¹³²⁴ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 208-09; Nota 3; Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 376; Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 192.

¹³²⁵ Las comunidades de Alejandría y de Antioquía habían establecido dos teologías y, sobre todo, dos cristologías que sin ser contrarias eran excluyentes entre sí. Arrio, presbítero primero y obispo de Alejandría después, se había opuesto a la teología alejandrina, apoyando la antioqueña desde el año 318 (M^a Isabel Loring García, "Alcance y significado de la controversia arriana", *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n.º. 1 (2004): 87-114, 97 y ss). La primera intervención de Constantino, ante esta disputa, fue mediante una misiva destinada a Alejandro y a Arrio, en el año 324. En ella les pedía que tratasen de llegar a algún punto de acuerdo por el bien de África, recordándoles los problemas ya vividos por la escisión donatista (Eusebio, VC, II; 64-72). Constantino, al igual que en el caso de los donatistas, se posicionó no solo a favor del cristianismo, sino de una de las versiones del cristianismo, la que se denominaría con el tiempo ortodoxia (Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 348-353; Johnson, *Historia del Cristianismo*, 126). En el año 325, el emperador Constantino convocó el I Concilio de Nicea (Eusebio, VC, III, 6:1), en el que se estableció una teología y, sobre todo, una cristología única para todos los cristianos, el llamado «Credo de Nicea». Al concluir la asamblea el Emperador manifestó un discurso (Eusebio, VC, III, 12) y redactó unas cartas con las conclusiones y acuerdos alcanzados con el fin de terminar con la heterodoxia arriana, que fueron enviadas a todas las provincias (Eusebio, VC, III, 17-20). Estos acuerdos no fueron en exceso efectivos por lo que, en el año 333, Constantino censuró los escritos arrianos restándoles credibilidad (Fernández Ubiña, 2006, 348-353). Tanto se extendió esta creencia que incluso Constancio II, hijo de Constantino que gobernaría los terrenos de oriente del Imperio, era arriano (Hertling, *Historia de la Iglesia*, 97; Llorca, B., *Historia de la Iglesia*, 399). Otros intentos de solución de la querrela arriana fueron los sínodos de Jerusalén y Chipre en

resolverla en el Concilio de Alejandría del año 320, generaron en Licinio una muy mala opinión sobre las estructuras eclesiásticas y sus hombres, los obispos¹³²⁶. La embajada persa, en son de paz, recibida por Constantino en el año 321 y las sospechas que le generaba la lealtad de la frontera armenia desencadenaron los últimos actos de Licinio contra el cristianismo, ya que temió verse rodeado por partidarios cristianos de Constantino¹³²⁷. De tal forma que los siguientes actos de Licinio fueron: la expulsión de los cristianos de palacio, la limitación de las posibilidades de catequizar a las mujeres, la prohibición del intercambio de correspondencia u objetos entre obispos y la celebración de concilios¹³²⁸. En opinión de Moreno Resano¹³²⁹ y de Gurruchaga¹³³⁰, Licinio pretendía tanto terminar con el proselitismo cristiano, como con las estructuras organizativas y administrativas con las que la Iglesia, de modo paralelo y al margen del Estado, comenzaba a funcionar como ente con demasiado poder.

La conclusión de esta situación llegó en el año 324, con la muerte de Licinio. En torno al 320 ya se había declarado una guerra abierta entre las dos partes del Imperio y Constantino cargaba contra Licinio. Algunos estudiosos de esta materia¹³³¹ e incluso algunas fuentes primarias como las obras de Eusebio¹³³², afirman que Constantino marchó contra Licinio para proteger a los cristianos y la libertad de culto declarada en el *Edicto de Milán*. Sin embargo, tampoco son pocas las voces que establecen que fue la recíproca ambición por los territorios del otro la que les llevó a enfrentarse¹³³³. Licinio fue finalmente derrotado en Crisópolis y se refugió en Nicomedia. Su mujer Constancia,

el año 335 (López Kindler, "Constantino y el arrianismo", 39) así como el celebrado en Sárdica, del año 343, según el cual se volvió a la ortodoxia de Nicea y se daba por finalizada la secta arriana (Llorca, B., 1978, pp. 403-404). Sin embargo, desde la muerte de su hermano Constante, en el año 350, que gobernaba los territorios orientales, Constancio comenzó a implantar el arrianismo en todos sus dominios, a través del control de la elección de obispos de esta corriente. Esta escalada no cesó hasta su muerte, en el año 361. Por lo que se podría establecer que, en este momento, las tres corrientes mayoritarias dentro de la Iglesia eran arrianos, niceos estrictos y los indecisos (Hertling, *Historia de la Iglesia*, 97-98). Arrio sufrió, a lo largo de su vida, una sucesión de condenas y excomuniones, secundadas de innumerables perdones y reposiciones al mando de su diócesis, hasta su muerte. En esta problemática se entrelazaron cuestiones dogmáticas y una verdadera guerra de poder entre los partidarios de ambas teologías para ganar el apoyo del Emperador. Esta cuestión no se resolvió definitivamente hasta el año 381 (López Kindler, "Constantino y el arrianismo", 39).

¹³²⁶ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 192.

¹³²⁷ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 208-09; Nota 3

¹³²⁸ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 192. Se piensa que esta última prohibición, la que impedía la celebración de sínodos, debió de estar vigente entre los años 315-321, ya que tanto en los años precedentes como en los posteriores si se dieron en Oriente, como los de Nicomedia y Cesarea de Palestina (Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 196, nota 136).

¹³²⁹ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 192.

¹³³⁰ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 196; nota 136.

¹³³¹ Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 376.

¹³³² Eusebio, VC, II, 3-19; HE, X 8-9.

¹³³³ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 345.

hermana de Constantino y cristiana, así como el obispo de dicha ciudad, suplicaron por su vida a Constantino que prometió respetar su vida y lo mandó al exilio. Sin embargo, poco tiempo después, en otoño del año 324, ordenó su asesinato y el de su hijo¹³³⁴. Desde este momento fue Constantino I, el Grande “(...) dueño único de todo el Imperio (...)”¹³³⁵. A modo de síntesis, los factores que propiciaron este hecho fueron, fundamentalmente, los siguientes: como hijo de Constancio Cloro, a la muerte de su padre ascendió a augusto tras ser proclamado por el ejército, a pesar de que Majencio era el César¹³³⁶, igualmente venció a Majencio en la Batalla del Puente Milvino; apoyó a Licinio cuando cargó contra Maximino en el año 313¹³³⁷; y por último, derrocó a Licinio, primero con el exilio y posteriormente con su asesinato y el de su hijo¹³³⁸. Tras derrocar a Licinio, y a pesar de que no nació cristiano; sí se bautizó, lo hizo en el lecho de muerte; y que, en su tiempo, los cristianos seguían siendo una minoría¹³³⁹, Constantino siguió apoyando el desarrollo del cristianismo en todos los territorios del Imperio. Las causas, a las que se puede atribuir esta orientación del Emperador, pudieron ser:

- Influencia de la figura de su padre. Eusebio, tanto en *Historia Eclesiástica*¹³⁴⁰ como en *Vida de Constantino*, planteó como motivo por el cual Constantino favoreció a los cristianos que estaba siguiendo los pasos de su padre, Constancio Cloro, de quien el obispo de Cesarea escribió:

"Ya desde entonces (las persecuciones de Diocleciano) su virtuosa naturaleza, a una con la inspiración divina, lo arrastraba a la vida piadosa y grata a Dios; sin embargo, el deseo de emular al padre acuciaba al niño a la imitación de las virtudes paternas. Y es que tenía por padre (...) a Constancio (...)"¹³⁴¹.

Se podría decir que, desde este punto, Eusebio elaboró una imagen de Constancio Cloro como protector de los cristianos, para lo que habría sido necesario que incumpliese, al menos los tres últimos edictos, contra ellos, decretados por Diocleciano. El propio Constantino, en la carta destinada a los provinciales de oriente manifestó, sobre su padre que:

¹³³⁴ Eusebio, VC, II, 3-19; HE, X 8-9.

¹³³⁵ Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 376.

¹³³⁶ Eusebio, VC, I, 37-41.

¹³³⁷ Eusebio, HE, X, 1-2.

¹³³⁸ Eusebio, HE, X 8-9.

¹³³⁹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 91.

¹³⁴⁰ Eusebio, HE, Apéndice al libro VIII, 5.

¹³⁴¹ Eusebio, VC, I, 12:3.

"Siempre he tenido a los emperadores anteriores, en razón de la brutalidad de su carácter, por gente deshumanizada; solo mi padre practicó uniformemente obras de mansedumbre, invocando en todas sus acciones, con unción admirable, a Dios como salvador"¹³⁴².

Si bien, otras fuentes, como Lactancio en *Sobre la muerte de los perseguidores*¹³⁴³, no participan de esta teoría, se puede aproximar su actitud hacia los cristianos diciendo que, como poco, no los dañó lo cual quizás permitiera a Constantino dejar de verlos como enemigos¹³⁴⁴. Por lo que pudo acercar posturas hacia ellos de una forma neutra, sin los prejuicios que otros emperadores anteriores tuvieron.

- Influencia de la figura de su madre, Helena. Nacida en Drepanum¹³⁴⁵, aproximadamente en el año 250, y de baja condición social, según las fuentes escritas estudiadas por Lara Martínez y Lara Martínez¹³⁴⁶. Mantuvo una relación extramatrimonial con Constancio Cloro de la que nació Constantino. Fue repudiada por Constancio al casarse con la hermana de Maximiano, con la intención de promocionar en la carrera política. Entre los años 312 y 316 Helena recuperó un papel preponderante como miembro de la familia imperial¹³⁴⁷. Su relación con el cristianismo debió de ser temprana y profunda, fue la promotora del inicio de las peregrinaciones a Tierra Santa, la suya se desarrolló a partir del año 326 y tuvo una duración aproximada de dos o tres años¹³⁴⁸. Allí participó, junto a Constantino, en la construcción de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén. En Roma participó en la construcción de los templos destinados a S. Marcelino y S. Pedro; S. Sebastián; S. Inés y S. Lorenzo-Extramuros¹³⁴⁹. Entre los años 324-325 Constantino le otorgó el título de Augusta y falleció en torno al año 330¹³⁵⁰. En conclusión, si la figura paterna es destacada por algunos autores como posible influencia de la actitud de

¹³⁴² Eusebio, VC, II, 49:1; *Carta de Constantino a los provinciales de oriente*.

¹³⁴³ Lactancio, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 15, 7.

¹³⁴⁴ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 98; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 372-74.

¹³⁴⁵ Ciudad renombrada por Constantino, a la muerte de su madre, como Helenópolis (Lara Martínez y Lara Martínez, "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo", *Revista Comunicación y Hombre*, n.º. 3, (2007): 37-50, 47).

¹³⁴⁶ Estas autoras analizaron el *Breviario* de Eutropio, de San Ambrosio el discurso presente en el *Panegírico al emperador Teodosio*, y los escritos de Zósimo (María Lara Martínez y Laura Lara Martínez, "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo", 43-44.)

¹³⁴⁷ Miguel Pablo Sancho, "De la crisis a la restauración del orden: emperadores ilirios, la Tetrarquía y Constantino (268-324)", en *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, ed. por Juan Ramón Carbó (Murcia: Universidad Católica de Murcia, 2017), 219.

¹³⁴⁸ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 229, nota 100; Fermín Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos: el Edicto de Milán y las basílicas constantinianas", en *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, ed. por Juan Ramón Carbó (Murcia: Universidad Católica de Murcia, 2017), 296.

¹³⁴⁹ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos...", 296.

¹³⁵⁰ Lara Martínez y Lara Martínez, "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo", 44.

Constantino hacia los cristianos, más destacable sería, a la luz de estos datos, la figura materna de Helena, que sería más tarde Santa Elena.

- Constantino era militar y, como muchos de ellos, supersticioso y temeroso de que los dioses castigasen cualquier afrenta con la pérdida de batallas. Por ello, es probable que pensara que era importante tolerar todos los cultos, para apaciguar a sus respectivos dioses y obtener la victoria¹³⁵¹.
- La constatación de que a pesar de que muchos emperadores que habían intentado acabar con los cristianos habían perdido, y de que casi la mitad de la población de oriente practicaba el cristianismo, produjo quizás en él la creencia de que podría ser más útil atraerlos y contar con su apoyo para el Imperio, que seguir luchando contra ellos¹³⁵².

En opinión de Cabrero Piquero y Fernández Uriel¹³⁵³, los dos aspectos más importantes de Constantino como Emperador único fueron: la disolución de la tetrarquía primero y de la diarquía después, para unificar el poder en sus manos; y, la aceptación de la preponderancia cristiana sobre el resto de las religiones. Entendiendo este último punto como un elemento fundamental para la reunificación de las gentes y los pueblos que propiciase la transformación que necesitaba el Imperio para adaptarse a las nuevas épocas. Por estos motivos, Constantino no dudó en usar a su favor, que era también en su juicio el del Imperio, el apoyo de las nuevas jerarquías eclesiásticas que conseguía con su acercamiento a las mismas. Por ello, desde la muerte de Licinio, Constantino como Emperador único comenzó a aplicar las mismas medidas, que estaba llevando a cabo en occidente, para las poblaciones de oriente. Eusebio lo describió de la siguiente forma: "Entre nosotros (los cristianos de oriente) se efectuó, como ya antes entre los occidentales, un catálogo de disposiciones impregnadas de imperial humanidad (...) "¹³⁵⁴. Eusebio, como evidencia de las disposiciones constantinas pro-cristianas, hizo una síntesis¹³⁵⁵ y afirmó que reproducía una ley imperial que estaba en su poder, la *Carta a los provinciales de Palestina*¹³⁵⁶, destinada a todos los ciudadanos de las provincias orientales según aparece en su cláusula de aplicación¹³⁵⁷. En esta misiva el Emperador,

¹³⁵¹ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 98.

¹³⁵² Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 372-74.

¹³⁵³ Cabrero Piquero y Fernández Uriel, *Historia Antigua II: el mundo clásico. Historia de Roma*, 632.

¹³⁵⁴ Eusebio, VC, II, 20:1.

¹³⁵⁵ Eusebio, VC, II, 20:2-5.

¹³⁵⁶ Eusebio, VC, II, 24-42.

¹³⁵⁷ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 193.

además de hacer de apologista pro-cristianismo, estableció las siguientes medidas¹³⁵⁸ : la vuelta de los desterrados; exoneración de las cargas públicas a los obispos; devolución de los bienes inmuebles confiscados a las comunidades; liberación de los presos condenados a trabajos forzosos en las minas, etc. por causa de la religión; restitución de los rangos militares de los que habían sido destituidos los cristianos; y, "(...) redimieron también a los que con ultrajante deshonor habían sido condenados a servir en oficios de mujeres (...)"¹³⁵⁹. Este supuesto edicto, datado en el otoño del año 324¹³⁶⁰, "(...) es el documento constantiniano mas inculcado de falsificación"¹³⁶¹. Sin embargo, estas medidas y otras más existieron y se aplicaron en todo el Imperio, en opinión de Eusebio, Constantino:

"Daba, de manera particular, a las iglesias de Dios lo más que podía, repartiendo ya fincas, ya trigo para la manutención de gente sin recursos, niños huérfanos y mujeres viudas. Acopiaba además con gran cuita enormes cantidades de ropa para los desnudos e indigentes. Pero con diferencia tributaba una mayor estima a los que habían consagrado sus vidas a la filosofía divina (...)"¹³⁶².

Constantino, desde el año 313, se convirtió y se consideró a sí mismo protector de la Iglesia, ejerció como su más entregado mecenas, sobre todo, en el plano arquitectónico¹³⁶³. Al principio del gobierno de Diocleciano, antes de que iniciaran las persecuciones que caracterizaron sus últimos años a la cabeza de la tetrarquía, los cristianos "(...) no contentos ya en modo alguno, con los antiguos edificios, levantaron desde los cimientos iglesias de gran amplitud por todas las ciudades"¹³⁶⁴. Además de en fuentes eclesiásticas, esta información aparece en fuentes paganas, como los escritos del filósofo Porfirio (232-304), estudiados por Fermín Labarga¹³⁶⁵, señalaban que, finalizando el s. III, los cristianos "(...) imitando los templos paganos, edificaron

¹³⁵⁸ Eusebio, VC, II, 20:2-5; II, 30-42.

¹³⁵⁹ Sobre este punto, la carta de Constantino afirmaba que debían ser restituidos aquellos cristianos que habían sido "(...) despojados igualmente de su rango nobiliario por la fuerza, se vieron sometidos a sentencias judiciales a cuyo tenor, echados a los gineceos y fábricas de lino, hubieron de soportar labores insólitas y deplorables, o fueron clasificados como obreros del erario, sin que les sirviera para nada su anterior linaje (...)" (Eusebio, VC, II, 34:1).

¹³⁶⁰ Eusebio, VC, II, 20:5.

¹³⁶¹ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 225, notas 48-49.

¹³⁶² Eusebio, VC, IV, 28.

¹³⁶³ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos...", 284.

¹³⁶⁴ Eusebio, HE, VIII 1, 5.

¹³⁶⁵ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos...", 274.

grandes casas donde se reunían para la oración". Constantino, en primer lugar, en una carta a Eusebio, y como a él, al resto de los obispos¹³⁶⁶ afirmó que:

"(...) con respecto a las iglesias que tú presides, o a los demás obispos, presbíteros y diáconos que tú sabes están al frente de las iglesias locales, recuérdales que pongan todo su celo en los edificios de las iglesias, en reparar las existentes, en realizar obras de ampliación y en construirlas de nueva planta allí donde lo requiera el caso. Tu mismo, y los demás por tu intermedio, solicitaras lo necesario de los gobernadores o del prefecto del pretorio. A ellos, en efecto, se les ha cursado orden de ser obsecuentes, con toda diligencia, a lo demandado por tu santidad"¹³⁶⁷.

El Emperador concedió a los cristianismos diversas ayudas puntuales para la edificación de edificios de culto tanto en Roma como en Constantinopla y Jerusalén¹³⁶⁸. A lo largo del siglo IV, gracias a las políticas de Constantino y de sus sucesores, a favor del cristianismo, construyeron grandes basílicas en las ciudades más importantes del imperio, en particular Roma y Constantinopla. Estos edificios sirven de justificación del poder y la riqueza acaparada ya por la Iglesia¹³⁶⁹. Además de apoyar económicamente la reconstrucción de los edificios dañados, mandó construir nuevos templos, el primero fue la basílica de Letrán, pensada como catedral y ubicada junto al palacio que se les cedió como residencia para el obispo, su construcción se inició, probablemente, justo después del año 313¹³⁷⁰. También en Roma Constantino junto a su madre, Helena, son considerados los promotores de la construcción de los templos dedicados a S. Marcelino y S. Pedro; S. Sebastián; Sta. Inés y S. Lorenzo-Extramuros. En concreto, para llevar a cabo la construcción del templo en honor a S. Pedro fue necesario que inutilizaran un cementerio, lo que solo podía ordenar el Emperador, abandonar el uso del circo antiguo, desviar una vía consular; nivelar el terreno, y por supuesto afrontar los innumerables gastos que todo esto suponía¹³⁷¹. Aún con todos estos factores en contra, el templo fue edificado.

Las otras grandes edificaciones atribuidas a Constantino y Helena, en Jerusalén, son la iglesia del Santo Sepulcro y la de la Vera-Cruz o la Santa Cruz. De la primera, y en opinión de Eusebio, a Constantino le parecía que "(...) era su deber hacer que el

¹³⁶⁶ Eusebio, VC, II, 46.

¹³⁶⁷ Eusebio, VC, II, 46:3.

¹³⁶⁸ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 356.

¹³⁶⁹ Fernández Ubiña, "Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana", 82.

¹³⁷⁰ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos...", 291.

¹³⁷¹ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos...", 293-296.

«benditísimo» lugar de la resurrección del Salvador en Jerusalén llegara a ser eximio y venerable (...)»¹³⁷². Por lo que ordenó construir un edificio para la oración junto al sepulcro en el que, la tradición dictaba, había sido enterrado Jesús. En palabras de Eusebio, Constantino ordenó: "(...) con piadosos instrumentos legales y generosos recursos dinerarios erigir junto a la salvífica cueva un oratorio digno de Dios y con rica e imperial munificencia (...)»¹³⁷³. Probablemente, en el año 335, se consagró la iglesia del Santo Sepulcro, momento este en el que, la comunidad de Jerusalén, volvió a alcanzar cierta importancia dentro del conjunto de comunidades. Aunque no fue hasta principios del s. V cuando consiguieron la independencia de Cesarea¹³⁷⁴. Existieron también grandes templos en todo el Mediterráneo, como los del norte de África y se les comenzó a conocer como «Domus Dei»¹³⁷⁵.

Además de las ayudas económicas para la construcción de los nuevos templos o la reconstrucción de los anteriores, Constantino fue otorgando otros privilegios que incluyeron aspectos del orden de lo jurídico, fiscal y civil. Entre los últimos destaca la exoneración de los obispos en el cumplimiento de las obligaciones relacionadas con la función pública civil¹³⁷⁶ y del pago de impuestos en las zonas urbanas¹³⁷⁷. Exención que se amplió más tarde a presbíteros, diáconos y clérigos inferiores¹³⁷⁸. Casi al mismo tiempo, concedió a la Iglesia el derecho a recibir herencias, legados y donaciones¹³⁷⁹, poco más tarde, las comunidades cristianas quedaron exentas de las tasas de sucesión, mientras que los bienes eclesiásticos estaban exentos de tributos extraordinarios, aunque tenían que pagar las contribuciones ordinarias¹³⁸⁰. En opinión de Fernández Ubiña:

"(...) es indudable que el Emperador había optado (...) por resarcir a la Iglesia de las persecuciones tetrárquicas y hasta parece muy probable que también se hubiera decidido a servirse de ella como elemento vertebrador de su política de reconciliación social y religiosa"¹³⁸¹.

¹³⁷²Eusebio, VC, III, 25.

¹³⁷³ Eusebio, VC, III, 29:1. La narración acerca de la construcción de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén se encuentra en Eusebio, VC, III, 25-43.

¹³⁷⁴ Sotomayor, "Los grandes centros de la expansión del cristianismo", 195-196.

¹³⁷⁵ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos...", 273.

¹³⁷⁶ Eusebio, HE, X 7; VC, II, 20:2-5; II, 30-42.

¹³⁷⁷ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 342; Johnson, *Historia del Cristianismo*, 110.

¹³⁷⁸ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 135.

¹³⁷⁹ Eusebio, VC, II 21.

¹³⁸⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 272-73.

¹³⁸¹ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 339.

Aunque esto pudiera ser entendido como un gesto de magnificencia del Emperador para con el clero, estos privilegios no diferían en gran forma de los que anteriormente tuvieron los sacerdotes paganos, sin embargo, al ser los últimos funcionarios del Estado, su número estaba controlado. El problema, en el caso de los clérigos cristianos, derivó de que estos privilegios atrajeron notablemente hacia el episcopado y el sacerdocio a un gran número de comerciantes y decuriones¹³⁸². Parece que las exenciones fiscales eran tan apetecibles que pronto degeneraron las intenciones de Constantino, dando lugar a diversos abusos como la simonía entre los cargos eclesiásticos y el aumento descontrolado, tanto en el número de miembros como en el de cargos, dentro del clero cristiano. Por lo que "(...) el Estado tuvo que frenar o su número o sus privilegios"¹³⁸³. En una primera disposición, del año 319, se estableció que no debían ser ordenados más clérigos de los necesarios para el mantenimiento del culto¹³⁸⁴. Siete años más tarde se prohibió la adhesión al clero de: los decuriones, sus descendientes y otros grupos potentados. Limitando así el acceso a los cargos eclesiásticos a los que solo poseyeran pequeñas fortunas y no estuvieran sometidos a los servicios civiles obligatorios¹³⁸⁵. Esta postura del Emperador genera la impresión de estar encauzada a evitar que ricos y potentados accedieran a la púrpura diocesana. Las intromisiones del Estado en la propuesta y elección de los cargos eclesiásticos, así como en su número, fue un punto de problemática perenne en las relaciones entre ambos entes. Constancia de ello ha quedado en innumerables cánones de otros tantos concilios, como muestra se pueden mencionar los de Sárdica o Éfeso en los que se prohibía ofrecer el episcopado a personas que no hubiesen ocupado previamente los cargos de lector, diácono o sacerdote, sobre todo si eran hombres ricos, abogados o funcionarios oficiales. Gregorio Nacianceno afirmó que, en el s. IV, era habitual elegir a los obispos de entre militares, agricultores, herreros, etc. Jerónimo de Estridón aportó que, en algunas ocasiones, los que, hasta ayer, eran catecúmenos hoy eran obispos, etc. Mientras que Juan Crisóstomo encontró, en el Concilio de Éfeso del año 401, seis casos de simonía entre los obispos presentes. Todos estos testimonios, citados por Paul Johnson¹³⁸⁶, se complementaron con la presencia de una normativa imperial, aprobada en el año 469 por León y Antemio, por la que se establecía la prohibición de comprar los cargos

¹³⁸² Bajo, "Concilios y legislación imperial", 135.

¹³⁸³ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 354.

¹³⁸⁴ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 135.

¹³⁸⁵ Johnson, *Historia del cristianismo*, 112.

¹³⁸⁶ Johnson, *Historia del cristianismo*, 111-112.

eclesiásticos por venalidad o soborno¹³⁸⁷. También se legisló, desde el Imperio, las edades de acceso a los diferentes cargos eclesiásticos: obispo y presbítero debían ser mayores de treinta y cinco; diácono y subdiácono de veinticinco; lector al menos dieciocho¹³⁸⁸; y las diaconisas, en un primer momento finalizando el s. IV, se estableció la edad de entrada en cincuenta años¹³⁸⁹, pero más tarde se redujo a los cuarenta¹³⁹⁰. Se puede concluir que, llegado cierto momento, se convirtió en una práctica habitual que el Estado, o los grupos de poder, pusiesen en el cargo de obispo a personalidades ilustres y afines a sus motivaciones por lo que se deduce que los cánones y normativas para evitar estas situaciones estuvieron faltos de implementación o de efectividad.

Se debe tener en cuenta que, además de las exenciones a las personas que ocupaban cargos eclesiásticos y las atribuidas a las comunidades o iglesias, Constantino ordenó la devolución de los bienes inmuebles confiscados a las comunidades¹³⁹¹ incluidos los terrenos de sus antiguos lugares de reunión y culto, tal como habían dispuesto en el Edicto de Milán. Así mismo, concedió Constantino a la Iglesia la propiedad de "(...) aquellos mismos lugares que se han visto honrados con los cuerpos de los mártires y se han convertido en monumentos de su gloriosa partida (...)"¹³⁹². De tal forma que, llegado cierto momento, las ventajas fiscales de la Iglesia se distribuían entre los siguientes puntos:

- Exención tributaria de las posesiones individuales de los miembros de las cúpulas eclesiales.
- Número en crecimiento exponencial de iglesias y, por tanto, de obispos con derecho a esas exoneraciones tributarias.
- Derecho a recibir herencias, donaciones y legados de las comunidades cristianas, también exentas del pago de los impuestos de sucesión.
- Liberación del pago de las contribuciones extraordinarias por los bienes de la Iglesia y el aumento exponencial de estos bienes con la restitución de algunos, las nuevas construcciones de otros y la asignación de los espacios dedicados a los mártires.

¹³⁸⁷ CJ, 1, 3, 30,31.

¹³⁸⁸ Nov. 123, c13.

¹³⁸⁹ CJ 1, 3, 9.

¹³⁹⁰ Nov.123, c13.

¹³⁹¹ Eusebio, VC, II, 20:2-5; II, 30-42

¹³⁹² Eusebio, VC, II, 39

Ofrecen, estos datos, magnitud a la realidad de la posible problemática fiscal que, desde el principio casi de su legalidad, comenzó a provocar el cristianismo en el Imperio. Motivos por los que tampoco se puede rechazar que Constantino comenzara a controlar el número y el origen de los clérigos de cualquier orden, pero sobretodo, de los obispos, por un problema de sostenibilidad de la economía estatal. Y terminara por controlar las candidaturas y la elección de los obispos, porque el Imperio no pudiera asumir económicamente esta situación, ya que provocaba la pérdida de importantes sumas, procedentes de los impuestos tributarios, a las arcas del Estado ya algo afectadas por dos disposiciones constantinas de amplia generosidad, en este caso hacia los terratenientes. Según Eusebio, primero mandó que se revisasen los gravámenes de diversas tierras que, a juicio de sus dueños, estaban demasiado penalizadas para que, en tal caso, fueran indemnizados¹³⁹³ y, después:

"Detrajo la cuarta parte de los impuestos anuales que tributaban las tierras y dióselas a los dueños terratenientes, en modo que, si se calcula la reducción anual, resulta que los propietarios de terrenos, cada cuatro años estaban exentos de impuestos. Este hecho que se sanciona por ley y cuya validez se extendió para el futuro, no solo en favor de los actuales destinatarios, sino en el de sus hijos y herederos de estos, suscitó una inmarcesible e imperecedera gratitud hacia el emperador (...)"¹³⁹⁴.

A nivel jurídico, Constantino concedió a los obispos la exención de los tribunales civiles, tanto en procesos contenciosos como criminales. De modo que, solamente, podían ser juzgados por el sínodo provincial eclesiástico. Solo si eran declarados culpables por dicha asamblea debían ser entregados a las autoridades civiles, para que les aplicasen las penas correspondientes¹³⁹⁵. En opinión de Granda¹³⁹⁶, Constantino no legisló sobre este fuero, pero lo reconoció de facto, al permitir que los cristianos dirimieran sus controversias ante el obispo, pues este derecho de facto no solo abarcaba a las causas de los clérigos, sino también de los fieles en general. Sin embargo, otros autores¹³⁹⁷ han afirmado que, en una disposición, del año 318¹³⁹⁸, estableció que el tribunal episcopal podría juzgar todo aquel pleito en el que, al menos una de las partes, así lo solicitase para ser juzgado según la ley cristiana, incluso en aquellos casos en los

¹³⁹³ Eusebio, VC, IV, 3.

¹³⁹⁴ Eusebio, VC, IV, 2.

¹³⁹⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 272.

¹³⁹⁶ Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 105.

¹³⁹⁷ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 138; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 335; Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 354, nota 39.

¹³⁹⁸ CTH I, 27, 1.

que la causa ya se hubiera presentado ante el tribunal civil¹³⁹⁹. Siguiendo las descripciones realizadas por estos autores y por Eusebio, también decretaba esta disposición la completa vigencia de "(...) las sentencias de los obispos, dictadas en los sínodos, de modo que no les era permitido a los gobernadores de las provincias rescindir las decisiones (...)"¹⁴⁰⁰. Se concedía así a los obispos amplia autoridad jurídica y se sentaban las bases para el derecho eclesiástico. Las dos consecuencias inmediatas de las concesiones jurídicas a los obispos y clérigos en general fueron que, por un lado, se abrió la vía para la apelación al juicio de Dios y, por otro, que dieron lugar a lo que más tarde sería conocido como «privilegium fori»¹⁴⁰¹. Mediante el aforamiento de sus clérigos y religiosos, la Iglesia conseguía preservar la imagen de su jerarquía ante la sociedad, evitando transferir a sus corruptos, criminales o delincuentes a la jurisdicción imperial, que era pública¹⁴⁰². Al mismo tiempo que adquirió un nuevo ámbito de poder, el jurídico. El privilegiado fuero de los obispos fue reconocido nuevamente por Graciano, Valentiniano y Teodosio, en el año 381, al eximirlos de declarar ante los jueces civiles. Aunque sí debían responder ante sus emisarios, que acudirían a su sede y, jurando sobre los evangelios tenían el deber de decir cuánto supiesen del tema en cuestión¹⁴⁰³. Paulino, cuatro años más tarde, igualó en el fuero a los presbíteros, pero sostuvo que el resto de cargos eclesiales sí debían comparecer ante los jueces civiles cuando fueran llamados por ellos¹⁴⁰⁴.

Según Eusebio, también dictó Constantino, "(...) que ningún cristiano fuera esclavo de los judíos (...)"¹⁴⁰⁵. Gurruchaga¹⁴⁰⁶ afirma que aunque esta disposición no aparece como tal en el Código Teodosiano, lo más probable es que existiera una disposición genérica de Constantino en la que se vetó a un judío concreto poseer un esclavo cristiano. Mientras que ya en el año 336, en la ley denominada «Sirmondiana

¹³⁹⁹ Granda sostiene que la primera disposición imperial sobre esta materia fue en el año 355 y dictada por Constancio y Constante. Establecía esta constitución que los obispos sólo podían ser acusados ante un tribunal eclesiástico, extendiéndose desde el año 376 esta jurisdicción de la Iglesia sobre todos los clérigos (Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 105-107).

¹⁴⁰⁰ Eusebio, VC, IV, 27:2.

¹⁴⁰¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 272; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 335; Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 103; Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 354, nota 39.

¹⁴⁰² Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 103.

¹⁴⁰³ CJ 1, 3, 7.

¹⁴⁰⁴ CJ 1, 3, 8.

¹⁴⁰⁵ Eusebio, VC, IV, 27.

¹⁴⁰⁶ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 353, nota 38.

IV», aludiendo a una disposición propia y anterior, aparecen las penalizaciones por este proceder.

Constantino también favoreció al cristianismo frente a otras creencias, como fueron los primeros actos que le dieron cierta preponderancia frente a la creencia pagana. Según Eusebio, "(...) envió a las naciones, organizadas en provincias, gobernadores en su mayor parte santificados por la fe, y a los que daban muestra de secundar el paganismo les prohibió sacrificar a los ídolos (...)"¹⁴⁰⁷. Más tarde, ordenó mediante diversos decretos no sacrificar a los ídolos, no encargar oráculos, no erigir simulacros, no celebrar ritos ocultos y no contaminar las ciudades con las luchas de gladiadores¹⁴⁰⁸. En el año 324, en una carta destinada a los provinciales de África, Constantino les invitaba, como invita un emperador, a que se solucionasen los conflictos que, por causa de la religión, se estaban dando entre paganos y cristianos¹⁴⁰⁹. En otra carta, destinada a "(...) Macario y a los demás obispos de Palestina", les advirtió de que era conocedor y, por ello, les solicitaba que erradicaran las prácticas supersticiosas y los ritos paganos que se estaban dando en los «lugares santos»¹⁴¹⁰. También el contenido de esta carta abordaba otra problemática, la relativa al uso que los obispos estaban dando a las figuras ornamentales de plata y oro de los templos paganos, que habían sido ubicados en las nuevas iglesias. Afirmaba la misiva que enviaría a dos «comites»¹⁴¹¹ para controlar estos problemas, con la misión de recorrer provincia tras provincia y de reportarle la información sobre el control moral de los obispos¹⁴¹². Por

¹⁴⁰⁷ Eusebio, VC, II, 44.

¹⁴⁰⁸ Eusebio, VC, IV, 25:1. Según Buenacasa Pérez, y en contraposición a esta información, vertida en el texto de Eusebio y en un edicto posterior adjudicado a Constancio II, Libanio y Juliano, autores no cristianos, afirmaron que Constantino no alteró el culto tradicional, sino que priorizó el cristianismo frente al resto de religiones (Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 29).

¹⁴⁰⁹ Eusebio, VC, II, 48-60.

¹⁴¹⁰ Eusebio, VC, III, 52-53.

¹⁴¹¹ Durante el gobierno de Constantino fue eliminada la distinción entre las carreras ecuestre y senatorial, carentes de significado tras los cambios del siglo III y las reformas administrativas de Diocleciano. La denominación de «patricio» pasó a convertirse en una distinción honorífica. Surgieron otros títulos como el «comitatus», que en la reforma institucional y administrativa llevada a cabo por Constantino ocupó una posición de primer plano. Eran personajes de confianza a los que se les encargaban funciones excepcionales, ejercían actividades tanto en la administración central como en la diócesis civil y provincial. Su órgano principal era el consistorio. Los "(...) «comites» unos fueron clasificados como de primer orden, otros del segundo, otros del tercero (...)" (Eusebio, VC, IV, 1:2). Los que formaban parte de la Comitativa Palatina; los funcionarios u oficiales del ejército que recibían el título con carácter honorífico al retirarse; y el título condal que se podía conferir tanto a civiles como a militares y que capacitaba para ejercer funciones de gobierno (Cabrero Piquero y Fernández Uriel, *Historia Antigua II: el mundo clásico. Historia de Roma, 640-641.*). Eusebio los describió como «amigos del emperador» (Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 312, nota 126).

¹⁴¹² Eusebio, VC, III, 54

último, sobre la preponderancia otorgada por Constantino al cristianismo frente al paganismo, también Eusebio afirmó que el Emperador ordenó la destrucción del templo dedicado a Asclepios¹⁴¹³ en Aigai, Cilicia¹⁴¹⁴.

Constantino se puso a favor del cristianismo frente al paganismo, pero además no se puso a favor del cristianismo genérico, sino del cristianismo católico. En una primera ocasión, ya mencionada, actuó de esta forma entre católicos y donatistas, año 316. En otra ocasión posterior, hizo lo propio entre católicos y arrianos, mediante una primera carta, del año 324, destinada a Alejandro y Arrio, en la que les pedía que llegasen a algún punto de concordia por el bien de la Iglesia de África¹⁴¹⁵. Aunque la mayor manifestación de este posicionamiento de Constantino fue su participación en el concilio de Nicea celebrado el año 325. Fue su convocante, lo que hizo mediante "(...) cartas expresivas de la alta consideración que le merecían, invitaba a los obispos a acelerar su venida desde cualquier lugar"¹⁴¹⁶, para que pudieran cumplirlo puso a su disposición el servicio de las postas públicas¹⁴¹⁷. A este sínodo acudieron, aproximadamente, trescientos obispos de África, Asia y Europa y en él se afirmó el denominado «Credo de Nicea». Fue presidido por el obispo Osio de Córdoba, ya que la vejez del papa Silvestre le impidió viajar¹⁴¹⁸. Al concluir la asamblea, el Emperador manifestó un discurso de síntesis de los acuerdos conseguidos¹⁴¹⁹ y redactó cartas con el mismo contenido, que fueron enviadas a todas las provincias¹⁴²⁰. Solo la información contenida en esta carta ha llegado a la posteridad, de ella se desprende que "(...) la organización eclesiástica se adaptó a la administración imperial en un intento de hacerla más ordenada, y sobre todo más controlable por parte de Constantino"¹⁴²¹. En el plano de las creencias parece que la adhesión del Emperador al «Credo de Nicea» era lo que le dio el carácter de ortodoxia y no que la ortodoxia del credo fuera la que le permitió imponerse frente a la corriente arriana¹⁴²². Finalizada la asamblea, Constantino "(...) ordenó copiosos repartos de dinero en favor de todas las poblaciones, tanto rurales como urbanas: esta era la forma como celebraba la

¹⁴¹³ Eusebio, VC, III, 56-57

¹⁴¹⁴ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 314, nota 130.

¹⁴¹⁵ Eusebio, VC, II; 64-72.

¹⁴¹⁶ Eusebio, VC, III, 6:1.

¹⁴¹⁷ Eusebio, VC, III, 6.

¹⁴¹⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 91-95.

¹⁴¹⁹ Eusebio, VC, III, 12.

¹⁴²⁰ Eusebio, VC, III, 17-20.

¹⁴²¹ López Kindler, "Constantino y el arrianismo", 46-47.

¹⁴²² Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 353.

solemnidad de su vigésimo aniversario imperial"¹⁴²³. Con este sínodo y los acuerdos alcanzados en él, Constantino había logrado una nueva victoria, aglutinar al Imperio bajo una nueva fuerza de cohesión, la Iglesia¹⁴²⁴. Tanto su convocante, como las intenciones manifestadas por él, así como su presencia y participación en el concilio, le confirieron al cristianismo un matiz de religión oficial Quizás no para el Imperio, al menos si para el Emperador, quien, además, se reafirmó así, como el primer bienhechor de la Iglesia¹⁴²⁵. Muchos de los cánones de este concilio y de los que le siguieron, fueron elevados posteriormente a la categoría de leyes por los emperadores¹⁴²⁶

Constantino murió en el año 337 y fue enterrado siguiendo el ritual cristiano, en la basílica de los Santos Apóstoles de Constantinopla¹⁴²⁷. Todos los puntos de relación y colaboración establecidos entre Constantino y la Iglesia, produjeron una serie de interconexiones, de lo estatal en lo eclesiástico y viceversa, que afectaron tanto al plano ideológico y religioso como a las propias estructuras políticas y sociales del Imperio¹⁴²⁸, y tuvieron continuidad entre los sucesores de este Emperador. Dos años antes de su muerte, ya había dividido Constantino la administración del Imperio entre sus tres hijos¹⁴²⁹, por lo que, a su muerte, estos le sucedieron en la siguiente forma: Constantino II, para los territorios de Galia, España y Gran Bretaña; Constante, gobernando Italia, África, Ilírico, Macedonia y Dacia; y, Constancio II para Tracia, Asia Menor, Capadocia, el Ponto, Siria y Egipto¹⁴³⁰. Siendo los representantes más importantes de la dinastía Constantina, que gobernó desde el año 337 al 363, las figuras de Constancio II y Juliano II «el Apóstata». La lucha entre los tres hijos de Constantino, por el dominio del Imperio, comenzó pronto. Ya en el año 340 entraron en batalla Constantino II y Constante, perdiendo el primero tanto la guerra como la vida. Desde este momento, Constante reinó en Occidente¹⁴³¹ mientras que Constancio II lo hizo en Oriente. Ambos

¹⁴²³ Eusebio, VC, III, 22.

¹⁴²⁴ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 279; Nota 52.

¹⁴²⁵ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 91-95.

¹⁴²⁶ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 132.

¹⁴²⁷ Moreno Resano, "Constantino y su relación personal con el cristianismo...", 199.

¹⁴²⁸ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 131.

¹⁴²⁹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 397.

¹⁴³⁰ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 58; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 370.

¹⁴³¹ No fue tan sencillo, tras ganar a su hermano, en la Galia apareció un usurpador, Magnencio. Para acabar con él, desplegó más tropas en la mencionada provincia y azuzó a los germanos de la frontera renana, francos y alamanes contra Magnencio, facilitándoles la entrada por el limes para que le debilitaran la retaguardia mientras él, con el ejército romano, le atacaba por la vanguardia. Revertida la sublevación de Magnencio, alamanes y francos no abandonaron las tierras del Imperio, sucediéndose los saqueos y masacres en las ciudades más orientales de la Galia. El Augusto de Occidente había franqueado la entrada

estuvieron de acuerdo en apoyar al cristianismo, no obstante, entre los hermanos existieron problemas derivados del arrianismo de Constancio II frente al catolicismo de Constante¹⁴³². Para solventar la querrela arriana se convocó, tras la muerte del obispo de Constantinopla Eusebio de Nicomedia, el concilio de Sárdica, en el año 343, contando con la participación de Constancio II. Según el cual se volvió al «Credo de Nicea» y se daba por finalizada la heterodoxia arriana¹⁴³³. En respuesta al mismo, los arrianos convocaron el Concilio de Antioquía, en el año 344, en el que Constancio II se apartó de los arrianos y se alió, en defensa de la ortodoxia, con Constante y con el papa Julio I¹⁴³⁴. Sin embargo, a la muerte de Constante, en el año 350, Constancio quedó como único Emperador y comenzó una escalada de implantación del arrianismo en sus dominios mediante el control de los obispos. En el Concilio de Rimini celebrado en el año 359 como nuevo intento para resolver los conflictos arriano-católicos¹⁴³⁵, Constancio puso a disposición de todos los obispos congregados, que provenían de Hispania, Ilírico, Italia, Galia y África, alojamiento y manutención, que la mayoría rechazaron al preferir soportarlo a sus expensas que debérselo a un arriano público. Tan solo tres obispos, los provenientes de Britania lo aceptaron¹⁴³⁶. Esta actitud de promover la resolución del conflicto entre ambos partidos, pero apoyando a los arrianos, no cesó hasta su muerte, en el año 361¹⁴³⁷.

A pesar de que tomaran partido por uno u otro bando, en general, la Iglesia cristiana fue beneficiada con el otorgamiento de nuevos privilegios y por el mantenimiento de otros ya otorgados, durante los años de gobierno de los tres hijos de Constantino. Ambos estuvieron de acuerdo en apoyar al cristianismo frente al paganismo, de hecho en el año 341 promulgaron un edicto conjunto prohibiendo los sacrificios y la celebración de los ritos paganos¹⁴³⁸. Las acciones contrarias al paganismo continuaron con la confiscación generalizada de los tesoros de los templos paganos que ordenaron en el año 346, con la clausura de los templos paganos urbanos, aunque los rurales pudieron seguir abiertos

a los bárbaros y estos estaban destruyendo el orden en la provincia, pudo ser la lectura que hicieran los ciudadanos, la aristocracia y, sobre todo, el ejército. Para reducirlos fue clave el papel de Juliano II, más tarde llamado «el Apóstata» (Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 30-32).

¹⁴³² Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 59.

¹⁴³³ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 403-04.

¹⁴³⁴ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 405.

¹⁴³⁵ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2.

¹⁴³⁶ Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II 41.

¹⁴³⁷ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 97-98.

¹⁴³⁸ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 29; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 399.

para servir a los juegos. Fue reforzado el abandono de la religiosidad pagana por Constancio II, que en el año 354 prohibió todo tipo de acceso a sus templos¹⁴³⁹.

A nivel fiscal la situación continuó siendo muy favorable para la Iglesia y sus cargos jerárquicos de cualquier nivel. Entre los años 343-346, Constancio II y Constante exoneraron a los clérigos, sus viudas e hijos, de la obligación de atender a las tropas en su casa, durante los desplazamientos de la misma por los territorios del Imperio¹⁴⁴⁰. Mediante un edicto del año 349, mantuvieron la dispensa de las cargas municipales hacia los obispos y otros religiosos, aunque precisaba que los hijos de dichos clérigos sí tenían la obligación de cumplir las responsabilidades civiles para con la comunidad, sobre todo con las curias, y que no podían heredar los puestos de sus padres si estas obligaciones existían¹⁴⁴¹. En un nuevo concilio celebrado en Rímmini, año 359, se reunieron en torno a cuatrocientos obispos occidentales, procedentes de Ilírico, Italia, África, España, Galia e Inglaterra para volver a abordar la cuestión arriana¹⁴⁴². Constancio II fue informado mediante la visita a Constantinopla de representantes de los dos sectores en conflicto. Aunque no cedió a sus pretensiones inicialmente, a finales del mismo año, en contrapartida, aceptó hacer ciertas concesiones relativas a las cargas fiscales de los clérigos¹⁴⁴³, que fueron promulgadas como una constitución:

"(...) cuando los clérigos que se dedican al comercio sean llamados para alguna prestación legal, (...) si ellos han acumulado algunas cosas, sin duda para uso de los pobres o los necesitados, sean como ganancias o como previsión, o sea por cualquier otro negocio, con la honestidad sin embargo como cómplice, conviene que hagan algún don; así, que ellos consideren lo que hayan ganado o recogido gracias a sus talleres y negocios y que hagan alguna colecta en provecho de la religión (...) Todos los clérigos serán protegidos por esta prerrogativa de la forma siguiente:

«Que las mujeres de los clérigos, así como sus hijos y sus servidores, los de sexo masculino como los de sexo femenino, así como los hijos de éstos, queden exentos de los registros del censo o que continúen siendo separados de las obligaciones de esta naturaleza»¹⁴⁴⁴.

De esta forma, los clérigos terratenientes y comerciantes, se procuraron, para sí y sus familias, inmunidad fiscal encubierta bajo el manto de la caridad hacia los

¹⁴³⁹ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 31-32.

¹⁴⁴⁰ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 372-373.

¹⁴⁴¹ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 372-373.

¹⁴⁴² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 17-22.

¹⁴⁴³ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 135.

¹⁴⁴⁴ CTH, XVI, 2:14-16.

desprotegidos. Como consecuencia se desató "(...) una oleada de vocaciones religiosas entre los tenderos y artesanos"¹⁴⁴⁵, lo que provocó que esta disposición fuera revocada mediante la Ley XVI, 2, 15 del CTH. Por la que Constancio II, además de retirar a los clérigos, comerciantes o artesanos, la posibilidad de sustituir el pago de las cargas y contribuciones fiscales por el ejercicio de la caridad, recortó los privilegios de los clérigos terrateniente, señalando a aquellos que habían solicitado dispensas para sus tierras y para las de otros¹⁴⁴⁶. Concluyendo, como la vía menos perjudicial para ambos, Imperio e Iglesia, con la obligación de tributar por sus tierras propias, pero no por las de la Iglesia¹⁴⁴⁷.

Sobre las responsabilidades curiales y civiles de los clérigos, cuando por su nacimiento estaban obligados a asumirlas, Constancio II, ante el riesgo de despoblar las curias municipales, actuó con cierta cautela¹⁴⁴⁸. Mediante una disposición y aunque, en primer lugar, estableció que todos los clérigos tenían que estar exentos de las obligaciones curiales y de cargas civiles, a continuación marcó una distinción entre los clérigos sin propiedades y los que sí tenían. Los primeros estaban dispensados, pero sobre los segundos estableció que, para que pudiesen retirar sus bienes, debían contar con el pleno beneplácito de la curia¹⁴⁴⁹. Si esta se expresaba contraria a su retirada, los bienes y las obligaciones curiales pasaban a sus hijos. Solo los obispos podían legar a sus hijos las exoneraciones, mientras que la prole de diáconos y presbíteros debían asumir las responsabilidades civiles de sus padres¹⁴⁵⁰. En aquellos casos en los que los clérigos no tuviesen hijos, dos tercios de sus bienes se entregarían a sus parientes más cercanos junto con la obligación de cumplir con los deberes curiales y civiles en cuestión. Por último, si no tuviesen parientes cercanos, dos tercios de sus bienes pasaban a la curia y el tercio restante se lo quedaba el clérigo, eso sí, libre de cargas¹⁴⁵¹.

Por una disposición del año 355, Constancio II mantuvo la vigencia de los tribunales eclesiásticos¹⁴⁵². En estos tribunales no existía la figura del defensor, actuando los obispos como "(...) árbitros, jueces e inquisidores al mismo tiempo, amén de dueños

¹⁴⁴⁵ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 136.

¹⁴⁴⁶ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 136.

¹⁴⁴⁷ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 372-373.

¹⁴⁴⁸ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 137.

¹⁴⁴⁹ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 137.

¹⁴⁵⁰ Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 372-373.

¹⁴⁵¹ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 137.

¹⁴⁵² Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 373.

absolutos de la justicia (...)”¹⁴⁵³. Por lo que es claramente comprensible que los abusos y la falta de imparcialidad estuvieron presentes en todo momento en estos juicios, lo que desvirtuó las garantías del propio sistema judicial romano con las consecuentes protestas de los jueces ordinarios¹⁴⁵⁴. Aunque era obvio que esta concesión debía ser restringida por los emperadores, no lo fue hasta el último cuarto del siglo IV.

Por sus éxitos en las batallas contra los francos y los alamanes en la Galia Juliano II, apelado «el Apostata», ocupó el Augusto, ya preparado para lucharlo contra su primo Constancio II. Situación que permitió, favorecida por la inesperada muerte de este, que se convirtiera en Emperador único, aunque tuvo un breve gobierno que no llegó a tres años, desde el 361 hasta el 363. Nacido en Constantinopla, era nieto de Constancio Cloro, hijo de Julio Constancio y de Basilina y, por lo tanto, sobrino de Constantino y el único superviviente de la purga que llevaron a cabo, entre los varones de la familia, sus hijos¹⁴⁵⁵. Sintió una gran reverencia por la cultura clásica helena y por las obras de Homero y de Platón, fue instruido por el obispo de Constantinopla Eusebio de Nicomedia, acérrimo defensor del arrianismo¹⁴⁵⁶. A pesar de haber sido educado cristiano, tras su subida al trono, se apartó del mismo declarándose filósofo¹⁴⁵⁷ e intentó revitalizar el paganismo¹⁴⁵⁸. Uno de sus primeros actos, como Emperador, fue la promulgación de un Edicto de Tolerancia Religiosa con el que declaró la libertad religiosa para los ciudadanos del Imperio, sin excepciones, incluido cualquier credo cristiano. Con esta constitución, datada del año 362, preveía la elevación de templos, la construcción de altares, la restauración de sacrificios y la reorganización del sacerdocio pagano¹⁴⁵⁹. El objetivo principal de esta legislación era promover el renacimiento cultural de las ciudades orientales sobre la base de la «paideia» helénica¹⁴⁶⁰. Designó, de entre los paganos, a nuevos vicarios, gobernadores y prefectos, también creó nuevas comunidades religiosas¹⁴⁶¹, en un intento de crear una Iglesia pagana jerarquizada que, al estilo de la

¹⁴⁵³ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 138.

¹⁴⁵⁴ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 138.

¹⁴⁵⁵ Michael Bland Simmons, "Julian the Apostate", en *The early christian world*, ed. por Philip F. Esler (Londres: Routledge, 2002), 1251; Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 59.

¹⁴⁵⁶ Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1251; Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 59; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 403-404.

¹⁴⁵⁷ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 98.

¹⁴⁵⁸ Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 59.

¹⁴⁵⁹ Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60; Fernández Ubiña, "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano", 378; Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 58.

¹⁴⁶⁰ Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1252.

¹⁴⁶¹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 99.

cristiana practicase la caridad¹⁴⁶². Restituyó los bienes que habían sido usurpados a los templos paganos, ayudó en su reconstrucción, ya que bajo el auspicio de las legislaciones de los emperadores anteriores algunos habían sido semi-destruidos por algunos obispos, y decretó su reapertura¹⁴⁶³. Al mismo tiempo, dentro del marco creado por el Edicto de Tolerancia Religiosa, justificado por la igualdad entre las religiones, privó a la Iglesia de todas las concesiones realizadas con anterioridad y los clérigos perdieron todos sus privilegios¹⁴⁶⁴. Dictó, de paso, varias disposiciones que se podrían considerar hostiles contra los cristianos, como "(...) trabas jurídicas, exclusión de los cargos públicos y de los centros culturales; y se les exigió que devolvieran todos los subsidios que habían percibido desde Constantino"¹⁴⁶⁵. En Jerusalén destruyó algunas capillas consagradas a los mártires, cerró la catedral, confiscó sus ingresos y prohibió a los cristianos ejercer la profesión de retórica y que explicaran a los autores clásicos¹⁴⁶⁶. Otra política, que se puede considerar contra los cristianos, fue un edicto por el que prohibió los funerales diurnos, ya que los funerales paganos ocurrían de noche mientras que los cristianos lo hacían por el día¹⁴⁶⁷. Equiparó las heterodoxias y la ortodoxia cristianas favoreciendo la vuelta y la restitución de obispos destituidos y/o desterrados por las querellas, como Anastasio¹⁴⁶⁸. Lo que podría parecer un acto de benevolencia, escondía, en opinión de Bland Simmons¹⁴⁶⁹, unos motivos menos nobles, como los de causar disensión interna en las iglesias orientales. Y como máximo exponente del posible rechazo hacia los cristianos, escribió la obra titulada *Contra los galileos*¹⁴⁷⁰. Murió Juliano en la campaña contra los persas del año 363, por ello sus decisiones no se llegaron a implementar de forma plena¹⁴⁷¹. Se inició entonces el gobierno de la llamada dinastía Valentiniana, compuesta en primer momento por militares, que gobernaron durante dos décadas, desde el año 363 al 383. El primer representante, aunque no era Valentiniano, fue el breve Joviano, durante su mandato, de solo un año, devolvió a la Iglesia los privilegios anteriores y derogó los

¹⁴⁶² Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁶³ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 32-34.

¹⁴⁶⁴ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 58; Bajo, "Concilios y legislación imperial", 137; Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1253; Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁶⁵ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 99.

¹⁴⁶⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 58; Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1254; Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁶⁷ Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1255.

¹⁴⁶⁸ Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1253; Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁶⁹ Bland Simmons, "Julian the Apostate", 1253.

¹⁴⁷⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 58; Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁷¹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 98.

privilegios otorgados por Juliano a los paganos¹⁴⁷². Fue sucedido por Valentiniano I (364-375), que se repartió el Imperio con su hermano Valente quién, a la muerte de Valentiniano I quedó como único Emperador¹⁴⁷³. Menos preocupados por las cuestiones religiosas, mantuvieron un discreto «status quo» con la Iglesia, aunque en el 370 Valentiniano I promovió una reducción de las exoneraciones fiscales de los clérigos. En una disposición estableció que, aquellos clérigos pertenecientes a la curia debían poner a disposición de la misma su patrimonio durante diez años. A la finalización de este periodo, recibieron devueltos sus bienes libres de toda carga fiscal¹⁴⁷⁴. Por otro lado, durante su gobierno se practicó tolerancia hacia todos los cultos religiosos, ni se registraron acciones legislativas en contra de los paganos, ni intervinieron como mediadores o parte en disputas de carácter religioso¹⁴⁷⁵.

Valentiniano I y Valente murieron con tres años de diferencia y fueron sustituidos por los hijos de Valentiniano, Graciano y Valentiniano II, que contaban con dieciséis y cuatro años respectivamente. El primero había sido vinculado al Augusto por su padre en el año 367, sin embargo, el ejército proclamó al pequeño Valentiniano II a la muerte de su padre, en el año 375. Por este motivo, Graciano dividió occidente, quedándose para si los territorios de las provincias galas y dejando a su hermano Italia, Ilírico y África, mientras que su tío, Valente, continuó gobernando oriente por tres años más¹⁴⁷⁶. Graciano y Valentiniano II son considerados los «cristianizadores» del Imperio y los «romanizadores» de la Iglesia¹⁴⁷⁷. Sin embargo, trataron de reducir las capacidades de los tribunales eclesiásticos mediante una disposición decretada, en el año 376, por Graciano¹⁴⁷⁸. En ella se limitaba su competencia a los delitos de carácter religioso, quedando excluidas de su jurisdicción las causas criminales que debían ser presentadas en los tribunales seculares¹⁴⁷⁹. En esta misma línea, Valentiniano II estableció un procedimiento para las situaciones en las que los clérigos eran los acusados, por el que se permitía que fuesen, en primer lugar, remitidas al tribunal episcopal. Si en este primer examen eran declarados culpables, tenían que ser degradados a nivel de laicos,

¹⁴⁷² Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 58.

¹⁴⁷³ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 58-59.

¹⁴⁷⁴ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 137.

¹⁴⁷⁵ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 38-39.

¹⁴⁷⁶ Hubeñak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 8.

¹⁴⁷⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59.

¹⁴⁷⁸ CTH X, 3

¹⁴⁷⁹ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 138.

aplicándoles, después, la sentencia que según el tribunal civil les correspondiese¹⁴⁸⁰. En el año 397 se celebró el III Concilio de Cartago, cuyos cánones establecieron que, las acusaciones vertidas contra los obispos debían ser atendidos por los Primados Provinciales, contando el acusado con un mes para presentarse, o dos si tenía excusa justificada, de no presentarse en el plazo adecuado sería excomulgado. Para presbíteros y diáconos los plazos eran los mismos, aunque el encargado de juzgarlos era el obispo, acompañado de otros cinco mitrados para los presbíteros y de dos para los diáconos. A las demás personas, clérigos menores y feligreses, las juzgaba el obispo solo¹⁴⁸¹. Tres años más tarde, en el Concilio General de África, celebrado también en Cartago, se concretó un punto más, que sostuvo la privación de las dignidades eclesiásticas de aquellos cargos jerárquicos que solicitasen al Emperador ser juzgados por jueces seculares¹⁴⁸².

En agosto del año 379 Graciano promulgó un edicto, por el que anulaba una constitución del año anterior sobre tolerancia religiosa¹⁴⁸³. En este decreto prohibió enseñar a los miembros de las heterodoxias cristianas, así como reunirse y tener clero o jerarquía y decidió la confiscación de las iglesias sospechosas de las tendencias consideradas heréticas¹⁴⁸⁴. Quedando relegada nuevamente la libertad religiosa dentro del Imperio. En opinión de Blázquez¹⁴⁸⁵ esta actitud fue fruto de las presiones del obispo de Roma, Dámaso, quien al parecer estaba solicitando al poder secular del Estado que se pusiera al servicio de la Iglesia. Desde este momento "(...) suprimió las inmunidades de que gozaban los vestales, abolió el sacerdocio romano y confiscó los ingresos que percibían de sus posesiones"¹⁴⁸⁶. Sobre el mantenimiento de los templos paganos, según Buenacasa Pérez¹⁴⁸⁷, aunque existen fuentes que afirman que se decretaron medidas en favor de su conservación, motivadas por su utilidad como centros de reunión municipal y por su valor artístico, como el decreto para la conservación del templo de Edesa, otras fuentes contradicen esta postura. En este sentido, el testimonio de Libanio, quien afirmó que muchos templos estaban cerrados o habían sido confiscados y entregados a la «res privada» sobre todo, los de las ciudades

¹⁴⁸⁰ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 138-39.

¹⁴⁸¹ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 339.

¹⁴⁸² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 340.

¹⁴⁸³ Hubefiak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 16.

¹⁴⁸⁴ Hubefiak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 17; Bajo, "Concilios y legislación imperial", 140.

¹⁴⁸⁵ Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁸⁶ Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁸⁷ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 41-42.

más importantes¹⁴⁸⁸. Existen también evidencias de que otros muchos templos fueron arrasados, como el santuario de Júpiter de Apamea, demolido entre los años 386 y 388, por Marcelo, obispo de esta ciudad, con la colaboración de Materno Cinegio, alto mando del Imperio en oriente¹⁴⁸⁹. A nivel judicial, desde el año 382, el obispo de Roma, quedó aforado en exclusiva a la jurisdicción eclesiástica, de tal forma que los tribunales seculares no poseían competencias sobre quien ostentase el cargo¹⁴⁹⁰. Así es como Valentiniano I, Valente, Graciano y Valentiniano II alcanzaron la consideración de «emperadores benévolos» para con el cristianismo católico y que dieron los pasos oportunos para acabar con las últimas ramificaciones del paganismo, preparando el medio para la oficialidad que, Teodosio I, le dio a la Iglesia poco después¹⁴⁹¹.

Desde Juliano, la política exterior del Imperio había sido más defensiva que ofensiva, apoyada por la ampliación y refuerzo de las defensas, ejército y limes, y por los pactos de colaboración con los pueblos fronterizos. Así, los godos llevaban años asentados en las fronteras norte y este de la zona oriental, en el Danubio. Con el primer desplazamiento de los hunos, que se inició en torno al año 374, los godos se vieron obligados a penetrar el limes y Valente les permitió instalarse, en Tracia, dos años más tarde. En el año 378 intentaron apropiarse de Adrianópolis, Heraclea y Constantinopla, repeliéndoles murió Valente, la zona oriental del Imperio se sumió en el caos. Graciano se alió entonces con Teodosio para deshacerse del usurpador Clemente Máximo, y más tarde lo asoció al Augusto. Compartieron ambos el gobierno hasta la muerte de Graciano, en el año 383, lo que produjo la designación de Valentiniano II, como Emperador para todo occidente. Siguió entonces administrando los territorios del Imperio, Teodosio en oriente y Valentiniano II, tutelado por su madre, Justina, para occidente. Al morir Valentiniano II, asesinado en el año 392, Teodosio se enfrentó al usurpador de occidente, Eugenio, al que derrocó en el 394. Así fue Teodosio asimilado como Emperador único, hasta su muerte un año después. La dinastía Teodosiana inició,

¹⁴⁸⁸ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 41-42.

¹⁴⁸⁹ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 41-42; Elena Muñoz Grijalvo, "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, n.º. 2 (1999): 239-252, 244.

¹⁴⁹⁰ Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁴⁹¹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 424-28.

así, su andadura en el año 383 y finalizó, en occidente, con Valentiniano III en torno al año 455¹⁴⁹².

Entre los primeros actos de Teodosio como Augusto de oriente, se encuentra la creación de un nuevo sistema de reclutamiento, para las legiones, entre los ciudadanos romanos, con el objetivo de reducir el número de extranjeros en el ejército¹⁴⁹³ y de reorganizar las bases del mismo¹⁴⁹⁴. Al iniciar su andadura como Augusto de oriente, el primer problema al que hubo de enfrentarse Teodosio fue el de solventar los conflictos con los pueblos godos. Optó por la vía diplomática, negociando bajo el auspicio de Graciano, en el año 380, con Alatheus y Sarpfax, un tratado de paz por el que se les permitía vivir como «foederatis» del Imperio en algunas zonas de los limes de las provincias panonias. Tan solo dos años más tarde, firmó con Atanarico un nuevo tratado de convivencia que significaba para los godos, instalados dentro de los limes del Imperio, la formación de la primera nación autónoma. Para regular las relaciones entre ambas partes establecieron un «foedus» específico, el «Universae Gentis Gothoruium Rex»¹⁴⁹⁵. Por este tratado se intercambiaron garantías alimentarias y cesión de tierras a

¹⁴⁹² Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 39-40; Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59; Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 428-29. Obviamente, siendo Roma, como fue, un imperio caracterizado por la expansión, conquista y asimilación de nuevos territorios, pueblos, culturas y religiones, no fueron estas sus primeras relaciones con gentes ajenas a su gobierno. Galba, por ejemplo, entre los años 68 y 69 había sometido "(...) con rapidez a los bárbaros, que ya habían invadido la Galia (...)", siendo emperador Calígula (Suetonio, *Vida de los Doce Césares, Galba*, VI). Desde el gobierno de Marco Aurelio las sublevaciones, saqueos, motines y destrucción de las ciudades de los limes fueron una constante). Constantino, recibió aduladoras embajadas de pueblos que llegaban "(...) desde cualquier punto de la tierra (...) que traían como regalos cuanto de precioso se daba en sus países, de manera que nosotros mismos (...) contemplamos unos ejemplares extraordinarios de barbaros, firmes ante las puertas del palacio, en filas, siguiendo un orden (...)" (Eusebio, VC, IV, 7:1). Sin embargo, los hunos, con su pequeña estatura, su incapacidad para el sedentarismo y su vida a caballo, consiguieron cambiar el status quo existente entre el Imperio y los pueblos germánicos de las fronteras del este. Estaban los hunos, inicialmente asentado en el mar de Aral y el lago Baikal, por motivos desconocidos comenzaron a desplazarse con dirección oeste, rodeando el mar Caspio por el norte, y desplazando de forma secuencial a diferentes pueblos no romanizados que se vieron obligados, por las derrotas, a migrar hacia occidente. Afectados de estos desplazamientos fueron todos los pueblos llamados bárbaros, ya que huyendo de los hunos desplazaban, a su vez, al siguiente pueblo asentado. Ejemplo de esto se puede mencionar a los alanos que fueron expulsados por los hunos de la zona norte del mar Caspio, por lo que se desplazaron hacia el oeste derrotando a los ostrogodos en el Don, que a su vez se desplazaron, nuevamente hacia el oeste, e impulsaron a los visigodos hacia el Danubio, limes del Imperio, obligándoles a penetrar en sus territorios (Julián Donado Vara y Ana Echevarría Arsuaga, *Historia Medieval (Siglos V-XII)* (Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2014), 40-41).

¹⁴⁹³ Desde Adriano, el ejército contaba con tropas bárbaras o muy poco romanizadas, con sus propios jefes y tácticas. Estas tropas fueron aumentadas por Diocleciano, cuando fijó a los hijos de los soldados y dio mayor cabida a los bárbaros en las filas del ejército, duplicando el número de los efectivos militares (Samuel Pufendorf and Michael J. Seidler, *An introduction to the history of the principal kingdoms and states of Europe* (Indianapolis: Liberty Fund, 2011), 28).

¹⁴⁹⁴ Hubeñak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 11.

¹⁴⁹⁵ Hubeñak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 13; Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 40.

cambio de apoyo militar frente a potenciales, pero esperadas, invasiones de otros pueblos. Este grupo humano se asentó, de forma estable, en la Mesia Inferior¹⁴⁹⁶. Estas acciones preludiaron las posteriores relaciones de vasallaje, propias de la época feudal, y dieron lugar al primer Estado germánico libre, en el interior del Imperio. Por el acuerdo alcanzado, los godos conservaron idioma y costumbres propias a cambio de reconocer la supremacía del Emperador, aunque no aceptaron las leyes ni las competencias de la justicia imperial¹⁴⁹⁷. Dio comienzo Teodosio, con estas políticas, a la sistematización de una vía para la integración de los pueblos extranjeros en el Imperio¹⁴⁹⁸.

En el plano religioso, Teodosio "(...) ha pasado a la historia como el emperador que convirtió al cristianismo en la religión oficial del Imperio romano (...) "¹⁴⁹⁹. En el año 380, mediante el denominado *Edicto de Tesalónica*, normativizó que todos los pueblos del Imperio debían abrazar la fe cristiana¹⁵⁰⁰. En esta directriz, declaró el "(...) cristianismo en su versión ortodoxa como única fe del Imperio (...) "¹⁵⁰¹. A raíz de este edicto, los cristianos fueron los únicos que pudieron practicar sus ritos religiosos y mostrar, libremente, estas creencias en su vida diaria, mientras que el resto de creencias religiosas pasaron a ser ilegales. Este documento es denominado también «*Edicto Cunctos Populos*» por estar dirigido a «todos los pueblos», y su contenido, transcrito por Polo Sabau¹⁵⁰², es el siguiente:

"Es nuestra voluntad que todos los pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia, profesen la religión que el divino Pedro, el Apóstol, dio a los romanos (...) esto es, según la disciplina apostólica y la doctrina evangélica, hemos de creer en la Divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, bajo el concepto de una majestad igual y de la Santísima Trinidad. Ordenamos que los que sigan esta regla sean llamados cristianos católicos. Los demás, empero, a los cuales juzgamos estar dementes y locos, sufrirán la infamia de los dogmas heréticos; sus lugares de reunión no se denominarán con el nombre de iglesias y serán destruidos, en primer lugar,

¹⁴⁹⁶ Actuales territorios de Serbia y Bulgaria

¹⁴⁹⁷ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 13.

¹⁴⁹⁸ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 14.

¹⁴⁹⁹ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 14.

¹⁵⁰⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59.

¹⁵⁰¹ Salvador Claramunt et al., *Historia de la Edad Media* (Barcelona: Ariel, 1992), 9.

¹⁵⁰² José Ramón Polo Sabau, *Derecho y factor religioso: textos y materiales* (Madrid: Dykinson, 2012), 73.

por la venganza divina y, después, por la retribución de nuestra iniciativa, que tomaremos de acuerdo con el juicio divino"¹⁵⁰³.

Se invertía, de esta forma, la situación vivida por los pueblos del Imperio durante tres siglos, desde este momento fue ilegal practicar los ritos y las creencias de cualquier otra religión. Aunque algunas como la judía mantuvieron cierto grado de aceptación e incluso privilegios imperiales. El *Edicto de Tesalónica*, a pesar de ser dictado como una ley y de manifestar la decisión de Teodosio de poner fin a la división religiosa del Imperio, sobre todo por motivos políticos¹⁵⁰⁴, no fue suficiente para solucionar todas las diferencias existentes. Por lo que se convocó, al año siguiente, un concilio en Constantinopla, al que acudieron unos ciento cincuenta obispos orientales, pero ninguno occidental, ni tampoco representantes del obispo Dámaso. En las conclusiones de esta asamblea se reafirmó el «Credo de Nicea» para todas las comunidades e iglesias¹⁵⁰⁵. También se estableció una amplia gama de cánones sobre las obligaciones estructurales de los obispos y las relaciones entre las diversas diócesis¹⁵⁰⁶. Se integraron, al amparo del edicto y del concilio, aún más los obispos en el aparato estatal, en calidad de funcionarios del Imperio, con la intención de reforzar y salvaguardar el orden estatal¹⁵⁰⁷. En lo relativo a la justicia eclesiástica, el sexto canon conciliar establecía requisitos para las acusaciones a los obispos, según los cuales, si la acusación derivaba de un interés particular o una queja personal hacia el obispo, esta podía ser presentada por cualquier persona¹⁵⁰⁸. Ahora bien, si la acusación era por causa de un negocio eclesiástico, el obispo no podía ser acusado por herejes, cismáticos, seculares excomulgados o miembros del clero que hubieran sido depuestos¹⁵⁰⁹. También se marcó que, un acusado no podía acusar a su vez a un obispo o a un clérigo, para justificar su propia acción por la que estaba siendo juzgado, hasta que esta no quedase aclarada¹⁵¹⁰. Al finalizar la asamblea, los obispos hicieron llegar una carta al Emperador informándole de sus conclusiones y le agradecían sus actos y compromiso con la misión de mantener la

¹⁵⁰³ CTH, XVI, 1, 2.

¹⁵⁰⁴ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 19.

¹⁵⁰⁵ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 241.

¹⁵⁰⁶ Franciso Javier Lomas, "El Imperio Cristiano", en *Historia del Cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 487-491.

¹⁵⁰⁷ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 14.

¹⁵⁰⁸ Canon 6º, Acta Conciliar del II Concilio General de Constantinopla, 381 Este canon está contemplado en Alletz y Pérez Pastor *Diccionario portatil de concilios...*(1772b), 396.

¹⁵⁰⁹ Canon 6º, Acta Conciliar del II Concilio General de Constantinopla, 381.

¹⁵¹⁰ Canon 6º, Acta Conciliar del II Concilio General de Constantinopla, 381.

concordia entre las iglesias. Como respuesta Teodosio promulgó el 30 de julio del año 381 un nuevo edicto, confirmatorio de las decisiones del concilio¹⁵¹¹.

Después del año 381, mediante diversos edictos, Teodosio favoreció a la Iglesia cristiana católica atacando a paganos, heterodoxos y apóstatas. Contra estos últimos prohibió que pudieran testar¹⁵¹², normativa aplicada por Valentiniano II, en Occidente, según un edicto del año 383¹⁵¹³. Entre los años 383 y 384, dictó tres sentencias por las que prohibía las reuniones y los actos de proselitismo de las tendencias cristianas consideradas heterodoxas, se les prohibió también poseer lugares de culto y se permitía que se les expulsara de sus templos o capillas si se comprobaba su actitud herética¹⁵¹⁴. También en el año 383, retiró las exenciones fiscales a los rabinos judíos, mientras que para los que querían entrar al ministerio cristiano y tuvieran responsabilidades curiales, establecía que primero debían encontrar quien les sustituyera en sus obligaciones fiscales y luego podrían entrar a la jerarquía eclesiástica¹⁵¹⁵.

Teodosio I atacó con fuerza los restos de paganismo que quedaban en el Imperio, prohibiendo los sacrificios a los dioses paganos. En el año 382, el Senado de Constantinopla, estableció que los templos paganos debían mantenerse abiertos como lugares de paseo y permitía se admirasen sus obras de arte. El Emperador permitió que continuaran las visitas a los templos y autorizó que fueran lugares de reunión de las asambleas civiles, pero en ningún caso permitía la realización de los sacrificios ya prohibidos¹⁵¹⁶. Entre los años 384 y 386 la maquinaria teodosiana de represión comenzó a dirigirse contra de los paganos, clausuró mediante un edicto sus templos, aunque algunos se mantuvieron en pie, despojados de su sentido sacro, mientras que otros fueron entregados a los cristianos¹⁵¹⁷. También se apropiaron de las festividades más importantes

¹⁵¹¹ CTH, XVI, 1, 3; Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 21.

¹⁵¹² Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59.

¹⁵¹³ Blázquez, "El cristianismo, religión oficial", 60.

¹⁵¹⁴ CTH, XVI, 5; XVI, 5, 12-13; Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 23-24.

¹⁵¹⁵ CTH, XII, 1; Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 12.

¹⁵¹⁶ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 29-30.

¹⁵¹⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59; Lomas, "El Imperio Cristiano", 495-502; Muñiz Grijalvo, "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", 244. La práctica de la reconversión de los templos paganos en cristianos nació con la fundación constantina de la iglesia del Santo Sepulcro, ubicada en el mismo espacio donde antes se hallaba un templo-cueva destinado a Afrodita, que había sido fundado por Adriano (Muñiz Grijalvo, "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", 248.). Libanio, pretor de Antioquía y conservador, en grado sumo, del patrimonio cultural heleno, se hizo eco en sus escritos del Edicto de Restauración del emperador Juliano. También elaboró una profunda crítica hacia el emperador Teodosio, en la obra denominada *En favor del Templo*, que forma parte de su Discurso XXX, 386. Para resaltar, en opinión de Elena Muñiz Grijalvo, que "(...) los ataques que estaban recibiendo los templos a raíz de la penetración de monjes en Siria desde la muerte de Juliano y, sobre

del calendario romano, como el veinticinco de diciembre, festividad del Sol Invicto, fecha que pasó simbólicamente, a partir del siglo IV, a celebrarse como la natividad de Jesús¹⁵¹⁸. La estocada definitiva para la desaparición del paganismo ocurrió a raíz de que, en el año 392, fuera tipificado como delito de lesa majestad. Las consecuencias de esta categorización no se hicieron esperar, levantando las iras de los residuos del paganismo y de los romanistas tradicionales. A pesar del tiempo transcurrido desde que se iniciara la política anti-pagana, en ciudades como Roma, se daban situaciones como la llamada «reacción pagana», por la que, por cierta permisividad o connivencia, se habían permitido acontecimientos como que un senador reconstruyese un templo de Hércules en Ostia¹⁵¹⁹. Fue tan intensa la política contra el paganismo de Teodosio que ocurrió un levantamiento contra el Imperio que promovió el asesinato de Valentiniano II. En esta rebelión, Eugenio, considerado más tarde por los vencedores como usurpador, fue apoyado por la aristocracia romana, y tras la muerte de Valeriano II, designado Emperador para Occidente¹⁵²⁰. Marchó entonces Teodosio contra él, derrotándolo en el año 394, consiguió así situarse como único emperador de todos los territorios del Imperio por un año, ya que murió en el 395¹⁵²¹.

La muerte de Teodosio dio lugar a la división definitiva del Imperio entre sus hijos, occidente para Honorio, y oriente, para Arcadio. En Occidente también fue la transición a un siglo de graves contratiempos para el Estado como las incursiones bárbaras, las intrigas palatinas, o la concentración del poder real en manos de jefes militares, como Estilicón y Aecio, dando lugar a gobiernos cada vez más inestables y débiles¹⁵²². Honorio, coronado siendo tan solo un niño de diez u once años, fue tutelado y dirigido militarmente por el general Estilicón. Este luchó por su Augusto: contra diversos usurpadores, como Constancio III que invadió Galia y ocupó Arlés¹⁵²³; contra la invasión de los vándalos, suevos y alanos, que en el año 406 cruzaron el Rin, atravesaron Galia dejándola en un estado calamitoso y llegaron a Hispania en el año

todo, bajo el patriarcado de Flaviano de Antioquia (381-404)" (Muñiz Grijalbo, "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", 240).

¹⁵¹⁸ Hubefiak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 37.

¹⁵¹⁹ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 43.

¹⁵²⁰ Hubefiak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 36-37.

¹⁵²¹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59.

¹⁵²² Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 40.

¹⁵²³ Viviana Boch, "¿Enemigos de Roma?: disquisiciones políticas en tiempos de Honorio", *De Rebus Antiquis*, n.º. 6 (2016): 94-107, 95-96.

409¹⁵²⁴. Además, en el enfrentamiento contra los godos, capitaneados por su rey Alarico I, este perdió la vida a consecuencia de este conflicto, en el año 408¹⁵²⁵. Después del fallecimiento de Estilicón, Honorio perdió el control sobre Roma, que fue tomada y saqueada por los godos de Alarico en el año 410, para recuperarla tuvieron que pagar un importante rescate, contar con el apoyo de Oriente y dejar que el hambre y el paludismo hicieran mella en los soldados¹⁵²⁶. Alarico murió poco después y Ataulfo, su sucesor, dirigió a su pueblo hacia el norte, entró en Galia donde terminó por recuperar los territorios usurpados para el Imperio. Motivo por el que, en el año 418, les permitieron asentarse en Aquitania, como el primer reino germánico dentro del Imperio¹⁵²⁷.

Las políticas religiosas de este periodo estuvieron marcadas por los renovados ataques al paganismo, así, volvieron Arcadio y Honorio a prohibir el acceso a los templos y los sacrificios, bajo la amenaza castigos corporales y sanciones pecuniarias, al amparo de un edicto sentenciado justo después de la muerte de Teodosio¹⁵²⁸. Para conseguir el abandono del paganismo continuaron atacando sus templos, a través de la fiscalidad. Honorio, en el año 407, mediante una disposición al prefecto de Italia, suprimió sus fuentes de ingresos, que servían para abonar sacrificios y juegos y retiró las estatuas que formaban los altares¹⁵²⁹. Arcadio, en cambio, permitió que los templos rurales fueran destruidos y que los materiales se usasen para la reparación de vías, puentes y acueductos¹⁵³⁰. En una constitución del mismo año, Arcadio y Honorio establecieron que los templos expropiados pertenecían, en primer lugar, a las personas que los reclamasen y pudiesen acreditar su propiedad; si esta situación no se daba, eran considerados propiedad del Emperador, y si este lo tenía a bien, podían pertenecer a los municipios en los que se encontraban¹⁵³¹. De esta forma, la Iglesia pudo apropiarse de los templos paganos, bajo la excusa de su reconversión al cristianismo, pero también de su nada desdeñable patrimonio fundiario mediante dos vías. Pidiendo al Emperador la

¹⁵²⁴ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 41; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 91.

¹⁵²⁵ Boch, "¿Enemigos de Roma? : disquisiciones políticas en tiempos de Honorio", 96.

¹⁵²⁶ Ana María Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010), 40-41; Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 41.

¹⁵²⁷ Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*, 51-56; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 93.

¹⁵²⁸ Hubeñak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 38.

¹⁵²⁹ Hubeñak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 39; Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 43.

¹⁵³⁰ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 43.

¹⁵³¹ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 44-45.

cesión de los templos que dependían directamente de él y/o convenciendo a las curias municipales de que se los donaran para ser convertidos¹⁵³². Ya "(...) no hubo ningún impedimento legal para que la Iglesia se posesionara directamente, y casi sin mediación estatal, de estos edificios"¹⁵³³. Aún así, la transformación de algunos templos paganos en iglesias cristianas se resolvió por la fuerza de las armas¹⁵³⁴. Parece que los propios emperadores veían la necesidad de ir contra los templos paganos, para exterminar esta creencia y crear un Imperio unido por una sola religión, la cristiano-católica¹⁵³⁵. La situación de los templos paganos que no fueron convertidos al cristianismo, es decir, los que fueron abandonados o cerrados, los condujo a la ruina física¹⁵³⁶.

El apoyo al cristianismo, además de mediante los ataques al paganismo, se puede observar en los privilegios otorgados a la figura del obispo de Roma en sendas leyes de los años 395 y 397¹⁵³⁷, por las que el Imperio se proclamó protector de la Iglesia. Honorio también volvió a poner en valor los privilegios fiscales concedidos a las iglesias cristianas católicas, dictados por sus predecesores¹⁵³⁸. Sin embargo, en el año 399, intentó rebajar las competencias jurídicas de los obispos, reglamentando que no podían actuar como jueces, aunque fuera en procesos leves, si ambas partes no estaban de acuerdo. La misma constitución se promulgó de nuevo seis años más tarde, lo que indica que no se debía estar cumpliendo¹⁵³⁹. Los privilegios fiscales y de aforamiento, retirados a los clérigos que eran también comerciantes y artesanos, en el 401, por una disposición de Honorio, significaron un retroceso en el reconocimiento, sobre todo del privilegio de fuero¹⁵⁴⁰. Sin embargo, en una constitución del año 412, Honorio y Teodosio II reservaron el tribunal episcopal para todas las acusaciones vertidas contra todo clérigo y religioso¹⁵⁴¹. Aunque Valentiniano III pretendió revocar estos derechos nuevamente, y en fórmula legal lo llegó a hacer, la presión eclesiástica le llevó a decidir que todas las causas de los clérigos se reservasen a la audiencia episcopal, en el año 425¹⁵⁴². En la *Novella* aparece que, a inicios del s. VIII, se adhería a las mujeres que

¹⁵³² Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 44-45.

¹⁵³³ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 45.

¹⁵³⁴ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 43-44.

¹⁵³⁵ Muñiz Grijalvo, "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición", 249.

¹⁵³⁶ Hubefiak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 30.

¹⁵³⁷ CTH XVI, 2, 29; XVI, 2, 30; y XI, 16, 21, 2

¹⁵³⁸ Hubefiak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 38.

¹⁵³⁹ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 139.

¹⁵⁴⁰ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 136.

¹⁵⁴¹ Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 106.

¹⁵⁴² Bajo, "Concilios y legislación imperial", 139.

habitaban los monasterios al privilegio de fuero, por lo que desde este momento pasaron a ser juzgadas por los obispos¹⁵⁴³ .

También procedieron contra los defensores de las tendencias heréticas, en concreto, se puede mencionar el mandato imperial dictado a comienzos del año 412, que condenaba a los donatistas, suprimiendo sus privilegios y señalando una serie de penalizaciones contra ellos, ampliadas posteriormente con otros decretos¹⁵⁴⁴ . En el año 418 dictaron una sentencia contra los pelagianistas, a petición de Agustín de Hipona. Nuevamente en el año 421 tuvieron que emitir otra ley por la que expulsaban de Roma a Pelagio y a todos sus seguidores. Para concluir en el año 423 con un edicto de persecución contra esta heterodoxia¹⁵⁴⁵ .

Honorio, que había designado como sucesor, para el Augusto, a Constancio III, falleció en el año 423, dos años más tarde que el legatario propuesto, dejando así el Imperio de Occidente sin gobierno. Fue entonces nombrado Valentiniano III como sucesor bajo la regencia de su madre, finalmente ostentó el puesto treinta años, desde el 425 hasta el 455. Entre los años 455 y 476 se sucedieron, siete emperadores para Occidente, siendo este un periodo lleno de intrigas palaciegas, asentamientos germánicos y asesinatos¹⁵⁴⁶ . En el año 475, Orestes, máximo general para Occidente, proclamó emperador a su propio hijo, Rómulo Augusto. Sin llegar a deponer a Nepote, que ya ocupaba el puesto, generando tal confusión que durante casi un año se acuñaron, en Arlés, monedas de ambos emperadores. Tampoco era especialmente relevante, pues debido al auge de los pueblos germánicos sujetos a diferentes tratos, el Emperador solo gobernaba sobre parte de la Península Itálica, el resto de los territorios ya no se doblegaban a Roma y vivían según su «foedus» y su rey. El poder de Rómulo era casi inexistente, las provincias se habían convertido en entidades políticas independientes¹⁵⁴⁷ . Una amplia delegación de hérulos, con Odoacro a la cabeza, estaba en Roma en ese momento para solicitar su propio «foedus»¹⁵⁴⁸ . Ante la confusión y la falta de liderazgo y apoyos de Rómulo, Odoacro lo depuso sin gran dificultad¹⁵⁴⁹ . Se reservó para sí mismo el título de rey de su pueblo y devolvió a Zenón, emperador de

¹⁵⁴³ Nov. 71, c1-3.

¹⁵⁴⁴ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 141.

¹⁵⁴⁵ Bajo, "Concilios y legislación imperial", 141.

¹⁵⁴⁶ Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*, 104.

¹⁵⁴⁷ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 50-51.

¹⁵⁴⁸ Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*, 81.

¹⁵⁴⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59.

Oriente, las insignias imperiales. Fue así como finalizó el Imperio Romano de Occidente, el de Oriente perviviría otros mil años, hasta la conquista de Constantinopla por parte de los turcos en el 1453¹⁵⁵⁰. No fue la caída de Occidente, en opinión de Mitre Fernández¹⁵⁵¹ una catástrofe apocalíptica, sino el hundimiento de la institución imperial, como resultado lógico del progresivo desgaste de la Antigüedad Tardía, sustituida por otro sistema político-estatal que tampoco resultaba ajeno al romano. Siguiendo la tesis propuesta por el citado autor, este decaimiento institucional no fue parejo al social, ya que se mantuvieron "(...) dos elementos constitutivos del Imperio tardío: los principios del Derecho civil y las enseñanzas de la cultura cristiana"¹⁵⁵².

Durante el gobierno de Valentiniano III y los siete emperadores que le sucedieron hasta la caída del Imperio Romano de Occidente, las relaciones Iglesia-Estado variaron poco, los puntos de mayor interés de este periodo son más del ámbito de lo social y lo político. Las características de estos años versan sobre: las consecuencias de la definitiva división del Imperio, el progresivo debilitamiento del poder en manos de los emperadores de occidente; la despoblación de los territorios; el decaimiento cultural; el pobre sistema económico del Imperio; la escalada de poder de la Iglesia; y el nacimiento de los diversos estados germánicos.

En primer lugar, la división definitiva del Imperio, llevada a cabo por Teodosio, rompió la unidad del mismo. Si bien ya hacía más de un siglo, de hecho, casi dos, de la implantación del sistema tetrárquico implantado por Diocleciano. Durante toda la existencia del Imperio, las leyes habían sido de aplicación para todo el territorio, sin embargo, con Honorio y Arcadio, esto cambió, dando lugar a dos imperios y a dos sistemas legales. Algunos súbditos se sublevaron contra leyes que les afectaban o contra sus mandatarios, haciendo más débil la unidad del Imperio¹⁵⁵³. Además de estos alzamientos, que se podrían considerar individuales, se dieron otros de carácter colectivo, derivados de la idiosincrasia interna de cada foedus alcanzado con los diferentes pueblos germánicos. Siendo esta una fuente de tensiones que, sustentadas sobre las susceptibilidades de los diferentes jefes bárbaros y los posibles agravios comparativos que los pactos albergaban, favoreció que se alzaran contra el Imperio en más de una ocasión. El singularísimo de los pueblos «foederatis» del Imperio y de los

¹⁵⁵⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 59.

¹⁵⁵¹ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 27-28.

¹⁵⁵² Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 28.

¹⁵⁵³ Johnson, *Historia del cristianismo*, 233.

acuerdos particulares que entre ambas partes se establecieron propició que, a finales del s. V, el territorio bajo la autoridad de Roma fuera "(...) una especie de mosaico formado por cuasi reinos bárbaros autónomos (...)"¹⁵⁵⁴. Otro elemento que facilitaba las sublevaciones territoriales, ya en los últimos años del Imperio de Occidente, fue la falta de un liderazgo potente, de una cabeza del Imperio visible, reconocible y respetable¹⁵⁵⁵. El último emperador con los suficientes apoyos para perdurar en el puesto fue Valentiniano III, aún así, sufrió las incursiones germanas y los intentos de derrocamiento de hasta tres usurpadores. Desde el año 455, con la muerte de Valentiniano III, en la zona occidental, ya no hubo ninguna figura que aunara los apoyos de la Iglesia, el Senado, los cabecillas de los pueblos germánicos y los restos de la nobleza romana. Ante un gobernador débil, la sublevación era sencilla, véase como muestra de esa sencillez el derrocamiento de Rómulo Augusto por Odoacro en el que no fue necesario ni el uso de la violencia. Tampoco benefició a estos últimos emperadores de Occidente un sistema económico que hacía aguas por insostenible, en el que quedaba patente que los sistemas de producción, sobre todo el agrario, eran insuficientes para alimentar a la población y las cargas fiscales ahogaban a la población plebeya, mientras que daba inmunidad a clérigos y nobles¹⁵⁵⁶.

Otro importante aspecto de este periodo fue la despoblación general de las tierras del Imperio, se estima que durante Augusto la población era de unos sesenta millones, aumentando hasta aproximadamente ochenta millones durante Marco Aurelio. Desde este momento, la población comenzó a disminuir de forma paulatina, de tal manera que ciudades como Roma pasaron de casi un millón de habitantes a cincuenta mil personas. Las causas de esta pérdida poblacional son desconocidas, pero se aceptan dos factores fundamentales: la alta mortalidad de las epidemias de peste y las pérdidas de vidas en las incontables guerras, contiendas, escaramuzas, incursiones, etc. Sobre el primer factor, durante la campaña contra los partos llevada a cabo por los soldados de Marco Aurelio, estos volvieron infectados y trajeron la enfermedad a los territorios de occidente. Desde ese primer contacto, las recidivas de las epidemias de peste fueron reiteradas hasta las grandes epidemias de peste negra del s. XIV. Por otro lado, las denominadas invasiones bárbaras generaron diversos tipos de luchas, pero, aun siendo cierto que en este periodo las luchas, batallas y guerras fueron una fuente alta de

¹⁵⁵⁴ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 93.

¹⁵⁵⁵ Johnson, *Historia del cristianismo*, 175.

¹⁵⁵⁶ Johnson, *Historia del cristianismo*, 175.

mortalidad, no lo fueron más que en otros momentos. Sirvieron estas incursiones también para paliar los propios efectos de la despoblación, ya que tras alcanzar los diversos foedus, los pueblos germanos se asentaban y repoblaban los territorios. Se estima que ya finalizando el s. VII, la suma de las poblaciones de las provincias de Galia, Britania e Hispania era de, aproximadamente, diez millones. Durante todos estos años, desde su fundación por Constantino, solo Constantinopla siguió creciendo de forma imparable¹⁵⁵⁷.

La siguiente cuestión, que se identifica como elemento favorecedor del decaimiento del sistema político, administrativo y de gobernanza imperial, es el decaimiento cultural. A este respecto, se manejan dos hipótesis causales de este proceso de pérdida de la propia cultura, no excluyentes entre sí, por un lado, la ocupación de los territorios por los pueblos germanos y, por otro lado, la dominación religiosa de la Iglesia cristiano-católica. Sobre los primeros, en opinión de Hertling¹⁵⁵⁸, los bárbaros implementaron sus costumbres sumándolas a las de los pueblos romanizados, pero no devastaron la cultura antigua, sino que esta desapareció por no tener un pueblo que la sustentase. Por ello, decayeron las ciudades; se perdieron monumentos u obras civiles por no existir quien las cuidase o reparase; se cerraron muchas escuelas por falta de maestros y de alumnos; y prácticamente desapareció el comercio de escritos clásicos por falta de público lector, lo que además condujo a la reducción de la producción literaria. Sobre los efectos perniciosos que la Iglesia tuvo o pudo tener sobre la caída del Imperio, se ha debatido ampliamente. Enfocando hacia el decaimiento que, en el plano cultural, pudo producir su hegemonía, lo cierto es que la oficialización y obligatoriedad del credo cristiano-católico, redujo hasta esquilmar la representación del paganismo en la vida de la sociedad romana. Por lo que es innegable que desaparecieron señas de identidad culturales tan importantes como los juegos, las fiestas y los sacrificios en favor de nuevas costumbres propias del cristianismo. En el plano arquitectónico ya se ha mostrado como propició el *Edicto de Tesalónica* el abandono, la ruina, la reconversión y el desmantelamiento de los templos paganos, lo que sin duda retrajo el capital cultural. Pero no fueron solo estos los efectos que la relación estrecha entre Estado e Iglesia tuvo sobre Roma. Algunos historiadores de reconocido prestigio sobre este periodo, como Gibbon o Cochrane, afirmaron que el hecho de que la Iglesia fuera un

¹⁵⁵⁷ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 121-133.

¹⁵⁵⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 125.

Estado dentro del Estado le ocasionó grandes males a este último. Por la duplicidad de estamentos, por la pérdida del poder que pasó de mano laicas y jerárquicas, dentro de la administración imperial, a manos eclesiásticas y jerárquicas, dentro de la administración de la Iglesia, y porque favoreció la creación de un nuevo orden europeo, obviamente, sacrificando al anterior. Otros creen que, a pesar de que contribuyó poderosamente a la ruina del Imperio, no fue la causa determinante¹⁵⁵⁹, ya que opinan que el Imperio no cayó nunca, solo se transformó en otra cosa¹⁵⁶⁰. También el decaimiento de las estructuras imperiales tuvo efectos negativos sobre la Iglesia. Desde Constantino, la unidad de la Iglesia había estado íntimamente ligada a la figura del Emperador, por eso, cuando comenzó la caída del Imperio, comenzó también la disgregación de la Iglesia, se podría decir que "(...) se aflojó también el sentimiento de unidad eclesiástica (...)"¹⁵⁶¹

Por último, las migraciones de los pueblos, para la historiografía germana, o invasiones bárbaras, para la historiografía latina, también son consideradas causa innegable de la desaparición del Imperio. Estos movimientos de personas, a veces fueron pacíficos, contando con la autorización del Estado que además respondía con hospitalidad asignando casas y terrenos¹⁵⁶². Pero, en otras ocasiones, los desplazamientos masivos produjeron guerras o las guerras produjeron desplazamientos masivos¹⁵⁶³. En todos los casos no se trató de un súbito desbordamiento en el s. V, sino de un proceso que empezó en el s. III y no terminó hasta el XI. Durante el gobierno de Valentiniano III, las incursiones germánicas fueron intensas y continuadas, en el año 429 los vándalos desde el sur de Hispania acometieron la invasión del norte de África, sitiando Hipona y conquistando Cartago diez años más tarde¹⁵⁶⁴. Perdió el Imperio, no solo esta zona, sino también la hegemonía sobre el Mediterráneo. El reino vándalo tuvo

¹⁵⁵⁹ Blázquez, "Constantino el Grande y la Iglesia", 84.

¹⁵⁶⁰ Hubeňák, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 42.

¹⁵⁶¹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 131-32. Esta disgregación siguió el patrón imperial, dividiéndose entre occidente y oriente. Las comunidades del este y sur del Imperio fueron las primeras que comenzaron a subdividirse. En primer lugar, la Iglesia de Egipto quedó dividida en dos sectores, uno mucho más amplio que el otro. El segmento mayoritario seguía el monofisismo y derivó en la creación de la Iglesia Copta, mientras que el minoritario eran llamados melquitas o seguidores del gobierno, en referencia a que seguían la doctrina católica, que era la apoyada oficialmente. Por otro lado, la comunidad de Siria también se disgregó en monofisistas y melquitas. Dando el pie a las comunidades de Mesopotamia y Persia, dependientes de Antioquía, para primero separarse de su sede y crear su propio patriarcado (488) y por último sumarse al nestorianismo (Hertling, *Historia de la Iglesia*, 131-132.). Sin embargo, en Europa el proceso fue contrario, partiendo de dos comunidades potentes, la arriana y la católica, la creación de los estados germánicos y su progresiva conversión dio lugar a la unificación bajo el Credo de Nicea de toda Europa que duró hasta la Reforma Protestante de s. XVI.

¹⁵⁶² Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 86.

¹⁵⁶³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 121-33.

¹⁵⁶⁴ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 45; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 93.

una pervivencia de aproximadamente un siglo, en el que conquistaron Córcega, Sicilia, Cerdeña y las Islas Baleares y saquearon Roma en el año 455. En la capital fueron especialmente cruentos con los miembros del clero católico, a consecuencia de su arrianismo¹⁵⁶⁵. En el año 436, los burgundios se establecieron en Saboya para más tarde llegar hasta Lyon y el valle de la Provenza¹⁵⁶⁶. El segundo gran desplazamiento de los hunos, capitaneados por Atila como rey único de su pueblo, marchó hacia el oeste conquistando varias ciudades galas, fue frenado en Orleáns por Aecio. Este capitaneaba un ejército romano-germánico, con tropas del rey godo Teodorico que había decidido apoyar al Imperio en este conflicto, perdió Atila en la batalla de los Campos Cataláunicos¹⁵⁶⁷. Lejos de amedrentarse, planificó una nueva escalada cargando entonces hacia Italia, donde consiguió saquear ciudades como Aquileya, Padua o Milán, en un intento de llegar hasta Roma. Pero la peste, el hambre y la amenaza del aislamiento de su base, a consecuencia de que un ejército proveniente de Constantinopla, para ayudar al Imperio de Occidente les dejara incomunicados en la Península Itálica, les hizo desistir. Atila falleció poco después dando al traste con el sueño del Imperio Huno¹⁵⁶⁸.

En definitiva, la crisis demográfica y económica del s. III motivó que la sociedad se hiciera más rural y empobrecida a consecuencia de las presiones fiscales. Lo que sumado a las repetidas invasiones bárbaras de los s. IV y V propició la división del Imperio en Oriente y Occidente, con el consiguiente debilitamiento de las fronteras, terminando con la caída del Imperio de Occidente¹⁵⁶⁹. Esto dio paso a la creación de los primeros Estados de la primigenia Europa política, en la que los pueblos germánicos aportaron sus propias estirpes reales, de las que los más importantes linajes fueron los visigodos Balthos, los ostrogodos Amalos y los francos Merovingios¹⁵⁷⁰.

Entre los años 313, publicación del denominado *Edicto de Milán*, y 476, data de la caída del Imperio Romano de Occidente, las relaciones entre la Iglesia y el Estado tuvieron altibajos. Dependiendo del signo de cada uno de los emperadores fue más o menos favorecida o perjudicada, así como mayor o menor número de injerencias

¹⁵⁶⁵ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 47.

¹⁵⁶⁶ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 93.

¹⁵⁶⁷ Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*, 93-97.

¹⁵⁶⁸ Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*, 98-99; Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 45-50.

¹⁵⁶⁹ Julián Donado Vara y Ana Echevarria Arsuaga, *La Edad Media: siglos V-XII* (Madrid: Centro de estudios Ramón Areces, 2009), 35.

¹⁵⁷⁰ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 94.

realizaron los gobernadores sobre ella. Sin lugar a dudas, los s. IV y V fueron los momentos en los que el cristianismo católico, como religión preponderante del mundo conocido, tuvo su máximo crecimiento y difusión por todos los dominios del Imperio Romano, especialmente por Occidente. En base a las informaciones ya vertidas, la creencia religiosa cristiano-católica recorrió un amplio camino desde su tipificación como ilícita hasta la de obligatoria para todos los ciudadanos del Imperio, pasando por los estados de lícita, libre y oficial en tan solo sesenta y siete años, llegando a convertirse en la represora y perseguidora de otras creencias. Obtuvieron, la Iglesia como ente y sus miembros como personas y como cargos, amplios y profundos beneficios fiscales y jurídicos, así como importantes aportaciones de patrimonio líquido y de bienes inmuebles. También desarrolló una abrumadora, por su tamaño y número, estructura jerárquica y administrativa pareja y paralela al Estado, consiguiendo de paso un margen de poder innegable y perdurable siglos más tarde. A cambio, la Iglesia fue la única institución de cohesión social de este periodo, se encargó de toda la munificencia estatal y privada, hasta convertirse en el ente hegemónico de acción social. También participó ampliamente en el desarrollo del artesanado y del comercio, lo que propició el auge de los núcleos urbanos que crecieron bajo la protección de los obispos. Especial importancia tuvieron Constantino y Teodosio, desde el periodo de gobierno del primero, la unidad de la Iglesia había estado íntimamente relacionada con la figura del Emperador¹⁵⁷¹, sentándose las bases de lo que sería la Iglesia durante los siguientes 1600 años. La Iglesia se convirtió en "(...) un auténtico Estado dentro del Estado, con un gobierno y administración propia, cargada de privilegios (...) que convirtieron a los altos funcionarios eclesiásticos en una auténtica clase privilegiada (...) "¹⁵⁷². Estado e Iglesia desarrollaron una relación de reciprocidad en sus apoyos y de pleitesía mutua que se mantuvo durante siglos y que poco o nada tenía que ver en sí con lo propio de una religión. La Iglesia se había convertido en un pilar de la autoridad estatal, de tal forma que amenazar la unidad de Iglesia era amenazar la integridad del Estado y viceversa¹⁵⁷³. Sin embargo, en este proceso, la Iglesia perdió gran parte de su identidad, quedando expuesta a intervenciones e injerencias externas, sobre todo a las imperiales, fue absorbida por el Estado del que

¹⁵⁷¹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 132.

¹⁵⁷² Blázquez, "Constantino el Grande y la Iglesia", 84.

¹⁵⁷³ Hubeňak, "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio", 41.

tomó el sentido de la jerarquía, el orden y la administración e incluso su temor a individualísimos y originalidades¹⁵⁷⁴.

B. Relaciones entre Iglesia y Estado en la Galia Merovingia

Por el marco espacial de esta investigación se hace necesario profundizar en el impacto y el desarrollo del proceso de migración de los pueblos germánicos en el territorio de la actual Francia. El norte de la Galia, por la despoblación generalizada del Imperio, había comenzado a perder efectivos humanos y sus tierras fueron parcialmente abandonadas en torno al año 350. Este proceso migratorio duró, aproximadamente, un siglo, por lo que se podría concluir que el norte galo no estaba ya excesivamente romanizado cuando se intensificaron las incursiones bárbaras por la frontera del Rin¹⁵⁷⁵. Entre las que se pueden destacar las que llevaron a cabo alanos, vándalos y suevos en la primera década del s. V, quienes apenas encontraron resistencia:

"(...) los vándalos, dejaron su país, vinieron con su rey Gunderico e hicieron una incursión en la Galia. Después de hacer aquí grandes estragos se dirigieron a España. Los suevos, es decir los alemanes, los siguieron hasta allí y se apoderaron de Galicia. Poco después, como los dos pueblos eran vecinos uno del otro, tuvieron enfrentamientos entre ellos, entraron en batalla y se hicieron la guerra (...)"¹⁵⁷⁶.

Estos pueblos, desplazados a su vez por los movimientos de los hunos, arrasaron la Galia que se encontraba desprovista de tropas¹⁵⁷⁷. Llegaron a Hispania en octubre del 409, para apoyar a Gerontius en su enfrentamiento con Constantino III, por lo que no fue una invasión, fue un acuerdo, un paso consentido¹⁵⁷⁸. Rota la frontera del Rin el terreno quedó abonado para los francos, originarios de la zona este del mencionado río, aunque Gregorio de Tours ubicó su origen en Panonia:

"Muchos dicen que los mismos francos, abandonando Panonia, se establecieron a orillas del Mein¹⁵⁷⁹; y que, después de cruzar este río, pasaron al país de Tongres¹⁵⁸⁰ y que allí, en sus ciudades y villas, eligieron,

¹⁵⁷⁴ Fernández Uriel y Mañas Romero, *La civilización romana*, 334.

¹⁵⁷⁵ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 188.

¹⁵⁷⁶ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 43

¹⁵⁷⁷ J. Ángel García de Cortázar y José Ángel Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*. (Madrid: Alianza Editoria, 2002), 54.

¹⁵⁷⁸ Javier Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 a.C.)* (Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2005), 105.

¹⁵⁷⁹ Río Meno, Alemania.

¹⁵⁸⁰ Tongeren, Bélgica.

para comandarlos, a los reyes más peludos, por así decirlo, a los de familia más noble (...)"¹⁵⁸¹.

Comenzaron a traspasar los limes del Imperio en torno al año 420, haciendo incursiones destinadas al pillaje y el saqueo. En *Histoire des Francs* y citando a Sulpicio Alejandro, historiador romano de finales del s. IV y principios del V, Gregorio de Tours manifestó que:

"En este tiempo los francos, conducidos por Gennobaude, Marcomer y Sunnon, sus duques, hicieron una irrupción en Germania, y pasaron la frontera masacrando a muchos habitantes, devastando los cantones más fértiles, llevaron el terror hasta Colonia. Tan pronto como esta noticia llegó a Trèves, Nannenus y Quintinus, comandantes del ejército a los que Máximo había confiado la infancia de sus hijos y la defensa de las Galias, reunieron un ejército y se dirigieron a Colonia. Pero los enemigos, con un gran botín, después de haber saqueado las riquezas de las provincias, volvieron a cruzar el Rin, quedándose muchos de ellos en el territorio romano listos para presentar batalla. Los romanos combatieron contra ellos con ventaja, muriendo muchos francos en el bosque de Ardenas. Deliberaron sobre si debían pasar a la tierra de los francos, Nannenus se negó, sabiendo bien que estaban listos para recibirlos y que sin duda serían más fuertes en casa"¹⁵⁸².

Esta fue solo la primera incursión franca en los territorios del Imperio, sin embargo, se sucedieron varias más hasta que recibieron el estatus de «federati», con la consiguiente obligación de prestaciones militares. Aunque contaban con un pacto anterior de no agresión mutua, que habían acordado con el usurpador Eugenio, a finales del s. IV, y que obviamente ambas partes habían dejado sin efectuar¹⁵⁸³. Los francos estaban divididos, por cuestiones relativas a los dialectos que hablaban, en dos ramas: salios y ripuarios o renanos¹⁵⁸⁴. Aecio y Eudocio, casi a mediados del s. V, consiguieron mediante acuerdos, fijarlos al territorio, siendo ubicados los francos ripuarios en la frontera renana, y los salios, en la zona norte del río Somme¹⁵⁸⁵.

¹⁵⁸¹ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 67. En un tono claramente sarcástico, Gregorio comparó aquí el requisito de pertenecer a una familia aristocrática para poder optar a los puestos de gobierno, propio de la sociedad romanizada, con el requisito para convertirse en rey de los francos que, a su juicio, era únicamente tener una larga melena. Realidad o mito, también se encuentran referencias a esta condición entre los godos, con una aparición estelar en el derrocamiento del rey Wamba, ya en el s. VII.

¹⁵⁸² Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 61-62

¹⁵⁸³ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 65.

¹⁵⁸⁴ Donado Vara y Echevarria Arsuaga, *Historia Medieval...*, 42.

¹⁵⁸⁵ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 37.

La historia del desarrollo del Reino de los Francos y la caída del Imperio Romano es paralela, por ello se debe mencionar que tras la muerte de Valentiniano III, fue designado Pretonio Máximo para la cabeza del Estado. Avito, que era en ese momento el obispo de Piacenza, le dio su apoyo. Este militar, de origen galorromano, que había participado en la batalla de los Campos Cataláunicos contra los hunos¹⁵⁸⁶, se trasladó a Galia a hacerle campaña al nuevo emperador. Se enteró allí de su muerte a manos de los vándalos en el saqueo de Roma, en el año 455, momento en el que fue proclamado, o se autoproclamó, Emperador con el apoyo de la nueva aristocracia galorromana y visigoda, en septiembre del mismo año. Utilizó sus pocos meses en el poder para ascender a otros galorromanos, en la carrera militar y senatorial, canjeándose al mismo tiempo la enemistad de la vieja aristocracia romana. Fue depuesto, en favor de Mayoriano, en abril del año 457, quien nombró al galo Edigio como general del ejército para la Galia¹⁵⁸⁷. Los francos salios, desde aproximadamente el año 476, tras la muerte de su cabecilla Meroveo, fueron gobernados por su hijo Childerico I¹⁵⁸⁸, quien, en palabras de Gregorio de Tours "(...) se abandonó a la lujuria más vergonzosa, deshonorando a las mujeres de sus súbditos (...)"¹⁵⁸⁹. Estos, indignados, le destronaron y pusieron precio a su cabeza, motivo por el que escapó refugiándose en Turingia. Los francos eligieron a Egidio, representante del poder romano en Galia, como rey¹⁵⁹⁰. Quizás se trató de un juego estratégico para conseguir el acuerdo de «foederatis» más ventajoso posible dentro del Imperio.

En torno al año 466, el poder en la provincia gala estaba muy fragmentado: al norte se encontraban los senadores locales, en alianza con los francos salios; en Aquitania y la zona sudoeste estaban los visigodos; Sapaudia y Lyon eran gobernadas por los burgundios; y, por último, Provenza y Auvernia seguían bajo el control directo del Imperio¹⁵⁹¹. El mandato de Edigio entre los francos salios solo duró ocho años, ya que los partidarios de Childerico habían ido tejiendo su vuelta con paciencia durante esos años. El anterior monarca volvió, y lo hizo acompañado de Bassine, la esposa del rey de Turingia, que lo había acogido durante su destierro, a quien convirtió en su

¹⁵⁸⁶ Se le asocia con la presión ejercida sobre Teodorico para que apoyase al Imperio en esta guerra, en la que además perdió la vida.

¹⁵⁸⁷ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 71-72.

¹⁵⁸⁸ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 15.

¹⁵⁸⁹ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 72.

¹⁵⁹⁰ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 72.

¹⁵⁹¹ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...*150.

esposa¹⁵⁹². Childerico asentó su reino al norte del territorio galo, en alianza con los residuos de la dominación romana y convirtió Tournai en su capital¹⁵⁹³. Bassine y Childerico tuvieron a Clodoveo que fue "(...) un gran príncipe y un guerrero formidable (...)"¹⁵⁹⁴. En el año 481, Childerico I falleció y fue enterrado en Tournai. Subió entonces al trono su hijo, Clodoveo I, convirtiéndose así en una dinastía hereditaria, ya que Meroveo, su abuelo, había gobernado antes que Childerico, de ahí el sobrenombre Merovingios. Desde este momento hasta el año 561, fueron conquistando todos los territorios de lo que hoy es Francia, para lo que tuvieron que someter, fundamentalmente por las armas, a diferentes pueblos¹⁵⁹⁵. Derrotaron, en primer lugar, al general romano Siagrio conquistando Soissons y ocupando todo el territorio entre el Somme y el Loira¹⁵⁹⁶, esto ocurrió probablemente en el año 486. En el año 491 conquistó el reino de Tongeren y los sometió a su poder¹⁵⁹⁷. En el año 496 derrotaron a los alamanes en Tolbiac¹⁵⁹⁸. Liberando de ellos a los francos ripuarios a los que habían ido dejando sin territorio progresivamente. Se reunificaron las dos ramas de los francos y se anexionaron los territorios de los alamanes, que se extendía desde Besaçon a Baviera¹⁵⁹⁹. La relación entre los francos y los visigodos también fue problemática. Aunque entre los años 457 y 460 francos y burgundios habían formado parte de los ejércitos godos. Participando incluso en la toma de Asturica¹⁶⁰⁰, donde la población sueva y romana, que convivían en dicha ciudad, fue masacrada¹⁶⁰¹. Desde que se establecieron en Galia, los francos fueron un grupo molesto e incómodo para los godos¹⁶⁰². La presión que ejercieron sobre ellos los llevó a prepararse para abandonar la Galia, el hecho definitivo fue la batalla de Vouille. Fechada en el año 507, no solo significó la entrada de los francos en su capital, Toulouse, su posterior destrucción, y la muerte de su rey, sino que derivó en la práctica expulsión de los godos de la Galia¹⁶⁰³. Sus repetidas victorias fueron consolidando el poder de los francos por toda la Galia, de

¹⁵⁹² Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 72-73.

¹⁵⁹³ Bernard S. Bachrach, *Merovingian Military Organization, 481-751* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972), 3.

¹⁵⁹⁴ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 72-73.

¹⁵⁹⁵ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...*, 54; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 94.

¹⁵⁹⁶ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, pp. 85-87.

¹⁵⁹⁷ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 87.

¹⁵⁹⁸ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 90.

¹⁵⁹⁹ Donado Vara y Echevarria Arsuaga, *Historia Medieval...* 46.

¹⁶⁰⁰ Astorga.

¹⁶⁰¹ Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 a.C.)*, 222.

¹⁶⁰² Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 a.C.)*, 105.

¹⁶⁰³ Arce, *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 a.C.)*, 135; 48; Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 39.

tal forma que el Emperador de Oriente, Anastasio, nombró a Clodoveo I su representante en dicha región, para ello le concedió el título de cónsul¹⁶⁰⁴ y le permitió ceñirse la corona franca¹⁶⁰⁵.

Derrotados los pueblos limítrofes, anexionados los territorios y con el reconocimiento imperial, el golpe maestro de Clodoveo fue su conversión al cristianismo. Aunque con anterioridad no había tenido reparos en permitir que sus tropas, durante la guerra contra Siagrio, destruyeran y saquearan las iglesias que iban encontrando a su paso¹⁶⁰⁶. Fue bautizado, en Reims, por el obispo Remigio el día de Navidad¹⁶⁰⁷ del año 496¹⁶⁰⁸. Aún se discute si su conversión al cristianismo católico fue directa desde el paganismo germánico, a diferencia del resto de pueblos bárbaros que la mayoría primero fueron arrianos¹⁶⁰⁹, o desde el arrianismo ya que tenía dos hermanas que lo practicaban y se había formado militarmente con los godos¹⁶¹⁰. Siguiendo el relato de Gregorio de Tours, su conversión estuvo propiciada por su matrimonio con Clotilde, hija del rey de los burgundios. La reina pretendía bautizar a los hijos que tuvieron y le fue convenciendo para que lo aceptara e incluso para que se bautizara él y abandonase a dioses y ritos paganos. Finalmente, afirmó que, durante la guerra con los alamanes hizo voto de convertirse si ganaban¹⁶¹¹. En opinión de Álvarez Gómez¹⁶¹² y de Mitre Fernández¹⁶¹³ es posible que solo sea verdad el hecho de que se bautizó, y que el resto fuera una intencionada invención o exageración de Gregorio de Tours quien pretendía hacer, de este monarca, un nuevo Constantino. Al uso de la época, la conversión del monarca implicase la conversión inmediata de todos sus súbditos, e incluso acogiese este mismo rey el primer gran concilio de la Iglesia franca, realizado en Orleáns en el año 511¹⁶¹⁴. A pesar de lo cual, el proceso de conversión de la población fue lento, estimándose que hasta el s. VII existieran en la Galia corrientes de paganos

¹⁶⁰⁴ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 105.

¹⁶⁰⁵ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 64; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96.

¹⁶⁰⁶ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, pp. 86-87.

¹⁶⁰⁷ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 92.

¹⁶⁰⁸ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 16.

¹⁶⁰⁹ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 88; Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 63.

¹⁶¹⁰ Jiménez Garnica, *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*, 45.

¹⁶¹¹ Gregorio de Tours, HF, Lib. II, p. 92 y ss.

¹⁶¹² Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 88-89.

¹⁶¹³ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 63.

¹⁶¹⁴ Este Concilio de Orleáns, fechado en el año 511, fue realizado a petición de Clodoveo I. En él participaron treinta y dos obispos galos, siendo cinco de ellos metropolitanos, los pertenecientes a Burdeos, Burges, Tours, Auch y Roan. Sirvió para establecer treinta cánones sobre la disciplina y los monjes (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 478-479).

romanos y germánicos, así como de cristianos heréticos¹⁶¹⁵, y necesitó de tres elementos clave para llevarse a cabo. Estas piezas clave fueron: los obispos; los monasterios y sus monjes; y, por último, los evangelizadores itinerantes. Clodoveo no fue el primer monarca germánico convertido al cristianismo católico, medio siglo antes, el rey de los suevos, Rekhiario, había dado el mismo paso. Sin embargo, su conversión no supuso la conversión de su pueblo por lo que dicha elección religiosa no tuvo ni el mismo impacto, ni la misma transcendencia histórica. La principal política de Clodoveo fue favorecer el buen entendimiento entre la población franca y galo-romana, con independencia de sus creencias religiosas¹⁶¹⁶. La conversión de Clodoveo contó con una aceptación favorable por parte de la aristocracia territorial romana que dirigía la administración eclesiástica, los obispados, ya que estos estaban mayoritariamente en manos de sus vástagos¹⁶¹⁷. Se inició así el proyecto de "(...) un reino unido en el que se fundiesen galorromanos y francos"¹⁶¹⁸ bajo un mismo orden gubernamental, administrativo y religioso.

A la muerte de Clodoveo, en el año 511, siguiendo la tradición germánica que se apoyaba en un concepto patrimonial del poder y del territorio¹⁶¹⁹, el reino fue dividido entre sus cuatro hijos: Teodorico I (511-534), que se asentó en Metz, la principal ciudad de Austrasia; Clodomiro (511-524), que lo hizo lo propio en Orleáns; Childeberto (511-558), que se ubicó en París, principal ciudad de Neustria; y Clotario I (511-566), quien dispuso su gobierno en Soissons¹⁶²⁰. Juntos continuaron la expansión iniciada por su padre y mantuvieron cierto grado de unidad religiosa¹⁶²¹. Clotario y Childeberto¹⁶²² en el año 524, cerca de Dijon, acabaron con la vida del rey burgundio, Segismundo, y diez años más tarde con la de su hermano. Crearon después una especie de protectorado sobre sus súbditos y se anexionaron sus territorios¹⁶²³. Al este del Rin, en el año 531, sometieron a los turingios y consolidaron su hegemonía sobre los frisios, jutos y

¹⁶¹⁵ Pablo C. Díaz, "El cristianismo y los pueblos germánicos" en *Historia del Cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 743-744.

¹⁶¹⁶ José Orlandis, "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos del IV al VIII)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº. 9 (2000): 69-84, 71.

¹⁶¹⁷ Orlandis, "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos del IV al VIII)", 71.

¹⁶¹⁸ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 94.

¹⁶¹⁹ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 96; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*; Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 39.

¹⁶²⁰ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 17.

¹⁶²¹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 663; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96.

¹⁶²² Gregorio de Tours, HF, Lib. III, p. 125.

¹⁶²³ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96; Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 39.

sajones. Seis años más tarde y por estrategia político-militar, los ostrogodos les cedieron la Provenza, con lo cual obtuvieron acceso al Mediterráneo y prácticamente unificaron la Galia¹⁶²⁴. También recopilaron, los hijos de Clodoveo, antiguas leyes francas, estableciendo su primer código legal¹⁶²⁵.

Un aporte que esta generación hizo a la recién estrenada monarquía merovingia fue la práctica habitual de asesinarse entre ellos. El reparto del reino, a la muerte del rey, entre sus herederos generó continuas luchas fratricidas dentro de sus dominios, a la muerte de cada monarca. Primero para dividir el reino, aunque este punto quedó medianamente satisfecho desde el principio estableciéndose tres fragmentos que, más o menos, fueron respetados por las generaciones venideras. Posteriormente, las luchas continuaban para conquistar los territorios perdidos en favor de los propios hermanos. Clotario I había sufrido un intento de homicidio por parte de su hermano Teodorico, al mismo tiempo que, junto a Childeberto había asesinado a los hijos de su hermano Clodomiro para quedarse entre ambos con sus territorios¹⁶²⁶. A la postre, fue el último superviviente de los hijos de Clodoveo y el monarca más poderoso de Europa ya que, a su muerte en el año 561, su territorio se extendía desde el Mar del Norte al Mediterráneo y desde el Atlántico al Rin¹⁶²⁷, así el «Regnum Francorum» fue la mayor fuerza política aglutinadora de la primera Europa, a pesar de las prácticas descritas¹⁶²⁸.

A partir de la muerte de Clotario I, un nuevo reparto del territorio entre sus hijos dio lugar a nuevos conflictos que derivaron en una escalada de guerras fratricidas que, "(...) no solamente quebrantaron la unidad nacional, sino que sembraron por todas partes el odio y la más espantosa miseria (...) "¹⁶²⁹. Estas situaciones, de fractura y reunificación del reino, se prolongaron generación tras generación por lo que el orden social se vio modificado. Desde principios del s. VI, la administración de los territorios francos y la recaudación de impuestos se llevó a cabo de forma local, en las «civitas», que perdieron así el sentido militar de reclutamiento. Este hecho propició que se convirtieran en la circunscripción geográfica en la que estaba el registro de residencia de los ciudadanos, que daba lugar a sus responsabilidades fiscales. Dicha autonomía local dependía directamente de los «comes» o funcionarios reales, cargos que en muchas ocasiones

¹⁶²⁴ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 39.

¹⁶²⁵ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96.

¹⁶²⁶ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 39.

¹⁶²⁷ Bachrach, *Merovingian military organization, 481-751*, 35.

¹⁶²⁸ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 77.

¹⁶²⁹ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 664.

residían en la misma figura del obispo, aumentando así su representación y poder secular, al margen del religioso. Se descentralizó también el ejército, la relación de mando-obediencia no era ya hacia el monarca sino hacia algún miembro de la familia merovingia que, a la cabeza de su propio ejército, defendía o atacaba sus tierras o las vecinas. Los obispos, como miembros de la aristocracia y de la jerarquía eclesiástica, formaban parte del grupo de terratenientes, por lo que contaron también con sus propias milicias¹⁶³⁰. Otro factor que rompió la centralización del poder en las manos de los reyes merovingios fue que, aunque heredaron del Imperio el sistema burocrático¹⁶³¹, como germanos tenían poco apego a dejar constancia por escrito de sus decisiones. Antes de su romanización solo contaban con la escritura de runas, que era de carácter religioso no reglamentario ni normativo. Por ello, recoger por escrito todo un sistema de leyes, edictos, fiscalidad, etc. y dar conocimiento de las leyes a sus súbditos tuvo como protagonistas al clero concedor, más que ningún otro grupo social, del latín que fue la lengua que usaron durante siglos los francos para su burocracia¹⁶³². Esta realidad social, claramente compartimentada en contraposición a la centralidad del Imperio, permitió que se establecieran tres sub-reinos de forma permanente. El más oriental y más germánico fue Austrasia, con capital el Reims, comprendía las regiones de: Champaña, Mosela y Mosa. Entre Escalda y el río Loira, sumándole la anterior Aquitania goda, estaba Neustria, con capital en París. Por último, el anterior reino burgundio, llamado por los francos Borgoña, con capital el Orleans, que se extendía desde el río Loira al Ródano, y cuya población era mayoritariamente galorromana¹⁶³³. Cada uno de esos territorios mantuvo el derecho consuetudinario, con ciertas adaptaciones a sus particularismos, sin llegar a desarrollar una legislación unitaria¹⁶³⁴. Estos estados estuvieron al principio gobernados por duques o patricios nombrados por los francos y que, por este hecho, eran considerados como francos también. Mientras que por ser originarios y aristócratas de la zona mantenían amplios lazos con las élites locales, acercándolos así al rey¹⁶³⁵. En varias ocasiones se dieron reyes capaces de unificar el reino al completo, como Clotario I (511-561), Clotario II (614-629) y Dagoberto I (629-639)¹⁶³⁶. El impacto de las continuas

¹⁶³⁰ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 86.

¹⁶³¹ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 89.

¹⁶³² Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96.

¹⁶³³ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 65; Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96.

¹⁶³⁴ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 97.

¹⁶³⁵ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 65.

¹⁶³⁶ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 97.

separaciones y reunificaciones del reino potenció el poder de dos figuras la de los mayordomos de palacio y la de los obispos, y con ellos a toda la jerarquía eclesiástica.

Sobre estos últimos, los obispos, se hace necesario profundizar en la expansión de la Iglesia durante el periodo merovingio y en su relación con estos monarcas para poder justificar el auge de su cargo. Ocurrió, desde la publicación del *Edicto de Milán*, un proceso complejo por el que, el cristianismo católico se convirtió primero en la religión hegemónica dentro de los pueblos del Imperio, para más tarde, finalizando el s. IV, pasar a ser la única oficial y permitida. Con la caída del Imperio y el surgimiento de las identidades nacionales de los reinos germánicos un proceso, más complejo aún, propició que la misma rama del cristianismo terminarse por convertirse también en seña de identidad de esos pueblos, a pesar de ser la religión del Imperio. En opinión de Mitre Fernández¹⁶³⁷, este proceso se divide en tres fases: la capacidad del episcopado para salir indemne de la disolución de la autoridad imperial, aún siendo una de sus fuerzas más importantes; la conversión de los dirigentes germánicos, fundamentalmente en el caso de los francos de Clodoveo I; y, por último, el sumergimiento cultural de individuos, espacios y estructuras estatales en el cristianismo, que llevaron a cabo monjes y misioneros.

A pesar de la marcada reducción de la población, la Iglesia siguió creciendo en número de seguidores. Se estima que, si en tiempos de Constantino, eran aproximadamente un veinte por ciento de la población total del Imperio, a finales del s. IV ya debían ser casi el cincuenta por ciento de esta¹⁶³⁸. La Iglesia supo aprovechar las tensiones producidas por las sucesivas invasiones bárbaras, el desconcierto y el caos generado por la caída del Imperio Romano, así como el nacimiento del Reino de los Francos, para asumir como propia la división territorial del Imperio. Se establecieron provincias eclesiásticas, denominadas diócesis, coincidentes con las anteriores provincias civiles, cada una bajo el mando de un obispo. Desde el s. V, los poderes públicos regionales representados por los obispos y los condes, a veces la misma persona, se ubicaron en las ciudades, que se convirtieron en el centro de la vida religiosa¹⁶³⁹. Por ello, en muchas ocasiones, durante las invasiones la única autoridad en ellas era el obispo, que protegía en su iglesia y monasterios a los pobres e indefensos durante las batallas. Los

¹⁶³⁷ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 76.

¹⁶³⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 126.

¹⁶³⁹ Lucio B. Mir, "Conflictos fiscales en la Galia merovingia (siglos VI-VII)", *Épocas. Revista de Historia*, n.º. 14 (2016): 43-65, 58.

obispos contaron e incluso capitanearon las milicias locales, de hecho, en ciertas ciudades el obispo era denominado oficialmente el «defensor civitatis»¹⁶⁴⁰. De diversos modos, el episcopado preservó y fortaleció las ciudades, no solo con la presencia de las milicias o el uso de las iglesias como refugios durante las invasiones, también a nivel arquitectónico influyeron en ellas. Las catedrales o iglesias matrices de los s. V y VI se construyeron sobre las murallas de las ciudades, generalmente como parte integral de las fortificaciones, al mismo tiempo se procedió a la construcción de los monasterios. Ambas construcciones se convirtieron en los centros de las urbes y los burgos, propiciaron su crecimiento y con ello la construcción de nuevos muros, como ocurrió en las ciudades galas de París, Tours, Reims, Metz, Ruán, Le Mans, Poitiers, Châlons y otras. A su vez, estas construcciones de iglesias, monasterios y murallas aumentaron el poder y la influencia del obispo en las ciudades y villas¹⁶⁴¹. Centrando brevemente la atención en la diócesis de París, por su interés para esta tesis, el primer concilio celebrado en esta ciudad data del año 360, por lo que se establece que la diócesis de dicha urbe debía estar fundada y contaba con obispo designado al menos desde este año. Dicha asamblea versó, como tantos otros sínodos de la época, sobre la problemática niceno-arriana¹⁶⁴²: "En el mismo tiempo se tuvieron en la Galia otros muchos concilios por las fatigas de San Hilario de Poitiers, de quien parece que Dios se sirvió particularmente para preservar y librar a occidente de la herejía arriana"¹⁶⁴³. A principios del s. IV ya contaba con más de treinta sedes episcopales, lo que se asocia con esos numerosos concilios llevados a cabo por toda la geografía gala. Ocurridos no solo en capitales como París, Orleáns o Reims, sino en ciudades mucho más pequeñas, lo que ayudó a expandir más el mensaje y el sumergimiento cultural mencionado¹⁶⁴⁴. Durante los dos siglos siguientes la Iglesia, al igual que ganó mucho terreno por toda Europa, lo hizo en la Galia, destacando esta antigua provincia por encima de otras tierras. La expansión en número de fieles trajo consigo la creación de numerosas comunidades locales y de otras iglesias, distintas de la episcopal, en las ciudades más importantes¹⁶⁴⁵. A excepción de Roma, en las que se las llamaba «títulos», estas iglesias fueron llamadas «parroquias» y a ellas fueron asignados algunos clérigos fijos que pertenecían al presbiterio episcopal,

¹⁶⁴⁰ Santiago Castellanos, "Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensor urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.)," *Iberia: Revista de la Antigüedad*, nº. 1 (1998): 167-174, 168-169; Johnson, *Historia del Cristianismo*, 179.

¹⁶⁴¹ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 179.

¹⁶⁴² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Pórtatil de los Concilios* 1, 485.

¹⁶⁴³ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Pórtatil de los Concilios* 1, 486.

¹⁶⁴⁴ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 138.

¹⁶⁴⁵ Llorca, *Historia de la Iglesia Católica*, I, 798.

más tarde capítulo catedralicio, igual ocurrió cuando fueron las parroquias rurales las que despuntaron¹⁶⁴⁶. En algún momento, era tan alto el número de parroquias satélites, feligreses, sacerdotes, clérigos y bienes a cargo del obispo que se fueron instituyendo cargos y oficios que, muy lejos de tener carácter religioso, se dedicaban a la administración y gestión de la institución en sí misma. Siguiendo la descripción planteada por Álvarez Gómez¹⁶⁴⁷ se puede traer a colación la siguiente estructura funcional:

- Apocrisarios, nuncios o legados: emisarios papales en la corte imperial/nacional, su existencia se comprueba desde la segunda mitad del siglo IV.
- Arcipreste de la sede episcopal: que sustituía al obispo en su ausencia.
- Sincelos o cubicularios: eran consejeros que acompañaban permanentemente a los obispos.
- Archidiácono: ayudaba al obispo en la administración de los bienes materiales de la diócesis.
- Notarios: ayudaban al archidiácono en lo relativo a la redacción de los documentos eclesiásticos.
- Abogados o defensores: se encargaban de la defensa de los intereses de la Iglesia ante las autoridades civiles.
- Archiveros: custodiaban los documentos de la Iglesia.
- Arcipreste: coordinación y dirección de un grupo de parroquias dependientes de la iglesia episcopal, tanto de los centros como de sus sacerdotes.
- Ecónomos: tenían a su cuidado la administración de los bienes de las parroquias.

La figura del obispo se encuentra así como ente preponderante dentro de la comunidad social, más allá de la religiosa: con su oficio religioso, en el que se rodeó de un amplio grupo de colaboradores, que hacen intuir lo extenso de sus cargas y responsabilidades así como de la magnitud del número de fieles; con origen en familias aristocráticas, ya de los residuos de la dominación romana, ya de la comunidad galorromana y con el pasar del tiempo de la comunidad franca; perteneciendo a las clases terratenientes, ya fuera por sus orígenes o por la gestión de los bienes de su iglesia; con cargo civil en muchos casos, siendo designados funcionarios reales en

¹⁶⁴⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 270.

¹⁶⁴⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 270.

categoría de «comes»; con cargo militar, siendo en ocasiones la única figura con capacidad para proteger a la población de su burgo y reestructurando con sus edificaciones las defensas de las ciudades. Otros motivos por los que el poder de los mitrados fue en ascenso, más relacionados con la política concreta de la Galia franca, fueron su colaboración con estos gobernantes en la tarea de articular el reino, desde sus dominios urbanos y rurales como terratenientes, y que se constituyeron como un factor importante al apoyar a uno u otro bando en los conflictos que se daban al entrar en colisión los intereses de diferentes nobles, o incluso del monarca¹⁶⁴⁸. Actuando según su conveniencia, unas veces apoyando al monarca merovingio de turno, en su precaria capacidad para articular la sociedad, mientras que en otras actuaban en su contra, si se cuestionaban sus propios intereses, ya fueran personales o del cargo, aunque había poca diferencia entre lo personal y lo estamental¹⁶⁴⁹. La autoridad civil de los obispos incluía: la negociación de los tratados; el abastecimiento de su burgo en casos de hambruna; la tutela de viudas y huérfanos; el sostén de los pobres, enfermos y leprosos; la construcción de diques, murallas u otras tareas de arreglos urbanos; el apoyo económico para revitalizar los negocios de su ciudad; e incluso, algunos consiguieron el privilegio de nombrar a los agentes reales¹⁶⁵⁰. En la Iglesia de Oriente, y hay que entender que en la de Occidente también aunque no queden registros, les fueron concedidas pensiones, compensaciones o indemnizaciones vitalicias como si el episcopado fuese un cargo civil¹⁶⁵¹. Se constituyeron, definitivamente, en líderes políticos además de religiosos, fomentando que la estructura eclesiástica formara parte importante del ordenamiento político, dando lugar a la "(...) unión de religión y poder que ha pervivido a lo largo de los siglos"¹⁶⁵². Ocupar este puesto comportaba el acceso a grandes cuotas de poder, bienes y dinero, contraprestaciones del cargo que poco tenían que ver con el interés religioso, lo que hizo de la simonía una presencia, también constante, en las diócesis episcopales e incluso se dieron situaciones que, superando la simonía, eran cercanas al mercadeo de los cargos eclesiásticos¹⁶⁵³.

¹⁶⁴⁸ Mir, "Conflictos fiscales en la Galia merovingia (siglos VI-VII)", 51-57; Chris Wickham, "The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism", *Past & Present*, nº. 103 (1984): 3-36, 23-25.

¹⁶⁴⁹ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 96.

¹⁶⁵⁰ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 108.

¹⁶⁵¹ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 34.

¹⁶⁵² Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 24-25.

¹⁶⁵³ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 25-26; 29; Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 106.

Fue tal su empoderamiento que, muy desde el principio y desde el ámbito religioso, se pretendió un férreo control de las designaciones y de las competencias de esta figura. Mientras que desde el ámbito gubernamental hubo un intento constante de participación, injerencia, o control sobre su elección y su fidelidad. A nivel eclesiástico diversos sínodos fueron reglamentando su proceso electivo, resaltando el canon 98 de las actas del Concilio General de África, celebrado en Cartago, año 407, por el que se establecía que solo la asamblea provincial, previo consentimiento del obispo metropolitano, podía designar a las personas para el cargo de obispo¹⁶⁵⁴. Sin embargo, la participación del pueblo en las elecciones, aunque limitada en el curso del siglo IV por los cánones conciliares, estaba aún vigente, de tal forma que, si el pueblo no lograba imponer a su favorito, podía rechazar al que le fuera impuesto¹⁶⁵⁵. Se mantuvo esta práctica de la participación del pueblo incluso siglos más tarde, así, en el Concilio de París del año 614, con el que se pretendía reprimir la autoridad que los reyes se atribuían en dicha elección, volvieron a sentenciar que los obispos debían ser elegidos por el metropolitano y sus comprovinciales, el clero y el pueblo de la ciudad. Finalizando este canon advirtiendo que la elección debía ser gratuita, es decir, sin simonía, ya que de otra forma sería nula¹⁶⁵⁶. Dos concilios anteriores, el de Ancira (314) y el de Antioquia (341), establecieron los procedimientos y sanciones que diversas situaciones que se estaban dando tras la designación podían generar. En el caso de que el obispo, tras ser designado, no asumiera su responsabilidad rehusando servir a la Iglesia que se le había confiado, sería condenado a excomunión¹⁶⁵⁷. Sin embargo, si el seleccionado no podía integrarse por ser rechazado por el pueblo, o el clero local, se le mantenían los honores y la dignidad, a cambio de que no influyera en los negocios de la Iglesia en esa ciudad¹⁶⁵⁸. En opinión de Acerbi¹⁶⁵⁹, en estos rechazos de pueblo y clero local podían ocultarse relaciones clientelares y de patronazgo establecidas entre estos y el aspirante a obispo. Por lo que, sin llegar a ser casos de simonía, fue otra forma por la que el acceso al episcopado estuvo sesgado por los intereses de los grupos de poder de pequeñas y/o grandes comunidades. Para que los obispos rechazados no enturbiasen el

¹⁶⁵⁴ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 367.

¹⁶⁵⁵ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 30.

¹⁶⁵⁶ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 487.

¹⁶⁵⁷ Concilio de Antioquia, 341, canon 17 en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 367.

¹⁶⁵⁸ Concilio de Antioquia, 341, canon 17 en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios*, 2, 367.

¹⁶⁵⁹ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente: un análisis a partir de las Actas de los Concilios de Éfeso II (449) y Calcedonia (451)", 30.

ambiente general se condenó, con pena de excomunión, a aquellos que pretendiesen otras diócesis para compensar su expulsión de la que no habían obtenido o que excitasen la sedición contra el candidato definitivo¹⁶⁶⁰. Reforzada esta condena por las prohibiciones de ejercer funciones eclesiásticas en zonas sobre las que no tuviesen competencia, a menos que fueran enviados por el metropolitano¹⁶⁶¹, y la de asentarse en otras comunidades diferentes a las que se les habían asignado, que "(...) no se hallaba ninguno (obispo) que fuera de una iglesia grande a otra más pequeña"¹⁶⁶². También se prohibió en el Concilio de Antioquia del año 341, que los propios obispos se designasen sucesor¹⁶⁶³.

Desde el ámbito estatal se pretendió el control de la designación episcopal, muestra documental de ello han quedado varias, si bien todas de origen eclesiástico por lo que se deben tomar con cierta cautela. Según las actas del Concilio de París del año 573, este fue convocado por el rey Gontrán, hijo de Clotario I, para terminar con las diferencias entre sus hermanos Chilperico y Sigeberto. Las consecuencias de esta asamblea, que parece de carácter muy local, fueron: en primer lugar, la destitución de Promoto, obispo de Chateaudun; y, en segundo lugar, el incumplimiento de la destitución por parte de Sigeberto, que mantuvo al mitrado en su cargo hasta su muerte¹⁶⁶⁴. Cuatro años más tarde, de nuevo reunidos en la ciudad de París, asamblea conciliar y monarquía, fue Chilperico el que hizo deponer a Pretestado, arzobispo de Roan, por apoyar a su hijo Meroveo quien se le había sublevado un año antes. El prelado, fue depuesto y también desterrado por el sínodo¹⁶⁶⁵. Sin embargo, la muestra más clara de las injerencias entre el Estado franco y la Iglesia franca son los cánones del Concilio de París del año 614 y el Edicto de Clotario II del mismo año. En esta asamblea conciliar se reunieron setenta y nueve obispos en representación de todas las provincias y diócesis de la Galia y concluyeron la reunión con un acuerdo redactado en quince cánones. El primero de ellos, ya mencionado, pretendía reprimir la autoridad que los reyes se atribuían en la elección de los obispos, siendo designados para esta tarea el

¹⁶⁶⁰ Concilio de Ancira, 314, canon 18, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 367.

¹⁶⁶¹ Concilio de Antioquia, 341, canon 13, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 367.

¹⁶⁶² Concilio de Sárdica, 347, canon 20 en, Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 78.

¹⁶⁶³ Concilio de Antioquia, 341, canon 19, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 367.

¹⁶⁶⁴ Concilio de París, 573, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 487.

¹⁶⁶⁵ Concilio de París, 577, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 487.

metropolitano y sus comprovinciales, el clero y el pueblo de la ciudad¹⁶⁶⁶. Cuando Clotario II entregó el Edicto que acompañaría a las decisiones del Concilio, este canon había sido modificado, apareciendo en él que el obispo electo por los obispos provinciales, el clero y el pueblo, sería ordenado por orden del Príncipe¹⁶⁶⁷. Sorpresivamente, buscando un menor grado de injerencia del rey en sus elecciones se vinieron a encontrar con que, aún eligiendo al candidato, ahora el rey se guardaba para sí la última palabra sobre la designación. El *Edicto de París*, también denominado «*Decretum Clotarii*», además de este punto, trató otros en los que se puede intuir que Clotario II buscaba contentar a la Iglesia por lo traicionero del primer acto. Se comprometió a ceder parte de su poder, político, a la nobleza terrateniente y a designar a los «comes» de entre ellos. Siendo como era la Iglesia una figura preponderante dentro de dicha nobleza, este fue un claro guiño a su favor. También cedió, en parte, a las pretensiones de la Iglesia de ampliar las competencias de los tribunales eclesiásticos, de nuevo un claro signo para fortalecer sus relaciones. A pesar de las reivindicaciones de la Iglesia sobre el reconocimiento del fuero eclesiástico en todos los concilios celebrados en su reino, a lo largo del s. VI, los monarcas francos habían desoído sistemáticamente sus pretensiones hasta este momento, aunque el privilegio estaba limitado a algunas causas¹⁶⁶⁸. Por último, se comprometió también Clotario II a respetar los deseos testamentarios por los que los fieles favorecían a la Iglesia y suprimió parte de sus impuestos¹⁶⁶⁹, ya que las cargas fiscales fueron otro grave problema entre la Iglesia y el Estado en la incipiente Francia. En definitiva, si es cierto que los soberanos merovingios ejercían una fuerte tutela sobre sus obispos, también lo es que contaban con ellos para asumir amplias responsabilidades de poder en la gestión de los reinos¹⁶⁷⁰. Generaron así una estrecha relación de reciprocidad, entre Iglesia y Estado, y desdibujaron la línea entre la gobernanza del reino y la religión.

El patrimonio de la Iglesia fue aumentando con bienes que provenían de asignaciones del Estado, puntuales o anuales, aportaciones de los clérigos como dote a la entrada en la carrera eclesiástica y donaciones o legados de particulares piadosos¹⁶⁷¹. De tal forma que, ya desde finales del s. IV la Iglesia de occidente era terrateniente y sus

¹⁶⁶⁶ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 487.

¹⁶⁶⁷ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 488.

¹⁶⁶⁸ Granda, "El privilegio del fuero eclesiástico", 106.

¹⁶⁶⁹ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 97.

¹⁶⁷⁰ Sánchez Herrero, *Historia de la Iglesia II: Edad Media*, 44.

¹⁶⁷¹ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 34; Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 92.

obispos administraban numerosas y grandes propiedades¹⁶⁷². Los beneficios que estas generaban se destinaban al sustento del clero, viudas, pobres y enfermos, en definitiva, a todas aquellas obras manifestaciones caritativas que la Iglesia predicaba. Los obispos de las grandes ciudades llegaron a controlar una gran cantidad de recursos, superior a la de un ciudadano rico¹⁶⁷³. Consecuencia directa de los montantes económicos y de bienes, que en sus manos llegaron a tener, fue la malversación de los bienes de la Iglesia para el beneficio propio y el aumento de las cargas fiscales. Muchos obispos, sobre todo aquellos que ya se acercaron al episcopado atraídos por el poder y los beneficios fiscales que el cargo portaba, hicieron crecer sus patrimonios personales usando, ilícitamente, los fondos eclesiásticos¹⁶⁷⁴. Por este motivo, desde muy pronto, los concilios comenzaron a normativizar el uso de bienes en manos no solo de sus obispos, sino de todos los estamentos eclesiásticos. La primera referencia a esta cuestión se encuentra en el acta del Concilio de Ancira por el que se prohibía a los obispos enajenar los bienes de sus iglesias¹⁶⁷⁵.

Solo un año más tarde de la libertad religiosa decretada por Constantino, ya estaban legislando al respecto de la protección de sus bienes. A finales del s. V, mediante un decreto, el papa Gelasio restituyó una "(...) norma antigua (...)" por la que afirmó que debían seguir respetando la tradición que marcaba que los beneficios obtenidos por la Iglesia, debían ser divididos en cuatro partes: una para el obispo; otra para los clérigos; otra para los pobres; y la última para el mantenimiento de los edificios¹⁶⁷⁶. Pocos años más tarde, establecieron que los sacerdotes y clérigos, tanto de zonas urbanas como rurales, podían explotar los bienes de la Iglesia, recibiendo a cambio sus rentas, si así lo decretaba el obispo. Eso sí, siempre que se respetase la parte correspondiente a la Iglesia y sin venderlos ni donarlos¹⁶⁷⁷. En el nombrado Concilio de Orleáns, especificaron que, si el obispo otorgaba, temporalmente, a clérigos o monjes tierras para su cultivo, estos no tendrían luego derecho a reclamarlas como suyas¹⁶⁷⁸.

¹⁶⁷² Johnson, *Historia del Cristianismo*, 191.

¹⁶⁷³ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 34.

¹⁶⁷⁴ Acerbi, "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las Iglesias de Oriente...", 35.

¹⁶⁷⁵ Concilio de Ancira, 314, canon 18, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 367.

¹⁶⁷⁶ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 256.

¹⁶⁷⁷ Concilio de Agde, 506, canon 22, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 253.

¹⁶⁷⁸ Concilio de Orleáns, 511, canon 23, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 253.

Al margen de la problemática que la sustracción, enajenación o malversación que, de sus bienes, hicieran los obispos, abades u otros miembros de la jerarquía eclesiástica, la Iglesia terrateniente enfrentaba otro problema casi mayor. Como institución había sido prácticamente liberada de cargas fiscales desde Constantino, sin embargo, fue poseyendo cada vez más propiedades, de entre las cuales muchas si tenían cargas fiscales. Llegando a convertirse en un gran contribuyente, puesto que los bienes donados o legados no eran exonerados de cargas. Pasar de tener prácticamente inmunidad fiscal a ser uno de los mayores contribuyentes del Estado no gustó en el seno de la Iglesia franca. Pretendieron seguir incrementando sus posesiones y que estas fueran exoneradas, por lo que de forma continua pidieron a la aristocracia y a la monarquía su exención¹⁶⁷⁹. El paso de la fiscalidad imperial a la nacional de los francos no estaba siendo tranquilo, en algunos casos se daban incluso ataques a los recaudadores del rey. Desde el s. VI se dieron protestas y revueltas contra la fiscalidad de los merovingios, de las cuales algunos autores señalan a la Iglesia como agitadora¹⁶⁸⁰. A pesar de que fue capaz de conseguir importantes beneficios a través de la influencia que los obispos, más políticos, tuvieron sobre los gobernantes, otros monarcas estuvieron cerca de dañar sus capitales. Muestra de ello fue la orden de Clotario I (511-561), por la que obligaba a todas las iglesias a aportar un tercio de sus ingresos al tesoro real, quejándose de que mientras sus arcas estaban siempre vacías, las de los obispos estaban siempre rebosantes. La Iglesia franca, decidida a no ceder en este punto, dedicó todos sus actos conciliares y la legislación que de los sínodos se extraían a mantener la inviolabilidad de sus bienes¹⁶⁸¹, como demuestra que catorce, de quince, cánones con los que cuenta el acta del Concilio de París, del año 614, versen en su totalidad sobre cómo proteger los bienes de la Iglesia¹⁶⁸².

Sobre la otra figura encumbrada durante el periodo merovingio, los mayordomos de palacio, su origen se encuentra en el proceso de continua construcción y destrucción del reino, que generó un progresivo abandono de las funciones reales. Dedicándose los monarcas, fundamentalmente, a la conquista y reconquista de los terrenos en posesión de sus hermanos. Para suplir esta carencia se creó una figura, sustitutiva del poder real en las largas ausencias que las sucesivas batallas producían. En un primer momento se

¹⁶⁷⁹ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 92.

¹⁶⁸⁰ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 92.

¹⁶⁸¹ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 107.

¹⁶⁸² Concilio de París, 614, cánones 2-15, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 487.

trató de un hombre de confianza y lealtad al rey, que contaba al mismo tiempo con una mayor representación, entre la etnia, religión y aristocracia mayoritaria del estado en cuestión, que el propio monarca, por lo que servía al soberano de enlace con su pueblo¹⁶⁸³. Clotario II, en el año 613, tomó la decisión de que este cargo fuera vitalicio, designó a un representante permanente en los Estados de Borgoña, Warnachar, y de Austrasia, Rado, mientras que él permanecía físicamente en Neustria. Su cargo, el de maestro del palacio, fue más tarde denominado mayordomo de palacio¹⁶⁸⁴. El carácter vitalicio que Clotario II aportó al cargo fue determinante para momentos posteriores de la historia de los merovingios y dio comienzo al ascenso de los mayordomos. Nada más surgir la figura, el designado ya se encargaba de la administración palatina, encabezaba las huestes reales y ocupaba el primer lugar entre la nobleza¹⁶⁸⁵. Con el transcurrir del tiempo, quien ostentaba este cargo era quien ejercía, verdaderamente, el poder real: administraba las posesiones del rey, estaba a la cabeza de la nobleza, era el único consejero real, administraba la justicia, etc., llegando a acumular también vastas posesiones territoriales ganadas al favor de sus decisiones. Posteriormente, ya convertido este cargo en hereditario, incluyó entre sus funciones la conquista y evangelización de los nuevos territorios anexionados mediante batallas, ganándose así el favor de la Iglesia aquel que lo ostentase correctamente¹⁶⁸⁶.

Por la presencia de esta figura de descargo, en la que se apoyaron los monarcas, y sus eternas luchas fratricidas, la dinastía merovingia es considerada como un conjunto de reyes holgazanes que estuvieron condenados a la decadencia casi desde el principio¹⁶⁸⁷. Dagoberto I (629-639), sucesor de Clotario II, fue el último rey merovingio que reunió bajo su corona todos los territorios de Austrasia, Neustria y Borgoña, ya que decidió que, por el bien del reino, no lo dividiría con su hermano Cariberto¹⁶⁸⁸. Tras su muerte, el reino franco se fragmentó definitivamente, a partir del año 660, la decadencia merovingia, que se constituye como el arquetipo de la decadencia cultural de occidente en la Alta Edad Media¹⁶⁸⁹, se hizo imparable. Las causas de este derrumbamiento se han asociado con: la minoridad de edad de los monarcas y sus tempranas muertes; las sucesivas regencias de los mayordomos de

¹⁶⁸³ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 65.

¹⁶⁸⁴ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 114.

¹⁶⁸⁵ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 97.

¹⁶⁸⁶ Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 43.

¹⁶⁸⁷ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 89.

¹⁶⁸⁸ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 28.

¹⁶⁸⁹ Claramunt et al., *Historia de la Edad Media...* 42.

palacio; y, sobre todo, con los continuados y desgastadores conflictos civiles y fraccionales a los fueron sometidos territorios y ciudadanos¹⁶⁹⁰. La suma de estos tres factores dio lugar a vacíos de poder aprovechados, para cubrir sus ambiciones, por mayordomos y aristócratas de diverso rango, entre los que se encontraban los eclesiásticos, generándose una nobleza laico-eclesiástica que gozó de amplios privilegios¹⁶⁹¹. Así se constata que los primeros siglos tras la caída del Imperio no sirvieron ni para que se transmitieran los valores de la Antigüedad clásica, ni para la afirmación de los pertenecientes a los pueblos germanos. Sino para que se fusionaran diferentes tradiciones, de las que los francos se convirtieron en sus principales protagonistas al hacerse dueños de la Galia¹⁶⁹². En medio de este interesante y dinámico contexto social, político y religioso se fundó en París un centro asistencial caritativo-cristiano que es el pilar central de esta tesis. Sin embargo, antes de centrar la atención en el mismo, se observa la necesidad de retroceder en el tiempo para analizar las fundaciones que precedieron a esta institución.

C. Los primeros centros asistenciales

El desarrollo de la Iglesia durante el periodo que se aborda en este epígrafe dio lugar a tres estructuras características e importantísimas para el marco de esta tesis, como son las diócesis episcopales, los monasterios y los primeros centros de atención a enfermos. Sobre las primeras, las diócesis episcopales, surgieron cuando, tras la crisis del siglo III, las invasiones bárbaras de los s. IV y V y la caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476, la Iglesia aprovechó el desconcierto y caos que estos hechos provocaron para asumir como propias las estructuras del Imperio¹⁶⁹³. En la Galia, el particularismo de los francos en su concepción del patrimonio territorial del reino, también ayudó a su extensión y vinculación a las nuevas infraestructuras de los tres estados. Así, establecieron provincias eclesiásticas, diócesis, coincidentes con las anteriores provincias civiles. La ciudad que ostentaba la capitalidad de la provincia tenía mayor relevancia que las otras ciudades, de tal forma que el obispo de esa ciudad alcanzó también un mayor rango entre sus iguales, pasando a llamarse metropolitano y convirtiéndose en el responsable de la provincia eclesiástica, la vigilancia de la disciplina

¹⁶⁹⁰ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 97.

¹⁶⁹¹ Ruíz, Delgado y Nocella, *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*, 97.

¹⁶⁹² Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 29.

¹⁶⁹³ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 89-93.

y la confirmación de los obispos a su cargo, eran sus funciones principales¹⁶⁹⁴. En el resto de las ciudades se fundaron iglesias, a cuya cabeza se encontraba un obispo, más tarde se designó a un episcopado para cada ciudad o circunscripción administrativa¹⁶⁹⁵. Cuando la Iglesia comenzó a acercarse y expandirse por las zonas rurales apareció una nueva figura, la del obispo auxiliar, aunque en ocasiones también podía ser destacado a la zona un presbítero¹⁶⁹⁶. La conjunción de varias provincias eclesiásticas, en lo que sería la prefectura civil, dio lugar a la creación de los patriarcados, que fueron cinco: Roma, Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Constantinopla. El patriarca era el superior de los obispos metropolitanos de su demarcación geográfica¹⁶⁹⁷. Poniendo de manifiesto la creación de una amplia jerarquía sobre la figura del obispo, verticalmente ubicado ahora casi en el centro de esta y bajo él, sobre todo en las ciudades grandes, nació la estructura interna del obispado. Cuando una sola iglesia dejó de ser suficiente para atender a las comunidades de feligreses, comenzaron a construir y a dotar parroquias, a cargo de sacerdotes que dependían de un arcipreste. Mientras que los obispos comenzaron a rodearse de una serie de colaboradores que facilitaron su trabajo, no exactamente el eclesiástico. Esta jerarquía llegó a contar con las siguientes figuras: arcipreste, archidiácono, sincelos o cubilarios, ecónomos, abogados, notarios y archiveros¹⁶⁹⁸.

De la actual capital francesa, antigua Lutecia, existen evidencias de asentamientos poblacionales, en la Île de la Cité, desde el Neolítico, claramente relacionados con el uso del río Sena. Convertida en ciudad galorromana, tras la conquista de Germania por Julio César, vivió su máximo esplendor cuando las invasiones de suevos, alanos y alamanes empujaron a la población rural a buscar refugio en sus murallas, a principios del s. V. Tras la muerte de Clodoveo I, fue convertida en la capital del reino de Neustria por su hijo Childeberto que gobernó sus territorios desde esta villa entre los años 511 y 558¹⁶⁹⁹. Sin embargo, la datación y fundación de la diócesis parisina es compleja. Siguiendo el trabajo realizado a finales del s. XVII por Gerard Dubois, ocurrió en la segunda mitad del s. III y su artífice fue Dionisio, hoy llamado San Dionisio de París o Saint Denis¹⁷⁰⁰, cuyo martirio, en la discutida persecución de Aureliano, fechó el mismo

¹⁶⁹⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 128.

¹⁶⁹⁵ Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 798.

¹⁶⁹⁶ Manuel Sotomayor, "Estructuras de las iglesias cristianas", en *Historia del Cristianismo*, ed. por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 535.

¹⁶⁹⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 127-28.

¹⁶⁹⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 270.

¹⁶⁹⁹ Felibien, *Histoire de la ville de Paris* 1, 17.

¹⁷⁰⁰ Dubois, *Historia Ecclesiae Parisiensis* 1, 11.

autor en el año 272¹⁷⁰¹. Gerard Dubois, presbítero de la iglesia de San Martín de Tours, se hizo eco de una tradición que ni puede ser contrastada ni se pretende contrastar, pero que ha sido asumida y mantenida como cierta hasta hoy, constando así en los «cartulaires» de la Catedral de Notre-Dame¹⁷⁰². Asumiendo como cierto que la primera iglesia cristiana de Lutecia fuera fundada entre los años 250 y 270, parece que esta diócesis no fue especialmente relevante, como muestra que el primer concilio celebrado en ella fuera un siglo más tarde. Realizado en el año 360, no se trató de un concilio general de la Galia sino de un sínodo tenido a la misma vez que otros muchos en la provincia romana para terminar con la herejía arriana¹⁷⁰³. También sostienen su escaso calado en estos siglos la poca presencia que esta diócesis tiene en la *Histoire des Francs* de Gregorio de Tours y en la *Cronique de Fredegari*.

Además de la extensa jerarquía, la seña de identidad de la opulencia de las diócesis fueron sus catedrales o iglesias episcopales. Lo habitual fue que se construyeran, desde los s. V y VI, sobre o junto a las murallas de las ciudades, integrándose en los elementos de fortificación de las mismas. En algunos casos reutilizando espacios ya concebidos con anterioridad para otros usos¹⁷⁰⁴. En concreto, desde los primeros siglos de nuestra era, en la misma ubicación de Notre-Dame, en el extremo más oriental de la Île de la Cité, se levantaba un templo pagano que usaba parte de la muralla de la ciudad como soporte estructural, en él se erigieron altares a dioses galos y romanos¹⁷⁰⁵. Ya en el s. VI, siendo rey de Neustria Childeberto I, se construyó o reconstruyó, en este mismo emplazamiento, una iglesia¹⁷⁰⁶. Muestra de su existencia son los datos, presentes en *Histoire des Francs* de Gregorio de Tours, afirman que en una de las luchas por la reunificación del trono merovingio, allí "(...) en la catedral de la villa (...)", se refugió el conde Leudaste de Tours para huir de la cólera de Fredegunda, tercera esposa de Chilperico I¹⁷⁰⁷, hijo de Clotario I¹⁷⁰⁸. Documentalmente, esta iglesia

¹⁷⁰¹ Dubois, *Historia Ecclesiae Parisiensis* 1, 17-23.

¹⁷⁰² Guerard, *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame...* IV, 213.

¹⁷⁰³ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 486.

¹⁷⁰⁴ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 179.

¹⁷⁰⁵ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*, 9.

¹⁷⁰⁶ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*, 10; Anotine Henry Berault-Bercastel, *Historia general de la Iglesia desde la predicación de los apóstoles, hasta el pontificado de Gregorio XVI*, vol. II (Madrid: Imprenta de Ancós, 1852), 105; Felibien, *Histoire de la ville de Paris* 1, 20.

¹⁷⁰⁷ Aunque en el reparto inicial del reino, tras la muerte de Clotario I, a Chilperico le correspondió Soissons, ocupó Neustria por las armas tras la muerte de su hermano Cariberto I, arrebatándose a los hijos de este. Dejando sin respetar tanto la herencia de su padre como la ley sálica, llamada así por ser impuesta por los francos salios, que obligaba al reparto entre los hijos del fallecido y no entre los

se convirtió en la catedral de París dedicada a Nuestra Señora, Notre-Dame, y con capillas advocadas a Saint Etienne y Saint Germain, en el año 775, ya que sí aparece en una decretal de Carlomagno¹⁷⁰⁹. Fue parcialmente destruida durante las invasiones normandas del año 857¹⁷¹⁰ y reconstruida a posteriori por las donaciones de reyes, condes de París, otros nobles y ricos comerciantes de la ciudad. De tal forma que iniciándose el s. X ya había alcanzado todo su esplendor¹⁷¹¹. Tanto la ciudad como la diócesis se convirtieron, con la caída del Reino Merovingio y el nacimiento del Carolingio, en la capital del estado y en la catedral más importante y que más peregrinaciones atrajo casi de toda Europa, a excepción de la de Santiago. Junto a esta se encontraban varias instalaciones de menor tamaño entre las que destacan, por su importancia para esta tesis, la iglesia de Saint Etienne le Vieux, en la que tuvo lugar el Concilio de París, del año 829¹⁷¹², y una pequeña capilla advocada a Saint Christopher, que se constituyó como monasterio femenino y «hospital para pobres» a lo largo de la Alta Edad Media.

La creación de monasterios y en especial de monasterios femeninos que dieron lugar a hospitales es el siguiente pilar de este epígrafe. Las primeras referencias sobre la vida de contención, propia del monacato, aparecen en los consejos que los evangelios ofrecían a los primeros cristianos. Resumidas por Llorca, García-Villoslada y Montalbán¹⁷¹³, se plasman en la renuncia al mundo, la pobreza voluntaria, el retiro a la soledad y, sobre todo la abstención del matrimonio, con la consecuente contención sexual o virginidad mantenida. Si bien, la vida en comunidad no fue invención de los cristianos, se recuerda el ya mencionado grupo de Qumrán cercano a los esenios que se conformaron como comunidad ascética. El movimiento monacal cristiano en opinión de

hermanos del mismo. Entró en guerra, también, con su otro hermano, Sigeberto, rey de Austrasia, que se levantó contra Chilperico tras la muerte de su primera mujer, cuñada de Sigeberto. Chilperico murió asesinado por órdenes de este en el año 584, quien a su vez fue mandado matar por Fredegunda, por lo que subió al trono el único hijo de Chilperico que le sobrevivió, Clotario II. Contaba entonces con cuatro meses, ya que sus otros tres hermanos habían sido asesinados, también por orden de Sigeberto. Contó Clotario II con la regencia de su madre, Fredegunda, y el apoyo del tercer hermano de su padre, Gontrán (Gregorio de Tours, HF, Liv. IV y V). Los hijos de Clotario I fueron, probablemente, la generación más sangrienta de los merovingios, los asesinatos de sus herederos, con la intención de recuperar el territorio del hermano sin hijos a su fallecimiento, se sucedieron sin igual.

¹⁷⁰⁸ Gregorio de Tours, HF, Lib. VI, p. 371,

¹⁷⁰⁹ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*, 11.

¹⁷¹⁰ En otras fuentes se han hallado referencias a que esta invasión, ocurrida mediante la navegación de los normandos por el Sena, fue en el año 886 (Husson, *Étude sur les hopitaux...*491).

¹⁷¹¹ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*, 12-13.

¹⁷¹² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 488.

¹⁷¹³ Llorca, García-Villoslada y Montalbán, *Historia de la Iglesia...*, 587.

numerosos estudiosos de este fenómeno¹⁷¹⁴ tuvo sus orígenes durante la segunda mitad del siglo III en el desierto de Egipto donde, ya a finales de dicho siglo, habitaban hombres y mujeres que huían de las ciudades, en la búsqueda del camino para la salvación de un mundo particularmente difícil y violento para los cristianos. Por ello, se afirma que su afianzamiento dentro de la religión cristiana tuvo relación con las persecuciones, ya que algunos cristianos que huyeron al desierto durante las mismas empezaron allí alguna forma de vida eremítica¹⁷¹⁵. Sin embargo, otros autores, de gran peso en esta materia como Jesús Álvarez Gómez o Ramón Teja¹⁷¹⁶, afirman que el monacato nació simultáneamente en varias Iglesias, incluso antes de que Egipto conociera figuras como Antonio el Eremita y Pacomio, ya había monjes sobre todo en Siria. Aunque comparten que los desiertos de Egipto pueden ser considerados la patria por excelencia del monacato cristiano, argumentando esta postura en base al alto número de monjes que allí se dieron, a las figuras de los santos ya mencionados y a que fue allí donde S. Anastasio creó su obra *Vida de San Antonio*, que despertó el influjo del monacato en muchas otras partes de la Iglesia. Álvarez Gómez¹⁷¹⁷ opina que se debería reconocer que el monacato surgió espontánea y simultáneamente en muchas Iglesias locales, por ello no se puede establecer la génesis de las multiformes manifestaciones monásticas en una sola matriz.

Con independencia de este punto, sin lugar a duda, el monacato recibió un importante impulso cuando Constantino revocó las leyes¹⁷¹⁸, vigentes desde Augusto, por las que se penalizaba a los que no tenían hijos, con una significativa merma en el derecho de sucesión de sus familiares cercanos. Según Eusebio, el Emperador fue sensible hacia aquellos que por cuestiones físicas o biológicas tenían alguna dificultad para engendrar, al mismo tiempo que permitió que muchas mujeres pudieran consagrarse a Dios:

"Antiguas leyes castigaban a los carentes de prole con la supresión del derecho de sucesión de los bienes familiares (...) El Emperador cambió esta situación en un sentido más justo (...) Muchas mujeres, al consagrarse al

¹⁷¹⁴ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 111; Marcos, "El monacato cristiano", 639.

¹⁷¹⁵ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 111-12.

¹⁷¹⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 327; Teja, "Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)", 15-18.

¹⁷¹⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 328.

¹⁷¹⁸ Ley Julia, Ley Papía Poppaea y diversos senado-consulta que castigaban el celibato en los hombres de veinte a sesenta años y en las mujeres de veinte a cincuenta años (Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 450).

servicio de Dios, persiguen la castidad y virginidad absolutas, haciendo oblación de sí mismas, en cuerpo y alma, a una vida casta y de suma santidad (...)"¹⁷¹⁹.

Como se ha manifestado en el capítulo anterior, este tipo de compromiso e incluso cierta forma de vida en común entre las viudas y las vírgenes consagradas ya existía, pero parece que pertenecía más al ámbito de lo privado que al de lo público. Antes de Constantino no consta que el voto de vivir como asceta, monje o virgen tuviera que realizarse ante el obispo. Sin embargo, durante su época de gobierno, las mujeres interesadas en iniciarse en la ascética eran puestas bajo la tutela de una matrona, casi siempre perteneciente al orden de las viudas, para que las adoctrinase. Constancia, hermana de Constantino y mujer de Licinio, tras enviudar llevó vida ascética y tuvo junto a sí a un grupo de vírgenes¹⁷²⁰. Por estos motivos hay autores que opinan que Constantino exaltó el monaquismo femenino¹⁷²¹. Con el desarrollo del monacato este voto trascendió del ámbito privado al público, además de convertirse en definitivo, no solo en el caso de las mujeres.

El monacato, entendido como un género de vida organizado en función de una meta espiritual, cuenta con tres características fundamentales: separación del mundo, prácticas ascéticas y aspiración mística. Cada religión le ha otorgado, al adherirse a este movimiento, sus propias características¹⁷²². El monacato cristiano primitivo se caracterizó por la organización de hombres y mujeres apartados del mundo, por la debida obediencia al superior y el establecimiento de una clara jerarquía, así como la práctica de la pobreza moderada, el ayuno, el trabajo y la educación¹⁷²³. Dentro de los cristianos, este movimiento se hizo más frecuente a partir del siglo IV y se puede clasificar en dos tipos: ermitaño solitario, seguiría este tipo de vida de forma definitiva; y anacoreta, aquellos que lo hacían de forma temporal y habitualmente lo combinaban con ayunos. Los anacoretas se multiplicaron por Egipto, Palestina, Siria, Capadocia, así se aprecia que Oriente fue pionero en este estilo de vida, más tarde llegó y se expandió por todo el Occidente.

En el camino hacia el monacato, el desarrollo de la figura de los anacoretas tuvo un gran peso, estos abandonaban familia, comunidad, hogar, comodidades y bienes,

¹⁷¹⁹ Eusebio, VC, IV, 26:2-4.

¹⁷²⁰ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 82.

¹⁷²¹ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 355, nota 42

¹⁷²² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 324-325.

¹⁷²³ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 138.

retirándose a lugares apartados para hacer penitencia, en la búsqueda de la perfección. Conocidos seguidores de esta corriente fueron Pablo de Tebas y Antonio el Eremita, también llamado Antonio Abad, que iniciaron su andadura en el desierto de Egipto solos¹⁷²⁴. El segundo terminó creando una comunidad de anacoretas al írsele uniendo diversos seguidores que pretendían aprender de él esta vida. Sus discípulos siguieron formando nuevas colonias de anacoretas, movimiento que se consolidó durante el s. V y que consistía en alguna manera de vida común, por lo que eran conocida como vida cenobítica. El espacio físico en el que vivían era llamado cenobio, en el que el trabajo manual, el estudio de la Biblia y una disciplina bajo la obediencia de un superior y de una regla de convivencia, eran sus normas de vida. Esos principios y reglas consistían en una serie de pautas o normas que marcaban y establecían la vida de la comunidad religiosa, reglamentando en algunos casos toda la actividad cotidiana de los agregados a ella, desde su entrada en la congregación. Aunque su desarrollo en Occidente fue mucho más lento una vez integrado este estilo de vida en la Iglesia de poniente, tuvo un florecimiento mucho mayor que en Oriente¹⁷²⁵. Los primeros monjes que se vieron en Roma fueron los acompañantes del obispo Atanasio, en su visita del año 341. Sin embargo, a finales del s. IV el interés por la vida ascética se había convertido en una especie de moda¹⁷²⁶. Los primeros cenobios de Occidente se localizaron, a finales del s. IV, en la Galia y en Milán, fundados por Martín de Tours y Ambrosio, respectivamente, mientras que Agustín de Hipona exportó el concepto a África. En opinión de Johnson¹⁷²⁷, el monacato occidental fue un movimiento de clases altas, de tal forma que dentro del monasterio, los abades solían ser de las familias de los grandes terratenientes, los monjes que debían ser educados provenían de los terratenientes, mientras que los provenientes de las clases más bajas y analfabetos se encargaban de las labores serviles¹⁷²⁸. Comparativamente con el de Oriente, el monacato occidental se caracterizó por su carácter eclesial y por su vinculación con las basílicas y los canónigos regulares¹⁷²⁹.

Los motivos que llevaban a los cristianos a este tipo de vida, que fue cobrando fuerza ya desde finales del s. III, podían ser diversos: para huir de las persecuciones,

¹⁷²⁴ Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 53.

¹⁷²⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 329; Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 587.

¹⁷²⁶ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 114.

¹⁷²⁷ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 209.

¹⁷²⁸ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 209.

¹⁷²⁹ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 138.

como sucedáneo del martirio cuando estas terminaron, como una autoafirmación ante el gregarismo religioso, o por razones menos respetables. Entre estas últimas se podrían mencionar: la garantía de un techo, vestimenta y de algunas comidas al día¹⁷³⁰. En otros casos, el trasfondo de la elección de este tipo de vida pudo estar asociado con el género: los hombres por disgusto ante la inmoralidad imperante, mientras que las mujeres pudieran hacerlo en una huida del matrimonio, como una liberación del yugo social en el que este se podía convertir¹⁷³¹. Así, por ejemplo, Demetria, virgen romana refugiada en Cartago durante la invasión de Alarico (410), pertenecía a una familia preeminente, de tal forma que Jerónimo de Estridón, en su *Epístola 130*, la describió como "(...) la primera en el mundo romano por sus títulos de nobleza y riquezas cuantiosas (...)"¹⁷³². También alabó la decisión de la joven que, si bien se había criado de forma esplendorosa rodeada de ricas telas, manjares alimentarios y un séquito de servicio, había decidido sustituir todo esto por los ayunos, los ásperos vestidos y la sobriedad en la comida¹⁷³³. A lo largo del capítulo V, de dicha epístola, Jerónimo dejó testimonio de que, estando ya en el exilio en Cartago, fue convenido su matrimonio y de cómo la joven, en la soledad de sus aposentos, se debatía entre cumplir lo que esperaban de ella, es decir, casarse o consagrar su virginidad. Finalmente, sustituyó sus ropas por un hábito oscuro y enfrentó la situación comunicando a su madre y abuela el deseo de consagrarse¹⁷³⁴. El apoyo que recibió de su familia fue tal, que todo lo que estaba preparado para su boda, se convirtió en la celebración por su consagración y en una especie de dote que entregó al llevarla a cabo¹⁷³⁵. Fue tocada con el velo de virgen por el obispo de Cartago, Aurelio, y recibió felicitaciones escritas del papa Inocencio I, del obispo de Hipona, Agustín, y del de Tagaste, Alipio¹⁷³⁶. A Eustoquia, Jerónimo la alentó a que fuera fuerte y a que, una vez tomada la determinación de consagrar su virginidad, no permitiera que "(...) nadie te lo prohíba, ni tu madre, ni tu hermana, ni tu pariente, ni tu hermano. El Señor tiene necesidad de ti. Y si quisieren impedírtelo temen las plagas que cayeron sobre Egipto (...)"¹⁷³⁷. Las vírgenes, durante los primeros años de

¹⁷³⁰ Claramunt et al., *Historia de la Edad Media...* 40.

¹⁷³¹ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 133.

¹⁷³² Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, I.

¹⁷³³ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, IV.

¹⁷³⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, V.

¹⁷³⁵ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, VII.

¹⁷³⁶ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 839.

¹⁷³⁷ Jerónimo, *Ep.* 22, XXIV. En general, Jerónimo fue tremendamente crítico con el matrimonio, mantenía que este vínculo generaba un alejamiento de la vida destinada a Dios, reconociéndole como único valor la producción de nuevas vírgenes para consagrar. Hasta tal punto llegó su acidez contra el

expansión del monacato, seguían viviendo con sus familias, compartían su vida con los otros fieles, se reunían, meditaban las escrituras, practicaban la pobreza y realizaban obras de misericordia¹⁷³⁸. Entre los que más contribuyeron a este movimiento fueron: el ya nombrado Antonio Abad, Atanasio de Alejandría, Pacomio, Jerónimo de Estridón, Agustín de Hipona y Benito de Nursia.

Antonio Abad dio paso a la primera etapa del monaquismo, la que se centró en la vida eremita o anacoreta. Atanasio (328-373) obispo de Alejandría a mediados del s. IV¹⁷³⁹, en uno de los exilios a los que se vio obligado a cuenta de la querrela arriana¹⁷⁴⁰, encontró refugio en el desierto egipcio, donde fue acogido por una comunidad compuesta por monjes anacoretas. La mayor aportación que hizo este religioso al desarrollo del monacato fue la redacción, en el año 357¹⁷⁴¹, de la obra titulada *Vida de San Antonio*, de carácter hagiográfico exalta las cualidades de la vida eremítica de Antonio Abad. El calado de estos escritos reverberó varios siglos entre los cristianos, fue un precursor sin igual para el asentamiento de la vida monástica tanto en Oriente como en Occidente, se convirtió en la Regla del monacato anacorético¹⁷⁴² e influyó en la conversión de ilustres cristianos como Agustín de Hipona¹⁷⁴³. A raíz de su divulgación, clero y fieles se sintieron atraídos hacia la vida monástica, la vida de los primeros comenzó a tomar forma comunitaria, siguiendo el modelo del monaquismo cenobítico. Mientras que los laicos, se agruparon en comunidades en las que no era obligatorio ser sacerdote para ingresar. Poco a poco las catedrales e iglesias episcopales comenzaron a verse ocupadas por obispos monjes que, así, se fueron presentando a la sociedad como los nuevos luchadores de la fe. En su obra, Atanasio refirió que Antonio, antes de irse al desierto, dejó a su hermana menor en una casa de vírgenes, siendo esta una referencia clara a la situación, ya comentada en el capítulo anterior, de agrupaciones de vírgenes que convivían¹⁷⁴⁴.

vínculo conyugal que fue criticado, entre otros, por Agustín de Hipona, quien lo consideraba exagerado hasta el límite de lo peligroso (Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 228).

¹⁷³⁸ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 133.

¹⁷³⁹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 105.

¹⁷⁴⁰ Siguiendo las obras de Sulpicio Severo (*Crónica*, Lib. II 36), Atanasio fue exiliado por el Emperador bajo las presiones de los arrianos, que mediante calumnias hicieron ver que él era herético. El exilio lo llevó a residir en la Galia.

¹⁷⁴¹ Rivas Rabaque, "Consagración de los espacios en Vida de San Antonio. Salir a los desiertos para adentrarse en Dios", 309.

¹⁷⁴² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 327; Rivas Rabaque, "Consagración de los espacios en Vida de San Antonio. Salir a los desiertos para adentrarse en Dios", 308.

¹⁷⁴³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. VI; 14-15.

¹⁷⁴⁴ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 467-68.

El inicio de la segunda etapa del monaquismo, la vida cenobítica¹⁷⁴⁵, se atribuye a Pacomio (290-346). Nacido en la región de Esna, Egipto, en el seno de una familia pagana, cuando contaba veinte años se vio alistado, contra su voluntad, en el ejército. Conducido como prisionero, herido y encadenado junto con otros jóvenes, se encontraron con unos desconocidos que cuidaron de él y de sus compañeros, estos hombres se hacían llamar cristianos¹⁷⁴⁶. Tras su conversión se sintió atraído por la vida ascética por lo que pasó siete años en el desierto con el anacoreta Palamón, asentándose sobre las ruinas del antiguo templo pagano dedicado a Serapis¹⁷⁴⁷. Después de esto se alejó hasta una aldea desierta, en la isla de Tabennesi, en la que algunos anacoretas de las cercanías se le unieron y empezaron una experiencia de vida comunitaria, que fracasó por falta de disciplina¹⁷⁴⁸. Tuvo que expulsar a unos trescientos sesenta monjes y quedarse sólo con tres, con los que recomenzó el proyecto de cenobio al que, en esta ocasión, dotó de sus propias normas¹⁷⁴⁹. Esta norma se convirtió en la primera Regla monástica y de ella se desprende que los monjes destinaban la mayor parte del día a realizar artesanía y tareas agrícolas, estando distribuidos en equipos de trabajo que contaban con un supervisor, que cada día informaba al abad del trabajo del grupo. Entre los oficios artesanales que realizaban los monjes se pueden mencionar los de: panadero, batanero, hortelano, curtidores, sastres, zapateros, carpinteros y herreros¹⁷⁵⁰. Todo lo necesario para que el centro tuviera un sistema económico autárquico. Posteriormente, entre los años 325 y 346, fecha de su muerte y de la de muchos de sus monjes víctimas de una epidemia de peste¹⁷⁵¹, Pacomio fundó nueve centros más, ocho masculinos y dos femeninos, uno de los cuales estuvo dirigido por su hermana, María¹⁷⁵². Tras visitar a su

¹⁷⁴⁵ La vida en un cenobio era de continua comunidad, siempre bajo la vigilancia y la obediencia al abad. Sin embargo, aunque el término se use de forma casi sinónima a monasterios, en los primeros que se crearon de este orden, como el de Martín de Tours, los monjes se reunían para orar y para comer, mientras que el resto del tiempo estaban aislados en sus celdas rezando de forma individual. Jerónimo, de los cenobitas afirmó también que lo principal entre ellos era obedecer. Sobre su estructura manifestó que se dividían en grupos de diez, con un decano a la cabeza y luego se agrupaban de cien en cien. Afirmó que tenían las celdas separadas y que solo se reunían las centurias para orar y las decurias para comer en su refectorio, en silencio. El trabajo diario era supervisado por el decano que, cada mes, daba cuentas al superior (Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 35).

¹⁷⁴⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 334-35.

¹⁷⁴⁷ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 489.

¹⁷⁴⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 335; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 490.

¹⁷⁴⁹ Carlos Palmés, "La vida religiosa en la encrucijada del tercer milenio", *Clar* 42, nº. 1 (2004): 57-71, 60-61.

¹⁷⁵⁰ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 491.

¹⁷⁵¹ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 490.

¹⁷⁵² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 335; Hertling, *Historia de la Iglesia*, 113; Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 39; Palmés, "La vida religiosa en la encrucijada del tercer milenio", 61.

hermano, en el monasterio de Tabennesi aproximadamente en el año 340, María decidió adherirse a la vida ascética, por lo que Pacomio ordenó a los monjes que le construyeran un espacio para ella, cerca del monasterio masculino, pero al otro lado del Nilo, cuyo vadeo estaba prohibido a los monjes¹⁷⁵³. En principio estaba ella sola, pero al poco tiempo se le fueron uniendo otras mujeres, fundando una comunidad femenina que según Paladio llegó a contar con cuatrocientas vírgenes y adoptó la misma regla que la masculina¹⁷⁵⁴. Antes de la muerte de Pacomio se fundó un segundo monasterio femenino en Temisne¹⁷⁵⁵. De esta forma surgió el modelo de monasterio doble, formado por una comunidad masculina y otra femenina que llevaban el mismo estilo de vida y asumían las mismas rutinas, normas y reglas. Siendo parte ambos de lo que fue, posteriormente, una congregación o confederación de monasterios centralizados, en la que Pacomio era la cabeza visible de todas las comunidades¹⁷⁵⁶. Las vírgenes de estos cenobios se dedicaban a trabajar el algodón y la lana, así como a la confección de las vestimentas que llevaban todos miembros de la doble comunidad.

Se considera a Pacomio el verdadero creador de la vida cenobítica, a pesar de las aportaciones previas de S. Antonio Abad y de S. Atanasio, por: el establecimiento de un reglamento de funcionamiento interno; la práctica de obediencia, castidad y pobreza¹⁷⁵⁷; la fundación de monasterios filiales dependientes del central y de una doble comunidad masculina y femenina¹⁷⁵⁸. Cada monasterio contaba con un abad y un ecónomo, que se reunían dos veces al año con el abad y el ecónomo central¹⁷⁵⁹. Todos los miembros de los cenobios pacomianos, se reunían en el monasterio de la isla de Tabennesi para la pascua. Alcanzaron tal número en la zona oriental del Imperio, siete mil según Paladio¹⁷⁶⁰, que un decreto, del año 370¹⁷⁶¹, mostraba la preocupación del Estado por el efecto que podía tener esta masiva agrupación de hombres en cenobios¹⁷⁶². Sus monasterios eran inmensos, como una especie de aldea, y estaban rodeados de murallas con una única puerta de entrada y salida custodiada por un monje. En su interior se encontraban: una

¹⁷⁵³ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 491.

¹⁷⁵⁴ Paladio, *HL*, XXXIII, 1.

¹⁷⁵⁵ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 491.

¹⁷⁵⁶ María Jesús Albarrán Martínez, *Prosopographia asceticarum aegyptiarum* (Madrid: Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007), 174.

¹⁷⁵⁷ John Fletcher y Alfonso Roper, *Historia general del cristianismo: desde los orígenes a nuestros días* (Barcelona: Editorial CLIE, 2008), 103-04.

¹⁷⁵⁸ Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 67.

¹⁷⁵⁹ Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 67.

¹⁷⁶⁰ Paladio, *HL*, XXXII 7.

¹⁷⁶¹ CTH, XII, 1, 63.

¹⁷⁶² Hertling, *Historia de la Iglesia*, 113.

iglesia; dependencias comunes, como cocina, comedor o despensas; las casas de los monjes, dentro de las cuales cada monje o virgen tenía su propia celda individual¹⁷⁶³; una hospedería para los visitantes¹⁷⁶⁴; una enfermería para monjes o vírgenes enfermas¹⁷⁶⁵. El monje pacomiano, hombre o mujer, trabajaba duramente para atender a la subsistencia de la comunidad, de hecho, las instituciones pacomianas "(...) se parecían más a campos de trabajo que a monasterios"¹⁷⁶⁶. Ellos no eran sacerdotes y, ni hombre ni mujeres, profesaban ningún tipo de voto especial para unirse a la comunidad¹⁷⁶⁷. Aunque si recibían a los sacerdotes que quisieran formar parte de la misma comunidad, estos no gozaban de privilegios especiales¹⁷⁶⁸. La institución pacomiana siguió creciendo incluso tras la muerte de su fundador, llegando a contar con veinticuatro monasterios en el s. VI¹⁷⁶⁹. Entre ellos destaca el tercero de mujeres, fundado por Horsiisi, sucesor de Pacomio, en Faknah, a poca distancia del cenobio masculino de Pebú¹⁷⁷⁰.

Un cuarto monasterio femenino, asociado a la obra de Pacomio, fue el fundado por Schenudi junto al Monasterio Blanco, en el Alto Egipto. Para el cenobio masculino Schenudi, como cabeza de este, modificó la regla pacomiana endureciéndola, sobre todo en su rigor y austeridad. Por la llegada de vírgenes y la prohibición de compartir espacios los vírgenes de ambos géneros¹⁷⁷¹ se vio en la necesidad de fundar un centro femenino¹⁷⁷². Estos dos monasterios, el de monjes y el de vírgenes, implementaron tres innovaciones con respecto a las instituciones puramente pacomianas, que posteriormente fueron asumidas por la mayoría de las comunidades cenobíticas. Por un lado, fijó la

¹⁷⁶³ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 337; Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 67; Palmés, "La vida religiosa en la encrucijada del tercer milenio", 60.

¹⁷⁶⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 337.

¹⁷⁶⁵ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 492.

¹⁷⁶⁶ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 113.

¹⁷⁶⁷ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 492.

¹⁷⁶⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 337; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 492.

¹⁷⁶⁹ Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 67.

¹⁷⁷⁰ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 493.

¹⁷⁷¹ Ejemplos de concilios que prohíben la cohabitación de ascetas o cenobitas de ambos sexos: Elvira año 300, canon 27; Ancira año 314, canon 19; Nicea año 325, canon 3. Aún así, el desarrollo de los primeros cenobios femeninos se hizo bajo el auspicio del obispo o de algún otro asceta masculino, como los ya mostrados y otros que se seguirán mostrando.

¹⁷⁷² Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 493-94.

obligatoriedad de una fórmula llamada «de alianza», más tarde llamada «de profesión», que debían recitar los aspirantes para ser admitidos en la comunidad¹⁷⁷³:

"Prometo delante de Dios en su lugar santo, siendo testigo de ello la palabra que mis labios pronuncian, que no quiero mancillar mi cuerpo en modo alguno, que no quiero hurtar, que no quiero cometer ningún perjurio, que no quiero mentir, que no quiero hacer mal alguno en secreto. Si quebranto esta mi promesa, renuncio a entrar en el reino de los cielos, pues veo que Dios, ante quien he formulado mi fórmula de alianza, aniquilará mi alma y mi cuerpo en el fuego de la gehenna a causa de haber quebrantado la fórmula de alianza que ahora pronuncio"¹⁷⁷⁴.

Por otro lado, estableció que el centro femenino tendría a la cabeza a una abadesa o madre con autonomía limitada, puesto que dependía de la figura homónima del sector masculino, es decir, del abad o padre de la comunidad de monjes. Esta cuestión ya se daba en los monasterios femeninos directamente pacomianos, pero en este, para que no cupiese duda de la dependencia femenina y poder controlar la vida en el cenobio de las vírgenes, Schenudi estableció que un representante suyo permanecería en el convento femenino para informarle de cuanto allí sucediera. Esta figura recibió el nombre de «el Anciano»¹⁷⁷⁵. En tercer, y último lugar, en este monasterio fundado por Schenudi, a las vírgenes se les impuso un elevado grado de clausura, teniendo prohibido, no solo salir sino comunicarse con cualquier persona seglar, ni siquiera la virgen encargada de la puerta de entrada podía hablar con personas, sobre todo hombres, ajenas al centro femenino. Solo la abadesa tenía este privilegio, siempre que lo hiciera delante de dos vírgenes de avanzada edad¹⁷⁷⁶. Sulpicio Severo, de camino a Alejandría, pasó por la Tebaida a finales del s. IV o principios del V, y afirmó, en referencia a los cenobios pacomianos que: "No lejos del desierto, junto al Nilo, hay muchos monasterios. En un solo lugar habitan muchas veces cientos; su ley suprema es vivir bajo las ordenes del abad (...)"¹⁷⁷⁷. La creación de estos cenobios fue un paso decisivo en el desarrollo y afianzamiento del monacato. Durante la Alta Edad Media, el monacato fue el sostén más firme para la Iglesia occidental y el escaparate de la cultura¹⁷⁷⁸.

¹⁷⁷³ La fórmula y la propuesta de hacer el voto de profesión había sido establecida por su predecesor, Bgoul, pero con Schenudi se convirtió en obligatorio (Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 494.).

¹⁷⁷⁴ J. Leipoldt citado en Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 494.

¹⁷⁷⁵ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 494.

¹⁷⁷⁶ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 494.

¹⁷⁷⁷ Sulpicio Severo, *Crónicas*, I 10, 1.

¹⁷⁷⁸ Llorca, García-Villoslada y Montalban, *Historia de la Iglesia...* 589 y ss.

La tercera etapa del monaquismo, la que se caracteriza por la integración de la jerarquía monacal y del propio movimiento monástico dentro de la Iglesia y de su jerarquía preponderante, la episcopal, se atribuye a Basilio de Cesarea, también llamado Basilio el Grande¹⁷⁷⁹. Nacido, aproximadamente en el año 329, en el seno de una rica familia y profundamente cristiana, desde generaciones¹⁷⁸⁰, que contaba con extensas posesiones en el Ponto¹⁷⁸¹. Realizó un viaje por diferentes países orientales en el que conoció los distintos tipos de vida ascética, decantándose por la cenobítica¹⁷⁸². Su madre y, sobre todo, su hermana Macrina, aproximadamente en el año 350, se habían retirado a una propiedad familiar, junto con otras jóvenes establecidas en el marco de una vida monástica¹⁷⁸³. De vuelta en su tierra, por el año 356, Basilio fue a visitar a su hermana a la mencionada propiedad familiar y se mostró impresionado por la vida que las vírgenes llevaban en este espacio¹⁷⁸⁴. Motivo por el que, un año más tarde, se decidió a fundar, cerca de allí, una comunidad masculina a la que acudieron numerosos jóvenes deseosos de abrazar el mismo género de vida. Entre ellos se encontraban su hermano Gregorio, más tarde obispo de Nisa, y su amigo de estudios Gregorio Nacianceno, quien más tarde, y siguiendo la tradición familiar ya que su padre fue obispo de Nacianzo, fuera obispo de Constantinopla¹⁷⁸⁵. Basilio fue designado presbítero de la iglesia episcopal de Cesarea por Eusebio y a la muerte de este, en torno al año 370, heredó su mitra. Aunando en su persona las características de la vida monástica con la pertenencia a la jerarquía diocesana, dando el primer paso hacia el acercamiento entre los monasterios y las diócesis, así como entre monjes y eclesiásticos. La pobreza fue un elemento importante en su comunidad, cada monje solo podía poseer una túnica, un manto, un par de sandalias, un cinturón, una esterilla para dormir y los instrumentos comunes de

¹⁷⁷⁹ Teja, "Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)", 18-19.

¹⁷⁸⁰ Su abuelo paterno fue mártir, mientras que son santos de la Iglesia católica, además de él mismo: su abuela paterna, Macrina; su madre, Emelia; su padre, Basilio; su hermana Macrina; y sus hermanos Gregorio, obispo de Nisa, y Pedro, obispo de Sebaste. Otro de sus hermanos, Naucratis, se inició en la vida monástica, aunque la abandonó por falta de salud (Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 500-502).

¹⁷⁸¹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 105; Teja, "Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)", 28.

¹⁷⁸² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 338; Teja, "Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)", 28.

¹⁷⁸³ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 338; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 502. No deja de sorprender que tanto Antonio, como Pacomio y Basilio tuvieran familiares femeninos que se dedicaron a su vez, e incluso con anterioridad a ellos, a la vida monástica de las que casi no hay referencias en estudios generalistas del monacato, mientras que de ellos se ofrece un amplio catálogo de informaciones.

¹⁷⁸⁴ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 503.

¹⁷⁸⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 338; Teja, "Los orígenes del monacato (Siglos IV-V)", 28; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 504-505.

trabajo¹⁷⁸⁶. Basilio también dictó su propia Regla, de la que existieron dos versiones, «la extensa» y «la breve». Ambas fueron de aplicación tanto para los espacios cenobíticos masculinos como femeninos ya que, en opinión de Vizmanos¹⁷⁸⁷, Basilio ya las había redactado pensando en ellas, puesto que fue la comunidad dirigida por su hermana Macrina la que le había inspirado tales constituciones. Aún apoyándose en la regla pacomiana existieron diferencias fundamentales entre estas comunidades y las basilianas, siendo la primera de ellas el tamaño de los monasterios. Mientras Pacomio apostó por macro-monasterios que funcionaban como centros de producción, Basilio planteó una regla muy rigurosa en cuanto a la admisión de los candidatos, reduciendo así el número de monjes en los monasterios. Lo que defendió en base a que las comunidades grandes, para su mantenimiento, necesitaban intensificar el trabajo manual y las relaciones comerciales con la sociedad. Este punto era denostado por Basilio, por lo que favoreció la creación de comunidades pequeñas que pudieran funcionar con un sistema económico prácticamente autárquico y autosuficiente sin relacionarse con el exterior¹⁷⁸⁸. Otra importante diferencia entre ambas comunidades fue el propósito de los monasterios. Hasta este momento entre las actividades que realizaban los cenobios tenían amplia cabida la acción contemplativa, basada en la oración y el estudio de las Escrituras, así como las tareas agrícolas y artesanales. Con Basilio, las comunidades fundadas al abrigo de su Regla se dedicaron también a la educación de niños y jóvenes y a la asistencia de peregrinos, pobres y enfermos. De este modo, el monacato basiliano se abrió a la gran jerarquía eclesial y al servicio de la sociedad¹⁷⁸⁹. Ya como obispo de Cesarea fundó, junto a su casa episcopal, un monasterio en el que además contaron con: una hospedería para recibir a los peregrinos; un hospicio y talleres para los pobres; y, por último, un hospital para atender a los enfermos pobres¹⁷⁹⁰. Este centro, llamado Basiliás o Basileas, se convirtió en uno de los primeros y más famosos hospitales que se erigieron al amparo de la caridad cristiana¹⁷⁹¹. Basilio murió en el año 379 dejando un amplio e innegable legado al movimiento monacal cristiano-católico, ya que su Regla y su estilo de monacato tuvieron amplio seguimiento en Oriente y un importante calado

¹⁷⁸⁶ Palmés, "La vida religiosa en la encrucijada del tercer milenio", 59; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 506.

¹⁷⁸⁷ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 508.

¹⁷⁸⁸ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 506-08.

¹⁷⁸⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 339.

¹⁷⁹⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 310.

¹⁷⁹¹ Amparo Nogales Espert, "Evolución histórica del método enfermero", *Cultura de los Cuidados* 7, n.º. 13 (2003): 23-28, 24.

en Occidente¹⁷⁹². Donde, aunque ningún monasterio fundado a este lado del Mediterráneo implementó su Regla, todos los cenobios desarrollados entre los s. V y VIII estuvieron marcados por la esencia de ésta¹⁷⁹³.

El desarrollo del monacato fue la causa fundamental de que el sistema eclesiástico funcionase en Occidente, donde entró a través de las rutas de comercio mediterráneas. A la Galia llegó penetrando por Marsella y adentrándose por el Ródano¹⁷⁹⁴, entre finales del s. IV y comienzos del V, asentándose las comunidades sobre todo en la zona sur¹⁷⁹⁵. Aunque asumieron las formas más habituales en las demás regiones cristianas, anacoretas, semi-anacoretas y cenobios, en este territorio el monacato urbano tuvo mayor preponderancia¹⁷⁹⁶. De tal forma que parece que, en la Galia, no existió una conexión entre el ascetismo y el monacato, sino que se pasó directamente a la vida cenobítica-monacal, y que esta tuvo su origen en la llegada de S. Martín de Tours. También se destacan las fundaciones de Honorato y Cesáreo de Arlés, en Leríns, y la de Juan Casiano, en Marsella.

Comenzando con el que fuera obispo de Tours, se puede decir que Martín (316-397) nacido en Sabaria, Panonia, en el seno de una familia pagana y de padre militar, vivió su infancia en Pavía y habría llegado a la Galia en torno al año 360¹⁷⁹⁷. Se convirtió al cristianismo en algún momento de su adolescencia, probablemente en torno a los quince años, estando ya asociado al ejército, lo que le supuso graves conflictos espirituales hasta que consiguió desligarse de este estamento¹⁷⁹⁸. Momento en el que se marchó a Poitiers, a buscar a Hilario, obispo de dicha ciudad y azote de los arrianos en esta zona, quedándose con él durante un tiempo¹⁷⁹⁹. Aunque Hilario intentó vincularlo al episcopado, ofreciéndole la diaconía en varias ocasiones, Martín necesitó pasar por todos los estados ascéticos, incluso un retiro cenobítico en Ligugé¹⁸⁰⁰, antes de ligarse a la jerarquía eclesiástica. En un intento por convertir a sus padres, volvió a Milán, por el camino fue generando diversas conversiones, entre ellas la de su madre pero no la de su

¹⁷⁹² Hertling, *Historia de la Iglesia*, 105.

¹⁷⁹³ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 311.

¹⁷⁹⁴ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 192-195.

¹⁷⁹⁵ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 116.

¹⁷⁹⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 412.

¹⁷⁹⁷ Gregorio de Tours, HF, Lib. I, p. 28; Sulpicio Severo, VM, II 2,1.

¹⁷⁹⁸ Sulpicio Severo, VM, II 4.

¹⁷⁹⁹ Sulpicio Severo, VM, III 5,1.

¹⁸⁰⁰ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 408; Marcos, "El monacato cristiano", 672.

padre¹⁸⁰¹. Participó también, o más bien lideró la destrucción de cuatro templos paganos en diversas localidades, mediante el fuego o el derrumbamiento de los edificios¹⁸⁰². Este monje-obispo implantó la vida monástica, no sólo en su diócesis, sino por toda la provincia¹⁸⁰³ y, por tanto, es considerado el gran patriarca del monacato en ella¹⁸⁰⁴. Sin embargo, parece que el primero en abrazar la vida en comunidad fue Hilario de Poitiers ya que Sulpicio Severo lo presentó rodeado de hermanos¹⁸⁰⁵, los cuales pudieron ser monjes o ascetas¹⁸⁰⁶. Aunque también pudieron ser el nutrido grupo de asesores que habitualmente rodeaba a los obispos, y más en el caso de Hilario que estuvo presente en un gran número de concilios a lo largo y ancho de la Galia, para terminar con el arrianismo. Parece que Hilario tuvo conocimiento de este estilo de vida en su exilio en oriente¹⁸⁰⁷, tras el asentamiento del arrianismo con Constancio II¹⁸⁰⁸. Aunque fuera cierto que el de Poitiers llevara algún tipo de vida ascética esta no se extendió por la Galia hasta que no la desarrolló el de Tours. Cuando llegó a Poitiers, por segunda vez, fue acogido nuevamente por Hilario y, a la muerte de este, entre los años 367 y 368, Martín fue propuesto para ocupar el episcopado de Tours. A pesar de la oposición de varios miembros del clero y de un grupo de obispos¹⁸⁰⁹ que lo consideraban inapropiado porque era un "(...) hombre de exterior despreciable, con los vestidos sucios y los cabellos desgreñados"¹⁸¹⁰. Sin embargo, el pueblo le apoyaba, de tal manera que fue designado por el unánime deseo del gentío de Tours¹⁸¹¹. Después de su designación, en el año 371, pretendió continuar con su vida monástica, para lo que se instaló "(...) en

¹⁸⁰¹ Sulpicio Severo, VM, III 5, 3 y ss.

¹⁸⁰² Resulta curioso que, una de las ciudades en las que llevó a cabo la destrucción del templo pagano se llamaba El Leproso «Levroux» (Sulpicio Severo, VM, V 14,3)

¹⁸⁰³ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 343.

¹⁸⁰⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 409.

¹⁸⁰⁵ Sulpicio Severo, VM III 5, 3.

¹⁸⁰⁶ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 84.

¹⁸⁰⁷ Sulpicio Severo, VM, V 13-15,1. En el concilio de Milán, celebrado entre los años 355 y 360 (Alletz y Pérez Pastor 2, 438), a consecuencia también de la querrela arriana, Hilario de Poitiers y otros obispos fueron exiliados a Oriente (Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II 39, 4-7). La población no se mostró conforme, por lo que cuando se marchaban "(...) fueron alentados y apoyados por todo el orbe, que se juntó abundante dinero para sus gastos, que recibieron innumerables visitas de las legiones de los pueblos católicos (...)" (Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II, 39, 9). Se cree que fue durante el exilio cuando conoció este género de vida, si bien, es poco probable que lo practicara ya que, según Sulpicio Severo, su vida fue muy pública en Frigia, tanto y con tantos seguidores que sus detractores temieron que sus predicaciones calaran más en la población que las de su propio obispo y le mandaron volver a la Galia. Allí convocó numerosos concilios para condenar el arrianismo hasta que murió, seis años después de su vuelta (Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II 42-45), aproximadamente en el año 367 (Codoñer, *Sulpicio Severo. Obras Completas*, 125, nota 201).

¹⁸⁰⁸ Saenz y Contreras, "Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours", 342, nota 26.

¹⁸⁰⁹ Sulpicio Severo, VM 9, 1-3.

¹⁸¹⁰ Sulpicio Severo, VM 9, 4.

¹⁸¹¹ Sulpicio Severo, VM 9, 3.

una celda junto a la iglesia, pero luego, como no podía soportar la inquietud que le causaban los visitantes, se mudó a una ermita distante casi dos millas de la ciudad (...)”¹⁸¹². A unos tres kilómetros de Tours, en una curva del río Loira, se construyó una cabaña, a la zona pronto acudieron cerca de ochenta discípulos que querían aprender de él¹⁸¹³. Estos monjes, probablemente, ya lo habían acompañado en su anterior retiro de Ligugé. La nueva fundación se denominó «Maius monasterium» de cuya contracción se obtiene Marmoutier, y que tenía la particularidad de ser al mismo tiempo clerical y laical, y que es considerada la primera fundación monástica de la Galia. Martín fundó iglesias y monasterios por toda su jurisdicción episcopal¹⁸¹⁴. Sus monjes llevaron una vida casi ascética y contemplativa, el trabajo manual era exclusivo para los jóvenes y, al margen de la oración y la comida diaria que eran en común, el resto del tiempo debían permanecer en completo aislamiento cada uno en su celda¹⁸¹⁵. La muerte de Martín fue un evento verdaderamente dramático para la población de Tours y de Poitiers, según Gregorio:

"(...) San Martín, obispo de Tours, lleno de santidad, después de haber bendecido a los enfermos y pobres, salió de este mundo para ir felizmente a Jesucristo, en el pueblo de Candes de su diócesis, a los ochenta y un años, el vigésimo sexto año de su episcopado. Murió en medio de la noche del domingo, bajo los cónsules Atticus y Csesarius"¹⁸¹⁶.

Afianzando la relación que se comenzaba a establecer entre jerarquía eclesiástica y estructuras monacales, muchos monjes turonenses, a tenor de lo expuesto por Sulpicio Severo, "(...) luego fueron hechos obispos"¹⁸¹⁷.

Otro importante monasterio galo fue el de Lérins, fundado en el año 405 por Honorato, a este monasterio se le atribuye el floreciente estado de la Iglesia en la Galia de los primeros merovingios¹⁸¹⁸. En esta isla, cercana a Cannes, y por consejo del obispo Leoncio de Fréjus, Honorato, un noble de la región de Champagna¹⁸¹⁹, fundó un cenobio masculino que dio lugar a monjes que, más tarde, coparon los obispados de las diócesis más pujantes de los territorios galos, promocionando en cada una de ellas la vida

¹⁸¹² Sulpicio Severo, VM 10, 3.

¹⁸¹³ Sulpicio Severo, VM 10, 5.

¹⁸¹⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 411; Marcos, "El monacato cristiano", 672; Saenz y Contreras, "Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours", 343-344.

¹⁸¹⁵ Marcos, "El monacato cristiano"; Saenz y Contreras, "Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours".

¹⁸¹⁶ Gregorio de Tours, HF, Lib. I, p.36.

¹⁸¹⁷ Sulpicio Severo, VM 10, 8.

¹⁸¹⁸ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 116.

¹⁸¹⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 413.

monástica¹⁸²⁰. En este monasterio estuvo Cesáreo de Arlés, que redactó dos reglas, una para monjes y otra para monjas, y una *Recapitulación* en la que describía la vida monástica, que se convirtieron en las primeras acuñadas en esta zona, ya a principios del s. VI¹⁸²¹.

En Marsella, Juan Casiano, asceta que había nacido hacia el año 355 y que vivió en el desierto egipcio, fundó dos monasterios organizados según la regla monástica pacomiana¹⁸²². Uno masculino, advocado a S. Víctor que se data en año 410 y, siete años más tarde, un monasterio femenino de ubicación incierta¹⁸²³. Algunos autores barajan que, al estilo de Pacomio, Juan Casiano fundó el monasterio femenino para su hermana¹⁸²⁴. Fue también el autor de las obras *Collationes* e *Instituciones Cenobíticas*, que se cuentan entre las más populares de los monasterios de la Edad Media¹⁸²⁵. En base a sus obras se establece que en ambos monasterios propuso, como objetivo principal para los monjes y monjas, convertir y educar a la población circundante¹⁸²⁶. También son sus obras las fuentes para constatar que mantuvo estrechas relaciones con otras figuras monásticas de la Galia en el Bajo Imperio, a modo de ejemplo dedicó una sección de las *Collationes* a Honorato y a Eustaquio, fundador del monasterio de Lérins y monje del dicho centro¹⁸²⁷.

Por el objeto de estudio de esta tesis merece especial interés el desarrollo del monacato femenino en las tierras galas. Habiendo abordado ya la constitución del orden de las viudas y las vírgenes parece que su natural desarrollo con el asentamiento del movimiento monacal fue adherirse a él, constituyéndose como comunidades religiosas. Del periodo previo a Constantino data la primera referencia legislativa referente a las vírgenes que aparece en las actas del Concilio de Elvira (300), que tuvo lugar en Iliberis, la actual Granada. En él se estableció que las vírgenes consagradas a Dios, si

¹⁸²⁰ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 116; Marcos, "El monacato cristiano", 673.

¹⁸²¹ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 84.

¹⁸²² Mangado Alonso, *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales...* 26.

¹⁸²³ La tradición lo ha asociado con un monasterio urbano, dentro de la propia ciudad de Marsella, que más tarde fue dedicado a S. Salvador del que sí hay constancia (Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 413-19; Steven D. Driver, *John Cassian and the reading of egyptian monastic culture* (Londres: Routledge, 2002), 36). Sin embargo, en las últimas décadas se ha sugerido que quizás no fuera tal el espacio del centro femenino, así como que el patrón original pudo haber sido S. Cirio y más tarde el propio Casiano (Columba Stewart, *Cassian the monk* (Nueva York: Oxford University Press, Incorporated, 1998), 16).

¹⁸²⁴ Stewart, *Cassian the monk*, 16.

¹⁸²⁵ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 116; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 529.

¹⁸²⁶ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 196; Marcos, "El monacato cristiano", 673.

¹⁸²⁷ Stewart, *Cassian the monk*, 18.

faltasen a su voto, serían excomulgadas "(...) pero si no han caído más que una vez por engaño o por flaqueza, y han hecho penitencia toda su vida, se les dará la comunión"¹⁸²⁸. Casi un siglo más tarde, en las actas del concilio de Cartago del año 397, se estableció que las vírgenes podrían ser admitidas a partir de los veinticinco años, así como que las huérfanas se pondrían, al cuidado del obispo, en un monasterio de vírgenes¹⁸²⁹. Un año más tarde, en la misma asamblea y ciudad, se estableció también que la virgen, para ser consagrada, debía ser presentada ante el obispo con el hábito de su profesión¹⁸³⁰. A finales del siglo IV, un decreto papal¹⁸³¹ permite constatar la existencia de dos clases de vírgenes/viudas en la Galia: las consagradas a Dios que habían recibido litúrgicamente el velo, y las que no lo habían recibido¹⁸³². En conclusión, la misma clasificación que ya se venía manteniendo desde los dos siglos anteriores y que, en base a lo expuesto, se debía a la edad y grado de compromiso de la mujer. En opinión de Francisco de Borja Vizmanos¹⁸³³, a principios del s. V, la institución de las vírgenes estaba extendida por todas las regiones cristianas y se encontraba en su cenit, por la influencia del movimiento monacal en el que se vio absorbida. Según el mencionado autor, "(...) los grandes movimientos religiosos, no menos que los políticos o sociales, necesitan encauzarse y regularizar sus formas, si han de persistir sin que se desvirtúe su esencia. La vida monástica fue la cristalización de la virginidad individual"¹⁸³⁴.

En las obras de Sulpicio Severo se encuentran interesantes datos para conocer el desarrollo del ascetismo y monacato femenino en la Galia. En la biografía de Martín de Tours describió la historia de Arborio, ciudadano de París que tenía una hija enferma de

¹⁸²⁸ Concilio del Elvira, 300, canon 13, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 453. Para las mujeres que, no habiéndose consagrado, hubiesen cometido el mismo acto establecieron que: " Las doncellas que no han conservado su virginidad, si casan con los que las han corrompido, serán reconciliadas después de un año de penitencia, pero si han conocido a otros hombres harán penitencia por cinco años" (Concilio del Elvira, 300, canon 14, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 453.).

¹⁸²⁹ Concilio de Cartago 397, canon 3, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 452.

¹⁸³⁰ Concilio de Cartago 398, canon 2, en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 452-53.

¹⁸³¹ Que pudiera ser del papa Dámaso (366-384), o de su sucesor Siricio (384-399). En similares términos se expresa una carta posterior, del año 385, por la que Siricio se comunicó con la diócesis de Tarragona (Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 454-455).

¹⁸³² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 344.

¹⁸³³ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 449.

¹⁸³⁴ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 449.

fiebres cuartanas¹⁸³⁵. Le puso el padre, sobre el pecho, una carta de este obispo y la niña sanó. Arborio ofreció la niña a Dios, como virgen y solo permitió que fuera Martín quien "(...) le impusiera el hábito de las vírgenes y la consagrara"¹⁸³⁶. No presentar la consagración de esta virgen por su padre como un hecho excepcional indicaría que debía ser una práctica habitual en las iglesias de Francia a finales del siglo IV¹⁸³⁷. En otras zonas geográficas de occidente, como en Roma, también fue común desde finales del s. IV, que los padres consagrarán la virginidad de sus hijas incluso antes de nacer. Muestra de ello fueron las vidas de Asela, Paula «Menor» o Patácula, de las que se tiene conocimiento por las epístolas de Jerónimo de Estridón¹⁸³⁸. Sulpicio Severo constató también la presencia de "(...) un coro de vírgenes, que contiene el llanto por pudor (...)" en el multitudinario funeral por la muerte de Martín de Tours al que, afirmó, acudieron dos mil personas¹⁸³⁹. Hizo Sulpicio también mención a las vírgenes cuando narró la vista de Martín a la corte de Valentiniano I, en Treveris. A su vuelta, pasó por una aldea de la zona sureste de Tours, llamada Claudiomagus¹⁸⁴⁰. Manifestó en este punto que la comunidad cristiana de este municipio era "(...) célebre por el culto a los santos y no menos gloriosa por la abundancia de vírgenes consagradas al Señor"¹⁸⁴¹. Por último, también en la misma obra dejó constancia de la situación de una mujer, quien, tras ser abandonada por su marido, un soldado que se hizo monje, había ingresado en "(...) un monasterio de mujeres (...)"¹⁸⁴². En opinión de Álvarez Gómez¹⁸⁴³, parece ser este el primer texto en el que se menciona la existencia de un monasterio femenino galo del s. IV, por lo que se advierte una cierta vida en comunidad de las vírgenes, aunque poco desarrollada todavía. Sin embargo, Martín durante su paso por Milán debió de tener contacto con ascetas y vírgenes que, según Agustín de Hipona, ya vivían en comunidad en esta ciudad:

"De aquí pasó a hablarnos de las muchedumbres que viven en monasterios, y de sus costumbres, llenas de tu dulce perfume, y de los fértiles desiertos del yermo, de los que nada sabíamos. Y aun en el mismo Milán había un

¹⁸³⁵ Fiebres Tercianas o Fiebres Cuartanas eran términos que hacían referencia a la periodicidad con la que se presentaba la fiebre en los casos agudos de malaria.

¹⁸³⁶ Sulpicio Severo, VM, VI 19, 1-2.

¹⁸³⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 408.

¹⁸³⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 24, 107 y 128.

¹⁸³⁹ Sulpicio Severo, *Epístola a Básula*, 18-19.

¹⁸⁴⁰ Sulpicio Severo, *Diálogos II*, 5-8.

¹⁸⁴¹ Sulpicio Severo, *Diálogos II*, 8, 7.

¹⁸⁴² Sulpicio Severo, *Diálogos II*, 12.

¹⁸⁴³ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 407.

monasterio, extramuros de la ciudad, lleno de buenos hermanos, bajo la dirección de Ambrosio, y que también desconocíamos"¹⁸⁴⁴.

Refirió también, el obispo de Hipona, la historia de dos hombres que iban en viaje de negocios y acertaron a dar con una cabaña donde vivían unos ascetas, encontrando en ella una copia de la *Vida de San Antonio Abad*. La cual leyeron, tras lo que decidieron dedicarse a Dios y quedarse con aquellos ascetas. Sus prometidas "(...) cuando oyeron lo sucedido, te consagraron también su virginidad"¹⁸⁴⁵. En base a la referencia cruzada de Sulpicio Severo y Agustín de Hipona, Saenz y Contreras¹⁸⁴⁶ opinan que, los contactos de Martín con las vírgenes y los ascetas cristianos, que en aquel periodo ya habitaban en la ciudad Milán y en sus alrededores, habrían determinado su estilo de vida ascética. Aún hizo Agustín una última referencia a las vírgenes, en la que también aparecen las viudas y otros devotos de Milán según la cual eran innumerables: "Allí una multitud de niños y niñas, allí una juventud numerosa y hombres de toda edad, viudas venerables y vírgenes ancianas, y en todas la misma continencia (...)"¹⁸⁴⁷.

A principios del s. V se constata, mediante una carta del papa Inocencio I del año 404, la presencia de vírgenes en la diócesis de Rouen. La epístola, parece que fue redactada a petición del obispo de dicha localidad y versaba sobre las sanciones a las vírgenes infieles a su voto. Hacía también la nombrada diferencia entre las vírgenes consagradas por obispos y las que profesaban la virginidad de forma privada¹⁸⁴⁸. Sainte Geneviève, llamada de Nanterre o de París, supone el más destacado ejemplo de vírgenes galas consagradas, en el s. V. Existe de ella una biografía, *Vite Genovefae*, tan valorada como denostada en su autenticidad¹⁸⁴⁹, según la cual nació en torno a los años 422 o 423 en una pequeña localidad, Nanterre, cercana a la Île de la Cité de la actual París¹⁸⁵⁰. Siguiendo el relato, parece que fue consagrada de forma no oficial a la edad de siete u ocho años por Germán, obispo de Auxerre, que la conoció cuando viajaba hacia Inglaterra acompañado por el obispo de Troya, Loup¹⁸⁵¹, aproximadamente entre los

¹⁸⁴⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. VI, 15.

¹⁸⁴⁵ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. VI, 15.

¹⁸⁴⁶ Saenz y Contreras, "Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours", 341.

¹⁸⁴⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Lib. VIII, capt. XI, 27.

¹⁸⁴⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 408.

¹⁸⁴⁹ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 570, nota 130.

¹⁸⁵⁰ Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 3.

¹⁸⁵¹ Loup había sido monje, antes que obispo, en el monasterio de Lérins de S. Honorato (Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 581).

años 429-430¹⁸⁵². Quedó huérfana siendo casi una niña todavía y acudió a su madrina, una parisina de recursos limitados, que la acogió en su casa, en un suburbio humilde retirado de Lutecia, como a una hija¹⁸⁵³. Más tarde, en el año 438, cuando contaba con aproximadamente quince años, es decir, aún sin tener la edad requerida de veinticinco años, Félix, decimoprimer obispo de París, la consagró oficialmente con la imposición del velo¹⁸⁵⁴. En su consagración fueron tocadas también otras dos vírgenes, de mayor edad¹⁸⁵⁵. Los eventos que destacan de su vida tienen que ver con la protección y salvación de la ciudad de París durante la invasión de la Galia por los hunos de Atila en el año 451¹⁸⁵⁶, y durante el sitio de la ciudad llevado durante una de las luchas fratricidas de los merovingios, quizás gobernando Childerico y de la hambruna que produjo este asedio¹⁸⁵⁷. En el plano religioso:

"Su virtud tenía un encanto que atrajo a una gran cantidad de chicas jóvenes de la ciudad. Apenas tenía veinticuatro o veinticinco años, y las vírgenes sagradas ya se aferraban a ella como sus discípulos, y a menudo se reunían con ella en su casa para recibir sus enseñanzas y aprovechar sus ejemplos"¹⁸⁵⁸.

"El ejemplo de sus virtudes y su dedicación a aliviar los males de esta vida, había dado lugar a una emulación saludable entre las mujeres, a quienes disgustaban con las vanidades del mundo. Todos los días recibía a una viuda o una niña que venían a rogarle que las ayudara con sus consejos y pedirle que les pusiera el velo"¹⁸⁵⁹.

¹⁸⁵² Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 1-2; Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, Patronne de Paris*, 4-6; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 570.

¹⁸⁵³ Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 14-15.

¹⁸⁵⁴ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 35; Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 13.

¹⁸⁵⁵ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 34.

¹⁸⁵⁶ La leyenda afirma que, cuando la información de que las hordas iban ganando terreno, el miedo a que llegaran hasta la ciudad, muy poco protegida por el Imperio en esos momentos, hizo que la ciudadanía optara por huir en desbandada. Momento en el que, según la biografía, Geneviève habló a sus vecinas y las instó a permanecer en la Île de la Cité rezando para rechazar al enemigo con la ayuda de Dios, lo cual hicieron en alto número (Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 57-59; Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 14-24; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 572-73). Como es sabido y ya se ha comentado, las fuerzas hunas fueron vencidas por el ejército de coalición romano-godo y no llegaron a Lutecia.

¹⁸⁵⁷ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 573. En este caso, la tradición sostiene que se enarboló como la defensora del pueblo, tomó un barco con el que navegó desde París, por el Sena y sus afluentes, hasta Arcis donde se proveyó de víveres. Tras lo cual volvió por el mismo recorrido y alimentó a los habitantes de Lutecia con sus provisiones (Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, Biographie Illustrée*, 65-79; Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, Patronne de Paris*, 25-33; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 573-574).

¹⁸⁵⁸ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 107.

¹⁸⁵⁹ Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 39.

Al incrementarse el número de vírgenes que se le unieron, la casa que Sta. Genoveva había heredado de su madrina se hizo insuficiente, por lo que, de regreso en París tras haber realizado la «peregrinación de Martín de Tours», "(...) resolvió llevar a cabo un proyecto que había estado meditando durante mucho tiempo"¹⁸⁶⁰. Según Delamousne¹⁸⁶¹, el centro se encontraba al lado del baptisterio de Saint Jean-le-Rond¹⁸⁶², mientras que Valentin¹⁸⁶³ afirmó que estaba ubicado en el lugar en el que más tarde se sacralizaría la iglesia de Saint Jean-en-Grève¹⁸⁶⁴. Si coinciden ambas traducciones al sostener que este fue el primer monasterio femenino de París y que Sta. Genoveva fue, por tanto, la fundadora de la primera casa de religiosas de París. El centro adquirió, durante los años que estuvo en uso, alta relevancia entre los habitantes de la ciudad, sobre todo porque acogía a jóvenes notables, no solo por su santidad sino también por la nobleza de su cuna¹⁸⁶⁵. Coinciden ambos textos en afirmar, aunque de manera sutil que, en este centro iniciaron su relación la mujer del rey Clodoveo y Genoveva. Dando a entender que la reina Clotilde estuvo allí y atribuyendo cierto mérito a la patrona de París en la conversión del monarca y del reino al completo¹⁸⁶⁶. Sta. Genoveva falleció en torno al año 512 y el monasterio sobrevivió poco tiempo más probablemente hasta mediados del s. VI¹⁸⁶⁷. Lo que es compatible a la luz del hecho de que, en esos años, en la capital francesa florecieron un alto número de pequeñas casas de religiosas, de virginidad consagrada, que se dedicaron a la oración y a la caridad¹⁸⁶⁸.

Casi fueron coetáneas la muerte de Sta. Genoveva y la fundación femenina de Cesareo, obispo de Arlés. Este obispo, había sido monje de Lérins durante unos siete años, desde el 496 en que ingresó al monasterio. Tras tomar la mitra fundó, a las afueras de Arlés, un monasterio femenino que puso bajo las ordenes de su propia hermana, Sta. Cesarea, que también se había formado en Lérins. Cesareo escribió, para las casi

¹⁸⁶⁰ Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 39.

¹⁸⁶¹ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 108.

¹⁸⁶² La iglesia Saint Jean-le-Rond fue un pequeño baptisterio dedicado a S. Juan Bautista, que se ubicaba en el lateral izquierdo de la catedral de Notre-Dame antes de que esta fuera reedificada en el s. XII. El sobrenombre «le-Rond» le sobrevino porque la estructura física del edificio era, efectivamente, redondeada.

¹⁸⁶³ Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 40.

¹⁸⁶⁴ Esta iglesia, que primero habría sido el monasterio femenino fundado por Sta. Genoveva, estuvo ubicada entre el emplazamiento actual del Hôtel de la Ville y de la iglesia de Saint Gervais.

¹⁸⁶⁵ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 108.

¹⁸⁶⁶ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 109; Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 41-48.

¹⁸⁶⁷ Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 40-50.

¹⁸⁶⁸ El centro sería restaurado por Etienne Haudry, oficial del rey Louis IX, ya en el s. XIII, como casa de beneficencia a favor de las viudas de la villa, que adquirieron el sobrenombre «Haudriettes» en honor a su benefactor (Valentin, *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*, 40.).

doscientas vírgenes que allí se reunieron, una «Regula ad monachos», que tuvo tanta aceptación que fue asumida por monasterios masculinos, a pesar de que con anterioridad había escrito una para ellos¹⁸⁶⁹. La regla para las vírgenes resulta del todo interesante por ciertos aspectos que modificaron la rutina de los cenobios hasta ese momento. En primer lugar, las celdas individuales fueron sustituidas por dormitorios comunes, en los que además de dormir, las religiosas trabajaban la lana y el algodón, siendo esta y el cuidado de la casa común la primera tarea, no religiosa, de las vírgenes. En segundo lugar, Cesareo estableció que en el monasterio no podía haber nadie que no supiera leer y escribir, de tal forma que las niñas/jóvenes que llegaban a sus puertas debían ser enseñadas si no sabían, puesto que la siguiente tarea de las vírgenes era la copia de códices. En tercer lugar, marcó una jerarquía, dentro del monasterio, más amplia de la que hubo hasta ese momento. La abadesa, elegida por el voto de sus hermanas, siguió a la cabeza del centro ayudada por: la hermana «prevoste» o segunda, que ejercía de abadesa en sus ausencias y era su mano derecha cuando estaba; la hermana «formaria», que ejercía de maestra de las novicias; la directora de la escuela, llamada «primiceria»; otra hermana se encargaba de la administración temporal del monasterio, a modo de intendente; y, por último, un consejo de las hermanas más ancianas al que tenía obligación de acudir la abadesa cuando debiera tomar decisiones complejas, vinculadas en muchas ocasiones con las sanciones y medidas punitivas impuestas a las hermanas¹⁸⁷⁰.

Otro monasterio femenino de gran importancia fue el de Poitiers fundado por Radegunda (520-587), hija del rey turingio, Berthal, pueblo sometido por los hijos de Clodoveo en torno al año 531¹⁸⁷¹. Ella se convirtió en la vía estratégica de Clotario I para asegurarse la aceptación del pueblo, por lo que se la llevó cautiva y más tarde se casó con ella. A pesar de sus reticencias, de que intentó escapar y tomó el hábito de las vírgenes, en el año 539 se convirtió en la cuarta esposa de Clotario I y reina de los francos¹⁸⁷². No fue esta una buena unión, ella desde el principio se mostró inamovible en algunas de sus posturas, relativas a mantener una vida de caridad y oración, que fueron tomadas como actos de rebeldía por su marido y por la corte en general, lo que era absolutamente inaceptable para una mujer en ese contexto temporal. Los actos que

¹⁸⁶⁹ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 582.

¹⁸⁷⁰ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 582-584.

¹⁸⁷¹ Santos, *El orden, la opinión y la lucha...* 39.

¹⁸⁷² Gregorio de Tours, HF, Lib. III, p. 120.

le atribuyó Gregorio de Tours, según la leyenda, van desde cómo en su banquete de bodas decidió no comer y dar pan a los pobres, o, en otra ocasión, que vendió sus joyas para alimentar a los pobres. En su biografía, realizada por una monja del convento que más tarde fundaría Radegunda, se indica que, durante sus años como reina, se negó a vestir de forma acorde a su estatus, llevando vestimentas sencillas y visiblemente parecidas a las de las vírgenes consagradas¹⁸⁷³. Estas dificultades alcanzaron su máximo exponente cuando Clotario I mandó matar a su hermano, aproximadamente en el año 555, y Radegunda se negó a seguir viviendo con un asesino lo que, sumado a que no habían tenido hijos, propició que el rey permitiera que se retirara de la vida de palacio, siendo casi un repudio encubierto¹⁸⁷⁴. Se reunió entonces en la villa de Saix, cercana a Poitiers, que fue un regalo de Clotario por su primer aniversario de boda¹⁸⁷⁵, con otras damas interesadas en llevar el estilo de vida de las vírgenes cenobíticas con las que practicó la caridad y el ascetismo¹⁸⁷⁶. Poco tiempo después tomó la decisión de fundar un monasterio en Poitiers, cuyas obras y gastos asumió, según la biografía de Baudonivia el rey Clotario¹⁸⁷⁷. Este centro se dedicó, al principio, a Sta. María y más tarde a la Sainte-Croix. Una vez instaladas en el monasterio fue elegida abadesa de este por las vírgenes allí reunidas, pero no quiso asumir el cargo, a pesar de ser su fundadora. Recayó el cargo en una joven virgen llamada Inés¹⁸⁷⁸. El centro, según los datos de la biografía, debía contar con un espacio de albergue en el que se aceptaban peregrinos, en el que Radegunda servía la mesa, y con un espacio destinado a hospital, en el que ella limpiaba y lavaba los pies a los enfermos¹⁸⁷⁹. Así ocupó sus días hasta su muerte, cuando fue enterrada por el propio Gregorio de Tours¹⁸⁸⁰. Aunque no existe en la biografía referencia a qué normas de funcionamiento interno asumió este monasterio, Francisco de Borja Vizmanos¹⁸⁸¹ interpretó que esta comunidad estuvo sujeta a la Regla de Cesareo de Arlés, en base al régimen alimentario que seguían y a las características de los espacios para el descanso.

¹⁸⁷³ Baudonivia, *Vida de Radegunda*.

¹⁸⁷⁴ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 585-588.

¹⁸⁷⁵ Baudonivia, *Vida de Radegunda*, capt. I, 2, en Pejenaute Rubio, "La vida de Santa Radegunda escrita por Baudonivia", 330.

¹⁸⁷⁶ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 588.

¹⁸⁷⁷ *Vida de Radegunda*, capt. I, 5.

¹⁸⁷⁸ Pejenaute Rubio, "La vida de Santa Radegunda escrita por Baudonivia", 332, nota 49; Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 589-590.

¹⁸⁷⁹ Baudonivia, *Vida de Radegunda*, capt. I, 8.

¹⁸⁸⁰ Baudonivia, *Vida de Radegunda*, capt. I, 23.

¹⁸⁸¹ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 591-92.

Jerónimo de Estridón dejó constancia de la existencia de vírgenes consagradas, con voto privado y público en la Galia, mediante dos referencias. Destinó la *Epístola* 117 a una madre viuda y su hija virgen, residentes en el territorio galo. En la carta trató de exponerles lo inadecuado de que viviesen en casas separadas y de que ambas acogiesen, por hospitalidad a clérigos varones. Tratando de predisponerlas hacia la concordia para que, si no tenían a bien, ingresar en un monasterio femenino, al menos viviesen juntas y, sobre todo para que dejasen de cohabitar con varones eclesiásticos¹⁸⁸². En la *Epístola* 130, al ensalzar las cualidades de Demetria, afirmó que: "Ciertas santas y nobles mujeres a quienes la cruel tempestad de los enemigos empujó desde la Galia, a través del África, al refugio de los santos lugares y que tuvieron ocasión de ver y conocer a la joven (...)"¹⁸⁸³. En general, la correspondencia jeromiana es una importante fuente primaria para el estudio de la virginidad consagrada desde finales del s. IV a principios del V. Su estancia en Roma, al servicio del papa Dámaso, fue controvertida por la polémica que generó con su labor de captación hacia el ascetismo de mujeres de la alta sociedad¹⁸⁸⁴. Él, que en la jerarquía eclesiástica no había alcanzado más que el puesto de presbítero, se convirtió en el consejero espiritual de un grupo de viudas y vírgenes aristócratas, ya convertidas, a las que indujo hacia la vida ascética¹⁸⁸⁵. La primera representante de este círculo aventino fue Marcela, huérfana de padre y viuda a los siete meses de casarse, rechazó volver a contraer matrimonio y se retiró a una casa en el monte Aventino, que convirtieron en monasterio¹⁸⁸⁶ acompañada por su madre, en la que llevó una vida ascética, estudió la Biblia e hizo ayunos moderados¹⁸⁸⁷. Tras conocer a Jerónimo este se convirtió en su guía en el estudio y en el estilo de vida¹⁸⁸⁸. Alrededor de Marcela se congregó un nutrido grupo de viudas y vírgenes que pretendían aprender de ella la vida ascética, entre las que destaca Paula «Mayor», su hija Eustoquia, su nuera Lea, y las vírgenes Asela y Príncipe¹⁸⁸⁹. De ella, Jerónimo ensalzó que era:

"(...) muy prudente y practicaba lo que los filósofos llaman «to prépon», es decir, lo conveniente en el obrar, cuando se le preguntaba respondía de tal forma que aun lo suyo decía que no era suyo sino mío o de cualquier otro,

¹⁸⁸² Jerónimo de Estridón, *Ep. 117*.

¹⁸⁸³ Jerónimo de Estridón, *Ep. 130*, IV.

¹⁸⁸⁴ Teja, "Los orígenes del monacato y su consideración social", 18.

¹⁸⁸⁵ Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 219.

¹⁸⁸⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 127*, 8.

¹⁸⁸⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep. 127*, 2-3.

¹⁸⁸⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep. 127*, 7.

¹⁸⁸⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 127*, 5; 8.

de modo que aun en lo que enseñaba, confesaba ser discípula. Pues conocía lo dicho por el Apóstol: «No permito que la mujer enseñe», y no quería dar la impresión de que hacía agravio al sexo viril y, aun a sacerdotes u obispos que la consultaban sobre puntos oscuros y ambiguos de las escrituras (...)»¹⁸⁹⁰.

Marcela murió, en brazos de Príncipe, probablemente a consecuencia de los golpes que recibió durante el saqueo de Roma del año 410¹⁸⁹¹.

Paula «Mayor» fue otra ilustre componente del círculo aventino de Jerónimo en Roma. Perteneía a una familia de noble linaje, se casó con un pagano, Toxicio, con el que tuvo cuatro hijas y un hijo, al enviudar inició su vida ascética¹⁸⁹². Fue distinguida y valorada por todos los estratos sociales y por todos los estamentos del clero¹⁸⁹³. Su hija Eustoquia fue virgen consagrada, mientras que otra hija suya, Blesila, se casó y tras enviudar, se unió a las vírgenes como viuda. Tuvo otras dos hijas que fueron célebres cristianas, Paulina, casada con Panmaquio¹⁸⁹⁴ y Rufina. Solo su hijo, Toxicio, fue pagano al igual que su padre, pero se casó con una cristiana devota, también del círculo de las matronas romanas, llamada Leta. Paula «Mayor» y Eustoquia abandonaron Roma en los últimos años del s. IV para seguir a Jerónimo a Belén, donde fundaron juntos un «xenodochium», un monasterio masculino y otro femenino¹⁸⁹⁵. Sobre el masculino, Jerónimo mencionó que la obra fue asumida por Paula y una vez terminado se lo entregó a un clérigo varón, para que lo gobernara¹⁸⁹⁶. Mientras que del femenino se dice que estaba destinado a vírgenes de diferentes provincias que eran tanto de familias nobles como de pueblo llano e incluso pobres y llegó a contar con unas cincuenta vírgenes¹⁸⁹⁷. Paula las distribuyó en tres secciones o monasterios, de forma que, aunque se unían para rezar, estaban separadas para el trabajo y la comida. Según la misma carta, el trabajo que realizaban era la confección de vestidos para sí, ya que todas llevaban el mismo hábito. El régimen de vida de estas mujeres contemplaba el voto de pobreza, puesto que no tenían nada suyo, estaban completamente separadas de los hombres del monasterio hermano y tenían penalizadas con el aislamiento actitudes como: la coquetería o el acicalamiento; la charlatanería; y el hurto. A las mujeres que enfermaban

¹⁸⁹⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep. 127*, 7.

¹⁸⁹¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 127*, 13.

¹⁸⁹² Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 1-3.

¹⁸⁹³ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 4.

¹⁸⁹⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 4.

¹⁸⁹⁵ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)", 312.

¹⁸⁹⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 20.

¹⁸⁹⁷ Paladio de Galacia, *HL*, XLI, 2.

dijo Jerónimo que Paula las colmaba de atenciones y las cuidaba y hasta les permitía comer carne¹⁸⁹⁸. Siendo la *Epístola* 108 un elogio fúnebre en honor a Paula, concluye Jerónimo afirmando que, durante la enfermedad de Paula, vaticinando su próxima muerte, "(...) todo el monasterio se llenó de grupos de vírgenes y monjes (...)" para acompañarla en sus últimas horas. Y que en su entierro "(...) las viudas y los pobres mostraban los vestidos que les había hecho ella"¹⁸⁹⁹.

Resultan de particular interés para esta tesis las cartas jerónimas en las que se describen las características, cualidades, vida, formación, etc., de las vírgenes, por ello, a continuación, realizaremos el análisis del contenido de las *Epístolas* 22, 107, 128 y 130. En primer lugar, se realizará una breve síntesis de los datos de filiación y destinatarias de las cartas:

- *Epístola 22, a Eustoquia*, compuesta en Roma, en torno al año 384. Eustoquia, cuando recibió la carta, debía contar con aproximadamente dieciséis años y había decidido consagrar su virginidad¹⁹⁰⁰.
- La *Epístola 107, a Leta*, data del año 401 y versa a propósito de la educación de Paula «Menor», nieta de Sta. Paula¹⁹⁰¹. Leta era hija del pontífice pagano Albino, esposa de Toxocio y, por tanto, nuera de Paula «Mayor»¹⁹⁰². La niña Paula, había sido prometida a la virginidad antes de nacer, por ello parece que Leta pidió a Jerónimo algunas recomendaciones para la educación de la niña, de la que esta carta fue respuesta. Paula «Menor», aún en vida de su abuela, fue enviada al monasterio femenino de Belén para continuar su educación allí con su tía Eustoquia y el propio Jerónimo como mentor¹⁹⁰³.
- También la *Epístola 128*, data del año 413, es una respuesta a una petición para la educación de una niña de virginidad consagrada antes de nacer. En este caso Guadencio pedía ayuda para educar a su hija, Pacátula¹⁹⁰⁴. Repite casi todas las recomendaciones de la carta anterior, pero de forma más sintética y ordenada.
- La última carta estudiada ha sido la *Epístola 130, a Demetria*, una joven romana, refugiada en Cartago durante la invasión de Alarico, por lo que la epístola

¹⁸⁹⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 108, 20.

¹⁸⁹⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 108, 28.

¹⁹⁰⁰ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 771.

¹⁹⁰¹ Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 198-199.

¹⁹⁰² Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 816-817.

¹⁹⁰³ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 107, 13.

¹⁹⁰⁴ Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 201.

dataría de pocos años después al 410 y antes del 419-420, ya que Jerónimo murió entre esos años¹⁹⁰⁵. Se trata de una revisión de la *Epístola 22, a Eustoquia*, redactada en torno a tres décadas más tarde. Sobre Demetria ya se han comentado los aspectos sobre su decisión de consagrarse.

Analizando, agrupando y sintetizando el contenido que consta en las cartas, se presenta en bloques relativos a los comportamientos esperados en las vírgenes. Su particular interés deriva de la hipótesis de que serán los, más tarde, esperados en las comunidades de religiosas dedicadas a cuidar a los enfermos en los hospitales medievales de corte caritativo-cristiano. En primer lugar, se esperaba o deseaba que las vírgenes recibieran una formación acorde a su capacidad para estudiar los «libros sagrados», referencia a ello hizo Jerónimo en todas las cartas mencionadas. En la destinada a Eustoquia le invitó a que leyera mucho, sobre todo la Biblia¹⁹⁰⁶. En la *Epístola 107* fue mucho más explícito y manifestó que Paula «Menor» debía contar con tutores para aprender a escribir y a leer, así como para animarla para que le gustasen estas tareas y el estudio de las Escrituras¹⁹⁰⁷. Para lo cual, debían elegirle un maestro:

"(...) de edad apropiada, vida religiosa y ciencia competente; y no dudo que este varón docto y sabio no se avergonzará de hacer con una parienta o con una virgen noble lo que Aristóteles hizo con (...)"¹⁹⁰⁸.

Aconsejó también "(...) que su nodriza no sea inclinada a la bebida, ni deshonesta, ni charlatana en demasía, que tenga una criada modesta y un maestro grave y prudente"¹⁹⁰⁹, y de su aya, a quien la niña debía obedecer siempre, manifestó que, era lo más adecuado que fuera también una virgen, "(...) de fe, pureza y costumbres intachables, que la instruya y con cuyo ejemplo se acostumbre a levantarse de noche a orar"¹⁹¹⁰. Para su formación hizo una recomendación de lecturas de la Biblia y de obras de autores cristianos como Cipriano, Atanasio o Hilario¹⁹¹¹. En la epístola destinada a la educación de Patácula, reiteró la necesidad de aprender a leer y escribir, desde el refuerzo positivo, con premios como dulces¹⁹¹². A Demetria, le rememoró las

¹⁹⁰⁵ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 839.

¹⁹⁰⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 17-18.

¹⁹⁰⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 4.

¹⁹⁰⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 4.

¹⁹⁰⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 4.

¹⁹¹⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 9.

¹⁹¹¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 13.

¹⁹¹² Jerónimo de Estridón, *Ep. 128*, 1.

bendiciones de la virginidad y la contención sexual¹⁹¹³ y de la obediencia a su madre y abuela¹⁹¹⁴ fundamentándolos en innumerables referencias a diferentes libros de la Biblia pero también en textos de filósofos griegos. En el capítulo 15 de la *Ep. 130* estableció un esquema de vida dedicado a las oraciones, marcándole las horas de los rezos¹⁹¹⁵, y los tiempos para el estudio de la Biblia.

El tiempo que no dedicasen al estudio y la oración debían usarlo para realizar trabajo manual, el manejo del huso, hilado de lana y confección de ropas¹⁹¹⁶. También en la *Ep. 130*¹⁹¹⁷ hizo referencia al trabajo manual en el huso y tejiendo y le recomendó que dedicasen también un tiempo a revisar el trabajo de las otras vírgenes. Por lo que se podría deducir que Demetria, a pesar de permanecer en su casa, estaba rodeada de otras vírgenes cohabitando con ellas. También en la *Ep. 24*, elogio a la virgen Asela, afirmó que: "Trabaja con sus propias manos, sabiendo que está escrito, «el que no trabaja que tampoco coma»"¹⁹¹⁸. En el estudio realizado por Muñoz García de Iturrospe¹⁹¹⁹, se concluye que Jerónimo estableció que, para todo el que se dedicase a la vida ascética, ya fuera hombre o mujer, el trabajo manual no podía ser desdeñado frente al estudio o la oración. Y esto lo fundamenta en la revisión de las epístolas ya reseñadas y de las dedicadas a Paulino, Panmaquio, Océano y Rústico¹⁹²⁰. Afirma la citada autora que las recomendaciones vertidas por Jerónimo, para las vírgenes, se correspondían con las tareas habituales para las mujeres romanas de toda condición.

Un aspecto de menor importancia, pero relativamente curioso, son las recomendaciones relativas a la alimentación y los ayunos de estas vírgenes, recordemos algunas aún niñas de pecho. Les recomendaba moderación en todas las comidas¹⁹²¹, sin embargo, en el caso de las niñas, especificó que no debían hacer ayunos largos que pudieran dañar la fortaleza de sus cuerpos a tan temprana edad¹⁹²². También en la carta a Eustoquia mencionó esta cuestión, pero en sentido contrario, criticando de forma

¹⁹¹³ Jerónimo de Estridón, *Ep. 130*, 8-10.

¹⁹¹⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep. 130*, 12.

¹⁹¹⁵ Las recomendaciones en los rezos y el momento indicado de cada uno son coincidentes con las posteriores horas canónicas instauradas por Benito de Nursia.

¹⁹¹⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 7-10; *Ep. 128*, 1.

¹⁹¹⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep. 130*, 15.

¹⁹¹⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep. 24*, 4.

¹⁹¹⁹ Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 223.

¹⁹²⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep. 53*, 6; *Ep. 66*, 13; *Ep. 77*, 6; *Ep. 125*, 11.

¹⁹²¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 17-18; *Ep. 107*, 10.

¹⁹²² Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 10; *Ep. 130*, 11.

negativa a aquellas viudas y vírgenes que se aprovechaban de su condición para ser invitadas a banquetes¹⁹²³.

Sobre la apariencia externa y el uso de joyas Jerónimo fue tremendamente tajante en sus críticas. En una de las cartas a la matrona romana Marcela, fechada en el año 384¹⁹²⁴, su acidez se volcó sobre las viudas que dedicaban tiempo, a su juicio, excesivo, en acicalarse haciéndose ayudar por sirvientas y esclavas¹⁹²⁵. En las recomendaciones para Paula «Menor» previno a Leta contra la costumbre de perforar los lóbulos de las orejas, así como le sugirió que la vistiese de forma que la propia niña se diera cuenta de que estaba consagrada¹⁹²⁶. Sin embargo, debió de cambiar de opinión, ya que en las recomendaciones para la educación de Pacátula le refirió a su padre que no hiciera como esas madres que cuando habían prometido a sus hijas se dedicaban a "(...) vestirlas inmediatamente de túnica parda y cubrirlas de oscura mantilla. Les quitan todo lujo y no consienten ningún objeto fabricado de oro para adornar el cuello o la cabeza"¹⁹²⁷. Y continuó afirmando que era mejor que primero tuviera esas alhajas, aunque luego se las retiraran, para que no las envidiase en otras niñas.

En un discurso dirigido a prevenir o constreñir las apetencias sexuales de las vírgenes, estableció que, aunque otros hubieran recomendado que éstas no se bañasen en presencia de eunucos o mujeres casadas, él era más partidario de que la virgen, ya adulta, no se bañase nunca. Puesto que, en su opinión, debía sonrojarse y avergonzarse de su propia desnudez, porque era más conveniente que desluciera su belleza con la suciedad y, sobre todo, para que no despertase los "(...) fuegos dormidos con los calores de los baños"¹⁹²⁸.

Las relaciones que la virgen podía mantener, a juicio de Jerónimo, eran escasas y selectas. No debían, ni las niñas consagradas antes de nacer ni las vírgenes que toman por ellas mismas la decisión de serlo, relacionarse nunca con hombres¹⁹²⁹. De entre el total de mujeres que pudieran rodear su vida, debían elegir bien. No siendo considerada adecuada la compañía de mujeres casadas¹⁹³⁰ bajo la premisa de saberse, como virgen,

¹⁹²³ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22,16; 29.

¹⁹²⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 38, 4.

¹⁹²⁵ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", 265.

¹⁹²⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 107, V.

¹⁹²⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 128, 19.

¹⁹²⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 107, 10.

¹⁹²⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, 19.

¹⁹³⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 16; *Ep.* 107, 16; *Ep.* 130, 18

"(...) mejor que todas ellas (...)"¹⁹³¹. Les recomendaba que se rodearan de viudas y vírgenes, pero sobretodo de vírgenes puesto que, de ambas situaciones, la ideal, para dedicarse a Dios, era la segunda¹⁹³². Aunque del propio grupo de vírgenes, también les previno de que vigilasen sus relaciones con aquellas "(...) vírgenes que no honran tal nombre (...)"¹⁹³³, advertencia que ya había dirigido también a Eustoquia¹⁹³⁴. Por lo que les sugirió que, de entre las vírgenes, buscasen como compañeras a las que hicieran ayunos con tanta frecuencia que esto "(...) se perciba en la palidez de sus rostros (...)"¹⁹³⁵. En cuanto a sus relaciones con personas no consagradas, no consideraba adecuada la presencia de vírgenes en casa de nobles¹⁹³⁶, así como que tuvieran entre su personal de servicio a individuos de poca altura religiosa, por ello sugirió en varias ocasiones que la criada de la consagrada fuera, a su vez, consagrada también¹⁹³⁷.

Las extremas limitaciones en cuanto a sus relaciones sociales, puesto que solo eran aceptables las que mantuvieran con otras vírgenes, alcanzan mayor dimensión cuando se descubre cómo Jerónimo les recomendaba la clausura y se recuerda que en la mayoría de los casos sus escritos van dirigidos a niñas o adolescentes de corta edad. Las recomendaciones hacia la clausura son frecuentes en todas las cartas referenciadas, pero también en otras, sobre todo en las que hizo elogios fúnebres a diversas vírgenes o viudas de su círculo. La *Epístola 23: a Marcela, sobre la muerte de Lea*", es muestra de lo manifestado, esta fue la primera carta a Marcela. La protagonista del escrito, fechado en el año 384, Lea, también formó parte del círculo de matronas romanas de Jerónimo. Los datos que de ella dejó patentes versan sobre: la fundación de un monasterio femenino "Se había convertido tan plenamente a Dios que llegó a estar al frente de un monasterio y ser madre de vírgenes (...)"¹⁹³⁸. La envergadura de sus sacrificios físicos "(...) mortificó sus huesos en el saco, pasaba las noches en oración (...)"¹⁹³⁹; y su vida en clausura "(...) que vivió protegida por los secretos de una sola habitación (...)"¹⁹⁴⁰. Del mismo año y con la misma destinataria es la *Epístola 24*, en la realizó un profundo

¹⁹³¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 11.

¹⁹³² Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 15; *Ep. 130*, 18.

¹⁹³³ Jerónimo de Estridón, *Ep. 107*, 11.

¹⁹³⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 15.

¹⁹³⁵ Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 17-18.

¹⁹³⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 16; *Ep. 107*, 11.

¹⁹³⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep. 128*, 1; *Ep. 130*, 12-13.

¹⁹³⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep. 23*, 2.

¹⁹³⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 23*, 2.

¹⁹⁴⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep. 23*, 3.

elogio a la vida de Asela, otra compañera y amiga de Marcela¹⁹⁴¹. La virginidad de Asela fue prometida por sus padres antes de su nacimiento y su consagración ocurrió cuando tenía poco más que diez años¹⁹⁴², cuando comenzó a vivir retirada del mundo:

- "Encerrada en las estrecheces de una celda, gozaba de la anchura del paraíso. El mismo suelo le servía de lugar de oración y de descanso (...)"¹⁹⁴³.
- "(...) se portó siempre tan comedidamente y se mantuvo tan retirada en lo secreto de su habitación, que jamás se presentó en público ni supo lo que era hablar con un hombre, y, lo que es más de admirar, a una hermana suya virgen, prefería amarla a verla (...)"¹⁹⁴⁴.

Entre las recomendaciones para Eustoquia, Paula «Menor» y Demetria también se han encontrado informaciones sobre este punto. A la primera le apremió a que permaneciese en casa de sus padres, orando y en el silencio de sus aposentos, y a que no saliese más que para lo que fuera completamente necesario, bajo la premisa de que "Jesús es celoso; no quiere que otros vean tu rostro (...)"¹⁹⁴⁵. Para la niña Paula recomendó a Leta que la llevase mucho al templo a rezar y estuviese allí en recogimiento, no por la calle y menos sola, ya que él entendía que debía ir siempre acompañada, incluso a los actos religiosos¹⁹⁴⁶. Por último, a Demetria le encomendó precaución a la hora de establecer relaciones sociales, previniéndola de la necesidad de permanecer en casa, lejos de los hombres, de quienes hizo especial hincapié¹⁹⁴⁷. En definitiva, la clausura se les marcaba a las mujeres, en un principio al menos, dentro de sus propias casas, aunque más tarde lo harían de forma comunitaria en los monasterios femeninos. Aquí se ve reflejado el entorno social en el que se desarrolló el monacato en general y el femenino en particular, el de una sociedad patriarcal donde la mujer, podía y debía trabajar a favor de la Iglesia, siempre que guardase su lugar, el ámbito privado, procurando no desairar al sexo masculino¹⁹⁴⁸. En opinión de M^a Teresa Muñoz García de Iturrospe¹⁹⁴⁹ las condiciones para la consagración de la virginidad de ambos sexos, pero sobretudo la femenina, se construyeron sobre las normas dictadas en la

¹⁹⁴¹ Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino", 173; Marcelo Ulloque, "Algunas cartas de Jerónimo a las mujeres", *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 9 (2013): 1-5, 4; Valero, *San Jerónimo, Epistolario. Edición Bilingüe I*, 264.

¹⁹⁴² Jerónimo de Estridón, *Ep.* 24, 2.

¹⁹⁴³ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 24, 3.

¹⁹⁴⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 24, 4.

¹⁹⁴⁵ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 17-18; 25.

¹⁹⁴⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 107, X.

¹⁹⁴⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, XIX.

¹⁹⁴⁸ Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino", 173; Ulloque, "Algunas cartas de Jerónimo a las mujeres", 4; Valero, *San Jerónimo, Epistolario. Edición Bilingüe I*, 264.

¹⁹⁴⁹ Muñoz García de Iturrospe, *San Jerónimo, Epistolario*, 229.

correspondencia jeromiana. Llevando la cuestión de la clausura a un nivel superior, no se trató solo del abandono del mundo temporal y la reducción de las relaciones y comunicaciones sociales, sino que estas normas redujeron hasta casi la asfixia el espacio físico en el que estas mujeres podían vivir, ya desde su infancia.

Otros aspectos que aportan los textos de Jerónimo tienen que ver con las discrepancias entre la jerarquía eclesiástica y la estructura monacal. En el año 384, cuando fue despedido por el papa Siricio, se dirigió a Belén desde donde mantuvo su relación con el grupo de matronas romanas a través de sus epístolas e influyó en la vida eclesiástica y monástica mediante estos y otros escritos en los que expuso, sin filtros, sus opiniones sobre los temas importantes del momento¹⁹⁵⁰. Aunque en la *Epístola 14*, destinada a Heliodoro, afirmó que monjes y clero eran los cristianos con máxima dignidad, los más cercanos a Cristo¹⁹⁵¹ pero pronto cambio de opinión y "(...) asentó el criterio de que la dignidad eclesiástica no hace cristianos, sino sólo la virtud (...)"¹⁹⁵². Desde ese momento comenzaron sus críticas que afectaron a todos los estratos de la jerarquía y órdenes cristianas. Criticó a aquellos monjes y clérigos que aceptaban presentes de las vírgenes que se reunían a su alrededor¹⁹⁵³. Entre los miembros del clero y del monacato se habían incorporado individuos que se acercaban a las matronas romanas ricas buscando su apoyo económico o sus generosas dádivas para vivir de forma más cómoda¹⁹⁵⁴. Sin embargo, él agradeció en su correspondencia a Eustoquia, Marcela y Paulino los regalos que le habían enviado¹⁹⁵⁵.

En la nombrada *Epístola 22, a Eustoquia*, hizo Jerónimo una clasificación de tipos de monjes, estableciendo que en ese momento se daban tres tipos: anacoretas, los que se han retirado lejos de los hombres; cenobitas o sahnues, los que viven juntos; y, por último, remnuoth de los que dijo se trataban del:

"(...) más bajo y el más despreciado de los géneros monacales (...) Estos habitan de dos en dos o de tres en tres o poco más, viven a su albedrío y libertad y parte de lo que trabajan lo depositan en común para tener

¹⁹⁵⁰ Teja, "Los orígenes del monacato y su consideración social", 18.

¹⁹⁵¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 14*, 8.

¹⁹⁵² Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", 277-278.

¹⁹⁵³ Jerónimo de Estridón, *Ep. 52*, 6; *Ep. 152*, 6.

¹⁹⁵⁴ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", 265; 278.

¹⁹⁵⁵ Jerónimo de Estridón, *Ep. 22*, 13; *Ep. 44*; *Ep. 53*, 1.

alimentos comunes. Por lo general habitan en ciudades o villas, y como si fuera santo el oficio y no la vida, ponen a mayor precio lo que venden"¹⁹⁵⁶.

La descripción que hizo de ellos continúa afirmando que eran ambiciosos, glotones y vividores, así como que acudían a visitar a las vírgenes. En la *Epístola 130*, hizo también una argumentación comparativa entre la vida eremítica y la cenobítica, en la que parece decantarse por la segunda, ya que se dedicó a exponer los, a su juicio, peligros de la primera¹⁹⁵⁷. En opinión de Blázquez¹⁹⁵⁸, las agrupaciones de «remnuoth» fueron frecuentes en el cristianismo primitivo. Siguiendo la lectura de la carta, Jerónimo advirtió también a Eustoquia sobre: los falsos profetas y sus intenciones sexuales, económicas, etc.¹⁹⁵⁹; las lecturas de escritores profanos y de los clásicos griegos¹⁹⁶⁰.

Si algún problema caldeó las iras y la pluma de Jerónimo fue el de la convivencia entre vírgenes de ambos sexos y, sobretudo, entre monjes y vírgenes. No se trata del primer autor¹⁹⁶¹ que abordó esta problemática, pero sí fue uno de los más insistentes. En muchas de sus cartas se encuentran referencias a este tema y sus condenas fueron en todos los sentidos. Hacia los monjes: "Otros hay, hablo sólo de los de mi propio estado (los monjes), que ambicionan el presbiterado y diaconado para gozar con más libertad de ver mujeres"¹⁹⁶². Hacia las vírgenes «caídas» que habiéndose quedado embarazadas, tomaban veneno para abortar e incluso en ocasiones acaban con su propia vida¹⁹⁶³. También fueron sus palabras contra los «agapetas» hombres y mujeres dedicados a la virginidad que convivían aparentando ser vírgenes pero que no solo cohabitaban sino que también tienen relaciones sexuales e hijos entre ellos¹⁹⁶⁴. Reiteradas estas condenas en las *Epístolas 11* y *12*, datadas aproximadamente en el año 376 y dedicadas "A unas vírgenes de Hemonia" y "A Antonio, monje de Hemonia". Ambas cartas tenían la intención de solventar una disputa entre estos y Jerónimo, por el mismo motivo y con la misma consecuencia, le retiraron la palabra, hablada y escrita, por lo que parece que existía cohabitación entre monjes y vírgenes en Hemonia¹⁹⁶⁵. El papa Siricio también

¹⁹⁵⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 34.

¹⁹⁵⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 130, 17.

¹⁹⁵⁸ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", 278-279.

¹⁹⁵⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 28-30.

¹⁹⁶⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 34.

¹⁹⁶¹ Esta problemática fue tratada con anterioridad por Pseudo-Clemente Romano en la *I Carta a las vírgenes*, X. También Atanasio y Juan Crisóstomo la abordaron.

¹⁹⁶² Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 28.

¹⁹⁶³ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 12.

¹⁹⁶⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 14.

¹⁹⁶⁵ Valero, *San Jerónimo, Epistolario. Edición bilingüe I*, 106-108.

condenó estas conductas aseverando que se estaban dando uniones entre monjes y vírgenes, que no se ocultaban y de las que estaban naciendo hijos. Lo hizo en una carta destinada a Himerio, obispo de Tarragona, en la que señaló también que estas prácticas estaban condenadas tanto por la legislación pública como por la eclesiástica. Parece que la falta de moralidad de muchos monjes atrajo la atención de la legislación imperial, sin embargo, no han quedado vestigios de esta legislación. Aunque se desconocen las leyes civiles que prohibían el matrimonio o el concubinato a los que tenían votos privados¹⁹⁶⁶, autores como Ramón Teja¹⁹⁶⁷ opinan que es posible que la ley a la que aludía Siricio sea la norma establecida por Joviano, en el año 364, por la que se castigaba con pena de muerte a quien «rapte» o «tome para casarse a una virgen o viuda»¹⁹⁶⁸. De las leyes eclesiásticas ya se han mencionados varios cánones, de diversos concilios, que condenaban las faltas a la virginidad.

La insistencia de Jerónimo en criticar todos aquellos comportamientos que, de forma general o particular, encontraba fuera de lo propio de la cristiandad, motivó que se granjeara igual número de seguidores que de detractores¹⁹⁶⁹. Su carta a Eustoquia sería considerada por Rufino, su primer gran amigo y después máximo enemigo¹⁹⁷⁰, como una vía para favorecer que todos los enemigos de los cristianos, perseguidores, etc. tuvieran motivos para seguir difamando a la Iglesia¹⁹⁷¹. En Jerónimo se hacen patentes tanto los problemas derivados de su propia pluma como los que ya rodeaban al movimiento monacal. Para el poder imperial, era sospechoso por atraer y separar de la sociedad a hombres útiles para el ejército y el trabajo campesino y a mujeres fértiles para el matrimonio. Al mismo tiempo, para una jerarquía eclesiástica, ya corrupta y alejada de los valores de austeridad y pobreza, era sospechoso puesto que veía en el monacato una nueva forma de vida que dejaba en entredicho sus propios comportamientos. Mientras que la jerarquía eclesiástica se fue convirtiendo en la máxima expresión del poder del Estado, tanto durante el Bajo Imperio como en la Alta Edad Media, el monacato fue la forma de expresar el rechazo y el desprecio hacia los valores en los que se asentaba la sociedad de la época y en los que se estaba apoyando y de los recibía el poder la propia Iglesia. Las cartas en las que los papas hablaron de las

¹⁹⁶⁶ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", 277.

¹⁹⁶⁷ Teja, "Los orígenes del monacato y su consideración social", 22-23.

¹⁹⁶⁸ CJ 1, 3, 5.

¹⁹⁶⁹ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)", 287.

¹⁹⁷⁰ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 323.

¹⁹⁷¹ Teja, "Los orígenes del monacato y su consideración social", 24.

vírgenes tienen mayor calado al ubicarlas en el contexto de esta desconfianza de la jerarquía eclesiástica hacia el movimiento monacal¹⁹⁷². En opinión de Francisco de Borja Vizmanos¹⁹⁷³, si el proceso de formalización del monacato masculino fue complejo por los condicionantes descritos, más lo fue el del monacato femenino, al que habría que añadir la condición del género.

El impacto del movimiento monacal sobre los pueblos y las gentes de Europa es innegable, bien por la desidia de los gobernantes, por sus extensas y continuas guerras, o por la inestabilidad de los gobiernos tras la caída del Imperio Romano. El monacato, tanto femenino como masculino, además de servir de vía para el afianzamiento del cristianismo en los territorios occidentales vino a sustituir amplias funciones administrativas de los reinos con respecto a la población. No tardaron los monasterios en convertirse en los centros de la vida económica, cultural, artística y, por supuesto, espiritual de las ciudades¹⁹⁷⁴. Fueron estos centros y sus moradores elementos decisivos para la configuración de los Estados europeos y facilitaron un factor para la cohesión de una sociedad al principio mixta, romanos frente a «bárbaros», a través de la unidad religiosa, aunque esta fuera impuesta.

Se conformaron los monasterios también como grandes propietarios de amplias extensiones de tierra llegando a ser los gestores de "(...) una parte considerable y cada vez más grande de la tierra cultivable de Europa (...)"¹⁹⁷⁵, que quedó en manos de grupos de hombres y mujeres que, con disciplina casi militar, tenían amplias jornadas de trabajo dedicados a la agricultura y/o el artesanado. Mujeres y hombres que, además, habían sido instruidos al menos en la lectura, escritura y reglas matemáticas, por lo que en muchas ocasiones asumieron la gestión de tierras que, sin ser de la propiedad del monasterio, salvaron para sus dueños cuando se les presentaron problemas derivados de cuestiones como muertes inesperadas, minorías de edad de los herederos, haciendas en manos de viudas indefensas, etc.¹⁹⁷⁶. El auge de las haciendas monacales dio lugar, al mismo tiempo, a cambios geográficos ya que los prósperos monasterios atrajeron, a veces a zonas deshabitadas, a campesinos que se ofrecían como jornaleros o aparceros ligados

¹⁹⁷² Teja, "Los orígenes del monacato y su consideración social", 24.

¹⁹⁷³ Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 451.

¹⁹⁷⁴ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 143.

¹⁹⁷⁵ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 203.

¹⁹⁷⁶ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 204.

al centro y que terminaron en ocasiones por formar ciudades en torno al monasterio¹⁹⁷⁷. Las ligaduras entre monasterios y colonos, a través de una relación de aparcería, hizo que la Iglesia se diera cuenta de lo beneficioso de la situación y se esforzase en poblar señoríos poco o nada habitados mediante el arrendamiento de las tierras, cuando la propia mano de obra del monasterio no abarcaba para trabajarlas¹⁹⁷⁸. Así surgieron grandes monasterios, sobre todo en la Galia durante los s. VI y VII, como lo fue el monasterio de Saint Germain-des-Prés del que se ha constatado que poseía vastas propiedades que abarcaban lo que hoy es la periferia de París, el cinturón suburbano de la capital francesa¹⁹⁷⁹.

De especial relevancia, sobre la vida cultural europea, fue el impacto de los monasterios y sus bibliotecas, en las que se copiaron y conservaron los códices de la época clásica y latina, manteniendo el conocimiento de las artes y las ciencias de la antigüedad. Esta obra la inició Casiodoro en Calabria, en el siglo IV, y luego la continuaron los benedictinos¹⁹⁸⁰. La propia formación del clero y de los monjes y vírgenes fue regulada y vigilada por los obispos. En un principio, las escuelas catequéticas se encargaron del clero y los monasterios de la formación de sus miembros, femeninos o masculinos. Agustín, en Hipona, y Eusebio, en Vercelli, fundaron los primeros seminarios, que formaban en un mismo lugar a todos los que se preparaban para los distintos ministerios. Surgieron, para esta labor manuales que favorecieron la labor de formación de los religiosos en todos sus grados, como las de Juan Crisóstomo o Ambrosio¹⁹⁸¹. Excepcional fue la aportación que las célebres *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, publicadas en el año 637, tuvieron sobre el conocimiento medieval, convirtiéndose en la base de la enseñanza durante unos ochocientos años. Con la intención de formar a sus monjes, abordó Isidoro las siete artes liberales y las que dependían de ellas¹⁹⁸². Durante los s. VII y VIII los monjes eran los únicos educados, por ello fueron los únicos custodios, poseedores y transmisores de la sabiduría. Como consecuencia de estos hechos, cuando los monjes comenzaron a salir al exterior, a

¹⁹⁷⁷ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 146.

¹⁹⁷⁸ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 205.

¹⁹⁷⁹ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 205.

¹⁹⁸⁰ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 146.

¹⁹⁸¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 272.

¹⁹⁸² Johnson, *Historia del Cristianismo*, 211. Astronomía, música, aritmética, geometría, gramática, dialéctica y retórica eran las artes liberales. Mientas que las tres artes menores, dependientes de las anteriores, según la sociedad de la época, eran medicina, derecho y cronología. Abordó también otros ámbitos, como la relación entre el hombre y el Estado, la anatomía humana, la naturaleza animada e inanimada, y por supuesto el estudio de la Biblia y de los escritos de los padres de la Iglesia.

tierras lejanas ya más avanzada la Edad Media, con el objetivo de predicar el evangelio se convirtieron en portadores de un florecimiento cultural que llevó a algunas naciones, como la gala, a alcanzar un auge imprevisto¹⁹⁸³. Sin embargo, en la mayoría de los casos, eran meros vehículos que copiaban y elaboraban los códices, pero no crearon nuevos conocimientos. Aunque algunos monasterios destacan por su labor historiográfica como el de San Denis de París¹⁹⁸⁴. A nivel cultural también asumieron los monasterios la educación de los pueblos tras la destrucción de los sistemas de educación imperiales. Haciéndose cargo la Iglesia, durante los s. V y VI, en Occidente, de esta nueva labor social que aprovechó para el proselitismo, capturando a la sociedad desde su base¹⁹⁸⁵.

Por el objeto de estudio de esta tesis, es de especial interés conocer el impacto que el movimiento monacal tuvo sobre la atención a los enfermos. En un primer momento, las referencias encontradas que hacen mención a la relación de las grandes figuras del monacato tienen más relación con las curaciones milagrosas. Como las llevadas a cabo por Martín de Tours cuya, según Sulpicio Severo, "(...) gracia para curar era tan poderosa que casi ningún enfermo acudía a él sin recobrar al instante la salud"¹⁹⁸⁶. A lo largo de sus obras, sobre todo en la biografía del santo, mostró diferentes ejemplos de este don:

- Resucitó a un hermano, con el que compartía cabaña durante su periodo ascético, mediante la oración¹⁹⁸⁷.
- Sanó a una muchacha paralizada, con el cuerpo impedido "(...) como si estuviera medio muerta (...)" mediante la oración y vertiéndole aceite directamente en la boca¹⁹⁸⁸.
- Tres episodios de posesiones demoníacas aparecen en la VM. Curó a un esclavo del procónsul, que estaba poseído por un demonio que le hacía mucho daño. La sanación la hizo mediante la promesa de conversión del dueño y a través de la imposición de manos¹⁹⁸⁹. El cocinero de un paterfamilias que fue poseído por un demonio, previamente detectado por Martín en el Atrio de la casa. Al ser poseído, su comportamiento se volvió muy agresivo e intentaba morder a todo el que se le acercase. Martín le introdujo dos dedos en la boca y

¹⁹⁸³ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 146.

¹⁹⁸⁴ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 212-213.

¹⁹⁸⁵ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 210.

¹⁹⁸⁶ Sulpicio Severo, VM, VI 16, 1.

¹⁹⁸⁷ Sulpicio Severo, VM, III.

¹⁹⁸⁸ Sulpicio Severo, VM, VI 16, 2-8.

¹⁹⁸⁹ Sulpicio Severo, VM, VI 17, 1-4.

mediante la palabra expulsó al demonio, que no pudiendo salir por la boca, salió en forma de diarrea¹⁹⁹⁰. Por último, otro endemoniado al que también sanó con la palabra¹⁹⁹¹.

- En París besó y bendijo a un leproso que se curó tras ello¹⁹⁹².
- La hija de Arborio, aquella destinada por su padre a la consagración de su virginidad, estaba enferma de fiebres cuartanas¹⁹⁹³. Motivo por el que su padre le puso sobre el pecho una carta de Martín y la niña se sanó¹⁹⁹⁴.
- Se muestran también episodios de sanación diferida. Tras su paso por la aldea de Claudiomagus, sureste de Tours, el nutrido grupo de vírgenes con que esta comunidad contaba recorrió la sacristía, en la que Martín había pernoctado y recuperaron todo lo que había tocado, incluida la paja de jubón en el que había dormido. La cual repartieron en pequeñas cantidades entre ellas. Una de las vírgenes pasó su porción de paja por el cuello de "(...) un poseso al que agitaba el espíritu de la confusión. Y al punto, expulsado el demonio antes de que se dieran cuenta, quedó curada la persona"¹⁹⁹⁵.

En relación con el supuesto teórico, establecido con anterioridad, por el que se relacionan los cuidados a los enfermos y las obras de misericordia que aparecen en la descripción de juicio final del evangelio de Mateo, Sulpicio Severo también dejó patente la relevancia de ese vínculo en la biografía del de Tours. Así se ha encontrado que, entrando en Aimens, Martín le dio media capa a un pobre que se encontraba desnudo, en lo más duro del invierno, a la puerta de dicha ciudad. Esa noche soñó con un Jesús agradecido porque lo que había hecho con ese pobre lo había hecho con él mismo. En el mismo texto es el propio autor el que justificó las supuestas palabras de Jesús en base a las obras de misericordia descritas en el Ev. de Mateo, 25¹⁹⁹⁶.

La biografía de Genèvieve de Nanterre también hace mención a su capacidad para sanar. Sin embargo, a diferencia de Martín, de Genoveva se dice en la obra que desde

¹⁹⁹⁰ Sulpicio Severo, VM, VI 17, 5-7.

¹⁹⁹¹ Sulpicio Severo, VM, VI 18, 1-2.

¹⁹⁹² Sulpicio Severo, VM, VI 18, 3-4.

¹⁹⁹³ Malaria.

¹⁹⁹⁴ Sulpicio Severo, VM, VI 19, 1-2.

¹⁹⁹⁵ Sulpicio Severo, *Diálogo II*, 8, 7-9.

¹⁹⁹⁶ Sulpicio Severo, VM, II 3, 1-4. Es curioso también que este episodio de la vida de Martín trascendió de forma notable, y la media capa fuera derivando poco a poco al término capilla, que más tarde se aplicaría a una pequeña construcción religiosa que se elevó en la puerta de Aimens donde ocurrió el evento. Trascendiendo finalmente la denominación a las pequeñas aberturas de los ábsides con advocaciones concretas, como en estos días.

los diez años se dedicó al estudio, primero de las «sagradas escrituras» y, más tarde, de las propiedades medicinales de las plantas que crecían en el lado oriental del Mont-Valerien, donde se proveyó de una cierta cantidad de estas hierbas "(...) para el beneficio de los enfermos, y a menudo fue consultada por los pobres del vecindario"¹⁹⁹⁷. El abad Delamousne¹⁹⁹⁸ se hizo eco de una leyenda según la cual una noche, siendo niña, Genoveva desapareció y la encontraron, ya de mañana, en una pobre cabaña donde, de rodillas en el suelo sostenía la cabeza de un anciano enfermo, dándole una bebida caliente de hierbas que ella había preparado con la que se sanó. Al margen de esta información, que se podía interpretar como una capacidad para curar más terrenal y relacionada con conocimientos de la farmacopea natural, existen en su biografía curaciones del orden de lo mágico-religioso. En Troyes fue abordada por muchos inválidos de uno y otro sexo, afectados por diversas enfermedades que, tras ser bendecidos y marcados con la señal de la cruz, por ella, sanaron de forma inmediata¹⁹⁹⁹. Sanó, también mediante la señal de la cruz, a dos chicas ciegas y a un hombre que tenía el brazo «seco hasta el codo». Ellas se habían quedado en dicho estado tras una acción considerada inadecuada, como fue acercarse hasta la celda de la santa por curiosidad o robarle los zapatos²⁰⁰⁰. A él, la señal de la cruz se la hizo sobre todas las articulaciones afectadas²⁰⁰¹. Por último, siguiendo el texto se afirma que resucitó a un niño que se había ahogado y cuyos padres le pidieron ayuda, en este caso solo con la oración, arrodillada junto al cuerpo que había cubierto con su manto, le devolvió la vida²⁰⁰².

Durante el Bajo Imperio y la Edad Media, no existió por parte de los diferentes Estados ningún tipo de ayuda o apoyo social hacia los necesitados²⁰⁰³, ya hubiesen llegado a esta situación por pobreza, por orfandad, por viudedad o por enfermedad. Y la situación social en relación con la enfermedad era, tomando como referencia la descripción hecha por Jerónimo de Estridón, en términos generales un tanto desoladora:

"¿Voy ahora a pintar yo aquí las varias calamidades humanas: narices truncadas, ojos arrancados, pies medio quemados, manos entumecidas,

¹⁹⁹⁷ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 37.

¹⁹⁹⁸ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 38.

¹⁹⁹⁹ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 81.

²⁰⁰⁰ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 82-83.

²⁰⁰¹ Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 86-87.

²⁰⁰² Delamousne, *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*, 86.

²⁰⁰³ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)", 314.

vientres hinchados, caderas atrofiadas, piernas turgentes y hervideros de gusanos que salieron de carnes carcomidas y pútridas?"²⁰⁰⁴.

Estas palabras, con las que Jerónimo antecedió la descripción de las obras de misericordia llevadas a cabo por Fabiola, hecha a Océano, constituyen "(...) un cuadro espeluznante de la miseria, tan extendida durante el Bajo Imperio (...)", en opinión de Blázquez²⁰⁰⁵. También las migraciones de los pueblos germánicos habían hecho patente la falta de compromiso por parte del Estado para con las situaciones de su pueblo. Momentos estos en los que, en muchas ocasiones, la administración civil y la defensa de las diócesis quedaron desiertas de representantes del poder imperial, se concentró el poder en manos de gobernadores tendentes al abuso y la ausencia de atención a necesidades de toda índole fue aún más lesiva por las sucesivas guerras y periodos de escasez²⁰⁰⁶. Sin embargo, la Iglesia, desde que obtuvo la declaración de religión lícita (año 313), pero sobre todo la de religión obligatoria (año 380) y comenzó el movimiento monacal, se dedicó a prestar ayuda a los necesitados²⁰⁰⁷. Asumiendo en parte las tareas abandonadas por el Imperio y por los gobernantes posteriores y desarrollando una acción social que había sido abandonada por los gobernantes casi antes de comenzarla²⁰⁰⁸.

Aunque se hayan referenciado ejemplos de cómo la relación entre enfermos e importantes miembros del monacato siguió, en ocasiones, ligadas a las prácticas supersticiosas o milagrosas, lo cierto es que, la vinculación entre ambas partes se sostuvo, fundamentalmente, sobre el principio de caridad. Retomando nuevamente las cartas jerónimas, como fuentes que ilustran estas afirmaciones, encontramos que en la *Epístola 60*, a Heliodoro, en la que llevó a cabo el de Estridón un elogio fúnebre al sobrino de este, el monje Nepociano, fechado en el año 396²⁰⁰⁹. En el que no se olvidó de mencionar las principales obras de caridad que el fallecido había realizado: "(...) socorrer a las viudas, los huérfanos, los oprimidos y los miserables (...) Socorrer a los pobres, visitar a los enfermos, ofrecer hospitalidad (...)"²⁰¹⁰. A Demetria le escribió, también, acerca de cómo gestionar su patrimonio, en primer lugar, dejando en manos de su madre y abuela tales menesteres mientras estas viviesen, pero tras su muerte le

²⁰⁰⁴ Jerónimo de Estridón, *Ep. 77*, 6.

²⁰⁰⁵ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)", 315.

²⁰⁰⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 183.

²⁰⁰⁷ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)", 314.

²⁰⁰⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 183.

²⁰⁰⁹ Valero, *San Jerónimo, Epistolario. Edición Bilingüe I*, 583.

²⁰¹⁰ Jerónimo de Estridón, *Ep. 60*, 9; 10.

recomendó que no destinase sus bienes a construir iglesias, a adornarlas con mármoles, maderas nobles u otras riquezas, sino a:

"(...) vestir a Jesucristo en los pobres, visitarle en los enfermos, darle de comer en los hambrientos, hospedarle en los que no tienen casa en donde morar, y todo esto, principalmente con los hermanos en la fe; alimentar los monasterios de las vírgenes (...)"²⁰¹¹.

Hasta el emperador Juliano, «el Apóstata» se hizo eco en su *Epístola 84*, de la labor que los cristianos hacían a favor de los enfermos²⁰¹². También Eutropio, en su *Breviarium historiae romanae* manifestó las acciones de la noble hispana Cesarea, quien en el s. IV atendía a los enfermos, ayudándolos a comer, actuando como una madre y, casi, como una criada²⁰¹³.

En definitiva, son múltiples las referencias en fuentes primarias a la caridad hacia los socialmente vulnerables de los cristianos más variopintos, aunque sobre todo de los de alta alcurnia y de los que formaron parte de la jerarquía eclesiástica o del movimiento monacal. Si bien, por el objetivo que se persigue, interesa fundamentalmente indagar si existió algún tipo de estructura marcada y de lugares dedicados a la atención a los que eran vulnerables por causas de enfermedad. Así, se puede comenzar por analizar los espacios con los que contaron para prestar esa atención. Se toma como punto de partida el momento en el que Constantino ordenó la devolución de los bienes inmuebles confiscados a las comunidades²⁰¹⁴ incluidos los terrenos de sus antiguos lugares de reunión y culto, tal como habían dispuesto en el Edicto de Milán:

"Que los lugares suyos en que tenían por costumbre anteriormente reunirse (...),si apareciese alguien que los tiene comprados, bien a nuestro tesoro público, bien a cualquier otro, que los restituya a los mismos cristianos, sin reclamar dinero ni compensación alguna» a éstos sino al Estado y se haga «lo más rápidamente posible»"²⁰¹⁵.

Tras el reconocimiento como religión oficial de Imperio por parte de Teodosio, en el año 380, y los frutos del proselitismo de la Iglesia, surgió la necesidad de contar con espacios más amplios. En un primer momento les fueron entregando los templos

²⁰¹¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 130*, XIV.

²⁰¹² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 182.

²⁰¹³ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 328, nota 22.

²⁰¹⁴ Eusebio, VC, II, 20:2-5; II, 30-42.

²⁰¹⁵ Eusebio, HE X, 5, 9.

paganos que no habían sido destruidos, el punto de inflexión de este proceso ocurrió bajo Teodosio II, quien dispuso a mediados del s. V que los santuarios del Imperio Oriental debían ser destruidos o reconvertidos al cristianismo²⁰¹⁶. Aunque en Occidente no se publicó una ley tan clara la realidad era que ya se estaba permitiendo mediante los tres mecanismos descritos con anterioridad. En la misma constitución de Teodosio II, se otorgó a los templos cristianos el derecho de asilo que anteriormente tuvieron los templos paganos, extendiéndola además a los lugares contiguos a estos edificios²⁰¹⁷. A pesar de añadir los templos paganos a sus espacios, estos volvieron a quedarse cortos de cabida por lo que, poco después comenzaron a fundarse nuevas iglesias que ocuparon o asumieron la forma de las basílicas²⁰¹⁸. Éstos eran edificios públicos que sirvieron como tribunal, lugar de reunión y de contratación a los romanos y que venían construyéndose, para estos usos, desde el s. II a.C.²⁰¹⁹. Ya como templos cristianos, contaron en ocasiones con un edificio anexo ubicado junto a la entrada, donde solía situarse, en las iglesias episcopales, el baptisterio, ya que solo los obispos estaban autorizados para celebrar el bautismo. Junto al ábside se solía encontrar la diaconía, desde la que el diácono atendía al oficiante y a la comunidad²⁰²⁰. La propiedad de estos centros podía inscribirse a título individual y, pronto, se pudo registrar también a título institucional, siendo estas las comunidades de cristianos y amparándose en el modelo de los «collegia» ya mencionados. Sin embargo, en esta nueva época, "(...) el Estado prestó a la Iglesia (...) un apoyo jurídico y económico para su obra caritativa (...)"²⁰²¹, otorgando privilegios a las instituciones y ganando de camino cierto control sobre ellas. Permitiendo que la Iglesia pudiera crear establecimientos exclusivamente benéficos. En Roma, según afirma Blanch Nogués²⁰²², se habían desarrollado, desde el s. I d.C., tres tipos de fundaciones: las funerarias, herederas de los «collegias» griegos; las de carácter mixto, cuyo fin principal era el funerario, pero se proponían también la realización de algún fin benéfico-social como el reparto periódico de trigo, aceite o dinero entre los miembros de su «collegia» o entre los miembros de algún colectivo social determinado dentro de la ciudad; y, por último, las de carácter exclusivamente benéfico, eran las de menor número, habían comenzado a surgir entre los s. I y II d.C., se asociaban con

²⁰¹⁶ Buenacasa Pérez, "La decadencia y cristianización de los templos paganos...", 44-45.

²⁰¹⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 273.

²⁰¹⁸ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos..." 275.

²⁰¹⁹ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos..." 275.

²⁰²⁰ Labarga, "Templos nuevos para tiempos nuevos..." 281.

²⁰²¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua, I*, 182.

²⁰²² Blanch Nogués, "Sobre la personalidad jurídica de las «fundaciones» en el derecho romano", 12-13.

determinados ámbitos de la aristocracia romana aunque su administración correspondía a las ciudades. Entre estas últimas comenzaron a florecer las «Piae Causae» consistentes en una amalgama de establecimientos de caridad denominados en general como «venerabiles domus». La Iglesia fue, desde la jerarquía eclesiástica, pero sobre todo, desde los monasterios, el máximo exponente en la fundación de este tipo de establecimientos. Hendrik W. Dey²⁰²³ sostiene que, probablemente, los primeros espacios para prestar algún tipo de asistencia fueran las propias diaconías, anexas a las iglesias, en las que se acogía de forma temporal y excepcional a algún peregrino y/o pobre para solventar una necesidad puntual e imperante. Coinciden Hendrik Dey²⁰²⁴, Giulia Albini²⁰²⁵ y Michele Voltaggio²⁰²⁶ en que el posterior desarrollo de estos espacios, pensados ya para su doble uso como diaconía y el ejercicio de la hospitalidad, daría lugar a los «xenodochias» cristianos. En ellos, la hospitalidad se prestaba en base al cumplimiento de las obras de misericordia y por supuesto de forma gratuita, a diferencia de lo conocido en Grecia y Roma, que fueron establecimientos de corte municipal en los que el albergado costeaba parte de su estancia, mientras que el erario público costeaba otra parte. Resultan especialmente interesantes las reflexiones y conclusiones de Dey²⁰²⁷, en las que afirma que, si en los siglos IV y V, el movimiento monacal fue, por encima de todo, una corriente ascética y espiritual, ya desde mediados o finales del s. V, se estableció una segunda vía del monacato. Si en la primera la reclusión y el aislamiento del mundo fue la característica principal, en la segunda hubo una fusión entre los principios de la vida cenobítica y la expresión de la caridad mediante las obras de misericordia. Esto permitió que se acercaran al monacato personas menos interesadas por el ascetismo que por la caridad. Así como que, al ser la clausura obligatoria, fueran los colectivos desfavorecidos los que se acercaran a los monasterios para recibir la asistencia que necesitaban. En definitiva que, desde la jerarquía eclesiástica, la práctica caritativa en un espacio determinado se inició de forma prácticamente accidental y que, desde el

²⁰²³ Hendrik Dey llevó a cabo un trabajo en el que, mediante el estudio de las obras *Liber Pontificalis*, *Liber Diurnus* y el *Formulario Epistolar* del s. VIII de la cancellería del obispado de Letrán, pretendía discernir las diferencias reales entre el servicio que se prestaba en las diaconías, los «xenodochias» y los «hospitalarius», para comprender por qué, a partir del s. IX, todos estos términos dejaron de aparecer, siendo absorbidos por «hospitale» y si, ese cambio, solo fue a nivel léxico o también a nivel funcional (Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries...", 402).

²⁰²⁴ Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries...", 403-04.

²⁰²⁵ Albini, "Pauperes recreare: accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunita...", 499.

²⁰²⁶ Michele Voltaggio, "Xenodochia and hospitia in sixth-century Jerusalem indicators for the byzantine pilgrimage to the holy places", *Zeitschrift Des Deutschen Palastina-Vereins* 127, nº. 2 (2011 2011): 197-210, 206-207.

²⁰²⁷ Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries...", 411-22.

monacato, fue el desarrollo de esa segunda vía la que favoreció que, ya en la Edad Media, la mayoría de los centros asistenciales estuvieran vinculados a líneas monásticas²⁰²⁸. Desde esta tesis se coincide y comparte esta percepción de cómo la evolución del monacato y el acercamiento a él de personas interesadas en expresar su caridad fue la piedra angular del primer desarrollo de los centros, partiendo de que el punto de inflexión estuvo en el decaimiento del interés por el ascetismo sustituido por una mayor preocupación por la prestación de ayuda.

El Estado, atento a los movimientos de la Iglesia, le prestó en esta etapa un fuerte apoyo jurídico y económico para organizar su obra asistencial, estableciendo un amplio régimen jurídico con normativas de aplicación sobre la propia Iglesia y sobre las capacidades de las «venerabiles domus», como entes autónomos de caridad²⁰²⁹. Este régimen jurídico se completó de forma tardía, puesto que muchas de las normas son del VI siendo su máximo legislador Justiniano. Sin embargo, se constata la fundación de este tipo de centros desde el s. II d.C., por lo que se podría suponer que, como en tantas otras ocasiones a lo largo de la historia, estas normas dieron forma y valor legal a lo que ya era una práctica o uso social extendido. Por otro lado, gran parte de este régimen fue de aplicación exclusiva sobre la parte oriental del Imperio, puesto que la occidental ya había caído y los territorios europeos comenzaban a dar forma a identidades que, si bien aún no eran nacionales, lo serían al cabo del tiempo. No obstante, es interesante conocerla porque en las zonas occidentales la normativa de esta época es escasa o nula, y sin ser ésta la de aplicación para la Galia, es al menos un ejemplo de cómo pudo ser, ya que debían ser similares las costumbres y usos de estos pueblos. Central para esta temática es el Título III del Libro Primero del Código Justiniano, denominado: *De los obispos y los clérigos y de los encargados de los asilos de huérfanos, de peregrinos, de expósitos, de pobres y de las casas de ascetas de los monjes, de sus privilegios, del peculio castrense y de la redención de cautivos*²⁰³⁰ y *de las nupcias de los clérigos prohibidas y permitidas*. En un primer momento la normativa se centró en aclarar el derecho de estos establecimientos a aceptar herencias, fideicomisos, legados y donaciones. Teodosio II y Valentiniano III, en el año 434, establecieron una norma por la que si algún cargo eclesiástico, monje o mujer consagrada moría sin tener allegados,

²⁰²⁸ Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries...", 419-20.

²⁰²⁹ Blanch Nogués, "Sobre la personalidad jurídica de las «fundaciones» en el derecho romano", 19-21.

²⁰³⁰ La atención a los presos y de las prisiones había sido confiada a los obispos en el año 409 por Honorio (Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 183).

por agnación, cognación o sin tener esposa, todo su patrimonio pasase a ser considerado propiedad de su iglesia o monasterio²⁰³¹. Casi veinte años más tarde, entre los años 452 y 456, el mismo emperador para occidente y Marciano, en sustitución de Teodosio, normativizaron que todo lo legado en testamento o codicilo a favor de los pobres no fuera anulado como dejado a persona incierta, sino que debía mantenerse como válido y firme²⁰³². Este punto fue matizado más tarde, cuando se especificó que todo lo legado para el mantenimiento de los pobres y la redención de los cautivos, sin especificar centro o persona concretos, se debía entregar al obispo y al ecónomo de la ciudad donde vivía. Para que ellos lo entregasen, en partes iguales, a los centros caritativos de dicha ciudad. Si no contase con ninguno, el obispo debía repartirlo entre los pobres y necesitados de la comunidad conocidos por él²⁰³³. Justiniano, en los años 528 y 530, legisló que debía validarse y respetarse todo lo entregado, por las vías legales establecidas, a las causas pías²⁰³⁴ y otorgó inmunidad en la inscripción de los títulos lucrativos de los bienes de las iglesias, los monasterios y todos los hospitales de peregrinos, nosocomios, hospicios de pobres, asilos de huérfanos y casas de expósitos²⁰³⁵. Se identifican aquí los tipos de casas venerables existentes ya en el s. VI: hospitales, «nosocomios»; asilos de ancianos, «gerontocomios»; casas de expósitos o casas cuna, «brephotropia»; orfanatos, «orphanotropia»; hospederías para viajeros sin recursos, «xenodochia»; y albergues para pobres sin hogar, «ptochotrophia». Estos centros fueron surgiendo, sobre todo en la zona occidental, de forma paulatina partir del siglo IV d.C.²⁰³⁶. El siguiente paso fue regularizar el sistema administrativo y de control de los fondos de estas casas. Para ello Justiniano, en el año 528, estableció que, al igual que con los otros cargos eclesiásticos, quien fuera designado "(...) encargado de los venerables hospitales de peregrinos, nosocomios, hospicios de pobres, asilos de huérfano y casas de expósitos (...)" o ecónomo de las mismas, no debía serlo a cambio de dádivas. Si se descubría lo contrario, tanto el encargado como el ecónomo, debían ser

²⁰³¹ CJ 1, 3, 20. Aunque esta norma en concreto no hace referencia las causas pías, si se mostrará a lo largo de este espacio que éstas fueron fundadas por los monasterios, masculinos y femeninos, y por los obispados casi en exclusiva, por lo que aquellos bienes recibidos por las iglesias y los monasterios debieron tener impacto en este tipo de instituciones.

²⁰³² CJ 1, 3, 24.

²⁰³³ CJ 1, 3, 49 (48).

²⁰³⁴ CJ, 1, 1, 2, 19.

²⁰³⁵ CJ 1, 1, 2, 22.

²⁰³⁶ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 180; Blanch Nogués, "Sobre la personalidad jurídica de las «fundaciones» en el derecho romano", 17-18; Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 139; Hertling, *Historia de la Iglesia*, 61.

separados del cargo²⁰³⁷. Surgiendo así los dos primeros cargos jerárquicos de estos centros, el encargado y el ecónomo. A los encargados se les quitó la facultad de legar a otros alguna cosa de los bienes adquiridos después de tomar su cargo, ya fuese por testamento, donación, fideicomiso, etc. Tan solo podían legar lo que tenían con anterioridad o hubiesen heredado tras la muerte de familiares directos. Así como que todo lo donado o legado para esa casa piadosa, fuera empleado en atender a los que en ella estaban, sin quitar nada para sí mismo o aplicarlo a su lucro propio²⁰³⁸. Expuso que, después de emplear el dinero necesario en atender a las personas, los bienes y los edificios de la casa, el sobrante debía usarse para comprar rentas que incrementasen los bienes destinados a usos piadosos²⁰³⁹.

La figura del ecónomo no era exclusiva de las casas venerables, también eran cargos civiles que formaban parte del gobierno de las ciudades, cargos eclesiales del núcleo episcopal, y figuras de relieve en la jerarquía monástica. En todos los casos como administradores de los bienes de las instituciones a las que debían fidelidad, por ello este cargo había comenzado a perfilarse tiempo atrás. Tenían, por ejemplo, limitada su capacidad para fiar a cincuenta libras de oro²⁰⁴⁰ y eran beneficiarios de ciertas libertades judiciales desde el año 456 cuando así lo estipuló Marciano²⁰⁴¹. Para los ecónomos que se dedicaban a gestionar el tesoro de las casas venerables, Justiniano encomendó que sus nombramientos se hicieran con suma precaución y juicio. El nombrado debía ser conocedor de su obligación de rendir cuentas ante el obispo de la diócesis a la que perteneciese el centro, al menos una vez al año. Momento en el que, si el mitrado descubría que había lesionado en forma alguna, los bienes de la Iglesia, este sería sancionado y retirado de su cargo²⁰⁴². Convirtió así Justiniano al obispo en el elemento de control de las finanzas de las casas de caridad, lo que teniendo en cuenta las conflictivas elecciones de obispos y sus relaciones con el poder estatal parece que era más favorable para que la corrupción del cargo siguiese en aumento. Sin embargo, se introdujeron dos elementos de control más, el primero que ambos cargos, encargado

²⁰³⁷ CJ 1, 3, 42 (41), 9.

²⁰³⁸ CJ 1, 3, 42 (41), 6.

²⁰³⁹ CJ 1, 3, 42 (41), 7.

²⁰⁴⁰ CJ 1, 3, 25, 1.

²⁰⁴¹ CJ 1, 3, 25.

²⁰⁴² CJ 1, 3, 42 (41), 5.

y ecónomo, no debían ser vitalicios sino tan solo temporales²⁰⁴³. En segundo lugar, la obligatoriedad para el cargo saliente de exponer y para el cargo entrante de pedir las cuentas del centro antes de que llevaran a cabo la sustitución. Con la constancia de que estarían en ambas partes de la mesa en algún momento, así como que si eran encontrados en falta serían sancionados²⁰⁴⁴.

En relación con la atención hacia las personas beneficiarias de los diferentes centros, tan solo se han encontrado dos referencias. Una de Justiniano en la que marcó que todos los que pertenecían, hubiesen pertenecido o fuesen a pertenecer a estas casas, tenían el deber de esmerarse en atender y curar a los que allí estaban²⁰⁴⁵. Otra, posterior, de León y Antemio en la que se exigía a los encargados de los asilos de huérfanos que fueran "(...) como tutores de pupilos, cuidadores de adolescentes (...)" defendiendo y reivindicando aquello que necesitasen los chicos del centro para vivir²⁰⁴⁶.

Las normas referenciadas eran de aplicación para las casas venerables con independencia de, si su origen estaba vinculado con alguna causa pía de la Iglesia o con la institución de un fundador particular que nombraba un ecónomo para su gestión y que, al igual que las primeras, estaban sujetas a la inspección del obispo²⁰⁴⁷. Jerónimo de Estridón en la epístola a Océano, describiendo las obras de misericordia que hacía Fabiola, afirmó que conocía a: "(...) mucha gente rica y religiosa que (...) práctica esta misericordia por medio de otros (...)"²⁰⁴⁸. De las fundaciones de casas venerables, que se realizaron en estos primeros siglos, tras su creación, algunas han quedado documentadas, y procederemos a continuación a tratarlas.

De entre estos centros, parece que los que se expandieron de forma más inicial y rápida fueron los «xenodochias» o albergues para extranjeros y peregrinos. Estaban estas fundaciones vinculadas con una figura imperial, Helena, madre del emperador Constantino. Según sostiene Jesús Álvarez Gómez²⁰⁴⁹, Helena fue la primera en fundar un albergue en Roma y posteriormente los fue expandiendo por otros territorios del Imperio.

²⁰⁴³ CJ 1, 3, 32 (31). Esta norma aparece en un texto que solo hacía referencia a las casas de expósitos y a las de huérfanos, pero es de suponer que se aplicaría por igual a todas las casas destinadas a causas pías y así lo atestigua que la siguiente norma que se va a referenciar era de aplicación para todos los centros.

²⁰⁴⁴ CJ 1, 3, 42 (41), 8.

²⁰⁴⁵ CJ 1, 3, 42 (41), 6.

²⁰⁴⁶ CJ 1, 3, 32 (31).

²⁰⁴⁷ Blanch Nogués, "Sobre la personalidad jurídica de las «fundaciones» en el derecho romano", 19.

²⁰⁴⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 77, 6.

²⁰⁴⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 180.

Aproximadamente en el año 326 inició un viaje hacia Oriente, que concluiría entre al 329-330²⁰⁵⁰, con la intención de llegar a Jerusalén y conocer los lugares en los que habían transcurrido los hechos narrados en los evangelios. Según Eusebio, Helena, durante su viaje:

"Con presteza juvenil llegó aquella prudentísima anciana para informarse, poniendo en ello excelsa diligencia, de aquella tierra digna de admiración, y para visitar con solicitud realmente imperial las provincias orientales, así como sus urbes y habitantes (...) al tiempo que recorría todo el Oriente con el boato de la autoridad imperial, mil dones repartió a los habitantes de cada ciudad en su conjunto, o individualmente a todo el que se le acercaba; mil dones distribuyó con liberal mano a los contingentes militares; incontable es cuanto dio a los pobres, desnudos y abandonados, a unos haciendo entrega de cantidades de dinero, a otros proveyendo abundantemente para el abrigo de sus cuerpos; liberó a no pocos oprimidos por los padecimientos de las cárceles y de las minas, rescató a otros sometidos al abuso de la prepotencia, y hubo quien fue traído del destierro (...) "²⁰⁵¹.

Una vez en Palestina, Helena, apoyada por su hijo, fundó diferentes iglesias por Jerusalén, que fueron ubicadas en los lugares considerados «santos» por ser donde se ubicaba la pasión, enterramiento y ascensión de Cristo, y donde se ubicaron las iglesias de la Santa Cruz o de la Vera Cruz²⁰⁵² y la del Santo Sepulcro²⁰⁵³. Estos templos fueron financiados con bienes de la propia Helena, de Constantino y, sobretodo, con fondos del Imperio²⁰⁵⁴. Según Eusebio, el emperador: "Honró estos lugares con el gusto de las cosas bellas, y con ello perennizó la memoria de su madre, que tanto bien hizo al género humano (...) "²⁰⁵⁵. El viaje produjo un gran impacto por la caridad prestada por Helena, además de ser este el precursor de las peregrinaciones. Se puede apreciar que en el *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza* se afirma que, tres siglos más tarde, en la puerta mayor de Siloé "(...) se distribuyen panes a los pobres y a los peregrinos, cosa que instituyó Santa Elena"²⁰⁵⁶. Falleció Helena en este proceso, en torno al año 330²⁰⁵⁷, tras lo cual su cadáver fue transportado hasta Roma, e inhumado en la villa imperial,

²⁰⁵⁰ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 299, nota 100.

²⁰⁵¹ Eusebio, VC, III, 43-44.

²⁰⁵² Helena es considerada, según la tradición, como la persona que encontró la Cruz en la que fue crucificado Jesús (Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II 34).

²⁰⁵³ Eusebio, VC, III, 42:1-43:2.

²⁰⁵⁴ Sulpicio Severo, *Crónica*, Lib. II 33,5-34.

²⁰⁵⁵ Eusebio, VC, III, 42:1.

²⁰⁵⁶ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 27.

²⁰⁵⁷ Lara Martínez y Lara Martínez, "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo", 44.

cercana a la iglesia de los Santos Pedro y Marcelino²⁰⁵⁸. La notoriedad social que había adquirido como Augusta de su hijo, la caridad en el camino a Jerusalén, los templos que fundó allí y el floreciente estado del cristianismo en el s. IV motivaron que su viaje fuera imitado por otras importantes mujeres de la época, instaurando así la costumbre de las peregrinaciones²⁰⁵⁹. Entre las mujeres que fueron en peregrinación a Jerusalén, siguiendo su ejemplo, se encuentran Paula «Mayor», Fabiola, Marcela, Melania «la Vieja» y Egeria²⁰⁶⁰. El fenómeno de las peregrinaciones supuso cambios sociales, culturales y económicos, tanto para las zonas de paso como para las de destino, puesto que fueron zonas más prósperas a consecuencia del tránsito de personas. De forma que permitió que, en las zonas de paso y en el destino de la peregrinación, se fueran creando «xenodochias» para el albergue de los peregrinos²⁰⁶¹. Así los «xenodochias» se fueron concentrando a lo largo del camino de peregrinación hacia Tierra Santa y en otras zonas donde existían reliquias o mausoleos de mártires.

Además de las «xenodochias» de los caminos de peregrinación también se establecieron «xenodochias» junto a las instituciones monacales femeninas. Melania «la Vieja» era originaria de Hispania y de familia senatorial, económicamente muy pudiente. Según Paladio era tal su generosidad con los desvalidos que, de todo su patrimonio, que fue mucho, se quedó sin nada. Se casó y tuvo hijos, pero quedó viuda a los veintidós años y llevó a cabo un retiro espiritual de seis meses, tras lo cual se desplazó a Jerusalén. Perteneció al orden de las viudas, aunque es considerada, a posteriori, del grupo de las matronas romanas, a pesar de que no fue del grupo de Jerónimo ni romana de origen²⁰⁶². Melania «la Vieja» fundó un «xenodochium», junto a su monasterio femenino que llegó a contar con cincuenta vírgenes, en el que acogía a los que "(...) por fin piadoso se hallaban de paso en Jerusalén: obispos, monjes y vírgenes"²⁰⁶³. Actos de hospitalidad que realizó durante veintisiete o treinta y siete años y en compañía de Rufino de Aquilea²⁰⁶⁴. Su nieta, Melania «la Joven» también fue una gran benefactora de la Iglesia²⁰⁶⁵.

²⁰⁵⁸ Gurruchaga, *Vida de Constantino*, 303, nota 109.

²⁰⁵⁹ Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino", 198.

²⁰⁶⁰ Lara Martínez y Lara Martínez, "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo", 42-43.

²⁰⁶¹ Lara Martínez y Lara Martínez, "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo", 42-43.

²⁰⁶² Paladio de Galacia, *HL*, XLVI y LIV.

²⁰⁶³ Paladio de Galacia, *HL*, XLVI, 5-6.

²⁰⁶⁴ Paladio de Galacia, *HL*, XLVI, 5-6; LIV, 2.

²⁰⁶⁵ Paladio de Galacia, *HL*, LXI.

También Egeria fue una noble hispana que dejó constancia de la existencia de «xenodochium» en los lugares por los que transitó durante su peregrinación. En su primera noche en la zona del Monte Sinaí fue acogida por unos monjes con "(...) toda su hospitalidad (...)"²⁰⁶⁶. Más tarde y encontrándose en la llamada «Fuente de Moisés»²⁰⁶⁷, zona que se correspondería con el conjunto arqueológico de Mashhad²⁰⁶⁸, afirmó que: "Estos santos monjes se dignaron a acogernos muy hospitalariamente, ya que nos permitieron incluso entrar a saludarlos"²⁰⁶⁹. De lo que se deduce que en el anterior y en este fueron objeto de la hospitalidad de los monjes en algún edificio anexo pero externo al monasterio. También fue acogida en otros lugares²⁰⁷⁰ y en otros momentos en los que desde el origen al destino tan solo refiere que tardó varios días en llegar en los que es de entender que en algún lugar se debió alojar²⁰⁷¹.

Llegado cierto momento ocurrió que, junto al albergue de peregrinos, comenzó a ubicarse un pequeño hospital para atender a los que llegaban enfermos, como otra obra de caridad, que casi compartía espacio con la primera y se advocaba al mismo santo o mártir. De entre estos pequeños hospitales se pueden destacar los fundados por Paulino en Nola, Eustoquio en Antioquía o Juan Crisóstomo y Olimpia en Constantinopla²⁰⁷².

Se dan ya dos tipos de centros de atención a la persona enferma, el dedicado a los peregrinos enfermos ubicado junto a las hospederías y el «infirmarum», para los miembros de monasterios que según Jerónimo de Estridón, se trataba tan solo de una habitación con mejores condiciones: "Si alguno cae enfermo, se le lleva a una habitación más espaciosa y le atienden los ancianos con tanta solicitud que no desee las comodidades de la ciudad ni el cariño de la madre"²⁰⁷³. Sin embargo, fue en los grandes monasterios orientales donde se comenzó a habilitar un tercer espacio destinado a la atención de personas enfermas que no eran de la comunidad, más tarde llamado «hospitalarius». Fue en el monasterio fundado por Basilio el Grande, ya como obispo de Cesarea, que ocurrió por primera vez que el monasterio, además de contar con un «infirmarum» o enfermería para los monjes enfermos, también contó con un hospital

²⁰⁶⁶ Egeria, *Diario*, 3.

²⁰⁶⁷ Egeria, *Diario*, 8.

²⁰⁶⁸ Arias Abellán, *Itinerarios latinos a Jerusalén y al oriente cristiano*, 100, nota 129.

²⁰⁶⁹ Egeria, *Diario*, 11.

²⁰⁷⁰ Egeria, *Diario*, 14; 20; 21.

²⁰⁷¹ Egeria, *Diario*, 22; 23, 6.

²⁰⁷² Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 180-82.

²⁰⁷³ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 22, 35.

para atender a los enfermos pobres de la sociedad circundante²⁰⁷⁴. El nombre de esta nueva fundación fue Basileas o Basiliás²⁰⁷⁵. El centro se fundó entre los años 370, designación episcopal de Basilio, y 379, año de su muerte. Desde muy temprano fue reconocido como uno de los primeros y más famosos hospitales que se erigió al amparo de la caridad cristiana²⁰⁷⁶. Su gran amigo y compañero, Gregorio Nacienceno, fue el encargado de llevar a cabo las honras fúnebres en memoria de Basilio y en ellas describió la magnitud de su obra de la siguiente forma:

“Pero ¡qué diré además de esto! Hermosa cosa es la benignidad, el cuidado de alimentar a los pobres y dar socorro a la miseria humana. Sal un poco fuera de la Ciudad y mira una Ciudad nueva. Hablo de aquel depósito de piedad, de aquel común, y rico erario, donde por las exhortaciones de Basilio, se emplean, y guardan no solo las riquezas sobrantes, y superfluas, sino también las necesarias, que ya no están expuestas á la polilla, ni sujetas a los ladrones, y que se libran de la contradicción, de la envidia, y de la corrupción del tiempo: en el cual se tolera la enfermedad con igualdad de ánimo; se tiene por bienaventurada la calamidad; y se examina profundamente la misericordia (...) A mí ciertamente ninguna otra cosa me parece tan admirable, ni creo, que alguna otra contiene un camino tan breve para la salvación, y tan fácil para subir al cielo, como lo es la fábrica de Basilio”²⁰⁷⁷.

Pedro Joaquim de Murcia y Córdoba, en un alegato en favor de la beneficencia estatal fechado a finales del s. XVIII, llevó a cabo un pequeño estudio histórico para argumentar su postura tras el cual apreciaba, como bastante verosímil, que en el Basiliás "(...) hubiese muchos departamentos, así para los enfermos, como para los pobres, y peregrinos: unos para hombres viejos, otros para mujeres ancianas: otros para las viudas: otros para los niños, otros para las niñas: todos con la correspondiente separación (...)”²⁰⁷⁸. Mientras que estudiosos de esta materia, más recientes, como Raymond Van Dam, Jesús Álvarez Gómez y Amparo Nogales Espert consideran que Basilio no solo fundó un monasterio y un hospital, fundó una nueva ciudad en las afueras de Cesarea que incluía una iglesia, su casa episcopal, un hospicio para pobres, una hospedería para peregrinos, una casas de expósitos y un orfanato, además

²⁰⁷⁴ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 310.

²⁰⁷⁵ Raymond Van Dam, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 95.

²⁰⁷⁶ Nogales Espert, "Evolución histórica del metodo...", 24.

²⁰⁷⁷ Gregorio Nacienceno, *Orat Honras fúnebres por Basilio*, 20.

²⁰⁷⁸ De Murcia, *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*, 9.

desarrollaron talleres en los que se realizaban y enseñaban oficios²⁰⁷⁹. Sosteniendo que, para el desarrollo de las labores de este macro-centro, debieron contar con un numeroso y variado personal entre los que debía haber médicos y cuidadores que residían en el propio recinto²⁰⁸⁰. Así como que, aunque no se hayan encontrado referencias a la existencia de una forma organizada de enseñanza de las prácticas de cuidados, parece que tuvo que darse. Puesto que sería inconcebible que esta institución funcionara sin una organización minuciosa y pudiera prestar cuidados de tan diversos ámbitos si no contaba con personal adecuadamente formado para ello²⁰⁸¹. De tal forma que se ve como muy probable la "(...) existencia de una metodología en la organización y en el cumplimiento de las funciones de enfermería, en este gran hospital del año 370"²⁰⁸².

Juan Crisóstomo, nacido en Antioquía en el año 344, se retiró a las montañas de esta ciudad para hacer vida ascética en el año 374. A su vuelta, siete años más tarde, fue designado diácono de la diócesis de Antioquía²⁰⁸³, para más tarde, tras pasar por el destierro al ser considerado hereje, promocionar al cargo de obispo de Constantinopla, sustituyendo a Nectario²⁰⁸⁴. Finalizado el s. IV fundó, en opinión de Pedro Joaquim de Murcia y Córdoba²⁰⁸⁵, reduciendo los gastos de su diócesis, sobre todo los de la casa episcopal, dos hospitales para enfermos y un hospicio para pobres donde eran recogidos y alimentados. Afirmó el mismo autor que Crisóstomo exhortó al pueblo de Constantinopla a la limosna, para que estos centros se sustentaran en común por la población. Porque entendía que era más sencillo y menos costoso mantenerlos entre todos que pretender que solo una familia, por rica que fuera, los mantuviese en solitario²⁰⁸⁶. Sin embargo, la mayoría de los autores coinciden en que sus obras de misericordia estuvieron apoyadas por un colectivo de mujeres misericordiosas, entre las que destaca Olimpia, con quien mantuvo una fluida relación epistolar de la que solo han quedado las diecisiete cartas de él. Olimpiades, Olimpiada o, más comúnmente, Olimpia nació en Constantinopla hacia

²⁰⁷⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 310; Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 339; Van Dam, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, 95; Nogales Espert, "Evolución histórica del metodo...", 24-25.

²⁰⁸⁰ Nogales Espert, "Evolución histórica del metodo...", 24.

²⁰⁸¹ Nogales Espert, "Evolución histórica del metodo...", 24-25.

²⁰⁸² Nogales Espert, "Evolución histórica del metodo...", 25.

²⁰⁸³ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olipiades*, 5-8.

²⁰⁸⁴ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olipiades*, 79.

²⁰⁸⁵ De Murcia, *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*, 9-10.

²⁰⁸⁶ De Murcia, *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*, 9-10.

el año 366²⁰⁸⁷, en el seno de una rica y piadosa familia senatorial romana²⁰⁸⁸. A la llegada de Gregorio Nacianceno al episcopado de esta ciudad, comenzó entre el obispo y la familia de Olimpia una estrecha relación. La familia de Olimpia ya destacaba entre sus convecinos por su expresión de la caridad hacia los pobres, que acogían y atendían ellos mismos en su casa²⁰⁸⁹. "Muy niña aún, gozaba en servir pos sí misma a los desvalidos que se presentaban en el palacio de su padre (...)"²⁰⁹⁰. Paladio afirmó que su matrimonio fue convenido con Nebridio, de la familia imperial, pero que no llegó a celebrarse²⁰⁹¹, sin embargo, Bartolomé Bejarano²⁰⁹² afirmó que "(...) fue dada en matrimonio (...)" y que este se celebró pero que, «por su santidad», decidieron ambos guardar castidad y a los veinte meses murió Nebredio. Aunque no se corrobora, en las fuentes, que hiciera voto de castidad público, parece que sí lo hizo privado²⁰⁹³, puesto que tras enviudar inició una vida de corte ascética en su propia casa²⁰⁹⁴ y repartió su hacienda entre los pobres de Constantinopla²⁰⁹⁵. "Reunió todos sus bienes y los repartió entre los pobres (...), catequizó a muchas mujeres y trató con reverencia a (...)" todos los estamentos masculinos del clero²⁰⁹⁶. La influencia de Olimpia fue tan amplia que, además de conseguir ser designada ella misma diaconisa sin tener la edad, consiguió que otras tres mujeres, parientes suyas, lo fueran también²⁰⁹⁷. Según el *Código Justiniano*, desde el año 390, estaba establecida la edad mínima para ser admitida en el "(...) consorcio de las diaconisas (...)" estaba fijada en los sesenta años²⁰⁹⁸. Esta edad fue rebajada a los cuarenta años, siempre que la mujer no estuviera comprometida, en segundas nupcias, por las *Novellas*²⁰⁹⁹. De esta información se puede deducir que, en el s. V, las diaconisas seguían existiendo y que debían ser viudas mayores de cuarenta años cuyo segundo matrimonio no hubiera sido ya convenido por sus familiares varones. Parece probable que las diaconisas no desaparecieran, sino que pasaran a llamarse popularmente viudas y terminaran por ser absorbidas por el movimiento monacal

²⁰⁸⁷ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 69.

²⁰⁸⁸ Paladio de Galacia, *HL*, LVI, 1.

²⁰⁸⁹ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 70-71.

²⁰⁹⁰ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 71.

²⁰⁹¹ Paladio de Galacia, *HL*, LVI, 1.

²⁰⁹² Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 73-75.

²⁰⁹³ Paladio de Galacia, *HL*, LVI, 1.

²⁰⁹⁴ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 77.

²⁰⁹⁵ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 77-78.

²⁰⁹⁶ Paladio de Galacia, *HL*, LVI, 2.

²⁰⁹⁷ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 78; Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino ...", 324.

²⁰⁹⁸ CJ 1, 2, 9.

²⁰⁹⁹ Nov.123, c13.

femenino. Como diaconisa tenía las siguientes funciones: ayudar al presbítero en la administración de los sacramentos y en las obras de misericordia, enseñar a las mujeres catecúmenas y cuidar de las ropas del altar²¹⁰⁰. Cuando Juan Crisóstomo llegó para ocupar la diócesis encontró que se había formado un numeroso grupo de mujeres, de virginidad consagrada, que realizaban obras de misericordia en sus dominios, al frente de las cuales estaba Olimpia²¹⁰¹. Ella le apoyó en todas sus obras de caridad, que incluyeron la fundación, a sus expensas, de un hospital y de un hospicio en la propia ciudad de Constantinopla²¹⁰². Ambos fueron desterrados en medio de la querrela arriana y ya no volvieron a verse, Olimpia financió a Juan Crisóstomo ayudándole económicamente durante sus dos exilios²¹⁰³. Ella fue a distintas ciudades hasta que se asentó en Nicomedia, donde falleció en el año 410, tres más tarde que él²¹⁰⁴.

Constantinopla, según la descripción de cómo debió ser esta urbe, realizada por Carolo Du Fresne en el s. XVIII²¹⁰⁵, llegó a contar con: trece «xenodochium», tres nosocomios, una casa de expósitos y un orfanato, catorce gerontocomos, un hospicio para pobres, una casa de acogida («pandocheio»), un centro mixto que acogía peregrinos, pobres y ancianos y, por último, un centro denominado «lobotrophium» que parece que acogía a personas pobres con enfermedad mental y/o discapacidad intelectual. Entre los «xenodochium» destacan, por su idoneidad temporal al periodo estudiado: uno que se encontraba en el centro de la ciudad, junto a la iglesia de Timoteo Mártir; otro llamado «Euboli», en honor a su fundador Eubulo, un rico patricio de familia senatorial que financió la fundación de este centro durante el gobierno de Justino I (518-527) y con el beneplácito del obispo; y, por supuesto, el financiado por el emperador Justiniano, denominado Xenodochium Sampsonis, ubicado entre las basílicas dedicadas a Sta. Sofía y Sta. Irene²¹⁰⁶.

²¹⁰⁰ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 78.

²¹⁰¹ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 79.

²¹⁰² Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 79.

²¹⁰³ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino ...", 323-24.

²¹⁰⁴ Bejarano, *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olypiades*, 80.

²¹⁰⁵ Carolo Du Fresne hizo un arduo trabajo recorriendo, en el primer tercio del s. XVIII, múltiples bibliotecas y colecciones para llevar a cabo este recuento, e ilustró sobremanera las ubicaciones y las fundaciones de algunos de estos centros, los «xenodochium», sin embargo, de los nosocomios apenas aportó algún dato, más allá de las fuentes donde pudo concretar su existencia (Carolo Du Fresne, *Historia bizantina, duplicci commentario e illustrata. Descriptionem ubis Constantinopolitanae* (Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1739), 114-16, sección III).

²¹⁰⁶ Du Fresne, *Historia bizantina, duplicci commentario e illustrata. Descriptionem ubis Constantinopolitanae*, 113-14, sección III.

En Belén, zona gravemente afectada por el inicio de las peregrinaciones, Jerónimo de Estridón y Paula «Mayor» fundaron una hospedería para acoger a peregrinos y monjes²¹⁰⁷. Este centro estuvo ubicado junto a los monasterios, masculino y femenino que también fundasen. Este centro es posterior al de Melania «la Vieja». El mismo Jerónimo en la carta al yerno de Paula, Panmaquio, le relató que:

“Nosotros también, en esta provincia, hemos edificado un mesón junto al monasterio, no vaya a ocurrir que, si ahora vienen a Belén José y María, tampoco hallen posada. Pero son tantas las multitudes de monjes que aquí afluyen de todo el orbe, que nos sentimos agobiados y ni podemos abandonar la obra comenzada ni tenemos fuerzas para llevarla adelante (...) no calculamos bien los gastos (...) me he visto forzado a mandar a mi hermano Pauliniano a mi tierra, para que venda unos caserones medio derruidos, reliquias de nuestros padres, que han escapado a las manos de los bárbaros; no sea que, abandonando el servicio a los Santos que hemos comenzado, demos motivo de risa a detractores y envidiosos”²¹⁰⁸.

Tal debió de ser el grado de aceptación y demanda de este «xenodochium» en Belén que, poco más tarde y en otro escrito, se quejaba Jerónimo de que estaba retrasado en sus epístolas y traducciones:

“(...) debido a la atención que dedicamos a la gente que viene de todo el mundo, sin tener ni una sola hora, ni un solo instante en que no debamos atender a estas tropas de hermanos, cambiando la soledad del monasterio por una multitud de visitas, hasta tal punto que nos vemos obligados o bien a cerrar las puertas o bien a abandonar las Escrituras, cuya ayuda ha de permitir abrirlas (...)”²¹⁰⁹.

Coinciden Onrubia Revuelta y Rodríguez Luna²¹¹⁰ cuando afirman que probablemente a todo el que llegaba a la puerta se le lavaban los pies, se le alojaba y se

²¹⁰⁷ David Rodríguez Luna, "Algunos aspectos para el estudio de la caridad en la Orden de San Jerónimo", en *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2006), 927. David Rodríguez Luna, además de Doctor e Investigador de la hospitalidad jeromiana, era sacerdote y ejercía en una parroquia de Talavera la Real. En el verano de 2019, justo cuando se estaba llevando a cabo esta parte de la tesis y se estaban estudiando sus trabajos, falleció a los cuarenta años, en la sacristía de su iglesia. Esto causó una honda impresión en la doctoranda que, aún no conociendo personalmente al mencionado autor, conoció su trabajo, por las necesidades de la tesis, y acto seguido su muerte por los medios de comunicación. Por ello desde aquí se quiere hacer una mención a este autor y un recuerdo a su memoria.

²¹⁰⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep.* 66, 14.

²¹⁰⁹ Jerónimo de Estridón, Comentario al *Libro VII de Ezequiel*, citado en Rodríguez Luna, "Algunos aspectos para el estudio de la caridad en la Orden de San Jerónimo", 927-28.

²¹¹⁰ J. Onrubia Revuelta, "La práctica de la hospitalidad en la Orden de San Jerónimo en España", *Claustro Jerónimo*, nº. 3 (2001):3-20, 4; Rodríguez Luna, "Algunos aspectos para el estudio de la caridad en la Orden de San Jerónimo", 928.

le facilitaba comida y bebida. Así como que serían atendidos en este «xenodochium», además de peregrinos, pobres, vagabundos o personas que deseaban acercarse a Jerónimo y Paula. En base a lo Jerónimo dijo de sí mismos y de Paula «Mayor», que solo acudían a los baños por razón de enfermedad²¹¹¹ es de suponer que se daba en este momento cierta capacidad curativa a la higiene. Tanto Paula como Marcela, considerada maestra de la primera, fueron mostradas en las cartas como mujeres cultas e inteligentes que dominaban la retórica. En concreto de Paula se manifiesta que conocía a la perfección el latín y el griego, así como que estaba instruyéndose en el hebreo y que juntas estudiaron textos científicos para rebatir a los adversarios de la creencia cristiana²¹¹². También que su sentido de la caridad hacía que considerara "(...) como una afrenta propia que un enfermero o un hambriento fuera sustentado con la comida de otros de su misma condición (...)"²¹¹³. En definitiva, que entendía que el alimento debía salir de una fuente en mejor situación y no de entre iguales. Sintiendo atraída por la prestación de cuidados, como vehículo de expresión de la caridad, afirma Nogales Espert que estudió junto a Marcela sobre el cuidado a los enfermos y que, con su hija Eustoquia, formó a las vírgenes que se les unieron en Belén. En lo que habría constituido algún tipo de "(...) enseñanza de la enfermería (...)"²¹¹⁴, como elemento necesario para atender a los enfermos, desligado de la propia caridad²¹¹⁵. Al morir Paula, en el año 404, Jerónimo escribió un elogio fúnebre para su gran compañera, la *Epístola 108*, en ella hizo un recorrido por la vida de Paula destacando cuestiones como su permanencia en una pequeña vivienda durante tres años hasta que concluyó la construcción del monasterio femenino y el "(...) albergue junto al camino para peregrinos (...)"²¹¹⁶. Describió que el monasterio masculino era un solo edificio, mientras que el femenino estaba dividido y repartido en tres secciones, por lo que las vírgenes no vivían todas juntas y no se encontraban ni para el trabajo ni para la comida,

²¹¹¹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 15.

²¹¹² Ferd Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre* (Louvain: Université Catholique et Colleges Theologiques de Louvain, 1922), 87-88.

²¹¹³ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 5.

²¹¹⁴ Si aceptamos que el proceso de cuidar, y por allende la enfermería, existe desde el mismo momento que el ser humano, entenderemos que, a lo largo de todo este tiempo, ha ido sufriendo transformaciones, tanto en su práctica como en su conceptualización. Por ello, aunque son comprensibles estas palabras se propone matizar, para no entrar en anacronismos, y referirnos a estas mujeres como cuidadoras y no como enfermeras en ningún caso. Por otro lado, las fuentes consultadas no hacen mención a esta cuestión de tal forma que, desde esta tesis, se referencia la opinión de la mencionada autora.

²¹¹⁵ Nogales Espert, "Evolución histórica del metodo...", 24.

²¹¹⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 15.

tan solo para las oraciones²¹¹⁷. Por último, destacó que en su entierro “(...) las viudas y los pobres (...) mostraban los vestidos que les había dado ella. Toda la multitud de indigentes gritaban que habían perdido a su madre nutricia (...)”²¹¹⁸.

Mientras tanto, en África, Cartago contó con dos hospitales, fundados por su obispo Deogracias, quien reconvirtió dos iglesias en centros de asistencia durante las invasiones bárbaras y así se mantuvieron más tarde. Hipona contó también con un xenodochia fundado por su célebre obispo Agustín²¹¹⁹. En el occidente europeo las primeras fundaciones también provinieron del círculo Aventino de Jerónimo, en concreto de la matrona romana Fabiola. Aunque existen algunas referencias anteriores como el llamado «Hospital de San Lorenzo», que se data en el año 258, parece que se trató más de una agrupación de enfermos y pobres que eran mantenidos con la limosna que recogía en su iglesia el propio Lorenzo, aún presbítero²¹²⁰. Otra figura que aparece descrita como rodeada de enfermos fue Nebridio, de la familia imperial teodosiana, de quien, por el año 400-401, Jerónimo afirmó que: "Daba tantas limosnas que las puertas de su casa estaban sitiadas por enjambres de pobres y lisiados"²¹²¹. Sin embargo, parece que ninguna de estas figuras contó con un espacio físico en el que prestar tales atenciones, sino que era más bien un reparto, más continuado que puntual, de ayudas. Por lo que se considera el primer nosocomio romano al fundado por Fabiola a las orillas del Tiber, aproximadamente en la última década del s. IV. Para esta fundación, construyó o rehabilitó una casa de campo en la que reunió a enfermos y «achacosos» que antes estaban tirados por calles y plazas públicas. En esta casa se les ofrecía alimento y el socorro que necesitasen hasta su curación o muerte²¹²². La fuente principal para conocer la vida y obras de Fabiola es la *Epístola 77*, a Océano, de Jerónimo de Estridón²¹²³. Consiste en un elogio funebre a Fabiola, escrito en el año 400²¹²⁴, en el que se presenta a una noble pagana, de la familia de los Fabios, casada en primeras nupcias

²¹¹⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 20.

²¹¹⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep. 108*, 29.

²¹¹⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 182.

²¹²⁰ Vicente Bastuis i Carrera, *Diccionario histórico enciclopédico*, vol. III (Barcelona: Viuda de D.A. Roca, Impresor de Cámara de S.M., 1830), 162.

²¹²¹ Blázquez, "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (II)", 315.

²¹²² Bastuis i Carrera, *Diccionario histórico enciclopédico*, III, 162-163.

²¹²³ Jerónimo le dedicó a Fabiola dos cartas, *Epístola 64* y *Epístola 78*, pero ambas son de contenido teológico con el que, desde una óptica pedagógica, trató de explicarle diversos conceptos que no atañen al interés de esta tesis. Mientras que la *Epístola 77* a Océano la dedicó a loar las obras de misericordia que ella llevó a cabo en vida.

²¹²⁴ Valero, *San Jerónimo, Epistolario. Edición bilingüe I*, 777.

con un hombre adúltero al que abandonó y repudió para casarse de nuevo²¹²⁵. Tras enviudar de su segundo marido ocurrió su conversión y se unió al orden de las viudas causando, según las palabras de Jerónimo, verdadero estupor entre la ciudadanía de Roma²¹²⁶. Tras una larga y dura penitencia fue aceptada en la iglesia y en la comunidad de las viudas, momento en el que:

"(...) dilapidó y vendió toda la hacienda de que pudo disponer, que era cuantiosísima, como correspondía a su alcurnia y, reducida a dinero, la destinó para socorro de los pobres. Fue la primera que fundó un hospital para recoger a los enfermos de las plazas y restablecer los miembros de los miserables consumidos de dolencias y hambre. ¿Voy ahora a pintar yo aquí las varias calamidades humanas: narices truncadas, ojos arrancados, pies medio quemados, manos entumecidas, vientres hinchados, caderas atrofiadas, piernas turgentes y hervideros de gusanos que salieron de carnes carcomidas y pútridas? ¡Cuántas veces no cargó sobre sus hombros a miserables consumidos por la ictericia y la gangrena! ¡Cuántas no lavó con sus manos la materia purulenta de las llagas que otro no se hubiera atrevido a mirar! Servía las comidas por su propia mano, y con infusiones medicinales aliviaba a aquellos cadáveres vivientes (...)”²¹²⁷.

Analizando el texto se puede determinar que no parece que el hospital estuviera vinculado a monasterio ni a hospedería alguna, sino que aparece como un elemento solitario de prestación de socorro. También da a entender que Fabiola estableció algún sistema para el traslado de los enfermos, desde su ubicación original hasta el centro. Por otro lado, se entrevé que en este centro se atendía a cualquier clase de enfermo y que los cuidados que se prestaban incluían la alimentación, el aseo, la cura de heridas y la administración de derivados terapéuticos de origen natural y, por último, que Fabiola ejercía en el centro como cuidadora. En algún momento entre la fundación de este nosocomio y su muerte, que se acepta en el año 400 por la data de la *Epístola 77*, fue en peregrinación a Jerusalén, donde Jerónimo y Paula la acogieron²¹²⁸. Estando aún en Belén, la noticia de las invasiones de los hunos en el Cáucaso y el temor a que siguieran penetrando en los territorios del Imperio, mientras que el ejército estaba en Italia luchando en guerra civil, la hizo regresar precipitadamente a Roma, donde falleció²¹²⁹.

²¹²⁵ Jerónimo de Estridón, *Ep. 77*, 2-3.

²¹²⁶ Jerónimo de Estridón, *Ep. 77*, 4.

²¹²⁷ Jerónimo de Estridón, *Ep. 77*, 6.

²¹²⁸ Jerónimo de Estridón, *Ep. 77*, 7.

²¹²⁹ Jerónimo de Estridón, *Ep. 77*, 7-9.

También se constata que ayudó, parece que económicamente, a Panmaquio con su «xenodochium» del puerto de Ostia²¹³⁰.

Se ha puesto de manifiesto que, a lo largo de los siglos III, IV, V y VI, seis grandes mujeres de la aristocracia romana influyeron directamente sobre las fundaciones de los diferentes tipos de centros asistenciales que comenzaban a perfilarse. Helena, Olimpia, Paula, Marcela, Eustoquia y Fabiola, fueron mujeres que pusieron al servicio de la prestación de cuidados su preparación intelectual y su cultura, su influencia social y también su fortuna. En una modalidad de expresión de la caridad que Pedregal Rodríguez²¹³¹ denomina patronazgo femenino y que define como una forma inespecífica de ayuda, mediante diferentes tipos de donaciones materiales y de prestaciones, establecida en el marco de unas relaciones de poder desiguales. En ellas, la patrona ejerció como protectora, benefactora y prestadora de privilegios, prestigio, influencias y concesiones hacia otras mujeres y hacia hombres, como las casas de vírgenes o los miembros de la jerarquía eclesiástica²¹³². En ocasiones el patronazgo fue ejercido sobre colectivos, adquiriendo así el carácter plural característico de las prácticas evergéticas. Dieron así apoyo a comunidades religiosas, femeninas y/o masculinas, y a grupos de especial vulnerabilidad social, asistiéndoles con la prestación de hospitalidad, ayuda económica para la subsistencia, cesión de espacios, construcción y dotación de edificios, como iglesias, monasterios, «xenodochias», nosocomium, etc.²¹³³. Desarrollaron de esta forma otra vía de expresión de la caridad, el patronazgo hacia colectivos, que se podría definir como "(...) la relación de protección y beneficencia que se establece entre el patrón y un grupo socialmente inferior (...)"²¹³⁴. De esta dinámica extrajo Rocco Tedesco²¹³⁵ la conclusión de que las mujeres eran bienvenidas y buscadas entre los cristianos, llegando a desempeñar importantes tareas asistenciales en el marco del cristianismo de este periodo. Siempre y cuando no transgredieran la norma de no convertirse en «pública» o de agraviar a hombre alguno, ni en el contexto social ni en el de la Iglesia²¹³⁶.

²¹³⁰ Jerónimo de Estridón *Ep.* 66, 11.

²¹³¹ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 315.

²¹³² Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 315.

²¹³³ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 315.

²¹³⁴ Pedregal Rodríguez, "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino...", 316-17.

²¹³⁵ Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino", 317.

²¹³⁶ Rocco Tedesco, "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino", 317.

La conjunción de los valores cristianos, la organización eclesiástica del territorio y la aparición de las instituciones dedicadas a prestar caridad produjo la creación de los primeros centros asistenciales que fueron variados en su tipología y nomenclatura. Así, la suma de todas las fundaciones descritas permite clasificar los tipos de centros en base a tres criterios: el origen de los fondos para la fundación; la ubicación espacial del centro; y, por último, el colectivo que atendía. En relación con el origen de los fondos para llevar a cabo la fundación se han detectado fundadores individuales, potentes económicamente, que pusieron a disposición de los enfermos sus casas o bienes; y fundadores colectivos, comunidades religiosas asociadas al movimiento monacal que ampliaron sus servicios a la comunidad con la atención a los enfermos. Sobre su ubicación se han encontrado instituciones para la atención a enfermos que se originaron: en las proximidades de los «xenodochias»; dentro de los propios monasterios, «infirmarum» exclusivos para los/as miembros de comunidades monacales; hospitalarius para los enfermos que llegaban a las puertas de los monasterios; y, por último, nosocomios, desligados de las otras obras de caridad, dedicados en exclusiva a prestar asistencia. En cuanto a la clasificación basada en las características comunes del colectivo se perfilaron siete tipos de centros: nosocomios, xenodochium, casas de expósitos, orfanatos, hospicios y gerontocomos. En todos los casos, según la legalidad romana, los centros contaron con figuras de la jerarquía eclesiástica y/o monacal para su control y gobierno, pero en todos los casos dependían, más tarde o más temprano, del obispo de la diócesis/ciudad en la que estaba ubicado.

A pesar de estas clasificaciones, son varios los estudiosos de esta temática que sostienen que, al menos durante el Bajo Imperio y la Alta Edad Media, las diferencias en cuanto a las características del colectivo atendido no eran tan reales. De tal manera que los «xenodochias» que no contaban con zona de hospital, atendían igualmente a los enfermos que llegaban a sus puertas, e incluso que las diaconías o sacristías de muchas iglesias se usaban como «xenodochias» y como espacios para el reparto de la limosna y atención de enfermos pobres²¹³⁷. Hendrik W. Dey, en la misma línea, sostiene que, exceptuando los centros dedicados a atender a niños o a ancianos, el resto funcionaron de forma similar y atendieron a quien llegaba a sus puertas, sin criba alguna²¹³⁸. Atestiguan esta postura fuentes como el *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza* cuyo autor relató que, en la ciudad llamada Gadera o Gabaon, junto a unas termas de aguas calientes: "(...) son

²¹³⁷ Albin, "Pauperes recreare: accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunita...", 499.

²¹³⁸ Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries...", 402.

curados los leprosos, que reciben cuidados en una hospedería costada a expensas públicas (...)”²¹³⁹. Similar referencia hizo de otra terma, llamada «de Moisés», ubicada esta vez en la ciudad de Liuada²¹⁴⁰. Sin mencionar la concurrencia de enfermos describió también la presencia de hospederías en: Jericó, situada en la casa de Rajab que contaba con una capilla dedicada a Sta. María²¹⁴¹; en el desierto, en un lugar que llamó el de las «setenta y dos palmeras y las doce fuentes» y cercano a Magdalaum, ubicó una pequeña fortaleza llamada a Surandala que tenía una iglesia y dos hospederías para los transeúntes²¹⁴²; “(...) en el lugar donde los hijos de Israel fijaron su campamento cuando pasaron al mar (...)”²¹⁴³ encontró otra pequeña fortaleza que también contaba con una hospedería; por último, a veinte millas de la ciudad de Elusa, entre Sinaí y Egipto, encontraron la hospedería de San Jorge, en la que se daba refugio a los peregrinos²¹⁴⁴. Sin embargo, la referencia más clara en la que se vincula a los enfermos con la atención en las hospederías se encuentra en:

"Desde Sión fuimos a la iglesia de Santa María, donde vive una grandísima congregación de monjes, hay también una hospedería para hombres y mujeres, un albergue para peregrinos, muchísimas mesas y más de tres mil camas para enfermos”²¹⁴⁵.

Los centros, fueran del tipo que fueran, tuvieran su origen en una persona o en una comunidad y sin importar dónde estuvieran ubicados estaban, según las normas, bajo la tutela y supervisión del obispo o de la autoridad eclesial más cercana, e imbuidos de un sentido puramente caritativo y religioso. Siendo la mayor muestra de ello la falta de remuneración por la prestación de cuidados, considerándose completamente innecesaria e incluso inadecuada en acciones que se llevaban a cabo por caridad y en el marco de unas creencias religiosas, puesto que se realizaban por convicciones morales y persiguiendo la propia salvación del alma. La labor asistencial que se practicaba en estos centros, “(...) estaba limitada por la parálisis científica que afectó a toda la Alta Edad Media (...)”²¹⁴⁶. Por otro lado, la formación para el prestador de cuidados se consideraba, igualmente, innecesaria, a pesar de que estos centros, de forma indiscriminada, fueron acogiendo a: extranjeros, discapacitados y enfermos físicos o

²¹³⁹ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 7.

²¹⁴⁰ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 10.

²¹⁴¹ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 13.

²¹⁴² *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 41.

²¹⁴³ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 41.

²¹⁴⁴ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 35.

²¹⁴⁵ *Itinerario de Pseudo-Antonino de Piacenza*, 23.

²¹⁴⁶ Padrós, "Cristianismo y hospital", 11.

mentales, indigentes, heridos, abandonados, niños, personas mayores o vagabundos²¹⁴⁷. La falta de formación fue sustituida por un aprendizaje por experiencias, propias o ajenas, pero lo cierto es que daban cobertura a necesidades del todo básicas, como la alimentación y la higiene, a personas que en su contexto temporo-espacial no hubiesen tenido otra oportunidad para cubrirlas. Antes de este momento una asistencia institucional y gratuita para los enfermos era totalmente desconocida, no existían establecimientos hospitalarios y el cuidado de los enfermos era considerado como una tarea propia de los esclavos e indigna de los hombres libres. Por ellos, estas instituciones y las personas que se dedicaban a prestar cuidados en ellas, dieron lugar a un hecho fundamental para la enfermería actual, la organización de los cuidados, no de una forma profesional, pero si ubicándolos en un sitio concreto, el hospital. Estos grupos de cuidadores y cuidadoras, que forman parte de los orígenes profesionales de la enfermería, aprendían a realizar los cuidados exponiendo su integridad física y psíquica a las condiciones del medio en el que los prestaban y a las generadas por los pobres y enfermos que atendían²¹⁴⁸.

A continuación, se presentan dos tablas, la Tabla V dedicada a comparar los centros asistenciales en los periodos temporales ya contemplados en esta tesis, y la Tabla VI en la que se pueden apreciar las características propias de los hospitales de la Alta Edad Media.

²¹⁴⁷ Geadah, "Regards sur l'évolution des soins..." 18.

²¹⁴⁸ Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 138.

Tabla V: Comparativa de los centros asistenciales y sus características

Categorías	Características	Grecia	Roma	Cristianismo: Bajo Imperio/Alta Edad Media	
Atención mágico-religiosa	Espacios	Templos de Asclepios	Templos de Esculapio		
	Cuidadores	Sacerdote Asclepiádes	Sacerdotes y sacerdotisas		
Atención formal	Espacios	Iatreion	Tabernae Medicae	Tabernae Medicae	
	Colectivos de prestadores	Médico, aprendices y ayudantes	Médico y aprendices	Médico y aprendices	
	Financiación	Iatrico + privado	Impuestos + privado	Impuestos + privado	
Cuidados informales	Espacios	Oikos	Domus	Domus	
	Grupos de cuidadores	Mujeres, esclavas y esclavos de la familia	Mujeres, esclavas y esclavos de la familia	Mujeres, esclavas y esclavos de la familia, diaconisas y diáconos, vírgenes consagradas, viudas y matronas romanas.	
	Financiación	Propia	Propia	Propia	
Cuidados institucionalizados	Espacios			Casas venerables	Nosocomios Hospitalarius Infirmarum Orfanatos Casas de expósitos Gerontocomos
	Grupos de cuidadores			Masculinos: elementos del clero y monjes. Femeninos: vírgenes consagradas, viudas y monjas	
	Financiación			Caridad de benefactores privados; Aportaciones del clero; Aportaciones del Estado	
Cuidados militares	Espacio		Valetudinaria	Valetudinaria	
	Colectivos de prestadores	Médicos militares	Médicos militares y nosocomii	Médicos militares y nosocomii	
	Financiación	Estado	Estado	Estado	
Hospitalidad (Grecia y Roma acogida del extranjero previo pago; Cristianismo acogida del débil, vulnerable, pobre, etc. de forma gratuita)	Espacio	Xenodochia	Hospios - hospitium	Xenodochium Hospicios para pobres	
	Grupos de cuidadores	Funcionarios gubernamentales	Funcionarios estatales	Elementos del clero Monjes Vírgenes consagradas, viudas y monjas	
	Financiación	Impuestos municipales + privado	Impuestos municipales + privado	Caridad de benefactores privados; Aportaciones del clero; Aportaciones del Estado	

Fuente: elaboración propia a la luz de las fuentes estudiadas.

Tabla VI: Características de las instituciones hospitalarias en la Alta Edad Media

CATEGORÍA	CARACTERÍSTICA	
Tipo de institución	Eclesiástica.	
Finalidad	Tenían como finalidad principal la caridad y la misericordia para con el pobre y el enfermo.	
Beneficiarios	Estaban destinados a las clases sociales más desfavorecidas, ya que los pudientes se hacían cuidar en casa.	
Tipo de atención que prestaba	La asistencia a la salud estaba totalmente relegada a la asistencia espiritual. Se basa en dar cobertura a las necesidades básicas contempladas en las obras de misericordia físicas.	
Tipología de centro (según el colectivo atendido)	Xenodochium	Hospedería para peregrinos.
	Hospicio	Casa de acogida para pobres.
	Infirmarum	Enfermería para monjes/as ubicada intramuros del monasterio.
	Hospitarius	Instalaciones para enfermos que eran atendidos en un monasterio, sin ser miembros de la comunidad religiosa.
	Nosocomio	Centros específicos para enfermos que no eran anexos a un monasterio o una iglesia.
	Casa de expósitos	Acogía a lactantes abandonados, pobres o huérfanos
	Orfanatos	Acogía y formaba a niños huérfanos, pobres o abandonados.
	Gerontocomo	Casa para ancianos que no podían valerse por sí mismos, por causa de la edad, la enfermedad y/o la pobreza.
Origen del centro	Fundación individual por un/a patrón/a cuya gestión dejaba en manos de un clérigo y que podía o no colaborar personalmente en él.	
	Fundación colectiva por parte de una comunidad religiosa, masculina o femenina, ayudada o no por un/a benefactor/a económicamente potente.	
Jerarquía funcional del centro	<p>1º Obispo 2º Encargado del centro en cuestión (por norma un religioso, clérigo o monje) 3º Ecónomo 4º Cuidadores: comunidades de</p> <ul style="list-style-type: none"> - religiosos, habitualmente monjes no sacerdotes - vírgenes consagradas, más tarde llamadas monjas, entre las que solían encontrarse damas de alta alcurnia. <p>Estas comunidades fueron, en ocasiones, constituidas para tal fin pero, en otras ocasiones, terminaron prestando cuidados aunque su finalidad inicial fuera otra.</p>	

Fuentes: elaboración propia a partir del análisis realizado²¹⁴⁹.

Sin embargo, interpretar estos nosocomios como sinónimo de hospital haciendo alusión a lo que hoy representa un hospital, es un error de enfoque. En primer lugar, porque los términos nosocomio, «hospitalarius» y «xenodochia» no se unificaron en «hospitale» hasta el s. IX. En segundo lugar, porque estos hospitales medievales se caracterizaron por ser centros, si no puramente eclesiásticos, si religiosos por encima de

²¹⁴⁹ Esta tabla ha sido parcialmente presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 52.

todo²¹⁵⁰, de los que la Iglesia se había hecho cargo para cumplir el mandato evangélico de atender y/o cuidar al enfermo, al pobre, al extranjero, al huérfano, etc. Fundamentando esta asunción de competencias, en la puesta en práctica de la caridad, mediante la realización de las llamadas obras de misericordia corporales. Por lo que se debía dar cobertura a las necesidades básicas: comida y bebida, lecho, ropa, acompañamiento físico y espiritual, y enterramiento tras la muerte, y se mantenía al enfermo, potencialmente contagioso, al margen de la sociedad²¹⁵¹. Así, la asistencia a los procesos de enfermedad, caracterizada en esta época por basarse en el empirismo y en el saber intuitivo²¹⁵², quedó relegada a la asistencia religiosa. Por último, destacar que fueron instituciones destinadas a los miembros más vulnerables, los que ocupaban los estratos socio-económicos más bajos de la población, lo que es visible en cuestiones como que se denominasen «hospitales para pobres», «hospitales de pobres» u «hospitale pauperum»²¹⁵³.

D. El «Hôpital de Saint Christopher»: s. VII al XII

Por todo el territorio de la actual Europa se fueron fundando «venerabilis domus», en la Galia, bajo el nombre «établissements charitables», también proliferaron. Ya se ha mostrado que el desarrollo de las casas de vírgenes o monasterios femeninos tuvo seguimiento en la propia capital del actual estado francés, antes incluso que en otras ciudades de su envergadura, ya que el desarrollo de estos establecimientos, en la Galia, fue más urbano que rural. Entre estos centros caritativos, se fundó un pequeño monasterio, cercano a la catedral dedicada, ya, a Nuestra Señora y ubicada en el mismo emplazamiento que la actual pero sensiblemente más pequeña. Este monasterio, femenino, estaba advocado a S. Cristóbal y desde temprano parece que contó con un pequeño hospital que acogió y asistió a los pobres y enfermos de París desde el s. VII hasta el XIII. Fue conocido popularmente como «Hôpital de Saint Christopher», su ubicación aproximada se ha marcado en la Ilustración II que muestra las pequeñas construcciones que debían estar en el emplazamiento de la antigua catedral de Notre-Dame, antes de la construcción de la catedral gótica.

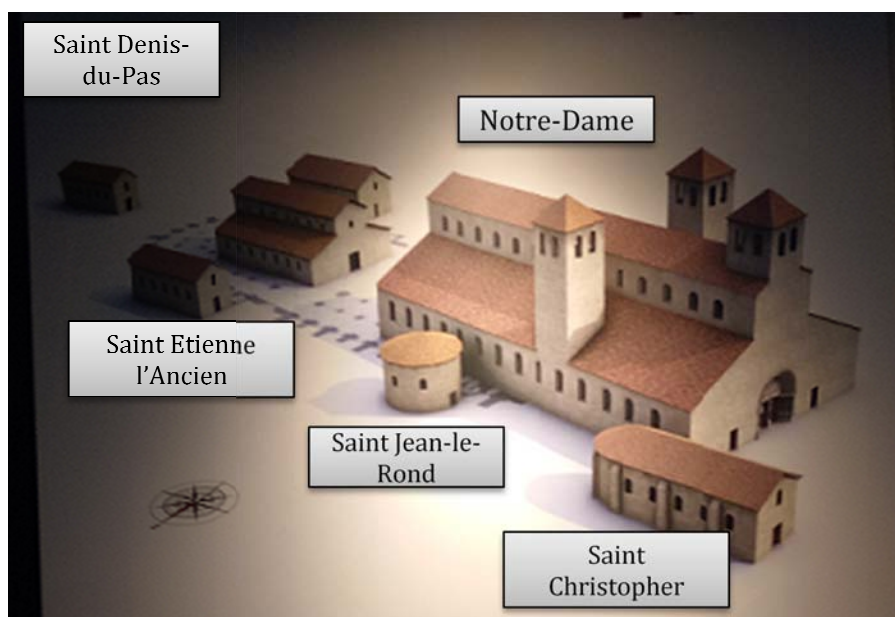
²¹⁵⁰ María Luisa Martínez Martínez y Elena Chamorro Rebollo, *Historia de la enfermería* (Barcelona: Elsevier, 2011), 51; Siles González, *Historia de la enfermería*, 176.

²¹⁵¹ Amparo Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", en *Historia de la enfermería en España (desde la antigüedad hasta nuestros días)*, ed. por Francisca Hernández Martín (Madrid: Síntesis, 1996), 96.

²¹⁵² Josefa Parrilla Saldaña y Adela Sánchez Nario, "Los hospitales de Sevilla en la Baja Edad Media", *Revista Hiades*, nº. 5-6 (1998/1999): 103-114, 104.

²¹⁵³ Martínez Martínez y Chamorro Rebollo, *Historia de la enfermería*, 51.

Ilustración III: Emplazamiento del Hôpital de Saint Christopher



Fuente: imagen tomada por la doctoranda de la Exposición permanente de la evolución de las infraestructuras de la Catedral de Notre-Dame, París, en el año 2017. Estando la exposición ubicada en el interior de la seo y tras el incendio de 2019, desconocemos en qué estado se puede encontrar la exposición²¹⁵⁴.

Si bien «Hôpital de Saint Christopher» es el nombre más habitual con el que se encuentran las referencias, hay autores que establecen que era popularmente denominado así porque la capilla ya existía con anterioridad, pero que su nombre era «Hospitale Beate Marie»²¹⁵⁵. La data e intervinientes en la fundación de este monasterio y su «Hôpital de Saint Christopher», así como los motivos para su creación y quienes fueron las personas que prestaban cuidados en este centro es de gran interés para esta tesis. Aunque con anterioridad se ha publicado, por parte de esta doctoranda²¹⁵⁶, como fecha de la fundación los años 650 o 651 y como fundadores el obispo de París, Landry, y el mayordomo del palacio de Nustria, Erquinoaldo, nuevos datos hacen necesario replantear tales informaciones. Por ello, vamos a detallar la información encontrada, relativa a estos dos primeros puntos:

- Gérard Dubois (1710), que fuera presbítero de la iglesia de San Martini Turonensi de la capital francesa, escribió la obra denominada *Historia eclessiae*

²¹⁵⁴ En esta imagen, recreación de cómo estaba dispuesta la zona sureste de la Île de la Cité en el s. IX, se puede observar el edificio primitivo de la seo, así como la ubicación de la capilla de Saint Jean-le-Rond, la de Saint Christopher y la de Saint Etienne l'Ancien.

²¹⁵⁵ Anna-Francoise Abécassis, "L'Hôtel-Dieu de Paris. De sa fondation jusqu'au milieu du 20e siècle", *Soins*, n.º. 571 (1993): 44-49, 44; Husson, *Étude sur les hopitaux...*492.

²¹⁵⁶ Teresa Morales y García Berrocal, "Hôtel-Dieu de Paris: orígenes y aparición de las primeras enfermeras religiosas de la historia", 46.

parisiensis. En ella detalló la creación y estatutos de diferentes instituciones eclesiásticas de París que ya estaban en funcionamiento en el s. XIII. Para la elaboración de su tratado utilizó todos los archivos eclesiásticos a su alcance. Según su testimonio, narrado en la obra, halló en los documentos que denominó *Sententiâ Breulli*²¹⁵⁷ y *Breviario Parisiensi*²¹⁵⁸, referencias sobre que fue S. Landericio, obispo de París, el fundador del hospital, dedicado en un primer momento a S. Cristóbal. Así como que este hecho ocurrió en tiempos del rey Clodoveo II (639-657)²¹⁵⁹.

• *Essai Historique sur l'Hôtel-Dieu de Paris* de Rondennau de La Motte²¹⁶⁰, es considerado la primera obra historiográfica dedicada a la transmisión de la historia del Hôtel-Dieu de París. En ella se pone de manifiesto que:

"La mayor parte de los historiadores han acordado que este hospital fue fundado en torno al año 660 por San Landericio, obispo de París, y que Erquinoaldo (...), Conde de París, familiar cercano de la reina Bathilde²¹⁶¹ y Mayordomo del Palacio tuvo mucho que ver con esta pía fundación, al donar a la Iglesia de París, la tierra de Creteil, un Palacio y la capilla de San Cristóbal (...)"²¹⁶².

• *Histoire de la ville de Paris* de Michel Felibien (1725). Este autor fue uno de los primeros historiadores modernos de Francia y recibió gran reconocimiento profesional por su rigor y fuentes. En relación con los orígenes del «Hôpital de Saint Christopher» en su obra recogió que:

"(...) fue en torno al 651, cuando una gran hambruna devastó Francia y se hizo sentir en el seno de la capital. Clodoveo (II), movido por la piedad hacia su pueblo, despojó la tumba de San Denis de la plata donada por Dagoberto, su padre (...) para dar limosna y aliviar el sufrimiento de los pobres (...)"²¹⁶³.

Según sigue el documento, S. Landericio, imitando al rey vendió los vasos y platos de plata, e incluso los cálices sagrados de la Catedral, para cubrir las necesidades de los pobres. Dando así muestras de su caridad, mandó construir una «Casa de Dios» para retirar a todos los pobres de las calles de París. Por último, concluyó este extracto

²¹⁵⁷ *Sententiâ Breulli*, lib. XIV, cap. VII.

²¹⁵⁸ *Sententiâ Breulli*, lib. IV cap. V.

²¹⁵⁹ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 480.

²¹⁶⁰ De La Motte, *Essai Historique...*

²¹⁶¹ Madre del rey Dagoberto I (*Crónica de Fredegario*, *Historia Francorum* II, p. 221)

²¹⁶² De La Motte, *Essai Historique...* 21-22.

²¹⁶³ Felibien, *Histoire de la ville de Paris* 1, 30.

afirmando que se “(...) asocia esta piadosa obra con Erquinoaldo, Mayordomo del Palacio y Conde de París”²¹⁶⁴.

• Por último, el sacerdote jesuita A. Tenneson (1953) elaboró una pequeña obra titulada *Les Religieuses Augustines de l'Hotel-Dieu de Paris (VII au XX Siècle)*. Para su realización utilizó ocho manuscritos, fechados entre los siglos XIV y XVII, que pertenecían, según consta en el libro, a los «Archives de la Communauté»²¹⁶⁵. En base a sus fuentes estableció que fue en el año 651 cuando:

"(...) Saint Landry, vigésimo octavo obispo de París, hizo construir una casa cerca de su residencia para que los sacerdotes enfermos fueran cuidados por los padres y los canónigos. Poco a poco algunas personas caritativas se unieron a ellos para cuidar, en el mismo emplazamiento, de otros enfermos y pobres. En favor de esta obra, Erquinoaldo, mayordomo del Palacio de Neustria y conde de París, ordenó la cesión de sus tierras en Chretil-sur-Marne, de su casa y de la capilla llamada de Saint Christopher"²¹⁶⁶.

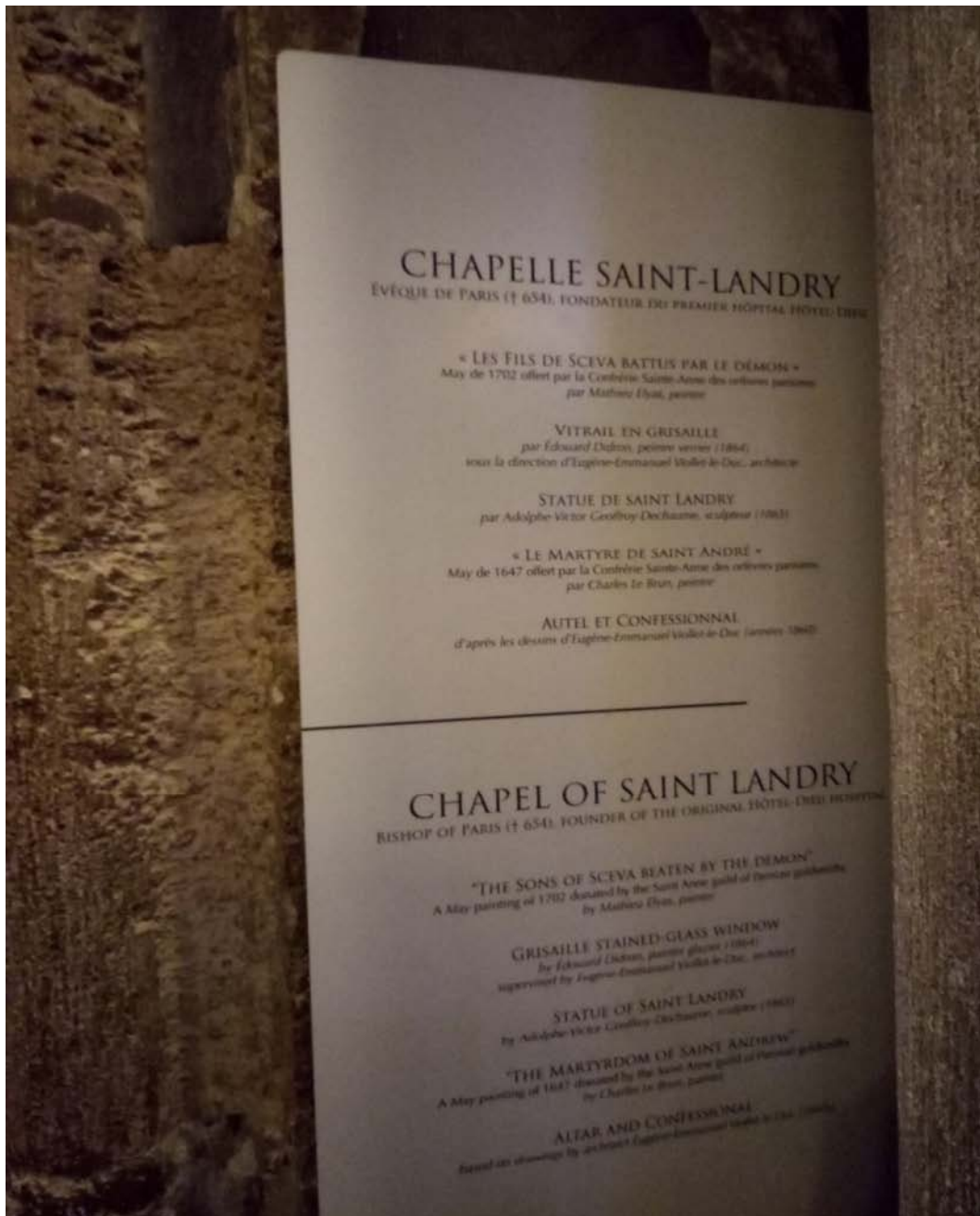
Como se ha mostrado, las fuentes descritas establecieron, en todos los casos, como figura preponderante en el acto fundacional al obispo de París, S. Landerico, y algunas añaden a Erquinoaldo, Mayordomo del Palacio de Neustria, como un generoso contribuyente a esta causa. Se muestran a continuación dos imágenes, tomadas por la doctoranda, de la «Chapelle de Saint Landry», una de las capillas laterales de la catedral de Notre-Dame. Ilustración III es la placa informativa colocada en el exterior de la capilla y en la Ilustración IV se puede ver la estatua dedicada al mencionado obispo, que se encontraba en el interior de la capilla antes del incendio del verano del año 2019.

²¹⁶⁴ Felibien, *Histoire de la ville de Paris* 1, 30-31.

²¹⁶⁵ Tenneson, *Les Religieuses Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 147-48. Como se abordará más adelante, la mayor parte de los archivos del hospital desaparecieron a consecuencia de sucesivas crecidas del Sena que inundaron los sótanos del centro, donde se encontraba el archivo, así como por el incendio de 1772. Y teniendo en cuenta que A. Tenneson era jesuita, entendemos que cuando escribió «communauté» no hacía referencia a la comunidad de las Agustinas Hospitalarias del Hôtel-Dieu de París, sino más bien a los de la Compañía de Jesús.

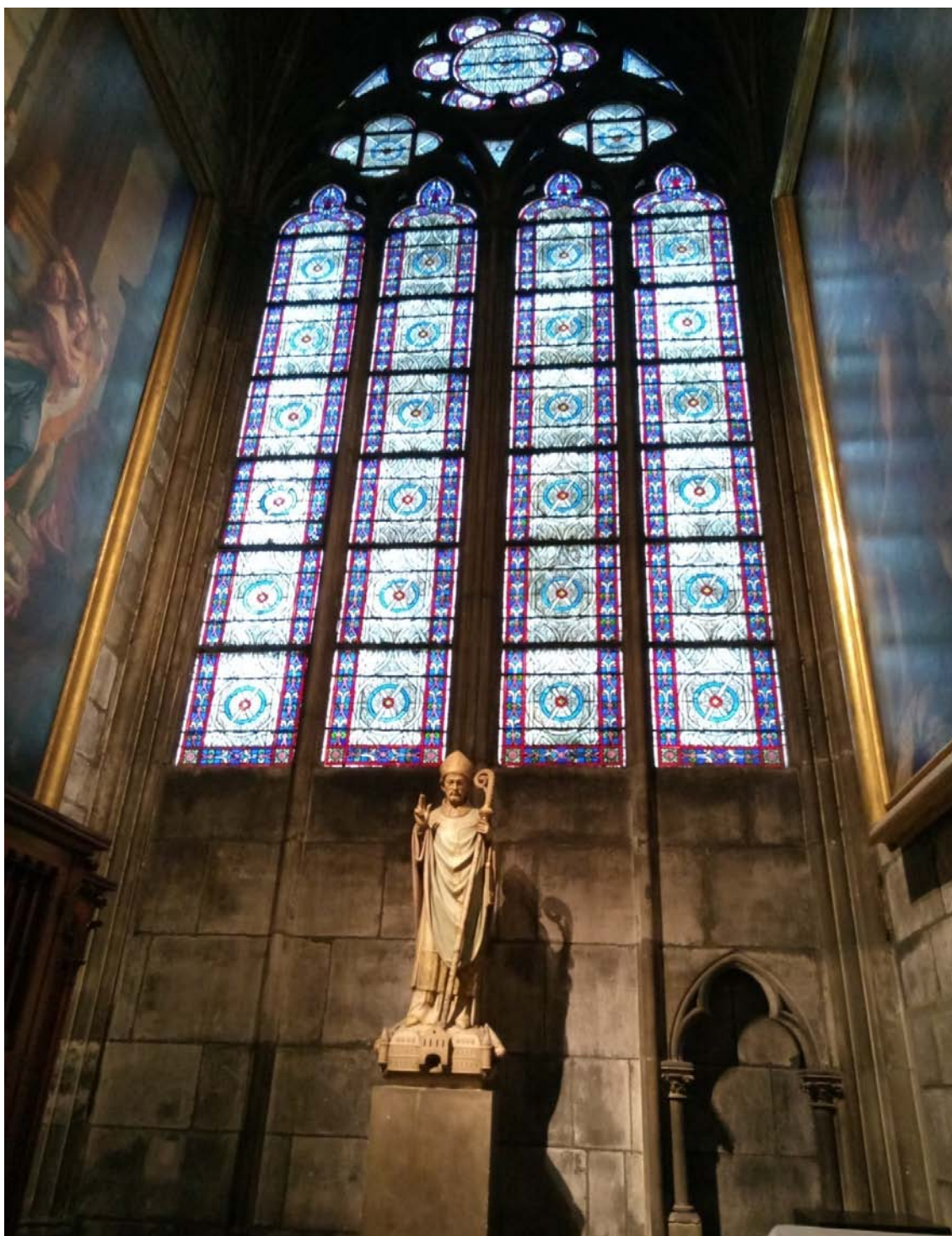
²¹⁶⁶ Tenneson, *Les Religieuses Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 1-2. Este mismo autor refiere que las reliquias de San Cristóbal habían sido trasladadas desde Toledo a la iglesia de Saint-Denis, donde habían sido depositadas bajo una gran estatua del mencionado santo. La creencia popular afirmaba que, quien de buena mañana hubiese echado al menos una mirada rápida a esta estatua, no sufriría a lo largo del día ni una muerte repentina ni ningún accidente. Por ello era habitual que los habitantes de París, antes de comenzar su rutina diaria, pasasen por la puerta de la iglesia de Saint Denis y mirasen la estatua (Tenneson, *Les Religieuses Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 2, nota al pie I). Así, entendiendo a Saint Christopher como un protector de los eventos adversos sobre la vida y la salud, se entiende que sin ser uno de los santos habituales asociados a obras asistenciales se advocara el centro a él.

Ilustración IV: Placa informativa de la «Chapelle de Saint-Landry»



Fuente: fotografía tomada por la doctoranda en el verano de 2017 de la placa explicativa de la Chapelle de Saint-Lantry, catedral de Notre-Dame, París.

Ilustración V: Interior de la «Chapelle de Saint-Landry» y estatua del mismo



Fuente: fotografía tomada por la doctoranda, en el verano de 2017, de la Chapelle de Saint-Lantry, catedral de Notre-Dame, París y de la estatua dedicada al mismo obispo²¹⁶⁷.

²¹⁶⁷ Se desconoce si esta estatua pudo ser rescatada o si ya se encontraba fuera de la Catedral, puesto que las obras de restauración que se estaban llevando a cabo afectaban a esta capilla.

Todas las fuentes mencionadas coinciden en designar la misma década para establecer la fundación del hospital, surgiendo como los límites temporales del acto fundacional los años del 651 al 660. Del límite inferior, el año 651 es coincidente en dos de las cuatro fuentes mencionadas, Michael Felibien y A. Tenneson. Mientras que, Gérard Dubois, que es la fuente más antigua y la única que contó con fuentes primarias de la época, entra dentro del margen temporal, puesto que la tradición marca el reinado de Clodoveo II entre los años 639 y 657. En base al listado de obispos, arzobispos y deanes de París que M. Guérard ofreció en el cuarto tomo del *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame de Paris*, perteneciente a la Collections de Documents Inédits sur l'Histoire de France, S. Landérico fue tocado con la mitra en el año 637, convirtiéndose en el vigésimo octavo obispo de la capital francesa²¹⁶⁸. Si bien, no aparece en esta fuente el año de su muerte, si se establece que fue sucedido en el cargo entre el año 658 y el 659. Por otro lado, se acepta que tuvo que fallecer antes del año 661, ya que de ese año datan las *Fórmulas de Marculfo*. Se trata de una colección de formulas eclesiásticas encargadas por el prelado, S. Landérico, a un monje llamado Marculfo, en las que se recoge que el documento vio la luz justo tras el fallecimiento del obispo. Esto hace factible lo propuesto por Rondonneau de La Motte, el año 660, como momento de la fundación. Sin embargo, también se acepta que Clodoveo II murió en el año 657, ya que este fue el año de la coronación de Clotario III. Por lo que, atendiendo a las fuentes que afirman que reinaba Clodoveo II en el momento de fundación del centro, se puede proponer que debió de ocurrir antes del citado año. Parece que se ha conseguido delimitar unos márgenes de no más de seis años (651-657) para establecer la fundación del monasterio femenino de San Cristóbal y, quizá también, la de su hospital²¹⁶⁹.

Sobre el otro protagonista, Erquinoaldo, habría que comenzar por hablar de Clodoveo II. Nació en el segundo año de reinado de su padre Dagoberto I (629-639), tras cuya muerte fue proclamado rey de Neustria y Borgoña, teniendo ocho años. Al ser menor de edad sus primeros regentes fueron su madre, Nantilde, y el noble Aega, quien ya era el Mayordomo del palacio de Neustria con su padre²¹⁷⁰. Al principio del tercer

²¹⁶⁸ Guerard, *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame...* IV, 213-16.

²¹⁶⁹ En realidad, sin acceso a los documentos usados por Gérard Dubois o por A. Tenneson, se debe aceptar este intervalo por los testimonios de los que nos precedieron en el estudio y asumir que es posible que estas pequeñas divergencias se deban a que algunas fuentes fijen la fecha de inicio de acomodación de las instalaciones, mientras que otras fijen la de finalización de esa acomodación y comienzo del uso del espacio. Si bien, desde esta investigación no se le da excesiva importancia a esta falta de fecha concreta puesto que su influencia sobre el objeto de estudio es poca o nula.

²¹⁷⁰ *Crónica de Fredegario*, Historia Fracorum II, p. 217-221.

año de su reinado (642) Aega falleció y fue designado como mayordomo del palacio Erquinoaldo, pariente lejano de la madre de Dagoberto, la reina Bathilde²¹⁷¹. Erquinoaldo fue definido por Fredegario como:

"(...) un hombre lleno de gentileza y paciencia. Sabio, lleno de humildad y amabilidad hacia los obispos, respondía gentilmente a todos, libre de orgullo y codicia, amaba tanto la paz que se hizo agradable a ojos de Dios (...) solo se enriqueció moderadamente y fue amado por todos"²¹⁷².

También en la biografía del rey Dagoberto se realizó un elogio a su figura: "Era un hombre paciente, lleno de amor, con un espíritu cauteloso, respetó humildemente a los siervos de Dios y a todos los sacerdotes, solo se enriqueció con medida y tuvo el maravilloso afecto de todos los grandes del reino"²¹⁷³. Mientras tanto, en Austrasia, gobernaba también el Mayordomo de palacio en Metz, Pipino el Viejo, que había sido restituido por el rey de este estado, Sigeberto III, a la muerte de Dagoberto I²¹⁷⁴. Tanto Michel Felibien como Rondonneau de La Motte afirmaron que Erquinoaldo estuvo implicado en la fundación del «Hopital de Saint Christopher», donando para ello el palacio, la capilla y la tierra de Creteil. La práctica de la participación de nobles, obispos, capítulos y abades en los actos fundacionales, de iglesias y hospitales, durante la Edad Media fue muy habitual²¹⁷⁵. Por lo que se podría considerar esta información como adecuada a los usos de la época. Sin embargo, Jean Lebeuf, abad e historiador, miembro de la Academia de la Historia y de las Bellas Artes de París, en su obra *Histoire de la ville et de tout le diocesis de Paris*²¹⁷⁶, publicada en el año 1754, manifestó que no compartía esta teoría. En su opinión, no había evidencias, es más, consideraba una falsedad afirmar que Erquinoaldo había tenido alguna relación con la fundación del hospital o de la capilla de Saint Christopher. Afirmó que el error provenía de que M. Moreau de Mautour²¹⁷⁷ creó esta tradición al afirmar que una de las estatuas que se encontraba en el pórtico del Hôtel-Dieu de París era del citado Conde de París. El abad Lebeuf desacreditó esta teoría, inventariando cada una de las estatuas presentes en

²¹⁷¹ *Crónica de Fredegario*, Historia Francorum II, p. 223.

²¹⁷² *Crónica de Fredegario*, Historia Francorum II, p. 224.

²¹⁷³ *Vida de Dagoberto I*, Historia Francorum II, p. 312.

²¹⁷⁴ *Crónica de Fredegario*, Historia Francorum II, p. 224.

²¹⁷⁵ Augustin Fliche y Victor Martin, "La Iglesia Medieval". En *Historia de la Iglesia* (Valencia: EDICEP, 1976), 487.

²¹⁷⁶ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1.

²¹⁷⁷ Philibert-Bernard Moreau de Mautour fue un afamado historiador francés de finales del s. XVII, miembro de la Real Academia de Inscripciones y Letras Antiguas, una sociedad científica del ámbito de las humanidades, fundada en 1663 por el Ministro del Estado, Jean-Baptiste Colbert <https://www.aibl.fr>.

el centro y documentándolas en base a la información que encontró en el archivo del antiguo Hotel-Dieu de París²¹⁷⁸. También Alexis Chevalier²¹⁷⁹, historiador francés de finales del s. XIX y principios del XX, planteó la posibilidad de que Erquinoaldo no fuera tan participe en los actos fundacionales, al no hallarse prueba documental de dicha aportación. Siguiendo su criterio, la vida de este Conde de París se encuentra ampliamente documentada en las ya citadas *Crónicas de Fredegario* y parece extraño que este hecho, la donación del palacio y la capilla, pasara desapercibido al cronista. A esta información se propone añadir que, en la obra de Gerard Dubois, y es comprensible que tampoco en las fuentes que usó, no se hace mención alguna de la participación de Erquinoaldo en este acto. Por lo que parece más factible que las dos fuentes más antiguas de las que se dispone hoy día sean las que confirmen que el monasterio femenino, la capilla y el hospital fueron fundados, con toda probabilidad, al auspicio de S. Landerico, pero no de Erquinoaldo.

En cuanto a los motivos que condujeron a su fundación, se han encontrado referencias al respecto de la magnificencia de S. Landry, como la ya referenciada que fue descrita por Michel Felibien²¹⁸⁰. En ella se afirmaba que el obispo había vendido los vasos y platos de plata, incluso los cálices sagrados de la catedral, para cubrir las necesidades de los pobres. Alexis Chevalier²¹⁸¹, afirmó que el objetivo de esta causa pía fue la de "(...) retirar de las calles a los pobres enfermos de la ciudad de París (...)". Las profesoras Nutting y Docks²¹⁸² opinaban que fue una humilde casa para pobres y enfermos atendidos por un grupo de mujeres, probablemente viudas y vírgenes. En otras fuentes se recoge que el centro se había construido junto a la residencia del obispo, hecho asumible por la propia ubicación del monasterio femenino y de la capilla de San Cristóbal, y que en él eran atendidos los sacerdotes enfermos, que eran cuidados por los canónigos del capítulo catedralicio, pero que poco a poco "(...) las gentes caritativas fueron agrupando, en aquel lugar, a otros enfermeros y a muchos pobres y necesitados de todas las clases"²¹⁸³. Para intentar aproximar la resolución de esta cuestión, se debe

²¹⁷⁸ Lebeuf, *Histoire de la ville...*1, 12-22. Cuando se hace referencia al «antiguo Hôtel-Dieu de París» se está señalando el centro construido entre los s. XII y XIII que desarrolló su labor hasta finales del XVIII. Se hace esta distinción para diferenciarlo del actual Hospital Hôtel-Dieu de París, construido entre los s. XVIII y XIX, que continúa abierto y funcionando hoy día.

²¹⁷⁹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 20.

²¹⁸⁰ Felibien, *Histoire de la ville de Paris* 1, 30.

²¹⁸¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*19.

²¹⁸² Nutting y Docks, *A history of nursing...*2, 292.

²¹⁸³ Aparicio López, "Las religiosas agustinas..." 83.

comenzar mencionando que la primera prueba documental con la que se cuenta, sobre la existencia del monasterio femenino dedicado a San Cristóbal, es del año 690. Se trata del acta de una donación realizada por un matrimonio, Vandemir y Ercamberte, que hicieron diversos donativos a diferentes iglesias de París, entre las que destacan la catedral y las Hijas de San Cristóbal en la que se afirma que:

“(...) fue en el año 690 que un hombre muy rico de nombre Vandemir, de acuerdo con su esposa Ercamberte, hizo grandes donativos a las iglesias y monasterios de la ciudad y diócesis de Paris; a la Catedral, a las abadías de San Vicente y San Denis y a las Hijas de San Cristóbal, cuya abadesa era Landetrude (...)”²¹⁸⁴.

Este documento es el punto de referencia para marcar la existencia de la comunidad religiosa dedicada a S. Cristóbal y ha sido aceptado y referenciado por todas las fuentes secundarias utilizadas para este estudio²¹⁸⁵. Un punto de gran interés y que ya introduce este documento es quienes se encontraban en este centro. En base a la información del documento citado, S. Cristóbal era un monasterio femenino y las religiosas eran denominadas, finalizando el s. VII, «Filles de Saint Christopher». Siguiendo, nuevamente, la descripción que realizó Jean Lebeuf²¹⁸⁶ y la representación gráfica de la exposición permanente de la evolución de las infraestructuras de la Catedral de Notre-Dame, el centro estuvo ubicado muy cerca de la catedral. A fin de que las religiosas se encargaran del mantenimiento y el cuidado de los ornamentos y ropajes sagrados de la seo, a semejanza de lo que ocurría en otras catedrales de la época y de lo que venían haciendo las diaconisas, las vírgenes y las viudas desde siglos atrás, según los datos ya referidos, por ejemplo, de Olimpia. Así opinaba también A. Tenneson quien afirmó que: "(...) en la capilla de San Cristóbal se sacralizaban las monjas, bajo el liderazgo de su abadesa, Landretude, blanqueando los sagrados linos del altar de Notre-Dame (...)”²¹⁸⁷.

²¹⁸⁴ El documento original de esta donación se encuentra custodiado en el Arch. Nac., serie K, nº doc. 2bis. Pero es accesible a través de una reproducción del mismo que se encuentra en la obra de Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 110.

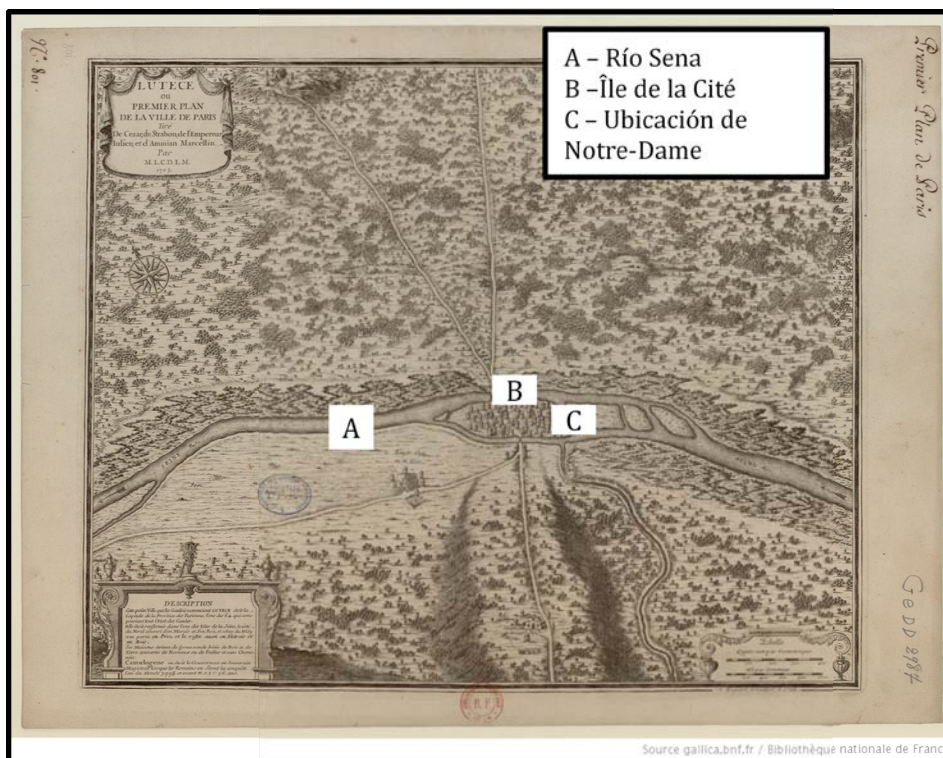
²¹⁸⁵ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 22; Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 23; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 110.

²¹⁸⁶ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 23.

²¹⁸⁷ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 2.

Sobre su posible ubicación se muestra dos imágenes. La primera la Imagen III de esta memoria²¹⁸⁸ y la segunda, el primer plano de la villa de París.

Ilustración VI: Primer Plano de la Villa de París



Fuente: «Lutèce ou premier plan de la villa de Paris tiré de Cesar, de Strabon, de l'Empereur Julien et d'Ammien Marcelina» disponible en la bases de datos Gallica de la BNF²¹⁸⁹.

En contraposición a la opinión vertida por las profesoras Nutting y Docks²¹⁹⁰, quienes estimaron que, con toda probabilidad, se trataba de un grupo de viudas y/o solteras que no estaban constituidas como comunidad religiosa. En este caso y basando el criterio en el documento de la donación de Vandemir y Ercamberte y en el estudios del desarrollo del monacato femenino que se ha llevado a cabo, de ser cierto que comenzaron siendo un grupo laico, lo fueron solo durante tres o cuatro décadas. Pues ya que en el año 690 d.C. estaban constituidas como congregación seglar que, además, habían tomado el nombre de la capilla como el suyo propio. Aunque también pudiera ser que fueran una casa de vírgenes consagradas con voto privado y más tarde una congregación religiosa seglar, de ahí esa diferencia entre las fuentes.

²¹⁸⁸ Imagen III: : Emplazamiento del Hôpital de Saint Christopher, situada en la p. 428 de esta memoria.

²¹⁸⁹ Disponible en la URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8593322b?rk=21459;2>

²¹⁹⁰ Nutting y Docks, *A history of nursing...* 2, 292.

En algún momento el monasterio dejó de hacerse cargo del cuidado y mantenimiento de los ornamentos de la catedral, parece ser que porque algún otro grupo religioso procedió a asumir estas tareas y el edificio del monasterio fue destinado, por el obispo y sus clérigos, para servir como «hospital de pobres»²¹⁹¹. Se podría teorizar que, aquella primera sala en la que iban a ser atendidos los sacerdotes enfermos, al comenzar a atender a otras personas se hubiese quedado pequeña y esto forzó, bien a separar ambas atenciones o a trasladarlas de ubicación. Momento en el que las religiosas dejaron de ocuparse del blanqueado y bordado de las sagradas ropas de la catedral, para convertirse en las Hijas Hospitalarias de San Cristóbal. Según las fuentes usadas por Teófilo Aparicio López²¹⁹², los archivos agustinianos, y por A. Tenneson²¹⁹³, este cambio ocurrió casi de inmediato a su fundación. Según afirman ambos, fue el sucesor de S. Landrico, el obispo Chrodoberto²¹⁹⁴, el que vio lo ventajoso que sería que esas hermanas prestaran sus servicios en el hospital atendiendo a los enfermos, pobres, huérfanos, etc., que en él se encontraban:

"El sucesor de San Landry, el obispo Chrodobert, las persuadió a que se trasladaran al hospital vecino y se dedicaran en él al servicio de los pobres y de los enfermos. De aquí les vendría más tarde el nombre de hospitalarias(...)"²¹⁹⁵.

Jean Lebeuf opinaba, en cambio, que esto debió de ocurrir a finales del s. VIII o principios del IX, apoyándose en la información contenida en una carta del obispo «Inchadus» o Incalde del año 829. En este documento, denominado habitualmente como *Reglamento para la separación de los bienes de la Iglesia de París del obispo Incalde*, se constatan dos aspectos interesantes. Por un lado, se establece la entrega de la décima parte de los dominios rurales de las propiedades del obispado al "(...) hospital para pobres advocado a la memoria del beato Cristóbal para que realice su misión de caridad (...)"²¹⁹⁶. Por otro lado, se constata que, ya en ese momento, los canónigos del capítulo

²¹⁹¹ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 23-24.

²¹⁹² Aparicio López, "Las religiosas agustinas..." 83.

²¹⁹³ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 2.

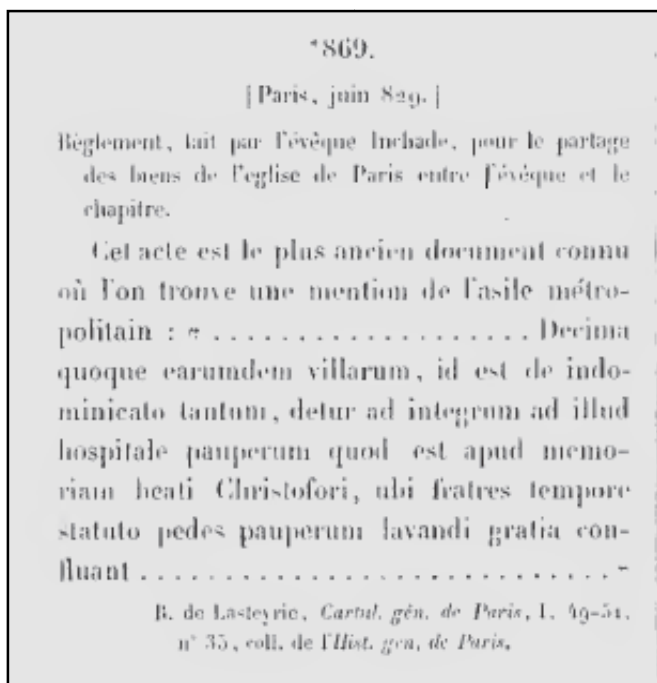
²¹⁹⁴ Nombrado entre los años 658 y 659 según el listado de obispos de París establecido en el *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame* (Guerard, *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame...* IV, 213-16.).

²¹⁹⁵ Aparicio López, "Las religiosas agustinas..." 83.

²¹⁹⁶ *Reglement de l'évêque Inchalde*.

catedralicio tenían la costumbre de ir, durante la semana de celebración de la pasión de Cristo, a dicha institución "(...) para lavar los pies de los pobres (...) "²¹⁹⁷.

Ilustración VII: Reglamento del obispo Incalde



"Decima quoque earundem villarum, id est de indominito tantum, detur ad integrum ad illud hospitale pauperum quod est apud memoriam beati Christofori, ubi fratres tempore statuto pedes pauperum lavandi gratia confluant...".

Fuente: Este extracto se encuentra en los *Archives de l'Hôtel-Dieu de Paris, Appendice per les annes 829-1299, Doc N° 869* y el documento completo en el *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame vol. I, pp. 321-323*.

En este documento también se hace mención diferenciada al «Hospitale Beate Marie», motivo por lo que estudiosos de esta materia como M. Guerard²¹⁹⁸ asumen que, si bien pudieran comenzar como uno solo, estos centros se pudieran dividir más tarde, quedando el «Hospitale Beate Marie» como enfermería de clérigos y el de San Cristóbal como hospital de pobres. Mientras que otros, como Gérard Dubois²¹⁹⁹,

²¹⁹⁷ *Reglament de l'évêque Incalde*. La costumbre de lavar los pies a los pobres constituyó una vía para el contacto directo del monje con los pobres. Esto sucedió, generalmente, solo a través de rituales que informan de la importancia de cumplir esta necesidad dentro de una función simbólica y litúrgica. Desde esta perspectiva, la celebración del «mandatum» o lavado de pies, conformaba el momento más relevante. Los llamados «Consuetudines Farfenses» se refirieron a tres diferentes tipos de «mandatum», dos de los cuales estaban reservados para los pobres. El lavado de pies fue parte de las suntuosas celebraciones que se llevaban a cabo el jueves santo, con un complejo ritual ligado a la distribución de alimentos y ropa. Los pobres, representados bajo el número simbólico de doce, eran elegidos entre aquellos que estuvieron internados en el «hospitium». El otro mandato se celebraba el miércoles de ceniza, tras la comida, y en él solo participaban tres pobres. En opinión de Albani (Albini, "Pauperes recreare: accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunita...", 496-97.) en estas ceremonias aparecía, claramente, el pobre enfermo considerado como un medio para atender Cristo, una herramienta para establecer una relación con Dios, aunque al mismo tiempo estaban explícitamente ubicados en un plano de inferioridad con respecto a los monjes.

²¹⁹⁸ Guerard, *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, I, 178.

²¹⁹⁹ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 481.

mantuvieron en todo su discurso ambos topónimos para referirse al mismo centro. Por supuesto, sirve el documento para establecer que, sin ningún género de duda, en el año 829 este centro existía, contaba con una gestión propia y, al menos desde este momento, con posesiones. Así como que su vínculo con el obispado y el capítulo era fuerte y estrecho.

Documentalmente la primera hipótesis, la que sostiene que desde el principio el monasterio contó con hospital, no está contrastada, y genera cierta discrepancia con las fuentes. Puesto que, si ya en el año 690, el monasterio contaba con un espacio destinado a la hospitalización de los enfermos pobres de París y las hermanas ejercían como cuidadoras, cabría preguntarse por qué no aparecen bajo la nomenclatura «hospitalarias» o el centro bajo los términos hospital, xenodochium o nosocomio, en el acta de la donación. Podría teorizarse, en base a la información conocida pero no específica de este centro, que quizás el principio fuera, efectivamente, el «Hospitale Beate Marie» en la residencia del obispo, pensado para la atención de los sacerdotes enfermos que eran atendidos por otros sacerdotes. Pero que en un breve espacio de tiempo quedase pequeño al acoger a otros enfermos no clérigos, motivo por el que decidiesen desdoblarse la atención, quedándose en el «Hospitale Beate Marie» los sacerdotes y trasladando al resto de los enfermos al cuidado de las Hijas de San Cristóbal que, probablemente adaptaron alguna sala grande del monasterio a este fin. Motivo por lo que pasó a llamarse «Hôpital de Saint Christopher».

Son coincidentes ambas hipótesis, la de Aparicio y Tenneson frente a la de Lebeuf, en establecer como figura decisiva de la asignación de las tareas de cuidados, a estas religiosas, el obispo, lo que resulta de interés, ya que, si se parte de que eran una congregación seglar, dependían directamente de esta figura. El propio centro, siguiendo la antigua norma civil y la vigente eclesiástica, también estaba sujeto a la inspección y supervisión anual del mitrado. Por este motivo, parece fácil que, siendo el cambio propuesto por el obispo, no fueron muchas las resistencias a acatarlo. Todo parece indicar que fue así cómo estas hermanas pasaron de las labores de blanqueo y bordado de las sagradas ropas de la catedral, a convertirse en las Hijas Hospitalarias de San Cristóbal, comenzando así a prestar cuidados en el centro.

La segunda hipótesis, la que establece que el monasterio se convirtió en hospital a finales del s. VIII o principios del IX y propuesta por Jean Lebeuf, se podría relacionar

con la denominada Reforma Carolingia. Como antecedentes de esta Reforma se debe retomar la figura del obispo y cómo habían ido ganando progresivamente más y más poder, civil, eclesiástico y militar. Debido a esto, los reyes y nobles merovingios desde el principio habían intentado controlar sus elecciones, ya que era fundamental, para el monarca, conservar su fidelidad²²⁰⁰. A principios del s. VIII, Pipino de Heristal, unificó en su persona la mayordomía de los tres reinos francos. A su muerte le sucedió su hijo natural, Carlos Martel, que sentó las bases para la nueva política del reino. Pipino el Breve, hijo de Carlos Martel²²⁰¹, tras diversas estratagemas solicitó al pontífice ser reconocido como rey de los territorios francos, puesto que su familia llevaba cuatro generaciones²²⁰² gobernándolo de facto. El papa Bonifacio, asumiendo el papel de garante de la legitimidad de la nueva monarquía francesa, lo ungió como monarca a mediados del s. VIII, concluyendo así el período de la dinastía franca de los Merove, en favor del nacimiento del Imperio Carolingio²²⁰³. Esta nueva alianza, entre la monarquía francesa y el pontificado tuvo consecuencias casi inmediatas, como la defensa y conquista de territorios, a los longobardos, para su devolución al papado por parte de Pipino el Breve²²⁰⁴.

El Imperio Carolingio también encumbró y eligió a sus obispos, no en vano, la administración del imperio estaba en sus manos. Esta se llevaba a cabo en: la Capilla del Palacio, donde el obispo era el consejero del rey para asuntos civiles y religiosos; y en la Cancillería, donde los clérigos más cultos redactaban los documentos reales. Por lo tanto, no solo eran los obispos los que debían ser controlados, también abades, sacerdotes y monjes eran agentes reales y de entre ellos, en muchos casos, se elegían los

²²⁰⁰ Mir, "Conflictos fiscales en la Galia merovingia (siglos VI-VII)," 48-58.

²²⁰¹ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 56.

²²⁰² Comenzando con Pipino el Viejo, o de Landen, que fue depuesto por Dagoberto I cuando ya ocupaba la Mayordomía de Neustria y Austrasia, pero fue nuevamente reincorporado por Segiberto. Fue sustituido, a su muerte, por su nieto, Pipino el Joven, o de Harestal quien, contra la tradición imperante, fue reemplazado por su hijo natural Carlos Martel. Los dos hijos de Carlos, Carloman y Pipino el Breve se repartieron las mayordomías de todo el reino pero, en torno al año 747, Carloman se retiró a la vida monacal, dejando el gobierno de los territorios, a su cargo, en manos de su hermano Pipino el Breve.

²²⁰³ García De Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 56; Hertling, *Historia de la Iglesia*, 153-54.

²²⁰⁴ Italia había sido invadida por los godos y posteriormente por los longobardos en el año 568 que, además, aunque se fueron convirtiendo al catolicismo, de tal forma que a mediados del s. VIII todos eran de esta corriente. Desde la ocupación el territorio italiano había quedado distribuido de tal forma que al Reino Franco pertenecían Rávena, Nápoles, Ampulia, Calabria y Sicilia, el papado estaba circunscrito a Roma y el norte era longobardo (Hertling, *Historia de la Iglesia*, 145.). Tras la alianza Atolfo, rey longobardo, intentó de nuevo la conquista de Roma y fue derrotado por Pipino el Breve que, ya coronado por Bonifacio, no dudó en defender al pontífice, su nuevo gran aliado, del ataque longobardo. Tras derrotarlos cedió los terrenos de Rávena y Umbria al papado, lo que se denomina la «Donación de Pipino» (Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 101; Hertling, *Historia de la Iglesia*, 154-56).

cargos de funcionarios de la corona²²⁰⁵. Carlomagno, ya a principios del siglo IX, se aseguró la elección de un tercio de los cargos eclesiásticos y los incluyó como una parte más de la estructura del imperio. Todos estos intereses creados alrededor de las figuras de obispos, abades y demás cargos eclesiásticos, derivaron en la perversión del sistema de adjudicación de los cargos, dando lugar a un aumento masivo en la compra y venta de los mismos, así como de los bienes espirituales, sacramentales o carismáticos, que los acompañaban²²⁰⁶. Para contextualizar el momento que se vivía en la Francia de principios del s. IX, a la simonía imperante hay que sumarle la decadencia del Estado, que caracterizó el final del periodo merovingio, cuyo efecto se percibía a nivel político, social, cultural, económico y religioso²²⁰⁷. Estos dos factores propiciaron que el monacato estuviera experimentando, desde mediados del s. VIII, un punto de inflexión. Marcado por la secularización de múltiples aspectos de la vida monacal, como fueron: la creación de cenobios por y para laicos poderosos; las intromisiones de los obispos en la elección de los abades; y el uso de los recursos monásticos en beneficio propio, que acarrea dificultades para garantizar la subsistencia de la propia comunidad. Consiguiendo con ello que la vida monástica quedara desnaturalizada y se asimilara más a la de los clérigos seculares e incluso a la de los laicos, que a la vida conventual típica²²⁰⁸.

Carlomagno y Carloman II, accedieron al gobierno tras la muerte de Pipino el Breve, en el año 768. Sin embargo, tres años más tarde Carlomagno arrebató a sus sobrinos los territorios de Carloman II, que había sido asesinado bajo las intrigas de Carlomagno, quien quedó así como único gobernador del reino franco²²⁰⁹. Durante los primeros años de su gobierno amplió, mediante la conquista de territorios adyacentes, sus dominios, aunque no consiguió convertirlos en un territorio unitario. Impuso el cristianismo por la fuerza y la violencia a los pueblos que conquistaba, por ejemplo a los sajones²²¹⁰. El Papa solicitó también en ocasiones la justicia y la protección de Carlomagno, como si de un vasallo suyo se tratara²²¹¹. Al igual que su padre, reconquistó y amplió los terrenos del papado en detrimento de otros pueblos, en este

²²⁰⁵ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 239-40.

²²⁰⁶ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 191.

²²⁰⁷ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 138.

²²⁰⁸ Francisco Javier Fernández Conde y María Isabel Torrente Fernández, "Consolidación y reforma benedictinas: de San Benito de Aniano a Cluny", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, n.º. 10 (1994): 31-40, 32.

²²⁰⁹ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 101-102.

²²¹⁰ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 156.

²²¹¹ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 156.

caso, en el año 774 detrajo los territorios del norte de Italia cediéndole Parma y Bolonia a la Iglesia²²¹². Al sentir como propios los asuntos de la Iglesia también llevó a cabo diversas intromisiones en sus órganos, de tal forma que continuó la relación entre el poder político y el religioso estando, como en los periodos anteriores, cada uno de ellos subordinado al otro en diferentes aspectos²²¹³. Su vínculo condujo a que, en el año 800, fuera coronado como Emperador del Sacro Imperio Romano por el papa León III²²¹⁴. Ejemplo de cómo era la Iglesia la que se entrometía en los asuntos del Estado se pueden observar en las decisiones políticas tomadas en determinados concilios y que se aplicaron por todo el territorio franco. En el sínodo de Châlons, celebrado en el año 813, convocado por Carlomagno para "(...) restablecer la Disciplina Eclesiástica (...)", y en el que se abordaron temas claramente civiles o sociales como la regulación del matrimonio entre esclavos o los procedimientos para su manumisión²²¹⁵. El ejemplo más destacado de las intromisiones de la monarquía en los aspectos eclesiásticos es la propia Reforma Carolingia, denominada así porque fue el propio Carlomagno quien inició un movimiento de reforma, a pequeña escala, para reducir la corrupción de los cargos y regular la vida monástica. Aunque tuvo casi nulo impacto en su momento, fue el precursor de que su hijo, Ludovico I, pretendiese dichas mejoras con más éxito.

A la muerte de Carlomagno, en el año 814, fue sustituido por su hijo Ludovico Pio o Luis I el Piadoso. Al igual que su progenitor tuvo como objetivo la articulación plena del Imperio, "(...) vinculando estrechamente todas las realidades sociales, seculares o eclesiásticas al titular de la sede imperial"²²¹⁶. Para ello, suspendió todos los privilegios reales de inmunidad y protección real concedidos por su padre a los dominios laicos y eclesiásticos, para posteriormente concederlos, pero bajo una nueva fórmula. Según esta nueva normativa, casi todas las iglesias y monasterios obtuvieron privilegios reales de inmunidad, a los que se sumaron los abades y abadesas de los cenobios y monasterios, quienes también adquirirían tales derechos. Implicaba, a cambio,

²²¹² Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 101-102.

²²¹³ Hertling, *Historia de la Iglesia*, 156. Aunque se establece este momento como el de inicio de la reforma para la separación de los poderes, al menos en apariencia, la problemática venía siendo referida desde siglos atrás. En las actas del concilio celebrado en París en el año 577 se pretendía reprimir la autoridad que los reyes ejercían en la elección de los obispos, estableciendo que su elección pertenecía al Metropolitano, sus Comprovinciales, el clero y el pueblo de la ciudad. Afirmando que, si una elección se llevaba a cabo de otra forma sería considerada nula (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Pórtatil de los Concilios*1, 487.).

²²¹⁴ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 102.

²²¹⁵ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Pórtatil de los Concilios* 1, 197.

²²¹⁶ Fernández Conde y Torrente Fernández, "Consolidación y reforma benedictinas: de San Benito de Aniano a Cluny", 33.

que todos los centros eclesiásticos de convivencia debían quedar bajo la autoridad del rey²²¹⁷. Consiguió así, sino para siempre, al menos durante un tiempo, mantener unida y sometida a toda la Iglesia, momento en el que comenzó la reforma de estos cenobios, para lo que contó con la ayuda de Benito de Aniano²²¹⁸. En el desarrollo de esta pretendida reforma fueron fundamentales los dos sínodos celebrados en la localidad germana de Aix La Chapelle²²¹⁹, en los años 816 y 817. El primero de ellos estableció dos estatutos, fundamentados en la regla de Benito de Nursia, uno para los monjes regulares y otro para las comunidades dobles que no podían estar sujetas a la «Regula Monachorum». Contaba con ciento cuarenta y cinco artículos, para ellos, y ocho, para ellas. Entre los que establecieron: los votos de pobreza, obediencia, castidad, la clausura y la obligatoriedad de vestir de negro²²²⁰. Más concreto fue, en su redacción, el sínodo del año 817 cuyas conclusiones se denominan *Capitulare Monasticum*. En las que se establecieron cánones que marcaron casi todos los aspectos de la vida comunitaria y en los que se aprecia sensiblemente la orientación benedictina. Ejemplo de los cánones de esta nueva asamblea son: la obligatoriedad de estudiar la regla benedictina para todos los monjes²²²¹; así como la de memorizarla, quien pudiese²²²²; la obligatoriedad, para todo el ingresado en el monasterio, de ejercer una labor dentro de él, ya fuera en las cocinas, en las oficinas, la panadería, los talleres, etc.²²²³; la prohibición de volver a dormir después del rezo de vigilia²²²⁴; y, para los hombres, no afeitarse durante la cuaresma, solo el sábado²²²⁵. De especial interés, para esta investigación, son los cánones que afectaban a la jerarquía eclesiástica de los conventos, por los que se prohibía: la designación o elección de prepósitos o priores y abades que no hubieran

²²¹⁷ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 109; Fernández Conde y Torrente Fernández, "Consolidación y reforma benedictinas: de San Benito de Aniano a Cluny", 33.

²²¹⁸ Fernández Conde y Torrente Fernández, "Consolidación y reforma benedictinas: de San Benito de Aniano a Cluny", 34. Nacido como Witiza, en Aquitania y de familia noble, recibió una esmerada educación en la escuela palatina de Pipino el Breve. En torno al año 774 se incorporó como monje de un monasterio ubicado en Dijon, sin embargo, no estaba conforme con la laxitud en la que se vivía la vida monacal. Motivo por el que, a pesar de haber sido nombrado abad, dejó este monasterio para fundar uno propio, en Aniano. En este monasterio se centró en recuperar la pureza de la «Regula Monachorum» de Benito de Nursia, insistiendo sobre todo en la austeridad, en la cultura religiosa y en la perfección del ritual litúrgico.

²²¹⁹ Aix la Chapelle, Aquisgrán en castellano, fue elegida por los monarcas carolingios, especialmente por Carlomagno, como su residencia habitual. Se encuentra en territorios de Colonia, en la actual Alemania.

²²²⁰ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Pórtatil de los Concilios* 1, 46.

²²²¹ *Capitulare Monasticum* 1.

²²²² *Capitulare Monasticum* 2.

²²²³ *Capitulare Monasticum* 3-4.

²²²⁴ *Capitulare Monasticum* 5.

²²²⁵ *Capitulare Monasticum* 6.

sido previamente monjes del centro en cuestión²²²⁶; y, la admisión de clérigos seculares en la comunidad o de laicos en las escuelas monacales²²²⁷.

Los concilios de Aquisgrán, en base a las normas que impusieron, pretendían restituir en sus deberes a los miembros del monacato, reduciéndoles a la disciplina de los claustros y al régimen de los monasterios, apoyándose en la adaptación de la regla de Benito de Nursia realizada por el de Aniano²²²⁸. Volvieron a vincular el monasterio con la corriente ascética y espiritual de la que había nacido, pero a la postre, consiguieron la bifurcación legítima del movimiento monacal. Al establecer la clausura como de obligatorio cumplimiento para cualquier tipo de monje o monja y la oración como el único camino para el ascetismo, la vida contemplativa se demostró como del todo inadecuada para la expresión de la caridad cristiana²²²⁹. El impacto de esta situación fue en dos vértices, por un lado, a consecuencia de la clausura los centros dedicados a la atención a los enfermos desde este momento y ya de forma permanente debieron estar incluidos dentro de las instalaciones de los monasterios/conventos. Para que los religiosos y las religiosas llevaran a cabo la labor de cuidar, al mismo tiempo que cumplían la legalidad eclesiástica, restringiendo el acceso de paso a cualquier no religioso que pretendiese ejercer la misma labor. Por otro lado, sin ser uno de los objetivos de estos concilios, sus sentencias ayudaron al desarrollo y control de las instalaciones donde se estaban prestando cuidados de forma institucionalizada. Mientras perjudicaron el mismo proceso excluyendo a laicos no religiosos del desarrollo de la ocupación de cuidar. Por lo tanto, el monacato comenzó a subdividirse en dos grandes tipos de comunidades, las puramente contemplativas, dedicadas a la oración y al estudio de la Biblia, y las activas, que ejercían alguna actividad caritativa, ya fuera cuidar enfermos, que era con toda probabilidad la más extendida, enseñar a niños en las escuelas monacales, acoger peregrinos, etc. Para confirmar su legitimidad, las decisiones de los concilios fueron confirmadas y se hicieron cumplir por la autoridad del emperador Ludovico Pio²²³⁰. La relación entre Ludovico Pio y el gobierno eclesiástico de la diócesis de París quedó de nuevo manifestado cuando, en el mismo año 829, se llevó a cabo el denominado, Concilio de París.

²²²⁶ *Capitulare Monasticum* 32 y 59.

²²²⁷ *Capitulare Monasticum* 42 y 52.

²²²⁸ Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia y monasteries...", 419; Gabriel Marín Ducreux, *Historia eclesiástica general ó siglos al christianismo*, vol. 3 (Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1789), 445.

²²²⁹ Dey, "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries...", 422.

²²³⁰ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario de concilios...* 1, 43.

"Celebrado en la iglesia de San Esteban el Viejo²²³¹ (...) los Príncipes se ingieren, desde hace mucho tiempo, en los negocios eclesiásticos y que los obispos, en parte por ignorancia y en parte por codicia, se ocupan más de lo que debieran en negocios temporales (...) También se queja el Concilio de que los obispos se ausentan con frecuencia de sus iglesias (...)"²²³².

Además de poner de manifiesto la problemática interna del clero, en esta reunión se estableció la prohibición, para los señores y terratenientes, de fijar los precios de venta de las mercancías a sus vasallos, para proteger al débil del fuerte²²³³. La relación simbiótica Estado-Iglesia se trasladó también hacia otros frentes, comunes del reino franco. En el año 849, un nuevo concilio celebrado en París concluyó contra Nomenoy, pretendido rey de Bretaña, que había surgido como usurpador del poder real en dicha comarca y que: "(...) había convertido en uso propio los bienes de la Iglesia, que son patrimonio de los pobres; que había echado de sus sillas a obispos legítimos y puesto en su lugar a ladrones y mercenarios (...)"²²³⁴. Por lo que, a pesar de la intención de separar Iglesia y Estado, a pesar de la pretendida reforma del clero y del orden monástico, se aprecia que se siguió manteniendo la colaboración mutua, al precio que costase en cada ocasión.

Estos son los motivos por los que Jean Lebeuf²²³⁵ sostuvo que era más probable que el monasterio original de Saint Christopher y las Filles de Saint Christopher fueran convertidos en hospital de pobres y en hermanas hospitalarias entre los años 816-817 y el 829, cuando ya hay certeza de su existencia en el *Reglamento del obispo Incalde*. No existen, o no se han encontrado, fuentes que permitan afinar este punto, por lo que se podría establecer que: por un lado, en el año 690 había una comunidad religiosa femenina que se denominaba «Filles de Saint Christopher», y que contaban con un monasterio cercano a la iglesia principal de París; y por otro lado, que en algún momento entre finales del s. VII y principios del IX, ese monasterio fue reconvertido en hospital y las religiosas en cuidadoras, denominadas desde entonces Hermanas Hospitalarias de San Cristóbal. La segunda hipótesis parece más consistente, por los hechos que rodearon la data que se establece, pero tampoco nada hay para desechar la primera puesto que también en esas fechas eran habituales las fundaciones de hospitales

²²³¹ Saint Etienne-l'Ancien, cuya ubicación, se ha mostrado en la Ilustración II de la representación de la zona sureste de la Île de la Cité.

²²³² Concilio de París 829 en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Pórtatil de los Concilios* 1, 488-89.

²²³³ Johnson, *Historia del Cristianismo*, 239-40.

²²³⁴ Concilio de París 849, en Johnson, *Historia del cristianismo*, 489.

²²³⁵ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 23.

anexos a los monasterios. Aunque se entiende la necesidad de ser cautos a la hora de establecer cronologías, por la posibilidad de errar, y el *Reglamento del obispo Incalde* es el primero que lo menciona como hospital. Tampoco se ve factible que los escasos doce años transcurridos entre los concilios de Aquisgrán y la redacción del documento, fueran suficientes para establecer el mandato de lavar los pies a los enfermos, crear la costumbre y que esta fuera ya tan sólida como para incorporarla, como dato de referencia inequívoca, para identificar el centro en cuestión. Por lo que parece plausible que el cambio en el uso de esta institución fuera anterior a este momento y que el *Reglamento* viniera a dotarla de propiedades y de autonomía para su gestión.

Los herederos de Ludovico Pio tuvieron que solventar, además de sus propios problemas con el legado de su padre y el gobierno del Imperio, los mismos puntos de conflicto por las recíprocas injerencias entre la Iglesia y el Estado. Lotario, en el año 824 sentenció la denominada *Constitución Romana*, por la que establecieron los ámbitos de poder de cada ente. Eran competencias del Emperador la jurisdicción suprema del Imperio y el control sobre el gobierno papal; a cambio, se reconocía como el espacio del Papa el poder judicial y administrativo, tanto religioso como civil. Para mayor tranquilidad de los gobernadores, la elección del Papa se realizaría por el clero y el pueblo romano, pero debía ser aprobada por el Emperador, a quien debía jurarle el pontífice fidelidad, que no vasallaje. Por último, el Papa no tenía poder sobre la elección del Emperador, pero su consagración y coronación le correspondía a él²²³⁶. Las intenciones quedaban claras, cada uno tenía su esfera de poder y, aunque ambos se aprobaban, no era en la misma forma. Sin embargo, las luchas entre los herederos de Ludovico y sus sucesores permitieron que el poder de la Iglesia no fuera menguado, sino que aumentara ante la desatención de los gobernantes civiles. Muestra de ello fueron las designaciones como rey de Carlos II, sin tener derecho al trono, o la de Carlos III, llamado «el Gordo», cuya ineptitud para el cargo parece que era manifiesta. A pesar de lo cual fue coronado y consagrado por el papa Juan VIII, para ser depuesto por la nobleza franca en el año 887, momento de desaparición de la dinastía carolingia²²³⁷. En definitiva, todos los intentos reformistas ni separaron a la Iglesia del Estado, ni solventaron los problemas de la propia Iglesia, que en esos momentos eran, desde el plano civil, la simonía y el aprovechamiento privado de los fondos recibidos.

²²³⁶ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 102.

²²³⁷ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 103.

Mientras que, desde el plano religioso, el nicolaísmo o faltas al celibato, el absentismo de los obispos de sus diócesis y el relajamiento de la vida monacal, fueron sus males. Era la Iglesia, a todas luces, una institución altamente corrupta cuando, a finales del s. X, se estableció la dinastía de los Capetos como nuevos monarcas franceses. Para reducir la presión de las injerencias monárquicas y de la nobleza, y con la intención de frenar los abusos, se sucedieron los sínodos y los concilios. Las conclusiones de estas asambleas fueron endureciendo la vida de los/as religiosos/as y desligando los monasterios, hospitales y otras instituciones del poder de los obispos, como se ha expuesto con el *Reglamento del obispo Incalde*. Otro de los hechos que reforzaron esta primera corriente reformista de la Iglesia fue la carta fundacional del monasterio de Cluny, en la que se estableció que los monjes no debían estar sujetos a ninguna injerencia, ni laica ni episcopal y que el abad/prior sería elegido de entre ellos y por ellos, se unieron también a la regla benedictina²²³⁸. La comunidad del monasterio de Cluny, que había sido fundado a principios del siglo X²²³⁹, se expandió fundando monasterios filiales especialmente en la centuria siguiente. Los monjes cluniacenses son considerados la primera orden religiosa, en el sentido orgánico de la expresión. Su espíritu impregnó a todas las instituciones eclesiásticas del momento y a la sociedad europea en general, llevando a su máximo exponente la regla benedictina²²⁴⁰.

Todos estos eventos tuvieron su traslación en el Hospital de San Cristóbal, que era gestionado de forma conjunta por el obispo de París y el Capítulo Catedralicio de Notre-Dame. Como ya se ha mostrado, a principios del s. IX le fue entregada, a la comunidad de las «Filles de Saint Chistopher», para que llevaran a cabo su misión, la decima parte de las posesiones rurales del obispado. Cabría preguntarse si estas religiosas serían las únicas que desempeñaban labores en el centro, ya que los hospitales medievales contaron, a menudo, con comunidades dobles de religiosos y religiosas, ellos para la atención de los hombres internados y ellas para la de las mujeres²²⁴¹. Al ser este centro dependiente del obispado y del capítulo, es de suponer que los oficios religiosos los llevaran a cabo clérigos adscritos al episcopado, pero lo cierto es que no se han

²²³⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 519-522.

²²³⁹ El monasterio matriz fue fundado en el año 910 por el Duque Guillermo de Aquitania, estuvo desde el principio sujeto a la protección de la Santa Sede, con la intención de evitar las injerencias de nobleza y la realeza, de todas las injerencias laicas, en definitiva. La comunidad llegó a contar con más de dos mil centros repartidos por España, Francia, Italia y Alemania (Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 122).

²²⁴⁰ Mitre Fernández, *Una primera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, 32-33.

²²⁴¹ Fliche y Martin, "La iglesia medieval...", 487.

encontrado referencias a la existencia de religiosos masculinos en esta institución hasta el primer Estatuto de la congregación, en el año 1217. Obispo y Capítulo siguieron siendo cada uno propietarios de una mitad, tanto de la institución hospitalaria como de la capilla del mismo nombre hasta el s. XI.

Las limitaciones impuestas a los obispos, las figuras antaño más puras del cristianismo y desde casi el mismo momento más corruptas, llegaron de forma más rotunda a la gestión del hospital a principios del s. XI. Lo que demuestra la obligada cesión de la mitad del centro, que le pertenecía al obispo, y de todos sus derechos sobre el mismo al Capítulo Catedralicio²²⁴²:

"En el año 1006, el obispo Renauld de Vendosme cedió la mitad del hospital a su capítulo, que poseía la otra mitad. Después de esta época, los canónigos tuvieron reservada toda la jurisdicción, espiritual y temporal, del centro, sin menoscabo de los derechos de protección y guarda que el obispo tenía sobre los establecimientos de este tipo. Ellos tenían, por lo tanto, el derecho de instituir y destituir al maître, a los provisosores o a los hermanos"²²⁴³.

Esta cesión fue confirmada el tres de diciembre del mismo año por el papa Juan XVIII²²⁴⁴. El s. XI fue el momento en el que los impactos de la Reforma Carolingia habían dado lugar a otro movimiento, también reformista y con los mismos objetivos, la reducción de la corrupción interna y la reglamentación del obispado, clero y monacato. Este segundo movimiento reformista es denominado Reforma Gregoriana, por su principal inspirador, el papa Gregorio VII²²⁴⁵. Se propone como punto de inicio de este proceso el Concilio de Roma del año 1074, entre cuyos cánones se le pedía al pueblo que, si era conocedor de algún sacerdote que viviera en concubinato que no acudiese, ni donase nada a su parroquia²²⁴⁶. También establecía las siguientes medidas:

"(...) que todos lo que hubiesen entrado en los Ordenes Sacros por simonía, sería privados en lo sucesivo de toda función; que los que habían dado dinero para obtener iglesias, las perderían; que los que vivieren en el

²²⁴² Arch. N-D, lib. IX, capt. IV.

²²⁴³ Guerard, *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, I, 178.

²²⁴⁴ Arch. H-D, Appendice per les annes 829-1299, Doc N° 870. El documento tiene una pequeña introducción en la que el escritor del mismo afirma que: "En su primera forma, esta pieza no es una bula sino una carta emanada del obispo de París, de la que queríamos hacer un acta pontifical agregando el nombre del papa y transformando la fecha (...)".

²²⁴⁵ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 121-122.

²²⁴⁶ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 62.

«concubinage» no pudieran celebrar la misa ni servir en el Altar para las funciones inferiores (...)"²²⁴⁷.

Siguiendo con la traslación de la realidad imperante al centro asistencial, en el año 1097, el entonces obispo de París, Guillaume de Montfort cedió también su parte de la capilla de Saint Christopher al Capítulo²²⁴⁸. Quedaron desarraigados, entonces, toda propiedad y derechos del obispo sobre el centro. Según consta en el documento de la cesión, la capilla era asistida por dos sacerdotes asignados por el capítulo que la atendían por semanas, de forma alternante. De tal manera que, la semana que no les tocaba estar al cargo de "(...) los pobres del hospital (...)" debían prestar sus servicios en la Catedral²²⁴⁹. En estos cambios de propiedad y en las intenciones de la reforma había un trasfondo, de vinculación innegable con el control de la corrupción de los cargos eclesiásticos, que no fue realmente efectivo, el nepotismo campaba a sus anchas entre los clérigos de mayor orden, sobre todo entre los obispos. Reducir las propiedades a las que tenían acceso era fundamental para evitar que bajo sus manos se encontraran una amalgama de: propiedades, urbanas y rurales; derechos, concedidos por patentes reales en la mayoría de los casos; y de rentas, ya fueran a perpetuidad o temporales. En concreto, el hospital de «Saint Christopher», que se financiaba, como tantos otros, a través de la caridad de diferentes benefactores, contó con una situación financiera privilegiada. Siendo la caridad, como era, un bienpreciado socialmente, es de entender que muchos nobles y pudientes la utilizaban como vehículo para redimir los pecados, ganar la salvación del alma y también, para demostrar su estatus social, por ello, el centro recibía donaciones de forma continua. Para comprender la magnitud de las propiedades con las que contaba se presenta una relación de algunas de las donaciones, exenciones y privilegios con los que fue agraciado el hospital en el s. XII²²⁵⁰:

- Entre los años 1105-1139, Robert alcalde de Épône, cedió el uso de tres molinos, dos para la iglesia principal de París y uno para el Hospital de San Cristóbal, y donó dieciséis toneles de trigo a favor de la iglesia²²⁵¹.
- A mediados del siglo, en torno al año 1157, fueron obsequiados con la cesión, dictada por patente real de Louis VII, de unos terrenos de labranza y cultivo,

²²⁴⁷ Concilio de Roma 1074 en Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 62.

²²⁴⁸ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 481.

²²⁴⁹ Guerard, *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*, I, 179.

²²⁵⁰ Se presentan, como Apéndice 1 de esta tesis, unas tablas recopilatorias de las donaciones, exenciones y privilegios otorgados al centro desde el s. XII al XVII.

²²⁵¹ Arch. H-D, Appendice per les années 829-1299, Doc N° 871.

ubicados cerca de la puerta de Baudoyer, una de las puertas de la muralla que protegían la ciudad en el s. XII²²⁵².

- Un año más tarde, en 1158, fue reconocida la propiedad del hospital sobre la decima parte del dominio de Thieux, municipio situado a unos 50km. de la Île de la Cité. Este reconocimiento vino por parte de dos caballeros hermanos y nacidos en Sant-Mard, de nombre Odelart y Gilbert. Se confirmaban así la donación que había realizado previamente Odelart estando encarcelado en Danmartin²²⁵³.
- A los diez años, en 1168, se oficializó la práctica denominada «des lits des chanoines», por la que los canónigos del capítulo catedralicio se comprometían a entregar al centro, en el momento de su muerte, destitución o dimisión en el cargo, el importe de todos los elementos que conformaban un lecho, que estimaron en veinte soles²²⁵⁴.
- En el año 1176, de nuevo el monarca Louis VII les cedió la nuda propiedad de una granja, a cambio de otra que les había donado con anterioridad y que estaba situada en el término de Mitry-Mory, situado a unos 45km. de la Île de la Cité²²⁵⁵.
- El mismo año, el caballero Dreux de Fresenes cedió la mitad de su herencia en el término de Thieux en el momento de recibirla²²⁵⁶.
- Un año más tarde, recibieron la donación de dos toneles de harina de trigo de los campos de Creteil realizada por Raoul, conde de Clermont, del que se afirma había sido atendido en la "(...) hermandad de pobres de esta casa (...)"²²⁵⁷.
- Louis VII, en el año 1178, confirmó de la renta anual otorgada por Eudes Malherbe de tres toneles de trigo a favor del centro²²⁵⁸.
- Donación de una renta por los veinte soles anuales que el conde Robert de Dreux, hermano del rey Louis VII, recibía de las tierras de Chilly, situadas al sureste de París, en el año 1178²²⁵⁹.
- Maurice de Sully, obispo de París, le concedió al centro la decima parte de los bienes de Guy le Bat en el año 1180, estos terrenos habían sido legados en su totalidad, mediante testamento, al Capítulo²²⁶⁰.

²²⁵² AAP, Arch. H-D, Cart-C, n° Doc. 2.

²²⁵³ Arch. H-D, Appendice per les années 829-1299, Doc N° 873.

²²⁵⁴ AAP, Arch. H-D, Cart-C, n° Doc. 80.

²²⁵⁵ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc. 4.

²²⁵⁶ AAP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc. 407.

²²⁵⁷ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 83.

²²⁵⁸ APP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 5.

²²⁵⁹ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 55.

- Donación de diez acres de terreno y una capilla en Monte Vulgrio, a favor del centro, realizada por el «hermano Guy» y confirmada por la condesa de Soissons en el año 1182²²⁶¹.
- Jean de Pomponne, que aparece en el documento como hijo de Renauld, entregó una casa situada en la calle Cherauri de París, en el año 1187, para su uso o para la ganancia de sus rentas²²⁶².
- En el año 1193 ocurrió la: “Confirmación por el capítulo de Notre-Dame de la donación hecha al Hôtel-Dieu por Adam, ex secretario del Rey, de su casa frente a la iglesia de St. Denis-de-la-Châtre y la casa vecina que conduce al callejón de la calle de la Santa Cruz, siempre que los ingresos de estas casas se utilicen para comprar cada año, el día del aniversario de la muerte del donante, el alimento que requieran los enfermos de la Casa de Dios”²²⁶³.
- Donación realizada por Pierre d'Issy de cinco soles provenientes del censo de la misma localidad, situada junto al actual distrito XV de París, y de un tonel de vino del viñedo de «Fonthruiant»²²⁶⁴. Esta donación ocurrió en el año 1196.

De los cuidados que se prestaron en el pequeño Hospital de San Cristóbal durante estos primeros siglos no hay, o no se han encontrado, fuentes documentales. Lo cierto es que todo hace suponer que se trataría de una sala del monasterio femenino en la que se ofrecía cama, comida, reposo y atención espiritual. En ella, las necesidades básicas estarían cubiertas en base a la realización de las obras de misericordia corporales. Si se aplicaban medidas terapéuticas serían las conocidas o estudiadas por las monjas, apoyadas en la escasa farmacopea, aunque con amplios conocimientos de los remedios naturales que eran una seña de la época. No se empiezan a encontrar documentos, del desarrollo del centro y de los cuidados que en él se prestaban hasta el comienzo del s. XIII, momento de decisivos cambios que modificaron el nombre, la ubicación, el reglamento interno y las vías de la asistencia que se prestaban ya en el Hôtel-Dieu. Aspectos que se abordan, todos ellos, en el capítulo siguiente.

²²⁶⁰ APP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 17.

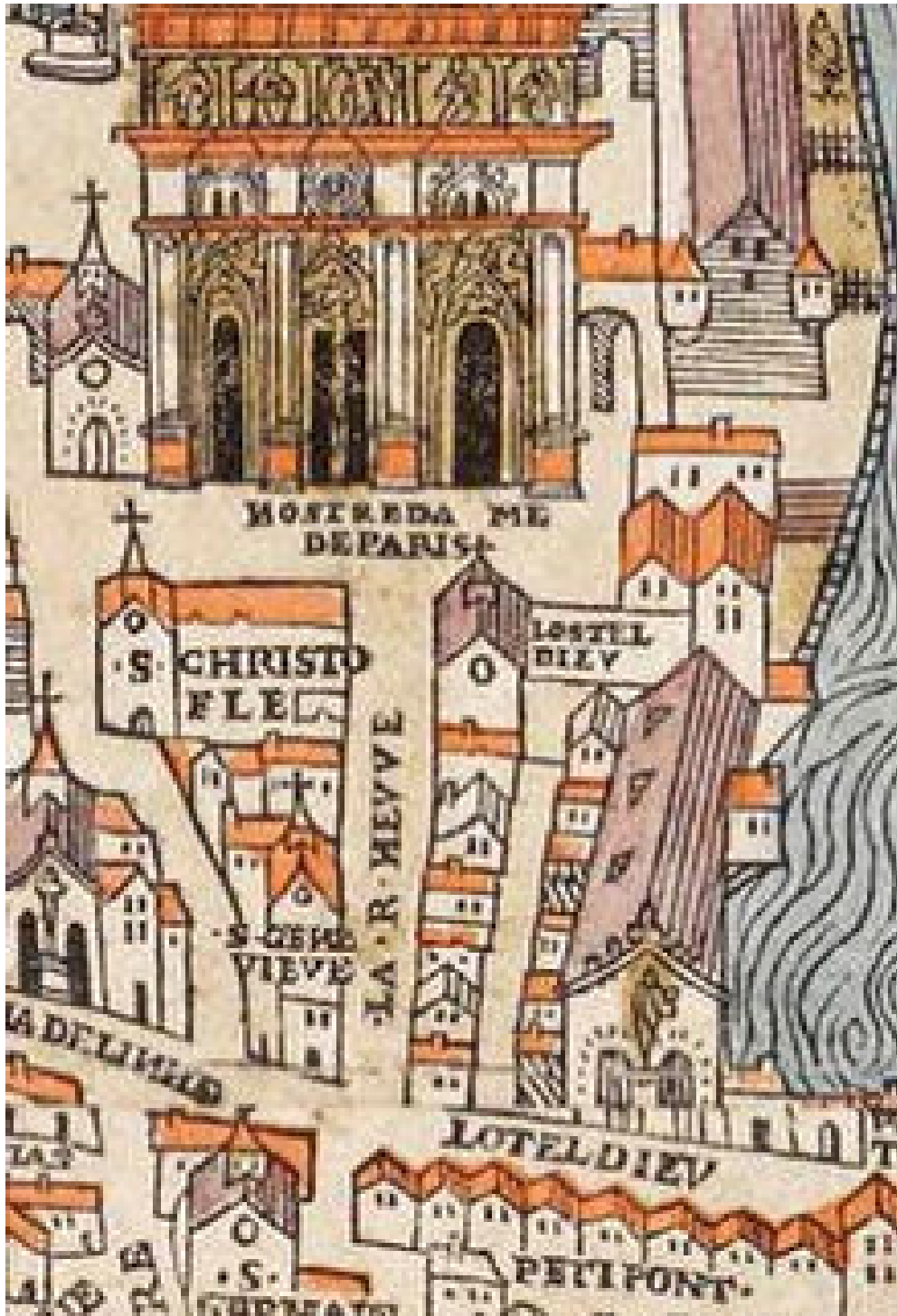
²²⁶¹ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 472.

²²⁶² AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc. 81.

²²⁶³ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc.114.

²²⁶⁴ APP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 28.

V. LOS CUIDADOS EN «L'ANCIEN HÔTEL-DIEU DE PARIS»



En este epígrafe se va a centrar la atención exclusivamente sobre el desarrollo de la vida interior de «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris», desde su fundación en el s. XIII hasta que se tomó la decisión de destruirlo para reedificarlo de nuevo, en lo que daría lugar a la creación del actual Hôtel-Dieu de París. Para acometer tal empresa, los resultados obtenidos de esta investigación se muestran siguiendo un patrón temático-cronológico compuesto de cuatro apartados. El primero de ellos se centra en la fundación del centro, su construcción inicial, estrategias para su gestión, jerarquía interna y los cuidados prestados a lo largo de los s. XIII y XIV. La gestión económica, funcional y orgánica son los temas que ocupan tanto al segundo como al tercer bloque. Teniendo en cuenta que: la primera parte abarca los s. XIV, XV y la primera década del XVI, cuando el centro era dirigido por los eclesiásticos; y la segunda parte los s. XVI al XVIII, cuando se procedió a la laicización de las estructuras de gestión y parte de las de atención a los enfermos. Por último, siendo el bloque con más peso dentro de este capítulo, se han detallado todas las aristas que componen el cuidado del enfermo internado en «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris». Este apartado está compuesto de cuatro subapartados que se acercan al cuidado desde cuatro prismas diferentes; los espacios en los que se desarrollaba el cuidado, la visión del enfermo, la perspectiva de las cuidadoras, y, por último, los cuidados que se prestaban. Este último punto engloba los cuidados sobre el entorno del enfermo, los básicos prestados a la persona, los que se prestaban en los procesos de enfermedad, los materno-infantiles, y el servicio de la botica del hospital.

A. Fundación del Hôtel-Dieu de París. Siglos XII-XIII

El siglo XI fue el punto de partida de un fenómeno denominado renacimiento urbano europeo. En opinión de Ladero Quesada²²⁶⁵, lo que hoy se podría denominar «red urbana de la Europa medieval» es el producto de un periodo, el comprendido entre

²²⁶⁵ Manuel-Fernando Ladero Quesada, "La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval" (comunicación presentada en La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales, Najera, 1997), 111.

los s. XI y XV, durante el que la expansiva construcción y urbanización de las ciudades ha dejado su sello histórico en el patrimonio monumental europeo. Para que esto ocurriese, con anterioridad, se dieron la confluencia de diversos aspectos. Por un lado, los efectos que las sucesivas invasiones de los s. IX-X, normandas al norte y sarracenas al sur, tuvieron sobre la distribución de la población entre diferentes núcleos urbanos, e incluso dentro de estos. A consecuencia de las cuales hubo grandes movimientos de personas, desde urbes más pequeñas y peor protegidas hacia aquellas que, por su tamaño, ubicación y fortificaciones, parecían más seguras, lo que se tradujo en vacíos de población en algunas regiones y superpoblación en otras. Al mismo tiempo que, una misma ciudad vio como en sus zonas más seguras, las más altas o las que eran más fácilmente defendibles, se aglomeraba la población de forma anárquica y desordenada, mientras que las zonas menos seguras, como los arrabales y construcciones extramuros, fueron abandonadas²²⁶⁶. Por otro lado, a lo largo de la Alta Edad Media, la construcción de numerosas iglesias, otros edificios de origen religioso, como hospitales, albergues, etc., y de palacios fortificados, dentro de las murallas de la ciudad, cambiaron la configuración romana de la misma. La aristocracia urbana y el clero competían, en ocasiones, con la clara intención no solo de construir edificios seguros y sólidos sino de expresar, a través de ellos, su capacidad económica, su posición dentro sociedad urbana, su prestigio y su linaje familiar²²⁶⁷. En la mayoría de las ocasiones, estos edificios no respetaron la alineación de las construcciones precedentes y ocuparon manzanas completas, sobresaliendo sobre el espacio público, convirtiéndose sus fachadas en escaparates a la calle para mostrar la riqueza de sus propietarios²²⁶⁸. Fue este cambio en la concepción del espacio público el tercer elemento, fundamental, para la transformación sufrida por algunas ciudades durante la Plena Edad Media. Para Roma, el espacio público había sido de apertura y provecho de la ciudadanía, mientras que, los nuevos reinos, fundados tras la caída del Imperio, dieron más importancia al respeto por el espacio privado que por el público. Las viviendas y los negocios, imitando el ejemplo de los nobles y del clero, comenzaron a ser construidos de forma irregular, adaptándolos al aprovechamiento de los huecos existentes entre otras edificaciones, contra las

²²⁶⁶ Beatriz Arizaga de Bolumburu, "El paisaje urbano en la Europa Medieval" (comunicación presentada en las III Jornadas de estudios medievales, Najera, 1993), 12-13.

²²⁶⁷ José Luis Corral Lafuente, "Significado y símbolo de la ciudad medieval: elementos semióticos en el mundo urbano de Europa Occidental (1350-1550)", *Revista Histórica Jerónimo Zurita* 56 (1987): 131-160, 135.

²²⁶⁸ Ladero Quesada, "La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval", 115-116.

defensas de las ciudades, etc.²²⁶⁹. La suma de estos tres factores dio lugar a un intento renovador cuyo inicio se ubica, cronológicamente, en el s. XI, coincidiendo con las mejoras de la agricultura y, por allende, de la alimentación de la población, el cese temporal de los grandes conflictos bélicos y de las invasiones y, por lo tanto, el aumento demográfico que produjo la necesidad de planificar la ciudad de una forma más organizada e incluso más salubre. Así fue como se comenzaron a promulgar, desde el s. XII, disposiciones con las que se pretendía regular diferentes cuestiones como fueron: la anchura de los pórticos, el emplazamiento de los nuevos colonos, etc. Medidas urbanísticas que estaban destinadas a dotar a la ciudad de una configuración previamente conceptualizada y definida²²⁷⁰. Por estos motivos se establece que fue en la Plena Edad Media cuando la ciudad europea comenzó a definirse como tal. La primera característica de esta fue que se hallaba claramente delimitada por las murallas, que la rodeaban y la convertían así, en una unidad territorial. Otros elementos que conferían el estatus de ciudad, al menos desde el s. XIII, fueron la presencia de “(...) las puertas, las torres, las calles, las plazas y sobre todo el mercado y la catedral como lugares centrales (...)”²²⁷¹. En este proceso, se crearon nuevas ciudades de la nada, como fue la fundación de Anjou²²⁷², y otras ya existentes crecieron hasta, incluso, duplicar su tamaño en tan solo dos siglos:

“El proceso de urbanización europea entre los siglos XI al XIV no tiene parangón con ningún otro proceso similar a lo largo de la historia. La mayor parte de las ciudades europeas que conocemos en la actualidad son fruto de este proceso, o bien fueron creadas «ex novo» o fueron profundamente transformadas (...)”²²⁷³.

París se halla entre estas últimas, aquellas que crecieron exponencialmente y fueron profundamente transformadas en este tiempo, de hecho, pasó de tener una superficie de 273 hectáreas en el s. XIII, a ocupar 439 ha. ya a finales del siglo XIV²²⁷⁴. Lo que confirma el hecho de que fuera construida una nueva muralla, en el año 1360,

²²⁶⁹ Arizaga de Bolumburu, "El paisaje urbano en la Europa Medieval", 14-20; Ladero Quesada, "La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval", 117.

²²⁷⁰ Corral Lafuente, "Significado y símbolo de la ciudad medieval...", 135.

²²⁷¹ Corral Lafuente, "Significado y símbolo de la ciudad medieval...", 133.

²²⁷² Arizaga de Bolumburu, "El paisaje urbano en la Europa Medieval", 23.

²²⁷³ Arizaga de Bolumburu, "El paisaje urbano en la Europa Medieval", 20-21.

²²⁷⁴ Claramunt et al., *Historia de la Edad Media...* 267.

más allá de la anterior, para fortificar los nuevos barrios que se habían ido elevando extramuros²²⁷⁵.

La sociedad civil había sufrido diferentes transformaciones desde el principio de la Edad Media, cuando el desarrollo de las ciudades se vio estancado y la economía se sustentó en el medio rural agrario, al detenerse gravemente el comercio. En esta primera parte de la Edad Media, la sociedad se constituyó en dos bloques: aristocracia o señores feudales y clero; frente a los siervos, que trabajaban para los anteriores a cambio de defensa. Existían, por tanto, dos realidades sociales: por un lado, los pueblos dedicados al cultivo; y, por otro lado, las ciudades, que languidecían como sedes religiosas y administrativas²²⁷⁶. Para llevar a cabo la descripción de la conformación social de la amplia época medieval existen diversos criterios, si bien, la mayoría de los estudiosos de esta materia coinciden al opinar que la pertenencia a un grupo o a otro se derivaba del contexto que rodease el nacimiento del individuo²²⁷⁷. De tal manera que, las condiciones que la vida deparaba a las personas no influían en su filiación a un grupo social, sino tan solo el nacimiento. En definitiva, hacía que la rigidez de estos estratos sociales fuera, prácticamente, inamovible. Se pueden tomar en consideración dos clasificaciones que, no siendo incompatibles, permiten conocer como se estructuraba el compendio social desde dos prismas diferentes. Por un lado, se pueden observar una clasificación en base a las responsabilidades fiscales en la que se establecen dos grupos: privilegiados, constituidos por monarquía, nobleza y clero, que no tenían cargas fiscales; y no privilegiados, el entramado de estado llano que debía abonar los impuestos a los señores y el diezmo al clero, constituido por comerciantes, artesanos y campesinado, dentro del cual, en su último escalafón se hallaba la bolsa de la pobreza marginal²²⁷⁸. Por otro lado, existe una clasificación en la que se subdivide a la población pleno medieval en tres grupos, en función de su rol dentro de la misma, en ella se identifican a: los «oradores», aquellos dedicados a la oración entre los que se encontraba

²²⁷⁵ Julio Valdeón Baroque y Carlos Moreton, *Historia general de la Edad Media (Siglos XI al XV)* (Madrid: MAYFE, 1971), 214.

²²⁷⁶ Donado Vara y Echevarría Arsuaga, *La Edad Media...* 47.

²²⁷⁷ Manuela García Pardo, "Los marginados en el mundo medieval y moderno" (comunicación presentada Los marginados en el mundo medieval y moderno, Almería, 1998), 17-18; José Rodríguez Molina, "La pobreza como marginación y delito", *Gazeta de Antropología*, no. 19 (2003):4-6; Javier de Santiago Fernández y José María de Francisco Olmos, *Escritura y sociedad: burgueses, artesanos y campesinos* (Madrid: Dykinson, 2018), 9-11.

²²⁷⁸ García Pardo, "Los marginados en el mundo medieval y moderno", 17-18; Rodríguez Molina, "La pobreza como marginación y delito", 4-6; Santiago Fernández y Francisco Olmos, *Escritura y sociedad: burgueses, artesanos y campesinos*, 9-11.

el clero y los miembros del monacato; los «bellatores», el nuevo orden ecuestre, entre los que estaban los caballeros que conformaban las milicias de monarcas, nobles y obispos y los caballeros de las nacientes órdenes militares, caballeros cristianos que luchaban por el papado al inicio de su concepción y en las cruzadas poco después; y, por último, los «laboratores», comerciantes, artesanos y campesinos que debían trabajar para el sostén y mantenimiento de los otros grupos²²⁷⁹. Así fue hasta que se inició el desarrollo de las ciudades, que vino acompañado de ciertas mejoras en la distribución de las actividades productivas. El auge del comercio, por la migración de los artesanos desde los pueblos a las ciudades y su asociacionismo que posteriormente darían lugar a los gremios, produjo el enriquecimiento de los mercaderes y de la aristocracia, sobre todo después del siglo XI²²⁸⁰. La economía urbana se fundamentó en la artesanía, el comercio y la incipiente industria. Este cambio económico tuvo impacto sobre las ciudades, que se llenaron de iglesias, campanarios y palacetes²²⁸¹, así como sobre el reparto de los poderes y la riqueza que se concentró, aún más, en las manos de los monarcas, los clérigos y los aristócratas. Al mismo tiempo, ocurrió la progresiva sustitución de los siervos por los asalariados que, si bien no terminó de crear una situación beneficiosa para este colectivo social, el más débil, mejoró ligeramente su situación. Desde finales del s. XII se puede identificar, dentro de las ciudades que se estaban convirtiendo en el centro neurálgico de los reinos, un entramado social fuerte, compuesto de varios cuerpos que interactuaban entre sí pero que, ni se mezclaban, ni se confundían. La población fue aumentando al mismo ritmo que las ciudades crecían, y viceversa, las nuevas construcciones se llenaron de moradores, algunos de ellos comerciantes y mercaderes que estaban amasando nuevas fortunas. La nobleza o aristocracia urbana fue el centro de las todas miradas, para la nueva burguesía, el espejo donde mirarse y el objetivo a alcanzar, en muchas ocasiones. Formó parte esta

²²⁷⁹ Rafael Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria" (Tesis Doctoral, Universidad de Málaga, 2009), 45-46; Rodríguez Molina, "La pobreza como marginación y delito", 3-4. Esta clasificación fue realizada, en el s. X-XI, por Adalberón de Laón, clérigo y obispo francés de dicha diócesis, en su poema satírico dedicado al rey Robert II, para profundizar en él se ha usado los trabajos de Claude Carozzi, "Les fondements de la tripartition sociale chez Adalberón de Laon", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, no. 4 (1978), y de August Molinier, "Adalberon (ou Ascelin), évêque de Laon", en *Les Sources de l'histoire de France - Des origines aux guerres d'Italie (1494). Époque féodale, les Capétiens jusqu'en 1180* (París: A. Picard et fils, 1902).

²²⁸⁰ Claramunt et al., *Historia de la Edad Media...* 117 y ss.

²²⁸¹ Muchas de las construcciones realizadas en esta época, la Edad Media, han llegado hasta nuestros días, ya que han perdurado y conforman hoy día parte del Patrimonio Europeo (José Luis Javier Pérez Martín, Guillermo De Ignacio Vicens y María Aurora Flores De La Colina, "Maquinaria y medios auxiliares para la construcción durante la Edad Media: Análisis de la iconografía" (comunicación presentada en el II Congreso Nacional de Historia de la Construcción, A Coruña, 1998), 387).

aristocracia del centro de la economía, junto al comercio, los gremios y las ferias, que atraían a personas que, dependiendo de la importancia de la misma, se desplazaban desde muchos kilómetros de distancia. París al final del s. XII, contaba con entre 80.000 y 200.000 habitantes, siendo así una de las mayores ciudades de Francia²²⁸².

Al igual que fue en aumento el número de habitantes, también se incrementó el de enfermos, pobres, huérfanos y desprotegidos en general. Así fue como, la presión de la demanda derivó en insuficientes las instalaciones del «Hôpital de Saint Christopher», propiciando la creación de «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris». Bajo esta denominación, se construyó, entre mediados del s. XII y mediados del s. XIII un centro hospitalario en la Île de la Cité parisina. De nuevo, al igual que ocurriese con el «Hôpital de Saint Christopher», fue el obispo de París, Maurice de Sully²²⁸³, quien promocionó la nueva construcción. Tras ser designado al episcopado, en el año 1160, de inmediato se puso en conversaciones con los canónigos del capítulo catedralicio para reformar todos los edificios metropolitanos de la diócesis: la catedral, el palacio episcopal, el claustro y el «Hôpital de Saint Christopher»²²⁸⁴. La ubicación destinada a todos los edificios fue la Île de la Cité, en la ribera izquierda del pequeño brazo del Sena, en concreto el centro asistencial quedaba delimitado entre la catedral, la plaza del Atrio y el río.

Los motivos que condujeron al obispo Mauricio de Sully a iniciar las obras de remodelación de los edificios metropolitanos de la diócesis de París, y en concreto el del centro de asistencia hospitalaria, tuvieron que ver con tres factores fundamentales. En primer lugar, los comentados cambios socio-demográficos que hicieron insuficientes las instalaciones previas. En segundo lugar, tras los siglos transcurridos, desde la fundación del centro dedicado a Saint Christopher, este se había quedado anticuado, en cuanto a los servicios que presentaba y en cuanto al estilo arquitectónico de la época, que lo identificaba como «demodé»²²⁸⁵. No en vano se debe considerar que, la forma de

²²⁸² Ana María Mora, "La Universidad de París en el siglo XIII: historia, filosofía y métodos", *Revista de Estudios Sociales*, nº. 31 (2008): 60-71, 62.

²²⁸³ La vida y el trabajo realizado por Maurice de Sully, tanto en lo relativo a la remodelación de los edificios como a su obra teológica y pastoral, están ampliamente documentados. Se han conservado hasta hoy sus sermones en francés y una pequeña obra que compuso titulada *Commentaires sur la Bible, et la vie de les pères*, ambos manuscritos están microfilmados y disponibles como imágenes en el metabuscador Gallica de la BNF (<http://cort.as/-K32D>; <http://cort.as/-K31Q>).

²²⁸⁴ Aparicio López, "Las religiosas agustinas..." 84; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 156; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 68; Michel Valentin, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu de Paris", *Histoire des Sciences Medicales* 11, nº. 4 (1977): 251-265, 252.

²²⁸⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 68. El término «demodé», aunque originariamente pertenezca al idioma francés está incorporado al español como

construir estos hospitales medievales no se basaba en criterios prácticos derivados de su uso, sino que respondía más bien a modas o tendencias estéticas, y servían para mostrar la posición social y el poder económico de los fundadores. Por último, ocurría que la primera intención del obispo era la construcción de una nueva catedral que vendría a sustituir al edificio románico, también «demodé» y estrecho para el tamaño de la población parisina. El «Hôpital de Saint Christopher» ocupaba el espacio en el que se había proyectado, en el plan de obra, la fachada de la nueva basílica de Notre Dame, la catedral gótica. Este parece que fue el motivo decisivo para la destrucción del «Hôpital de Saint Christopher» y, por allende, para la construcción del nuevo centro²²⁸⁶.

Según las obras de Victor Mortet y de Marcel Aubert²²⁸⁷, y en base a sus fuentes primarias, el obispo Maurice de Sully nació a finales del s. XI en Sully-sur-Loire, municipio de la región de Orleans, en una familia campesina. En algún momento de principios del s. XII se desplazó a París para iniciar su carrera eclesiástica, en la que ocupó los cargos de clérigo, subdiácono y canónigo del capítulo catedralicio, antes de ser nombrado obispo, el doce de septiembre del año 1160²²⁸⁸. Según las fuentes reseñadas, las obras de la catedral se iniciaron tres años más tarde y a ellas dedicó su vida:

"Maurice era, ante todo, un hombre de acción, pero nunca jugó, a pesar de contar con el favor de papas y reyes, un papel político; se ocupó solo de su diócesis, de su palacio episcopal, y especialmente de su querida catedral, que reconstruyó, para lo que dedicó a ello todos los ingresos del Estado Mayor Episcopal, que había aumentado considerablemente gracias a una administración sabia y enérgica"²²⁸⁹.

Se muestra, con la intención de ilustrar lo referido, la imagen de una placa en memoria del obispo Maurice de Sully, en la que consta el siguiente texto:

extranjerismo que auna en una palabra la cualidad de lo que está pasado de moda (<https://dle.rae.es/demod%C3%A9>).

²²⁸⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 68-69.

²²⁸⁷ Mortet, "Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII siècle" ; Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*.

²²⁸⁸ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique* 15; Mortet, "Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII siècle", 156.

²²⁸⁹ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique* 15.

Ilustración VIII: Placa en memoria de Maurice de Sully del interior de Notre-Dame²²⁹⁰.



"En el año 1163, bajo el pontificado del papa Alejandro III y el reinado del rey Luis VII, Mauricio nacido en Sully-sur-Loire, obispo de París (1160-1196), emprendió la construcción de esta catedral en honor a la Santísima Virgen María, con el nombre de Nuestra Señora de París".

Fuente: fotografía tomada por la doctoranda, en julio del año 2016.

Ambas fuentes²²⁹¹ coinciden en que, Maurice de Sully estuvo siempre apoyado económicamente, además de contar con su aprobación y beneplácito para la realización de las obras, por el papa Alejandro III y los reyes Louis VII y Philippe Auguste²²⁹². Entre los años 1163-1168²²⁹³, se iniciaron las obras de construcción de la catedral gótica que se conoce hoy, y que ha estado en uso hasta el fatídico incendio de abril del año 2019, necesitando para ello la consecutiva destrucción de las antiguas parroquias e iglesias allí ubicadas, incluido el monasterio femenino y el hospital de San Cristóbal. Se muestran, a continuación, tres planos para facilitar la ubicación de los espacios y de la Île de la Cité.

²²⁹⁰ Esta placa conmemorativa se encontraba en el interior de Notre-Dame, se desconoce su estado actual, tras el fatídico incendio que sufrió la catedral en la primavera del año 2019.

²²⁹¹ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique* ; Mortet, "Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII siècle".

²²⁹² Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*, 15-16; Mortet, "Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII siècle", 158.

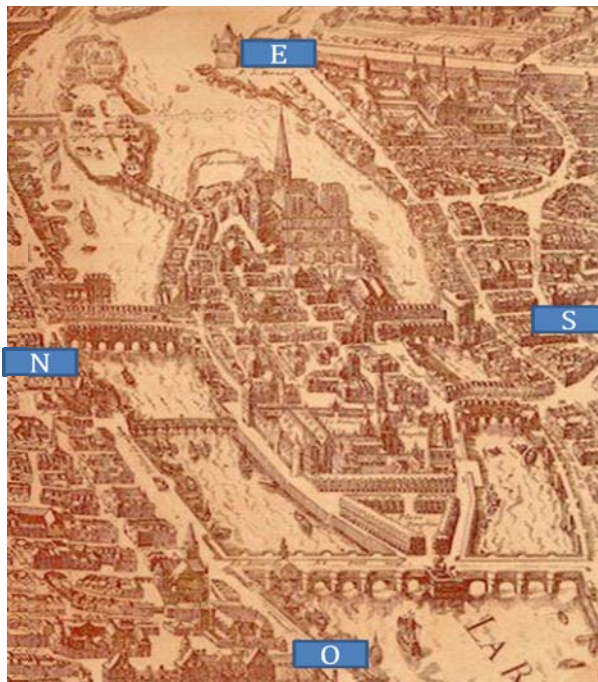
²²⁹³ Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris. Notice historique et archéologique*, 14; Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 26.

Ilustración IX: Plano de París de 1590



Fuente: estampa de 1590 conservada en el archivo de la Biblioteca Nacional Francesa (BNF)²²⁹⁴.

Ilustración X: Plano de la Île de la Cité



Fuente: esta imagen fue la cabecera de la página web de la catedral de Notre-Dame durante algún tiempo, en el apartado dedicado a la historia de la misma, subapartado llamado "Au coeur de l'Île de la Cité", momento en el que la descargamos de la url: <https://www.notredamedeparis.fr/lacathedrale/histoire/au-coeur-de-lile-de-la-cite>. Sin embargo, tiempo después la página fue actualizada, desapareciendo el subapartado en cuestión y la imagen, que si que está presente en diversos sitios web.

²²⁹⁴ Disponible en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8400943x.r=.langES>.

Ilustración XI: Plano de la parte septentrional de París en el s. XVI



Fuente: plano elaborado a petición del rey Philippe Auguste entre 1572 y 1574 y conservado en el archivo de la BNF²²⁹⁵.

Utilizando, como herramienta visual, las imágenes tomadas por la doctoranda de la exposición permanente, que en el interior de la seo se encontraba, se puede observar, casi de década en década, como fue creciendo la catedral gótica. En ellas se muestra el inicio de las obras, con la construcción de las partes más orientales de la basílica y el

²²⁹⁵ Disponible en la URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8444342s.r=.langES>

coro, que se fechan en torno al año 1177. Aunque la bóveda y las cubiertas no se terminaron hasta el año 1182. En ese momento, el clero comenzó a hacer uso de este espacio, mientras que las obras continuaban hacia el oeste, separados clero y obreros, espacio de culto y de obras, por un tabique provisional. Ya a principios del s. XIII, tras la muerte de Maurice de Sully y de la designación como nuevo mitrado de Eudes de Sully, se comenzó la construcción de las naves y de los cimientos de las torres. Se piensa que, para el año 1220, estaba acabado el monumental frontispicio y sus tres espectaculares pórticos. La decoración, mediante la talla de la piedra, estaba centrada en la representación del juicio final, probablemente, para dar respuesta a las instrucciones de los cánones del Concilio de Letrán del año 1215. Tras una remodelación de las partes altas de la catedral, fueron levantadas las dos torres, seña de identidad, histórica y mundial, de Notre-Dame. Tras estas se remodeló el crucero y se elevó la primera aguja de madera y plomo en el punto de conexión entre las dos naves principales, fue también este el momento, un siglo después de empezar las obras, en el que se edificó el palacio episcopal. A principios del s. XIV, con la construcción de las capillas que rodeaban el ábside, se terminó la obra de Notre-Dame.

Ilustración XII: La construcción de las partes orientales



Ilustración XIII: El fin de las obras del coro y la construcción del tabique provisional



Ilustración XIV: La progresión de las obras hacia el oeste



Ilustración XV: La fachada



Ilustración XVI: La construcción de las torres

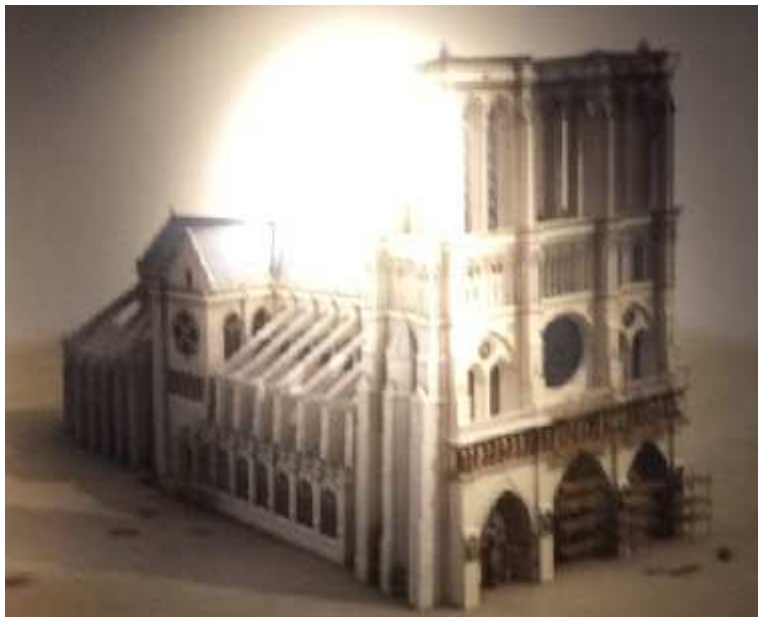


Ilustración XVII: El crucero y el palacio episcopal

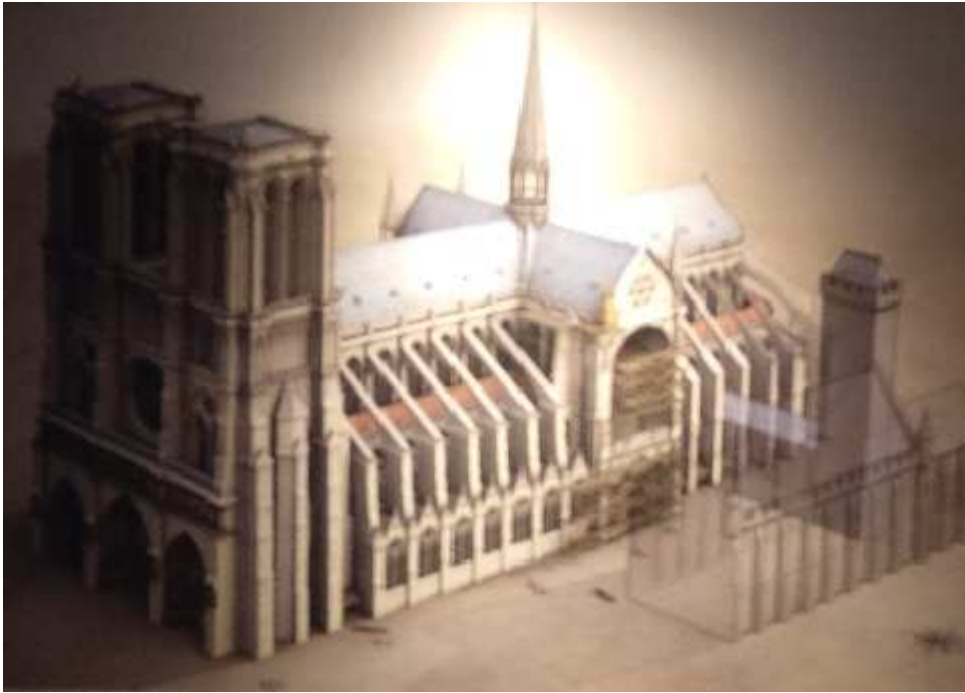
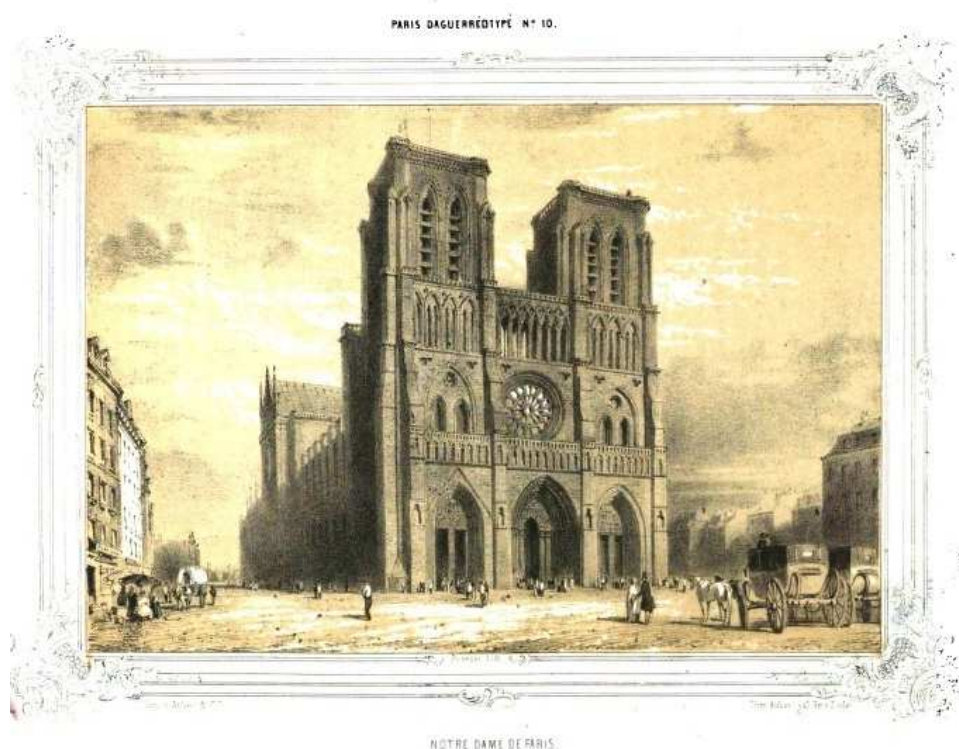


Ilustración XVIII: Las capillas



Ilustración XIX: Notre-Dame finalizada



Fuente: lámina presente en el libretto *Paris et ses enviorement*, fuente documental y gráfica elaborada por diversos artistas del s. XIX, esta fue elaborada por August Auvial²²⁹⁶.

Al mismo tiempo que se iba construyendo la catedral, desde su extremo sur-oeste, estaba siendo elevado el hospital. El primer proyecto de construcción, iniciado también por Maurice de Sully, contaba con una capilla y cuatro salas. La fecha de inicio de las obras de construcción del antiguo Hôtel-Dieu de París, según las fuentes consultadas, se ajustan a una horquilla de casi dos décadas, desde el año 1165²²⁹⁷ o 1168²²⁹⁸ hasta 1184²²⁹⁹. Estas divergencias, es posible que, se relacionen con que unas fuentes establecen la fecha de inicio o finalización de las obras en general, y otras se rigen por las fechas de inicio o finalización de alguna pieza en concreto. El hospital se construyó siguiendo el modelo de pabellones consecutivos, imperante en la época, y se convirtió en el mayor y más famoso hospital de Francia, nación que ya destacaba en Europa por

²²⁹⁶ August Auvial, "Notre-Dame de Paris" en *Paris et ses enviorement*, ed. Ch. Philipon (París: Daguerreotype, 1840), lámina 10.

²²⁹⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 68; Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 211.

²²⁹⁸ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris...", 100.

²²⁹⁹ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 38; Husson, *Étude sur les hopitaux...*492.

sus instituciones asistenciales²³⁰⁰, aunque fue remodelado, reformado y ampliado en multitud de ocasiones entre los s. XII y XVIII. La capilla del centro llamada «Chapelle de l'Hôtel-Dieu», fue la primera pieza construida y serviría a posteriori de puerta de entrada a la institución hospitalaria. Se construyó sobre la plaza del Atrio de la catedral de Notre Dame²³⁰¹, lo cual parece coherente con la filosofía del tipo de establecimiento del que se trata. Se muestra a continuación una ilustración de la portada de la mencionada capilla.

Ilustración XX: Fachada de la capilla de «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris»



Fuente: estampa de finales del s. XIX o principios del XX del artista Fédor Hoffbauer titulada L'Ancien Hôtel-Dieu, entreé rue du Marché Palu, 1590²³⁰².

Tras la capilla, tanto temporal como espacialmente, se fueron construyendo cuatro salas, denominadas: «Salle de Saint Denis», «Salle de Saint Thomas», «Salle de l'Infirmierie», Salle Neuf» y, en su sótano, se improvisó una sala de maternidad denominada «Salle des Accouchées». La sala de Saint Denis, en base a las

²³⁰⁰ Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados...", 40.

²³⁰¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 68-69.

²³⁰² Se trata de una reconstrucción y pertenece al Museo Carnavalet. Disponible en la url: <http://parismuseescollections.paris.fr/es/node/155562#infos-principales>. Palu se podría traducir como marisma o estanque, de tal forma que daría a entender que era la calle del mercado del estanque o de las marismas, en definitiva, de alguna zona más o menos inundable con las crecidas del Sena (Jean de La Tynna, "Palu", en *Dictionnaire topographique, historique et étymologique des rues de Paris*, París: Bureau de l'Almanach du Commerce, 1816).

informaciones ofrecidas por Alexis Chevalier y Ernest Coyecque²³⁰³, se terminó de construir en torno al año 1195. Todas las fuentes, primarias y secundarias, apuntan a que fue financiada por el rey Philippe Auguste²³⁰⁴. En concreto, Armand Husson relató que, en una carta de mediados del s. XV, se hacía referencia a que fue «el buen rey Philippe» el que financió la sala en cuestión. Argumentó Husson que, teniendo en cuenta que, de todos los reyes con este nombre, solo Philippe Auguste fijó su atención en el Hôtel-Dieu, parece coherente que fuera él quien sufragase los gastos de su fundación. Ernest Coyecque teorizó acerca de las dimensiones de cada sala, basándose en las descripciones que de estas, hizo Jehan Henry en el *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu* y a las dimensiones totales del centro. Estableció así, que esta sala debió medir en torno a 12 m. de ancho por 10 de largo²³⁰⁵. Sobre qué tipo de personas eran atendidas en esta sala, el *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu* pone de manifiesto que:

“(…) y si los enfermos que lleguen a la puerta del Hôtel-Dieu son enfermos de enfermedades ligeras, veniales, que no les conducirán a la muerte, se les ubicará en la Sala de Saint-Denis”²³⁰⁶.

Este punto fue apoyado por E. Coyecque y Dorothy Louise Mackay²³⁰⁷. Sin embargo, Armand Husson afirmó que allí eran acogidos "(...) enfermos de fiebres, operados o lesionados que necesiten cirugía, (...)”²³⁰⁸. Quizás la discrepancia se deba a que esta sala estuvo en funcionamiento desde finales del s. XII hasta finales del XVIII y su uso cambió en varios momentos. Teniendo en cuenta que, la fuente más cercana a la época de su fundación es el código manuscrito del s. XV del clérigo Jehan Henry, parece que esta obra es la más adecuada para establecer el uso de esta sala, tras su edificación.

La siguiente sala en construirse fue la denominada de Saint Thomas que, probablemente, fuera terminada en el año 1210²³⁰⁹. Este espacio era perpendicular a la sala anterior, estaba comunicada con ella y medía 12 m. de largo²³¹⁰. En base a un testamento fechado en octubre del año 1234, se afirma por casi todas las fuentes

²³⁰³ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 69; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 151.

²³⁰⁴ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 69; Husson, *Étude sur les hopitaux...* 494-95; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 97.

²³⁰⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 70.

²³⁰⁶ Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris*. Transcripción literal realizada por Marcel Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²³⁰⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 64; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 63.

²³⁰⁸ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 494-495.

²³⁰⁹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 64; Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 211.

²³¹⁰ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 70.

secundarias²³¹¹, que fue la reina Blanche²³¹² la que financió esta sala. El acta notarial, de dicho testamento, muestra que:

"Donación al Hôtel-Dieu de París de Jacques, el secretario del rey, de una casa en París. Situada en la calle que se encuentra entre el convento del clero menor y el de los clérigos, cerca de Santa Genoveva (...), cien soles parisinos para financiar la presencia de un capellán bretón que escuchará la confesión de los pobres bretones recibidos en el Hôtel-Dieu y, finalmente, para adornar el altar de Santo Tomás que está en la sala construida por la reina Blanca el día de su cumpleaños y el de Louis VIII (...)"²³¹³.

Sobre la presencia del altar en la sala, Armand Husson afirmó que tuvo acceso a un documento, custodiado en el Archivo de la Assistance Publique-Hôpitaliere, según el cual manifestó que, en la sala de Saint Thomas, al estilo de otros centros por él investigados, se encontraba un altar en el que se celebraba la misa diaria. De tal forma que parece que, por las propias características arquitectónicas de la única nave de esta sala, estaba pensada para dar cobertura a sus usos, tanto religiosos como hospitalarios. Además, permitía que las personas ubicadas en sus camas pudieran participar de la celebración de la eucaristía desde ellas²³¹⁴. Para concluir con la sala de Saint Thomas, son también coincidentes las fuentes en que esta sala estaba destinada a los hombres convalecientes de las salas de Saint Denis y de la sala de la Enfermería²³¹⁵. Aunque se acepta que, como el centro acogía a viajeros, peregrinos, pobres, ancianos, personas con limitaciones físicas y psíquicas, personas que no podían proporcionarse el sustento en definitiva²³¹⁶, es posible que estas personas fueran ubicadas en esta misma sala.

A pesar de que, las obras de la catedral se habían iniciado entre los años 1163 y 1168, la capilla y el monasterio de San Cristóbal no fueron derribados hasta la primera década del s. XIII, coincidiendo con la finalización de las obras de la «Chapelle del Hôtel-Dieu» y de las salas de Saint Denis y Saint Thomas. Momento en el que debió ocurrir el traslado de sus habitantes, religiosas y enfermos, del centro original al,

²³¹¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*69; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 97.

²³¹² La reina Blanche era Blanca de Castilla, hija de Alfonso VIII, reina consorte de Francia con Luis VIII y regente de su hijo Luis IX, más tarde Saint Louis.

²³¹³ AAP, Arch. H-D, Cart. C 166; N°Doc 234, p. 148.

²³¹⁴ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 493, nota 4.

²³¹⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 65; De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé...", 71; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 63.

²³¹⁶ Esta situación se mantuvo hasta el s. XVI, cuando dos hechos propiciaron un cambio de rumbo. Por un lado, la laicización de la administración del centro, ocurrida a principios del s. XVI, y, a finales del mismo siglo, fueron los propios estatutos del centro los que establecieron limitaciones para la entrada y permanencia en el hospital.

entonces nuevo y ahora antiguo, Hôtel-Dieu. Prueba documental de este hecho es un acta del capítulo catedralicio de Notre-Dame, fechada en el año 1208, por la que se establece una compensación de veinticinco libras a la «casa de pobres de San Cristóbal», que había tenido que ser demolida por los trabajos de las obras de la catedral²³¹⁷. El acta no aclara para qué debían usar tal indemnización, pero Ernest Coyecque afirmó que, al coincidir con el fin de las obras de la sala de Saint Thomas, debió de usarse para el ornamento del altar y de las paredes de dicha sala²³¹⁸. De tal forma que, el primer centro se convierte así en el ancestro del segundo. Todo parece indicar que el «Hôpital de Saint Christopher» prestó servicios hasta poco antes del año 1208, momento en el que fue derribado. Al realizarse la demolición, fueron trasladadas las religiosas y, es de suponer, que también los enfermos a las nuevas instalaciones, ya del Hôtel-Dieu. El nuevo centro era propiedad, al completo, del capítulo de Notre-Dame, cuyos canónigos también lo gestionaban, tanto en lo espiritual como en lo material, desde que comenzaran las obras en el siglo XII.

Los primeros siglos de andadura de esta institución estuvieron sujetos a múltiples cambios e injerencias, que tenían más relación con la situación que vivía la jerarquía eclesiástica, que con el propio funcionamiento del centro. De aquellas pequeñas comunidades de cristianos que se daban apoyo para la cobertura de las necesidades más elementales, en poco tiempo desde una mirada histórica, la Iglesia se convirtió en una estructura supra-nacional poderosa y hegemónica. Este poder se dio, tanto en lo religioso como en lo relativo a la detentación de posesiones y a la capacidad para influir en la gobernanza de los territorios.

Continuaron los trabajos de edificación con la construcción de la sala de la Enfermería iniciada, probablemente, entre los años 1220 y 1225, ya que consta que el centro recibió, en febrero de 1221, la donación de una casa junto al Petit Pont, para que pudiera "(...) seguir ampliándose (...)"²³¹⁹, así lo opinaron también Ernest Coyecque y Marcell Fousseyeux²³²⁰. Esta sala se construyó a continuación de la dedicada a Saint Denis, en dirección sur, y estaba dividida longitudinalmente en dos naves²³²¹. En ellas, según el *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, se atendía a los hombres y mujeres

²³¹⁷ AAP, Arch. H-D, Cart-A, nºDoc 109. Fuente primaria que también se encuentra transcrita, en latín, en la monografía *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age*, escrita por Ernest Coyecque, 1891.

²³¹⁸ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 158.

²³¹⁹ Arc. H-D, Cart. C, NºDoc 141.

²³²⁰ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159; Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 211.

²³²¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 70.

gravemente enfermos o que padecían enfermedades «mortales»²³²². Si bien, este uso mixto de la estancia está fuera de las prácticas habituales de la época, la fuente no deja lugar a dudas. Al describir cómo la hermana portera debía distribuir a las personas que llegasen a la puerta, cuando se refería a los que debía colocar en las otras salas designaba, en primer lugar, si eran «hommes» o «femmes», mientras que, en esta, literalmente, aparece que: "(...) Car, si ils sont férus de maladie mortelle, les envoyé à la salle de l'Infirmier (...) "²³²³. Jehan Henry utilizó «ils», se entiende que como un plural inclusivo, tanto femenino como masculino, puesto que no procedió como había hecho con las dos salas anteriores. Como benefactor de esta sala se propone, por parte de Chevalier y Mackay²³²⁴, al rey Louis IX aunque no hay fuente primaria accesible que lo corrobore.

La siguiente pieza de esta obra fue la sala Nueva, consecutiva a la sala de la Enfermería, y como ella, dividida en dos naves, midiendo la suma de ambas estancias 122m. de largo por 24m. de ancho. Las fechas, que se estiman, para esta construcción son la década comprendida entre los años 1250 y 1260²³²⁵. El benefactor de esta sala es discutido por diversas fuentes, por un lado, Alexis Chevalier y Marcell Fosseyeux afirmaron que fue avalada por el rey Louis IX²³²⁶, mientras que Husson²³²⁷ propuso que fue su madre, de nuevo la reina Blanche, en definitiva y sin fuentes primarias para esclarecer tal punto, se puede aceptar que fue la corona quien financió la sala, aunque se desconozca el actor principal de tal fundación. En esta sala eran atendidas las mujeres que no padecieran enfermedades mortales²³²⁸. Bajo la sala Nueva, en sus sótanos, habilitaron un espacio que dedicaron a las mujeres embarazadas, la sala era llamada «Salle des Accouchées», que se puede traducir como, Sala de Partos o Maternidad²³²⁹. En el *Livre de vide active del Hôtel-Dieu*, no se especifica dónde se encontraba la sala, pero la descripción del uso es del todo interesante:

"(...) cuando las enfermas de pecado original, vengan a nuestro hotel portando lleno su vientre maternal, porque no sepan o porque quieran descargar en nuestro hotel, la portera las enviará a la sala de los partos, y allí

²³²² Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, en Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²³²³ Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, en Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²³²⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 69; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 97.

²³²⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 97.

²³²⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 69; Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 211.

²³²⁷ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 494.

²³²⁸ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 65; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 69.

²³²⁹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 74 y ss.

celebrará el bautismo por medio de un baño que libraré a la criatura de la enfermedad del pecado original (...)”²³³⁰.

A la misma vez que se construía esta sala edificaron consecutivamente a ella una nueva capilla, la del «Petit-Pont», “(...) Saint Louis amplió considerablemente el Hôtel-Dieu y lo extendió hasta el Petit Pont (...)”²³³¹, de tal forma que este centro contó con dos capillas, esta última y la denominada del Hôtel-Dieu. Aunque en principio pretendieron abrir ambas al público para celebrar los oficios religiosos, los párrocos de otras capillas de la zona, en especial el de la iglesia de «Sainte Geneviève des Ardents», se opusieron. Estos sacerdotes argumentaban que, su apertura al público general haría disminuir los ingresos procedentes de las limosnas a las parroquias ya existentes. A lo que debían sumar que las demoliciones de numerosas casas, llevadas a cabo para la construcción de la catedral, del hospital y de la Nueva Calle de Notre-Dame, iniciada en el año 1186²³³², ya habían menguado el número de feligreses residentes en la Île de la Cité. El capítulo catedralicio decidió que los oficios serían privados en la capilla del «Petit Pont», y en el caso de que alguno se hiciera abierto al público las ofrendas serían entregadas a la capilla de «Sainte Geneviève des Ardents». Mientras que la «Chapelle del Hôtel-Dieu» se convirtió en la puerta de entrada al centro y su uso quedó limitado a los religiosos y religiosas y a los pobres y enfermos que entraran al recinto asistencial²³³³. Junto a la capilla del «Petit Pont» construyeron una pequeña sala denominada «Salle des Mortes» donde eran aseados los cuerpos de las personas fallecidas en el hospital.

Para exponer claramente la distribución y medidas de las salas, se va a mostrar una lámina, de baja calidad lamentablemente, que muestra la totalidad del centro, a excepción del sótano, en el s. XIII, y se va a reproducir la descripción que de ellas, hizo Ernest Coyecque en su monográfico sobre el centro.

²³³⁰ Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, 23. Extracto presente en el estudio de Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²³³¹ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", *Gazette Medicale de Paris* 6, nº. 34 (1838): 31-41, 33.

²³³² Husson, *Étude sur les hopitaux...*493.

²³³³ Arch. H-D, cart. C f-3, N°Doc 684. Acta de la mediación del Capítulo Catedralicio en este conflicto entre el Hôtel-Dieu y el párroco de Sainte Genevieve Ardents.

Ilustración XXI: Fachada de la Capilla del Petit-Pont



Fuente: estampa de Allain Manesson-Mallet, de principios del s. XVIII, titulada Plan a veue d'oiseau de l'Hostel Dieu de Paris, perteneciente a la colección de L'École Nationale Supérieure des Beaux-Arts, nº 4190²³³⁴.

"De las cuatro salas del Hôtel-Dieu, tres eran consecutivas entre si y sumaban 122m. de largo, estaban situadas longitudinalmente al río: eran la Sala Nueva (...) la Sala de la Enfermería, ambas contaban con 12m. de ancho y estaban divididas en dos naves iguales; la Sala de Saint-Denis estaba tras la Enfermería, y perpendicular a esta se hallaba la Sala de Saint-Thomas; las dos últimas solo contaban con una nave y medían la primera 10m. y la segunda 12m. de ancho. La altura de las salas debía ser de entre 6 y 8 m. (...)"²³³⁵.

²³³⁴ La estampa forma parte del tratado *La Géométrie pratique de Manesson-Mallet*, 1702, de uso con licencia abierta y se puede visualizar en la URL: <https://bibliotheque-numerique.inha.fr/collection/item/1541-plan-a-veue-d-oiseau-de-l-hostel-dieu-de-paris?offset=8>

²³³⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 70.

Para el funcionamiento del centro y la cobertura de las necesidades de los que en él permanecían, además de las salas y las capillas, eran precisos edificios de soporte. Por ello, al mismo tiempo que construían el centro fueron edificando en la «Rue de Sablon» o calle del Arenal, los edificios conventuales: los comedores, los dormitorios, las enfermerías para religiosos y religiosas, el claustro, las cocinas, las panaderías, los establos, etc.²³³⁶. Para llevar a cabo toda esta planta del Hôtel-Dieu tuvieron que, “(...) llegar a acuerdos con los propietarios de ciertos edificios que debían desaparecer por el nuevo trazado (...)”²³³⁷. El centro recibió diferentes donaciones para la construcción de sus instalaciones, entre ellas destacan las casas que fueron derribadas para el levantamiento de los nuevos edificios y muchos aportes económicos de diferentes orígenes. Como queda patente en esta afirmación recogida en la Gazette Medicale:

“Para estar al nivel de las necesidades de la creciente población, se hizo obligatorio ampliar el hospital; para lo que se compraron, o hicieron que les cedieran, los edificios vecinos (...) Este hospital fue creciendo de siglo en siglo, tanto por las prebendas reales como por el celo y la caridad de personas de todo tipo”²³³⁸.

Según afirman Parrilla Saldaña y Sánchez Nario²³³⁹, esta era la práctica habitual de la época, ya que, durante la Edad Media la construcción de los hospitales se realizaba sobre casas e inmuebles donados para tal fin. Estos edificios eran reestructurados y adecuados a las necesidades para las que se iban destinar. En muchos casos eran casas de construcción noble, lo que ofreció la posibilidad de ampliarlas según las necesidades y las donaciones que, con posterioridad iban recibiendo²³⁴⁰. Como las donadas, en el año 1206, por la abadía de Saint-Victor en la calle del Arenal para la creación de las cocinas y los establos del centro²³⁴¹.

Entre los años 1260 y 1265, con toda probabilidad, «l'Ancien Hôtel-Dieu de París» estaba terminado²³⁴². De tal forma que el esquema del centro quedó definitivamente diseñado en el s. XII y las obras finalizadas en el s. XIII, siendo las dos salas más antiguas de una sola nave y las dos estancias más modernas de dos. En la Tabla VII se muestra una síntesis de la información sobre la construcción del antiguo

²³³⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 70.

²³³⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159.

²³³⁸ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33.

²³³⁹ Parrilla Saldaña y Sánchez Nario, "Los hospitales de Sevilla...", 104.

²³⁴⁰ Parrilla Saldaña y Sánchez Nario, "Los hospitales de Sevilla...", 104.

²³⁴¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 160.

²³⁴² Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 159.

Hôtel-Dieu de París a lo largo de los siglos XII y XIII. Los datos detallados se encuentran en las diferentes fuentes citadas en el texto con anterioridad.

Tabla VII: Primera etapa de construcción del Hôtel-Dieu de París (1165-1260)

FECHA	BENEFACTOR/A	NOMBRE DE LA SALA	PERSONAS ATENDIDAS
XII (1160)	Capítulo Catedralicio y Obispado	Chapelle de l'Hôtel-Dieu de París	Puerta de entrada al centro para enfermos, pobres, huérfanos, etc.
XII (1195)	Philippe II «Auguste»	S. DENIS	Aquellos que padecen enfermedades ligeras, veniales, que no les conducirán a la muerte. Los enfermos de fiebres, operados o lesionados que necesiten cirugía.
XIII (1210)	Reina Blanca de Castilla	S. THOMAS	Convalecientes, peregrinos y necesitados en general.
XIII (1220-1250)	Rey Louis IX	ENFERMERÍA	Aquellos, hombres o mujeres, que padecían enfermedades graves o enfermedades mortales
XIII (1250-1260)	Reina Blanca de Castilla /Rey Louis IX	NUEVA	Mujeres que no padecieran enfermedades mortales.
XIII (1250-1260)	Reina Blanca de Castilla /Rey Louis IX	S. ACCOUCHEES	Mujeres embarazadas y de parto.
XIII (1260)	Capítulo Catedralicio y Obispado	S. MORTE	Arreglo y cuidados post-mortem de los cuerpos de los internados fallecidos en el centro.
XIII (1260)	Capítulo Catedralicio y Obispado	Capilla del Petit Pont	Capilla destinada a velar los cadáveres y otros oficios religiosos
XII-XIII	Varios donantes	Edificios de soporte	Destinados a establos, cocinas, panadería, dormitorios de los/as religiosos/as, etc.

Fuente: elaboración propia en base a las fuentes reseñadas en el texto²³⁴³.

Hasta el s. XVI el centro permaneció con esta estructura, siendo considerado por innumerables autores como el mayor hospital medieval europeo. Ejemplo de ellos son:

- “Al final de la Edad Media, el Hôtel-Dieu de París era una institución imponente, tanto por la talla de sus edificios y la extensión de sus dominios como por el número de personas que en él habitaban”²³⁴⁴.

²³⁴³ Esta tabla ha sido parcialmente presentada en: Cristina Teresa Morales, M. Eugenia Galiana Sánchez y Diego J. Ferial Lorenzo, "Las salas del Hôtel-Dieu de París, el entorno de cuidadoras y enfermos", en *Poder e influencia de las enfermeras en la Historia*, coordinado por Antonio Claret García Martínez et al. (Palma de Mallorca: Colegio Oficial de Enfermería de Islas Baleares, 2018), 405.

²³⁴⁴ Christine Jehanno, "Boire à Paris au XV siècle: le vin à l'Hôtel-Dieu", *Rev. Historique* 276, no. 1 (1986): 3-28, 3.

- “(...) en cualquier caso, son diversos los factores que inducen a buscar el origen de las salas hospitalarias francesas en el edificio primordial de los hospitales de Francia, el Hôtel-Dieu de París (...) fue reconstruido y ampliado durante la Edad Media hasta convertirse en el mayor hospital de Francia”²³⁴⁵.
- “Durante los siglos XII y XIII los mejores hospitales los podemos encontrar en Francia (...) el mayor y más famoso será el Hôtel Dieu de Paris compuesto por cuatro grandes salas de dos naves”²³⁴⁶.

En relación con la gestión del centro, durante este periodo, hay que hacer referencia a diversas normativas eclesiales que tuvieron su impacto en él. La primera, las decisiones tomadas en el Concilio de París del año 1212, es decir, cuatro años más tarde del momento en el que «l'ancien Hôtel-Dieu» comenzase a funcionar con las dos primeras salas, Saint-Denis y Saint Thomas. Este concilio fue convocado por Robert de Courzon, Cardenal-Legado del papa Inocencio III, que había sido enviado a Francia para promover lo que más tarde se conocería como, la Quinta Cruzada. En las actas de esta asamblea se publicaron:

“(...) muchas constituciones para la reformatión de la disciplina: primero, en el clero secular; segundo, en los monasterios de los religiosos; tercero, en los monasterios de las religiosas; cuarto entre los prelados (...)”²³⁴⁷.

Sintetizando la información del acta, a los curas de las parroquias se les prohibió arrendar sus rentas o las de otros curas, mientras que para los sacerdotes se les impuso que no debían encargarse de tantas misas que tuvieran que mandarlas decir a otros a cambio de dinero. Se fijó la edad de entrada en los monasterios, para los religiosos masculinos, en los dieciocho años. Mientras que para las religiosas se estableció la clausura, la prohibición de salir de sus monasterios acompañadas de clérigos o sirvientes masculinos, se encomendó a los obispos reducir su número de forma conveniente a la capacidad de los centros y la edad de entrada a la comunidad se fijó en los veinticinco años. A los prelados se les recomendaba que ejercieran la modestia y el decoro en el vestir y se les prohibió ocuparse en negocios temporales mientras que ostentasen su cargo: "No han de tomar nada por su sello (...) ni por permitir a los

²³⁴⁵ Pedro García Barreno, "Historia de los hospitales" (comunicación presentada en el II Encuentro Hispanoamericano de Historia de las Ciencias, Buenos Aires, Argentina, 1990), 68-69.

²³⁴⁶ Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados...", 40.

²³⁴⁷ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 492.

sacerdotes concubina (...)”²³⁴⁸. También se prohibió en este concilio la celebración de la llamada «fête des fous» que se celebraba en el interior de la catedral de Notre-Dame el uno de enero de cada año²³⁴⁹.

Tres años más tarde, en el Concilio de Letrán también se abordaron cánones para la regulación de los monasterios. De entre ellos destaca la obligatoriedad de realizar un Capítulo General, con una cadencia máxima de tres años, para la evaluación del cumplimiento y la observancia de la Regla. Se prohibió la creación de nuevas órdenes religiosas "(...) para que la excesiva diversidad no cause confusión a la Iglesia (...)”²³⁵⁰. No era una prohibición de crear nuevas comunidades adscritas a órdenes ya existentes, sino de crear órdenes nuevas con nuevas reglas y nuevos patrones. Para facilitar este punto se propuso como una de las mejores reglas, a las que podían adscribirse las comunidades que se fundasen desde entonces, la Regla de Agustín de Hipona²³⁵¹. Se limitó a los abades que tuvieran a su cargo más de un monasterio y que un monje tuviera plaza en más de una casa monacal. Por otro lado, se pretendió terminar con una práctica, que se había extendido entre las comunidades femeninas, consistente en la acogida de novicias previa entrega de una cantidad de dinero, a modo de dote, justificando tal punto en la necesidad de emplear esos fondos para paliar la pobreza circundante. Por ello, esta asamblea prohibió a las religiosas seguir acogiendo novicias a cambio de dinero, y condenó a las que hubieran cometido esta acción, a ser encerradas en otros monasterios "(...) en una observancia más estrecha, para hacer en ellos penitencia perfecta, como por uno de los mayores delitos, lo mismo para los hombres”²³⁵².

El Hôtel-Dieu de París no quedó ajeno a estos acuerdos, lo que demuestra que en el año 1217 fuera dotado, por el capítulo catedralicio, de su primer estatuto denominado «Statuta Domus Dei Parisiensis». En el que se constituyó una comunidad doble, masculina y femenina, adscrita a la regla de Agustín de Hipona para la gestión y los

²³⁴⁸ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 492-93.

²³⁴⁹ La «fiesta de los locos» era una reminiscencia pagana en la que "(...) se cometían muchos excesos, no solo con palabras indecentes y burlescas, sino también con acciones criminales hasta derramar la sangre (...)” (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 493). Esta fiesta ya había sido prohibida, bajo pena de excomunión, por el Legado Papal Pedro de Capua en el año 1198, prohibición publicada por el entonces obispo de París, Eudes de Sully, en una ordenanza del mismo año. Si bien, no debía de estarse cumpliendo cuando, catorce años más tarde, fue remarcada nuevamente en el canon de un concilio de carácter local (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 493).

²³⁵⁰ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 388.

²³⁵¹ Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 342-44.

²³⁵² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 388-89.

cuidados prestados en el centro. Este documento es la primera referencia a la parte masculina de la orden, probablemente, porque fue el momento en el que se creó. La comunidad, en su conjunto, se denominó «Fraters et Sorores Ordinis Sancti Augustini»²³⁵³. La autoría del reglamento se atribuye a S. Etienne, deán del capítulo de Notre-Dame, como consta en las saluciones y, en opinión de Alexis Chevalier y de León Le Grand²³⁵⁴, la composición del reglamento se fundamentó en los de los hospitales Hôtel-Dieu de Montdidier y el de San Juan de Jerusalén. Por ello, el estudio de la Regla de Agustín de Hipona y los estatutos de estos dos centros se aprecia como elemental para la comprensión del Estatuto para el Hôtel-Dieu del año 1217.

Comenzando con la Regla y su autor, maniqueo en sus orígenes, se convirtió al cristianismo en Milán donde fue ordenado sacerdote por el obispo de esta diócesis, Ambrosio, en el año 391. Cuatro años después fue designado por Valerio, obispo de Hipona, como su obispo auxiliar, proceder que estaba prohibido desde años antes. A la muerte de Valerio, en el año 397, Agustín fue tocado con la mitra, cargo que ocupó hasta su fallecimiento en el año 430, durante la invasión y sitio de la ciudad por parte de los vándalos²³⁵⁵. Fue reconocido como el teólogo de occidente y su influencia sobre el movimiento monástico de esta región ha sido muy relevante. Se piensa que, fue el propio obispo Valerio el que le facilitó los medios para fundar un monasterio masculino en Hipona, junto a la iglesia catedral²³⁵⁶. En dicho centro, para su admisión, los interesados debían renunciar a todos sus bienes para vivir el ideal monástico de pobreza y de pertenencia a una comunidad que proveería lo que cada uno necesitase²³⁵⁷. A este monasterio masculino de Hipona le siguieron otro en Tagaste y un tercero en Cartago, estando cada nueva fundación más organizada que la anterior, en base a la doctrina presente en los Hechos de los Apóstoles, que Agustín fue compilando en un documento. Poco después comenzó a fundar, cerca de los centros para hombres, monasterios femeninos, de entre los cuales el más destacado, por el interés de esta tesis, fue el de Hipona. Para esta casa de religiosas fue para la que Agustín redactó la *Carta 211*²³⁵⁸, en la que les dio a las religiosas unas normas fundamentales de convivencia, sobre los principios de obediencia, pobreza, caridad y humildad. Este documento, conocido

²³⁵³ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 32; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 35.

²³⁵⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 31; León Le Grand, "Les Maisons-Dieu, leurs statuts au XIII siècle", *Revue des Questions Historiques* 63, nº. 1 (1891): 95-147, 118.

²³⁵⁵ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 327; Hertling, *Historia de la Iglesia*, 110.

²³⁵⁶ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 137.

²³⁵⁷ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 330.

²³⁵⁸ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*, I, 345.

también como *Regularis Informatio* y datado en el año 423, contiene casi en su totalidad el *Praeceptum* o *Regla masculina*, con ligeras adaptaciones para el contexto femenino²³⁵⁹. Aunque sus monasterios desaparecieron, la Regla pervivió, no como una de las más adaptadas, esa es sin duda la de Benito de Nursia puesto que las reglas de la mayoría de los monasterios occidentales se instituyeron como alguna variante de la de los benedictinos²³⁶⁰. Sin embargo, sí se sostuvo, siendo adoptada por diversos canónigos franceses a lo largo de los s. XI y XII. Estos canónigos fueron, sobretodo, hombres que asumían obligaciones del orden sacerdotal, no monjes dedicados a la vida contemplativa²³⁶¹. El hecho de aparecer en las actas del Concilio de Letrán, del año 1215, como una de las mejores reglas a las que se podían adscribir las órdenes de nueva fundación²³⁶², le dio un respaldo total a su asunción por comunidades monásticas de nueva formación. Parece que fue este el motivo por el que el capítulo catedralicio decidió que, para la nueva fundación de «l'Ancien Hôtel-Dieu», esta regla era la más adecuada. De esta forma, las religiosas antes llamadas «Filles de Saint Christopher», no continuaran como comunidad seglar, sino que lo hicieran como orden regular adscrita a la Regla de Agustín de Hipona y, además, favoreció que la comunidad contara con rama masculina que ejerciera las obligaciones religiosas para con los habitantes del centro.

En esta investigación se han observado las dos reglas, la masculina y la femenina. La regla para la comunidad masculina se compone de ocho capítulos, que suman un total de cuarenta y cuatro artículos, cada uno destinado a un aspecto concreto de la vida en común. Estos capítulos se enuncian como: el propósito y fundamento de la vida común; la oración; la frugalidad y la mortificación; la guarda de la castidad y la corrección fraterna; el uso de las cosas necesarias y su diligente cuidado; la pronta emanación del perdón y el generoso olvido de las ofensas; los criterios de gobierno y la obediencia; y, por último, la observancia de la Regla. Mientras que la versión femenina consultada se compone de doce apartados o artículos sin titular, pero que tratan los mismos aspectos que la masculina. A continuación, se van a describir aquellos aspectos que, de forma directa o indirecta, afectaban a la vida de las religiosas y a la de los enfermos ya que, las personas que residieron en el Hôtel-Dieu, también estuvieron sujetas a esta Regla desde el s. XIII.

²³⁵⁹ Álvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa...* 335.

²³⁶⁰ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 137.

²³⁶¹ Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 138.

²³⁶² Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 342-44.

La Regla establecía que, la finalidad de las hermanas era vivir de forma comunitaria haciendo entre todas solo "(...) un ánimo y un corazón en Dios (...)"²³⁶³. Los tres votos, habituales de la vida monástica posterior, también se vieron reflejados en esta regla. Se las exhortaba a la pobreza y a la creación de una comunidad de bienes, hasta el punto de que si una religiosa recibía alguna prebenda de un familiar que la visitase y lo ocultaba a la comunidad, su acción era considerada y sancionada como un hurto²³⁶⁴. Para no poseer nada, las invitaba a tener la ropa en común y ubicada en la ropería del monasterio, donde la hermana ropera debía tener los hábitos sin identificar, para que no fueran de unas o de otras. En el artículo VI las incitaba a vestir de forma muy austera, llevar el pelo bajo el pañuelo y sin arreglar, y a no fijar su vista en ningún hombre. En este artículo, un amplio alegato a favor de la castidad y la contención sexual, se penalizaban desde la mirada hasta cualquier tipo de contacto con un hombre. Especificaba el texto que estos contactos podían ocurrir en la iglesia o donde estuviesen los hombres, lo que sumado a las menciones que se hacen del Prelado, como una figura presente en su vida diaria, da la impresión de que se trataba de los hombres de la rama masculina de la comunidad y de los breves encuentros que, entre ambas ramas, se pudieran dar. También prevenía a las religiosas de que no debía existir entre ellas más que amor espiritual y en ningún caso carnal²³⁶⁵. Sobre la obediencia, afirmaba el texto que se la debían, en primer lugar, a la Prelada y, en segundo lugar, pero más importante, al Prelado. En los artículos VI y XII aparece, en varias ocasiones, el Prelado como una figura preponderante sobre la Prelada, al menos en lo tocante al establecimiento de la disciplina y las sanciones a las hermanas por las faltas cometidas. La Prelada debía acudir al Prelado y darle debida cuenta de las faltas cometidas por las hermanas, para que él interpusiese las sanciones que, según parece, ella no podía imponer en su totalidad²³⁶⁶. Para el cumplimiento y el conocimiento de la Regla las invitaba a leer el libreto en el que la tenían recogida, al menos, una vez por semana²³⁶⁷. En el artículo VI, se estableció un sistema de corrección para la hermana que cometiese alguna falta, en ese punto hace referencia a faltas cometidas contra el principio de castidad, pero luego marcó que el sistema era válido para confrontar cualquier falta. Consistía en seguir estos

²³⁶³ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Saludaciones. La *Regularis Informatio*, Regla dada por Nuestro Padre Agustín a sus monjas, obra traducida y aprobada por el papa Paulo V en el año 1672. Se aporta a esta tesis la transcripción completa de la misma como Apéndice 2.

²³⁶⁴ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo I.

²³⁶⁵ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículos XI.

²³⁶⁶ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículos VI y XII.

²³⁶⁷ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo XII.

pasos: "(...) ver, atajar, descubrir, convencer y castigar, en todos los demás pecados, con amor hacia el pecador y aborrecimiento del pecado"²³⁶⁸. Por supuesto se fijó también, la importancia de cumplir las obligaciones religiosas de los rezos, en las horas oportunas y durante el tiempo señalado²³⁶⁹.

La temática de los ayunos está presente en el artículo III, en el que se propuso que debían: "Domad vuestra carne con ayunos y abstinencia de comida y bebida (...)". A lo que añadió Agustín que, solo debían hacer los ayunos "(...) cuando la salud lo permitiera". En el mencionado artículo, aparece también que aquella hermana que no pudiera o quisiera ayunar, al menos, no ingiriese alimentos fuera de las horas establecidas para las comidas comunes, salvo en el caso de estar enferma. En el artículo IV, se justificaba que las hermanas que estuvieran "(...) flacas enfermizas (...) " debían ser alimentadas de forma especial. La alimentación y su relación con la enfermedad son también el tema central del artículo V en el que se estableció que:

"Así como las enfermas han de comer menos, porque no les haga daño el demasiado manjar, así después de la enfermedad han de ser tratadas con tal regalo, que convalezcan más presto (...) Pero en cobrando su entera salud y volviendo a sus fuerzas antiguas, vuelvan a seguir la más dichosa y bienaventurada vida común, de aspereza y de rigor que a las siervas de Dios tanto más conviene cuando tienen menos necesidad. No se acostumbren al regalo que se les hizo por la enfermedad"²³⁷⁰.

En el texto se aprecia como la enfermedad o debilidad, para Agustín de Hipona, se trataba de una condición ajena a las causas tradicionales, y vistas hasta ahora, que la relacionaban, directa o indirectamente, con el pecado cometido. Aquí es la naturaleza de la persona la que la convierte en «flaca enfermiza». El mensaje patente es este extracto tiene que ver con la necesidad de la hermana enferma, de ser tratada con menor dureza y de ser mejor alimentada que el resto. Aunque también se observa el peligro de acomodarse en el estatus de enfermo, por no desear volver, tras recuperar la salud, a la dureza de la vida según la Regla. En la opinión de Jesús Álvarez Gómez y de Pedro

²³⁶⁸ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo VI

²³⁶⁹ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo I. Aunque no se especifica cuáles son y se entiende que no podía tratarse de las siete horas canónicas ya que estas fueron diseñadas en la Regla de Benito de Nursia dos siglos más tarde, es probable que también fueran siete puesto que así aparece en el libro de los *Salmos*.

²³⁷⁰ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo V.

Castelao²³⁷¹, la ideología defendida en Mt 25 que sustenta el principio teórico-filosófico cristiano por el que la realización de las obras de misericordia sobre la persona socialmente vulnerable, acerca al practicante de la caridad a la salvación de su alma y al perdón de sus pecados para la vida eterna, persiste en las obras de Agustín de Hipona. De gran interés es, para esta tesis, otra conclusión de Pedro Castelao, relativa a la evolución del concepto de enfermedad en las obras de Agustín²³⁷². Siguiendo su discurso, en las primeras obras de Agustín, como *Confessiones*, hizo descripciones de enfermedades que él mismo había padecido desde una perspectiva meramente anecdótica y sin referenciar la relación entre estas y sus pecados, o con esa concepción de castigo divino ya desarrollada en capítulos anteriores. Sin embargo, con el pasar de los años, sobre todo en las obras escritas tras su designación como obispo, como *Ad Simplicianum*²³⁷³, se aprecia una evolución simbólica en su concepto de enfermedad. Agustín fue quien acuñó el concepto del pecado original, en el que atribuyó de una culpa original al ser humano que le permitía justificar la presencia de enfermedad o de sufrimiento, hasta en los recién nacidos, de modo que la justicia divina no quedase en duda cuando esto ocurría. De esta forma, la teología agustiniana ayudó a la consolidación, a lo largo de toda la Edad Media y durante las edades posteriores, del principio de enfermedad como consecuencia/castigo del pecado. También el artículo IX hace referencia a los estados de enfermedad, el artículo al completo muestra cuatro cuestiones que interesan, especialmente a esta tesis, por ello se va a transcribir de forma literal:

"Hágase lo que el médico dijere ser necesario para la salud, aunque la monja no quiera, pero si lo quiere y acaso no conviene, no la deje la prelada hacer su gusto, que algunas veces piensa la enferma que le ha de ser provechoso lo que desea, aunque le sea dañoso. Si el dolor del que se queja fuere secreto, créanla, no duden de ello, pero si no fuere cierto que le ha de ser de provecho para el dolor que padece lo que desea, no se haga su gusto sin el consejo del médico. Señale la prelada a una enfermera que cuide de las enfermas convalecientes o achacosas y pida de la despensa lo que hubiere menester cada una y las que tuvieren cuidado de la despensa, vestidos o libros, sirvan a sus hermanas sin ruido a la hora señalada cada día para leer

²³⁷¹ Álvarez Gómez, *Historia de la Iglesia. Edad Antigua I*, 346-47; Pedro Castelao, "Salud y enfermedad en Paul Tillich y Agustín de Hipona. Entre la realidad y el símbolo", en *Enfermedad, dolor y muerte desde la tradición judeo-cristiana*, ed. por Francisco Javier de la Torre Díaz (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2011), 348.

²³⁷² Castelao, "Salud y enfermedad en Paul Tillich y Agustín de Hipona. Entre la realidad y el símbolo", 350-55.

²³⁷³ También conocida como *Diversas Cuestiones* o *Simpliciano*.

libros devotos. Las que tienen a su cargo el vestido no se detengan en darlo teniendo necesidad las que los piden"²³⁷⁴.

En primer lugar, muestra este artículo como Agustín de Hipona, reafirmando la competencia y autoridad del médico, informó sin pretenderlo que las hermanas enfermas eran visitadas en el monasterio por uno de ellos. Puede observarse, también, la sensibilidad hacia el dolor ajeno y la comprensión de la subjetividad del mismo que está presente en esta Regla, recordemos que del s. V. Especial interés despierta la figura de esa hermana «enfermera», descrita como aquella monja designada por la Prelada para atender a todas las demás, en los momentos de enfermedad y probablemente en la vejez, por el uso del término «achacosas» para referirse a ellas. Se desconoce si la designación estaba relacionada con que tuviera conocimientos sobre esta labor o por sus habilidades espirituales, aunque es de suponer que sería un compendio de ambas cuestiones. Si bien, se podría pensar que igual cuando comenzase a realizar esta labor quizás fuera instruida por la hermana que ya desempeñase esta ocupación o quizás que, usando la propia biblioteca del monasterio, se instruyese sola en el uso de remedios naturales, o quizás que por ambas vías aprendiese los rudimentos del cuidado. Por otro lado, hay que tener muy en cuenta que, como la versión de la Regla femenina que se trae a colación es una traducción del latín realizada en el s. XVII, es más que probable que el término usado para referirse a esta figura, «enfermera», sea una traducción libre que aplicó una denominación adecuada para dicho siglo, pero que no fuera el sustantivo con el que aparecía en la versión original. Así, contrastando este punto en la Regla masculina, se observa que no es coincidente, en realidad no existe literalidad en ningún punto del artículo:

"No se niegue tampoco el baño del cuerpo, cuando la necesidad lo aconseje; pero hágase sin murmuración, siguiendo el dictamen del médico, de tal modo que, aunque el enfermo no quiera, se haga por mandato del superior lo que conviene para la salud. Pero si no conviene, no se atienda a la mera satisfacción, porque a veces, aunque perjudique, se cree que es provechoso lo que agrada. Por último, si algún siervo de Dios se queja de algún dolor latente en el cuerpo, créasele sin dudar; empero, si no hubiese certeza de si para curar su dolencia conviene lo que le agrada, entonces consúltese al médico (...) Del cuidado de los enfermos, de los convalecientes o de quienes,

²³⁷⁴ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo IX.

aun sin tener fiebre, padecen algún achaque, encárguese a un hermano para que pida de la despensa lo que cada cual necesite"²³⁷⁵.

La mencionada sensibilidad hacia el dolor del otro se mantiene de forma casi idéntica a la manifestada en la Regla femenina. La mayor diferencia entre ambos textos se observa en la ausencia del término «enfermero» para hacer referencia a la figura del hermano, encargado por el prelado, para la atención de los enfermos o ancianos. Lo que refuerza la propuesta, hecha con anterioridad, de que el término en cuestión tenga su génesis en una aliteración del texto original ocurrida siglos más tarde, cuando referirse a una religiosa dedicada a cuidar como enfermera era un vocablo adecuado. La autoridad de este hermano, para solicitar aquello que estimase oportuno para los que estuviesen a su cuidado, aparece circunscrita a la despensa. Equiparándola con la expresada para la hermana «enfermera», quien también podía solicitar ropas a la hermana ropera o libros a las encargadas de su custodia, parece más limitada. También la autoridad del médico parece más reducida, en la Regla masculina que en la femenina, quedando ceñida a la prescripción del baño. Aunque se previene al mismo tiempo de que el baño solo ha de realizarse por necesidad y no por satisfacción, lo que da a entender que el baño era para Agustín de Hipona, una medida terapéutica oportuna para el enfermo cuando así lo considerase el médico. De nuevo, se propone como motivo para esta variación entre ambas versiones la fecha de la traducción de la femenina, probablemente la autoridad atribuida al médico sería de mayor relevancia en el s. XVII que en el s. V, así como la frecuencia de los baños estaría más relacionada con la concepción de higiene personal que con sus supuestas capacidades curativas. Estas limitaciones, relativas a la higiene corporal, se extendían a los hábitos que las hermanas portaban, los cuales debían permanecer en la ropería y ser almacenados, cuidados y remendados por la hermana ropera, quien entregaba a cada hermana un hábito cualquiera cada vez que se cambiaban²³⁷⁶. Sobre la limpieza de la ropa, Agustín les advirtió de que: "No lavéis la ropa vosotras o vuestras lavanderas más a menudo que le pareciera a la prelada, para que el demasiado deseo de andar limpias no ensucie el alma"²³⁷⁷. Por lo que nuevamente queda patente que la falta de higiene no se relacionaba con la enfermedad, ni con las necesidades que debía cubrir una persona para mantener su salud, sino con la incursión

²³⁷⁵ Agustín de Hipona, Regla Masculina, Capítulo V, artículos 34-37.

²³⁷⁶ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo VII.

²³⁷⁷ Agustín de Hipona, *Regularis Informatio*, Artículo VIII.

en el pecado, quizás de vanidad, pero sin duda, también de lujuria, como ya se mostró en las cartas de Jerónimo de Estridón.

Una vez analizados los aspectos de la Regla de S. Agustín, que influyeron en la vida de las religiosas dedicadas al cuidado de los enfermos en el antiguo Hôtel-Dieu de París, vamos a mostrar el análisis de los otros dos documentos con impronta en la elaboración del primer estatuto del centro fueron. El primero de ellos, el estatuto fundacional del Hôtel-Dieu de Montidier. Este centro había sido fundado en el año 1185 y en su carta fundacional, que data del año 1202, se detallaron aspectos de la vida diaria de los hermanos y hermanas. Entre ellos se destacan: el número máximo de religiosos, las condiciones para entrar a la congregación, la regla a la que se acogen, la administración de la comunidad, así como el orden jerárquico y funcional. Todos estos son los puntos en los que se asemejan las normas establecidas para el Hôtel-Dieu de París de quince años más tarde. Sobre el segundo, el estatuto del Hospital de San Juan de Jerusalén, la historia de esta institución es mucho más compleja y está relacionada con las cruzadas, el surgimiento de las órdenes militares y, en particular, con la Orden de San Juan y sus hermanos hospitalarios²³⁷⁸. Sin embargo, una vez analizado el

²³⁷⁸ Desde la conquista, por los musulmanes, de Jerusalén a mediados del s. VII hasta principios del s. XI, cristianos, judíos e islámicos compartieron los lugares sagrados para las tres religiones y mantuvieron una convivencia, relativamente pacífica, en esta tierra (Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", 80; Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 36). Sin embargo, Al-Haken, en el año 1009, ordenó la destrucción de los lugares considerados sagrados por los cristianos, incluyendo un pequeño hospital que se encontraba junto a la iglesia del Santo Sepulcro (Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", 80; Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 47). También prohibió las peregrinaciones a Jerusalén e inició un periodo de hostigamiento y persecución contra los cristianos de la zona (José Enrique Anguita Osuna, "La labor asistencial de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media", *Revista Española de Derecho Militar* 119-110 (2018): 321-348). La muerte de Al-Haken, aproximadamente veinte años más tarde, relajó las tensiones en la zona y permitió un renacer de las peregrinaciones cristianas a Tierra Santa, que duró otros cuarenta años. Entre los años setenta y ochenta del s. XI, los selyúcidas conquistaron la zona oeste de Oriente Medio, además de la propia Turquía, ocuparon Siria y Palestina. Cerraron nuevamente el paso a los cristianos hacia sus lugares de peregrinación masiva (Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", 80; Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 47). Motivo por el que el papa Urbano II convocó la primera Cruzada en el Concilio de Clermont del año 1095, en el que además excomulgó al rey de Francia Philippe I. La cruzada fue convocada bajo la premisa de que "(...) los que tomaran la cruz, estando arrepentidos, quedarían desde entonces absueltos de sus pecados (...)" (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 203-07). Cuando los cruzados llegaron y tomaron Jerusalén, encontraron un hospital dedicado a auxiliar a los enfermos y peregrinos que llegaban a su puerta. El centro había sido refundado sobre las ruinas del destruido por orden de Al-Haken, a principios del mismo siglo. Puesto que, a mediados del s. XI un pequeño grupo de monjes benedictinos, apoyados por un noble italiano lo habían reactivado, dedicado a San Juan y ampliado con un monasterio y una hospedería (Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", 83; Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 75). Su primer abad, o gran maestro de la Orden de Hospitalarios de San Juan de Jerusalén, fue el mencionado noble, de nombre Gerardo (Francisco Pardo de Teran y Joaquín María Bové, *Memoria en que se manifiestan los hechos más gloriosos de la*

estatuto se observa que sus similitudes con el del Hôtel-Dieu de París tienen su sustento en que ambas comunidades se adhirieron a la Regla de San Agustín y sus normativas se inspiran en ella²³⁷⁹. Por ello, cuestiones como la existencia de la ropería, las comidas comunitarias y el propio régimen alimentario de los freires y las hermanas fueron similares. Aunque otro aspecto, a priori no influenciado por la Regla sino por la propia tradición cristiana, en el que ambos documentos se asemejan es en que el único requisito de entrada, para pobres o enfermos que pretendieran ser atendidos en estos hospitales, era la confesión de los pecados y la comunión. Empero, el estatuto de los

ínclita, sacra y militar Orden de San Juan de Jerusalén, sus privilegios apostólicos y reales, su importancia y necesidad de su restablecimiento (Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1853), 15). Desde el s. XII, a la ya asentada vida monacal, se sumaron los cambios producidos por las peregrinaciones masivas y las cruzadas. De esta combinación se originaron las grandes órdenes militares, entre las que destaca la Orden de los Hermanos Hospitalarios de San Juan de Jerusalén (Fortes-Rivas, "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)", 138), por motivos que tienen más que ver con lo hospitalario que con lo militar. Con el tiempo y debido a la repercusión y la importancia adquirida por el hospital, este se desvinculó del monasterio, lo que coincidió con la designación como nuevo gran maestro de Raimundo de Puig, llamado también de Podio o Despuig, que fue quien propició la conversión de la comunidad en orden militar (Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 83). La comunidad, nacida con una finalidad asistencial y hospitalaria, terminó por someterse a un proceso de militarización, en la que los freires que la componían debieron asumir, además de los tres votos monásticos, pobreza, obediencia y castidad, un cuarto voto: combatir a los infieles, no huir nunca del combate y no levantar las armas contra una nación cristiana (Anguita Osuna, "La labor asistencial de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media", 321-325, 330) Este aspecto diferencia a la Orden de San Juan del resto de órdenes militares, ya que en estas últimas los hermanos fueron guerreros y después monjes, mientras que los Hospitalarios de San Juan fueron primero monjes y, por la conflictividad reinante, se vieron avocados a transformarse en guerreros (Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 61-62). Fue también Raimundo de Puig quien dotó a esta orden, ya denominada Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de su primer estatuto, la "Regla de Raimundo de Podio", además de adherirlos a la Regla de Agustín de Hipona. El reglamento para el hospital fue confirmado por el Capítulo de la Orden y aprobado por el papa Calixto II en el año 1120 (Anguita Osuna, "La labor asistencial de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media", 329-330; Pardo de Teran y Bové, *Memoria en que se manifiestan los hechos más gloriosos de la ínclita, sacra y militar Orden de San Juan de Jerusalén, sus privilegios apostólicos y reales, su importancia y necesidad de su restablecimiento*, 23; Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 83-84). Este primer hospital de la orden sirvió como modelo para sustentar las fundaciones que llevaron a cabo posteriormente en ciudades como Acre, Villefranche, Viterbio, Chipre y Massina (Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados..." 39). Hasta que recalaron en Malta donde nuevamente fundaron un inmenso hospital y tornaron su nombre, ya a mediados del s. XVI, a Caballeros de Malta (Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", 83). Como último dato, relacionado con esta orden, mencionar que desde muy pronto la jerarquía eclesiástica se sintió amenazada por la riqueza, el poder y la hegemonía que las órdenes militares fueron adquiriendo. Muestra de ello son las actas del Concilio de Letrán, celebrado el año 1179, en las que consta que: "Los obispos dieron grandes quejas contra las nuevas órdenes militares de los Templarios y de los Hospitalarios" (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 383), o los eventos de sobra conocidos que dieron lugar a la desaparición de la Orden del Temple.

²³⁷⁹ Anguita Osuna, "La labor asistencial de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media", 329-30; Pardo de Teran y Bové, *Memoria en que se manifiestan los hechos más gloriosos de la ínclita, sacra y militar Orden de San Juan de Jerusalén, sus privilegios apostólicos y reales, su importancia y necesidad de su restablecimiento*, 23; Pérez Peña, "La soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria", 83-84.

hospitalarios de San Juan solo contaba con diecinueve artículos²³⁸⁰ frente a los setenta y dos de las agustinas del centro parisino, estando en el primero, muy poco representados aspectos extensamente tratados en el segundo, como las sanciones a las faltas cometidas hacia lo votos.

Centrando ya la atención en el documento a estudio, la «Statuta Domus Dei Parisiensi» se compone de setenta y dos artículos, compilados en latín en los textos encontrados, la ya nombrada obra *Historia Ecclesiae Parisiensi* de Gérard Dubois²³⁸¹ que puede verse en la Ilustración XXII²³⁸².

Ilustración XXII: Statuta Domus-Dei Parisiensis



Fuente: *Historia Ecclesiae Parisiensis*

²³⁸⁰ Pablo Pérez Méndez y Juan José Varela Tembra, "Evolución y desarrollo de la medicina medieval en occidente", *Oceánide*, n.º 1 (2009): 83.

²³⁸¹ Dubois, *Historia Ecclesiae*... 2, 482-486.

²³⁸² La traducción completa del Estatuto se presenta como Apéndice 3.

En relación a la administración y gestión del centro, el Estatuto establecía una serie de figuras que se van a describir a continuación. En la cima de la jerarquía se encontraban los provisosores, estos eran elegidos por el capítulo catedralicio de entre sus canónigos, para administrar el hospital, según consta en el artículo I. Su misión principal era la de servir de enlace entre la institución y el capítulo. Sus atribuciones se describen como las de: velar por el cumplimiento de las decisiones capitulares, la observación del reglamento y el buen funcionamiento de los servicios; llevar el control de la contabilidad, de los documentos, de las llaves del tesoro, o sala donde se almacenaban los donativos, y de la conducta moral del personal. Todo esto lo realizaban mediante dos capítulos anuales que se celebraban la semana de Pentecostés y el 28 de diciembre, mediante un proceso similar al de una auditoria²³⁸³. Aparece mencionado que el establecimiento de estas dos figuras se hacía «siguiendo la antigua costumbre de este capítulo», lo que podría hacer pensar que se referencia la tradición convertida en norma que, desde la aparición de los centros, ya existía de asignar provisosores en ellos para representar a los obispos. Pero también podría inducir a pensar que la costumbre fuera relativa a que con anterioridad hubiesen sido de igual modo dos los provisosores que supervisaban el «Hôpital de Saint Christopher». El «maître», segunda figura del escalafón jerárquico debía ser elegido de entre los hermanos, por ser el más capaz. Su misión era, en base al artículo II, realizar las labores de «dirección temporal», diaria y real del centro. Por lo tanto, era el administrador general y real del hospital, el director del personal, gestionaba los dominios rurales y urbanos del centro, así como la contabilidad, y tenía la custodia de los archivos. Para facilitar la gestión del establecimiento se estableció, en el artículo XXV, que contaría con la ayuda de un hermano elegido por él mismo y los provisosores, en base a sus cualidades, para que fuera el encargado de la administración temporal del centro, bajo la dirección del «maître», a quien tendría que rendir las cuentas. Aparece este cargo bajo los nombres de adjunto del «maître» o sustituto en sus ausencias, se clarifica también que el resto de la comunidad le debía la misma obediencia que al principal. El hermano receptor, o «fratribus receptorem», vendría a ser una figura similar al tesorero de otras instituciones, sus funciones vienen detalladas como: recibir los donativos, registrarlos y custodiarlos en la sala de los depósitos, de la que tenían llave él y el «maître», a quien además debía dar cuenta de las donaciones. Las funciones de los hermanos eran de carácter administrativo

²³⁸³ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 26.

y religioso. Se encargaban de los oficios de la congregación, las siete horas canónicas, la misa diaria en la capilla, la comunión diaria de los enfermos, las confesiones de enfermos, hermanas, sirvientes y visitantes, bautizar a los recién nacidos, dar la extremaunción y velar a los moribundos²³⁸⁴. El crecimiento del centro hizo que las responsabilidades del «maître» fueran subdivididas en siete ámbitos, llamados «officer», cada uno de ellos con un encargado de su buen funcionamiento, que le rendían cuentas al principal²³⁸⁵. Estos sectores fueron: la «Maisonnerie», dedicado a la gestión de los dominios parisinos del hospital, es decir, de «la maison»; la Capilla del Hôtel-Dieu; la bodega; las cocinas y carnicería; las despensas; la sala del tesoro y la «Pouillerie»²³⁸⁶, que se trataba del departamento dedicado al saneamiento y arreglo de las ropas que portaban los enfermos a su llegada y que, les eran devueltas al alta o vendidas si morían²³⁸⁷. El estatuto también establecía que el número máximo de hermanos, sumando todos los cargos, no debía exceder de treinta. Como puede verse entre las funciones de la rama masculina de la orden no se halla ninguna que implique el cuidado del enfermo, al margen del acompañamiento religioso o espiritual. Según la información obtenida, nunca fueron los treinta que marcaba el estatuto, Alexis Chevalier²³⁸⁸ afirmó que, en el s. XIII, debían ser entre diez o doce, incluyendo los tres sacerdotes de la capilla de San Cristóbal²³⁸⁹. Si contabilizamos todos los cargos: por un lado los dedicados a la administración del centro, magister, administrador temporal y tesorero; por otro, los siete encargados de los «officers»; y por otro, los sacerdotes de las dos capillas del centro y los del San Cristóbal, suman en torno a veinte²³⁹⁰. El total es superior al número de hermanos estimado por Chevalier, por lo que se deduce que

²³⁸⁴ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 30.

²³⁸⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 30; Jehanno, "Boire à Paris au XV siècle..." 4; Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 61.

²³⁸⁶ Literalmente es «piojosería», para el contexto español de la época y haciendo una traducción libre sería la trapería del hospital.

²³⁸⁷ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 61.

²³⁸⁸ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 54.

²³⁸⁹ Según aparece en el acta de la donación de 1208 y en el Estatuto de 1217, parece que fueron demolidos el pequeño hospital de Saint Christopher y la casa conventual de las Hijas de Saint Christopher, pero no ocurrió lo mismo con la pequeña capilla que originó las otras construcciones. Así se ha encontrado que la capilla permaneció en su ubicación hasta 1745 cuando fue derribada para ampliar la plaza del Atrio (Henri-Léonard Bordier, *Les églises et monasteres de Paris, des IX, XIII y XIV siècles* (París: Chez Auge Aubri Labraire, 1856), 15). Se aprecia, en el hecho de que la capilla y el hospital siguiesen vinculados en los aspectos funcionales, la relación existente entre ambas instituciones, no en vano una era el origen.

²³⁹⁰ Los hermanos agustinos del Hôtel-Dieu no eran en un primer momento sacerdotes, sí eran monjes, pero no tenían el orden sacerdotal, por lo que podían asumir la impartición de ciertos sacramentos, pero no la eucaristía.

algunos debían ocupar más de un cargo al mismo tiempo, así como que no atendían en ningún caso a los enfermos.

En el artículo XXX, el estatuto asignaba a los provisosores y al «maître» la elección de la «maîtresse» que debía ser, de las hermanas, la más capaz y digna. Sus funciones englobaban mantener el orden entre el resto de las hermanas y los sirvientes en la atención a los pobres enfermos, y mantener la disciplina entre las religiosas, según el artículo XXXIV. A pesar de la intervención que el «maître» tenía en su selección, era independiente de él: se comunicaba directamente con el capítulo, les rendía cuentas de su trabajo y sus competencias, administraba sus dominios urbanos y rurales, y poseía su propio sello para lacrar sus actas. Todo el personal femenino, religioso o laico, dependía directamente de ella: asignaba las hermanas a los servicios donde debían ejercer sus funciones, les daba los permisos para las salidas y aplicaba, a puerta cerrada, los castigos que se establecían en el reglamento. Era también la encargada de pagar los honorarios a los médicos, barberos, cirujanos y parteras, así como, además, asumía los gastos de los entierros de los fallecidos. La vigilancia de las salas y la atención de los enfermos eran, junto con la dirección general de la lencería, las prioridades de entre todas sus atribuciones²³⁹¹. La dirección general de la lavandería englobaba dos eventos: la gran lavandería y la pequeña lavandería. La primera se realizaba una vez por semana, en ella se lavaban todas las ropas de las camas del hospital y, para llevarlo a cabo, se contrataba a jóvenes de la ciudad ya que, con las hermanas y las criadas disponibles, no sumaban el personal suficiente. La pequeña lavandería era diaria, en ella se lavaban las ropas de los nuevos enfermos, se reparaban y blanqueaban las sabanas, almohadones y otras prendas estropeadas²³⁹². Desde el s. X, con la carta fundacional del monasterio de Cluny como ya se ha expuesto, los abades y priores comenzaron a ser elegidos por sus monjes, pero a tenor de este dato, parece que las abadesas o prioras no, o al menos no las del Hôtel-Dieu de París. Aquí se muestra una clara manifestación de cómo se potencia desde lo más alto de la jerarquía eclesiástica esa actitud sumisa que tanto ha caracterizado a la enfermería: como mujer sometida al hombre; como monja sometida al clérigo; y como cuidadora, posteriormente enfermera, sometida al médico.

Las religiosas, mujeres o niñas que querían formar parte de la congregación, debían cumplir los requisitos recogidos en el artículo III del Estatuto, que consistían en

²³⁹¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 59.

²³⁹² Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 79.

renunciar al mundo y servir a los pobres, pedir el consentimiento de los provisos, observar la Regla y el Estatuto, sin que mediase situación ilícita ni simonía en su aceptación. Solían debutar entre los 12 y los 20 años²³⁹³, en este primer momento se las llamaban «filles blanches», hijas blancas, por el hábito de lino blanco que llevaban. Según el artículo XXIV, trabajan en dos turnos, diurno y nocturno, por el día eran tres las hermanas, sin manifestar el número de sirvientes, y durante la noche como mínimo una hermana ayudada por dos sirvientes. Aquí se debe entender que este era el número mínimo por sala, ya que sería inconcebible que fuera para todo el centro. Las hermanas estaban organizadas en tres categorías:

1. «Filles Blanches» – eran el escalafón más bajo y podían permanecer en este estatus entre doce y veinticinco años, ya que pasar al siguiente implicaba que existiera una vacante entre las hermanas profesas. Estas vacantes solo se producían por el deceso, la destitución o el abandono de una de las religiosas con los votos hechos²³⁹⁴. Esto era consecuencia de que la norma, establecida en el estatuto, marcaba que no podían pasar de veinticinco. Según algunos autores²³⁹⁵, la media de mortalidad entre las religiosas, durante la Edad Media, era de cuatro fallecimientos anuales, por lo que solo cuatro de las filles blanches eran admitidas cada año. Cuando esto sucedía, se convocaba una reunión en la sala capitular, a la que eran llamados todos los religiosos ya profesos, tanto hermanas como hermanos, y se elegía, por votación, a la «fille blanche» que creían más adecuada. La decisión era comunicada al capítulo y, si los canónigos no ponían objeción, la nueva hermana recibía, en una gran ceremonia, el velo negro de novicia y profesaba sus votos²³⁹⁶. Se muestra a continuación una imagen, miniatura del s. XV que ilustra las páginas del código *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris*, en la que se observa la admisión de una «fille blanche», por una puerta del centro, mientras que por otra está siendo admitido un enfermo.

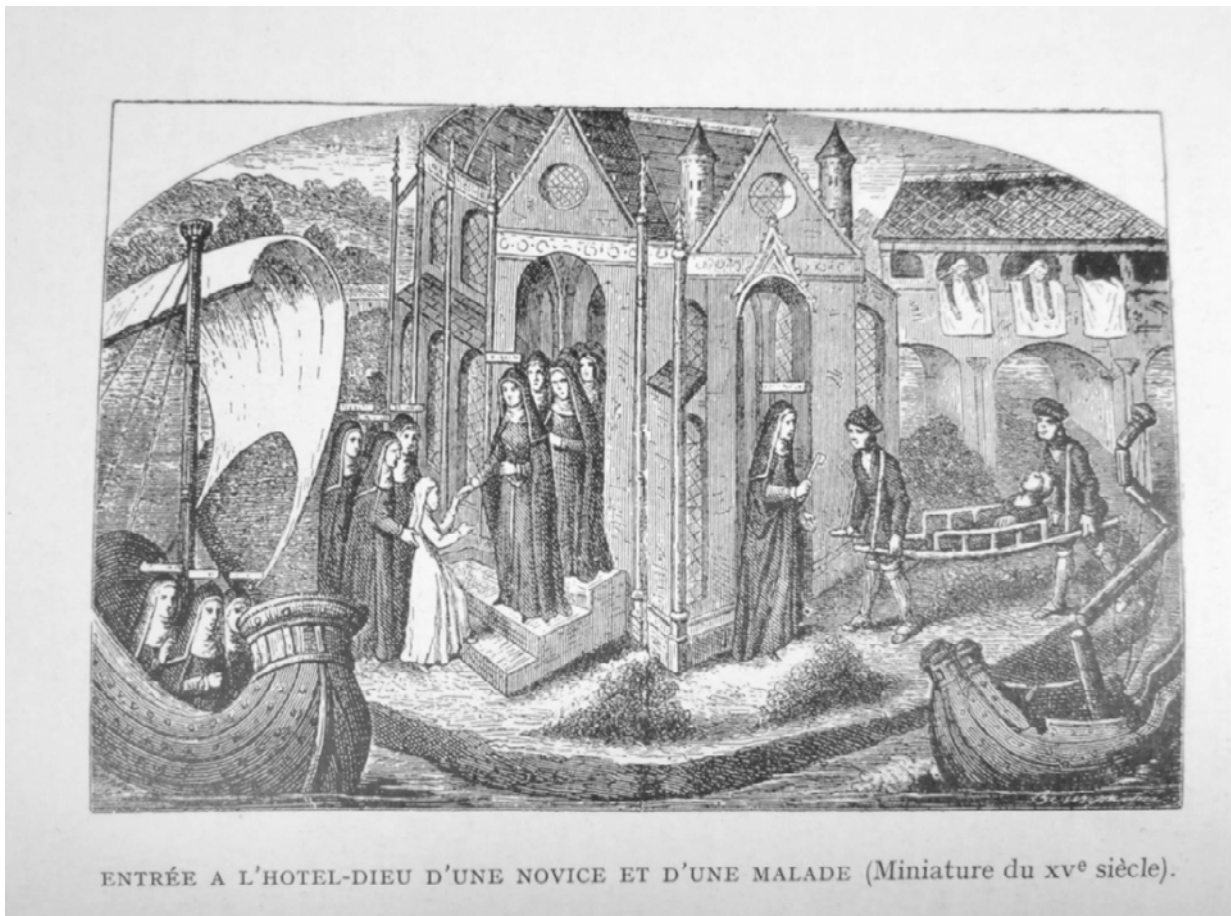
²³⁹³ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 31.

²³⁹⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 57.

²³⁹⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 32.

²³⁹⁶ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 41.

Ilustración XXIII: Entrada de una fille blanche y de un enfermo al Hôtel-Dieu



Fuente: miniatura presente, como ilustración lateral, en el códice *Livre de vie Active del Hôtel-Dieu de Paris* del clérigo Jehan Henry del s. XV. Esta copia está en la monografía de A. Tenneson²³⁹⁷.

2. «Filles à l'an de probation» – hijas en el año de prueba, estas eran las consideradas como novicias veladas. Tras los años que hubiese permanecido como «fille blanche» y la jura de los votos, la novicia era asignada a una hermana, ya profesa, para que, a través de sus conocimientos adquiridos por la práctica y la experiencia, la guiara en su año de prueba. Esta hermana era denominada «mère spirituelle», madre espiritual, o madre en la religión, y era la encargada de evaluar a la nueva hermana cuando pasaba dicho año²³⁹⁸.
3. «Soeurs Professes» o hermanas votas – las hermanas profesas formaban el escalafón más alto de las religiosas. Para alcanzarlo debían recibir, tras este año de prueba, la aprobación por parte de la «mère spirituelle». Entonces, la novicia pasaba a ser considerada una hermana de pleno derecho. Esto significaba que:

²³⁹⁷ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 32.

²³⁹⁸ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 86.

podía acoger a nuevas novicias a su cargo; ser la responsable de una de las salas del hospital; tenía voto en el capítulo de las hermanas y en el general del hospital, y tomaba la capucha a la que le obligaba el artículo XV del estatuto "(...) las hermanas llevaran capuchas negras de lino o lana, al modo de las mujeres de provincias". Por lo que algunos autores se refieren a ellas como «filles à chaperon»²³⁹⁹, que podría traducirse como hijas con caperuza. En este momento hacían los votos definitivos que comprendían: castidad, pobreza, obediencia, asumían el Estatuto y la Regla de San Agustín, con sus principios de vida comunitaria, caridad cristiana y cuidado a los enfermos²⁴⁰⁰. Desde ese día hasta su muerte, o a hasta que su edad se lo impidiese, se dedicaban por completo a las tareas asignadas en el hospital.

Los votos que se les exigían, tanto a los hermanos como las hermanas, eran castidad, pobreza y obediencia, además del cumplimiento del la Regla y el Estatuto, según el artículo IX. También tenían la obligación de cumplir con los rezos de las horas canónicas, "(...) a menos que sean retenidos por el servicio de los enfermos (...)". Para cuyo caso tenían preestablecido, en el artículo XIX, las oraciones que debían realizar, individualmente, para compensar su ausencia al rezo colectivo. En este punto se observa que era prioritario el cumplimiento de su labor de caridad, atendiendo a los enfermos, frente a sus obligaciones religiosas. Lo cual ya estaba indicado en el artículo IV, en el que además de establecer el número de hermanos y hermanas, se dice de ellas que "(...) todas deben estar en condiciones de servir a los pobres y de cuidar los asuntos del Hôtel-Dieu". De tal manera que, la preponderancia de la vida activa, dedicada a la atención de los pobres y los enfermos del centro sobre la vida contemplativa, en el caso de estas monjas, es manifiesta.

El Estatuto también abordaba diversos aspectos de la vida diaria de la congregación, como aquellos destinados a:

- Separación entre hermanos y hermanas. La separación entre religiosos y religiosas era completa, no compartían comedor, no entraban ni salían de la capilla por la misma puerta, etc. Por supuesto tenían enfermerías y dormitorios separados, de los que tenían prohibido salir de noche y en los que debían permanecer vestidos. Por lo

²³⁹⁹ Nutting y Docks, *A history of nursing...*2, 295.

²⁴⁰⁰ De La Motte, *Essai Historique...*44.

que, no se veían más allá del capítulo semanal, que llevaban a cabo con el fin de imponer la disciplina propia de la congregación²⁴⁰¹.

- Vestimenta y apariencia. Se marcaba la tonsura para los religiosos y la cabeza rapada para las religiosas. También en el estatuto se describen los diferentes hábitos que usaban para verano, invierno y para los días de fiesta²⁴⁰².
- Normas relacionadas con las salidas. Al ser una orden de clausura, las salidas del hospital no estaban permitidas. Las hermanas solo podían salir cuando eran enviadas por la priora a cuidar en su domicilio a algún enfermo pudiente que así lo solicitara, o a vender al mercado aquellos bienes que los enfermos internados entregaban. Los hermanos sólo salían cuando el superior los enviaba a realizar alguna tarea de carácter religioso²⁴⁰³.
- Imposición de disciplina. Este es un gran capítulo dentro del reglamento al que el documento le dedica trece artículos del total de setenta y dos que posee. En ellos se describen los diferentes hechos que eran considerados como faltas, su codificación y las penitencias o castigos que tenían asociados. En todos los casos hacen referencia a faltas a las obligaciones de carácter religioso y de comportamiento entre ellos, pero no se observa ninguno en relación con la atención de los enfermos²⁴⁰⁴.

En varias ocasiones el Estatuto menciona a los sirvientes. El hospital tenía diferentes tipos de sirvientes que eran, “(...) en gran parte oriundos de París o de los alrededores (...)”²⁴⁰⁵, y se diferenciaban en dos grupos, dependiendo de las tareas que desempeñaban²⁴⁰⁶. Por un lado, los de «fuera de la casa», que eran los encargados de cultivar la tierra y trabajar las granjas de las que era propietario el centro. Las instituciones de este tipo recibían grandes donativos, entre los que había casas, granjas, tierras de cultivo, estos espacios no eran trabajados por los propios religiosos sino por sirvientes, criados y aparceros. Se había generalizado entre este tipo de establecimientos, pero también entre otros grandes poseedores de terrenos, el sistema de explotación agrario basado en las rentas, ya fueran económicas o en especies. El objetivo de estos grandes propietarios fue, fundamentalmente, el cobro de dichas rentas. El campesinado había dejado de ser siervo para convertirse en campesinos libres cuando

²⁴⁰¹ Estatuto 1217, Artículos XXXII-XXXIII, XLVII-LVII.

²⁴⁰² Estatuto 1217, Artículos VIII, X-XVII.

²⁴⁰³ Estatuto 1217, Artículos XXXV-XXXIX.

²⁴⁰⁴ Estatuto 1217, Artículos XXXIV, LVIII-LXVII.

²⁴⁰⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 27.

²⁴⁰⁶ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 56.

tenían la propiedad completa, o campesinos dependientes de las iglesias, monasterios, nobleza o Estado, o como en este caso del capítulo catedralicio o del hospital. Por otro lado, se encontraba el servicio interior de la casa, que se diferenciaba en personal masculino y femenino, ellos dependían del «maître» y ellas de la «maîtresse», por lo que cada tipo de personal ejercía sus tareas en los dominios de uno o de otra. En base a la información encontrada se puede profundizar un poco en cómo se repartían por el centro y cuáles eran sus tareas. En cada departamento en el que trabajaban estaban bajo el mando de un hermano o hermana, que eran los encargados de dicho servicio²⁴⁰⁷. Probablemente, el personal femenino laico también realizaría la limpieza de las salas dedicadas a los enfermos, pero no se ha encontrado información sobre su número ni sobre sus tareas en esta institución. En la Tabla VIII se muestra la distribución del personal, tanto laico, como religioso en los diferentes servicios del hospital²⁴⁰⁸.

Tabla VIII: Personal religioso y laico del Hôtel-Dieu de París en el s. XIII

Servicio	Pers.	Tareas	Nº
Cocina	M	Jefe debía seleccionar los alimentos (yendo al campo u otras propiedades del hospital) o comprarlos; organizar las comidas en función al número de enfermos y de personal. Ayudantes – cocinaban y limpiaban los útiles y la propia cocina.	R 1 L 3
Panadería	M	Jefe y ayudantes – hacer el pan para los enfermos y el personal. Conocemos que en el s. XIII poseían su propio molino para moler el trigo y hacer el pan, pero con el aumento de la población dentro del hospital y la insalubridad paulatina que se instaura en el Sena, dejan de hacer su propio pan y comienzan a traerlo de la ciudad.	R 1 L 3
Cillería o despensa	M	Jefe y ayudante – inventariado de entrada y salida. Este departamento debía ser muy importante, el hospital poseía múltiples granjas y tierras de cultivo, por lo que el control de la despensa sería vital para el mantenimiento de la alimentación de los moradores del mismo.	R 1 L 1
Bodega	M	Solo un hermano se encargaba del control del vino.	R 1
Zapatero	M	Las propias de su ocupación.	L 1
Sastrería	M	Las propias de su ocupación.	L 1
Pouillerie	M	Custodiar las ropas y bienes que el enfermo portaba a su llegada al hospital.	R ? L ?

²⁴⁰⁷ Mackay, *Les hospitaux et la charité...*56.

²⁴⁰⁸ Para la elaboración de la tabla se ha usado el siguiente código: en la columna Pers., se diferencia si el personal era masculino (M) o femenino (F); en la columna Nº se establece el número de personal, así como si era de origen laico (L) o religioso (R) y se usa el símbolo ? cuando se desconoce el número. Al usar la palabra jefe o jefa, se está haciendo una traducción del término francés «chef». En todos los casos se hace referencia al religioso o religiosa encargado de ese departamento.

Lencería	F	Priora – encargada del abastecimiento del lino para la ropa de cama. Herманas y sirvientas – coser y mantener las sábanas y el resto de las ropas del centro.	
Lavandería	F	Herманas profesas y filles blanches – lavar la ropa de cama, la ropa de la poullerie, los hábitos de los religiosos y los suyos propios en el Sena. Diariamente hacían lo que llamaban la pequeña lavandería con las ropas de cama y una vez a la semana la gran lavandería, en la que se lavaba toda la ropa del hospital, para este lavado se hacían ayudar por sirvientas de la ciudad que eran enviadas por sus señores como ayuda caritativa, por lo que se desconoce el número de ellas	R 15 L ?
Cuidado de los enfermos	F	Priora y todas las herманas, independientemente de su estadio dentro de la congregación o de tener otras tareas asignadas.	R 25 L ?

Fuentes: elaboración propia a partir de los *Catulaires A, B y C* de *Les Archives del Hôtel-Dieu* y de las *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame* y de las monografías de libros de Ernest Coyecque y Dorothy Louise Mackay²⁴⁰⁹.

Mención especial merece el otro grupo de laicos presentes en el centro, los médicos, cirujanos y barberos. Desde que el hospital abriera sus puertas, como Hospital de San Cristóbal, los enfermos fueron atendidos por los canónigos de capítulo y las herманas con conocimientos de medicina, herboristería y/o materias similares, ya que no había ningún médico, cirujano o barbero que prestara allí sus servicios, o al menos no hay testimonio escrito de este hecho. Durante la Edad Media hasta la creación de las universidades, la práctica médica fue meramente empírica, aunque perduraron restos de la ciencia y los conocimientos clásicos, estos estaban fragmentados y no permitieron el acercamiento racional a la enfermedad y a su tratamiento, esta época se denomina de la medicina monástica²⁴¹⁰. Los escritos médicos clásicos estuvieron, fundamentalmente, en las manos de los monjes y las monjas que ejercieron cómo médicos y que, desde el s. VI, fueron relegando a los médicos laicos, aunque estos no desaparecieron²⁴¹¹. Los monasterios y sus monjes guardaron celosamente los escritos en sus bibliotecas y, aunque fueron pocos los avances conseguidos a partir de los conocimientos custodiados, conservaron y copiaron estos escritos evitando que el saber se perdiera y, redescubriendo progresivamente la tradición médica griega y romana de las obras

²⁴⁰⁹ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 56 y ss; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 83 y ss. Esta tabla ha sido presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 67.

²⁴¹⁰ Bertha M. Gutiérrez Rodilla, "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento", *Cuadernos del CEMyR*, nº. 23 (2015): 121-135, 124.

²⁴¹¹ Ángel Fernández Dueñas, "Cristianismo y medicina", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, nº. 165 (2016): 475-184, 477.

clásicas atesoradas²⁴¹². Desde que en los monasterios se empezó a recibir y a atender a los enfermos, se comenzaron a aplicar estos conocimientos sobre ellos, bajo una perspectiva caritativa y misericordiosa ya ampliamente desarrollada²⁴¹³. La mezcla de estos principios con la práctica de la medicina produjo una serie de cambios en la propia concepción de esta práctica, comparándola con el arte practicado en periodos anteriores. Así fue como surgieron, como características de esta medicina monástica: el sentimiento de ayuda al enfermo como un deber religioso que se tradujo en la fundación de los centros asistenciales; el concepto de gratuidad en la prestación del servicio y de igualdad en el tratamiento, con independencia del estamento social de origen del enfermo; el desarrollo de la atención, más allá de la curación, incorporando la atención a enfermos incurables y moribundos, incorporando además el consuelo entre las atenciones; y, el último punto, la incorporación de prácticas religiosas al cuidado y tratamiento de los enfermos, como elementos sin los cuales la curación resultaba imposible, íntimamente relacionado con el consuelo²⁴¹⁴. Junto a la práctica de la medicina monástica la sociedad contó con la asistencia practicada por los empíricos y con la llamada medicina popular, basada en las supuestas propiedades del uso de reliquias, amuletos, etc.²⁴¹⁵.

La transmisión de los conocimientos medievales, con los que contaban los monjes y las monjas, se organizó en las denominadas escuelas monásticas, que fueron las depositarias del saber, en general y del saber médico en particular, hasta el desarrollo de las universidades²⁴¹⁶. Estos centros docentes se convirtieron en las instituciones que formaron a las capas de la población, que tuvieron acceso a dicha educación, mayoritariamente clérigos, monjes y monjas²⁴¹⁷. Aunque el máximo exponente de este tipo de instituciones fue el monasterio de San Gall, desde muy pronto destacaron también las escuelas de Reichenau, Tours, Salzburgo y Ratisbona²⁴¹⁸. En el año 789, Carlomagno promulgó la capitular «Admonitio Generalis», en la que ordenó que cada

²⁴¹² Radisa Antic, "The role of christianity in the development of european and serbian medieval medicine", *Archive of oncology* 18, nº. 4 (2010): 111-114, 112; Pérez Méndez y Varela Tembra, "Evolución y desarrollo de la medicina medieval en occidente".

²⁴¹³ Gutiérrez Rodilla, "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento", 125; Pérez Méndez y Varela Tembra, "Evolución y desarrollo de la medicina medieval en occidente".

²⁴¹⁴ Fernández Dueñas, "Cristianismo y medicina", 476-477.

²⁴¹⁵ Gutiérrez Rodilla, "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento", 125.

²⁴¹⁶ Pedro García Barreno, "La Medicina Medieval (1100-1500)", en *Ciencia y cultura en la Edad Media* (Canarias: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2007), 367.

²⁴¹⁷ Susana Guijarro González, "El saber de los claustros: las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media", *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 184, no. 731 (2008): 443.

²⁴¹⁸ Fernández Dueñas, "Cristianismo y medicina", 480.

catedral y cada monasterio tuvieran su propia escuela²⁴¹⁹. Antes de este momento parece que no existió ninguna medida política y de carácter general sobre la educación, ni dentro ni fuera de los monasterios, ni sobre el papel de estos con respecto a los laicos que en él se formaban. Entre este grupo de laicos destacan los niños, llamados «oblatis», que eran entregados a los monasterios para su mantenimiento y educación bajo la contraprestación de seguir como monjes cuando alcanzaran la edad pertinente²⁴²⁰. Tras la «Admonition Generalis» de Carlomagno, comenzaron a crearse los centros docentes externos a los monasterios, surgiendo las escuelas episcopales, ubicadas en las parroquias de la sede episcopal, y las catedralicias, anexas a las catedrales. Los estudios estaban centrados en textos cristianos, así abordaban: la Biblia, la patrología cristiana y los escritos de los apologetas. A esto añadieron, poco a poco, un fondo escolar, no religioso, en el que tuvieron cabida materias como la: gramática, retórica, lógica, historia y poesía²⁴²¹. La expansión demográfica y urbana que caracterizó a los s. XII-XIII, sumada a los cambios en la formación del clero, propuestos por la reforma gregoriana, favorecieron la multiplicación de las escuelas catedralicias y episcopales²⁴²². Estos centros decentes, poco a poco, fueron superando a las escuelas monásticas debido a que tanto maestros como alumnos preferían la libertad que, tanto las ciudades como las escuelas episcopales y catedralicias les ofrecían, sufriendo las instituciones monásticas un inexorable declive, iniciado ya en el s. XI²⁴²³. En torno al año 1160, las escuelas catedralicias y episcopales del norte de Francia comenzaron a perder esplendor, mientras que las parisinas comenzaron a brillar. Entre estas escuelas destacaron la de Santa Genoveva, San Víctor y, sobre todo, la de Nuestra Señora. Fue tal el prestigio de estas escuelas, y de sus maestros, que en la segunda mitad del s. XII se vivió en la ciudad un abrumador aumento de la población estudiantil²⁴²⁴. Las autoridades administrativas de la Iglesia tomaron, nuevamente, la iniciativa y decidieron fusionar las escuelas laicas y episcopales, así como las pocas monásticas que aun quedaban, dando lugar a las universidades. En origen, al ser gobernadas por la autoridad eclesiástica, las universidades tuvieron casi el mismo estatuto que las escuelas monásticas y las episcopales. En Francia, la gestión de estos centros estaba desempeñada por el iniciador

²⁴¹⁹ Guijarro González, "El saber de los claustros...", 445.

²⁴²⁰ Guijarro González, "El saber de los claustros...", 444-45.

²⁴²¹ Guijarro González, "El saber de los claustros...", 446.

²⁴²² Guijarro González, "El saber de los claustros...", 449.

²⁴²³ Fernández Dueñas, "Cristianismo y Medicina", 479; Guijarro González, "El saber de los claustros...", 445.

²⁴²⁴ Mora, "La Universidad de París...", 62.

o fundador de la escuela, quien era conocido como «scolatre» o «scolasticus», y sus conferencias como «scolastica». A principios del siglo XIII, en una carta dirigida a los estudiantes parisinos, el papa Honorio utilizó por primera vez la palabra facultas para referirse a los estudios. Después de eso, las primeras cuatro facultades se denominaron: teología, leyes o derecho, ciencias o medicina, y artes o letras²⁴²⁵. Según parece, algunos monjes y clérigos siguieron formándose como médicos a lo largo de este periodo. Así lo demuestra el canon cuarto del Concilio de Reims, celebrado en el año 1163: "Se prohíbe a los monjes y a los clérigos regulares estudiar las leyes civiles y la medicina para ganar dinero (...)"²⁴²⁶. Puede verse como la prohibición de ganar dinero, a través de la práctica de la medicina y de lo que, más tarde, sería el ejercicio del derecho, se extendía a las motivaciones para el estudio mismo de las materias en cuestión. Se desprende también de esta prohibición que, en algún momento, los clérigos y monjes médicos salvaron el punto de mayor diferenciación con los médicos laicos, y comenzaron a usar sus conocimientos para, alejándose de la caridad, lucrarse con la actividad médica, como también sostiene Gutiérrez Rodilla²⁴²⁷. El III Concilio de Letrán, celebrado en el año 1179, dio el espaldarazo definitivo a la consolidación de las nuevas instituciones docentes:

"Para proveer a la instrucción de los clérigos pobres, habrá en cada iglesia catedral un maestro, a quien se consignará un beneficio suficiente para que enseñe gratuitamente y se restablecerá este uso en las demás iglesias y en los monasterios donde ha habido en otro tiempo alguna renta destinada para este efecto. No se exigirá nada por la licencia para enseñar a quien sea capaz de hacerlo, porque esto sería impedir la utilidad de la Iglesia"²⁴²⁸.

Puede observarse como se urgía a los obispos a cumplir dicha tarea y a controlar toda institución docente, que en su diócesis existiera. Para ello, la autoridad eclesiástica debía expedir la denominada «licentia docendi», una licencia o permiso para la creación de centros docentes y la práctica, en ellos, de maestros laicos. Lo que derivó en la rápida expansión de las escuelas laicas y el acceso a la educación de un mayor número de personas no religiosas y de los estamentos sociales más bajos²⁴²⁹. Las escuelas laicas de medicina comenzaron a fundarse a mediados del s. XII, siendo las primeras de ellas las ubicadas en Salerno, Bolonia, París y Montpellier. Serían estas el antecedente directo de

²⁴²⁵ Antic, "The role of christianity in the development of european and serbian medieval medicine", 113.

²⁴²⁶ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 12.

²⁴²⁷ Gutiérrez Rodilla, "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento", 125.

²⁴²⁸ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 314-15.

²⁴²⁹ Guijarro González, "El saber de los claustros...", 449.

las universidades, en las que se formaron, desde el s. XIII, los médicos europeos²⁴³⁰. La medicina monástica entró en declive quedando, prácticamente, extinta en el s. XIII, coincidiendo con el auge de la escuela médica de Salerno²⁴³¹.

El canciller de la catedral de Notre Dame era el responsable de conceder la «licentia docendi» a los maestros que enseñaban, en instituciones eclesiásticas y de forma privada, en la ciudad. A finales del siglo XII, la llegada de estudiantes foráneos y la confusión entre las disciplinas creó problemas de infraestructuras. Los maestros de Artes y Letras, los más numerosos, con la intención de eludir la autoridad del canciller, se asociaron en una «Universitas Magistrorum», en torno a los años 1208-1210. Se dotaron de unos estatutos y lograron la confirmación de estos por el rey Philippe II August, naciendo así la «Universitas magistrorum et scholariorum Parisiensium». Estos privilegios se expresaron mediante la concesión de autonomía, frente a los poderes eclesiástico y real, así como, por la capacidad de autodeterminación para los asuntos internos y para la selección del personal docente²⁴³². Esta consideración fue confirmada por el papa Gregorio IX en los años 1215 y 1231²⁴³³. Sin embargo, los primeros documentos que justifican esa verdadera autonomía de la Universidad de París se datan en la década de 1240 y son el *Reglamento sobre el modo de enseñar en la Facultad de Artes* del año 1244-1245, y el propio *Estatuto de la Universidad* del año 1245²⁴³⁴.

En el año 1253 Louis IX concedió a un teólogo, llamado Pasquier, el uso de un espacio, aun sin construir, entre las calles «Coupe-Gueule» y «Deux-Portes», para que fundara una universidad de Teología, destinada a favorecer el estudio de esta ciencia. La propuesta era el establecimiento de una asociación de eclesiásticos seculares, que vivieran en común y que, sin preocuparse por las cosas mundanas de la vida, se dedicaran a sus estudios y a enseñar gratuitamente. Robert Sorbon fue el promotor capitalista de esta asociación e hizo construir los primeros edificios, el colegio y una capilla. La capilla fue destinada a la Virgen y fue destruida en el año 1326, para ser reedificada y renombrada, en honor de Santa Úrsula, el 23 de octubre de 1347. A pesar de ello, el centro fue conocido con el sobrenombre de Sorbonna en honor a Robert Sorbon. Hasta que se convirtió en su nombre oficial, en él es de sobra conocido que

²⁴³⁰ Gutiérrez Rodilla, "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento", 126.

²⁴³¹ Gutiérrez Rodilla, "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento", 125.

²⁴³² Mora, "La Universidad de París...", 63.

²⁴³³ Guijarro González, "El saber de los claustros...", 450.

²⁴³⁴ Mora, "La Universidad de París...", 63.

estudiaron ilustres de todas las épocas como el propio cardenal Richelieu y el filósofo Voltaire, ya en el s. XVII²⁴³⁵. Prácticamente coincidieron la donación del centro con el momento álgido de la problemática en cuando a la enseñanza de la teología y sus corrientes, conocida como la Controversia Escolástica, que tuvo además su mayor centro físico de disputa en París. A grandes rasgos, el conflicto derivaba de las posturas encontradas sobre la idoneidad de aprender, aceptar y enseñar la llamada Filosofía Natural, procedente de textos aristotélicos recién descubiertos en el s. XIII, ya que esta corriente era contraria a la metafísica agustiniana que venían enseñando tradicionalmente en las escuelas desde la primera etapa de los centros monacales²⁴³⁶. Parece que el monarca se posicionó a favor de la incorporación de los nuevos escritos, o al menos de su estudio, asegurando la manutención y el alojamiento de un grupo de estudiosos que pudieran, en consecuencia, decantarse libremente por alguna de ambas corrientes, sin la sujeción del obispo de París. Así fue como, los médicos se comenzaron a formar en la Universidad de la Sorbona²⁴³⁷, casi al mismo tiempo que se terminaban de construir las estructuras originales del Hôtel-Dieu. Se muestra, a continuación, una ilustración de la capilla de Santa Úrsula de la Universidad de la Sorbona.

Ilustración XXIV: La capilla de la Universidad de la «Sorbonna»



Fuente: lámina nº 47 del libreto *Paris et ses environs* realizada por Victor Ralior²⁴³⁸.

²⁴³⁵ Victor Ralior, *La Sorbonne*, en *Paris et ses environs*, (París: 1840). Lámina 47.

²⁴³⁶ Si se desea profundizar en esta temática se recomienda el trabajo de Salvador Claramunt, "Un grave conflicto en las universidades del s. XIII: los frailes en los «studia»", *Anuario de Estudios Medievales* 29, nº. 1 (1999): 207-210.

²⁴³⁷ V.V. Samarkin, *Geografía histórica de Europa Occidental en la Edad Media* (Madrid: Akal, 1976), 120.

²⁴³⁸ Ralior, *La Sorbonne*.

El desarrollo de la medicina y la cirugía laicas y como estudios universitarios recibió nuevos impulsos que provinieron del ámbito eclesiástico. En primer lugar, el IV Concilio de Letrán celebrado en el año 1215²⁴³⁹, que fue convocado con la intención de acabar con las distintas herejías y de promulgar la Quinta Cruzada²⁴⁴⁰. Las actas de este concilio pretendieron, por un lado, consolidar el estudio de la gramática y las demás ciencias entre los clérigos, al instar a los cabildos catedralicios a contar con los servicios de un maestro en estas materias en las iglesias catedrales y colegiadas, así como con un teólogo en las iglesias metropolitanas. Mientras que, por otro lado, en el canon decimoctavo de dicho concilio se manifestaba la prohibición “(...) a los Clérigos el dar sentencia de muerte, y el asistir a ninguna «execución» sangrienta (...)”²⁴⁴¹. Por lo tanto, se prohibía a los religiosos/as certificar la muerte y practicar intervenciones quirúrgicas, si consideramos la cirugía dentro de este último grupo de ejecuciones sangrientas, de lo que se puede deducir que, en los hospitales ya debían contar con algún grupo que llevara a cabo esas tareas. El tercer aporte que hizo este concilio, que confirma la práctica de la medicina y la cirugía en exclusiva por médicos y cirujanos, fue su canon veinticuatro en el que se pone de relieve que la Iglesia controlaba la acción de estos grupos:

"Cuando los médicos sean llamados para los enfermos deben, ante todas las cosas, advertirles que se provean de médicos espirituales, para que habiendo tomado los enfermos las precauciones necesarias para la salud de su alma le sean más provechosos los remedios para la curación de su cuerpo"²⁴⁴².

Las heterodoxias dogmáticas, dentro del cristianismo, seguían siendo un problema para el orden dentro de las estructuras de la Iglesia, por lo que en el concilio de Tolosa del año 1229 se creó la primera inquisición. Esta fue encargada a obispos y sacerdotes, empresa en la que, a la luz de los hechos posteriores, no tuvieron mucho éxito. En el año 1231, el papa Gregorio IX, estableció la Santa Inquisición como un “(...)

²⁴³⁹ Para las escuelas parisinas, también en el año 1215, elaboró Robert de Courzon, legado papal para Francia, un reglamento que incorporaba las medidas impuestas mediante los acuerdos del concilio de Letrán (Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 493).

²⁴⁴⁰ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 385.

²⁴⁴¹ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 387.

²⁴⁴² Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 353. Las intromisiones de la Iglesia en la práctica de la medicina y la cirugía no se extinguieron con la separación de la formación y del cuerpo religioso. Así lo ponen de manifiesto las actas de los concilios de Tortosa y París, ambos del año 1429, en los que se prohibía, a los médicos, hacer tres visitas seguidas a los enfermos que no se hubieran confesado y se les ordenaba: “(...) que exhorten a los enfermos que están de peligro a que confiesen sus pecados antes de darles los remedios corporales, y negarles su asistencia si no se sujetan a su consejo”(Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 2, 353).

organismo permanente, encargado de la represión de la herejía, que más tarde sería encomendada a los mendicantes”²⁴⁴³. La dotó de un reglamento para la instrucción de los procesos, en el que se marcaban los castigos según las faltas cometidas, y su ejecución fue encargada a los dominicos²⁴⁴⁴. Estos monjes establecieron una serie de directrices para evitar aquellos comportamientos que se salían de la moral cristiana, entre las que incluyeron la prohibición a religiosos, religiosas y cristianos en general, de leer libros cuyos contenidos eran considerados médicos. Desde el ámbito laico, también en el s. XIII se publicó, desde la recién fundada universidad de París, un comunicado en el que se hacía una exhortación a que la práctica médica fuera realizada solo por aquellos que hubieran cursado los estudios de éste área en la universidad. Sin embargo, la Iglesia mantuvo su influencia sobre las universidades durante largo tiempo, por lo que el plan de estudios, así como la elección de profesores, tuvo que ser aprobado por las autoridades eclesiásticas. Los que habían finalizado los estudios eran presentados ante el obispo y la ceremonia de aprobación se llevaba a cabo en su iglesia. Los candidatos debían ir ataviados con un birrete que los identificase entre el gentío, el anillo de la asociación colocado y un cinturón dorado ciñéndoles la cintura. Después del discurso del director de la universidad, los candidatos se colocaban frente a un Tratado del Cuerpo Hipocrático, abierto por el juramento y lo recitaban²⁴⁴⁵.

Por último, con respecto a los cirujanos aclarar que, la cirugía fue considerada como un arte menor practicada por barberos y cirujanos, cuyo estudio estaba desligado de las universidades²⁴⁴⁶. Los cirujanos, como grupo segregado de los barberos, permanecieron como colectivo subordinado al médico durante la mayor parte de la Plena y Baja Edad Media²⁴⁴⁷. Los cirujanos parisinos, a finales del s. XIII o principios del s. XIV, consiguieron que se exigiera la superación de un examen, realizado por otro maestro cirujano, para conseguir el derecho a practicar. Establecieron el *Reglamento de los Cirujanos de París*, por el cual se debían regir sus acciones y según el cual recibían sus ropas y sus artes de «maître chirurgien» del capítulo catedralicio de Notre Dame²⁴⁴⁸. Siguiendo una ceremonia similar a la descrita para los médicos.

²⁴⁴³ Léopold Genicot, *Europa en el siglo XIII* (Barcelona: Imprenta Juvenil, 1976), 198.

²⁴⁴⁴ Donado Vara y Echevarria Arsuaga, *La Edad Media...* 226 y ss.

²⁴⁴⁵ Antic, "The role of christianity in the development of european and serbian medieval medicine", 113.

²⁴⁴⁶ Raoul H. Steimle, "El quirófano, historia, evolución y perspectivas", en *Arch Neurociencia* (2008), 43.

²⁴⁴⁷ Pérez Méndez y Varela Tembra, "Evolución y desarrollo de la medicina medieval en occidente".

²⁴⁴⁸ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 67.

La primera referencia documentada de la relación entre el hospital y un médico es del año 1221. Según esta información, el prior llegó a un convenio con el médico Vicent du Bois y con el cirujano «maître» Hubert²⁴⁴⁹, para que éstos atendieran a los enfermos y al personal del hospital, de forma gratuita, aunque compensada.

"Octubre 1221: Donación por el Hôtel-Dieu al maestro Hubert, cirujano, de una casa cerca de Saint-Landri, por cuarenta soles de renta anual; debiendo regresar esta casa al Hôtel-Dieu después de la muerte del Maestro Hubert y de su esposa. El maestro Hubert cede al Hôtel-Dieu la mitad de la casa en la que vive en la Rue de Glatigny, diez libras parisinas, y se compromete a tratar a los pacientes y los hermanos y hermanas del Hôtel-Dieu de forma gratuita"²⁴⁵⁰.

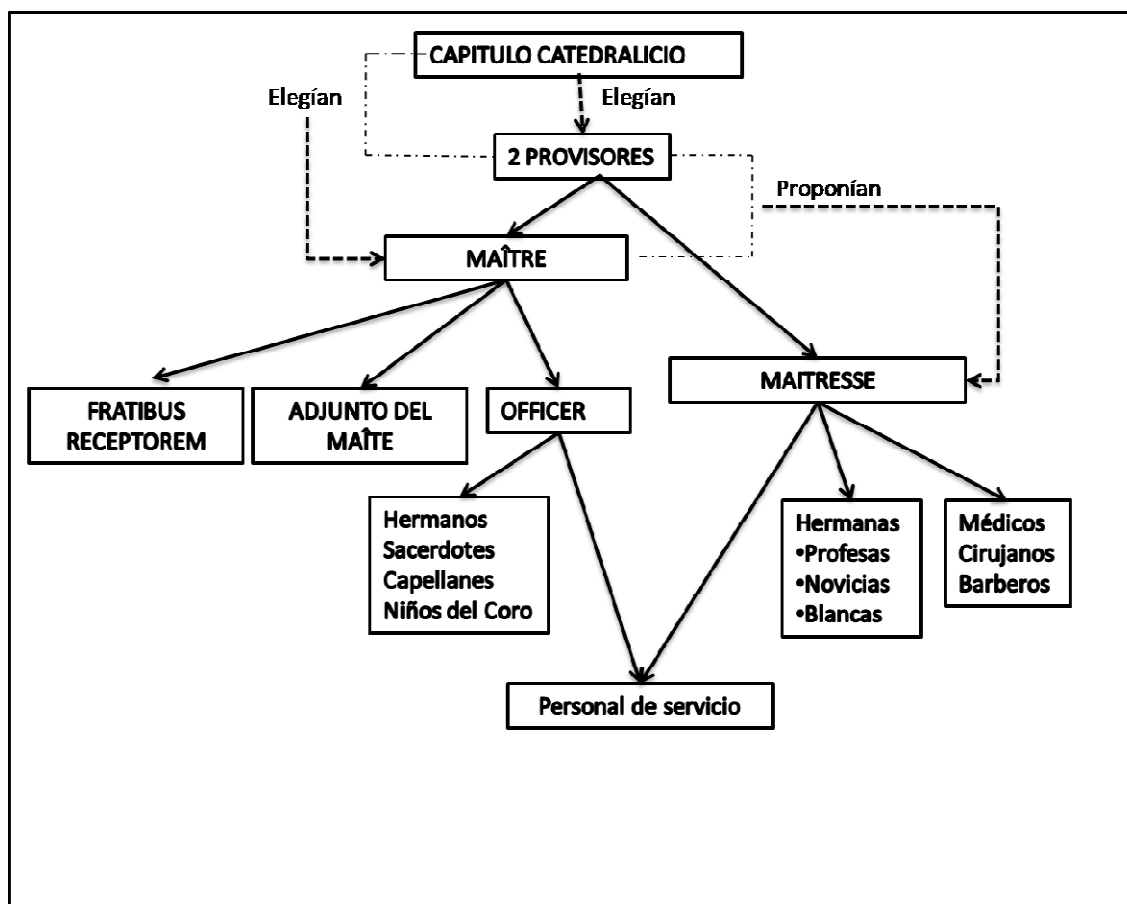
La fórmula por la que llegaron a este acuerdo con el cirujano quedó así reflejada en el libro de cesiones del centro. Aproximadamente una década después, probablemente en el año 1234, se estableció una asignación de cuatro libras anuales en agradecimiento por los servicios que aún seguían prestando. Como se ha podido observar, la institución docente se fue haciendo bastante estricta en cuanto a las exigencias para el ejercicio de la medicina y este es uno de los motivos que inducen a pensar que, en el Hôtel-Dieu de París, sólo la practicaban los médicos. Coincidiendo con la opinión de historiador francés Alexis Chevalier²⁴⁵¹, otro motivo que sostiene esta hipótesis y la amplía, hacia que el propio hospital era usado como centro de enseñanza, es la proximidad entre sus instalaciones y la Facultad de Medicina, que se encontraba en esta época en la «Rue Rats», al otro lado del pequeño brazo del río Sena. En base a la información ofrecida hasta ahora, se plantea el siguiente organigrama, Ilustración XXV, como el más cercano a la realidad del hospital en este periodo.

²⁴⁴⁹ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 68 y ss.

²⁴⁵⁰ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 118.

²⁴⁵¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 74.

Ilustración XXV: Organigrama del Hôtel-Dieu desde 1217



Fuentes: elaboración propia para la que se ha usado el Estatuto de 1217²⁴⁵².

Un aspecto de vital importancia para este estudio fue indagar sobre cómo el Estatuto marcaba la atención a los enfermos. Para comenzar hay que reseñar que este documento diferenciaba entre tres categorías de personas no religiosos/as ni sirvientes presentes en el centro: huéspedes o invitados, pobres y enfermos. Sobre los primeros, se toma consciencia de su existencia cuando, en el artículo XL se estableció que solo podrán ser recibidos por el «maître» o, en su ausencia, por su suplente. Afirmando, a continuación, que debían ser alojados en un lugar especial, de lo que se desprende que no sería en una de las salas para los enfermos. Limitaba, este artículo también, el contacto entre los hermanos y las hermanas con los huéspedes, ya que prohibía que comieran o bebieran con ellos. Por último, vetaba su entrada al centro si estaban acompañados por perros o aves de caza²⁴⁵³. Vuelven a ser mencionados en el artículo

²⁴⁵² Esta ilustración ha sido parcialmente presentada en Teresa Morales y García Berrocal, "Hôtel-Dieu de París: reformas materiales, estructurales y funcionales entre los siglos XII y XVIII", 43; y en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 76.

²⁴⁵³ Sobre los problemas que la presencia de perros ocasionó en el Hôtel-Dieu de París se exponen, más adelante, una serie de reseñas.

LV, en el que se prohibía, tanto a los hermanos como a las hermanas, salir de sus respectivos dormitorios durante la noche, a menos que hubieran sido designados por el «maître» para atender a los huéspedes o los enfermos. De lo que se deduce que estos huéspedes eran atendidos también por los religiosos o las religiosas. Sobre los pobres, solo un artículo hace mención a su presencia, el número LIII, en el que se informa de que los restos de las comidas de las hermanas, los hermanos y los sirvientes serían utilizados para "(...) la comida de los pobres reunidos en la casa o en el exterior". Se había conocido, previamente, en el artículo XLIX que, una hermana y un hermano, eran los designados de recoger los restos de cada refectorio, para darles el uso que el «maître» hubiese fijado, así como que no estaban autorizados a sustraer, regalar o usar esos restos para otro propósito. Sin embargo, es observable que se utilizó el término pobre en un sentido más cercano a la conmiseración que al hecho objetivo de la falta de recursos. Así se desprende, por ejemplo, del artículo XXII, en el que se pone de manifiesto que si el estado de un enfermo se agravase este debía ser trasladado a la "(...) Enfermería de los pobres (...)" que, como ya se ha mencionado, era la sala dedicada a los que padeciesen enfermedades mortales, por lo que ese «de los pobres» se interpreta como conmiserativo. De los enfermos/as internados en el centro, se pueden referenciar los siguientes artículos:

- Artículo XXI – por el se marcaban, como requisitos de entrada al centro, la confesión y la comunión. Mientras que se identificaba al enfermo como «señor de la casa» y se consideraba de gran relevancia la alimentación de este.

- Artículo XXII – en él se establecían los pasos a seguir, en el caso de que el estado del enfermo se agravase. Consistía en derivarlo a la sala de la Enfermería y vigilarlo las veinticuatro horas del día. También fijaba en siete días, tras la completa recuperación, el periodo de convalecencia durante el cual el enfermo debía seguir internado en el centro para evitar su recaída.

- Artículo XXIII – en este artículo se detalla la ropa de abrigo y el calzado que debían tener en las salas para cuando el enfermo debiera levantarse.

- Artículo XXIV – se responsabilizaba al capellán de la atención espiritual a los enfermos ingresados, que debían recibir su visita diaria, así como celebrar la misa y participar de la comunión. Marcaba también la ropa que debía llevar puesta, que eran los hábitos de las grandes festividades religiosas.

Varios artículos hacen referencia a la libre alimentación de los enfermos, como el ya mencionado artículo XXI, o los que hacían referencia a este mismo privilegio cuando eran los propios religiosos y religiosas los que encontraban enfermos, XLI y XLVIII. A pesar de ello, y en base a documentos posteriores²⁴⁵⁴, el régimen alimentario establecido para los hermanos y las hermanas, que se detallará a continuación, era el que siguieron los enfermos internados hasta bien avanzado el s. XVI. Este régimen, según los artículos XLI y XLVIII, se componía de dos comidas diarias, una tras la misa, en torno a las once de la mañana, y la otra tras el rezo de vísperas, aproximadamente a las seis de la tarde, por lo ofrecido en el artículo XLII. Según los artículos XLVII y XLVIII el menú estaba organizado semanalmente y ofrecía carne los domingos, martes y jueves, siempre que la Iglesia lo permitiese, es decir, que no fueran días de abstinencia. Como ocasiones excepcionales, cuando determinadas festividades eclesiásticas coincidieran en lunes o miércoles, también podían comer carne. El artículo LI afirmaba que se acompañaban las comidas con pan y vino, que eran servidos bajo el criterio que estableciesen el «maître» y los provisosores. Además de estas reglas los hermanos y las hermanas tenían prohibido tomar algo cuando salían del centro a la ciudad, a excepción de agua, según el artículo XXXIX. Mientras que, si la salida les iba a mantener algún tiempo fuera de la casa, debían seguir las mismas reglas alimentarias, a menos que fueran interpelados por el obispo a incumplirlas por estar en su mesa, así se muestra en el artículo XXXVIII.

Sobre la atención a los momentos de enfermedad de hermanos y hermanas que se muestra en el Estatuto, mencionar que dos artículos hacen referencia a "(...) la enfermería para las hermanas (...)" y a la "(...) enfermería para los hermanos (...)". El más claro es el número LIV, en el que se estableció que cada rama de la comunidad tendría su propia estancia para cuando se encontrasen enfermos o sangrando. Mientras el artículo XLI refiere que, estando algún religioso o religiosa enferma, podían ser alimentados en el refectorio o en su enfermería, según la necesidad. En la descripción física del centro no se ha encontrado referencia alguna al lugar en el que dichas enfermerías se encontraban. Se puede suponer que formarían parte de los edificios conventuales y de soporte que se construyeron, en último lugar, sobre la antigua calle

²⁴⁵⁴ El *Reglamento para la alimentación de los enfermos del Hôtel-Dieu de París* de 1535 y el *Estatuto para el Hôtel-Dieu de París* de 1580, en los que se estableció que debían ser tres las comidas que los internados recibieran en lugar de dos. Por lo que se deduce que hasta esos momentos eran dos las que se ofrecían.

del Arenal. En la Tabla IX se presenta una comparativa de la atención prestada a las necesidades básicas en el Estatuto del 1217 del Hôtel-Dieu, las Obras de Misericordia Corporales y la Regla de S. Agustín de Hipona.

Tabla IX: Comparativa de los cuidados implícitos en las obras de misericordia, la Regla de S. Agustín y el Estatuto Del Hôtel-Dieu de 1217

NECESIDADES BÁSICAS	OBRAS DE MISERICORDIA CORPORALES	REGLA DE S. AGUSTÍN	ESTATUTO 1217
Alimentación e Hidratación	Dar de comer al hambriento Dar de beber al sediento	"Y así como los enfermos han de comer menos para no empeorar, así también, superada la enfermedad, se les ha de tratar de modo que se repongan cuanto antes (...) Pero cuando recobren las fuerzas que antes tuvieron vuelvan a su anterior modo de vivir, que es tanto más confortable a los siervos de Dios (...)".	Los hermanos y hermanas estaban encargados de recoger los restos de sus comidas que se repartían entre los pobres de la casa y los de fuera. Al enfermo "(...) le llevaremos caritativamente cada día su comida, antes que a los hermanos, todos los alimentos que deseen y se les pueda proporcionar, siempre que no sean perjudiciales para su salud, ellos serán servidos en la medida de los recursos de la casa, hasta su total recuperación". Vino y pan para acompañar las comidas Dos comidas al día garantizadas, tres días a la semana carne en el menú
Descanso/ sueño	Dar posada al peregrino		Antes de ser admitidos los enfermos debían confesar los pecados y comulgar, tras lo que se les ponía en una cama.
Mantener la temperatura corporal	Vestir al desnudo		Se detalla la ropa de abrigo y calzado que debían tener en las salas para cuando el enfermo encamado tuviese que levantarse.
Cuidados en la enfermedad y espiritualidad	Visitar al enfermo	"(...) si hay alguna dolencia oculta en el cuerpo, créase sin dudar al siervo de Dios que dice qué es lo que le duele (...)". "El cuidado de los enfermos, de los convalescientes o de los que se encuentran débiles aunque no tengan fiebre, debe encomendarse a uno determinado, para que pida de la despensa lo que vea que necesita cada uno".	Se establece que era responsabilidad del capellán visitar a los enfermos ingresados, así como la ropa que debe llevar puesta. Si su enfermedad se volviera más grave, debe ser apartado de los demás y trasladado a la enfermería, nos ocuparemos más de él que antes y no lo dejaremos sin vigilancia. Para evitar que los que están recuperando la salud empeoren, se mantendrán siete días más después de su curación"

	Socorrer a los presos		
	Enterramientos		
Higiene		<p>Lavad vuestra ropa según el parecer del prepósito (...), no sea que el excesivo deseo de llevar la ropa limpia llegue a manchar el interior del alma.</p> <p>Así mismo, no se niegue en modo alguno el baño del cuerpo cuando lo exija la enfermedad (...) cuando lo aconseje el médico (...).</p>	

Fuentes: elaboración propia a partir de la Regla de San Agustín y el Estatuto del Hôtel-Dieu de París de 1217²⁴⁵⁵.

El concepto de necesidad básica es muy posterior al s. XIII, por ello se debe matizar que lo que se pretende con esta comparativa es analizar si se daba cobertura a aquellas dimensiones físicas imprescindibles para la supervivencia, que eran consideradas en dichos documentos, y que hoy englobamos dentro del grupo de necesidades básicas del ser humano. Estas son: alimentación e hidratación; descanso/sueño; mantenimiento de la temperatura corporal; cuidados en la enfermedad y espiritualidad, e higiene. En vista de la comparativa, desde este estudio se opina que los cuidados a las necesidades básicas, es decir, aquellos destinados a garantizar la supervivencia del individuo, se veían prácticamente cubiertos por la suma de este primer reglamento y la regla de S. Agustín.

Para finalizar el estudio y análisis de la «Statuta Domus-Dei Parisiensis», mencionar un último dato, posiblemente este reglamento fue el utilizado, bajo recomendación del rey Philippe II Aguste, para la fundación del Hôtel-Dieu de Beauvais el de Noyon y el «Hôpital del Château-Thierry», fundado en 1304, puesto que ofrecen una gran similitud con su reglamento pero son posteriores al de París²⁴⁵⁶.

El sistema de financiación del Hôtel-Dieu, durante el s. XIII, siguió basándose en la caridad, que solía proceder de diversas vías. Pero el principal financiador y máximo

²⁴⁵⁵ Tabla presentada previamente en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...*78.

²⁴⁵⁶ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 35; Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...*15.

benefactor del hospital fue el monarca Louis IX, más tarde Saint Louis²⁴⁵⁷. De hecho, es identificado como el primer protector del Hôtel-Dieu por: las altas rentas anuales que le asignó, las cuantiosas donaciones que hizo y los derechos, exenciones o privilegios que les concedió²⁴⁵⁸. Así lo describió Michel Felibien en el s. XVIII:

"De entre todas las casas de religiosas que eran hospitales, Louis IX protegió y amó más que a ninguna al Hôtel-Dieu, que él llamaba Hospital de Notre-Dame, dictó numerosas sentencias en su favor, y le hizo muchísimos regalos, que contribuyeron a convertirlo en el hospital más rico de toda Francia. En esta época, el rey, los príncipes, el obispo de París y muchos oficiales de la corte tenían un derecho sobre el precio de las mercancías (aranceles) (...) El rey donó este derecho al Hôtel-Dieu (...) La caridad que ejerció sobre este hospital y con sus tan numerosos enfermos, que no cabían en los edificios, por lo que mandó construir un espacio nuevo y aumento sus ingresos, donando a perpetuidad una renta de 2200 libras parisinas, 63 toneles de trigo y 68 mil arenques, según las Patentes Reales del año 1260 (...)”²⁴⁵⁹.

El propio monarca, en una patente real, fechada el once de abril del año 1227, se autoproclamó protector de esta institución:

“Nos, Luis, por la gracia de Dios, rey de Francia (...) Aunque todas las casas religiosas de nuestro reino deben tener nuestra protección, nosotros queremos hacer saber que el hospital de Notre-Dame de París está bajo nuestra protección especial. Esta es la razón por la que ordenamos y mandamos no solo no hacer daño a esta casa, sino también defenderla contra toda injuria y vejación (...)”²⁴⁶⁰.

Si bien, aunque el centro recibió durante este siglo grandes privilegios del monarca, esta no fue su única fuente de financiación, otras vías por las que recibían ingresos fueron: las aportaciones del obispado y del capítulo catedralicio; donaciones de nobles, clérigos y particulares, que podían ser de bienes o monetarias y en ocasiones se consolidaban como rentas anuales que se mantenían hasta la muerte del donante, o que se continuaban a pesar de ella mediante sus legados testamentales; pequeñas donaciones realizadas por ciudadanos de la villa en agradecimiento a los servicios que el Hôtel-Dieu prestaba; y cláusulas incluidas en los testamentos de diferentes personajes insignes

²⁴⁵⁷ Hay que tener en cuenta que Francia vivía una época de esplendor y que se había ido consolidando como la primera potencia, económica y cultural, de Europa a lo largo de este s. XIII, sobre todo durante el reinado Louis IX, entre los años 1226 y 1270 (Álvarez Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, 141).

²⁴⁵⁸ De La Motte, *Essai Historique...* 27.

²⁴⁵⁹ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 302-03.

²⁴⁶⁰ AAP, Arch. H-D, Cart-B, Doc n° 12.

de París, lo cual se convirtió en una práctica habitual entre los ciudadanos de esta villa. Como muestra de estas aportaciones se reseñan algunas de las encontradas para este siglo, de forma más extensa primero y como tabla con la cronología, a posteriori:

- Etienne Barhelte donó treinta y dos soles de renta, a tomar de treinta y dos acres de tierra en Villeneuve-Saint-Lazare, esta donación fue aprobada por Garnier Tribouillard y su esposa, que cedieron al Hotel-Dieu sus derechos de propiedad sobre la misma tierra en el año 1200²⁴⁶¹.
- El mismo año, Eudes de Compans, referido como caballero en el documento, reconoció en favor del Hôtel-Dieu, diversos derechos sobre una casa, su recinto y medio acre de tierra²⁴⁶².
- El rey Philippe II Auguste confirmó, en el año 1201, una donación hecha al Hotel-Dieu por Geoffroy de Vert-le-Grand y por sus hermanos Guillaume y Eudes, de la decima parte de lo recogido en Verl-le-Grand, tanto de centeno como de trigo²⁴⁶³.
- El mismo año, Havoie la Chanevacière legó a los hijos de su primer matrimonio: una casa ubicada en Aux Porcs; siete cuartos de tierra en Courcelles; y un acre de viñedo en Auteuil y todos los bienes que dicho refugio poseía, a excepción de diez libras parisinas, que debían entregarse a la Casa de Pobres de París²⁴⁶⁴.
- Guillaume d'Aulnay, senescal de Dammartin, cedió al centro en el año 1201: siete acres de tierra entre Mitry y Compans, dos acres heredados de Guérinde l'Aitre, seis acres en la tierra de Baoun Belol, y la décima parte de otras tres tierras situadas en Adam Deflie-Dieu, Bondel y Moussy. Por último, cedió la mitad de una propiedad que había heredado de su madre, Mm. Rance²⁴⁶⁵.
- Alix de Gif donó a la institución tierras en Velizy, así como la explotación de la madera que en ella se hallaba, en el año 1201²⁴⁶⁶.
- Un año más tarde, la Condesa de Blois y Clermont confirmó que mantendría la donación hecha al Hôtel-Dieu por su padre Raoul, conde de Clermont, de dos toneles de trigo que se llevarían cada año desde sus tierras de Creil²⁴⁶⁷.

²⁴⁶¹ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc. 41.

²⁴⁶² AAP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc. 418.

²⁴⁶³ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 11.

²⁴⁶⁴ AAP, Arch. H-D, Cart-C, n° Doc 205.

²⁴⁶⁵ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 519.

²⁴⁶⁶ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 711.

²⁴⁶⁷ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 57.

- También en 1202, Henri d'Auberviliers y su esposa Jeanne de Chaumont mantuvieron el derecho concedido anteriormente al Hôtel-Dieu: podrían recoger todos los días un carro de maderas del bosque de Atilly, para su uso o para su venta²⁴⁶⁸.
- El mismo año, Thibaut Boder donó a los hermanos del Hôtel-Dieu nueve acres de tierra ubicados en Brie, de la propiedad de Isabeau de Servon y Simon Boder, que su cuñado había amortizado mediante una renta anual de cuatro «deniers» por acre²⁴⁶⁹.
- Richard Escret y Pétronille, su esposa, cedieron una casa en París, situada en «aux Pourceaux», siempre que los ingresos de esta casa se utilizaran para la alimentación de los enfermos cada domingo de Cuaresma. Esta cesión ocurrió en el año 1204²⁴⁷⁰.
- Gaucher de Châtillon concedió, también en 1204, el uso de catorce acres de tierras y bosques, para el Hôtel-Dieu, siempre que se hicieran cargo de reservar una suma de veinte soles de los ingresos de dicha donación, para dedicarlos cada año, en el aniversario de la muerte del donante, a la alimentación de los enfermos del hospital²⁴⁷¹.
- En el año 1205, Hervé «le Sommelier» y su esposa Esmengarde cedieron una casa en la «Rue Zackarie» a los hermanos del Hôtel-Dieu, siempre que se comprometiesen a celebrar el cumpleaños de los donantes en la capilla del hospital y a dedicar veinte soles a la alimentación de los enfermos esos días, y diez soles todos los domingos de Cuaresma²⁴⁷².
- A. du Noyer donó, en 1207, una suma de veinte libras y el Hôtel-Dieu se comprometió a celebrar el cumpleaños de la benefactora en la capilla del hospital y a dedicar cada año, el mismo día, una suma de diez soles a la alimentación de los enfermos²⁴⁷³.
- El rey Philippe II Aguste estableció en una carta fechada en 1209 que, cada vez que saliese de París, donaría al Hôtel-Dieu todas las ropas de su palacio que sirvieran para cubrir las camas de los pobres enfermos²⁴⁷⁴.

²⁴⁶⁸ APP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 33.

²⁴⁶⁹ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 555.

²⁴⁷⁰ APP, Arch. H-D, Cart-C, n° Doc 204.

²⁴⁷¹ APP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 473.

²⁴⁷² APP, Arch. H-D, Cart-C, n° Doc 121.

²⁴⁷³ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 109.

²⁴⁷⁴ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 12.

- En el año 1223 Louis VIII ordenó la ejecución del testamento de Philippe II Auguste, su padre, en el cual donaba anualmente al Hôtel-Dieu trescientas sesenta y seis libras para cubrir las tasas anuales de los prebostes de la villa. Esta renta tenía que ser administrada por el «maître» y los hermanos del Hôtel-Dieu, acompañados de dos ciudadanos laicos de París²⁴⁷⁵.
- Ermengarde, que en el documento aparece como viuda de Gervais «le Graisseur», asignó una donación de cinco «deniers» al año de las rentas de dos casas en París, situadas en la «Rue de l'Herberie», desde 1247²⁴⁷⁶.
- Louis IX, mediante una Patente Real fechada en 1248, les permitió acceder a la compra de "(...) todo lo necesario (...)" para la manutención de los internados en el Hôtel-Dieu a un bajo precio.
- Louis IX confirmó la donación hecha en favor del Hôtel-Dieu por M. Adam, cocinero del rey, de una casa y de una tierra situada cerca de Vaudreuil, en el año 1253²⁴⁷⁷.
- En el mismo año, el monarca confirmó la permuta de una casa entre el abad de Saint-Germain des Prés y el del Hôtel-Dieu²⁴⁷⁸.
- Louis IX sentenció, dos años más tarde, una exención por la que el centro pudo dejar de pagar cualquier impuesto que le correspondiese²⁴⁷⁹.
- En el año 1260 por Patente Real de Louis IX y para que les fuera entregada cada año durante la cuaresma, se sentenció una asignación de 2119 libras del dinero de la corona y una donación en especie de 63 toneles de trigo y 68 mil arenques en salazón²⁴⁸⁰.
- De nuevo Louis IX, por una Patente Real del año 1260, es decir, coincidiendo cronológicamente con la finalización de la primera etapa de las obras, el monarca asignó al centro una renta de doscientas libras anuales argumentando que el tamaño del centro requería de mayor aporte para su mantenimiento²⁴⁸¹.
- El mismo año Louis IX les cedió su parte del cobro de los aranceles, que se le repercutían a la corona, por el traslado de materias primas²⁴⁸².

²⁴⁷⁵ AAP, Arch. H-D, cote 182, p. 78.

²⁴⁷⁶ AAP, Arch. H-D, Cart-B, n° Doc 267.

²⁴⁷⁷ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 15.

²⁴⁷⁸ AAP, Arch. H-D, Cart-C, n° Doc 16

²⁴⁷⁹ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 7.

²⁴⁸⁰ AAP, Arch. H-D cote 683, p. 353-354.

²⁴⁸¹ AAP, Arch. H-D cote 682, p. 353.

²⁴⁸² Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1 302-03.

- Louis IX les concedió, en 1269, la exención del pago de los peajes por el transporte, terrestre o acuático, de los alimentos destinados al uso de los religiosos, religiosas, pobres y enfermos del Hôtel-Dieu²⁴⁸³.
- Tiphaine Commin cedió una suma de veinte libras anuales sobre las rentas de varias casas de París: cuatro libras para celebrar su cumpleaños y las otras dieciséis libras para comprar ropa para distribuir como limosna entre los enfermos de "(...) los pasillos de St. Denis, St. Thomas, de la sala Nueva y entre las cuarenta filles blanches"²⁴⁸⁴. Esta cesión ocurrió el año 1294.

Para concluir las cuestiones de la financiación, resulta llamativa la cantidad de veces en las que aparece mencionado en las donaciones, como concepto para empleo del donativo y requisito para su entrega, que sus usos debían incluir la alimentación de los enfermos. Bien es cierto que eran épocas de carestía general, pero parece que para la ciudadanía pudiente este era el punto más débil del centro.

Como síntesis de este apartado dedicado a la fundación, construcción y primeros años de andadura de «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris» mencionar que, durante este periodo el hospital fue administrado y gestionado por los canónigos del capítulo catedralicio y los hermanos de la comunidad, en base a la Regla de Agustín de Hipona y a la *Statuta Domus-Dei Pariensi*. Mientras que los cuidados, prestados a pobres y enfermos, así como el gobierno y la intendencia de la casa, fueron llevados a cabo por la «maîtresse» y las hermanas agustinas. Período en el que, según Michel Felibien:

“(...) este severo reglamento mantuvo el buen orden durante mucho tiempo pero, poco a poco, los hermanos y hermanas infringieron las reglas y comenzaron a notarse sus negligencias, tanto en lo material como en lo espiritual (...)”²⁴⁸⁵.

Lo cierto es que, según la información obtenida, los problemas en la administración del centro comenzaron bien pronto. Progresivamente, se fueron relajando las formas y esto se tradujo en la aparición de diversos conflictos, sobre todo del orden de lo económico, aunque también de la disciplina. Como muestra de estas situaciones se traen a colación tres hechos acaecidos a lo largo del s. XIII:

²⁴⁸³ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 7.

²⁴⁸⁴ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 159.

²⁴⁸⁵ Felibien, *Histoire de la ville de Paris* 1, 307.

- De abril del año 1200 data una carta de los prebostes de París, Robert de Meulan y Pierre de Tliillay, destinada a uno de sus subordinados, de nombre Jacques, por la que le ordenaban nombrar al hermano Constant, del Hôtel-Dieu de París, dueño de los viñedos de Torigny. Según consta en la propia carta, estos viñedos habían sido donados al hospital por Guillaume de Rayeux y la orden de poner como titular del bien al mencionado hermano provenía del mismo rey²⁴⁸⁶. En este evento se pone de relieve como, a pesar de las prohibiciones y normativas vigentes, desde siglos anteriores, por las que a lo largo del ejercicio del puesto de encargado de una casa de caridad, estos no podían apropiarse de los bienes del centro. Así, a pesar de que la donación estaba hecha al hospital y de que el hermano Constant debía haber hecho voto de pobreza, se le adjudicó la propiedad de un bien donado al hospital, bajo el auspicio de los cargos municipales mencionados y, parece ser, del propio rey.
- Similar estatus de corrupción se aprecia en el arrendamiento de una casa en la Rue Neuve Notre-Dame, concedida por los hermanos agustinos del Hôtel-Dieu a Robert de Bourges por sesenta soles de renta anual, en el año 1273²⁴⁸⁷. En principio, arrendar una casa que les había sido donada, para conseguir con ello una aportación económica que redundara en beneficio del centro, podría considerarse una práctica inocua. Sin embargo, tres detalles hacen entender que no era así, por un lado, se contempla que Robert de Bourges era un clérigo del capítulo catedralicio, gerente y propietario del centro, y que debía por lo tanto vivir en el palacio episcopal. Por otro lado, la misma acta de este arrendamiento le permitía realquilarla por un importe superior al que debía abonar al centro. Por último, hay que sumar a esto la ubicación de la casa, situada en la Calle Nueva Notre-Dame, que había sido creada exprofeso, tras la demolición de las casas donadas para la construcción del centro, y que se había convertido en el centro neurálgico de la Île de la Cité. La suma de estos datos da a entender que, en ningún caso, el clérigo iba a habitar la mencionada casa, sino que se trataba, más bien, de un negocio para él, mediante el re-alquiler de la misma por un precio más elevado.
- Los canónigos del capítulo destituyeron al prior del hospital en el año 1257 por haberse hecho fabricar un sello, antes de que le fuera concedido el título de

²⁴⁸⁶ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 145.

²⁴⁸⁷ AAP, Arch. H-D, Cart-A, n° Doc 127.

«maître» del Hôtel-Dieu. Con dicho sello había contraído deudas particulares en nombre de la casa. Esta destitución fue confirmada por el papa Alejandro IV en octubre de ese mismo año, en una sentencia por la que, además de cesarlo, lo excomulgaba²⁴⁸⁸.

B. Gestión, administración y financiación del Hôtel-Dieu (S. XIV-XVI)

La estructura funcional y orgánica del hospital, así como el sistema para el control de la administración de «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», que se establecieron en el s. XIII, se consolidaron a lo largo de los dos siglos siguientes. Sin embargo, que la congregación y el sistema de gestión-administración se asentaran no implica que funcionaran adecuadamente, pues los problemas se fueron sucediendo.

En los siglos que se van a tratar en este apartado dos hechos históricos afectaron directamente al hospital. Por un lado, Francia se hallaba inmersa en la Guerra de los Cien Años contra Inglaterra (1337-1453)²⁴⁸⁹. Por otro lado, los movimientos renovadores que se estaban produciendo dentro de la Iglesia, que luchaban contra la corrupción, la simonía, el nicolaísmo y las faltas al voto de pobreza, dejaron su huella en la gestión temporal y económica del centro. Añadir a esto que el hospital, de forma interna, también sufrió una serie de problemas que marcaron su desarrollo ulterior.

La Guerra de los Cien Años “(...) había significado pérdidas de población, devastaciones, incremento de la fiscalidad regia (...)”²⁴⁹⁰. Los altos impuestos para costear primero la guerra y, después, la recuperación del patrimonio de monarquía, nobleza y clero, así como de las ciudades, redujeron las donaciones caritativas, en general, y al hospital en particular. A la misma vez, durante el s. XIV se sucedieron un total de nueve monarcas, todos Capetos, pero esta situación debió generar, igualmente, una importante inestabilidad en la gobernanza del país. Aunque se ha podido constatar que las donaciones, legados, cesiones y exenciones al centro continuaron a lo largo del s. XIV, se aprecia que solo provinieron de monarquía y nobleza, y que estas limosnas

²⁴⁸⁸ El acta confirmatoria, tanto de la destitución como de la excomuni3n, firmada por el papa Alejandro IV, se encuentra en el Archivo de Notre-Dame. Es accesible por su incorporaci3n en *Collection de documents inédits sur l'Histoire de la France*, serie *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame de Paris*, Tomo II, Libro Decimonoveno de las "Indulgencias Especiales del Papa de Roma y del Rey", como documento n3 VII (Guerard, *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame de Paris*, II, 390-91).

²⁴⁸⁹ Michel Kaplan et al., *Edad Media, siglos XI-XV* (Granada: Universidad de Granada, 2005), 322.

²⁴⁹⁰ Valde3n Baruque y Moreton, *Historia general de la Edad Media...*267.

cambiaron en cuanto a calidad y cantidad. Así, se pueden mostrar las donaciones que recibieron de:

- El rey Louis X, en el año 1309 y siendo aun infante de Francia, concedió al hospital la exención del pago de la amortización anual de todas las propiedades del centro que estuviesen ubicadas en terrenos de la corona. Un año más tarde, donó a la priora cien libras de una renta proveniente del censo real²⁴⁹¹.
- La princesa Blanche, hija de Louis IX, hizo una donación por valor de veinte libras en el año 1322²⁴⁹².
- El rey Charles IV, apodado «le Bel», les favoreció de varias maneras a lo largo de la década de los años veinte del s. XIV. En el año 1324, les concedió el derecho a recoger anualmente cien carros de maderas procedentes del bosque de Couise, además de los doscientos carros que ya estaban recogiendo por concesiones anteriores. A cambio, los religiosos y las religiosas del centro se comprometieron a llevar al rey las reliquias, custodiadas en la Sainte-Chapelle, en cuatro festividades religiosas. Asumiendo ellos los costes del traslado, siempre que el rey no se encontrara a más de treinta y cuatro leguas de París²⁴⁹³. Un año más tarde, ordenó que las cartas del centro fueran lacradas con el sello real y enviadas, a través del servicio de postas reales, sin costes para el hospital. Por último, en el año 1328 y mediante una Patente Real, ordenó que el sueldo de los dos cirujanos que trabajaban en el Hôtel-Dieu, doce chelines anuales por cada uno, fueran costeados con los impuestos de la ciudad de París²⁴⁹⁴.
- El mismo año, el rey Philippe VI de Valois autorizó que para mayor comodidad los trescientos carros de madera, otorgados con anterioridad, fueran extraídos del bosque de Bierre, en Fontainbleau. Más tarde, en el año 1344, les concedió derecho a apacentar a doscientos cerdos en los bosques de Rez²⁴⁹⁵.
- El Duque de la Tremoille hizo un donativo de treinta escudos durante tres años consecutivos, comenzando en 1333. Los dos primeros años al tesoro del prior y el

²⁴⁹¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 125.

²⁴⁹² Husson, *Étude sur les hopitaux...* 508.

²⁴⁹³ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 7; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 125.

²⁴⁹⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 74; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 97.

²⁴⁹⁵ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 7.

último al de la priora, para ayudar en la compra del "(...) lino para las camas de los pobres enfermos"²⁴⁹⁶.

- La reina Jeanne de Bourbon hizo donativos al centro en dos ocasiones, la primera en 1340 fueron veinte libras procedentes de su propia asignación anual. Mientras que en el año 1371, fue un donativo en especie, ya que les regaló las cortinas de sus salones privados para cubrir las ventanas o las camas de los pobres enfermos²⁴⁹⁷.
- El rey Jean II, apodado «le Bon», confirmó en el año 1352 el derecho del centro para recibir una parte de los pescados de mar y otros productos alimentarios que llegaban a la ciudad. Procedentes de los aranceles que debían abonar los mercaderes al entrar en París²⁴⁹⁸. Un año más tarde, sentenció la prohibición de que, proveedores o nobles, pudieran agenciarse bienes o pertenencias del Hôtel-Dieu como contraprestación por algún impago del centro²⁴⁹⁹.
- El rey Charles V en el año 1363, siendo aún duque de Normandía y heredero al trono, dispensó al centro de abonar la contribución impuesta por la corona, obligatoria para los clérigos y casas de religiosos/as, para costear la guerra. Cuatro años más tarde, ya coronado, les otorgó privilegios sobre los aranceles del vino que procedía de los propios viñedos del centro²⁵⁰⁰.
- Finalizando el s. XIV, el mismo monarca concedió al hospital toda la comida decomisada diariamente en las panaderías y asadores de la villa. Sin embargo, permitía que lo decomisado fuera sustituido por otros productos, de similar valor, que las personas sancionadas tuvieran a bien entregar al centro. De esta forma, en ocasiones se recibían en el centro dulces y golosinas para los pobres y enfermos. Pasando el tiempo, ya bajo el reinado de Charles VI, la donación diaria al centro de cierta cantidad de producto de los gremios de panaderos y de asadores se incorporó a sus estatutos y, también, al de los maestros cereros que ya estaban entregando al hospital todas las velas excedentes de la producción o de cera de peor calidad²⁵⁰¹.

²⁴⁹⁶ Louis de La Trémoille, *Les La Trémoille pendant cinq siècles.*, vol. 1 (Nantes: Émile Grimaud, 1890), 80.

²⁴⁹⁷ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 508.

²⁴⁹⁸ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 509.

²⁴⁹⁹ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 7; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 126.

²⁵⁰⁰ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 7.

²⁵⁰¹ De La Motte, *Essai Historique...* 39-40.

Puede observarse un cambio sustancial, tanto en la calidad como en la cantidad, de las donaciones, cesiones, privilegios y exenciones concedidas al centro. No hay casi aportaciones en la segunda mitad del s. XIV, y las pocas que se dieron, a lo largo de todo el siglo, fueron de importes mucho menores a las de los dos siglos precedentes de los que hay documentación. Se observa cómo, la mayor parte de las concesiones, tienen relación con la supervivencia de los enfermos: calentar el centro con la madera, cobijar a los enfermos con las telas, alimentarlos con las diversas aportaciones de alimentos, darles de beber el vino a menor precio, o alumbrarlos con las velas. Por otro lado, se han encontrado datos que, sin tratarse de cesiones, privilegios, donaciones ni exenciones, si son concesiones realizadas por los monarcas al centro que ofrecen perspectiva de su grado de importancia para la corona. Por ejemplo, en el año 1345, Philippe VI de Valois hizo trasladar de la Rue Neuve Notre-Dame un puesto de un carnicero que molestaba a la entrada de la capilla del Hôtel-Dieu²⁵⁰². También, en el año 1381, Charles VI de Valois, sentenció que los asuntos del hospital debían ser tratados, semanalmente, en audiencia real en su palacio y, cuatro años más tarde, les concedió permiso para que todos los bienes, muebles e inmuebles, del centro lucieran el emblema de la casa real²⁵⁰³.

Finalizado ya el análisis del posible impacto de la Guerra de los Cien Años sobre la economía del centro, se abordarán a continuación los problemas internos del hospital. Para ello, se convierte en primordial el estudio de las actas relativas al Hôtel-Dieu de París, de las Deliberaciones del Capítulo de Notre-Dame, que incluyen legajos desde julio del año 1326 hasta marzo del año 1540. En estos documentos se pueden identificar muchos de los conflictos que, a lo largo de estos siglos, ocurrieron en el centro. Se trata de problemas internos que, al margen de la merma en sus caudales, se sucedieron inagotablemente. Como muestras de estos eventos se pueden mencionar los siguientes:

- En el año 1346, un sacerdote, capellán al servicio del Hotel-Dieu, fue arrestado en la ciudad por un funcionario de París, bajo los cargos de simonía y robo. Tras lo cual, fue entregado al capítulo, por orden del obispo, para ser juzgado. Parece ser que, este mismo sacerdote fue absuelto tres años más tarde:

"El día 27 de julio del año 1349, el maître Johannes de Sinemuro, y el comisionado del capítulo absuelven a Colinum de Sancto Marcello de la

²⁵⁰² Husson, *Étude sur les hopitaux...* 508.

²⁵⁰³ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 126.

sentencia de excomunión, si ingresa en la Casa de Dios, queda confinado en la capilla de su claustro, jura cumplir los mandatos eclesiásticos, promete no entrar a la casa, sin el permiso de los provisosores, y que ayunará con pan y agua en las vigalias de Nuestra Señora²⁵⁰⁴.

De lo que se extrae que la casa, el hospital, estaba siendo utilizado como espacio para el confinamiento de algunos religiosos condenados por algún delito, a pesar de que el capítulo catedralicio contaba con su propia prisión en la ciudad. Cuestión que parece confirmarse en el siguiente evento.

- En el año 1354, una hermana, Margarite de Chiele, fue acusada de infanticidio por la muerte de un menor ocurrida dentro de los muros del Hôtel-Dieu. Tras ser hallada culpable, fue condenada a catorce años de confinamiento en la prisión del capítulo²⁵⁰⁵. Pasado este tiempo fue liberada, el día 31 de diciembre del año 1368, volviendo al centro y a sus ocupaciones en él. El resto de las hermanas se quejaron con fuerza al capítulo por su readmisión. Por lo que, tras una deliberación, fechada el 23 de abril del año 1369²⁵⁰⁶, el capítulo decidió que la hermana seguiría en el hospital, pero no volvería a ocupar su puesto, al cargo de las parturientas ni de los recién nacidos. De lo que se deduce que desde enero a abril del año 1369 sí había estado ejerciendo, a pesar de la condena previa. El capítulo también decidió que esta religiosa no volvería a compartir la mesa y el alimento con el resto de las hermanas. Se observan en este episodio dos aspectos a destacar: por un lado, que el capítulo tenía prisión propia; y, por otro, que existía una hermana encargada de las mujeres embarazadas que se encontraban de parto y de los niños recién nacidos.

- En el año 1370 surgieron graves problemas entre el «maître», Ludovico Ysardi y el capítulo, por un lado; y la priora Phillippe du Bois que también aparece como Phillipa de Bosco, y que era llamada despectivamente 'la Faconde', por el otro lado²⁵⁰⁷. Por adquirir algo de perspectiva sobre la problemática y los tiempos de esta, se debe comenzar diciendo que, en un acta de deliberación del capítulo, fechada el 18 de octubre del año 1369, aparece como prior Raymondus de Nucle. En otra, de 15 de noviembre del mismo año, ya está vinculado al puesto Ludovico Ysardi, de lo que se puede concluir que fue en este periodo, entre el 18 de octubre y

²⁵⁰⁴ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 208, p. 383.

²⁵⁰⁵ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 126.

²⁵⁰⁶ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 298.

²⁵⁰⁷ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 400.

el 15 de noviembre, cuando se nombro «maître» a Ludovico²⁵⁰⁸. Fechada el 13 de noviembre se recoge una carta, del rey Charles V y del preboste de la ciudad, en la que se llamaba a la calma a los religiosos y se establecía que, si bien la jurisdicción espiritual del centro competía al poder eclesiástico, cualquier acto delictivo sensible de ser castigado por la ley y cometido por alguno de los habitantes de la casa sería juzgado por la justicia civil²⁵⁰⁹. La carta no menciona ningún problema concreto, sino que parece una advertencia general a todos los habitantes del centro, porque el barrunto de que algo se estaba descomponiendo en su interior, y podía ser problemático, había llegado a oídos del rey. Los enfrentamientos entre el prior y la priora tenían su origen en las limitaciones de cada uno de ellos, con el personal a cargo del otro. Según las actas, ella no aceptaba que el prior enviara a las hermanas a atender a personas, de altos recursos económicos, a sus domicilios dejando desasistidos a los enfermos y pobres internados en el centro. Por lo que se desprende de las actas la priora estaba siendo considerada en rebeldía, por no someterse a la autoridad del prior. Charles V intervino, de nuevo, haciendo expulsar a la priora y designando él mismo, para sustituirla, a la priora del Hôtel-Dieu de Compiègne. Philippe de Bosco fue revocada el 14 de enero de 1370, momento en el que entregó las llaves de la sala del tesoro, el libro de cuentas, etc., y fue expulsada del hospital²⁵¹⁰. Sin embargo, continuó pleiteando contra el capítulo de Notre-Dame, acogiéndose a la jurisdicción tanto laica como eclesiástica. La ex-priora convirtió su expulsión en su batalla vital y siguió apelando, sentencia tras sentencia, en un interminable juicio muy costoso para el centro. Así lo atestiguan las alegaciones que presentó ante el capítulo el 16 y 28 de enero, el 6 de febrero y el 19 de marzo²⁵¹¹ del mismo año, todas desestimadas. Su insistencia atrajo la atención del Papa sobre el problema, lo que sirvió para poner de manifiesto que las dificultades, la preponderancia de poderes y los conflictos, entre la monarquía franca y el papado, no habían sido limados a lo largo de tantos siglos de coexistencia. El Papa amenazó al rey con la pena de excomunión si volvía a intervenir en los asuntos del hospital, sobre el que no tenía autoridad ya que al centro se le aplicaba el derecho eclesiástico²⁵¹². También sirve, este evento, como evidencia de las posturas

²⁵⁰⁸ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 357; 360-361.

²⁵⁰⁹ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 360.

²⁵¹⁰ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 400.

²⁵¹¹ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 402; 408-409; 412; 434.

²⁵¹² Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 123.

encontradas de las dos figuras de poder dentro de hospital, que parecían casi análogas en el Estatuto de 1217, aunque se observa que dicha simetría no era tal, ya que el «maître» superponía su voluntad a la «maîtresse». Para este estudio, resulta tremendamente interesante la cuestión de fondo, monjas de clausura saliendo del centro para atender a los enfermos en sus domicilios, asistencia que estaba motivada por la posición económica de la familia del enfermo, mientras que generaban un descubierto en la atención a los enfermos pobres internados en el hospital. Las posturas del prior y la priora, ante esta situación, son delatadoras del orden de prioridades de cada uno de ellos. Dejar salir a las hermanas suponía un incumplimiento del tercer artículo del Estatuto, por lo tanto, los cuestionamientos que tienen cabida ante esta problemática se relacionan con las motivaciones, tanto del prior como del capítulo, para forzar dichas salidas. Suponía, quizás, una fuente de ingresos la asistencia en los domicilios y por eso a la sección masculina de la orden le resultaba de tanto interés. Teniendo en cuenta que el capítulo catedralicio, es decir, el grupo de hombres más influyentes de la jerarquía eclesiástica parisina, se posicionó a favor del «maître», podría tratarse entonces del interés por adquirir influencias entre las clases pudientes de la ciudad. Por otro lado, también ha de entenderse que lo que se podría denominar como terquedad de la priora dejaría al prior, socialmente, en entredicho y, a intra-muros del centro, con una autoridad muy mermada entre las religiosas. No tenemos respuesta para estas cuestiones, todas son posibles, pero ninguna se ha confirmado, tampoco se ha podido saber qué sucedió con Philippa de Bosco. La última vez que aparece en el libro de actas es en la del día 30 de abril del año 1371, en la que consta un apartado denominado "Otras directrices y cánones generales de las iglesias de París contra Philippa de Bosco"²⁵¹³. Se trata de una orden para todas las iglesias y centros religiosos de la villa por la que se les interpelaba, en un tono que no deja lugar a la confusión, a prohibirle la entrada a cualquier centro eclesiástico, bajo sanción a la figura de poder dentro del mismo. Si se ha podido constatar que, la candidata a priora propuesta por el rey Charles V, o no llegó a ocupar el cargo, o fue destituida sin que llegara a ser contemplada en las actas, o falleció muy pronto, ya que en la deliberación del día 21 de marzo del mismo año 1370, fue designada para el puesto la hermana agustina Johanna la Thiaise²⁵¹⁴. En conclusión, de la resolución de este problema se extrae que el Papa

²⁵¹³ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 632.

²⁵¹⁴ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 210, p. 434.

se posicionó por encima del rey, al menos en lo tocante al centro, el capítulo y el prior sobre la priora, y la atención domiciliaria a los enfermos con altos recursos económicos sobre la atención hospitalaria a los enfermos pobres.

Los constantes cambios de las figuras de poder dentro de la jerarquía del centro, los problemas de financiación que arrastraban del siglo anterior y las propias condiciones de vida, marcadas por la recuperación tras la guerra, pudieron ser las causas de la denominada época de los mil escándalos²⁵¹⁵, que aconteció en el Hôtel-Dieu durante el siglo XV. En la opinión de M. Tenneson²⁵¹⁶, fueron estos unos años de escasez y de calamidad que condujeron a una larga crisis moral, ya que, si el periodo que siguió a la Guerra de los Cien Años fue malo para Europa, aun fue peor para Francia. Una época, siguiendo el criterio del mismo autor, en la que tanto la Iglesia como en la sociedad civil habían sucumbido a tal grado de desorden que las revueltas y la indisciplina se desarrollaron libremente. La situación dentro del hospital ha sido resumida por Teófilo Aparicio de esta forma:

“Durante el reinado de Luis XI, el gran hospital cambió de aspecto. La autoridad de los canónigos se ignoraba. El director obraba por su propia voluntad. Admitía a los sujetos que quería y recibía sus votos sin consultar con nadie. Los hermanos y hermanas se entregan con frecuencia a coloquios familiares que les valían los más severos castigos y penitencias y hasta la prisión. Con gran escándalo de los enfermos y de los pobres, lo mismo que de los visitantes, se injuriaban e insultaban entre sí a lo largo de las distintas salas”²⁵¹⁷.

De nuevo son las deliberaciones capitulares las que sirven, como fuentes primarias, para conocer los diversos conflictos, así como los diferentes cambios en la gestión que introdujeron para su subsanación. En diciembre del año 1465, el Deán de Notre-Dame expuso que: las quejas, sobre la administración del hospital, habían llegado a oídos del rey y éste les había “(...) instado a tomar medidas inmediatas para el control de la casa (...)”²⁵¹⁸. Habiendo investigado el asunto, concluyeron que las quejas eran fundadas y se debían, principalmente a dos motivos: por un lado, a la falta de ingresos, por la larga guerra; y, por otro lado, la avanzada edad del prior que estaba produciendo una pérdida de autoridad de su figura, lo que estaba conduciendo a una relajación de la

²⁵¹⁵ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 23.

²⁵¹⁶ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 26.

²⁵¹⁷ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 92.

²⁵¹⁸ Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame*. L.L. 224. p. 34-35. Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 134.

conducta general, de religiosos y religiosas, y a una mala gestión de la institución. Para solventar el problema crearon un nuevo cargo, el ayudante del prior o superior, colocando en ese puesto a un antiguo hermano de la orden que, por contradictorio que parezca, se había retirado al Hôtel-Dieu de Gonesse por su avanzada edad²⁵¹⁹. A priori, parece que este cargo ya estaba creado desde el Estatuto del año 1217, el administrador temporal y sustituto del prior en sus ausencias, sin embargo, en las actas se muestra como un nuevo cargo.

En abril del año 1474, el rey se vio obligado a recordar al prior de la casa que la obligación contraída con el párroco de «Sainte Geneviève des Ardents», desde el año 1260, seguía vigente. Según el acuerdo inicial, cuando terminaron de construir la capilla del Petite Pont, todas las ofrendas y limosnas que recibieran en ella debían ser entregadas al sacerdote de la mencionada parroquia, también situada en la Île de la Cité. Según el *Arrêt de Requêtes du Palais*, llevaban ya "(...) varias decenas de años (...)" sin cumplir con este acuerdo, lo que había generado serios conflictos entre el prior y el sacerdote de la parroquia, como es de suponer. Pero, y he aquí lo más significativo en cuanto a los problemas internos del centro, también entre el prior del centro y el capítulo catedralicio. En el texto contempla que «les requêtes du palais», funcionarios civiles del fisco de la corona, se inmiscuyeron en esta cuestión, claramente eclesiástica y fuera de su competencia civil, a petición del capítulo de Notre-Dame, porque el «maître» no les obedecía. Los canónigos del capítulo catedralicio, ante la rebeldía del prior del hospital, se vieron avocados a pedir intermediación a unos funcionarios, laicos y civiles, de la corona, así de conflictivas debían de estar las relaciones entre ellos. Por último, se observa en el documento que la capilla del Petit Pont había pasado a llamarse «Chapelle de Sainte Agnès»²⁵²⁰. De seis años más tarde, en concreto del día 10 de septiembre de 1481, se ha localizado un acuerdo de intermediación de los prebostes de la villa entre, nuevamente el prior del Hôtel-Dieu y el párroco de «Sainte Geneviève des Ardents», por el que acordaban repartirse las limosnas. El argumento del prior, para proponer tal acuerdo, fue que los gastos del hospital, puso como ejemplo solo para comprar el lienzo de las sábanas, ya eran superiores a las ofrendas entregadas en la capilla, mientras que

²⁵¹⁹ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame. L.L. 224. p. 34-35. Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 134.

²⁵²⁰ AAP, liasse 7, cote Dd, n° 82 de l'Inventaire sommaire, expédition, parchemin. Extraict des registres des Requêtes du Palais. Du samedi, deuxième jour d'avril MCCCCLXXIII. Se ha tenido acceso a este documento porque se encuentra transcrito en la obra de Ernest Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 295-296.

para mantener la parroquia no eran necesarios tantos donativos²⁵²¹. En este conflicto las motivaciones del «maître» parecen honestas, teniendo en cuenta que eran años duros de escasez económica, la bolsa de la pobreza en la ciudad habría aumentado, los donativos habían disminuido sustancialmente. Sin embargo, el conflicto pone de relieve que el capítulo terminó quedando en entredicho, un acuerdo de doscientos años de vigencia entre dos centros religiosos y auspiciados por los canónigos fue sustituido por otro, más ventajoso para el hospital, bajo el amparo de figuras civiles y tras la intermediación de los funcionarios del rey.

En el mes de abril del año 1479, Antoine de Pompadour que ejercía como protector del capítulo, elevó al mismo una queja contra el prior, Gullelmum Paulmier, y los hermanos. Motivada por las injurias que estos estaban vertiendo hacia la hermana que llevaba las cuentas de la comunidad femenina, llamada procuradora de la priora, o «tronchere»²⁵²², según las cuales su ineptitud para el cargo era manifiesta. No queda claro si la acusaban de quedarse con parte de las donaciones hechas a la comunidad femenina, pero para el provecho de los enfermos, o si pensaban que no era capaz de llevar una contabilidad tan compleja²⁵²³. Ante esta situación, el capítulo inició una auditoría que concluyó, en mayo del mismo año, con una sentencia cuando menos sorprendente. En ella se obligaba a los dos provisosores del centro y al propio Antoine de Pompadour a proveer a la priora de "(...) muchos artículos porque son necesarios y las religiosas no los tienen"²⁵²⁴. Se deduce que las injurias eran infundadas y que las situaciones, que los hermanos y el «maître» criticaban, tenían que ver con una importante falta de recursos, de la que el capítulo hizo responsables a los dos provisosores, recordemos que eran canónigos del mismo ente, y su protector quien, para más contrariedad, era el promotor de la auditoria llevada a cabo. En este caso, en capítulo se colocó del lado de la comunidad femenina (son pocos los conflictos que se resolvieron de esta forma), y de los enfermos haciendo que otros costeasen la compra de esos productos que necesitaban. Sin embargo, un año más tarde, en julio de 1480, por orden del capítulo, se retiraron los "(...) cerrojos que ciertas hermanas habían puesto en

²⁵²¹ AAP, liasse 7, cote Ee, n° 83 de l'Inventaire sommaire, original, parchemin. Transcripción del documento al completo en Ernest Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 300-301.

²⁵²² Guerard, *Cartulaire de l'Eglise de Notre-Dame...IV*, 650.

²⁵²³ Tanto el discurso como el tono de esta acta son redundantes, abundan los circunloquios y, aunque parece hecho a posta, no permite la comprensión completa del trasfondo del problema.

²⁵²⁴ Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame*. L.L. 225. p. 343-345.

la puerta de sus cámaras (...)”²⁵²⁵, entre sospechas de faltas al voto de pobreza y de búsqueda de bienes escondidos en dichas celdas. Convirtiéndose, dos años después, en una norma de la casa que las hermanas debían tener sus celdas abiertas para cualquier visita o inspección que, prior o priora, desearan hacer a cualquier hora²⁵²⁶. De tal forma que, fueron las religiosas desposeídas del pedazo de intimidad que tenían, aunque no se contempla en el acta que encontrasen ningún objeto inapropiado entre sus posesiones.

La primera de esas visitas, inesperadas y amparadas por esta nueva normativa, que consta en la documentación estudiada ocurrió en diciembre del año 1482, coincidiendo con el punto de inflexión de conflictividad en el centro. El día 28 de diciembre, para la auditoría ordinaria establecida en el Estatuto del s. XIII, se presentaron en el hospital ocho canónigos del capítulo, siendo lo prescrito que lo hicieran los dos provisosores. Al día siguiente se realizó un capítulo general con todos los religiosos y religiosas implicados en el centro, desde el obispo hasta la más nueva de las novicias. En esta reunión los canónigos presentaron un documento que pretendían que sirviera como complemento al Estatuto, del año 1217, que fue denominado *Ordenanzas para el buen funcionamiento del Hôtel-Dieu de París*²⁵²⁷. En ellas se establecieron una serie de medidas relativas a: la conducta y la moralidad; la jerarquía interna, orgánica y funcional; así como a las obligaciones y prohibiciones. En primer lugar, exigían un cambio de conducta para alcanzar un mayor rigor religioso y en el desempeño de sus labores, que consistía en: una mejor observancia del Estatuto y de la Regla, y asegurar la piedad y entrega hacia los pobres y enfermos de todos los componentes de la comunidad. Para garantizar dicho cambio, volvieron a poner en vigor las medidas punitivas que habían sido establecidas en el primer Estatuto, haciendo especial hincapié en las faltas relativas a los votos de obediencia y de pobreza. De hecho, otra de las medidas que aplicaron fue que, antes de dar por concluido el capítulo ese día, todos los hermanos y hermanas debían declarar todas sus posesiones materiales para ser perdonados. A modo de una amnistía global, parece que pretendían hacer borrón y cuenta nueva, si todos declaraban sus posesiones, eran perdonados por incumplir el voto y retomaban, sin sanción, sus quehaceres. Además de estas, tomaron otras medidas de carácter organizativo, sobre la jerarquía y la estructura funcional, que afectaron a todos

²⁵²⁵ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 225. p. 453.

²⁵²⁶ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 226-227, p. 453.

²⁵²⁷ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*137 y ss.

sus estamentos. Sobre los hermanos, en primer lugar, establecieron cuales eran los cargos y el número de hermanos que en ese momento los ocupaban:

“(…) el primero, en calidad de maître; el segundo como vicario; el tercero como tesorero; el cuarto como responsable de los servicios de la capilla; el quinto, el procurador de la villa y abogado; tres procuradores para las tierras; un clérigo; entre cuatro y seis ayudando en la iglesia continuamente; un «pitancier»²⁵²⁸; un «pannetier»²⁵²⁹; uno que está en la corte del rey o en otra parte; dos capellanes para confesar y administrar los sacramentos a los pobres enfermos ; y seis monaguillos para servir en la iglesias (...)”²⁵³⁰.

De este extracto se deduce que eran veinte hermanos, o al menos veinte cargos con los que contaban la jerarquía masculina de la orden y seis niños del coro o monaguillos que, es de suponer, serían novicios llegados a la edad pertinente. A continuación, determinaron que desde ese momento los cargos de los hermanos se verían reducidos a cuatro: «maître»; tesorero; responsable de la capilla; y procurador de la villa. A pesar de que el documento especifica que solo habría entre ellos estos cuatro cargos, acto seguido marca que tendrían como ayudantes para la recaudación de las rentas de las tierras de cultivo y las granjas, a dos laicos, así como que un hermano sería el encargado de recibir y pagar las rentas. Por último, establecieron que solo contarían con un clérigo y un monaguillo para los servicios religiosos. La importancia de esta parte de las ordenanzas reside en que, por primera vez, pasaron a formar parte de la gestión del centro dos personas ajenas a la comunidad y laicos. Se puede suponer que estos dos hombres contarían con la confianza del capítulo, puesto que fueron designados por los canónigos, pero no eran ni hermanos, ni sacerdotes, ni clérigos. Se empieza a intuir aquí lo que más tarde se convertiría en una tendencia generalizada, la secularización de los cargos de gestión de los centros asistenciales²⁵³¹. Sobre las hermanas estas ordenanzas del año 1482 establecieron que para:

²⁵²⁸ Término con el que se designaba al monje encargado de dividir las porciones de comida para cada miembro de la comunidad, o persona que habitase con ellos.

²⁵²⁹ Término con el que se designaba al monje encargado de repartir el pan en las porciones adecuadas para su distribución entre los hermanos de la comunidad y las personas que habitasen con ellos.

²⁵³⁰ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 226-227, p. 150.

²⁵³¹ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 226-227, p. 150. En el mismo orden que los cargos, fueron designados para ocuparlos; Jehan le Fevre, también aparece escrito como Jehan Lefevre; Jehan Auctor; Jehan Vachier; y Laurens l'Aisne, cuyo nombre también aparece como Laurent Laisné. Los ayudantes laicos designados fueron Nicole Roguet y Pierre Jevaulx, mientras que el hermano encargado de la administración económica fue Loys Geufroy.

“(…) administrar las necesidades de los pobres enfermos y acompañarles en su enfermedad y enterrarlos cuando se vayan de este mundo al otro, que son en este momento quinientas personas, entre hombres y mujeres, son necesarias cuarenta religiosas profesas y veintidós hijas con el hábito blanco que serán establecidas por el prior y la priora, cuando sea menester y necesario para el buen funcionamiento de dicho Hospital (…)”²⁵³².

Lo primero que llama la atención es el número de enfermos, quinientos, frente al número de cuidadoras sesenta y dos, es decir, que cada religiosa atendería a ocho enfermos, durante las 24 horas del día, sin realizar ninguna otra actividad, como dormir; o tarea, como los rezos obligatorios por la Regla. Posteriormente muestra el documento un listado con el nombre de las hermanas, así como su estatus dentro de la congregación, matizando que, de las veintidós hijas con el hábito blanco, catorce eran hermanas en el año de prueba, y ocho «filles blanches»²⁵³³. Por último, las ordenanzas enumeran todos los departamentos del hospital, acompañándolos del número de hermanas y sirvientes, que en el deben llevar a cabo sus tareas. No hay en el documento mención alguna al colectivo de médicos, cirujanos y barberos.

En la Tabla X puede verse la relación entre los distintos empleados y sus puestos. Se han incluido también a los hermanos, que en el apartado anterior aparecían como «officers» o jefes, pero ya sin este cargo, es decir, solo como integrantes de los distintos departamentos, así como los cuatro cargos anteriormente descritos. También se aclara que hay departamentos que no aparecen nombrados en la deliberación, que se han incluido en la tabla, en igual forma que aparecían en el Estatuto. Siendo espacios sin los cuales el centro no podía funcionar, se han interpretado que no habían sido suprimidos,

²⁵³² Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 226-227, p. 150.

²⁵³³ Por una cuestión de dar visibilidad a las mujeres que cuidaron en el centro y con ellas a todas esas cuidadoras que a lo largo de los siglos no han constado en la historia, ni han tenido nombre propio se van a transcribir los de las Hermanas Agustinas del Hôtel-Dieu de París que firmaron el acta. La priora era Jehanne Asseline. Las hermanas profesas, que en ese momento componían el grupo de cuidadoras, por orden de antigüedad eran: Estiennete la Malingrete; Margarite Agnes; Marie Lanberde; Katherine la Bourdonne; Bertheline la Gatelle; Jehanne la Picquerie; Pernelle la Cabarine; Jehanne la Huerelle; Pernelle du Boys; Jehanne la Fleurie; Pernelle la Duchesse; Marguerite la Messye; Laurance la Bidaude; Jehanne la Boucherie; Gilles de Baudoyne; Katherine la Rousselle; Henrye la Turpine; Marguerite la Blanche; Jehanne la Galette; Jehanne la Periere; Jehanne Deschamps; Marie la Benote; Ysabeau la Henrye; Jehanne Florence; Helene la Loraine; Katherine la Silley; Anhoynete la Papine; Genevieve de Creil; Mathurine des Noes; Nicole Par-le-Pié; Estienete la Videte; Guillemete la Guichete; Loyse la Tourneuze; Jehanne Audrye; Jaqueline la Meresse; Jehanne de Merle; Ogiere la Viviere; Katherine la Thiroude; y Guillemete des Noes. Las catorce novicias «velatas» o «filles dans l'an probation», también por orden de antigüedad, eran: Magdalene la Grenetiere; Katherine l'Aveule; Anthoynete le Griarde; Guillemete la Riblete; Jaquete la Mereille; Jehanne l'Asseline; Guillete la bourete, Jehanne la Guignonne; Marguerite la Mauvignonne; Jehanne Drouyne; Bonne du Val; Katherine la Morine; Jehanne Calichonne; y Jehanne du Puis.

sino que su ausencia en las ordenanzas era debida a que no sufrieron cambios. Se debe observar, en la mencionada tabla, que el número total de personas empleadas en el Hôtel-Dieu era de ochenta y cuatro, de las cuales veinticuatro eran de origen laico y setenta de origen religioso. Se cierra el número de hermanos en ocho y el de hermanas en sesenta y dos. Sobre el personal laico se destaca que, en la deliberación, aparece el siguiente matiz sobre ellos: “(...) el número de los sirvientes del dicho hotel, que serán en el número, siempre que se pueda, de veinticuatro personas ordenadas e instruidas para servir en dicho hotel (...)”²⁵³⁴. Lo que resulta llamativo de esta afirmación es “ordenados e instruidos”, ya que se atisba que recibían algún tipo de formación o adoctrinamiento para ejercer la ocupación, aunque es cierto que pudiera ser solo de carácter religioso²⁵³⁵.

Tabla X: Relación de personal, religioso y laico, reseñado en las ordenanzas de 1482²⁵³⁶

SERVICIO	PERS.	TAREAS	Nº
Maisonnerie	M	Prior, vicario, hermano erudito, hermano procurador y 1 secretario del convento.	R 3 L 1
Sala del tesoro del hospital	M	Tesorero, hermano ayudante y 1 secretario del convento.	R 2 L 1
Capilla	M	1 hermano y 1 clérigo y 1 monaguillo.	R 3
Atención a los enfermos	F	Sala de Saint Thomas - 3 hermanas y 1 novicia ²⁵³⁷ .	R 30 L 2
		Sala de Saint Denis - 2 hermanas y 1 novicia.	
		Sala de la Enfermería – 4 hermanas y 3 novicias.	
		Sala Nueva – 3 hermanas y 3 novicias.	
		Veladoras – 3 hermanas y 4 novicias.	
		Sala de Maternidad – 1 hermana, 1 partera y su ayudante.	
		Recibir a los enfermos y vigilar el acceso al hospital por el día – 2 hermanas.	

²⁵³⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 139.

²⁵³⁵ Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 90.

²⁵³⁶ Para la elaboración de la tabla se ha seguido el mismo código de la Tabla VIII (p.500-501), en la columna Pers., diferenciamos entre masculino (M) y femenino (F) y en la columna Nº se muestra la cantidad de personal, así como si eran de origen laico (L) o religioso (R).

²⁵³⁷ Se utiliza el término novicia para hacer referencia tanto a las «filles blanches» como a las hermanas en el año de prueba, ya que en esta deliberación no se establecen diferencias entre ellas.

Atención a los fallecidos	M	Sala de los muertos - 1 ayudante	L 1
Refuerzo	F	1 hermana y 3 novicias que estaban de apoyo y acudirían al departamento del hospital donde fueran necesitadas.	R 4
Lavandería ²⁵³⁸	F	Pequeña lavandería – 3 hermanas, 3 novicias y 1 ayudante.	R 15
		Gran lavandería – 6 hermanas y 3 novicias y 1 ayudante (el mismo que el de la pequeña lavandería).	L 1
Lencería	F	Este servicio era atendido por la priora y 4 hermanas, en el se cosían y arreglaban las sábanas de las camas de los enfermos.	R 5
“Plancha” ²⁵³⁹	F	1 hermana y 1 ayudante atendían este departamento en el que se usaba una prensa de mano para estirar las ropas.	R 1 L 1
Sala de los paramentos	F	1 sastre y 2 hermanas que se dedicaban a hacer, bordar y reparar las sagradas ropas de los altares y los tapices históricos que cubrían las paredes de las salas de los enfermos.	R 2 L 1
Convento de las hermanas	F	2 hermanas profesas y 1 novicia se encargaban de mantener la parte conventual femenina y cuidaban de las hermanas ancianas.	R 3
Sala del tesoro de la comunidad femenina	F	2 hermanas que recibían y registraban las donaciones que les hacían directamente a ellas y llevaban el control de los gastos de la parte femenina de la congregación.	R 2
Panadería y cocinas	M	1 hermano y 2 ayudantes, las tareas serían las propias de su oficio.	R 1
			L 2
Cillería o despensa	M	1 hermano.	R 1
Bodega	M	1 hermano.	R 1
Cuadras	M	1 mozo para el cuidado de los caballos.	L 1
“Aguador”	M	1 ayudante que se dedicaba a traer toda el agua, necesaria para la casa, desde el Sena.	L 1
Zapatero	M	Las propias de su oficio.	L 1
Carpintería	M	3 carpinteros que hacían y reparaban los muebles del hospital, así como su estructura.	L 3

²⁵³⁸ La pequeña y la gran lavandería no coincidían el mismo día, por ello se puede pensar que el personal de la pequeña lavandería era el mismo que el de la grande solo que a esta se sumaban, quizás las hermanas de refuerzo o mujeres llamadas para este fin.

²⁵³⁹ En una traducción literal sería la sala de la prensa, pero en la descripción se dice que en ella se usaba una prensa de metal caliente para estirar las ropas de cama, de ahí que se haya hecho una traducción más libre y se la llame sala de la plancha.

Granja	M	1 pastor, 1 carretero, 1 pastor vaquerizo, 1 porquero y 1 mozo que atenderían al ganado.	L 5
Seguridad del hospital	M	3 porteros, el guardián de la puerta de arriba para proteger el acceso al convento de las hermanas y al sótano, otro a guardar la puerta de abajo y otro a guardar la puerta de la Sala Nueva y del Petit-Pont.	L 3

Fuentes: elaboración propia a partir de la Deliberación del Capítulo de Notre-Dame de 27-28 de diciembre de 1482²⁵⁴⁰.

Analizando la distribución por género se observa que eran mayoritariamente mujeres, sesenta y siete de ochenta y cuatro. Más significativo, para el interés de esta tesis, resulta el hecho de que las mujeres fueron las únicas encargadas de la atención a los enfermos, lo que no coincide con la costumbre de la época. Lo habitual de este período era encontrar religiosos atendiendo en salas de hombres y religiosas atendiendo en salas de mujeres. Solo como muestra de esta práctica se puede mencionar el Hospital de Santo Domingo de la Calzada, donde había “(...) un enfermero mayor para la sala de hombres y una enfermera mayor para la sala de mujeres (...)”²⁵⁴¹. También coinciden con esta apreciación otros autores como Álvaro Barra y colaboradores, quienes afirman que las:

“(...) personas que se encargaban de cuidar a los enfermos, utilizando diferentes nombres como hospitaleros, ministrantes, cuidadores y en algunos casos y más concretamente a finales de la Edad Media los llamaban enfermeros. Los términos cuidadores y enfermeros, se utilizaban tanto en masculino como en femenino, esto hace pensar que por el período que estamos viendo y más concretamente sobre la base del cristianismo, en la mayoría de estos centros los hombres cuidaban a los enfermos varones y las mujeres a las enfermas.”²⁵⁴²

En el caso del centro de estudio, quizás el bajo número de religiosos es lo que impidió que, en este hospital, se consolidara la misma práctica. Ayudado porque había, al menos, una sala mixta donde no quedaría claro quienes debían trabajar y que de ser

²⁵⁴⁰ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 226-227, p. 150. Esta tabla ha sido parcialmente presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 91-92.

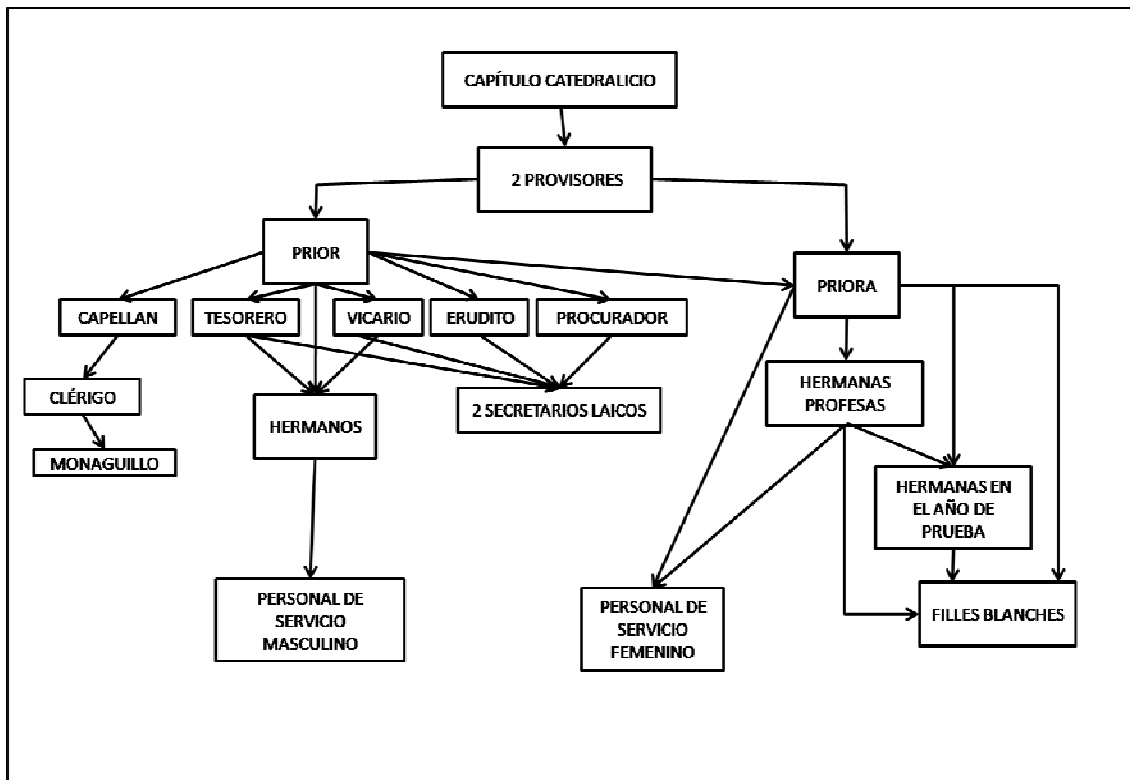
²⁵⁴¹ Francisca Ferrer Caro, "El cuidado en la España Medieval. Una aproximación a la enfermería institucional", *Index de Enfermería* 10, no. 34 (2001): 49.

²⁵⁴² M^a Paz Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados y cuidadores en los hospitales extremeños en la Baja Edad Media", *Cultura de los Cuidados* 5, no. 9 (2001): 22-26, 25.

asumidos hombres y mujeres por sus iguales, religiosos y religiosas deberían tener una mayor convivencia que la explicitada en el Estatuto del año 1217.

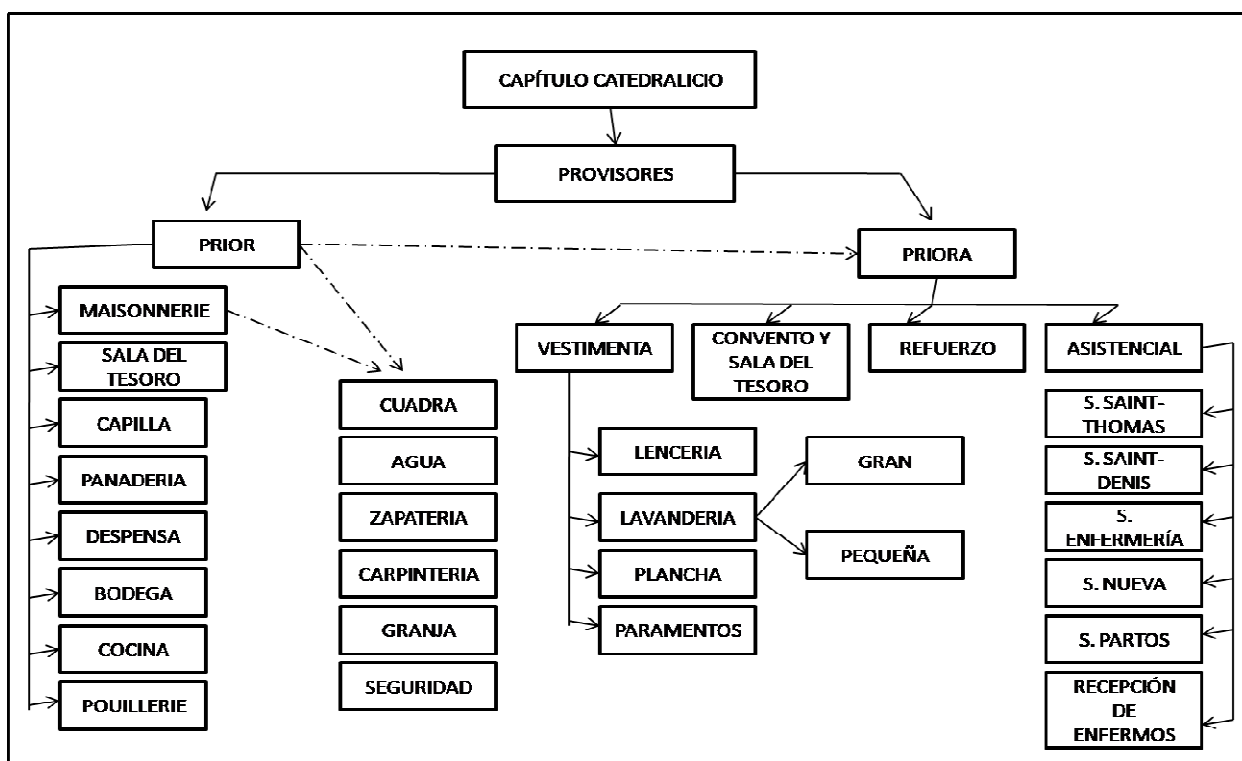
Con la intención de la clarificar la información ofrecida hasta ahora y los cambios en la jerarquía y en la distribución de las tareas se presentan, a continuación, dos ilustraciones. En la primera se pueden observar las diferencias con la estructura orgánica del primer Estatuto y, en la segunda, se muestran los distintos departamentos del hospital y de qué cargo dependían.

Ilustración XXVI: Estructura Jerárquica del Hôtel-Dieu de París, 1482.



Fuente: elaboración propia basada en la deliberación del capítulo de 28/12/1482.

Ilustración XXVII: Estructura Funcional del Hôtel-Dieu de París, 1482.



Fuente: elaboración propia en base a la deliberación del 28/12/1482²⁵⁴³.

Bien fuera porque las medidas propuestas para reducir los problemas internos del centro estaban completamente orientadas a los diferentes niveles del personal, o porque no fueron lo suficientemente efectivas, doce años después publicaron un nuevo conjunto de mejoras. El ocho de marzo del año 1494, el capítulo marcó las *Ordenanzas para el Hôtel-Dieu y en beneficio y provecho de los pobres*²⁵⁴⁴, en las establecieron cuatro directrices, todas referentes al trato hacia los enfermos. En primer lugar, se ordenaba a las hermanas no poner dos enfermos en la misma cama, a menos que la multitud de enfermos hiciera insuficiente el número de camas. En segundo lugar, se les exigía que cambiasen la forma de cocinar la carne, de forma que su aspecto y estado no generase repugnancia a los enfermos, y que su reparo fuera más honesto. En tercer lugar, y en base a que habían sido agraciados con donaciones de viñedos de gran calidad especificando tres tierras concretas, propusieron que el mejor vino, por su procedencia y envejecimiento, fuera para los enfermos, o por lo menos para los que se encontraban más graves y para los moribundos. Especificaron también que no debían darles los vinos procedentes de dos viñedos concretos por su mala calidad. En último lugar, les

²⁵⁴³ Ilustración presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...*93.

²⁵⁴⁴ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 229, p. 50.

recordaba que debían cuidarse de tener, en cada sala, un número adecuado de abrigos, cobertores, botas y zapatillas para abrigar a los enfermos, cuando estos necesitasen levantarse.

El año 1497 se presentó como el más complejo de la etapa Bajo-Medieval para este centro. Los conflictos fueron causados, según parece, por desfases en las finanzas que originaron enormes tensiones entre las hermanas y el prior. Intervinieron en los conflictos del mencionado año la corona, la corte, el Parlamento, los funcionarios del fisco, el obispo y el capítulo, además de los miembros de la comunidad de agustinos y agustinas del Hôtel-Dieu de París. El diecinueve de julio, el rey François I y el Parlamento dictaron una sentencia²⁵⁴⁵, por la que creaban una comisión para el estudio del estado del hospital y la verificación de las cuentas presentadas por el prior, Jehan le Fevre, en base a los informes de los baillios de la corte. En consideración, por la intromisión desde el orden civil, ya que hombres laicos iban a inspeccionar las interioridades de un centro sujeto de derecho eclesiástico, los miembros de la comisión fueron aprobados por el capítulo y el deán de la catedral. Según consta en la misma sentencia, en ese momento, el prior estaba en "(...) liberté sous conditions (...)" y retirado del cargo, que había sido asumido, en funciones, por el hermano Laurent Laisnè, erudito de la orden. Los motivos para convocar esta comisión eran dos. Por un lado, los funcionarios habían detectado diversas irregularidades, que en el texto de la sentencia se nombran como faltas, omisiones y errores. Si bien no se afirma que faltase dinero, es de suponer que así era, no parece lógico que nombraran esta comisión para estudiar un exceso de haberes en las cuentas del centro, ni que el centro estuviera dando beneficios. Mientras que, por otro lado, la comisión también tenía el encargo de descubrir e informar sobre los motivos de los abusos, escándalos, desobediencias e insolencias que "(...) nos han dicho ocurren en el nombrado Hôtel-Dieu (...)". Para ayudarse en esta segunda tarea, solicitaron al prior en funciones, el hermano Laurent Laisnè, que declarara sobre los problemas internos del centro. Lo que allí contó, no ha sido recogido ni en la sentencia ni en el acta de deliberación de ese día, debió enfadar terriblemente tanto a hermanos como a hermanas que se alzaron contra los canónigos del capítulo catedralicio y se produjo un grave enfrentamiento, que derivó en un motín. Cuando Laisnè regresó al centro fue recibido al grito de "¡¡Traidor, ladrón, judas, has

²⁵⁴⁵ El documento original de esta sentencia se halla en el Archivo Nacional, Parlamento, Consejo; X 1503, fol. 194. Una transcripción literal del mismo se encuentra en la obra de Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 303.

vendido a tu maestro como los judíos!!"²⁵⁴⁶. La turba de religiosos y religiosas se descontroló y atacaron violentamente al hermano que murió, a consecuencias de los golpes que recibió, pocos días después. Según las actas de las deliberaciones capitulares, el día veintitrés del mismo mes de julio le dieron sepultura²⁵⁴⁷.

El veintisiete de julio se llevó a cabo una vista, en la sala capitular de Notre-Dame, para esclarecer estos hechos, en la que se culpó abiertamente a Jehan le Fevré y a seis hermanas de increpar al resto de la comunidad contra Laisnè y de que a golpes y entre todos lo habían matado. Un número indeterminado de hermanos y hermanas fueron encarcelados y otros trasladados, en una purga que pretendía devolver la paz a la institución²⁵⁴⁸. El veinticinco de agosto del mismo año, fue dado a conocer el resultado de las investigaciones de esa comisión, su informe afirmaba que faltaban 1000 libras de las cuentas del prior²⁵⁴⁹. Tras estos graves disturbios, el 30 de noviembre del mismo año, se convocó una nueva vista en la que estuvieron presentes las siguientes personalidades: el presidente del Parlamento, el obispo de París, cinco consejeros reales, los dos provisores del hospital y el capítulo catedralicio al completo²⁵⁵⁰. Esta comisión dio a conocer una sentencia que englobaba diversas medidas. Primero confirmaba la pena impuesta al prior saliente, Jehan Le Fevre, que desde ese momento tenía prohibido acercarse al Hôtel-Dieu, así como hablar con los hermanos o las hermanas para siempre. Para sustituirle designaron, como prior, a un religioso externo a la orden, y recordaron, tanto a hermanos como a hermanas, que le debían la misma obediencia que desde el año 1217 les exigía el Estatuto. Por lo que aquel hermano, hermana o novicia que desobedeciera al prior, como representante de sí mismo, de los provisores y del capítulo, además de los castigos corporales y sanciones religiosas ya establecidos, podía ser castigado con penas de prisión o confinamiento.

Con la intención de alcanzar un mayor control sobre el uso de los donativos y las rentas, el capítulo y los provisores tuvieron, desde este momento, la potestad de autorizar las compras necesarias para atender a los enfermos, que debían ser justificadas anualmente, por el prior y la priora, ante el capítulo. Por otro lado, para aumentar la

²⁵⁴⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 151.

²⁵⁴⁷ Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame*, L.L. 229, p. 564.

²⁵⁴⁸ Arch. Nat., *Enquête de promoteur du chapitre de Notre-Dame*, L. 536, cote I. Transcrita parcialmente por Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 304-07.

²⁵⁴⁹ Arch. Nat., *La commission d'enquête ordonne à Jehane Lefevré*, L. 533, cote II. Transcrita por Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 307.

²⁵⁵⁰ Arch. Nat., *Comparution devant la commission d'enquête*, L. 533, cote 4. Transcrita por Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 307-310.

fluidez en las relaciones establecieron que la priora, seis hermanas y un hermano se reunirán, frecuentemente, con la comisión creada, para hacerle saber a los comisionados cuáles eran sus necesidades materiales y las de los enfermos. Establecieron también que las novicias solo se podrían confesar con el prior. Ante esto se puede hacer una doble lectura, por un lado, parece lógico que las hermanas fueran confesadas por el personal de su misma orden. Sin embargo, también se trasluce cierta intención coercitiva, ya que el prior se iba a enterar, mediante las confesiones, de todo aquello que, fuera del voto de obediencia estuviera ocurriendo en el hospital. Por lo que las novicias debían quedar al margen de cualquier actividad ilícita o rebelde que se estuviera dando en el mismo, pudiendo disgregar así el grupo de cuidadoras en dos facciones, las hermanas profesas y las novicias. Por último, para la buena paz, unión y concordia del centro se convocaba a todo el personal a un nuevo capítulo, ya privado, es decir, sin la comisión laica, en el que todos tenían permiso para decir, a su voluntad, aquello que quisiesen a quien deseasen, exhortándoles a cuidar las formas a la hora de hablar entre ellos. Tras este capítulo, que se podría llamar del perdón, se daría por cerrada la crisis.

A través de la información que se transmitía por los enfermos y sus familiares que, obviamente, eran testigos de todas estas irregularidades, la opinión pública se alzó progresivamente contra la administración de la institución, que hasta poco tiempo antes era una de las más queridas por los ciudadanos de París. Esta desafección social hacia el Hôtel-Dieu es apreciable en el bajo número de concesiones, exenciones, donaciones y legados que el centro recibió a lo largo del s. XV. En base a la información contemplada por obras Leon Briel y Rondonneau de la Motte²⁵⁵¹, se pueden mencionar las siguientes aportaciones:

- En el año 1419, la pareja real hizo dos donaciones. Por un lado, el rey Charles VI les concedió ocho soles de cada entrega de vino que llegase a la ciudad. Y por otro lado, la reina Isabel de Baviera, les donó cincuenta libras procedentes de su propia asignación.
- El rey Louis XI, en el año 1444, amortizó todas las deudas del hospital y les concedió 200 libras de crédito. Cuarenta y cinco años más tarde, corriendo 1489, el monarca Charles VIII re-amortizó las deudas de esta institución.

²⁵⁵¹ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 8-14; De La Motte, *Essai Historique...*40-44.

- Noël le Barge, que aparece en los documentos como director de finanzas, legó en su testamento mil libras al centro, lo que fue efectivo en el año 1466.
- Dos décadas más tarde, en el año 1866, Marguerite, viuda de Oliver le Dain, les donó sesenta y tres soles.
- El secretario real Guillaume Gueroult donó, en 1496, doce docenas de sábanas para las camas de los enfermos.

A diferencia de las referencias que se han hecho de los siglos XII, XIII y XIV, en las que se han seleccionado las más significativas, en las siguientes referencias se muestran todas las encontradas, tan solo siete han sido localizadas. Esto no significa que solo tuvieran estas aportaciones, ya que muchas de las incorporadas a lo largo del periodo anterior siguieron vigentes, pero sí que resulta llamativo el descenso, aun teniendo en cuenta que en la primera mitad del siglo Francia seguía inmersa en la Guerra de los Cien Años.

C. Laicización de la gestión del centro

Mientras que se producían los eventos reseñados en el Hôtel-Dieu, la sociedad en la que estaba inmerso había ido evolucionando, diferentes factores de esos cambios sociales también afectaron, directamente, a la administración del centro. En primer lugar, la explosión demográfica y el desarrollo de las ciudades, comentados con anterioridad, produjeron la aparición de un gran número de núcleos de poder, los señoríos, civiles o eclesiásticos, que se convirtieron en una fuerza viva de la comunidad. Esta concentración de las propiedades en unas pocas manos propició que, pasado el tiempo y progresivamente, se redujera el número de señoríos mientras que aumentaban de tamaño, alcanzando sus dueños un mayor fortalecimiento social y económico²⁵⁵². Los señores, nobleza dotada de poderes, establecieron las normas de convivencia en su ámbito de dominio y las impusieron, incluso por la fuerza, mediante su milicia. Este aumento del poder de los señores hizo que, desde el s. XIII, la monarquía y la misma nobleza trataran de alcanzar alianzas entre ellos²⁵⁵³. La monarquía se apoyó en una serie de instrumentos para ejercer su poder, estos fueron: el fisco regio, la fuerza militar, el ejercicio de la justicia y la disminución de los ordenamientos jurídicos. Este último punto, la reducción y unificación de las ordenanzas jurídicas, inició un movimiento de

²⁵⁵² Claramunt et al., *Historia de la Edad Media...* 75 y 117.

²⁵⁵³ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 355 y ss.

reinterpretación del reino. Un paso progresivo de la monarquía feudal a la monarquía corporativa, en la que comenzó a existir un espacio político, delimitado por fronteras y encabezado por el rey, la máxima autoridad dentro del reino²⁵⁵⁴.

En Francia, Louis IX y, durante su minoría de edad como regente, su madre Blanca de Castilla regularon, a lo largo del s. XIII, mediante tratados la mayor parte de los problemas territoriales. Para ello, fortalecieron la administración regia y consiguieron cierto grado de centralización del poder en su figura. Por esto, se puede intuir que, con la mirada puesta en la unificación jurídica y legislativa del reino, intentaron que sus ordenanzas fueran de aplicación sobre el conjunto del territorio francés, como un auténtico gobierno organizado y relativamente centralizado²⁵⁵⁵. La unión de este nuevo concepto de reino con el crecimiento en importancia de las ciudades, tanto a nivel económico como social, hizo necesaria la acomodación de la antigua curia del rey, "(...) que se escinde en dos: al hostel del rey compete los servicios domésticos, mientras que el consejo asume las tareas de gobierno"²⁵⁵⁶. Se amplió la corte, tanto en número como en el origen o procedencia de sus integrantes, y se produjo un cambio de la representación de la sociedad en ella. La nueva forma de representación es denominada por García de Cortázar y Sesma Muñoz como Asamblea Representativa Estamental y entendida como la génesis de los estados modernos, cuya traslación al Estado francés generó tres cuerpos administrativos diferentes que se especializaron en: Cancillería, dedicada a la elaboración de documentos; Corte de Cuentas, encargada de las finanzas del Estado; y, por último, la Asamblea o Parlamento, en el que se realizaba la administración de la justicia²⁵⁵⁷. Aunque no sería hasta la Baja Edad Media cuando tuvo lugar la transformación del Estado de su forma medieval a la moderna. Las características de esta modernización fueron una clara tendencia a la centralización y la ampliación de sus competencias, dando paso a un creciente poder político de la administración y a un nuevo papel de la nobleza en ella.

En el año 1314 ya se encontraban reunidos en París los tres cuerpos administrativos²⁵⁵⁸. Estas nuevas estructuras se apoyaron en hombres que rodearon al rey, se trató de un grupo de profesionales que integraron los órganos de la

²⁵⁵⁴ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 357-358.

²⁵⁵⁵ Valdeón Baroque y Moreton, *Historia general de la Edad Media...* 114-115.

²⁵⁵⁶ Kaplan et al., *Edad Media, siglos...* 98.

²⁵⁵⁷ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 396; 372.

²⁵⁵⁸ Charles Williams Previté-Orton, *Historia del Mundo en la Edad Media. Desde finales del siglo XIII hasta la transición a la Edad Moderna*, vol. 3 (Barcelon: Ramon Sopena, 1967), 1055.

administración y lo dotaron de un funcionamiento regular, al margen de la actitud que tomara el monarca con respecto al gobierno del reino. Estos hombres conformaron un grupo social, laico, que se acercó al poder por su preparación técnica²⁵⁵⁹. De esta manera, comenzó a desarrollarse un espíritu de laicización que se tradujo en la sustitución progresiva del clero por personal técnico, dando lugar a la secularización de la administración y al fortalecimiento del grupo funcional. La burocracia del Estado siguió creciendo, así a mediados del s. XIV, Francia seguía contando con las tres estructuras descritas, a las que añadió la Corte del Tesoro o monetaria, encargada de los fondos de la familia real, y la Cámara del Camarlengo, que era el secretario privado del rey²⁵⁶⁰. De esta forma, se intuye que el número del cuerpo funcional, asociado al Estado, se debió incrementar al mismo ritmo que los ámbitos de influencia de estos hombres.

La evolución hacia la laicización del Estado siguió su avance durante los dos siglos siguientes y fue impregnando otras estructuras sociales. De modo que, la misma tendencia laicista afectó a la forma de interpretar la administración de las instituciones caritativo-asistenciales. Ya en el s. XVI comenzaron a convivir dos modos de entender la asistencia hospitalaria: por una parte, la postura tradicional, fuertemente asentada y arraigada en los convencionalismos establecidos por el cristianismo católico, que defendían una asistencia apoyada en la caridad y sostenida con limosnas; y, por otra parte, los inicios del humanismo y las corrientes reformistas de la recién estrenada corriente protestante, que desligaban la asistencia de la vocación religiosa, la fe de los actos, y eran partidarios de las reformas sociales y de la educación de las clases marginales²⁵⁶¹. Según Monge Juárez y López Osuna²⁵⁶², los motivos que llevaron a prestar una mayor atención a la asistencia social por el Estado fueron dos. El primero, que los pobres y enfermos se habían convertido en una amenaza real para el orden social, ya que los primeros años del s. XVI habían sido de malas cosechas y Europa sufría una crisis generalizada, con repetidas revueltas campesinas. El segundo, el cambio de mentalidad que se inició tras la Reforma Protestante, y que hizo posible la transformación del concepto de virtud, desde la visión estática medieval hacia el trabajo ya en los s. XVII-XVIII. Poco a poco, el Estado Moderno se fue haciendo cada vez más

²⁵⁵⁹ García de Cortázar y Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media...* 550.

²⁵⁶⁰ Previté-Orton, *Historia del Mundo en la Edad Media...* 3, 1056.

²⁵⁶¹ Mariano Monge Juárez y Cristina López Osuna, "Miseria de la economía. La controversia sobre la asistencia social y hospitalaria en el siglo XVI", *Cultura de los Cuidados* 2, nº. 3 (1998): 30-40, 30.

²⁵⁶² Monge Juárez y López Osuna, "Miseria de la economía...", 33.

poderoso y pretendió controlar la asistencia socio-sanitaria, mediante la desvinculación de los religiosos de las tareas de gestión de los centros. Sin embargo, chocó con la resistencia de la Iglesia y ambos lucharon por la administración de estas instituciones, sobre todo económica²⁵⁶³, pero no compitieron por asumir los cuidados que en ellos se prestaban, por lo que estos siguieron en las manos de las religiosas y los religiosos. En definitiva, el aumento de pobres y enfermos en las ciudades y de la conflictividad de estos, la ineficacia de los centros asistenciales del momento, la corrupción en las filas de la Iglesia y la filosofía de la Reforma Protestante, produjeron un cambio en el cuidado y la atención a los enfermos.

Para el Hôtel- Dieu, el Estado designó una comisión parlamentaria para el estudio y la propuesta de mejoras en su administración. A la finalización de la misma se dictó una sentencia parlamentaria, el día 2 de mayo del año 1505²⁵⁶⁴, en la que se retiró toda capacidad de gobierno a los provisos y al prior que, desde este momento, fueron sustituidos por una junta laica²⁵⁶⁵, compuesta originariamente por “(...) ocho notables burgueses de París”²⁵⁶⁶. El preboste y los concejales de la villa fueron los encargados de nombrar a los burgueses designados para administrar el hospital. Una vez aceptados por el Parlamento, los miembros de esta junta tenían la misión de recibir y gestionar las ganancias del hospital, y de rendir cuentas de ellas, todos los años y en presencia del presidente, a una comisión compuesta por: dos consejeros del parlamento; un canónigo, designado por el deán; y el capítulo²⁵⁶⁷. La junta laica asumió las funciones de dos departamentos, anteriormente asumidos por los «officers», denominados «Maisonnerie» y la Sala del Tesoro, es decir, que se hicieron cargo de las funciones económico-administrativas del hospital. Según el reglamento que estableció esta sentencia, de entre esos ocho burgueses uno sería elegido como presidente y otro como secretario, y los ocho cargos serían renovados por completo cada dos años.

La junta tuvo, como primera tarea, la obligación de llevar a cabo una inspección completa del centro, de sus libros de cuentas y de su patrimonio. Para ello, fue necesario inventariar todos los bienes del hospital y hacer una auditoría de sus cuentas. Tarea que

²⁵⁶³ Monge Juárez y López Osuna, "Misericordia de la economía...", 34.

²⁵⁶⁴ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 27.

²⁵⁶⁵ En Albin Rousselet, *Notes sur l'Ancien Hôtel...*2 y ss. se encuentra transcrita la pieza de la sentencia al completo.

²⁵⁶⁶ Maxime Du Camp, *Paris ses origines, ses fonctions et sa vie*, vol. 4 (Paris: Librairie Hachette et Cie., 1875), 74.

²⁵⁶⁷ De La Motte, *Essai Historique...* 56.

tardaron en realizar tres años. Según los resultados de esta auditoría, recogidos por Ernest Coyecque²⁵⁶⁸, el prior contaba, en el momento de la inspección, con aproximadamente 3710 libras y la priora con 4385 libras, procedentes de rentas anuales de diferentes orígenes, y entre ambos sumaban más de 300 propiedades como: casas, tierras, granjas, fincas de cultivo, etc. A partir de este momento, año 1508, comenzó el verdadero gobierno laico del Hôtel-Dieu y, desde entonces, "(...) en París los pobres quedaron bajo la tutela del Parlamento"²⁵⁶⁹. De hecho, se podría decir que el Hôtel-Dieu de París fue pionero en establecer formalmente esta tendencia y que su nuevo sistema de administración se expandió por el resto de Francia y por toda la Europa católica.

“La secularización en la administración y gobierno de las fundaciones hospitalarias (...) como muestra el hecho de que, desde 1505, el Hôtel-Dieu de París funcionara bajo una comisión de hombres laicos. Esta novedosa forma de gestionar las instituciones se expande por todo el territorio francés”²⁵⁷⁰.

Así fue como, finalizando el año 1561, la administración temporal de todos los hospitales franceses estaba, ya, en manos de la autoridad laica municipal²⁵⁷¹. Siguiendo con la gestión del Hôtel-Dieu desde el año 1508, que la junta laica tuvo pleno dominio de las finanzas del centro hasta el año 1534 parece que la situación se fue reacomodando y no tuvieron, desde esa fecha, ni excesivas mal avenencias ni excesivos conflictos. Si bien, la junta y el gobierno municipal entendieron que administrando solo las entradas de capital no iban a conseguir el objetivo de controlar el centro. Motivo por el que, en el año 1534, la junta laica asumió nuevas competencias, como fue el control de los departamentos de: la bodega, la cocina y la panadería, perdiendo el dominio sobre ellos la rama masculina de la orden²⁵⁷². Así fue como, los hermanos perdieron por completo las funciones de gestión y quedaron relegados a las tareas espirituales. En la Ilustración XXVIII se puede observar, gráficamente, como afectaron estos últimos cambios a la estructura orgánica del hospital.

²⁵⁶⁸ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 160 y ss.

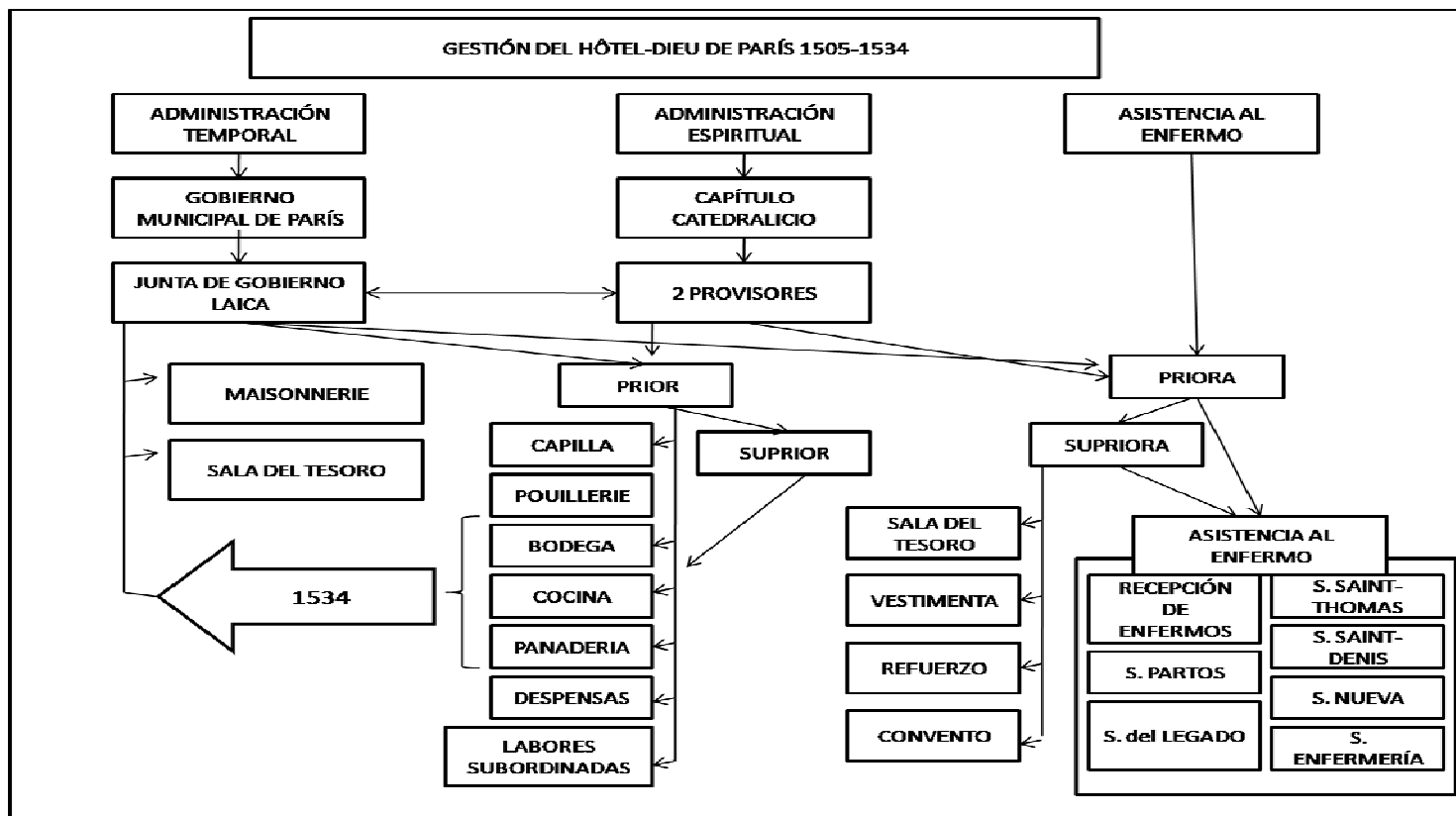
²⁵⁶⁹ Monge Juárez y López Osuna, "Misericordia de la economía...", 33.

²⁵⁷⁰ Juana Hernández Conesa, *Historia de la enfermería* (Madrid: Interamericana Mc-Graw Hill, 1995), 113.

²⁵⁷¹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 184.

²⁵⁷² Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 194.

Ilustración XXVIII: Organigrama del Hôtel-Dieu en 1505, con las modificaciones de 1534.



Fuente: elaboración propia a partir de la Sentencia del Parlamento del 2 de mayo de 1505, transcrita en el libro de Albin Rousselet²⁵⁷³.

²⁵⁷³ Con LABORES SUBORDINADAS se está haciendo mención a las tareas que desempeñaban los sirvientes y que ya se han descrito anteriormente; y en el sub-apartado de las religiosas, el servicio denominado VESTIMENTA, incluye: lencería, gran y pequeña lavandería, paramentos y plancha. Rousselet, *Notes sur l'Ancien Hôtel...* 2 y ss. Esta ilustración ha sido presentada, con algunas modificaciones en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 101.

Un año más tarde, el 10 de septiembre de 1535 y mediante una sentencia del Parlamento, se designó a dos canónigos de Notre-Dame para que inspeccionasen el estado y las cuentas del hospital. La inspección del estado del centro se puede interpretar como de las cuestiones de orden espiritual e incluso de atención a los enfermos, pero que dos canónigos de la catedral inspeccionaran las cuentas de la junta laica es, cuando menos, sorprendente. Estos dos canónigos debían ser aconsejados por: el abad de San Víctor, los priores de San Lázaro y de San Germain de Marle²⁵⁷⁴ y por Robert Lelievre, que fue uno de los ocho burgueses que compuso la primera junta laica, la que comenzó con la gestión del centro en el año 1505. El resultado de los trabajos de esta comisión fue un nuevo estatuto que reglamentó: el número de religiosos y de religiosas, la recepción, la alimentación y el mantenimiento de los enfermos²⁵⁷⁵.

Este nuevo reglamento, que entró en vigor en el año 1540, incluía numerosas modificaciones. En primer lugar, legitimaba a la junta, estableciendo que la administración temporal del hospital dependía y seguiría dependiendo del gobierno laico, mientras que la administración espiritual pasaba a depender de la abadía de Saint-Víctor. Por ello, desde dicha abadía se iba a designar a un religioso, al que el capítulo le concedería un vicariato²⁵⁷⁶, para convertirse así en el prior del Hôtel-Dieu. Este cargo solo podía ser nombrado o destituido por el capítulo general de Saint-Víctor de acuerdo con el cuerpo de vicarios del capítulo de Notre-Dame. Las tareas confiadas a este puesto eran: atender en confesión a hermanos, hermanas, novicias y sirvientes; controlar la disciplina regular; dictar la uniformidad de la vestimenta de la comunidad, así como de las prácticas religiosas de obligatorio cumplimiento; y, por último, recibir la profesión de votos de las hermanas y los hermanos para, posteriormente, presentarlos ante el capítulo catedralicio. Este vicario-prior contó con la ayuda de cuatro vicarios más, dos seculares, designados por el capítulo catedralicio, y dos regulares, designados por el capítulo general de Saint-Víctor. Las funciones atribuidas a estos cuatro vicarios fueron, por un lado, la ejecución de las auditorias, ordinariamente dos al año, lo que no había cambiado desde el s. XIII, pudiendo hacer auditorias o inspecciones extraordinarias siempre que lo creyesen oportuno. Por otro lado, podían transferir hermanos o hermanas

²⁵⁷⁴ Una abadía y dos prioratos de reconocido prestigio, por su prosperidad económica fundamentada en a agricultura y la ganadería del París de la época.

²⁵⁷⁵ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 17.

²⁵⁷⁶ Persona que en las órdenes regulares tiene las veces y autoridad de alguno de los superiores mayores, en caso de ausencia, falta o indisposición. Definición del diccionario de la RAE, consultado mediante su versión web disponible en www.rae.es/recursos/diccionarios/drae

a otro monasterio, siempre que estuvieran de acuerdo tres de los cuatro vicarios y fuera necesario para el buen funcionamiento de la congregación o de la casa²⁵⁷⁷.

Bajo esta nueva normativa, los distintos departamentos del hospital, que aún estaban en manos de la parte femenina de la orden, siguieron siendo tareas exclusivas de la priora²⁵⁷⁸, que contaba con la ayuda de la superiora al igual que ya hacía. Se les adjudicaban, a ambas, las tareas que ya desempeñaba la priora, además del cuidado de toda la casa, la intendencia para su funcionamiento y la supervisión de todas las religiosas²⁵⁷⁹. Sobre las hermanas se estableció que para entrar en la orden, debían presentarse, con su acta de bautismo y sus padres, ante la junta laica. Entonces serían conducidas ante el prior y la priora, o la superiora, quienes procederían a encargarse de ellas. Se marcó que no debían exceder el número de ochenta, siendo cuarenta hermanas profesas y cuarenta entre «filles blanches» y novicias. Para pasar de un estado a otro, primero, tendría que ocurrir la muerte de una hermana profesas, igual que desde el s. XIII. Este reglamento también estableció una nueva obligación para las religiosas, que consistía en atender a los canónigos del capítulo, en su enfermedad y en su vejez, hasta su muerte. Se incorporaron también dos prohibiciones nuevas, ambas para las hermanas. Por un lado, les prohibían asistir en los partos, por considerarlo indecente para una mujer casta como ellas²⁵⁸⁰; y, por otro, se les retiró el permiso de salida para atender a los enfermos en sus domicilios. Aunque este último les fue devuelto, por una sentencia parlamentaria, fechada el día 24 de octubre del año 1573.

Para un mejor clima dentro la institución, este reglamento también imponía que todos los viernes debían realizara un capítulo general, al que debían acudir todos los hermanos y aquellas hermanas prescindibles en las salas en ese momento. La intención era resolver, de forma temprana, aquellos conflictos que pudieran surgir y no dejarlos macerar entre los muros del hospital hasta que terminaran en batalla campal, como ya había sucedido. En la Ilustración XXXI se pone de manifiesto como afectaron estos cambios a la estructura jerárquica del hospital.

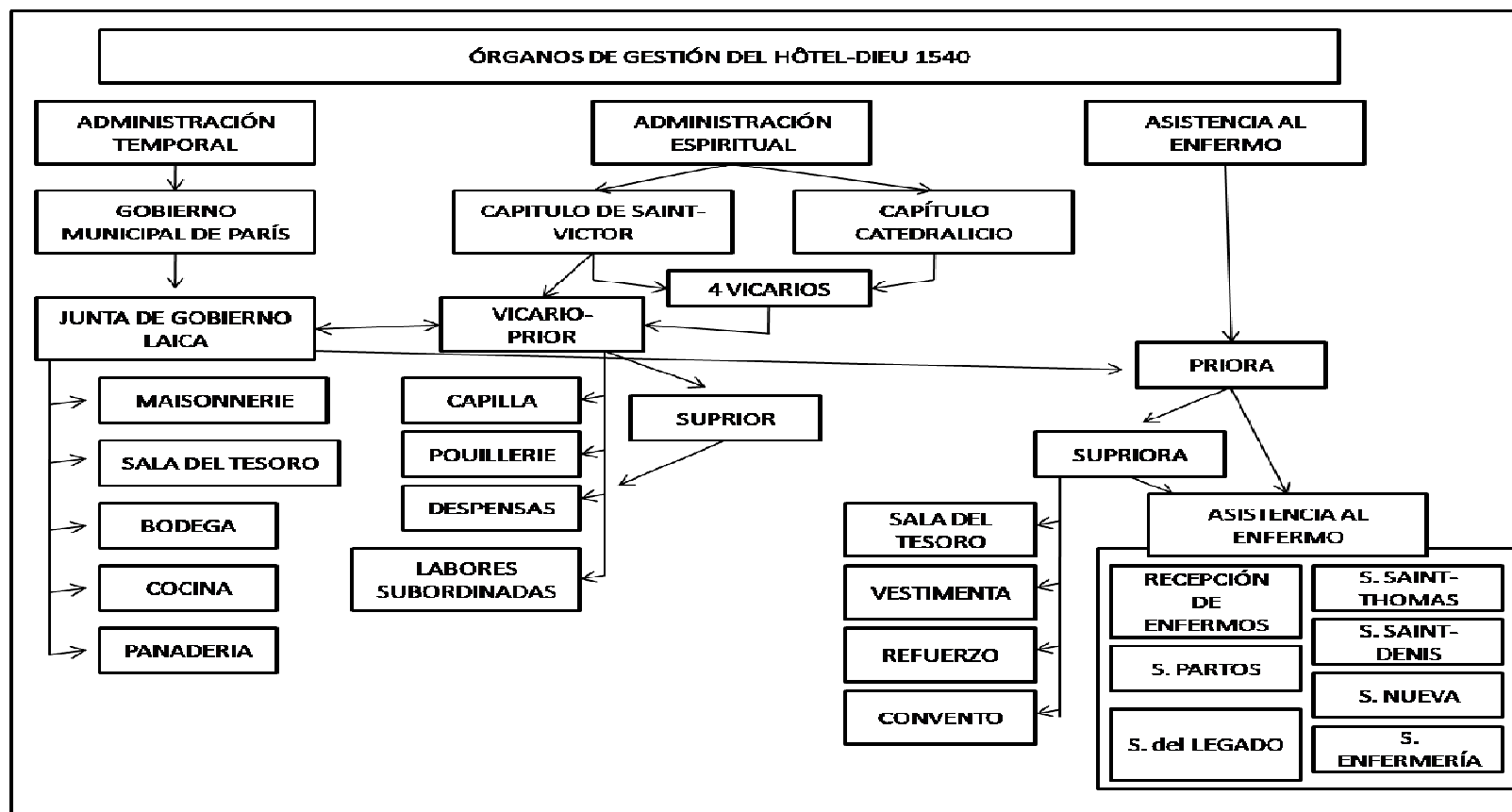
²⁵⁷⁷ Se han identificado varias ocasiones en las que impusieron esta autoridad: la primera consistió en la entrada al centro de 35 hermanas de otra congregación, para servir de lección de moral a las hermanas agustinas. Pocos meses más tarde habían muerto cinco de ellas y las restantes pidieron volver inmediatamente a su monasterio. Los vicarios aceptaron su marcha y decidieron enviar con ellas a las diez hermanas más ancianas del centro. Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 191.

²⁵⁷⁸ De La Motte, *Essai Historique...* 69 y ss.

²⁵⁷⁹ Lebeuf, *Histoire de la ville...* 1, 18 y ss.

²⁵⁸⁰ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 20-21.

Ilustración XXIX: Organigrama del Hôtel-Dieu desde 1540



Fuentes: elaboración propia, a partir del reglamento de 1540²⁵⁸¹.

²⁵⁸¹ Esta tabla ha sido parcialmente presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...*104.

Recapitulando, en treinta y cinco años sufrieron tantos cambios sobre la gestión económico-administrativa, que pasaron de tener como gestores a los hermanos de orden, a tener a la junta municipal laica, que en principio solo asumieron dos departamentos, pero poco después se adjudicaron tres más. Sobre la gestión espiritual, los hermanos agustinos fueron reemplazados por sacerdotes y monjes venidos de otros monasterios o abadías. Sobre la gestión de la asistencia, no hubo ningún cambio, las hermanas fueron, eran y siguieron siendo las cuidadoras de los enfermos y las encargadas de todas sus atenciones. Sin embargo, esta nueva situación tampoco trajo la paz al centro. Las denuncias por desaparición de capital, por negligencias hacia los enfermos, o por abusos de poder se siguieron sucediendo. Las religiosas, cuando salían a atender a los enfermos en sus domicilios, generaban un vacío en su puesto que no era cubierto, por lo que se sobrecargaba a otras cuidadoras y los enfermos se veían peor asistidos. Esto provocaba, a su vez, conflictos y recelos entre las hermanas, ya que el trabajo a domicilio era más llevadero que el de las salas. Otro punto de discordia fue el aumento desmesurado en el número de sirvientes y mozos, destinados a atender al gobierno laico, que pasaron de dos secretarios en origen a veinticuatro personas a su cargo. El sistema para el reparto de las comidas también generó serios problemas según consta, desaparecían porciones de comida y sirvientes y religiosas se acusaban mutuamente de estas desapariciones²⁵⁸². A estos no pocos problemas hay que añadir los ocasionados por las disputas entre: por un lado, el gobierno laico y, por otro, los hermanos y hermanas. Los religiosos y religiosas, ya sin capacidad de acción sobre la distribución de las ganancias, los donativos, las compras, los gastos diarios, etc., quedaron relegados, ellos a las labores espirituales y ellas a las asistenciales. Siendo el golpe definitivo a la gestión religiosa del centro, el ocurrido en el año 1578, cuando la junta laica impuso que, desde ese momento, la admisión de novicios y novicias, por parte de religiosos y religiosas, estaba suspendida y no se admitirían más personas para las comunidades masculinas ni femeninas, sin el previo conocimiento y la autorización del bureau. Esta decisión fue justificada porque en ese momento, tanto el número de hermanas profesas como el de «filles blanches», excedía los límites permitidos por el reglamento vigente²⁵⁸³.

²⁵⁸² Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 20.

²⁵⁸³ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 5^o Registre par les années 1574 à 1578, fecha 30 de mayo de 1578. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 13.

Con el paso del tiempo, los ocho burgueses que compusieron la junta laica fueron sustituidos por personas socialmente relevantes; nobles, clérigos, eruditos, médicos, etc. Para dar carácter oficial a este hecho, convertido en tradición, se dictó en el año 1690 una patente real que establecía los cargos municipales que debían llevar a cabo esta labor y ser miembros de la junta, estos fueron: “(...) el Arzobispo de París, el Presidente del Parlamento, el Presidente de la Cámara de Cuentas, el Presidente de los Consejeros de la Corte, el Teniente de la Policía y el Presidente de los Comerciantes”²⁵⁸⁴. Los otros dos cargos electos y bianuales se dejaban a la discreción del momento, pero se empezó a convertir en costumbre que estuvieran ocupados por los médicos más relevantes de la época concreta. A estas personalidades se añadía la presencia de dos secretarios, funcionarios de la administración pública, que eran dos cargos permanentes.

El final del s. XVI trajo consigo la entrada en vigor del *Reglement de l'Hôtel-Dieu de Paris*, publicado por la junta laica en el año 1580²⁵⁸⁵. En él se estableció que, para atender los oficios religiosos, debían contar con diez hermanos, seis capellanes y seis niños del coro. El hermano designado como «maître» gobernaba sobre “(...) todos los asuntos religiosos de la casa (...)”²⁵⁸⁶. Se deduce de esta descripción, que el cargo anteriormente preponderante en lo económico no se ocupaba, ya, de ninguna otra tarea que no fuera de origen religioso. Por lo que se puede suponer que los departamentos, que hasta este momento dirigía el prior, pasaron a manos de la junta de gobierno laica. Si bien en ningún momento, desde su creación año 1217 con el primer Estatuto, la comunidad de hermanos agustinos había sido numerosa, esta pérdida total de autoridad y de competencias los llevó a su fin, conduciéndoles a la extinción en el s. XVII. Se acepta como fecha de su desaparición el año 1661, cuando falleció, Jehan Bourgeois, el último «maître» de la orden²⁵⁸⁷.

Sobre las hermanas marcaba este nuevo estatuto que serían cuarenta profesas, de las cuales: una “(...) será la priora, otra la supriora, otra la señora del convento, otra la señora de la botica, otra la señora de la «despouillierie», otra la señora de la gran

²⁵⁸⁴ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 18.

²⁵⁸⁵ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu..." 139-143.

²⁵⁸⁶ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu..." 139-143.

²⁵⁸⁷ Léon Lallemand, *Histoire de la charité. Le moyen age*, vol. 3 (Place: Alphonse Picard et Fils, 1906), 114; Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 85; Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 7.

lavandería y otra la señora de la pequeña lavandería, (...)”²⁵⁸⁸. Las atribuciones de la priora abarcaban tareas de carácter económico, administrativo, punitivo, religioso y de supervisión de la asistencia: “(...) la priora, durante la noche hacía varias rondas, daba las instrucciones pertinentes y se retiraba, lámpara en mano”²⁵⁸⁹. La supriora, cuyo cargo siguió llamándose «tronchere», se ocupaba de las cuentas de la comunidad religiosa y del buen funcionamiento general de la casa²⁵⁹⁰. La dama del convento, por su parte, se encargaba de mantener la casa de la comunidad y de atender a las hermanas ancianas, que ya no podían servir como cuidadoras. De la descripción que se transcribió, los servicios de la gran y la pequeña lavandería ya eran conocidos, pero se observan dos nuevos departamentos y cargos que surgen en este momento. En primer lugar, la botica del hospital, durante toda la Edad Media el Hôtel-Dieu de París no contó con este servicio, era el prior quien compraba los preparados a los químicos y herbolarios de la ciudad. Fue en el año 1495 cuando se instauró este departamento, que estaba compuesto por: una hermana profesa, la llamada dama de la botica; una «fille blanche»; y un sirviente. Para realizar esta labor contaba con la ayuda del «libro de las medicinas», en el que la hermana jefa de cada sala registraba los compuestos prescritos por los médicos para cada enfermo y luego lo entregaba a la hermana de la botica. La hermana profesa era la encargada de preparar los compuestos, con la ayuda de la novicia después²⁵⁹¹:

“La hermana más joven recorría las salas llevando con el muchacho los caldos, jarabes, junto con los emplastes, ungüentos, el azúcar, la miel, el azafrán, el agua de rosas y diversas tisanas”²⁵⁹².

Por otro lado, el servicio anteriormente llamado «pouillerie» había sido uno de los últimos departamentos perdidos por la rama masculina de la orden. A diferencia de los otros servicios que habían ostentado los hermanos con anterioridad, este no pasó a manos de los laicos, sino que recayó en los dominios de la «maîtresse». En este momento, además de este cambio de manos, también se le cambió el nombre y se pasó a llamarse «despouillerie». En este departamento se recogían las pertenencias que los enfermos portaban a su llegada, custodiaban sus bienes, tales como dinero y joyas, lavaban y reparaban sus ropas, para devolvérselas al alta o para venderlas si fallecían. Cada tres semanas, el prior y un sirviente iban al mercado con lo acumulado hasta

²⁵⁸⁸ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu...", 142.

²⁵⁸⁹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*93.

²⁵⁹⁰ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 87.

²⁵⁹¹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 22.

²⁵⁹² Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 87.

entonces para su venta. Esta práctica fue abolida en el año 1572, por una deliberación de la junta de gobierno laica en la que se afirmaba que “(...) no se venderán las pertenencias de los enfermos fallecidos en este hotel, se guardarán en la «pouillerie» para distribuirlas entre los convalecientes que no tuvieran vestimenta (...)”²⁵⁹³. Este departamento, ya en manos de las religiosas, era atendido por dos hermanas profesas y un sirviente. Otro deber de las hermanas de la «despouillerie» era controlar la ocupación de las camas del hospital, para lo que llevaban un registro diario en el que se anotaba el nombre y el lugar de procedencia del enfermo y se le asignaba un número que se correspondía con el lugar que ocupaba, en relación a la cama y sala en la que estaba ubicado²⁵⁹⁴. Se quiere hacer un pequeño inciso sobre el cambio de concepción que indica el cambio de nombre, de piojosería a despjojosería, coincidente con el cambio de encargado del puesto.

El cuerpo de novicias quedó reducido, por el *Reglement de l'Hôtel-Dieu de Paris* del año 1580, a veinticinco «filles blanches», igualmente se mantuvo que para promocionar a «fille en l'an de probation» era necesario el fallecimiento, cese, dimisión o incapacidad de una hermana profesas. Por otro lado, para atender a los enfermos, dividieron la gestión del centro en cinco «officers», coincidentes con las cuatro salas: Sala Nueva, Sala de la Enfermería, Sala de Saint-Denis, Sala de Saint-Thomas, y el quinto, “(...) la sala donde se atiende a las mujeres embarazadas y a los niños pobres(...)”. En cada estancia debían estar tres hermanas que eran llamadas, “(...) la señora del pan, la señora del vino y la señora de las viandas (...)”²⁵⁹⁵, además de un número indeterminado de «filles blanches», que ayudaban a las profesas a acostar, levantar, mover, alimentar, etc. a los enfermos.

Además de los puestos de las hermanas, reseñados en este reglamento, se han encontrados tres cargos más que a pesar de no aparecer en los diferentes estatutos, ordenanzas y normativas, si aparecen en el código *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, del s. XV. Siendo este manuscrito una fuente primaria del s. XV, se considera que la existencia de estos puestos no está, desde ningún punto de vista, en entredicho. Los puestos eran: «soeur portier» o hermana portera; «chevetaine» o jefa de sala; y la «soeur des accouchées» o hermana partera. De la primera, Jehan Henry manifestó que:

²⁵⁹³ Möring et al., *Collections de documents...* 1, 7.

²⁵⁹⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 76-77.

²⁵⁹⁵ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu...", 139-143.

“(…) será la que acompañe a los enfermos, con toda discreción, discriminando con la primera impresión el tipo y gravedad de la enfermedad, para su distribución y ubicación en las salas de dicho hotel”²⁵⁹⁶.

Se observa que era la encargada de recibir a los enfermos a su llegada, inscribirlos en el registro de entrada y asignarlos a una sala u otra, en función de las características de la dolencia que les hubiera llevado allí. Sin embargo:

“(…) no debía establecer la naturaleza del mal que afligía al solicitante, sino constatar la gravedad de su estado. Para lo que consideramos que la experiencia de una hermana, antigua en la casa, podría bastar”²⁵⁹⁷.

La «soeur cheftaine», «chevetaine»²⁵⁹⁸ tenía a su cargo la gestión de la sala en la que prestaba su servicio, “(…) para su gobierno, cada sala contaba con una chevetaine”²⁵⁹⁹. Se trataba de las hermanas jefas de sala, encargadas de la coordinación entre ésta y: la botica, la cocina y la pequeña lavandería, para que los enfermos recibieran las medicinas y alimentos prescritos y que la sala no se quedara desabastecida de ropa. También asignaban a cada hermana profesa y novicias, que trabajaban en su sala, los enfermos que iban a estar a su cargo. En opinión de Ernest Coyecque, este era un puesto muy codiciado entre las hermanas, ya que era un orgullo ser la jefa de sala y, sobretodo, porque permitía establecer contacto con médicos, cirujanos y barberos, con los que poder debatir y aprender sobre el estado de los enfermos, sus tratamientos y cuidados²⁶⁰⁰. Por último, la hermana partera²⁶⁰¹, aunque en el Hôtel-Dieu los partos eran atendidos por una partera, externa al hospital y su ayudante, estas siempre eran acompañadas por la misma hermana, llamada la «soeur des accouchées»²⁶⁰². Sin embargo, como ya se ha puesto de relieve, esta práctica estaba prohibida desde el año 1540, a pesar de lo cual siguen apareciendo referencias a este cargo en todos los documentos consultados. De lo que se traduce que el cargo siguió existiendo a pesar de la prohibición. Oficialmente volvió a instaurarse en un reglamento del año 1614²⁶⁰³, *Les reglements de l'office des accouchées*, en el que se estableció la figura de “(…) le dame

²⁵⁹⁶ Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²⁵⁹⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 63-64.

²⁵⁹⁸ Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²⁵⁹⁹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 23.

²⁶⁰⁰ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 348.

²⁶⁰¹ Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²⁶⁰² Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 101; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 74.

²⁶⁰³ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 255; Henriette Carrier, *Origines de la maternité de Paris. Les maîtresses sages-femmes et l'office des accouchées de l'ancien Hôtel-Dieu (1378-1796)* (París: Georges Steinheil, 1888), 166-175.

des accouchées (...)” quien, junto a una «fille blanche», estaban a las órdenes de una partera titulada²⁶⁰⁴. Según algunos autores, a lo largo de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, el número total de hermanas fue aumentando progresivamente, independientemente de lo que marcaron los diferentes estatutos. Aparicio López afirmó que llegaron a ser doscientas²⁶⁰⁵, y Alexis Chevalier que en el año 1601, estando vigente el reglamento de 1580 que las fijaba en sesenta y cinco, eran ochenta las religiosas que atendían a los enfermos²⁶⁰⁶. De estas manifestaciones se puede deducir que no siempre se respetaron los reglamentos en cuanto al número de hermanas. Esta falta a la normativa podría estar motivada por la necesidad que generaba la propia demanda del número de enfermos. Otros dos colectivos incluidos en este estatuto del año 1580 fueron: los sirvientes o ayudantes, por una parte; y médicos, cirujanos y barberos, por otra. De los primeros, decir que dejaron de ser considerados sirvientes y pasaron a ser considerados, retribuidos y nombrados como funcionarios, estableciéndose que en ese momento había en la casa cuarenta, aunque no se delimitaron sus ámbitos ni funciones. Sin embargo, según Albin Rousselet, en una deliberación capitular de febrero del año 1578 a la que no hemos conseguido acceso, consta que eran doscientas las personas de servicio que trabajaban para el hospital²⁶⁰⁷. Ante esta información, se plantean dos posibilidades: o bien, en dos años fueron despedidos ciento sesenta empleados; o, por contra, en el caso del personal externo también se cometían excesos y no se respetaban las cifras otorgadas por los estatutos. En la Tabla XI se muestra la evolución del número de hermanas a lo largo de estos siglos, en base a la normativa vigente en cada momento. Para resumir las aportaciones de este último estatuto del s. XVI se han elaborado las siguientes ilustraciones. La primera, Ilustración XXX muestra el reparto de los diferentes departamentos entre la junta, el prior y la priora. La segunda, Ilustración XXX,I desarrolla la última estructura jerárquica de las religiosas del hospital.

²⁶⁰⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*255.

²⁶⁰⁵ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 86.

²⁶⁰⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 264.

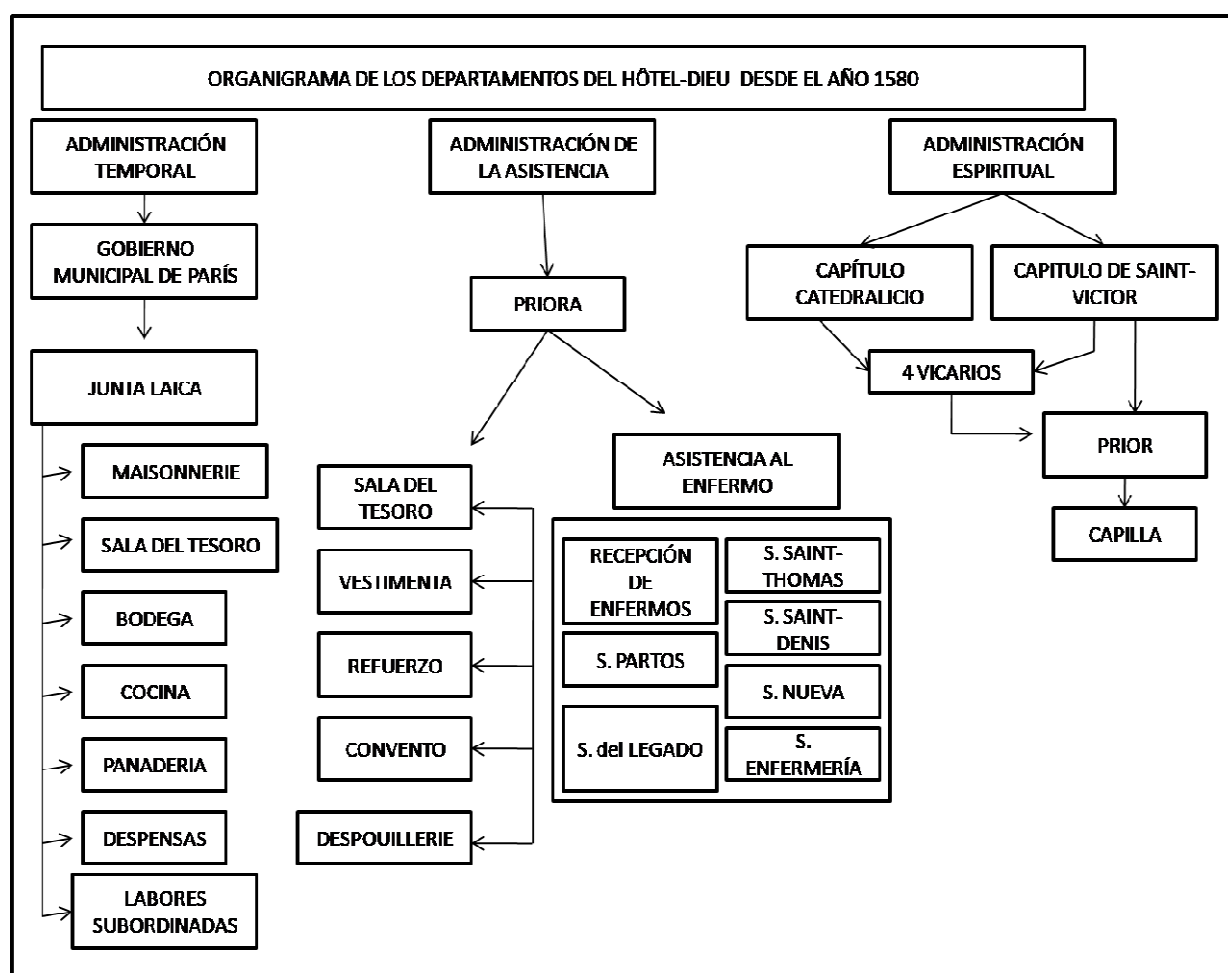
²⁶⁰⁷ Rousselet, *Notes sur l'Ancien Hôtel...*16.

Tabla XI: Evolución del número de religiosas

AÑO	1217	1482	1540	1580
PROFESAS	25	40	40	40
NOVICIAS	?	22	40	25
TOTAL	25	62	80	65

Fuentes: elaboración propia, a partir los estatutos, reglamentos y ordenanzas reseñados²⁶⁰⁸.

Ilustración XXX: Organigrama de los departamentos del Hôtel-Dieu desde 1580

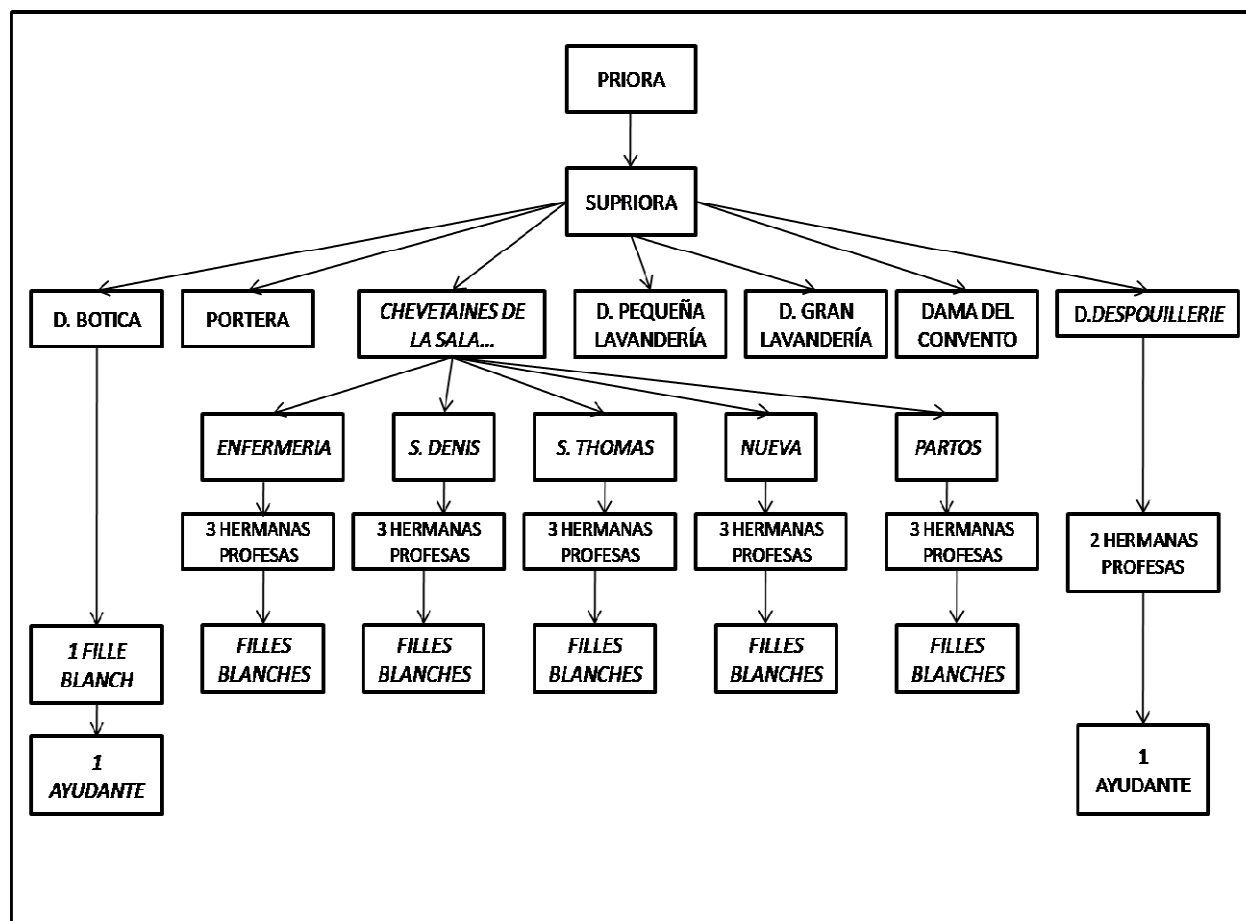


Fuente: elaboración propia a partir del reglamento de 1580 compilado por Georges Boudon²⁶⁰⁹.

²⁶⁰⁸ Tabla presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 108.

²⁶⁰⁹ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu..." 138-143. Parcialmente presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 111.

Ilustración XXXI: Estructura jerárquica de las religiosas del Hôtel-Dieu desde 1580



Fuente: elaboración propia a partir del reglamento de 1580 compilado por Georges Boudon²⁶¹⁰.

Para finalizar este apartado, destinado a la gestión laica del centro, se observa como necesario, ya que se ha podido comprobar que el uso que se hacía de los donativos fue un punto de conflicto permanente, indagar en cómo se desarrollaron esas donaciones en los siglos XVI y XVII. Además de las irregularidades que ya se han reseñado, y que parece que fueron llevadas a cabo por los «maîtres», se ha localizado un informe sobre la situación de los pobres de la ciudad de París, denominado “La policía de los pobres de París”, datado entre los años 1555 y 1557, en el que consta sobre el Hôtel-Dieu lo siguiente:

“Es admirable como se elevan sus ganancias - que no es menos de lo que se elevaba el número de personas atendidas - que permiten alimentar y sustentar a un grandioso número de pobres enfermos que llegan de cualquier país, cada día (...)”²⁶¹¹.

²⁶¹⁰ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu..." 138-143.

²⁶¹¹ Coyecque, "L'Assistance Publique...", 112.

Lo cierto es que las aportaciones, al igual que en los siglos anteriores, durante este periodo tuvieron diferentes orígenes y fueron de tipo económico: rentas anuales de la corona, del gobierno municipal, de clérigos o de alguna figura insigne de la ciudad; donaciones puntuales de diferentes fuentes como: rentas de casas, granjas y campos de cultivo. Pero también recibieron propiedades donadas, por personajes ilustres de París, como fueron: casas, granjas, tierras, graneros, etc. y donaciones en especies. Coincidiendo con el paso a la administración laica, en el año 1505, el Papa ofreció indulgencias especiales a toda la persona que hiciese una donación al Hôtel-Dieu de París²⁶¹². Para poner en valor cuántas fueron y de qué tipo, a lo largo de los s. XVI y XVIII, se han seleccionado algunas presentes en las obras de Rondonneau de La Motte y León Brièle²⁶¹³, y se muestran a continuación para complementar las ya presentadas con anterioridad:

- En el año 1508 Henri Estienne, un conocido impresor parisino, donó 568 libras al centro.
- El Gran Mariscal de Francia, M. Lautrec, en el año 1515 donó a la institución 10 libras.
- Cumpliendo con el testamento de su marido, la viuda de Simon Vostre, un conocido comerciante de la villa parisina, donó 80 libras al hospital en el año 1521.
- Ocho años más tarde, el burgués Pierre Depestigny donó 1000 libras al centro.
- Corría 1554 cuando una Patente Real de Henri II, eximió a este establecimiento de abonar la contribución exigida para la construcción de la nueva fortificación de la ciudad.
- Un año más tarde, el maestro del Palacio Real, de nombre François de Raissie donó una asignación de 2000 libras anuales para la alimentación de los pobres enfermos de París, de las cuales debían detraer 100 para alimentar a los prisioneros más pobres encarcelados en la Consergerie.
- El caballero Phillebart Delorme legó, en su testamento leído en el año 1570, 400 libras al Hôtel-Dieu.
- En 1573, el canciller de París, M. Michele, donó 40 libras.

²⁶¹² Charles Desmaze, *Histoire de la médecine légale en France* (París: G. Charpentier, 1880), 306.

²⁶¹³ De La Motte, *Essai Historique...*40-44; Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 8-14.

- El preboste de la villa, junto a su mujer, donó 4 escudos para enterrar a uno de sus hijos en el Cementerio de los Inocentes, propiedad del hospital, donación efectiva en el año 1584.
- El rey Henri IV les concedió, el mismo año, 10 soles por cada «minot»²⁶¹⁴ de sal que se entregase al granero general de París.
- En 1587, el banquero Sebastian Zamet donó al centro 200 escudos.
- Finalizando el siglo XVI, en el año 1591, Jacques Helias legó en su testamento 10 escudos para la institución.
- Donativo de 320 libras efectuado en el año 1602 por el burgués Eduard Molé.
- De nuevo el monarca Henri IV, ordenó en 1609, que una parte de la sanción que los condenados por cualquier delito tuvieran que pagar al palacio de justicia, fuera enviada al hospital.
- Antoine Segurier, segundo presidente del Parlamento Francés, por vía testamentaria legó 12.000 libras al centro, en el año 1624.
- Dos años más tarde, el monarca Louis XIII les concedió, a perpetuidad, 3 soles por cada «muid» de vino que entrase en la ciudad²⁶¹⁵.
- Entre los años 1636 y 1638 el caballero M. Buillon les donó 15.000 libras.
- M. de Cornuel legó en su testamento 10.000 libras en el año 1639.
- En el año 1657, una de las más conocidas amantes de Henri IV, Charlotte de Balzac d'Entragues, donó al centro las tierras y el señorío de Boissy Saint-Yon, que fue vendido por la suma de 152.000 libras.
- Louis Barboteau, consejero real donó en 1666, legó al establecimiento la suma de 15.000 libras.
- Pierre Le Moulmier, señor de La Ferrière y de la casa del rey, donó 300 libras para que fueran distribuidas entre los soldados convalecientes del hospital, en el año 1681.
- Cuatro años más tarde, fue la Guardia Real la que donó al hospital 6.000 libras de sus propias cuentas.
- En 1688, Jacques de Saux caballero y donde de Tavannes legó por su testamento 17.000 libras al Hôtel-Dieu.

²⁶¹⁴ Medida de capacidad que se correspondía con un pie cúbico, unos 39 litros. Esta concesión fue por un año, pero se fue prorrogando año tras año hasta 1607, que se convirtió en una cesión a perpetuidad.

²⁶¹⁵ A recoger de 30 en 30 soles. Este privilegio les produjo unos ingresos, en el año 1624, de 39.230 libras.

- Por último, en el año 1690, François Davant donó 16.000 libras.

Las cifras de las donaciones de estos dos siglos son de un inusitado valor, unas cantidades enormes que el centro recibió, ya bajo la gestión laica, que en nada se parecen a las de los siglos precedentes. Sin embargo, en contra de lo que se pudiera esperar, el cambio de manos religiosas a laicas de la gestión económica del centro no derivó en la resolución de los desvíos o pérdidas de capital que habían tenido lugar. El caso documentado más grave, por la cifra extraviada, se produjo ya en la segunda mitad del s. XVII, cuando para evitar la congestión del centro se decidió edificar un nuevo hospital para convalecientes. Para afrontar esta obra recibieron donativos de tres benefactores diferentes, alcanzando una suma total de 130.000 libras pero no se edificó este centro ni se justificó el uso de ese dinero²⁶¹⁶. De este modo queda patente que, con independencia de si el sistema de administración estaba en manos de laicos o de religiosos, la apetencia por el dinero ajeno, legado o donado al centro era inconmensurable. Como sostienen Monge Juárez y López Osuna, en las motivaciones para el paso de la gestión de los centros por caridad cristiana a la beneficencia estatal no era la asistencia lo que importaba, “(...) sino el control de la asistencia, no es una cuestión moral, es una cuestión de estrategia económico-política (...)”²⁶¹⁷. No consistía, o al menos no solo consistía, en atender a los enfermos por un sentido de responsabilidad de Estado, consistía más bien en controlar la institución, prueba de ello es que se mantuvieron los mismos problemas durante la gestión laica que durante el período en el que la administración fue religiosa.

D. Los cuidados en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris»

En este apartado se van a abordar los cuidados prestados en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», desde diversos ángulos. Sin embargo, antes de comenzar con estas cuestiones se aprecia la necesidad de casar una serie de concepciones importantes para evitar las comparaciones anacrónicas que pudieran ocurrir. A lo largo de la historia, definir términos clave para la enfermería como «cuidar» o «cuidados» ha generado cierto grado de controversia y desencuentro entre los que se propusieron esta misión. Desde esta tesis, siguiendo la descripción realizada por el Consejo Internacional de Enfermería²⁶¹⁸,

²⁶¹⁶ Gannal, "Une page de l'histoire...", 60-62.

²⁶¹⁷ Monge Juárez y López Osuna, "Miseria de la economía...", 34.

²⁶¹⁸ Definición de enfermería del Consejo Internacional de Enfermería presente en <https://www.icn.ch/es/politica-de-enfermeria/definiciones>

se propone definir cuidados como el conjunto de actividades dirigidas a: promocionar la salud, prevenir la enfermedad, mantener la vida y la calidad de esta, reducir las secuelas de las enfermedades y atenuar el sufrimiento en la hora de la muerte. Partiendo de esta perspectiva se puede entender que cuestiones como mantener la vida y reducir las secuelas de las enfermedades han sido del interés de la humanidad desde la existencia de la misma. Saber cuidar y prestar cuidados han sido, durante la mayor parte de la existencia del ser humano, un saber adquirido de forma vivencial, a través de la experiencia y de los conocimientos que han pasado de una generación a otra, durante mucho tiempo de forma oral. Si bien, cuidar es mucho más que aplicar un repertorio limitado de acciones aprendidos de esta forma, hoy día cuidar es el núcleo de la Ciencia Enfermera. El cuidado en la actualidad, y gracias a la investigación, se ha diversificado y estructurado de tal forma que es necesaria una formación universitaria para generar profesionales que cubran las demandas de la población.

Esta parte del estudio está temporalizado en un momento de la historia que se halla entre ese saber experimental y las características actuales de la enfermería, en cuanto a su nivel de profesionalización basada en su formación, especialización, capacidad para la administración, la docencia y la investigación. Por lo que no se debe perder de vista que se trata de otro modo de cuidar, de otro tipo de cuidados y sobre todo de otra concepción de salud, enfermedad, persona, cuidados, entorno, cuidadores y de la enfermería, en definitiva. A lo largo de esta tesis se ha asistido a la creación de las primeras instituciones dedicadas a la asistencia de enfermos, y con ella a la institucionalización del cuidado en el ámbito de los hospitales, personificado en grupos de personas, normalmente de origen religioso, que se dedicaban a la atención de los enfermos. Pero estos centros, como también se ha puesto de manifiesto, no tuvieron ni las características ni los objetivos de los hospitales actuales. El fin no era ni cuidar ni curar al enfermo, no eran instituciones sanitarias ni tampoco lo pretendían. El objetivo de estas instituciones, hasta casi el final de la Edad Moderna, era dar cabida a la expresión externa de la caridad cristiana mediante la acogida y hospitalidad hacia los pobres y los enfermos, los huérfanos y los ancianos, las mujeres embarazadas, etc. Sirviendo de paso como elementos de separación, exclusión y control de los pobres, los enfermos y los moribundos, siendo esta su última función "(...) el hospital era un lugar

para ir a morir (...)”²⁶¹⁹. Y es que, en todas las épocas históricas, la enfermedad y la pobreza han estado indisolublemente unidas, la miseria era un hecho natural producto de la inutilidad o inferioridad del que la padecía. Mientras que, en la pobreza y la enfermedad del otro se observaban valores edificantes para el que, altruista y caritativamente, le ayudaba y le cuidaba²⁶²⁰. Siendo que, la miseria, la pobreza y la enfermedad del otro se convirtieron en el vehículo para el acceso a la salvación eterna de cuidadores y cuidadoras. Estas instituciones y las personas que se dedicaban a prestar los cuidados en ellas, dieron lugar a un hecho fundamental para la enfermería actual, la organización de los cuidados, no de una forma profesional, pero si al menos ubicándolos en un sitio concreto, el hospital, y comenzaron a asentar un conocimiento que, aunque apenas se recogió a nivel formal, existía. Conocimientos que se aprendían de la forma más penosa y difícil posible, exponiendo las cuidadoras su integridad física y psíquica a las condiciones del medio en el que los prestaban y a las generadas por los pobres y enfermos que atendían.

El primer cambio que se observa en estas concepciones vino de la mano de los Estados, la laicización de la gestión de los centros puso de relieve una evolución en la interpretación del pobre y del enfermo, pero no se hizo extensiva a la labor de cuidar ni a los grupos de cuidadores y cuidadoras. La caridad cristiana siguió siendo el motor motivacional de estas personas, más aún cuando perdieron en el acceso a los recursos económicos del Hôtel-Dieu, en particular, ya no podían existir otros subterfugios motivacionales, prevalecieron, por tanto, los valores tradicionales ligados al cuidado. A pesar del surgimiento de nuevas corrientes de pensamiento, como las derivadas de la Reforma Protestante o las implícitas en las obras de pensadores de la época, como Juan Luis Vives, estas no llegaron ni a la población general ni a los cuidadores. Motivos por los que la asistencia al enfermo, aún recibiendo un impulso importante, no fue considerada como parte integrante de una profesión hasta algunos siglos más tarde, pero lo cierto es que estas instituciones y sus cuidadoras han tenido un gran impacto en la enfermería de hoy.

Partiendo de este marco conceptual, filosófico, representativo y teórico de la labor de cuidar, se va a proceder al desarrollo de este último apartado de resultados. En

²⁶¹⁹ Michel Foucault, "Incorporación del hospital en la tecnología moderna", *Educación médica y salud* 12, n.º. 1 (1978): 20-35, 22-23.

²⁶²⁰ Mariano Monge Juárez, "Los cuidados enfermeros como estrategia de cambio económico y social en el Renacimiento Europeo", *Index de Enfermería* 12, n.º. 43 (2003): 55-58, 55.

primer lugar, se van a describir las infraestructuras físicas del centro, lugares en los que se prestaban los cuidados. A continuación, se van a observar los cuidados prestados desde la visión del enfermo y desde el lugar de las cuidadoras. En tercer lugar, se describirán los cuidados que se prestaban relativos al entorno de los enfermos, el mantenimiento de la vida, las situaciones de enfermedad y, por último, se ampliará el contenido hacia departamentos concretos del hospital que fueron importantes en cuanto a la labor de cuidar.

1. Los espacios para el cuidado: las salas del Hôtel-Dieu

Hasta el s. XVI, el hospital permaneció con la estructura física con la que se fundó: cuatro salas para los enfermos, el sótano destinado a la maternidad, la pequeña sala para atender los cuerpos de fallecidos, las dos capillas, y los edificios auxiliares. Sin embargo, entre el s. XVI y finales del s. XVIII, el centro creció de forma exponencialmente abrumadora. El amplio desarrollo demográfico que sufrió la ciudad fue el motivo para que, a finales del s. XV, concretamente en el año 1478, Louis XI, en una Patente Real indicase que:

“(…) la afluencia de enfermos y de heridos de guerra que son acogidos en el hotel, para ser bien tratados y guiados, ha aumentado, informado de esto, por compasión y piedad, ordeno ampliar y mejorar la gran sala de estos enfermos, llevándola hasta la entrada principal de la calle del Petit-Pont, y se edificará una nave del hotel para estas personas enfermas”²⁶²¹.

La primera construcción que se hizo, para cumplir tal ordenanza, se concretó ya en la tercera década del s. XVI. La nueva sala que se edificó había sido el expreso deseo del Cardenal de Amboise²⁶²², quien de hecho había iniciado las obras en el año 1505. Sin embargo, por motivos que se desconocen pero que parecen de corte económico, esta construcción quedó paralizada hasta unos treinta años más tarde. Fue el cardenal Antoine Duprat, desde sus cargos como presidente del parlamento francés y legado papal para la misma nación, quien la dotó económicamente con fondos personales y la dedicó a la memoria de su primer impulsor. Las obras terminaron en torno al año 1531²⁶²³ o 1535²⁶²⁴ y la sala tuvo advocación a Sainte-Martha, aunque era más conocida como Sala del Legado, por el cargo de su patrocinador: “El Cardenal Anotine du Prat,

²⁶²¹ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris...", 71.

²⁶²² Matizar que, en estos siglos, la corte francesa se ubicaba físicamente en Amboise.

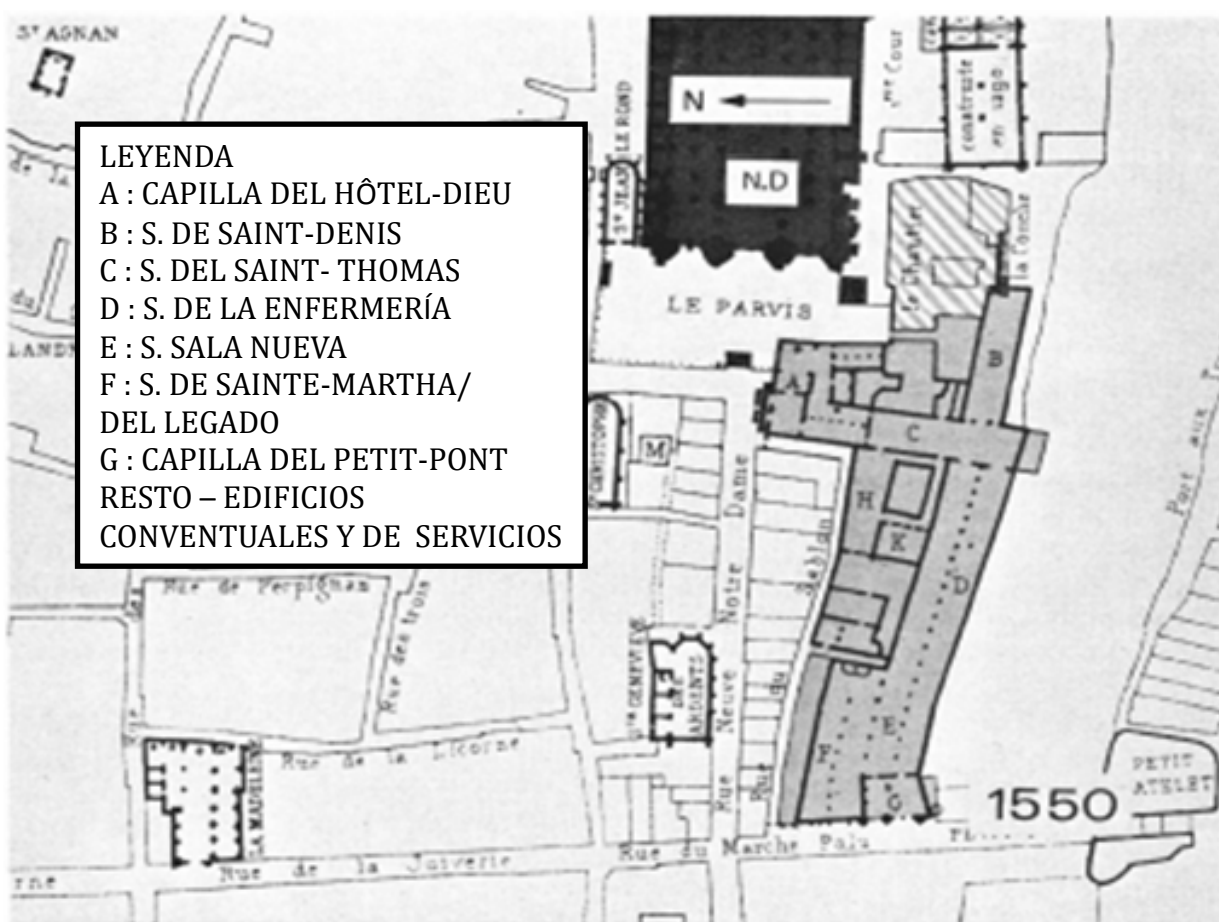
²⁶²³ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33.

²⁶²⁴ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 38.

Legado en Francia, se encuentra entre los benefactores del Hôtel-Dieu, él hizo construir la sala que lleva el nombre de Sala del Legado”²⁶²⁵. Esta sala se ubicaba entre los edificios conventuales y las salas Nueva y de la Enfermería. Se destinó a los afectados por la peste y contaba con cien camas²⁶²⁶.

En la Ilustración XXXII se muestra un plano elaborado en el año 1550 por F. Hoffbaner, que se halla dentro del cartulario denominado *Paris à travers le âges*, editado por Firmin-Didot et Cie., en el año 1875. En este plano se puede observar la distribución de las diferentes salas, así como su orientación a partir del río Sena y de la catedral de Notre-Dame.

Ilustración XXXII: Plano de París en 1550.



Fuente: extracto del plano encontrado en el artículo de Jean Cheymol y Rene-Jean Cesar²⁶²⁷.

En los años posteriores, hasta el s. XVIII, se llevaron a cabo un gran número de reformas y ampliaciones. En el año 1606, se hizo una reconstrucción parcial de centro,

²⁶²⁵ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 310-311.

²⁶²⁶ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris...", 72.

²⁶²⁷ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 266.

concretamente, la sala de Saint Thomas fue remozada con fondos de la corona: “(...) Henry IV se ocupó de un modo muy particular del Hôtel-Dieu, él reconstruyó la Sala de Saint-Thomas”²⁶²⁸. Las necesidades de espacio siguieron en aumento, pero el hospital no podía ampliarse ya hacia dentro de la Île de la Cité, puesto que se encontraba rodeado por Plaza del Atrio, la Catedral, el Palacio Episcopal y el acceso al Petit-Pont. La única opción de crecimiento era hacia la otra orilla del pequeño brazo del Sena. Motivo por el que alargaron sus instalaciones sobre el río y más allá de él²⁶²⁹, según contempla una patente real, fue François I quien nada más subir al trono, en el año 1515, ordenó:

“(...) ampliar la construcción sobre el pequeño brazo del Sena, haciendo dos o tres pilares de piedra, con dos vigas en cada extremo para sujetar los arcos, y sobre ellos construir una gran sala de 5 ó 6 m. de ancho por 25 de largo”²⁶³⁰.

Sin embargo, la construcción del puente no se inició hasta muchos años después, algo más de un siglo. En el año 1625, comenzaron a levantar una larga bóveda sobre la que se alzó un nuevo puente que atravesaba la ribera izquierda del pequeño brazo del río Sena²⁶³¹. Se le dio el nombre de Puente del Hôtel-Dieu²⁶³², en principio era un puente de paso público, pero Louis XIII concedió al hospital el derecho a cobrar un peaje por su uso. Los administradores establecieron que costaría seis monedas pasar por el puente, y que este pago serviría tanto para la ida como para la vuelta, por lo que el puente comenzó a ser conocido como el «Pont au Double». Se terminó de construir en el año 1632, y dos o tres años más tarde, ya estaba construida la sala que se elevaba sobre él²⁶³³. Se la llamó «Salle del Rosaire», era un edificio de dos plantas y se dedicó a atender a mujeres embarazadas, por lo que estas dejaron estar recluidas en los sótanos.

El siguiente cambio ocurrió en el año 1652, cuando la sala de Saint-Denis fue objeto de unas reformas que la ampliaron, dando lugar a dos estancias: la sala de Saint-Denis y la sala de Saint-Cosme. Ésta última, debido al uso que se le dio, era más conocida como Sala de los Soldados, ya que allí eran atendidos los heridos y mutilados

²⁶²⁸ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33.

²⁶²⁹ Valentin, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu", 252.

²⁶³⁰ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé...", 67.

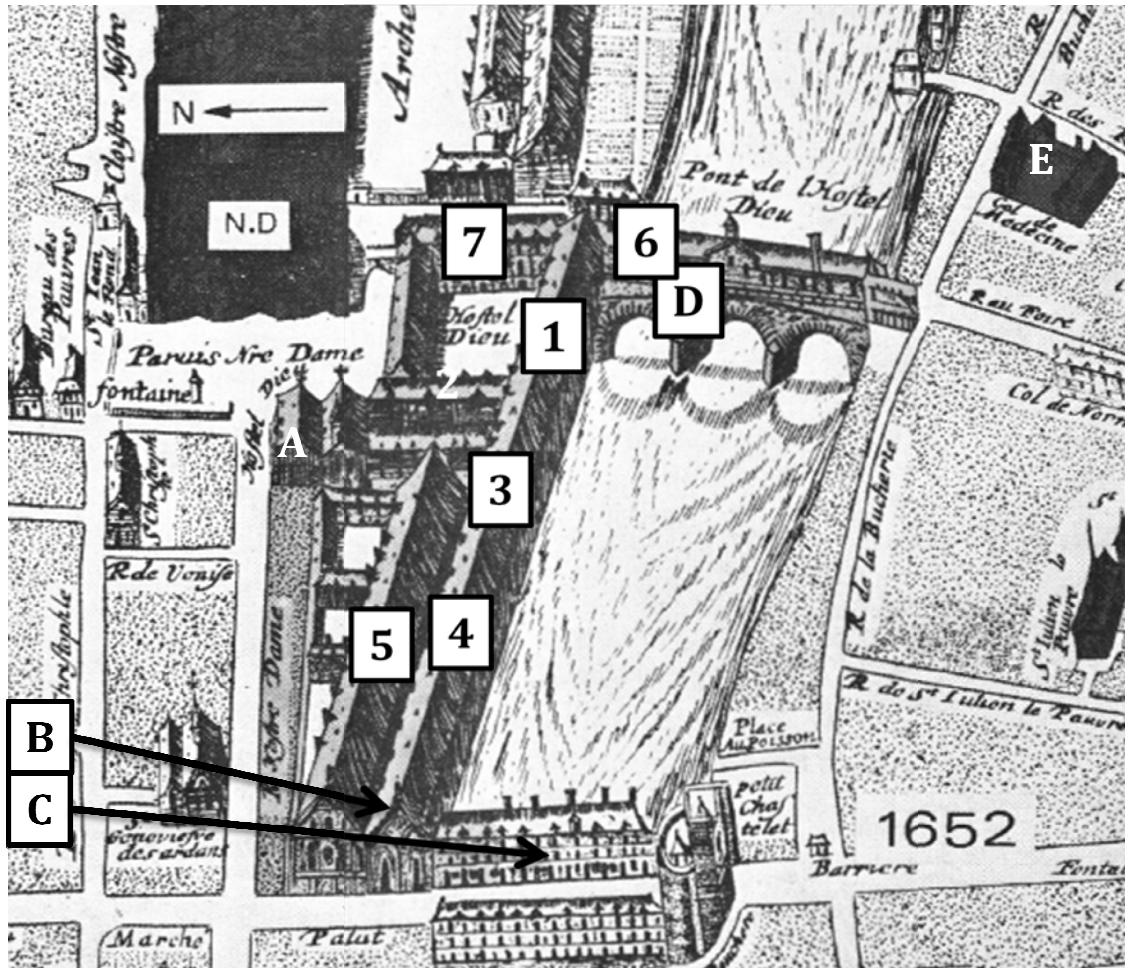
²⁶³¹ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33.

²⁶³² Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 273.

²⁶³³ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 268.

de guerra²⁶³⁴. En la Ilustración XXXIII se muestra un plano de París de mediados del s. XVI, fue elaborado por M. Gomoust en el año 1652, y en él puede observarse el Puente Doble, la sala del Rosaire y la ampliación de la sala de la Saint-Denis.

Ilustración XXXIII: Plano de París en 1652.



LEYENDA	
HÔTEL-DIEU DE PARÍS	OTROS EDIFICIOS
1: S. DE SAINT-DENIS	A: CAPILLA DEL HÔTEL-DIEU
2: S. DE SAINT-THOMAS	B: CAPILLA DEL PETIT-PONT
3: S. DE LA ENFERMERÍA	C: PETIT-PONT
4: S. NUEVA	D: PONT AU DOUBLE
5: S. DEL LEGADO	E: FACULTAD DE MEDICINA
6: S. DEL ROSAIRE	
7: S. DE SAINT-COSME	

Fuentes: extracto del plano de Gamboust incluidos en el artículo de Jean Cheymol y Rene-Jean Cesar²⁶³⁵.

²⁶³⁴ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 268.

²⁶³⁵ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 268.

También en la década de los 50 del s. XVII, se comenzó a proyectar la sala de Saint-Charles, que se elevó en la ribera izquierda del pequeño brazo del Sena, extendiéndose de este a oeste y que medía 200 m. de largo. Quedó unida a los edificios antiguos, los situados en la Île de la Cité, por un puente privado llamado Puente de San Carlos²⁶³⁶, cubierto posteriormente con una galería de vidrio que permitía el paso de las personas de un lado al otro del hospital sin exponerse a las inclemencias del tiempo. “Por tanto, en sus orígenes, el Hôtel-Dieu ocupaba solo la ribera derecha del Sena. En el curso del siglo diecisiete, elevó la mitad de su gran estructura sobre la ribera izquierda (...)”²⁶³⁷. Por último, y ya en el s. XVIII, se construyeron las salas de Saint-Antoine y de Saint-Jacques, también llamada de Saint-Roch, uniendo la sala de Saint-Charles con el Petit-Chatelet, una pequeña fortificación que se encontraba frente a la capilla del Petit-Pont, justo al otro extremo del Petit-Pont. A continuación, se muestra una tabla con los datos sintetizados de las obras a lo largo de los s. XVI, XVII y XVIII.

Tabla XII: Segunda y tercera etapa de construcción del Hôtel-Dieu, s. XVI-XVIII

FECHA DE LAS OBRAS	BENEFACTOR/A	NOMBRE	PERSONAS ATECIDIDAD
1505-1535	Legado papal, Cardenal Antoine du Prat	S. MARTHA o DEL LEGADO	Afectados por la peste.
1606	Rey Henry IV	Reforma S. S. THOMAS	Hombres aquejados de fuertes fiebres
1635	Rey François I y Louis XIII	S. ROSAIRE	Maternidad.
1652	Municipalité	Reforma S. DENIS	Los enfermos de fiebres, operados o lesionados que necesiten cirugía.
1652	Municipalité	S. COSME o DE LOS SOLDADOS	Soldados heridos y veteranos de guerra que no eran válidos para sobrevivir por si mismos
1650-1660	Municipalité	S. CHARLES	Fiebres comunes no especifica sexo
1716	Louis XIV y Regente Philippe de Orleans	S. ANTOINE	Operados
1727	Louis XV	S. JACQUES/ S. ROCH	Niños con fiebres

Fuente: elaboración propia en base a los documentos reseñados en el texto²⁶³⁸.

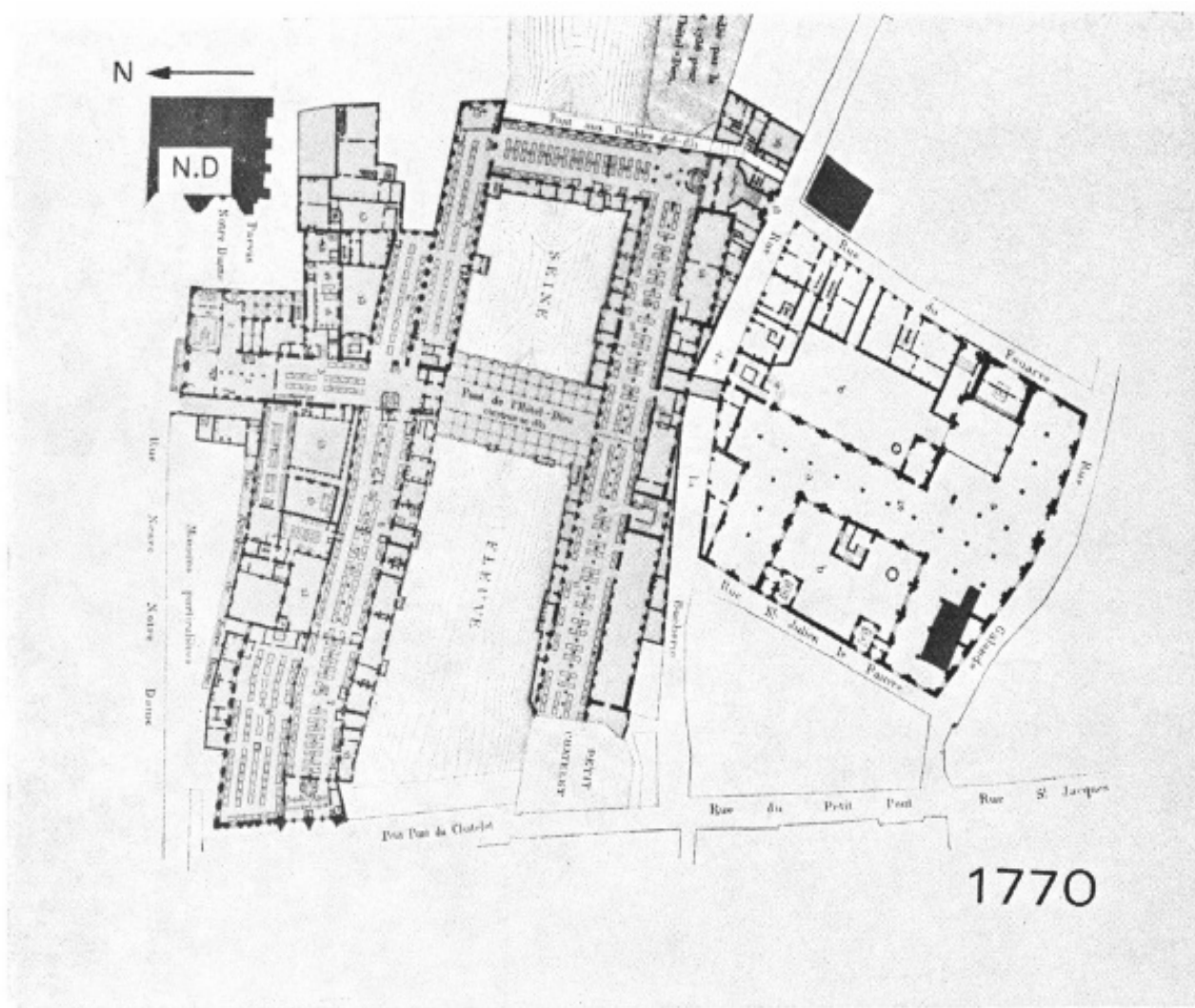
²⁶³⁶ Valentin, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu", 253.

²⁶³⁷ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33.

²⁶³⁸ Tabla parcialmente presentada en Teresa Morales, Galiana Sánchez y Feria Lorenzo, "Las salas del Hôtel-Dieu de París, el entorno de cuidadoras y enfermos", 406.

Para que se pueda apreciar la magnitud del centro, en la Ilustración XXXIV, se muestra un extracto de un plano del hospital, presente en la obra de Armand Husson²⁶³⁹, en el que se puede apreciar la planta del centro. Tras esta, en las Ilustraciones XXXV y XXXVI, se exponen dos perspectivas de un plano de París en el que se puede observar lo que llegó a ser ya en el s. XVIII, con su alzada, que también tiene su cuota de importancia, ya que “(...) esta disparatada y enorme construcción, fue modificada a lo largo de los siglos, llegando a tener cuatro alturas y el ático (...)”²⁶⁴⁰.

Ilustración XXXIV: Plano del Hôtel-Dieu s. XVIII.



Fuente: Plancha 1 del libro *Étude sur les hopitaux...* de Armand Husson²⁶⁴¹.

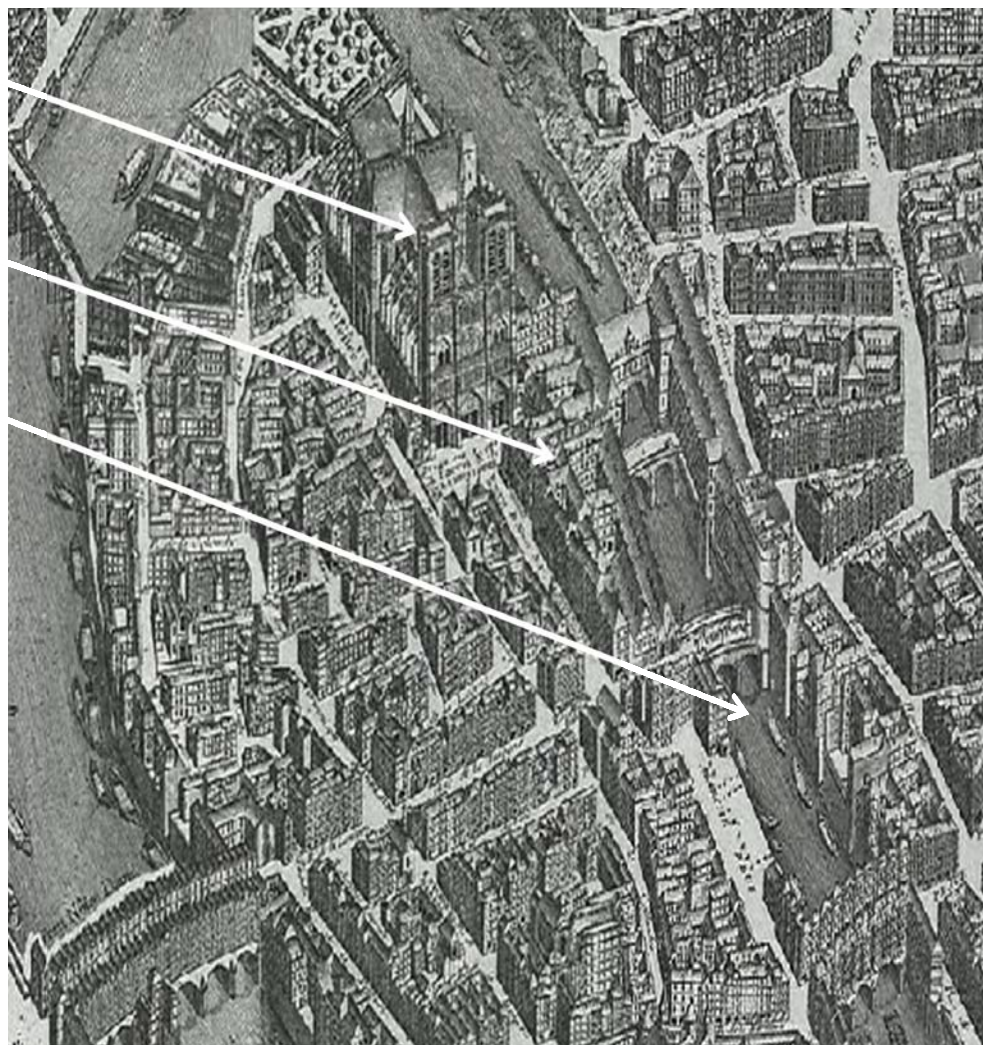
²⁶³⁹ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 609.

²⁶⁴⁰ Valentin, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu", 253.

²⁶⁴¹ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 609.

Ilustración XXXV: Mapa de París "Plan Turgot"

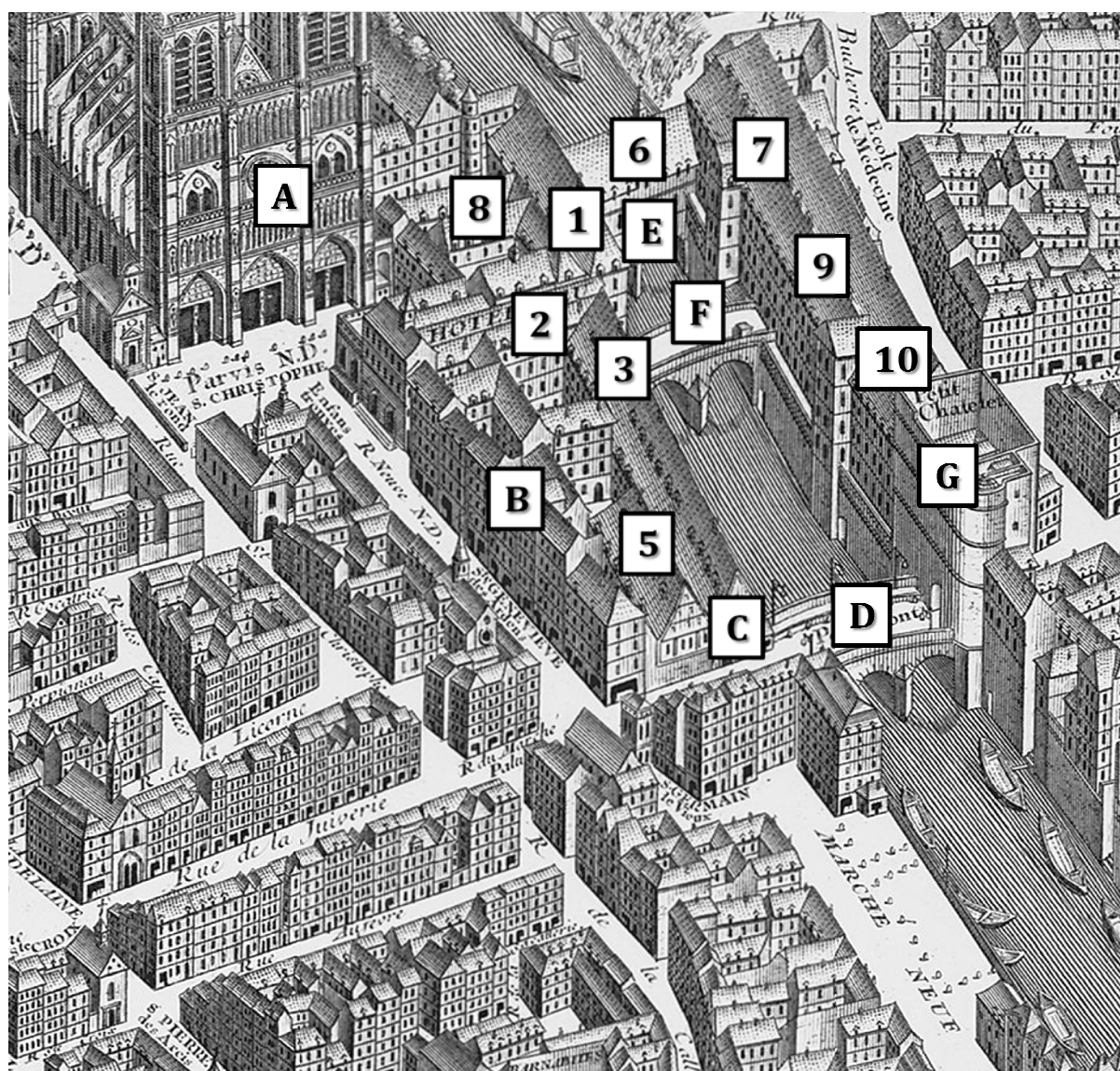
NOTRE-DAME
HÔTEL-DIEU
PEQUEÑO BRAZO
DEL RIO SENA



Fuente: reproducción de mapa de París denominado "Plan Turgot" elaborado en 1739 a petición de Louis Bretez by Michel-Etienne Turgot, preboste y alcalde de París, respectivamente en 1734²⁶⁴².

²⁶⁴² Plano perteneciente a los documentos incluidos en la "Colección de Arquitectura Francesa" de la biblioteca digital de la Universidad de Kyoto. Disponible en <http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/minds-eu.html>

Ilustración XXXVI: Alzada del Hôtel-Dieu s. XVIII



LEYENDA - SALAS

- 1 – S. DE SAINT-DENIS**
- 2 – S. DE SAINT-THOMAS**
- 3 – S. DE LA ENFERMERIA**
- 4 – S. NUEVA**
- 5 – S. SAINTE-MARTHA**
- 6 – S. DEL ROSAIRE**
- 7 – S. DE SAINT-CHARLES**
- 8 – S. DE SAINT-COSME**
- 9 – S. DE SAINT-JACQUE**
- 10 – S. SAINT-ANTOINE**

LEYENDA - OTROS EDIFICIOS

- A – NOTRE DAME**
- B – EDIF. CONVENTUALES**
- C – CAPILLA PETIT-PONT**
- D – PETIT-PONT**
- E – PUENTE DOBLE**
- F – PUENTE DE SAN CARLOS**
- G – PETIT-CHATELE**

Fuentes: reproducción de mapa de París denominado "Plan Turgot" elaborado en 1739 a petición de Louis Bretez, realizado por Michel-Etienne Turgot, preboste y alcalde de París, respectivamente en 1734²⁶⁴³.

²⁶⁴³ Disponible en http://plan.turgot.free.fr/plan_turgot/plan_turgot.php imagen 11. Plano y leyenda presentados, con algunas modificaciones en Teresa Morales y García Berrocal, "Hôtel-Dieu de París:

Un incendio, ocurrido en el año 1772, que se abordará más tarde, propició que el Parlamento encargara a la Real Academia de las Ciencias el estudio de los efectos de dicha tragedia, y determinasen si la mejor opción de futuro para los enfermos de París era reconstruir la parte afectada o construir un nuevo hospital. La Real Academia designó a una comisión, constituida por ocho miembros numerarios de dicha sociedad científica, quienes estudiaron el estado del centro durante años. El informe resultante fue publicado, en un boletín especial de la Academia en el que se plasmaron todos los datos obtenidos por los comisionados²⁶⁴⁴. El documento dedica una primera parte a la descripción física del centro, es mediante esta descripción que se puede conocer que, al mismo tiempo que habían ido extendiendo el centro en superficie, lo fueron haciendo en altura. El hospital llegó a contar con cuatro niveles, las salas que se han expuesto se encontraban en el nivel más bajo, el de acceso desde la calle. En la primera planta, sobre la construcción externa a la Île, se encontraba lo que parece ser el bloque quirúrgico con las salas de: Saint Paul, dedicada a los enfermos quirúrgicos varones; Saint Jérôme, habilitada como quirófanos o salas de operaciones; y la denominada «Salle de Saint Nicolas», dedicada a las enfermas quirúrgicas. En esta misma planta, pero sobre los edificios construidos en la Île, se ubicaba una sala para atender a los sacerdotes enfermos, llamada de Saint Yves; otra para los enfermos mentales, advocada a Saint Louis y, por último, la sala denominada «Les Taillés», que se podría traducir como «los entablillados». En esta última estancia se encontraban los enfermos con fracturas corregidas con el uso de cirugía y/o vendas gruesas y resistentes que servían para fijar el miembro fracturado al más próximo o a listones de madera. En el segundo nivel se encontraban cuatro sub-bloques: la sala de Sainte Martine dedicada a enfermas febriles; la de Sainte Geneviève, dedicada, literalmente, a «los tontos» de lo que se podría extraer que en ella eran internadas personas con algún tipo de limitación intelectual; «La Crèche», o sala para niños enfermos; y un espacio desinado a maternidad y atención al recién nacido, llamado Saint Joseph, en el que tenían su lugar las mujeres embarazadas, las recién paridas, las nodrizas y la sala de Sainte Marguerite para los bebés enfermos. Por último, en el cuarto nivel desde la calle o tercera planta, estaban las cuatro últimas salas: para los enfermos de viruela estaba la sala de Saint François; las salas de Saint Landry y Pettite S. Landry dedicadas a las mujeres febriles; y, por último, la sala de

reformas materiales, estructurales y funcionales entre los siglos XII y XVIII”, 36; y en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 131.

²⁶⁴⁴ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 1-5.

Sainte Monique para las enfermas de viruela y las convalecientes²⁶⁴⁵. Un total de veinticinco salas componían este centro, fue así es como el Hôtel-Dieu llegó a ser considerado “(...) uno de los hospitales más grandes de todo occidente (...)”²⁶⁴⁶, aunque también como uno de los hospitales más horribles²⁶⁴⁷, debido a su tamaño y al hacinamiento de enfermos que allí ocurría y que su tamaño permitía. En opinión, de Insua Cabanas y Fernández Ibáñez, se debía a la falta de criterio para el ingreso de los internos:

“(...) fue el intento cristiano y medieval de aliviar a cualquiera que buscara socorro y así como el pabellón fue diseñado para cumplir una condición sanitaria, el Hôtel-Dieu fue concebido bajo el punto de vista de una caridad indiscriminada e ilimitada, aferrándose a este principio, mucho tiempo después de que otras instituciones lo abandonasen por inviable”²⁶⁴⁸.

Además de todas estas ampliaciones, los administradores laicos también se fueron haciendo cargo de diferentes instituciones que se habían ido creando para descongestionar el propio hospital, como por ejemplo la Casa de Salud S. Marcel, el Hospital de S. Luis y la Casa de Salud S. Ana²⁶⁴⁹. Sin embargo, un primer incendio en el año 1737, que afectó a la Salle del Rosaire²⁶⁵⁰, alertó de las deficiencias del centro y planteó la posibilidad de trasladarlo. Aunque esta no se plasmó hasta que un segundo incendio, la noche del 30 de diciembre del año 1772, que aunque no afectó a todas las instalaciones, si lo hizo gravemente a la Sala del Legado que fue pasto de las llamas²⁶⁵¹. Los ciudadanos de París acudieron al grito general de: “¡Salvad a los enfermos, el Hôtel-Dieu se quema!”²⁶⁵², a pesar de lo cual el virulento incendio dejó numerosísimas víctimas y grandes pérdidas materiales a su paso, haciendo imprescindible comenzar un nuevo proyecto de reformas del Hôtel-Dieu²⁶⁵³. En la Ilustración XXXVII, se puede apreciar las impresiones del incendio, se trata de una postal de 1773, el autor de la misma fue S. Fawes, y se titula Incendie de l'Hôtel-Dieu de Paris le 30 décembre 1772.

²⁶⁴⁵ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 13-14.

²⁶⁴⁶ Jehanno, "Boire à Paris au XV siècle...", 3-4.

²⁶⁴⁷ Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados...", 40.

²⁶⁴⁸ M^a Mercedes Insua cabanas y M^a Isabel Fernández Ibáñez, "El plano y la geometría de Antoine Petit 1774. Una ventilación efectiva" (comunicación presentada en el XVI Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica, Zaragoza, 2004), 2.

²⁶⁴⁹ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 43 y ss.

²⁶⁵⁰ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 32.

²⁶⁵¹ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 32.

²⁶⁵² Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33.

²⁶⁵³ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 271.

Ilustración XXXVII: L'Incendie de l'Hôtel-Dieu de Paris le 30 Décembre 1772.



Fuentes: disponible en BNF²⁶⁵⁴.

La afectación por el incendio fue tal que una “(...) deliberación de los administradores del Hôtel-Dieu, del 11 de enero de 1773, concluyó con el traslado del hospital hasta la explanada de Grenelle y una ordenanza real decretó su demolición”²⁶⁵⁵. Sin embargo, la ciudadanía se alzó contra esta medida, por lo que se convocó la mencionada comisión de la Real Academia de las Ciencias. Cuando el informe, resultado de su estudio, fue entregado al Parlamento, nuevamente, se dictó que debía construirse un nuevo centro y destruir el antiguo. La publicación del informe se hizo, probablemente, como medida para justificar la decisión tomada frente a las voces discordantes que, desde la ciudadanía, se volvieron a alzar contra la destrucción del antiguo centro. Se tardó casi cien años en hacer el traslado de un centro al otro y, aunque la ubicación apenas si se modificó ya que pasaron de la orilla al centro de la Île de la Cité, el nuevo edificio, diseñado y edificado en el s. XIX, si supuso un gran

²⁶⁵⁴ Disponible en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10303046v/f1.item>

²⁶⁵⁵ Desconocido, "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition", 33-34.

cambio con las antiguas y desaparecidas instalaciones. En el nuevo Hôtel-Dieu, el actual, también siguieron prestando los cuidados las hermanas agustinas.

2. Los enfermos

Los enfermos podían entrar al hospital por la puerta que daba a la calle Marche-Palau o por la puerta de servicio, que daba a la plaza del Atrio. Al parecer, se trataba de un acceso para las personas de estratos sociales más altos y otro para los grupos más desfavorecidos, aunque no se ha podido identificar la relación de cada una de ellas con estos grupos sociales en fuentes documentales. Las puertas estaban abiertas desde la mañana, probablemente desde las 6 de la mañana, momento en el que se hacía el rezo de la hora prima, hasta las 6 de la tarde. Por la noche permanecían cerradas, por seguridad, pero una de las hermanas veladoras, las que atendían a los enfermos en el turno nocturno, tenía la llave para acudir a la llamada de quien llegase a deshora²⁶⁵⁶.

Una vez llegados al centro los enfermos eran recibidos por las hermanas porteras, quienes determinaban su admisión y su ubicación en el edificio. Como recogió Jehan Henry en el *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, en la entrada del hospital "(...) son dos las señoras (...) que ayudan a los enfermos para llevarlos a las salas de su penitencia (...)"²⁶⁵⁷. Estas religiosas, además de recibirlos, debían clasificarlos en función de su enfermedad y ubicarlos en la sala más adecuada para su atención. La última de las obligaciones de estas hermanas era inscribir a los enfermos en el registro de entrada: "(...) cuando los pobres enfermos llegan, su nombre, edad y país son registrados, sus ropas y dinero inventariados (...)"²⁶⁵⁸. El espacio en el que las hermanas llevaban a cabo esta labor, de admitir y clasificar a los enfermos, fue descrito por Nicolas-Marie Clavereau:

"(...) la zona de oficinas y la recepción de los pacientes, que está en la entrada del Hôtel-Dieu, contribuyó mucho a mantener las críticas que recibía el centro, un lugar en el que se desarrollaban varios de los trabajos de mayor importancia, era tan oscuro que había que mantener candiles y velas encendidas continuamente, lo que es de suponer que dificultaba tremendamente la clasificación que las hermanas hacían allí de los enfermos para decidir su mejor ubicación en las salas del centro"²⁶⁵⁹

²⁶⁵⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 71.

²⁶⁵⁷ Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²⁶⁵⁸ Coyecque, "L'Assistance Publique...", 112.

²⁶⁵⁹ Clavereau, *Mémoire sur le hopitaux...* 49.

Tras su admisión, la hermana portera acompañaba al enfermo hasta la sala donde había decidido ubicarlo. Una vez allí, se lo encomendaba a la hermana jefa de la sala, la «chevetaine», quien debía recibirlo caritativamente, como exponía el artículo XXI del Estatuto del año 1217:

“(…) le pondremos en la cama y le trataremos como al señor de la casa, le llevaremos caritativamente cada día su comida, antes que a los hermanos, todos los alimentos que deseen y se les pueda proporcionar, siempre que no sean perjudiciales para su salud, ellos serán servidos en la medida de los recursos de la casa, hasta su total recuperación”²⁶⁶⁰.

Sus pertenencias, una vez inventariadas, le eran retiradas: las ropas eran arregladas y lavadas, en el departamento de la «Pouillierie-Despouillierie», y sus bienes eran registrados y guardados por la superiora. Todo se le devolvía al alta o era vendido si fallecía, lo cual suponía una fuente de financiación para la institución²⁶⁶¹. Este hecho supone una diferencia con lo que ocurría en otros hospitales religiosos, como los fundados y regentados por los Enfermeros Pobres u Obregones, en los que esos bienes eran repartidos entre otros pobres y enfermos²⁶⁶². En el Hôtel-Dieu el prior acompañado de un sirviente, durante siglos, acudió al mercado cada tres semanas para vender lo acumulado por las defunciones de los enfermos²⁶⁶³. Como ya se ha comentado, esta práctica fue abolida en el año 1572 por una deliberación de la junta laica²⁶⁶⁴. Por lo que, cuando el departamento pasó a manos de la priora ya no servía como fuente de financiación, sino como ropería para los pobres y los enfermos, del centro y de fuera.

Una vez ya instalado en la sala, el enfermo era atendido por la hermana jefa de sala, las hermanas profesas y las novicias, en todas sus necesidades o carencias, hasta su recuperación o fallecimiento. El médico, en su ronda diaria, señalaba cuales eran los enfermos que estaban en situación de pasar a convalecencia, esto significaba que ya estaban en condiciones de salir del hospital, pero que se quedarían siete días más²⁶⁶⁵, para asegurarse de que no recaerían al poco tiempo de salir. Durante estos días el enfermo convaleciente tenía la obligación de ayudar a las hermanas en su arduo trabajo

²⁶⁶⁰ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 483.

²⁶⁶¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*76.

²⁶⁶² Manuel Jesús García Martínez, "El capítulo X de las constituciones manuscritas elaboradas por Bernardino de Obregón: un nuevo concepto de enfermería a finales del siglo XVI", *Revista Hiades* 10 (2009): 255-269, 257.

²⁶⁶³ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 69-70.

²⁶⁶⁴ Möring et al., *Collections de documents...*1, 7.

²⁶⁶⁵ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 482-486. Estatuto del Hôtel-Dieu de París en 1217.

diario. Esto fue así hasta finales del s. XVI, cuando se dejó de aplicar esta medida de mantener al enfermo una vez sanado durante siete días más porque no tenían por donde pasear, solo podían estar en sus camas o en los atestados espacios del centro²⁶⁶⁶. Motivo por el que desde finales del s. XVI comenzaron a pasar el periodo de convalecencia en la Sanidad de Saint Marcel, para los hombres y, posteriormente, ya a principios del s. XVII, las mujeres comenzaron a ser derivadas a la de Sanidad de Sainte Anne²⁶⁶⁷.

No todos los enfermos eran dados de alta, muchos murieron entre sus paredes. La junta laica que gobernó el centro desde el año 1505, el 22 de marzo de 1560 estableció que los capellanes del Hôtel-Dieu debían “(...) tener registradas las voluntades de todas las personas que mueran en dicho hotel, sin excepción alguna, tenga hecho testamento o no”²⁶⁶⁸. Lo que dio lugar a la creación de un libro de decesos que dejó constancia del número de muertes que, a lo largo del año, tenían lugar en el centro²⁶⁶⁹. Los fallecidos eran aseados por una hermana, para lo que usaban la pequeña sala, «Salle des Mortes», ubicada junto a la Capilla del Petit-Pont. A menos que el difunto tuviera otros recursos, lo habitual era que los envolviesen en una sábana vieja y procedieran a realizar el protocolario oficio religioso. Tras lo cual, colocaban el cuerpo en una carretilla y un hermano lo trasladaba al Cementerio de los Santos Inocentes, donde eran enterrados en una fosa común.

"(...) si la brevedad del tiempo no le permite recuperarse de su sufrimiento y le llega el fin de su penitencia en el Hôtel-Dieu, salga por la puerta (...) para reposar con los Santos Inocentes (...)"²⁶⁷⁰.

Este cementerio era propiedad del hospital, que corría con los gastos del proceso si el enfermo era pobre²⁶⁷¹. Los fallecidos que sí contaban con recursos debían costearlo ellos mismos, aunque también podían ser enterrados en el mismo camposanto, previo pago, o en otro de su elección²⁶⁷². Durante muchos años, el encargado de llevar en la carretilla a los finados fue el hermano Julián, después Saint Julien le Pauvre, en cuyo

²⁶⁶⁶ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 48-49.

²⁶⁶⁷ Jean Cheymol, "Le passé de la pharmacie hospitalière à Paris", *Revue d'Histoire de la Pharmacie* 61, n°. 218 (1973): 471-491, 472.

²⁶⁶⁸ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 3° Registre par les années 1559 à 1564. Fecha 22 de marzo de 1560. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 5.

²⁶⁶⁹ A pesar de que la propuesta tuviera su origen en la junta laica, es innegable que se trata de una coincidencia cronológica, como poco interesante, con las medidas propuesta por el Concilio de Trento que daría lugar a la Contrareforma.

²⁶⁷⁰ Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, extracto presentado en Marcell Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²⁶⁷¹ Candille, *Étude du Livre de vie...* 23; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 112-13.

²⁶⁷² De La Motte, *Essai Historique...* 95.

honor se creó, primero, una pequeña iglesia del mismo nombre, que dio lugar a que la calle en la que se ubicaba terminara llamándose también del mismo modo y, por último, un pequeño priorato, todos muy cercanos al Hôtel-Dieu, justo al otro lado del Petit Pont²⁶⁷³. Mediante los libros de cuentas se ha podido saber que, desde el año 1517, comenzaron a usar sencillos ataúdes para el enterramiento y que dejaron de usar la fosa común para enterrar a los enfermos pobres²⁶⁷⁴. Lo que se contradice con la información encontrada en las deliberaciones de la junta laica, según la cual, en el año 1596, hicieron otra: "Hoy, 26 de junio, se ordena al tesorero general de la casa que dé el dinero necesario (...) y para hacer una gran fosa para enterrar a los muertos"²⁶⁷⁵. Se ha descubierto, por el estudio de las actas de las deliberaciones del gobierno laico del Hôtel-Dieu que durante los años 1595 y 1596 tuvieron que destinar más dinero del habitual a la compra de "(...) clystères par les malades de dysenterie (...)"²⁶⁷⁶, lo que vendrían a ser las hierbas necesarias para la elaboración de las lavativas con las que trataban a los enfermos afectados de disentería. Pudo ser este el motivo que les condujese a reactivar el uso de los enterramientos colectivos, es decir, que quizás la práctica funeraria era el enterramiento individual desde el año 1517, pero en una época de alta mortalidad, decidieron volver al uso de fosas comunes.

El «Cemitièr des Saints-Innocents» estaba ubicado en la actual zona de Les Halles, donde hoy «Le Fontaine des Innocents» recuerda su memoria. Estaba rodeado, ya en el s. XIV, por casas, negocios, mercados, etc., por lo que, cuando se produjo la implantación de las medidas higienistas de los siglos XVIII y XIX, y con ellas el traslado de los camposantos a las afueras de las ciudades, este fue uno de los cementerios parisinos que se vio afectado. El osario retirado del Cementerio de Los Inocentes fue depositado, en el año 1786, en las Catacumbas de París, donde aún permanece junto a los de los otros cementerios que fueron desalojados. A continuación se muestra una imagen de dicho osario en las catacumbas.

²⁶⁷³ Valentin, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu", 253.

²⁶⁷⁴ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 14.

²⁶⁷⁵ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 9^o Registre par les années 1594 à 1597. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 27.

²⁶⁷⁶ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 9^o Registre par les années 1594 à 1597. Fecha 28 de junio de 1596. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 27.

Ilustración XXXVIII: Osario del Cementerio de los Inocentes en las Catacumbas de París



Fuente: imagen tomada por la doctoranda en julio de 2017.

Sobre la tipología de enfermos presentes en el Hôtel-Dieu, hay que comenzar recordando que, aunque las salas del hospital estuvieron designadas a diferentes tipos de personas, tradicionalmente este hospital tuvo sus puertas abiertas para todo el que llegara a ellas pidiendo ayuda. Los únicos requisitos de entrada que se exigían, según lo contemplado en el artículo XXI del Estatuto del año 1217, eran del orden espiritual: “(...) los enfermos deben confesar los pecados y comulgar religiosamente (...)”²⁶⁷⁷. Esto quiere decir que, en él eran recibidos además de enfermos, pobres, huérfanos, necesitados, etc., así se muestra en diversas descripciones del centro realizadas por diferentes personajes. El informe de M. Montaigne, “La Police des Pauvres de Paris”, designado para inspeccionar las instituciones de beneficencia de la villa en el s. XVI, confirma que en ese momento: “En el Hôtel-Dieu son recibidos, alimentados y atendidos todos los pobres enfermos, sin importar su país de procedencia ni la enfermedad que les haya traído, incluida la peste (...)”²⁶⁷⁸. Alexis Chevalier afirmó que en “(...) el Hôtel-Dieu los enfermos eran recibidos independientemente de su edad,

²⁶⁷⁷ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 483.

²⁶⁷⁸ M. Montaigne “La police des paouvres de Paris” 1555-1557, Cap. XIV. Presente en Ernest Coyecque, “L'Assistance Publique...” 112.

sexo, religión, procedencia o nación (...)” y añadió que no solo se recibían enfermos, sino que también admitían a "(...) pobres, inválidos, indigentes, personas sin hogar y carentes de recursos, peregrinos, viajeros (...)”²⁶⁷⁹. Mientras que Jean Cheymol, historiador francés actual, expone que en el hospital:

"(...) eran recibidos: viajeros y peregrinos; hambrientos, en los sucesivos periodos de hambruna; débiles, incapaces para el trabajo, mutilados de guerra; mujeres embarazadas, huérfanos; mendigos y vagabundos, muchas veces malandrines y taimados y así a todos los enfermos de cuerpo y espíritu”²⁶⁸⁰.

El religioso agustino, Teófilo Aparicio López, quien investigó la labor de las hermanas agustinas mediante los documentos de su propio archivo, estableció que:

“(...) el hospital no atendía solamente a enfermos, sino también cuidaba de los niños abandonados, de sus enfermedades o de su muerte, atendía también a los peregrinos y viajeros; a los pobres y a los que se encontraban sin trabajo (...)”²⁶⁸¹.

Por último, Dorothy-Louise Mackay escribió que en el Hôtel-Dieu se encontraban “(...) dos categorías de habitantes, los enfermos y los huéspedes (...)”²⁶⁸². Con respecto al segundo grupo estableció tres subcategorías: los pobres, personas con buena salud, pero necesitadas de socorro material; los ancianos, demasiados mayores para trabajar, que si no hubieran sido acogidos por el centro habrían muerto en la miseria y en la calle; y, por último, los pensionistas, se trataba de personas que llegadas a la vejez donaban sus posesiones al hospital a cambio de ser cuidados en él hasta su muerte. Estos últimos eran alojados, habitualmente, en los edificios conventuales de los religiosos, separados por sexo, y atendidos como si se tratase de hermanos o hermanas ancianas²⁶⁸³.

Se puede extraer de estas descripciones que, el Hôtel-Dieu era una especie de cajón de sastre, donde cualquier persona necesitada tenía cabida. Es posible que la institución estuviera permanentemente colapsada por el número de enfermos y que fuera esta la situación que originó las múltiples ampliaciones de sus instalaciones. Motivados por esta permanente aglomeración de personas, uno de los primeros objetivos que se planteó la junta de administración laica fue la descongestión del hospital. Con esta

²⁶⁷⁹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 77.

²⁶⁸⁰ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 280.

²⁶⁸¹ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 86-87.

²⁶⁸² Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 52.

²⁶⁸³ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 52-53.

intención hicieron, en el año 1525, una demanda al Parlamento solicitando la especialización de cada centro hospitalario parisino en un tipo de enfermo concreto. El primer día del mes de julio del mismo año, llegó la respuesta, en modo de sentencia. Fue titulada *Proposition d'affecter à chaque hôpital de Paris une catégorie distincte de malades*, y estableció que:

“(...) la afluencia de la gran multitud de enfermos que asedia el Hôtel-Dieu de París, genera tal trastorno que se ven obligados a meter 12 o 15 en una cama, los afectados de peste con los que no lo están, los afectados de sífilis con los que no lo están, los trastornados con los no trastornados (...) viendo morir continuamente a sus compañeros (...)”²⁶⁸⁴.

El documento afirmaba que, en vista de la falta de conocimientos de los miembros del Parlamento sobre el tema en cuestión, se iba a designar una comisión que tendría como finalidad: "(...) establecer la mejor manera y el orden en el que distribuir a los enfermos por los diferentes centros". A partir de ese momento comenzó una escalada de clasificación de centros y enfermos que les llevó varios siglos y que, de forma secuencial ocurrió así:

1. En esa misma sentencia los primeros excluidos de su acomodación en el Hôtel-Dieu fueron los peregrinos y viajeros, a los que se les aconsejó que buscaran hospedajes o alojamientos privados²⁶⁸⁵. Para lo que se contaba en la villa, desde el s. XVI al menos, con los centros denominados: «Hôpital des Filles-Dieu», para mujeres; y «Les hôpitaux des pèlerins», pequeños centros privados que acogían a hombres y mujeres separados en habitaciones para cada sexo²⁶⁸⁶.

2. Los enfermos que padecían afecciones consideradas contagiosas comenzaron a ser excluidos del Hôtel-Dieu desde el s. XVI. En primer lugar, según el informe "La police des paouves de Paris":

"Los enfermos con lepra son alojados, recibidos, alimentados y atendidos en la enfermería de San Lázaro, de Rouvre y otras, por orden del señor Limosnero General del rey o por su Vicario General, que es también

²⁶⁸⁴ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 334. El documento original forma parte del catálogo de documentos relativos al Parlamento, ubicado en el Archivo Nacional Francés.

²⁶⁸⁵ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 280.

²⁶⁸⁶ M. Montaigne, "La police des paouves de Paris", 1555-1557, Capt. XXVII y XXVIII, en Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique...", 116.

comisionado de este gobierno, según sus residencias e ingresos de dichos enfermos"²⁶⁸⁷.

En el Reglamento del año 1580 consta la exclusión del centro de personas simplemente pobres, así como de enfermos mentales, discapacitados intelectuales y afectados por sífilis:

“Todos los enfermos, de la enfermedad que sea, son recibidos y bienvenidos excepto los miserables, dementes y con el espíritu perturbado, y aquellos que están enfermos del mal de Nápoles, llamado sífilis”²⁶⁸⁸.

Pero la realidad era que, las personas que padecían enfermedades consideradas venéreas²⁶⁸⁹ fueron aceptadas en el Hôtel-Dieu de París en todas las épocas. Sin embargo, desde que se construyó el «Hôpital de Saint Louis», en el año 1607 por deseo del rey Henry IV, los enfermos de peste, sífilis y otras enfermedades contagiosas fueron derivados a él²⁶⁹⁰. También eran enviados a este centro los enfermos de escorbuto ya que este trastorno, aunque causado por déficit de vitamina C, era considerado contagioso. A pesar de su construcción y de la derivación a este centro, en el Hôtel-Dieu se siguió aceptando a personas con estas enfermedades, cuando la capacidad del «Hôpital de Saint Louis» era sobrepasada²⁶⁹¹. Por otro lado, los enfermos de peste siguieron teniendo como referencia la Sala del Legado, aunque también eran aceptados en el «Hôpital de Saint Louis»²⁶⁹².

3. Los niños huérfanos de París contaron con varios centros para su atención y cuidado desde la Edad Moderna. El «Hôpital de la Trinité» estaba destinado a:

"Los niños pequeños, recién nacidos, que son abandonados, expuestos y desamparados, por sus despreciables padres o madres en las calles, y encontrados por nosotros, son recibidos por los administradores y el

²⁶⁸⁷ M. Montaigne "La police des pauvres de Paris" 1555-1557, Cap. XIV. Presente en Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique...", 113.

²⁶⁸⁸ Mientras que el resto de Europa llamaba a la sífilis «el mal francés», los franceses lo denominaban «el mal de Nápoles». Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu...", 142.

²⁶⁸⁹ Al igual que ocurría entre los judíos con las afecciones de la piel que eran llamadas en su mayoría lepra, durante la Edad Media y gran parte de la Moderna, los franceses llamaron «verolé» a todas las afecciones eruptivas que produjeran pústulas en la piel y que tras sanar dejaran marcas. Las «verolés» eran clasificadas por diversos criterios, así se han encontrado las siguientes: «la petite verolé vieille» que era la viruela; «la petite verolé volante» que era la varicela; «la petite verolé confluyente», que se trataba de erupciones con pústulas que dejaban marcas pero que se resolvían solas y rápidamente; y, por último, «les malades verollés» se utilizaba como sinónimo de «maladie vénérienne» o enfermedad venérea.

²⁶⁹⁰ Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados...", 40.

²⁶⁹¹ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 67.

²⁶⁹² Según consta en el informe de M. Montaigne, "La police des pauvres de Paris" de 1555-1557, Cap. XIII, presente en Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique...", 112.

personal del Hospital de la Trinidad, donde los alimentan mujeres que se dedican a esto. Están allí hasta que alcanzan la edad y las habilidades para ser instruidos en la doctrina de Dios y en algún arte (...)"²⁶⁹³.

Los niños cuyos padres o madres hubieran fallecido en el Hôtel-Dieu, fueron dirigidos al orfanato «Les Enfants-Dieu», construido en el s. XVI²⁶⁹⁴. Las cortinas del «Hôpital de la Trinité» eran azules, mientras que las de «Les Enfants-Dieu» eran rojas, lo que derivó en que, poco a poco, los centros fueran conocidos como «Les Enfants Blue» y «Les Enfants Rouge»²⁶⁹⁵. Por otro lado, para los niños de toda la villa que fueran huérfanos, abandonados, nacidos fuera del matrimonio y no reconocidos, e hijos de personas pobres que no pudieran alimentarlos, estaba el «Hôpital du Saint-Esprits», que los acogía hasta los nueve años, cuando eran entregados a algún maestro artesano como aprendiz²⁶⁹⁶.

4. Los convalecientes, que debían permanecer durante siete días más para garantizar su curación, fueron derivados primero a la Sanidad de Saint Marcel y posteriormente también a la Sanidad de Sainte Anne, creada en el año 1608²⁶⁹⁷. Aun así, para el año 1621, los convalecientes seguían dentro de las instalaciones, como consta en un acta de deliberación de la junta de gobierno laica

"Cuando los pobres enfermos se encuentren como convalecientes, y en estado de poder salir, ellos serán licenciados y despedidos de la casa por los médicos y los cirujanos, que se cuidaran de no mantener a un enfermo más tiempo del que necesite para restablecer la salud, la voluntad y la resistencia"²⁶⁹⁸.

A finales del s. XVIII, cuando la comisión para la Real Academia de las Ciencias estuvo estudiando el centro, se encontraron que, en las instalaciones había en ese momento 830 convalecientes²⁶⁹⁹. Tres años más tarde, en 1788, M. Tenon, uno de los comisionados de la Real Academia de las Ciencias, retomó el estudio en solitario y

²⁶⁹³ M. Montaigne, "La police des des paouvres de Paris" de 1555-1557, Cap. XVI, presente en Ernest Coyecque, "L'Assitance Publique...", 113.

²⁶⁹⁴ M. Montaigne, "La police des des paouvres de Paris" de 1555-1557, Cap. XVII, presente en Ernest Coyecque, "L'Assitance Publique...", 113; Arthur Loht, *La charité catholique en France avant la Révolution* (París: Alfred Mame et Filles, 1896), 151.

²⁶⁹⁵ Cheymol, "Le passé de la pharmacie...", 475.

²⁶⁹⁶ M. Montaigne, "La police des des paouvres de Paris" de 1555-1557, Cap. XVIII, presente en Ernest Coyecque, "L'Assitance Publique...", 113.

²⁶⁹⁷ Cheymol, "Le passé de la pharmacie...", 472.

²⁶⁹⁸ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13^o Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 65-66.

²⁶⁹⁹ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 33.

calculó que la media de convalecientes en el hospital era de unas 833 personas diarias²⁷⁰⁰ que, según sus propias palabras:

"(...) permanecían amontonadas por cualquier lugar, ya que solo contaban con el puente de Saint Charles para poder pasear y no tener que estar acostados, pero ese mismo sitio es en el que las hermanas tienden las sábanas de las camas a secar (...)"²⁷⁰¹.

5. Para la atención a los pobres, París contaba con dos sistemas. Por un lado, para aquellos que eran pobres y estaban sanos, pero se encontraban:

"(...) incapacitados para trabajar, como los niños pequeños, los ancianos decrepitos, las mujeres solas responsables de muchos hijos, que no pueden ganarse la vida ni tienen la ayuda de sus familias, tienen el subsidio general de la limosna, que se proporciona a todos según sus edades, necesidades, cargas y cualidades (...)"²⁷⁰².

Para los que además de pobres e incapacitados, estaban enfermos o débiles, «l'ancien Hôtel-Dieu» tuvo siempre sus puertas abiertas. Sin embargo, desde el s. XVII, los pobres, mendigos y vagabundos, dejaron de ser recibidos en la casa y fueron enviados a dos asilos, Bicêtre para los hombres y Salpêtrière para las mujeres²⁷⁰³.

6. También estos dos centros fueron los encargados de acoger a las personas que padecían enfermedades mentales consideradas crónicas. Mientras que los que padecían enfermedades consideradas como, potencialmente, curables eran atendidos en el Hôtel-Dieu, en las salas llamadas de Saint Paul y de Sainte Geneviève. Ambos asilos, Bicêtre y Salpêtrière, son internacionalmente conocidos, ya que fueron en los que a finales del s. XVIII, Philippe Pinel comenzó la lucha en pro de la recuperación terapéutica y del trato digno a los enfermos mentales²⁷⁰⁴.

²⁷⁰⁰ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* 287.

²⁷⁰¹ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* 287. Las religiosas tenían por costumbre tender las sábanas a secar, durante la primavera, en las galerías de Notre-Dame, y durante el invierno en la sala Nueva. Sin embargo, tras la construcción del puente de Saint Charles y, sobre todo, después de que fuera techado, parece que el mejor sitio para secar la ropa era ese puente (Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 81.).

²⁷⁰² M. Motaigne, "La police des paouvs de Paris", 1555-1557, Capt. XVI, en Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique...", 113. Esta práctica parece la heredera de los «matricularii» que la Iglesia había sostenido desde prácticamente su oficialización por Teodosio I.

²⁷⁰³ Valentin, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu", 254.

²⁷⁰⁴ Ramón de La Fuente, "Pinel, su tiempo y su obra", *Salud Mental* V 1, nº. 2-7 (1990): 2-7, 3. Estos dos centros junto con la Casa de Piedad de Nuestra Señora fueron considerados como las Grandes Maisons de beneficencia parisina del s. XVI, mientras que las demás eran consideradas las Petites Maisons. Una

7. La Casa de Salud Quinze-Vingts fue fundada en el año 1269, como sociedad civil, por la «Congregation et Maison des Troiscents»²⁷⁰⁵ y amparada por el rey Louis IX. Se había dedicado, tradicionalmente, a acoger a ancianos pobres incapaces para el trabajo. En el año 1520, "(...) gracias a la limosna de París (...)"²⁷⁰⁶, fue objeto de una gran remodelación que concluyó en el año 1545. Desde ese momento comenzó a acoger, además de ancianos pobres e incapaces, también a personas ciegas. Así, desde el año 1656, «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris» dejó de acoger a personas con problemas graves de visión, pero no de salud, que eran derivadas a «Les Quinze-Vingts»²⁷⁰⁷.

8. Desde el s. XVII, las personas consideradas como inválidas o incurables, fueron trasladadas al Hospital de los Incurables, fundado en el año 1634²⁷⁰⁸.

9. El último gran cambio, en este sentido ocurrió cuando, "(...) a partir de finales del siglo XVIII, el Hôtel-Dieu no aceptará más que a parisinos enfermos o lesionados"²⁷⁰⁹, limitando así el acceso, no solo por enfermedad sino también por procedencia. Algo hasta la fecha insólito y que rompía con todos los cánones de la hospitalidad y la caridad conocidos hasta la fecha.

3. Las cuidadoras

En vista de la información compartida hasta este momento, es indudable que cuidar a los enfermos internados en el centro era la responsabilidad esencial de las hermanas agustinas del Hôtel-Dieu de París. En las tareas, que esos cuidados requerían,

clasificación groso modo, en base al número de personas que acogían, pero que dejaba claramente fuera a centros fundados antes de la laización de la gestión de los mismos, como podía ser el propio Hôtel-Dieu.

²⁷⁰⁵ «Les Troiscents», Los Trecientos, o «Quinze-Vingts», quince por veinte en el francés de la época, proviene de un hecho sin comprobación alguna, convertido en ideología popular a lo largo de los s. XIV, XV y XVI. Esta leyenda afirmaba que el rey Louis IX salvó a trescientos caballeros franceses que, durante la Séptima Cruzada, habían sido hechos prisioneros por los turcos. Continúa la leyenda afirmando que, a su vuelta estos hombres fundaron una congregación laica y se dedicaron a prestar socorro a los pobres desvalidos de París. Existen y se conservan los Estatutos originales de esta comunidad laica, es decir, que la comunidad existió y prestó servicio y bienes al centro. Lo que no parece cierto es la salvación por manos del rey pero si es cierto que «Le Hôpital des Quinze-Vingts», contaba con trescientas camas, por lo que el nombre pudo venir de ahí (J. L. Prompsault, *Les Quinze-Vingts, notes et documents* (París: Imprimerie de E. Rolland, 1863), 1-14).

²⁷⁰⁶ M. Motaigne, "La police des paouvres de Paris", 1555-1557, Capt. XXIV, en Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique..." 116.

²⁷⁰⁷ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 278.

²⁷⁰⁸ Cheymol, "Le passé de la pharmacie...", 278.

²⁷⁰⁹ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 281.

a penas contaron con colaboración alguna, más allá de algún sirviente o ayudante que les hiciera menos pesada alguna cuestión, como el sirviente que portaba agua desde el río. Parece una clara constatación de este hecho que, desde el primer Estatuto del hospital, ya se planteaba que los rezos eran obligatorios para las hermanas, siempre y cuando el cuidado de los enfermos se lo permitiese. Así como que tuviesen indicadas, desde ese momento, las oraciones que debían realizar como compensación de su ausencia a los rezos comunes. Estas incorporaciones en los artículos del Estatuto hacen entender que, desde el principio, tenían claro que sus obligaciones, como cuidadoras de los enfermos internados, iban a impedir el cumplimiento de sus obligaciones como religiosas. Dando por finalizado el objetivo de identificar a las personas encargadas de cuidar, se trae a colación la siguiente indicación del canónigo y provisor del centro durante el s. XV, Jehan Henry: "(...) las hermanas, en la medida de lo posible, tienen como misión de caridad el cuidado a los enfermos, que constituye su deber esencial (...)"²⁷¹⁰.

Las niñas o mujeres, que pretendían entrar a la comunidad, debían ser aceptadas por el capítulo catedralicio. Como muestra de ello, se han encontrado un alto número de actas de las deliberaciones del capítulo que versan sobre esta cuestión. Para mostrar este punto se expone la del día veintiuno de enero del año 1327, cuando Colete de Montauban fue "(...) recibida para que tome el velo (...)"²⁷¹¹, de lo que se deduce que entró a la comunidad como «fille blanche». Dos años más tarde, el once de enero del año 1329, Johanneta de Argentolio fue confirmada como hermana profesa, o «vota». En la misma acta se afirmó que Johannetam de Corber, Coletam de Monte Albano y Johanneta de Puteolis, en ese orden, serían las siguientes en acceder a la jura de los votos²⁷¹². La primera fue confirmada como hermana profesa el diez de febrero del mismo año²⁷¹³, mientras que la tercera lo fue el día cinco de enero del año 1330²⁷¹⁴. Sobre la segunda, Coletam de Monte Albano, que parece ser la misma Colete de Montauban que entró en la comunidad en 1327²⁷¹⁵, debió morir o abandonar el centro

²⁷¹⁰ Jehan Henry, *Le Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, extracto recogido en la obra de Candille, *Étude du Livre de vie...* 13.

²⁷¹¹ Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris*, L.L. 208, p. 19.

²⁷¹² Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris*, L.L. 208, p. 86.

²⁷¹³ Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris*, L.L. 208, p. 90.

²⁷¹⁴ Arch. Nat., *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris*, L.L. 208, p. 130.

²⁷¹⁵ Aunque no coincide la escritura del nombre, si se aprecian las similitudes, gráficas y sobre todo fonéticas, entre ambos. Parece necesario hacer un inciso sobre los textos de este periodo, mientras que los de los dos siglos anteriores están redactados en latín, se aprecia como, poco a poco, latín y francés se van fusionando. De modo que, en las actas de la deliberación capitular, en este caso, se encuentran más o

en el transcurso de estos tres años, puesto que era ella la siguiente que debía profesar lo votos y ya no aparece más en el libro de actas, y sí que aparece el siguiente orden para la profesión, que fueron Alisona de Biaumont y Johanna de Rothomago²⁷¹⁶. El análisis de las actas de deliberación permite constatar que la mujer/niña aceptada «para tomar el velo» era la «fille blanche» y cuando pasaban a ser hermanas en el año de prueba las llamaban «velatas». Aunque, en todas las ocasiones observadas no se cumplía ese año, a veces solo fueron tres meses y en otras diez, pero en ningún caso un año natural. Tras el periodo en cuestión, las hermanas confirmaron los votos y por tanto constan como «est vota», es decir, como profesas. Se pueden mencionar así las situaciones de las hermanas Ysabellis la Maupetit; Coleta/Nicolaa la Freze; Alipdis de Prato o Marie de Morguenva²⁷¹⁷.

Otro detalle de interés es que, según estas actas, Alisona de Biaumont y Johanna de Rothomago²⁷¹⁸ venían avaladas por personalidades de relevancia para el centro. La primera estaba respaldada por un canónigo del capítulo, Petri de Essartis, y la segunda por la reina, Jeanne de Bourgogne y un cardenal, además contaba con una carta de recomendación del Papa²⁷¹⁹. La necesidad de avales para entrar a la comunidad no consta, oficialmente al menos, en ninguno de los documentos que se han estudiado, que a priori son los existentes. Sin embargo, son dos las mujeres que, de forma consecutiva, presentaron respaldos formales y no de personajes secundarios en esta historia sino de personajes centrales en la historia de la Europa de la época, por ello resulta de gran interés. Siguiendo las actas posteriores se constata que alguna mujer más se presentó ante el capítulo con avales de relevancia, pero también, que esta práctica no fue la más habitual. De hecho, a partir del año 1398 desaparece toda mención a estos apoyos hasta casi un siglo más tarde, este periodo también estuvo marcado porque se aumentó

menos palabras en uno u otro idioma o estas conversiones en los nombres de las personas mencionadas en ellas.

²⁷¹⁶ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 208, p. 130.

²⁷¹⁷ Acta de la deliberación del capítulo de los días 17 de octubre de 1397 y 4 de enero de 1398. Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 211b, p. 287; 311; Acta de la deliberación del capítulo de los días 8 de febrero de 1397 y 20 de febrero de 1398. Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 211b, p. 322; 436; Acta de la deliberación del capítulo de los días 3 de abril de 1397 y 20 de febrero de 1398. Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 211b, p. 337; 435; Acta de la deliberación del capítulo de los días 22 de septiembre de 1399 y 3 de septiembre de 1400. Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 212a, p. 17; 93.

²⁷¹⁸ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 208, p. 130.

²⁷¹⁹ Acta de la deliberación del capítulo del día 15 de diciembre del año 1329 Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 208, p. 128.

significativamente el ritmo de recepción, toma del velo y jura de los votos de las hermanas.

Un punto de especial interés, para este estudio, es conocer cómo las religiosas eran seleccionadas y se preparaban para la labor de cuidar a los enfermos. Ante esta cuestión, algunos autores, como Margaret Wade Labarge, sugieren que las comunidades religiosas,

“(…) que atendían enfermos estaban más interesadas en las cuestiones prácticas que en una vida religiosa conventual. Aceptaban como monjas a mujeres que fueran fuertes y hábiles, con conocimientos de enfermería y capaces de levantar a sus enfermos (…). No admitían a mujeres de noble cuna, sino solo a las que fueran hábiles en el trabajo manual y estuvieran acostumbradas al mismo”²⁷²⁰.

De nuevo, parece que «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris» no se ajustaba a los usos habituales. Si lo hizo en el aspecto de estar más interesadas en las cuestiones prácticas que en la vida espiritual, como se ha visto en relación a la prioridad de atender a los enfermos frente al cumplimiento de los rezos comunes. Sin embargo, la impresión que generan los diferentes estatutos o reglamentos es que cualquier niña o mujer que deseara entrar a la congregación y aceptara la clausura, la Regla y el propio reglamento, era bienvenida. Incluso se han mostrado personas que se presentaban con avales que ponen de manifiesto que su origen no era, de ninguna de las maneras, humilde. Por lo que, se puede deducir que no parece que se exigieran conocimientos ni habilidades especiales en la atención a los enfermos para su aceptación, ni que tuvieran trabas para acceder por su origen. También que, en este centro, sí prestaron servicio mujeres de alta alcurnia y de altos recursos económicos.

Continuando con la progresión de las hermanas, una vez admitida la «fille blanche» era asignada a una hermana profesa que tenía el deber de enseñarla, por lo que era adscrita a su misma sala. Las novicias en el año de aprobación, o «velatas», contaban con la figura de la «mère esperituelle», a quienes “(…) eran confiadas para su aprendizaje religioso y hospitalario (…).”²⁷²¹. Puesto que, desempeñaba la tarea de evaluar sus capacidades religiosas y las relacionadas con la atención a los enfermos, a lo largo de, oficialmente un año, para luego dictaminar su idoneidad. Parece constatarse

²⁷²⁰ Margaret Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban enfermos" en *La mujer en la Edad Media*, ed. por Margaret Wade Labarge (Madrid: Nerea, 1988), 239.

²⁷²¹ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 86.

que esa preparación se realizaba a través del aprendizaje persona a persona y que no se fundamentaba en conocimientos teóricos y su aplicabilidad práctica, sino que se basaba en la experiencia de otra religiosa. Si bien, este modelo de aprendizaje ha demostrado sus fallas y deficiencias a lo largo de la historia, se debe tener en cuenta que, ubicado el hecho en la Edad Media, se trata de la práctica habitual ya que la mayoría de los oficios eran aprendidos del mismo modo. Una vez pasado el periodo de prueba, si recibía la aprobación de la «mère espirituelle» para ser hermana de pleno derecho, debía jurar sus votos. La fórmula de la promesa aparece, como estandarizada, ya en el año 1632, así en el acta de deliberación capitular del doce de diciembre del mencionado año, se estableció de la siguiente manera:

"Juro y prometo ante Dios, ante el Deán y el capítulo al completo, guardar castidad, vivir sin propiedades, obedecer al «maître» y a la «maîtresse» y vivir según el Estatuto del hospital y la Regla de la casa"²⁷²².

Desde que se estableció el primer estatuto de la comunidad en el año 1217, estaba impuesto que una novicia solo profesaría sus votos tras el fallecimiento, la dimisión o el cese de una hermana profesa. Por lo que se obligaba a mantener el mismo número de hermanas de forma reiterativa. Se ha podido detectar, mediante el estudio de las deliberaciones del capítulo de Notre-Dame que, desde el año 1398 comenzaron a sucederse actas de hermanas que eran: recibidas, «filles blanches»; hermanas que eran «velatas» en el año de prueba; y hermanas que profesaban los votos. Parece una constante que sigue un ritmo cada vez más rápido, de tal forma que las actas de los años 1402 al 1443 prácticamente solo versan sobre esta cuestión. Teniendo en cuenta que la promoción de una hermana a profesa iba precedida de la defunción de otra que ocupaba este cargo, se podrían relacionar estos datos con un aumento de la mortalidad de las religiosas. Mientras que en las primeras actas se observa una tasa de reposición de ninguna, una o dos hermanas al año, en la del periodo reseñado se dan años de hasta ocho reemplazos, cuatro hermanas que profesaron los votos y cuatro que fueron «velatas»²⁷²³. Se puede suponer que este aumento de la mortalidad estuvo relacionado con la epidemia de peste que asoló Europa en la segunda mitad del s. XIV. Sin embargo, ni una sola mención a este problema consta en las deliberaciones. No deja de

²⁷²² Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 209b, p. 326.

²⁷²³ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 212b. p. 283; 286; 288; 292; 304; 343. Todas relativas al año 1403. Archive National, Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 212b. p. 363; 366; 372; 385; 402; 413. Todas relativas al año 1404.

sorprender que una situación que marcó el devenir de un amplio número de la población europea, que produjo enfermedad y muerte sin medida, fuera obviado en las deliberaciones del órgano gestor del mayor hospital de París y de Francia. No se percibe, por contra, un aumento en la tasa de reposición de los hermanos de la orden, por la ausencia de registro de nuevas incorporaciones en las deliberaciones. Así se comprueba que, en el peor año para las hermanas, 1403, con ocho sustituciones, no hay ningún hermano que profesase los votos. Usando las palabras de M^a Paz Álvaro Barra y colaboradores se podría decir que:

“(…) una vez más queda reflejado en la historia, el papel tan relevante que los cuidadores representaron en el sistema social, que sin lugar a dudas en este período adquirió más protagonismo por la gran demanda que generaron las epidemias, el hambre y la miseria que sufrió la población”²⁷²⁴.

Desde que, siendo «fille blanche» la mujer fuera asignada a una hermana profesa, también era asignada a la misma sala en la que ésta ejercía sus labores. Todo parece indicar que ya nunca cambiaría de sala, solo cuando sus condiciones físicas, la edad o la muerte la retiraran del servicio. El único cambio que se producía, en tanto a los cuidados que prestaban, era el cambio de turno, cuestión que se abordará más adelante. Por otro lado, parece de interés destacar que las hermanas descansaban cinco días al año: el día de la Ascensión, Pentecostés, Corpus Cristi, San Juan Bautista, patrón del Hôtel-Dieu, y el día de la Asunción²⁷²⁵, no se ha podido averiguar qué ocurría con los enfermos esos días. Aunque la preparación fuera solo práctica, como se está mostrando, si se tiene en cuenta que las hermanas entraban a las salas con entre doce y veinte años, que permanecían en ella hasta su incapacidad vejez o muerte y que cada sala estaba destinada a enfermos con características concretas, tampoco se debe menospreciar el nivel de competencias prácticas que podían adquirir a lo largo de toda una vida. También se extrae de estos datos que el trabajo debía ser extenuante, por el número de horas de trabajo y lo continuado del mismo, así no sorprende que sobre las hermanas se escribiesen las siguientes apreciaciones que transmiten la dureza de la ocupación que estas mujeres realizaron durante siglos:

“El Hôtel-Dieu era uno de los hospitales más grandes de todo occidente, así como un convento donde había una comunidad doble de hermanos y

²⁷²⁴ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁷²⁵ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 93.

hermanas, estas últimas consagraban sus vidas al servicio de los pobres enfermos (...),²⁷²⁶.

“Unas, las más robustas, resistían en sus puestos hasta la muerte, las otras, las peor constituidas, o que habían pasado por las más duras pruebas o vivido en épocas de epidemias, o fueron forzadas a dimitir: se retiraban, después, a la cámara de las hermanas ancianas donde los máximos cuidados y dedicación les fueron proporcionados hasta su último día”²⁷²⁷.

En opinión de Teófilo Aparicio López, la suma de los años de dedicación al tipo de enfermos de su sala y la evaluación religiosa llevada a cabo por la «mère esperituelle» les confería a las hermanas “(...) una doble y completa formación (...)”²⁷²⁸. Aunque desde el hoy no se puede compartir su opinión, por la inexistencia de apoyo teórico a su formación como cuidadoras, hay que reconocer que pocas ocupaciones eran sustentadas en un cuerpo de conocimientos teóricos en ese momento. Esta falta de contenido teórico en el aprendizaje de la labor de cuidar es algo de lo que la profesión, disciplina y ciencia enfermera se ha adolecido durante muchos siglos, ya que no era exclusivo del Hôtel-Dieu de París, era generalizado en toda Europa. Probablemente el sentido caritativo que impregnaba los cuidados fue el que impidió la transmisión sistemática y organizada de conocimientos de los cuidados, imposibilitando la creación de un cuerpo teórico específico que hubiera facilitado su enseñanza reglada en el contexto universitario. Fue como un círculo vicioso, el sentido caritativo impedía su acercamiento a la universidad, y a la misma vez, al no ser un estudio particular y universitario, se reforzaba el sentido de ayuda altruista y caritativa del cuidado. Por otro lado, tampoco encajaba en el sistema gremial como oficio a aprender, por el mismo sentido caritativo, por ser aplicado fundamentalmente por mujeres que tampoco tenían cabida en los gremios, y por “(...) poseer una dimensión exclusivamente espiritual, sin connotaciones de aprendizaje, calidad y salarios”²⁷²⁹. La falta de formación, sin embargo, no implicó la ausencia de reconocimiento social a la labor que desempeñaban, ya que, como ocurría en casi toda Europa, las abadesas o prioras “(...) y sus enfermeras delegadas tenía mucha responsabilidad médica y generalmente se daba gran importancia

²⁷²⁶ Jehanno, "Boire à Paris au XV siècle...", 3-4.

²⁷²⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 34.

²⁷²⁸ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 86.

²⁷²⁹ Hernández Conesa, *Historia de la enfermería*, 105 y 08.

a la habilidad especial en este campo”²⁷³⁰. Este reconocimiento social también existió hacia las hermanas agustinas del Hôtel-Dieu, y así lo indican las siguientes palabras:

“Para el duro trabajo las hermanas se preparaban en el servicio de los enfermos en las salas. ¡Qué grupo de enfermeras vocacionales podía salir de un sistema de aprendizaje tan doloroso! Solo las más fuertes, psíquica y moralmente, podían soportar los años de labor penosa y conseguir así dar sus vidas al servicio a los pobres enfermos”²⁷³¹.

También da pie a pensar que el reconocimiento a sus competencias, en la prestación de cuidados era alto, debido el hecho de que las hermanas eran trasladadas a otras instituciones hospitalarias, antes de su inauguración. El traslado tenía como misión enseñar a las hermanas de la congregación que se iban a encargar de este nuevo centro, ya que el capítulo confiaba en su gran experiencia. Prueba de ello es el acta de la deliberación capitular del día ocho de febrero del año 1417, en la que consta que el «maître», Johannes d'Ay, solicitaba al capítulo que permitiera que algunas de las hermanas se trasladaran, provisionalmente, a la villa de Blois para formar a un grupo de mujeres que iban a prestar cuidados en el hospital recién construido. También pedía que una de ellas se quedaría, definitivamente en la institución, como priora del nuevo centro, justificando esta petición en las "(...) conocidas habilidades y honorabilidad de las hermanas del Hôtel-Dieu (...)"²⁷³². De nuevo, en un acta de deliberación del capítulo, pero ésta fechada el catorce de julio del año 1531, consta que fueron la priora y las propias hermanas las que solicitaron al capítulo un permiso especial para trasladarse, algunas de ellas, al Hôtel-Dieu de Meldensem²⁷³³. El capítulo no tuvo a bien concederles tal permiso ese día, pero cinco días más tarde, reunidos nuevamente, tras recibir una carta de la reina y las quejas del obispo de Meldensem, optaron por aceptar este traslado²⁷³⁴. Aunque se han encontrado más peticiones de este estilo, es especialmente relevante la realizada por el obispo de Troyes, que pidió a la junta de gobierno laica que admitieran, en el hospital, a una novicia para que aprendiese y conociese "(...) cómo cuidar a los enfermos, cómo vendarles y cómo administrarles los

²⁷³⁰ Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban", 219.

²⁷³¹ Extracto de la obra de Jehan Henry Livre de vie active del Hôtel-Dieu, p. 25, presente en el estudio de Mackay, *Les hospitaux et la charité...*62.

²⁷³² Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 215, p. 139.

²⁷³³ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 241, p. 563.

²⁷³⁴ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 241, p. 567.

medicamentos y que luego volviese al centro de dicha ciudad"²⁷³⁵. La relevancia de este dato reside en dos aspectos: que se data en un periodo en el que la institución ya estaba bajo gobierno laico, y fue la autoridad eclesiástica la que se dirigió a ellos para solicitarles esta incorporación, podría decirse en prácticas o en formación, siendo este el segundo aspecto de interés. En opinión de Ernest Coyecque y de A. Tennenson, el centro estaba considerado, en esta época entre medieval y moderna, como un hospital modelo y sus cuidadoras como de consumada experiencia, por lo que se valoraba que guiasen en sus inicios al personal todavía inhábil de los centros nuevos²⁷³⁶.

Volviendo a la triada *filles blanche*, novicia en el año de prueba y hermana profesas, se quería comentar que su relación fue objeto de los artistas del momento, quedando plasmada en clave de alegoría en una acuarela de s. XV que adorna los márgenes del *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu* y que se muestra como Ilustración XXXIX. Haciendo una sencilla descripción de la imagen se observan cuatro hermanas profesas, tocado y hábito negro, acompañadas por grupos de dos o tres «filles blanche», tocado y hábito blanco, y novicias en el año de prueba, tocado negro y hábito blanco. También se muestran cuatro camas que acogen un total de siete enfermos. Las hermanas profesas como son representadas a modo de alegorías de las cualidades que Jehan Henry también promulga en su obra, como deseables para las hermanas: prudencia, templanza, fortaleza y justicia²⁷³⁷, cualidades que ya se mostraron como relevantes en el análisis bíblico realizado.

Esta miniatura ha sido objeto de un estudio iconográfico por parte de Magdalena Santo Tomás Pérez y colaboradores²⁷³⁸. Su primera observación es que la acuarela se compone de tres planos que denominan: el enfermo, el que asiste y el que aprende. Interpretan las cuatro alegorías de la siguiente forma: prudencia, para prevenir y evitar los peligros, incluso los contagios; templanza, como el temperamento necesario para adquirir la regeneración y purificación, tanto del cuerpo como del alma; fortaleza, para vencer el temor y huir de la temeridad; y, por último, justicia, que las dotaría de objetividad y fuerza para imponer sus decisiones. Insisten estas investigadoras en que el vínculo, entre el enfermo y el que aprende, es el que enseña y cuida. Por último,

²⁷³⁵ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 14^e Registre par les années 1624 à 1629. Fecha 11 de mayo de 1629. Möring et al., *Collections de documents...*1, 71.

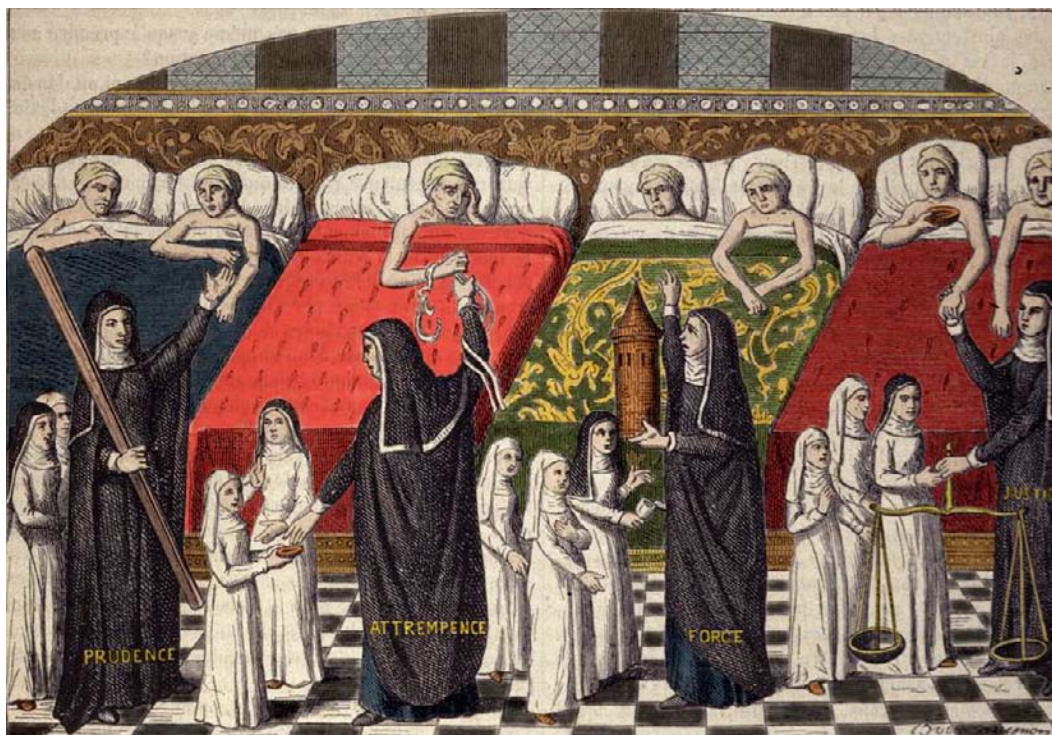
²⁷³⁶ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 174; Tennenson, *Les Religieuses Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 24.

²⁷³⁷ Candille, *Étude du Livre de vie...* 57.

²⁷³⁸ Santo Tomás Pérez et al., "De la muy activa vida de las monjas...", 46-48.

destacan como el que aprende, es decir, las «filles blanches» y las hermanas en el año de aprobación muestran en sus expresiones faciales diferentes actitudes como el diálogo, la ayuda, la oración, etc., pero sobre todo la actitud de aprender. Observando la acuarela y teniendo presente la descripción de los tres estamentos de las religiosas, se pueden detectar ciertas semejanzas entre este sistema y el Modelo de Principiante a Experto propuesto por Patricia Benner²⁷³⁹, también con el actual sistema de evaluación de las competencias del Sistema Sanitario Público Andaluz²⁷⁴⁰. Sin embargo, el desfase temporal, espacial y de conocimientos entre las hermanas agustinas y estos modelos conceptuales y de gestión es tan amplio que desestimamos llevar a cabo la comparativa.

Ilustración XXXIX: Miniatura (acuarela sobre pergamino) del s. XV



Fuente: miniatura incluida en el código *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris*²⁷⁴¹.

Jerárquicamente, sobre la triada «fille blanche, velata et vota», se encontraba la «chevetaine» de la que solo se sabe por el *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu* y por las deliberaciones del capítulo, del s. XVI y del bureau, de las que más a delante se hará eco

²⁷³⁹ Ana Julia Carrillo Algarra et al., "La filosofía de Patricia Benner y la práctica clínica", *Enfermería Global* 32, n.º. 346 - 361 (2013): 349-352.

²⁷⁴⁰ Consejería de Salud, *Programa de Acreditación de Competencias Profesionales del Sistema Sanitario Público Andaluz* (Sevilla: Agencia de Calidad Sanitaria de Andalucía. Junta de Andalucía 2007).

²⁷⁴¹ Aunque acceder al código, debido a su fragilidad, es imposible, se conoce que se halla en la p. 47 del mismo. A la miniatura se puede acceder mediante la página web del Archivo de la Asistencia Pública y Hospitalaria de París, ya que este organismo es el dueño del código. <http://archives.aphp.fr/>

esta tesis. Esto hace pensar que quizás fue un cargo que no existió desde el principio del centro, que se crease a posteriori tras observar la necesidad de él y que, por ello, no hay signos de su existencia hasta el s. XV. La «chevetaine» era una hermana profesa que tenía a su cargo la intendencia de la sala de la que era jefa, no se ha podido constatar como accedían al puesto, parece ser que era un cargo de confianza, como en realidad lo eran todos. El cargo más preponderante en la jerarquía de las hermanas agustinas del Hôtel-Dieu era el de priora o «maîtresse». Según Estatuto del año 1217, la hermana candidata al puesto era elegida por el «maître» y los provisores, más tarde presentada ante el capítulo que debía aceptarla. Sin embargo, al menos desde el s. XV, esta forma de selección de la priora se modificó en base a la deliberación capitular del día diecinueve de junio del año 1422, en la que queda constancia del juramento de una hermana al ser nombrada priora:

“Hermana Pétronille la Page, recientemente elegida, por escrutinio, priora del Hôtel-Dieu, se presenta aquí, acompañada por el «maître», los hermanos y las principales hermanas de la Casa; ella va a someterse al capítulo, y a pronunciar su juramento en respuesta a las preguntas hechas en francés por el «maître» en los términos siguientes:

- ¿Usted promete ir con honor, sometimiento y obediencia al Señor Deán y al Capítulo de la Iglesia del París y al Magister del Hôtel-Dieu?
- Prometo.
- ¿Usted jura lealtad a su oficio, a saber, que mantenga bien y fielmente los bienes de su oficio?
- Juro.
- ¿Usted promete guardar la paz y la concordia, en la medida de su posibilidad, entre el Magister, los Hermanos y las Hermanas del dicho Hospital?
- Prometo.
- ¿Usted jura dirigir a las Hermanas y Novicias al servicio de los pobres por el camino del buen amor y la caridad?
- Juro.
- Queda nombrada «maîtresse» de la Casa”²⁷⁴².

Como puede verse, la selección de la priora pasó a realizarse por votación o «escrutinio». Sin embargo, no queda claro si eran participantes en esta votación la comunidad al completo o, tan solo, la rama femenina de la misma. Se sigue percibiendo cierta superioridad de la rama masculina, ya que siendo la priora la que iba a jurar el

²⁷⁴² Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 121 y ss.

cargo, ésta iba acompañada de su homólogo para la sección varonil y de todos los hermanos, pero no de todas las hermanas sino solo de una representación de ellas. Aunque quizás el motivo fuera más sencillo y se tratase de que las hermanas, en su totalidad, no podían ir al protocolario acto ya que, si no, los enfermos quedaban abandonados. Sea como fuere, el paso a la selección de la priora por escrutinio parece un hecho probado.

Sobre la rutina diaria se puede comenzar tomando como punto de partida el artículo XXIV del estatuto de 1217, que establecía que “(...) las hermanas que atiendan durante el día a los enfermos serán, como mínimo, tres y por las noches una ayudada por dos sirvientes”²⁷⁴³. De lo que se extrae que, al menos desde el s. XIII, estaban organizadas en turnos diurnos y nocturnos. La permanencia en el turno nocturno era de un año, se puede suponer que tendrían algún tipo de sistema de rotación para cumplir todas con su año nocturno cuando llegase el momento. El turno diurno era de 13 ó 14 horas, mientras que el nocturno duraba entre 10 y 11 horas. Basándose en la obligatoriedad de los rezos, que este mismo reglamento imponía a las religiosas, Alexis Chevalier y Ernest Coyecque²⁷⁴⁴ plantearon que su jornada comenzaba, probablemente, en torno a las 5h. de la mañana para acudir a la oración de la hora prima, a las 6h. Tenneson y Teófilo Aparicio²⁷⁴⁵, en cambio, afirmaron que las hermanas se levantaban a las 3:45h. de la madrugada y que comenzaban a trabajar en las salas a las 5h., dedicando las primeras horas a su aseo y a realizar las oraciones que no podían hacer durante el día. Existen pruebas documentales que recogen que, a las 5h. de la madrugada, las hermanas debían estar cada una en su puesto, en su sala, al aparece reseñado en una deliberación de la primera mitad del XVIII, pero de los siglos anteriores no se han hallado documentos que prueben la afirmación de Coyecque y Chevalier ni la realizada por Aparicio y Tenneson.

Tras cumplir sus preceptos religiosos, las hermanas iniciaban sus labores en las diferentes salas. Al llegar apagaban las lámparas y se preparaban para sus tareas cotidianas, y “(...) poco a poco los enfermos se iban despertando y la sala se iba animando (...)”²⁷⁴⁶. La «chevetaine», bajo quien se hallaba la supervisión de la sala,

²⁷⁴³ Dubois, *Historia Ecclesiae...* 2, 483.

²⁷⁴⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 86; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 81.

²⁷⁴⁵ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 88; Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 14.

²⁷⁴⁶ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 81.

asignaba, a cada hermana profesas, los enfermos a su cargo. Esta última tenía bajo su mando a una «fille blanche», y podía tener a su cargo también a una hermana en el año de aprobación. Formando de esta manera los equipos de trabajo, constituidos por dos o tres personas, que ejecutaban las tareas diarias. Su primera labor era el aseo de los enfermos, diariamente se les lavaba la cara y las manos. Después hacían las camas, para ello, si los enfermos se podían levantar las hacían mientras ellos esperaban de pie, pero si no podían, se les trasladaba a una cama cercana y allí esperaban a que hicieran la suya²⁷⁴⁷.

Mientras que las hermanas iban lavando a los enfermos y haciendo las camas, el médico, acompañado por la «chevetaine» iniciaba su ronda matinal. En otras instituciones hospitalarias como el centro Antón Martín de Madrid²⁷⁴⁸, o el de San Antolín de Palencia²⁷⁴⁹, esta misma tarea de acompañar al médico en la ronda diaria, que tenía asignada la hermana jefa de la sala en el Hôtel-Dieu, era realizada por la hermana mayor o enfermera mayor, que también era la responsable de la sala. Por lo que se puede deducir que tanto la figura como la tarea, se ajustaban a lo habitual del momento. Las hermanas iban realizando simultáneamente todas las medidas terapéuticas que el médico iba prescribiendo, excepto las que requirieran el uso de algún fármaco. Estos eran anotados por la «chevetaine», en el libro de las medicinas, como lo contempla la deliberación de la junta fechada el 17 de julio del año 1560:

“(…) serán entregadas a la religiosa encargada de la botica que las distribuirá entre los enfermos, siguiendo las órdenes del médico, que serán inscritas en un libro de papiro, que estará y será de dicha religiosa, con el fin de que se pueda ver a qué enfermos se les han dado las medicinas (...)”²⁷⁵⁰.

Una vez concluía la ronda, la «chevetaine» entregaba este libro en la farmacia del hospital para la elaboración de los tratamientos prescritos²⁷⁵¹. A las 11 horas se servía la primera comida del día para los enfermos, junto con las medicinas prescritas por el médico. Los enfermos que podían comer solos, así lo hacían, los que no, eran ayudados

²⁷⁴⁷ Mackay, *Les hospitaux et la charité*...65.

²⁷⁴⁸ Index, "El enfermero como gestor en el hospital general renacentista", *Index de Enfermería* 2, nº. 4-5 (1993): 50-53, 51.

²⁷⁴⁹ Emilio Eseverri Chaverri, "La Enfermería Medieval. Un documento histórico", *Revista Hiades* 3-4 (1996): 244.

²⁷⁵⁰ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 3^o Registre par les années 1559 à 1564. Fecha 17 de julio de 1560. Möring et al., *Collections de documents*...1, 5.

²⁷⁵¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs*... 448.

por las hermanas. Una vez concluido el almuerzo eran recogidos los útiles usados y las hermanas, por turnos, se retiraban a su refectorio, en el que se comenzaba a servir el almuerzo a las 12 horas²⁷⁵². Con todas las hermanas de vuelta en la sala, se daba paso a la hora de la visita. Todos los familiares, amigos y allegados de los enfermos eran bienvenidos a cualquier hora, pero las hermanas preferían que, si era posible, respetaran el horario de visita²⁷⁵³: “La tarde estaba destinada a las visitas de familiares, amigos y bienhechores, así como también, la de grandes personajes de la corte o de la nobleza parisina”²⁷⁵⁴. Poco antes de la hora de la cena, que se repartía a las 6h. de la tarde, las salas eran desalojadas de visitantes, y se servía del mismo modo que el almuerzo. Tras recoger las salas, se procedía al cambio de turno. A las 7h., las hermanas veladoras, las del turno nocturno, acudían a su puesto, encendían las lámparas y tomaban el relevo de las hermanas que habían estado trabajando hasta ese momento²⁷⁵⁵. En este momento, el prior iba recorriendo sala por sala, cerrando las puertas y enviando a las hermanas del turno diurno a su dormitorio. La priora hacía varias rondas durante la noche comprobando que todo estuviera en orden, mientras que las veladoras, candil en mano, iban atendiendo a los enfermos en sus necesidades y así iba llegando la mañana y de nuevo el cambio de turno²⁷⁵⁶. Sobre las tareas diarias que realizaban las hermanas, Jehan Henry en el *Livre de vie active de l’Hôtel-Dieu*, dejó las siguientes palabras:

“Las labores de esta casa son bien penosas, porque a menudo se hacen de la mañana a la noche y de la noche a la mañana: velar a los pobres enfermos, limpiarlos, lavarlos, acostarlos, bañarlos, llevarlos de una cama a otra, devolverlos a las suyas, hacer y rehacer las camas, lavar cada día en agua clara sus sábanas y paños, hacer las sábanas, lavar cada semana de 800 a 900 de ellas, en el Sena con frío, viento, lluvia, extenderlas por las galerías para que se sequen al fuego, envolver a los muertos y las otras innumerables labores y servicios penosos (...) mientras que unos, difícil de creer, no agradecen su labor y voluntad, las injurian con palabras que las difaman, otros en el furor de su enfermedad, las reclaman y necesitan, y otros quieren quitarles la ropa (...)”²⁷⁵⁷.

A continuación, se muestra la Ilustración XL en la que se puede observar el interior de una sala del Hôtel-Dieu. Se ven grupos de hermanas llevando a cabo

²⁷⁵² Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l’Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 14.

²⁷⁵³ Chevalier, *L’Hôtel-Dieu et les soeurs...* 90.

²⁷⁵⁴ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 88.

²⁷⁵⁵ Coyecque, *L’Hôtel-Dieu de París au...* 1, 92.

²⁷⁵⁶ Chevalier, *L’Hôtel-Dieu et les soeurs...* 91.

²⁷⁵⁷ Jehan Henry, *Livre de vie active de l’Hôtel-Dieu*, extracto citado por Ernest Coyecque, *L’Hôtel-Dieu de París au...* 1, 34-35.

diferentes tareas. La obra es un facsímil, de un grabado en madera del s. XVI que fue la portada de un manuscrito titulado *La pardo, grâces et facultades ordonnes à Monsenieur l'Archeveque*, posteriormente convertida en postal e incluida en numerosas obras relativas al Hôtel-Dieu, a la historia de París, etc.

Ilustración XL: Une salle de l'Hôtel-Dieu de Paris.



Fuente: Frontispicio del libro de Dorothy Louise Mackay²⁷⁵⁸.

En función a toda la información ofrecida hasta ahora se puede determinar que las tareas de las hermanas, relacionadas con los enfermos, eran muchas y de muy diversa índole, en la Tabla XIII se muestra una relación de tareas asociadas con el cargo que la desempeñaba.

²⁷⁵⁸ Mackay, *Les hospitaux et la charité*...Frontispicio.

Tabla XIII: Tareas de las religiosas²⁷⁵⁹.

PUESTO O CARGO	TAREAS
Portera	Recibir a los enfermos. Registro en el libro de ingresos. Clasificar a los enfermos. Acompañar a los enfermos a las salas
«Despouillerie»	Inventariar las pertenencias de los enfermos en su libro. Contaje de enfermos. Registro del número de enfermos con la ubicación en la sala y cama correspondiente.
«Chevetaine»	Acomodar al enfermo. Pase de sala con el médico. Cuidados a las necesidades básicas. Coordinación con cocinas, bodegas, farmacia y lencería. Supervisión de la sala. Reparto de tareas a las hermanas y novicias. Registro en el libro de las medicinas.
Salas de enfermos	Amortajar a los muertos. Aseo. Baño. Arreglo de las camas. Distribución de la comida. Alimentación. Movilización y traslados de los enfermos. Distribución de las medicinas. Ayuda en la eliminación. Aplicar medidas terapéuticas. Apoyo espiritual y consuelo. Limpieza de las salas.
Botica	Abastecimiento de las drogas. Preparación de las medicinas. Mantenimiento de los utensilios de preparación. Reparto por las salas de las medicinas. Control de libro de las medicinas.
Partera	Recepción de la parturienta. Acomodación en la sala. Ayuda a la partera. Acogida del recién nacido. Control de la hemorragia posparto. Alimentación de la mujer. Alimentación del recién nacido. Aseo de la madre y del niño.

²⁷⁵⁹ En esta tabla no se han insertado referencias bibliográficas porque serían interminables y, al ser información que ya ha sido reseñada correctamente en su primaria ubicación en el texto, no lo hemos estimado necesario.

Servicios auxiliares	Cocinas
	Control de las despensas. Control del reparto de las comidas.
	Lavandería y costura
	Blanqueamiento del lino. Elaboración de las sábanas. Lavado de la ropa de cama, hábitos y ropa de los enfermos. Remiendo y reparación de la ropa de cama, hábitos y ropa de los enfermos.

Fuente: elaboración propia en Teresa Morales²⁷⁶⁰.

De principios del s. XVII se ha encontrado, en una deliberación de la junta de gobierno laica, una descripción de la rutina diaria en la que se constatan diversas figuras y sus roles dentro del cuidado que se prestaba. Aunque la información que aparece en este acta tiene cabida en todos los puntos que se abordan en este apartado, puesto que se tocan en ella todas las aristas de interés para esta tesis, se procede a transcribirla en este punto porque los puestos de mayor visibilidad en ella son los ocupados por las religiosas (la extensión de la cita es bastante amplia, sin embargo entendemos que la importancia de la información que ofrece justifica que sea trasladada casi en su totalidad):

"(...) las religiosas y las «filles blanches» llegan cada mañana a las salas de los enfermos, para hacer las camas, de lo que ninguna está exenta, solo la priora y la supriora están dispensadas. Tras hacer las camas, los mozos y los sirvientes entrarán en todas las salas y retirarán las inmundicias de cada una de ellas. La «chevetaine» estará asistida por, no menos de, cuatro religiosas o «filles blanches», las cuales permanecerán todo el día en las salas, desde la mañana hasta después de la cena, que otras cuatro religiosas llegarán por ellas y que, también estarán todo el tiempo en las salas, estas son las veladoras, que vienen para asistir a los enfermos durante la noche. Con las camas hechas y las salas limpias, la «chevetaine» con las religiosas y las «filles blanches» darán el almuerzo a los enfermos, compuesto de: caldo, huevos, y pan, y se cuidarán de dar exactamente aquello que el médico ordenase. La «chevetaine», las religiosas y las «filles blanches» estarán cerca de los enfermos, prestarán atención a su respiración, les darán todo lo que necesiten, atenderán todas sus demandas, prestando especial atención a los que demandan poco, para que vean ellas lo que pueden necesitar. Les cambiarán las camisas y las cofias²⁷⁶¹, les levantarán si lo necesitan, los

²⁷⁶⁰ Presentada en Teresa Morales, *Los cuidados en el Hôtel...* 173.

²⁷⁶¹ Se trataba de paños de lino con los que cubrían las cabezas de los enfermos, más adelante se retomará esta cuestión.

cubrirán si tienen frío o los descubrirán si tienen calor, les pondrán las bacinillas y las escupideras, les darán de beber según sus necesidades y enfermedades, tisanas, agua ferruginosa o agua pura, y cuando alguno esté en la agonía que ellas le asista y retire a los que están en la misma cama para ponerlos en otra. Ordenarán que en las vasijas siempre haya agua, esto será ordenado a los mozos diciéndoles a qué hora se espera que lo hagan. A las 10h., en cada sala, las «filles blanches» colocarán los manteles sobre las mesas y sobre ellos toda la vajilla, tanto las escudillas como los tazones y la sal, cortarán el pan para echar a los potajes, después servirán a los enfermos (...) durante la comida el capellán de esa semana irá por todas las salas dando las bendiciones, las religiosas irán dando de comer a un enfermo tras otro de los que no pueden comer solos, a los que si puedan las «filles blanches» les servirán y estarán atentas a ellos (...) para la cena, la hermana o «filles blanches», que lleve la cena, servirá los potajes y la «chevetaine» las salchichas, el pescado, la carne, los huevos o las ciruelas, que se sirvan esa noche. Después de la cena se esperará a las veladoras a las que la priora y la superiora le encomendarán el oficio²⁷⁶² (...) Las religiosas deben saber que están al servicio de los enfermos, como todas hacen con sumo cuidado, y tenderles la mano en todas las cosas que necesiten hacer, siempre mirando por el bien y el alivio de los pobres enfermos. Cuando alguna persona, gentes de iglesia, damas religiosas, señoritas burguesas u otras, vinieran al Hôtel para visitar a los enfermos, las religiosas y las «filles blanches» que se encuentren en las salas las acogerán con buena cara y modestia, tomarán en consideración lo que estas les digan, pero se emplearán en lo que deban hacer para el servicio de los enfermos (...) Los médicos vendrán y visitarán, tanto a los pobres enfermos, las religiosas y las «filles blanches», como al resto del personal de servicio doméstico, y sobre todo dirán lo que se debe hacer en tiempo y hora, lo que la botica y los otros oficios deben encontrar, lo que se necesite, remarcando cuidadosamente cómo es el proceder, para que se puedan prever y proveer los medios, diciéndolo él mismo o a través del maître, la priora o la superiora. El maestro cirujano irá de inmediato cuando se le llame, y hará por ellos todo lo ordenado por el médico que esté a su cargo, porque tiene el conocimiento y el sentido, y es más experto para proveer todas las necesidades que surjan. Que, para cuidar a los enfermos, los cirujanos se ayuden de agujas, con el fin de extraer la sangre (...), de cuencos donde hacer los emplastos y los trozos de tela que harán sanar las heridas, y que tomen buen cuidado de no tirarlos al suelo de las salas cuando los quiten, con el fin de evitar que venga la putrefacción, y tendrán cuidado de no manchar ni estropear las sábanas de las camas ni las cortinas. Los cirujanos se comprometerán por una semana para visitar a los enfermos en la entrada, será silencioso y permanecerá continuamente en la puerta. Para hacer el cambio, con el fin de que no molestar a los enfermos, el bureau le

²⁷⁶² Hace referencia a la sala en la que debían ubicarse.

registrará y no desaparecerá si no es por una urgencia y dejando antes a otro en su lugar. La priora dará la orden a todas las hermanas de que lleven a los enfermos a la entrada destinada a este fin, solo cuando el cirujano ya esté allí y no permanecerá en la puerta con él. La dama de la pouillerie, la «filles blanches» o el mozo de este oficio se encargarán de las ropas de los enfermos (...) con mucha honestidad. Cuando los pobres enfermos se encuentren como convalecientes, y en estado de poder salir, ellos serán licenciados y despedidos de la casa por los médicos y los cirujanos, que se cuidarán de no mantener a un enfermo más tiempo del que necesite para restablecer la salud, la voluntad y la resistencia. Estas normas deben ser, todas, estricta y exactamente observadas”²⁷⁶³.

La rutina diaria de las hermanas, como puede verse, había variado de poco a nada en los cuatrocientos años transcurridos entre la firma del Estatuto del año 1217 y la imposición, por parte de la junta de gobierno laico, de esta normativa interna que ocurrió en marzo del año 1621. Se observa el reparto de tareas entre religiosas, personal de servicio, cirujanos y médicos, así como que la alimentación seguía siendo de dos comidas diarias. Todos estos aspectos se abordarán a lo largo de lo que resta del presente apartado.

Las hermanas llevaban a cabo un gran número de registros, parece especialmente importante detallarlos de forma más pormenorizada y dedicarles un espacio propio en este trabajo. La cantidad de registros que llevaban a cabo es sorprendente por dos motivos, uno porque en la Edad Media pocas personas sabían leer y escribir y, el segundo, porque de esas pocas personas una mínima parte eran mujeres. Entre las hermanas, como mínimo las que ejercían el cargo de «chevetaine» debían saber escribir y leer, ya que así fue recogido en una deliberación del s. XVI:

“(...) el prior responde que es necesario que una de las religiosas sepa leer y escribir, preferiblemente la «chevetaine», para poder anotar el número de los enfermos en las distintas salas, el número de decesos (...)”²⁷⁶⁴.

Sin embargo, lo cierto es que la impresión generada tras el estudio, es que escribían, sino todas las hermanas si muchas de ellas: la hermana portera debía inscribir a los enfermos en el registro de entrada; las hermanas de la «despouillerie» inventariar sus posesiones y llevar el contaje del número de enfermos, así como su ubicación en el centro; las hermanas profesas de cada sala debían llevar el control de unas tarjetas

²⁷⁶³ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13^e Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...*1, 65-66.

²⁷⁶⁴ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 23.

identificativas colocadas sobre la cama; la hermana de la botica para usar el libro de las medicinas, etc. El número real de hermanas que sabían leer y escribir en cada época es por completo desconocido, pero lo cierto es que contaban con los siguientes registros:

- Libro de Ingresos - los “(...) enfermos que lleguen al Hôtel-Dieu, serán confesados y registrados con su nombre y apellidos, su país y su enfermedad”²⁷⁶⁵.
- Libro de Pertenencias - en él se recogían las pertenencias que los enfermos portaban a su llegada.
- Libro de Pacientes²⁷⁶⁶ - servía para controlar la ocupación de las camas, era un registro diario en el que se anotaba el nombre y el lugar de procedencia del enfermo y se le asignaba un número que se correspondía con el lugar que ocupaba; cama y sala²⁷⁶⁷.
- Libro de Medicamentos – usado por la hermana «chevetaine» y la hermana de la botica, servía para inscribir las medicinas que el médico prescribía, para su posterior elaboración en la botica del centro, como registro de la distribución entre los enfermos de los medicamentos y como herramienta de control del inventario de la farmacia²⁷⁶⁸.
- Libro de Cuentas – del que existe constancia desde principios del s. XIV²⁷⁶⁹.
- Libro de Decesos – se sabe de su existencia desde el s. XIV, ya que en el Registro de Causas Civiles de la Sede Episcopal de París, se cita este libro como prueba documental para sentenciar la muerte de un hombre, debido a que el deceso se había producido en el hospital y en él estaba recogido tal hecho²⁷⁷⁰.
- Tarjetas de los pacientes – en principio fueron diseñadas y usadas para el control de las comidas, como garantía de que a cada enfermo se le administraba la dieta prescrita, pero poco a poco su utilidad se fue ampliando, añadiendo en ella las

²⁷⁶⁵ Boudon, "Le reglement de l'Hôtel-Dieu...", 142.

²⁷⁶⁶ El nombre de este libro no aparece en ningún documento al que se haya tenido acceso, por lo que lo hemos designado con este nombre nosotros, simplemente para poder referirnos a él, no con la intención de confundir al posible lector de este documento.

²⁷⁶⁷ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 76-77.

²⁷⁶⁸ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 3^o Registre par les années 1559 à 1564. Fecha 17 de julio de 1560. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 5.

²⁷⁶⁹ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 1^o Registre de l'année 1364 à 1599, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 1.

²⁷⁷⁰ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 70.

medicinas prescritas, los cambios más significativos, etc.²⁷⁷¹. Este aspecto se abordará en el siguiente epígrafe.

Para continuar con la formación de las hermanas, habría que matizar que hasta el s. XVII no existió en el centro ningún sistema formal de preparación para las novicias. El noviciado fue instituido por la hermana llamada del Santo Nombre de Jesús. En el año 1591 nació en París, en el hogar de un orfebre, Geneviève de Bouquet, quien pasó parte de su infancia en la corte de la reina Margarita²⁷⁷². En su juventud acudió al banquete anual que el gremio de su padre ofrecía a favor de los pobres enfermos del Hôtel-Dieu, en ese momento comenzó a gestarse su entrada en la comunidad. Aunque esta no se materializó hasta que cumplió los veintidós años, en el año 1613, fue «fille blanche» durante quince años²⁷⁷³. A lo largo de este largo periodo de prueba, ella consultó en la Universidad de la Sorbona sobre la idoneidad de establecer un noviciado formativo para las hermanas, costumbre poco habitual entre las comunidades femeninas. La consulta la hizo después de asegurarse de que el noviciado sería bien recibido entre la comunidad y las hermanas. Profesó sus votos un año más tarde de ser velada, exactamente, el día 6 de mayo del año 1629, como la hermana del Santo Nombre de Jesús, a la vez que otras cinco mujeres más²⁷⁷⁴. En marzo del año 1636, fue nombrada «maîtresse» del recién instituido noviciado, que comenzó ese mismo año a funcionar por primera vez en la historia del hospital. Se concibió con una duración de siete años, aunque se desconoce qué tipo de formación se proporcionaba a las novicias en este periodo, parece evidente que la formación religiosa no faltaría, pero no se han encontrado datos de cómo era la formación relativa al cuidado de los enfermos, ni siquiera si esta si existía²⁷⁷⁵. Aunque es de suponer que así fuera, ya que no tendría otro sentido la creación del noviciado ni la petición de ayuda a la Universidad de la Sorbona para tal fin.

Durante una epidemia de peste, la hermana del Santo Nombre de Jesús estuvo cuidando a los enfermos contagiosos del hospital de San Luis, poniendo todo su empeño en organizar los cuidados que se les prestaban y se encargó de curar las lesiones de los

²⁷⁷¹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 315 y ss.

²⁷⁷² Esposa de Henry IV

²⁷⁷³ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 33-34; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 277-80.

²⁷⁷⁴ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame, L.L. 183, p. 61.

²⁷⁷⁵ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 280-81; Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 34.

enfermos. Hizo poner sobre el altar de cada sala, un tanque de agua hirviendo para que el vapor limpiase el ambiente. Después volvió al Hôtel-Dieu y pasó por diferentes servicios, entre ellos, la sala de la maternidad donde era muy apreciada por las mujeres. Poco a poco se fue ganando la confianza de las hermanas y se comenzó a sentir que debía ser nombrada priora. Fue una mujer innovadora que renovó diversos aspectos de la comunidad. En el año 1635, consiguió que se restableciera el voto de pobreza para las religiosas, como símbolo de la vida en común restituyendo las oraciones, la misa, el vestuario y las pertenencias en común. Un año más tarde consiguió que se promulgara la norma, que se observaría hasta el año 1931, de elegir priora con una cadencia trianual. Hasta ese momento, el cargo había sido vitalicio o al menos hasta que la mujer pudiera físicamente desempeñarlo. Geneviève de Bouquet fue elegida en las primeras votaciones, tras el establecimiento de esta norma, pero renunció al cargo. Volvió a ser elegida por segunda vez y ya esta vez sí lo aceptó, desarrollando el puesto durante nueve años, ya que fue reelegida en dos ocasiones más²⁷⁷⁶.

En la misma época, por el año 1635, llegó al Hôtel-Dieu M. François Ladvocat, consejero real, canónigo de París y abad de Notre-Dame d'Humblières, que durante doce años fue provisor del centro y ayudó a Geneviève de Bouquet en sus esfuerzos por remontar la espiritualidad de las religiosas. Ladvocat y Genevieve contaron con el apoyo tanto del capítulo como de la junta de gobierno laica. Dotaron a la institución de una nueva constitución, llamada *Reglemente de l'an 1652*. Sin embargo, Ladvocat murió antes de que fuera aprobada, de lo que se encargaron dos canónigos del mismo capítulo. Esta nueva constitución pedía dejar de llamar a los enfermos «pobres», y pasar a denominarlos «pobres enfermos», aunque parezca poco relevante el cambio de nomenclatura, se entrevé una modificación de perspectiva al anteponer enfermo a pobre. Para equilibrar el poder de la priora, este reglamento proponía que se conformase un comité, formado por seis hermanas profesas, que aconsejaba a la priora en su toma de decisiones, fue llamado «Conseil des Discrètes». El noviciado fue reglamentado, lo que terminó de darle el respaldo que necesitaba para su aceptación. Este reglamento también retiraba al «maître» todo poder sobre las hermanas, incluso la dirección espiritual, que pasó a manos de los provisores del centro²⁷⁷⁷. La costumbre de enviar a las hermanas a

²⁷⁷⁶ Tenneson, *Les Religieuses Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 34-35; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*281-82.

²⁷⁷⁷ Coincide que el «maître» al que se le retiró esta parcela de autoridad fue Jehan Bourgeois, el último maître de la comunidad masculina.

cuidar enfermos a sus casas fue abolida, aunque se sabe que siguió ocurriendo en alguna ocasión. Este fue el caso de la Duquesa de Lesdiguières, gran benefactora del centro, a la que las hermanas prestaron cuidados domiciliarios con permiso del capítulo en el año 1656²⁷⁷⁸.

Geneviève de Bouquet también se mostró contraria a retirar a las hermanas el nombre familiar para sustituirlo por el nombre religioso, cuestión que dejó de hacerse en el año 1653, sin embargo, volvió a retomarse en 1662, según las deliberaciones capitulares²⁷⁷⁹. Por los achaques de la vejez, su último oficio en la casa fue el de hermana portera, sin embargo, cada día antes de ir a su puesto recorría las salas viendo como estaban los enfermos²⁷⁸⁰. Falleció a los setenta y cuatro años, el 23 de junio de 1665, mientras rezaba en la capilla de las hermanas, tras hacer su última ronda visitando a los enfermos²⁷⁸¹.

Coetánea de Geneviève de Bouquet fue Luisa de Marillac²⁷⁸² quien, acompañada de un grupo de Damas de la Caridad, llegó al Hôtel-Dieu de París. Probablemente

²⁷⁷⁸ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 35-37.

²⁷⁷⁹ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 38.

²⁷⁸⁰ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 283.

²⁷⁸¹ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 38-39.

²⁷⁸² Luisa nació en el año 1591, igual que Genoveva. Se educó en el Monasterio de Religiosas de Poisy. Se casó, a los veintidós años, con Antoine Le Gras por expreso deseo de la reina María de Medici, de quien él era su secretario. Ambas mujeres se habían conocido cuando la reina había fundado el hospital de Poisy y las religiosas del convento en el que vivía Luisa se habían hecho cargo del cuidado de los enfermos en tal institución. Durante su matrimonio, al considerarse inadecuado que siguiera atendiendo enfermos en el hospital, como si fuera otra religiosa del convento, comenzó a visitar a los enfermos en sus casas, aunque continuó acudiendo al centro con mucha frecuencia. A su alrededor comenzó a gestarse un grupo de mujeres piadosas, que acudían con ella en sus visitas, seguramente contar con el apoyo y la admiración de la reina también tuvo algo que ver, así como que se relacionase con diversos obispos, priores y prioras de igual a igual (M. Gabillon, *La vie de Mademoiselle Le Gras* (París: André Pralard, 1676), 6-17). Su único hijo y su marido enfermaron, en cuya enfermedad ella se encargó de cuidarlos, y fallecieron con poca diferencia de tiempo entre uno y otro, en el año 1625. Luisa quedó desolada y desde entonces volcó toda su caridad, tiempo y esfuerzos en la atención de los enfermos (Gabillon, *La vie de Mademoiselle...* 18-23). Había conocido a Vicente de Paúl dos años antes, presentados por el obispo de Belley. Él había sentado las bases de lo que más tarde sería la Compañía de los Padres Paúles y entre ambos fundaron la Compañía de las Hijas de la Caridad en el año 1633 (Lorena Tejero Vidal, "Las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl en el Hospital de Santa María, la Casa de Maternidad y la Casa de Misericordia de Lleida (1792-1936). Aportaciones a la enfermería" (Tesis Doctoral, Universidad de Lleida, 2016), 138). Esta compañía estuvo formada por "(...) jóvenes sencillas, trabajadoras pobres, en su mayor parte y decididas a darse a Dios en el servicio a los pobres" (Francisca Hernández Martín, "Las Hijas de la Caridad en la profesionalización de la enfermería", *Cultura de los Cuidados* 10, nº. 20 (2006): 39-49, 40). Fueron enviadas a las diversas Cofradías de la Caridad, donde prestaron ayuda y cuidaron a pobres y enfermos en sus casas: "Vosotras vais a buscar al enfermo en su casa y asistir a todos los que morirían sin vuestra ayuda, porque no se atreven a pedirla" (Conferencia de Vicente de Paúl, del 2 de febrero 1653, citado en Hernández Martín, "Las Hijas de la Caridad en la...", 40). En 1639, Luisa y un grupo de las damas se hicieron cargo de los cuidados en el hospital de Angers (Hernández Martín, "Las Hijas de la Caridad en la..." 40; Tejero Vidal, "Las Hijas de la Caridad de San Vicente...", 139). En este centro establecieron un primer contrato, según el cual el hospital les proveería de alojamiento y

atraídas porque la presidente de la Cofradía de las Damas de la Caridad, Geneveva Goussault, quien llevaba ya tiempo acudiendo a ayudar a las hermanas agustinas en el cuidado de los enfermos del centro, como obra de misericordia²⁷⁸³. Las primeras visitas de Geneveva Goussault al centro se datan en el año 1634 y consistieron en el reparto de alimentos entre los enfermos²⁷⁸⁴.

"Después de la cena, durante tres horas, ellas llevaban algo para cada uno: un poco de pan blanco, unos dulces, confituras, algo de jalea, uvas y cerezas en su temporada, en el invierno limones, peras asadas o caramelizadas (...)"²⁷⁸⁵.

Desde ese momento hasta la entrada oficial del grupo en el centro, algunas damas piadosas habían estado acompañando a los enfermos y cuidadoras del centro con cierta asiduidad. Por ello, tras la aprobación del capítulo, un grupo de Damas junto a Luisa de Marillac se dedicaron al centro. Vicente de Paúl, en base a las experiencias previas que ya habían tenido, entendía que no era posible que una misma persona se encargara de las obras de misericordia, corporales y espirituales, de tantos enfermos. Por ello, en la tercera asamblea de la recién estrenada Cofradía, el mismo Vicente, Luisa de Marillac y las otras cuatro mujeres que formaban la cabeza del movimiento, establecieron que dos grupos distintos de Damas de la Caridad ayudarían en el Hôtel-Dieu. Las primeras, dedicadas a las obras de misericordia espirituales serían catorce, organizadas en grupos de cuatro o cinco por sala, para que en parejas visitaran una vez a la semana a los enfermos, durante un tiempo de dos a cuatro horas. Estas mujeres, llamadas «dames de l'instruction» serían reemplazadas, cada tres meses, por otras mujeres de la misma hermandad. El segundo grupo, compuesto por un total de ciento veinte mujeres, era el encargado del reparto de alimentos, diariamente iban cuatro damas por turnos y, acompañadas por cuatro sirvientes, repartían la comida a los enfermos²⁷⁸⁶.

manutención, alimentación, ropa de cama, material de aseo, etc. a cambio de la prestación de los cuidados a los enfermos. Fue Luisa la encargada de la formación de estas primeras damas, desde enseñarlas a leer y escribir hasta cómo cuidar a los enfermos, para lo que no dudó en solicitar a diversos empíricos que enseñaran a las jóvenes diferentes técnicas como las sangrías. Después de asentarse en el hospital de Angers se hicieron cargo del de Nantes (Tejero Vidal, "Las Hijas de la Caridad de San Vicente...", 139-40; Hernández Martín, "Las Hijas de la Caridad en la...", 40).

²⁷⁸³ Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 39-40; Gabillon, *La vie de Mademoiselle...* 55.

²⁷⁸⁴ Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent...* 132-37.

²⁷⁸⁵ Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent...* 137.

²⁷⁸⁶ Gabillon, *La vie de Mademoiselle...* 57-59.

Por lo que se ha mostrado parece que, aunque estas continuas visitas al centro les permitieron hacerse conscientes de que los cuidados que prestaban las agustinas eran mejorables, debido a su poca formación, no intervinieron las Damas de la Caridad en ellos. Sin embargo, no ocurrió igual con el centro de Angers, en el que recalaron Luisa de Marillac y las Damas cinco años más tarde, con la misión de renovar y reorganizar los cuidados que diariamente se prestaban en dicho centro. Este punto también podría mirarse desde otra óptica, la contraria concretamente. Sabemos que a posteriori de su estancia en el Hôtel-Dieu, el cuerpo de la Cofradía Femenina de la Caridad se disgregó en dos, las Damas de la Caridad que siguieron actuando en la forma que se ha observado en el Hôtel-Dieu de París, por un lado, y por otro, las Hijas de la Caridad que se dedicaron al cuidado y la educación. Por ello cabría preguntarse si quizás fue aquí, en l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris donde las Hijas de la Caridad aprendieron a cuidar. Siguiendo con el desarrollo de las Damas, en Angers establecieron con los administradores del hospital un primer contrato, que sentaría las bases del desarrollo y de la expansión de las Hijas de la Caridad²⁷⁸⁷. Tras este centro establecieron un nuevo contrato con los administradores del hospital de Nantes y tras este fueron reclamadas para hacerse cargo de los cuidados del recién construido «Hôpital General de Paris», en el año 1657. Mme. de Miramont fue la designada para encargarse del nuevo centro y de buscar a las «oficiales femeninas» que se ocupasen de los hospicios de Salpêtrière y Bicêtre. La señora Miramont era llamada superiora mientras que las damas eran llamadas hermanas, a pesar de que ninguna era religiosa²⁷⁸⁸. Las Hermanas Agustinas siguieron prestando cuidados a los enfermos del Hôtel-Dieu de París, las Hijas de la Caridad se fueron expandiendo, por Francia primero y por España a partir del s. XIX.

Se quiere mencionar que, en los documentos que forman parte de las fuentes primarias, cuyo análisis son el soporte de esta tesis, las agustinas aparecen mencionadas como religiosas, «religieuses», o hermanas, «soeurs», desde la fundación de la comunidad, en 1217, hasta el año 1735. A partir de mayo de ese año, al nombrarlas en

²⁷⁸⁷ Tejero Vidal, "Las Hijas de la Caridad de San Vicente...", 139-140; Hernández Martín, "Las Hijas de la Caridad en la...", 40.

²⁷⁸⁸ Evelyne Diebolt, "Prémices de la profession infirmière: de la complémentarité entre soignantes laïques et religieuses hospitalières XVII-XVIII siècle en France", *Recherche en soins infirmier*, n°. 113 (2013): 6-18, 11.

las actas de deliberación de la junta laica que gobernaba el centro, comienzan a aparecer bajo la expresión «soeur infirmière», hermana enfermera²⁷⁸⁹.

Para todas ellas, cuidadoras laicas o religiosas, la segunda mitad del s. XVII y el s. XVIII en Francia, fue una época aciaga. Por un lado, dentro de la Iglesia habían ganado peso las corrientes agustinianas que invitaban a la vuelta a las comunidades contemplativas, poniendo en la palestra la inconveniencia de las comunidades activas, como las que se dedicaban al cuidado de los enfermos²⁷⁹⁰. Por otro lado, las luchas entre los nuevos cuerpos profesionales, médicos, cirujanos y boticarios, que perseguían cada uno su cupo de poder y su esfera de influencia y acción, que las criticaban sin contemplaciones por su falta de formación. Estos grupos también se enfrentaban con los administradores, laicos y no sanitarios, de los hospitales franceses, de nuevo por delimitar las parcelas de competencia de cada sector y su cuota de poder, volviendo a ponerlas en entredicho por la forma de gestionar cuestiones como la alimentación de los enfermos. Por último, las ínfulas de poder de los mencionados grupos se volvieron contra las cuidadoras, tanto contra las agustinas en el Hôtel-Dieu de París, como las «soeurs grises»²⁷⁹¹ en el Hôpital General de la misma villa. La mayoría de las críticas que recibieron estaban relacionadas con la alimentación que se ofrecía a los enfermos, considerada insuficiente y de baja calidad, pero también recibieron críticas relacionadas con una supuesta falta de competencia para el ejercicio de los cuidados. Mientras recibían estas críticas, ellas se esforzaron en mantener sus prerrogativas, pero envueltas en esta lucha corporativa, no llegaron a comprender los desafíos que presentaba la medicalización de los hospitales. Reivindicaron con fiereza la concepción caritativa de los centros asistenciales, mientras que sus adversarios se orientaban hacia una deriva de la gestión de los centros hospitalarios, más moderna, consistente en un estricto régimen, en la rotación rápida de los enfermos y, por supuesto, en la autoafirmación del poder médico en el medio asistencial. Durante la Revolución Francesa, la situación, ya deteriorada, se vio más dañada por el propio conflicto bélico, militar y civil. El rechazo a la religiosidad, propio de los inicios de la República, y la tendencia a la laicización de todas las estructuras administrativas del Estado, llegó a los cuidados y las cuidadoras religiosas de votos profesos, como las Hermanas Agustinas, o simplemente de

²⁷⁸⁹ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 104^e Registre par l'année 1735, fecha 18 de mayo. Möring et al., *Collections de documents...*1, 325.

²⁷⁹⁰ Como la posteriormente denominada herejía jansenista o jansenismo.

²⁷⁹¹ Sobrenombre con el que eran conocidas las Hijas de la Caridad en Francia, por sus uniformes de sarga gris.

orientación, como las Hijas de la Caridad, pagaron esta tendencia con la expulsión de los hospitales públicos²⁷⁹².

4. Los cuidados

A la hora de abordar este importante apartado se debe tener en cuenta que, durante la Edad Media, tal y como se ha mostrado, los cuidados “(...) se basaron principalmente en dar cobijo, un lecho, ropa limpia y alimentación a todos aquellos que lo necesitasen (...)”²⁷⁹³. Algunos autores incluyen, entre estos cuidados básicos, curar heridas, ofrecer una estancia confortable y dar sepultura²⁷⁹⁴, sin olvidar la atención espiritual y el consuelo a los enfermos y moribundos²⁷⁹⁵. Según refirió Teófilo Aparicio López, en el Hôtel-Dieu, al enfermo también se le preguntaba por su estado de ánimo²⁷⁹⁶. Sintetizando este contenido, podemos decir que los cuidados que se aplicaban eran, prácticamente, los mismos que se incluían en las obras de misericordia, ya referenciadas anteriormente.

Por otro lado, el hospital, construido durante los s. XII y XIII, sufriendo diversas ampliaciones y reformas durante los s. XIV al XVIII, se ubicaba en la Île de la Cité. Las características de los edificios y de la ubicación, tuvieron repercusión directa sobre la vida de los enfermos internados y sobre la labor de las hermanas, convirtiéndose en los lugares para el cuidado. Sumando la concepción del cuidado y las nuevas instalaciones, se han clasificado los cuidados que se prestaban en el hospital en varias categorías. Esta clasificación se hace desde una visión actual de las intervenciones enfermeras, por lo que se trata de una perspectiva anacrónica, aun así, esta parece la mejor opción para optimizar su estudio y análisis. En primer lugar, en 'Cuidados Relativos al Entorno', se analizará cómo eran cubiertos aspectos como: iluminación, acceso al agua, limpieza y salubridad del medio y mantenimiento de temperatura en las salas. En segundo lugar, se muestran los 'Cuidados Relacionados con la Persona', es decir, cómo eran cubiertas las necesidades básicas, que engloban: higiene, alimentación e hidratación, eliminación y descanso/sueño. A continuación, se tratarán los 'Cuidados Relativos a la Enfermedad', donde se ahondará en la distribución del espacio y los enfermos, en la administración de medidas terapéuticas y en los cuerpos encargados de la aplicación de las mismas. La

²⁷⁹² Diebolt, "Prémices de la profession infirmère...", 16.

²⁷⁹³ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁷⁹⁴ Parrilla Saldaña y Sánchez Nario, "Los hospitales de Sevilla...", 109.

²⁷⁹⁵ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁷⁹⁶ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 88.

siguiente categoría desarrollada serán los 'Cuidados Materno-Infantiles', en la que se desarrollarán los cuidados prestados a la maternidad, el puerperio y al recién nacido, para continuar con la atención prestada a los huérfanos en esta institución. Para finalizar se abordarán los servicios prestados por la botica del hospital.

Cuidados relativos al entorno

a. Iluminación

Desde que se inició la construcción de las instalaciones de «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris» se emplearon las vidrieras en sus altos muros, de entre seis y ocho metros²⁷⁹⁷. Estas vidrieras, hechas de cristal templado, permitían la entrada de luz y estaban ayudadas por la ubicación de centro, alejado de otros edificios altos y con el río como vecino, lo que hacía que no tuvieran parapetos para la llegada de la luz solar²⁷⁹⁸. Por lo que tenían garantizada la entrada de luz natural. Por otro lado, y siendo el centro una institución de origen religioso, se debe tener en cuenta que las ventanas también:

“(...) tenían un significado simbólico ya que eran consideradas aberturas para dejar pasar la luz sobrenatural. Cuando la luz entraba desde arriba, como parece que sucede en este caso, corresponde al espíritu de Dios (...)”²⁷⁹⁹.

Al caer la tarde, cuando la luz natural se hacía escasa, encendían las lámparas de quemar. Esto era una práctica habitual en la época, así se puede mencionar que, al igual que en París, en los hospitales extremeños, durante la Edad Media “(...) la iluminación se cubría con apliques, con velas o farolillos (...)”²⁸⁰⁰. El mantenimiento de estas lámparas era económicamente muy costoso, por lo que se pedían donativos para costearlo. Entre los burgueses y notables de París se convirtió en una costumbre habitual que, en sus testamentos, dejaran una cláusula a favor del Hôtel-Dieu. En concreto cláusulas destinadas al mantenimiento de alguna lámpara. Se pueden mostrar, como ejemplos de esta práctica, las realizadas por²⁸⁰¹ :

²⁷⁹⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 70.

²⁷⁹⁸ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 265.

²⁷⁹⁹ Santo Tomás Pérez et al., "De la muy activa vida de las monjas...", 45.

²⁸⁰⁰ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 24.

²⁸⁰¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 83.

- Martin Quignon en 1487, hizo un donativo para mantener una lámpara encendida a perpetuidad, que facilitara los trabajos de las hermanas en las salas, esta información aparece en el libro de cuentas de la priora.
- Guy Boiseleave en 1496, hizo un donativo para mantener durante un año las dos lámparas que se encontraban a la entrada de la sala de Enfermería, es decir, a la entrada de la sala donde se hallaban los enfermos más graves. En la deliberación capitular del centro, del día 23 de agosto del año 1496, aparece la aceptación de la donación.

M. Tenon fue uno de los comisionados de la Real Academia de las Ciencias que realizó en informe *Examen d'un projet de traslation de l'Hôtel-Dieu de Paris et de une nouvelle construction d'Hôpitaux pour les malades*, para determinar si era más conveniente derruir el centro y crear uno nuevo, o arreglar los desperfectos del original después del incendio de diciembre de 1772. Tras el estudio en común, Tenon volvió al centro tres años más tarde, en 1788, para hacer su propio estudio, en el que incorporó una extensa descripción de los útiles, los muebles, la lencería, etc., con los que contaba la sala de Saint-Nicolas. Por esta descripción se conoce que, en ella, había cuatro lámparas fijas para iluminar la sala, además de otra lámpara de mano y doce candelabros para acomodar a los enfermos durante la noche²⁸⁰². Así se observa que tenían acceso a la luz natural en las horas de sol y a luz artificial cuando esta fallaba. Sin embargo, el informe de la comisión académica afirmaba que la planta baja era "(...) oscura, triste y más húmeda que las superiores (...)"²⁸⁰³.

b. Acceso al agua

Como ya se ha mencionado, el hospital estaba ubicado en la ribera del Sena, este hecho tenía como ventajoso que facilitaba el acceso a la corriente del río, ya que sus aguas eran consideradas como potables en la época²⁸⁰⁴. También garantizaba una vía fácil para el transporte por barco de víveres, y se usaba para llevar a cabo el lavado de las ropas del centro. A la misma vez que provocaba, como aspectos perjudiciales, la humedad permanente en las salas, sobre todo en los meses de frío²⁸⁰⁵.

²⁸⁰² Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* 150-151.

²⁸⁰³ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 30.

²⁸⁰⁴ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 82.

²⁸⁰⁵ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 265.

El desnivel, entre la altura de la Île y la superficie del Sena, impedía el acceso directo al agua, por lo que este, hasta el s. XIV, se consiguió mediante un molino o bomba de agua, ejercitado por animales. Un documento, datado del año 871, cuando el centro aún era el «Hôpital de Saint Christopher», atestigua el permiso concedido al centro para su uso, el molino era propiedad de la catedral²⁸⁰⁶. Este permiso se mantuvo con el traslado y la fundación de «l'Ancien Hôtel-Dieu», siendo esta otra evidencia de que el ancestro de éste fue el de Saint Christopher. Desde el pie del rio hasta las salas el agua era trasladada por el sirviente, denominado en esta tesis como «aguador»: “(...) el que trae todo el agua, venida del Sena, necesaria para la casa (...)”²⁸⁰⁷. Para salvar el desnivel y poder usar el agua del rio también para el vaciado de letrinas y el lavado de la ropa del centro, desde el sótano de la zona más antigua del hospital hicieron unos accesos que permitieron también la llegada y el descargo de mercancías. Estos accesos, llamados «cagnards», eran unos grandes arcos abiertos a la rivera, por un lado, que estaban techados; y con una puerta de paso al sótano, por el otro lado. Pueden verse en las Ilustraciones XLI, XLII y XLIII. Estos «cagnards» desaparecieron cuando «l'Ancien Hôtel-Dieu» fue derribado en el s XIX.

Ilustración XLI: Hôtel-Dieu à Paris. Cagnards



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fuente: postal del artista S. Fawes datada del año 1822²⁸⁰⁸.

²⁸⁰⁶ Brièle y Coyecque, *Archives de l'Hôtel-Dieu*, 63-64. Apéndice 1. El documento original de la donación del capítulo está conservado en el Arch. H-D.

²⁸⁰⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 27.

²⁸⁰⁸ Disponible y de uso libre, según la BNF, en la web: ark:/12148/btv1b10303052g

Ilustración XLII: Les blanchisseuses de l'Hôtel-Dieu.



Fuente: estampa de John Claude Nattes, acuarelista y topógrafo, datada del año 1810.

Ilustración XLIII: L'Hôtel-Dieu, du quid Saint Michel, vers 1867.



Fuente: fotografía de Charles Marville²⁸⁰⁹.

²⁸⁰⁹ Disponible en <http://vergue.com/post/637/Hotel-Dieu-de-Paris>.

En el siglo XIV, implantaron un novedoso sistema de algo similar al agua corriente. Consistía en un gran depósito, ubicado en la zona más alta del centro que repartía el agua mediante tuberías instaladas por todo el edificio, y contaba con un punto de acceso en cada sala destinada a la asistencia, y en las cocinas. Hasta ese gran depósito, el agua llegaba mediante el uso de la bomba de la catedral, que finalmente fue donada al Hôtel-Dieu, constando así en el censo de propiedades del centro del año 1308²⁸¹⁰. Para contar con agua caliente, en las chimeneas de las salas tenían colgadas dos grandes marmitas permanentemente llenas de agua²⁸¹¹.

c. Limpieza y salubridad

Los conceptos de limpieza, desinfección y esterilización, así como la relación de estos con la salud de las personas son posteriores a la época de fundación y a los primeros siglos del centro. Por ello, para abordar cómo era atendida la limpieza de las salas y los enseres y materiales usados para atender a los enfermos, hay que partir de las diferencias existentes entre la perspectiva actual y la de pasadas épocas. Se han encontrado diversas informaciones sobre cómo era atendido este aspecto en las instalaciones del Hôtel-Dieu de París. Se puede comenzar con las referencias realizadas por Alexis Chevalier, según las cuales:

“En las salas reinaba una limpieza irreprochable. Cada año, cuando se acercaba la Pascua, fregaban y blanqueaban todas las paredes. Cada mañana, los sirvientes, procedían a limpiar en profundidad los suelos de las salas con mucha agua”²⁸¹².

La limpieza de los enseres y de la ropa, tanto de cama como de vestir, se hacía con agua extraída del río o directamente en él a través de los «cagnards», como ocurría en la gran y en la pequeña lavandería²⁸¹³. Al mismo tiempo, las aguas del Sena, aptas para el consumo humano hasta el s. XX, también acogían todos los residuos producidos por el centro, y es de suponer que por otros vecinos de la Île, de tal manera que las mismas aguas que bebían eran a las que vertían las letrinas y en las que se lavaba la ropa. Se puede considerar del todo desacertado este múltiple uso y consumo de las aguas del río.

²⁸¹⁰ De La Motte, *Essai Historique...* 83; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 81-82.

²⁸¹¹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 316.

²⁸¹² Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 80.

²⁸¹³ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 79.

Aunque también se pueden encontrar algunos autores, como Rondonneau de la Motte, que consideraron esta convivencia con el río como un aspecto positivo:

“El pequeño brazo del Sena que pasa por en medio del Hôtel-Dieu contribuye a extraer todas las inmundicias y a corregir, un poco, lo viciado del ambiente que la corrupción por la putrefacción de enfermos y muertos produce”²⁸¹⁴.

Sin embargo, no debían estar tan satisfechos antaño, como han comentado estos historiadores, ya que la primera mención a la preocupación por la limpieza en el centro se ubica cronológicamente en el s. XVI. En la siguiente deliberación de la junta municipal laica que gestionaba el Hôtel-Dieu, fechada el día 15 de julio del año 1546, se entrevé la preocupación de la priora del centro sentía por la forma de ejecutar la lavandería:

"Del quince de julio, sobre la petición hecha por la priora del Hôtel-Dieu hoy, en la que ha manifestado que no tienen allí las existencias de agua suficiente para lavar las sábanas de los pobres enfermos y que las personas generan muchos desechos y basuras, se ha dicho que:

Tomaremos para lavar dichas ropas, un bote grande o dos medianos, en los que se podrán las sábanas para llevarlas al lugar más adecuado que se pueda encontrar en las aguas del río y, allí, se hará el lavado, dirigido por una o dos religiosas ancianas que llevaran con ella a las sirvientas más validas del Hôtel-Dieu”²⁸¹⁵.

Se extrae que el problema estaba en la calidad y la cantidad de agua presente en los «cagnars», probablemente más sucia que la del centro del río ya que en ella, al estar orillada, se acumularían los desechos. También deja patente esta deliberación: que las que ejecutaban realmente el lavado de la ropa eran las sirvientas, mujeres laicas y contratadas por el centro para labores de apoyo a las religiosas, aunque bajo la supervisión de las hermanas. Se contradice también la perspectiva defendida por Rondonneau de la Motte y Alexis Chevalier, acerca de la percepción que tuvieron de la situación de limpieza y salubridad del centro los comisionados de la Academia Real de las Ciencias, en el año 1785. En concreto, M. Tenon, defendió en su monográfico resultado de la investigación que, para él era:

²⁸¹⁴ De La Motte, *Essai Historique...* 93.

²⁸¹⁵ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 2° Registre par les années 1541 à 1546. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 4.

“(…) evidente que el hospital está tan mal situado, tan asfixiado, tan sobrecargado, tan peligroso, que incluye todos los motivos pensables de insalubridad y muerte; no es ya la casa de enfermos más importante del universo, sus resultados son funestos para la sociedad (...)”²⁸¹⁶.

En el mismo siglo, un análisis sobre la asepsia en dos hospitales franceses, realizado por Pierrot de Chamousset destacó “(…) su inquietud por este tema, al que no se le estaba prestando la atención necesaria por no considerarlo importante”²⁸¹⁷. Destacar que estas percepciones son ya de finales del s. XVIII, es decir, coincidentes con el inicio del movimiento higienista.

La presencia de animales, se podría decir domésticos, en el Hôtel-Dieu también fue una larga problemática desde sus inicios. Ya en el Estatuto del año 1217 se localiza una primera mención a esta cuestión:

"Sólo el «maître» o, en su ausencia, su suplente, puede recibir a los invitados. Se debe asignar un alojamiento especial a los huéspedes, y nadie en la casa puede comer o beber con ellos. Los huéspedes nunca pueden ser recibidos con perros y aves de caza”²⁸¹⁸.

Se aprecia que esta prohibición no se estaba cumpliendo, según la petición realizada en el año 1413 por los clérigos del capítulo catedralicio. En ella solicitaron, al gobierno municipal de la villa, un permiso especial para acabar con los perros que “(…) andan errantes por las salas y duermen bajo las camas de los enfermos (...)”²⁸¹⁹. Si bien, los perros podían llegar al centro acompañando a los enfermos, los huéspedes o los pensionistas, tampoco es menos cierto que podían llegar por ellos mismos buscando cobijo o comida. Finalmente, el permiso fue concedido por la junta y la «cacería» terminó con la friolera de treinta y seis canes muertos por los que tuvieron que pagar doce soles²⁸²⁰. Sin embargo, algo más de un siglo después, una inspección llevada a cabo por los vicarios del capítulo, que generó un acta hecha pública en 15 de octubre del año 1535, se pone de manifiesto que:

²⁸¹⁶ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* 345.

²⁸¹⁷ Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados...", 41.

²⁸¹⁸ Estatuto 1217, Artículo XL.

²⁸¹⁹ AAP. 3^{er} Registre, Parchemin. Contenant le compte en recettes et en dépenses de l'année 1416. Michel Möring et al., *Collections De Documents Pour Servir À L'histoire Des Hôpitaux De Paris*, 5 vols., vol. III (París: Imprimerie Nationale, 1883), 47.

²⁸²⁰ AAP. 3^{er} Registre, Parchemin. Contenant le compte en recettes et en dépenses de l'année 1416. Möring et al., *Collections de documents...* 3, 47; Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucios. La higiene del cuerpo desde la Edad Media* (Barcelona: Alianza Editorial, 1991), 43.

"(...) primeramente, nosotros visitamos la cocina y la panadería; después el convento de los hermanos y sus habitaciones y también las de los capellanes; tras esto, la botica; y, de la misma forma, el convento de las hermanas y las «filles blanches», el dormitorio de estas y el de las hermanas y su claustro (...) en el dormitorio de las hermanas, encontramos muchos perros pequeños y en las habitaciones de la priora también encontramos un perro pequeño y pájaros (...)"²⁸²¹.

Por lo que hay que añadir que, el origen de la presencia de animales en el hospital también estaba en que las propias cuidadoras los tenían, se podría entender que, como mascotas. Por lo que se ha podido estudiar, las informaciones que los historiadores más recientes ofrecieron al respecto de las medidas de limpieza y salubridad del centro son contradictorias, e incluso antagónicas con las fuentes primarias localizadas. Lo cierto es que, las fuentes primarias demuestran unas medidas higiénicas, cuanto menos, deficitarias, lo que, sumado al contexto relativo a la limpieza de la propia Edad Media, hace que se pueda comprender que la limpieza y salubridad de sus instalaciones no eran las óptimas, ni tan siquiera adecuadas para la atención a los enfermos.

d. Temperatura

El mantenimiento de la temperatura dentro de las instalaciones también era un gran problema, ya que la proximidad al río y la altura de los techos hacía que las salas fueran muy frías y húmedas. Para caldear las diferentes estancias en invierno contaban con una gran chimenea en cada sala, estas eran alimentadas con carbón que un mozo repartía cada mañana. De esa chimenea cogían las brasas que introducían en pequeños calentadores para las camas, en la sala de Saint Nicolas, sirva de ejemplo, consta la existencia de seis de estos calentadores en el s. XVIII²⁸²². Dos problemas surgieron de esta manera de mantener la temperatura. Por un lado, los humos de las chimeneas debían generar cierta cantidad de polvo y hollín dentro de las estancias que, según el informe de los comisionados que inspeccionaron el centro en el año 1785, afectaba mucho a la salubridad del centro:

"Las escaleras no están lo suficientemente abiertas ni aireadas, haciendo el efecto de que toda su altura se convierta en tiros de chimeneas de aire corrompido y siempre cargado, subiendo constantemente de las salas

²⁸²¹ Arch. Nat., L 5364, Enquête des vicaires capitulaires sur l'état de l'hôpital; interrogatoire du personnel et des malades; visite de la maison, documento transcrito en su totalidad por Ernest Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 353-64. En concreto, este extracto se encuentra en la página 363.

²⁸²² Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* 150.

inferiores a las superiores (...) este aire es sensiblemente dañino, da dolores de cabeza y se hace difícil respirar. La razón es simple, la respiración requiere de aire, este aire viciado (...) no es la mejor atmósfera en la que se debe colocar a los enfermos, sobre todo si tenemos en cuenta que se halla cargado de miasmas mórbidos. Sin duda, este aire no mata, porque se mezcla con el aire del exterior por algunas corrientes, pero da como resultado una mezcla siempre dañina. Este aire no mata, pero ¿cuánto afecta a la mortalidad? ¿cuánto demora la curación? y, en ausencia de experiencia suficiente para responder a esto, ¿no podemos suponer que, cuanto menos, alarga las enfermedades y multiplica las muertes?"²⁸²³.

Por otro lado, el almacenamiento de carbón en las salas era criticado por los ciudadanos, enfermos y visitantes, como peligroso, hasta el punto que en una deliberación fechada el 16 de diciembre de 1594 la junta:

“(...) ordena al dispensero que distribuye el carbón, que quepa en los cestos que están en las salas de los enfermos, que durante este invierno, que consta que es el hermano Nicolas Guy, que se cuide de que las hermanas y las «filles blanches» no cojan más carbón de que cabe en dichos cestos y, así, el carbón esté siempre en sus cestos, guardado, o en el fuego”²⁸²⁴.

Se entiende de esta deliberación, que se estaba acumulando más carbón en las salas del que cabía en esos cestos, quizás por el suelo, y que la junta laica advertía de que no debían seguir acumulando más del asignado. Frente a esto, las hermanas y la priora se quejaron de que el carbón asignado era insuficiente para calentar las salas. Por ello, acordaron aumentar la cantidad de carbón por sala y día, sumando uno o dos cestos más, aunque esto ya ocurrió seis años más tarde, el 4 de febrero del año 1600²⁸²⁵. Parece ser que tampoco sirvió para acabar con los problemas, ni del frío en las salas, ni del carbón por el suelo. Se ha localizado una comunicación de septiembre del año 1636, entre la priora y los administradores, según la cual la religiosa manifestaba que:

"Los cestos (...) son insuficientes para las salas de los enfermos, hay tiempo para pensar en esto. Al menos faltan dos para la primera sala"²⁸²⁶,

²⁸²³ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de..." 30-31.

²⁸²⁴ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 9^o Registre par les années 1594 à 1597. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 26.

²⁸²⁵ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 10^o Registre par les années 1598 à 1601. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 29.

²⁸²⁶ Esta fuente primaria es de septiembre del 1635, se trata de una comunicación interna entre la priora y los administradores del centro. Si bien, en ese momento el hospital contaba con los edificios del interior de la Île y la sala del Rosario sobre el río, de esta última el documento no hace mención alguna. De tal manera que, se desprende de esa "primera sala" que debía referirse a la denominada de Saint Cosme o de los Soldados. Este mismo documento, posteriormente, enumera el número de camas en cada sala y de nuevo refiere las ya conocidas y la primera, en ningún caso a la del Rosario.

uno para la sala de Saint Thomas, otro para Saint Denys, tres para la Enfermería, cuatro para la sala Nueva y otros cuatro para la sala del Legado, si no, puede que el frío dañe a los pobres enfermos, esto es necesario"²⁸²⁷.

El análisis del informe de Nicolas-Marie Clavareau, que llevó a cabo un estudio sobre el estado de diferentes hospitales a finales del s. XVIII, y en concreto dedica un gran capítulo al Hôtel-Dieu, también va en la misma línea. En la conclusión del mismo estableció un listado con los diez problemas más importantes que sufría el centro, y este, la presencia del carbón en las salas, se hallaba en el tercer lugar:

“Tercero, las materias combustibles están almacenadas en gran cantidad en las salas, las encontramos por el suelo en la sala del Legado, bajo la cual, en el sótano se funde el sebo para la elaboración de los velones y los candelabros que iluminan el hospital, a pesar de estar la sala recién reconstruida (...)”²⁸²⁸.

La suciedad y el hollín no era el único peligro que representaban las chimeneas, el mayor de todos era el riesgo de incendio, en caso de que alguna pavesa saltara del fuego y alcanzara algún inflamable presente en la sala, o simplemente las sábanas de una cama. Un primer incendio, en el año 1737 alertó de esta posibilidad, por lo que se convocó una comisión del gobierno municipal de París para proponer medidas. Los comisionados presentaron su informe en enero de 1742 y se comenzaron a implementar las medidas. Sorprendentemente, ese mismo año hubo otro pequeño incendio que destruyó la carpintería del hospital. No llegaron a concluir las medidas de prevención contra el fuego ya que, paradójicamente, el hospital fue duramente castigado por un tercer incendio, el treinta de diciembre del año 1772, que derivó en la construcción del actual Hôtel-Dieu de París y la destrucción del antiguo²⁸²⁹.

Por otro lado, para paliar el calor del verano, y se puede suponer que también para ventilar las salas, contaban con un novedoso sistema de poleas que permitía abrir o cerrar las ventanas, que se encontraban a unos seis metros de altura en la planta baja, en función de la temperatura exterior e interior²⁸³⁰.

²⁸²⁷ Septembre 1635, Advis pour présenter à Messieurs les Administrateurs de l'Hostel-Dieu, de la prieure de la dicta maison. La transcripción de este aviso se encuentra en Rousselet, *Notes sur l'Ancien Hôtel...* 74.

²⁸²⁸ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...*48. El recién reconstruida, relativo a la sala de Sainte Martha o del Legado, se vincula con las reparaciones posteriores al incendio de diciembre del año 1772.

²⁸²⁹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 260.

²⁸³⁰ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*81.

Cuidados relacionados con la persona

a. Higiene

La higiene corporal es un concepto relativo, que ha sufrido importantes transformaciones según las épocas y las culturas²⁸³¹, pero siempre ha estado presente de un modo u otro en la vida de los seres humanos. Hoy día la higiene es considerada como una necesidad básica de la persona, y como un aspecto fundamental para la prevención de enfermedades y el mantenimiento de la salud²⁸³². Sin embargo, no tuvo esta consideración ni en la Edad Antigua, ni en la Edad Media, ni en la Edad Moderna²⁸³³. Por tanto, las prácticas asociadas a la higiene también se han ido modificando a lo largo de la historia de la humanidad. Mientras que durante la Edad Antigua el baño era un acto social ocurrido en los templos de Asclepios o en las termas romanas, durante la Edad Media, las prácticas higiénicas estaban reducidas al aseo de las partes visibles, cara y manos²⁸³⁴: “Quizás por rebeldía a todo lo que representaba la forma de vida de la época romana, la higiene, no era una de las necesidades básicas más cuidadas en la Edad Media (...)”²⁸³⁵.

En el Hôtel-Dieu de París, diariamente “(...) las hermanas, con una palangana en una mano y un trozo de tela en la otra, se iban acercando a todas las camas, lavando la cara y las manos a los pobres desgraciados que las ocupaban (...)”²⁸³⁶. Y a esto se reducía la higiene diaria, ya que el baño tenía en la época una doble concepción. Por un lado, como perjudicial para el cuerpo, ya que se percibía que el poro de la piel era plenamente permeable al agua y propiciaba la salida de los humores, debilitándolo, ya que el desequilibrio entre los humores se creía que produciría la enfermedad, según la teoría hipocrática²⁸³⁷. Por otro lado, y claramente relacionado con el aspecto anterior, los baños solo se aplicaban por recomendación médica de forma que “(...) se

²⁸³¹ Paloma Salvadores Fuentes y Susana Limia Redondo, "Cambio social en relación a la higiene personal", *Index de Enfermería* 12, nº. 40-41 (2003): 58-60, 59.

²⁸³² Francisco José Moreno-Martínez, Carmen Isabel Gómez García y Ana María Hernández-Susarte, "Evolución histórica de la higiene corporal: Desde la Edad Antigua a las Sociedades Modernas Actuales", *Cultura de Los Cuidados* 20, nº. 46 (2016): 115-126, 115.

²⁸³³ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁸³⁴ Salvadores Fuentes y Limia Redondo, "Cambio social en relación a la higiene...", 59.

²⁸³⁵ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁸³⁶ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 82.

²⁸³⁷ Emilio Quevedo V., "Cuando la higiene se volvió pública", *Revista de la Facultad de Medicina - Universidad Nacional de Colombia* 52, nº. 1 (2004): 83-90, 84-85.

convirtieron en una práctica médica y no higiénica (...)”²⁸³⁸. Se observa que durante el Medievo poco o nada cambió con respecto a las prácticas higiénicas contempladas en las cartas de Jerónimo de Estridón o en la Regla de Agustín de Hipona. El gran cambio provino de que, mientras en la Edad Antigua la mayoría de la población no era cristiana y seguía las prácticas griegas y romas de los baños; en la época medieval, las creencias cristianas, de lo impúdico del desnudo y del baño, impregnaron a casi la totalidad de la población europea.

Teófilo Aparicio López afirmó que en el Hôtel-Dieu a los enfermos se les “(...) recomendaba, como un anticipo de higiene, la medicina preventiva y preservativa por medio del baño y que practicaran ejercicios moderados de cuerpo (...)”²⁸³⁹. Para aplicar los baños contaban con grandes baldes de metal, con ruedas para facilitar su traslado de una sala a otra. Estos baldes se llenaban de las dos grandes marmitas que tenían permanentemente colgadas en la chimenea, y “(...) se zambullía a los enfermos en las grandes bañeras de metal que con sus ruedas de cobre permitían transportarlas fácilmente por todas las salas (...)”²⁸⁴⁰. De lo que se deduce que el baño se practicaba en la propia sala, teniendo como testigos del mismo al resto de enfermos que en ella se hallaban. Para secar a los enfermos tras el baño, el centro contaba con toallas, que en el s. XVIII se acumulaban en un número total de 970, solo para los enfermos internados en las salas situadas en la orilla derecha del pequeño brazo del río Sena²⁸⁴¹ y 30.799 para los situados sobre el río y en la Île²⁸⁴².

Tras las últimas reformas del centro, las que se realizaron entre los s. XVI y XVIII, el hospital contó con bañeras fijas en las salas destinadas a los enfermos mentales y a las personas con discapacidad intelectual²⁸⁴³. Así lo confirma el informe sobre el estado del Hôtel-Dieu solicitado a la Real Academia de las Ciencias a finales del s. XVIII, donde los comisionados hicieron la siguiente descripción:

"Existe gran confusión en los departamentos, que está producida por el uso de las salas. Los locos, que están carentes de razón, con sus desviaciones y su frenesí separados de la sociedad, debían estar igualmente separados de los enfermos. En el Hôtel-Dieu, sobre el puente del Rosaire, en la primera

²⁸³⁸ Salvadores Fuentes y Limia Redondo, "Cambio social en relación a la higiene...", 59-60.

²⁸³⁹ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 88.

²⁸⁴⁰ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 75.

²⁸⁴¹ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 138.

²⁸⁴² Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 260.

²⁸⁴³ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 49.

planta se encuentra la sala de Saint Louis donde se recogen los locos. Esta sala está, internamente, comunicada con la sala de Saint Paul donde siempre hay unos 200 hombres con enfermedades quirúrgicas. En la segunda planta, la sala de Sainte Geneviève, donde están los tontos, se extiende hasta la sala de Sainte Martine, donde se encuentran las mujeres febriles. Estos hombres que sufren dolores, que han sido operados, y estas mujeres, que están luchando para recuperarse de las fiebres, son atormentados día y noche por las crisis de estos insensatos y no pueden descansar (...) Para mejorar esta situación proponemos que se reubiquen los locos y los tontos en un espacio, dentro o fuera de la casa, donde su locura sea mejor tratada (...) un espacio suficiente, donde este tipo de enfermos pueda ser recogido/guardado, para que tomen los baños o las duchas necesarias"²⁸⁴⁴.

En esta descripción se hacen patentes dos cuestiones. Por un lado, la cruda concepción que tenían estos hombres de ciencia del s. XVIII sobre la enfermedad mental y la discapacidad intelectual. Mientras que, por otro, confirma que seguían interpretando el baño como un medio curativo, especialmente adecuado para las personas con conductas disruptivas. Nicolas-Marie Calvereau, en su ponderación de los problemas que sufría «l'Ancien Hôtel-Dieu de Paris» afirmó que:

"El trato a los locos y a los tontos, en esta casa, fue desastroso (...) estos desafortunados estaban expuestos al calor de una estufa, permanentemente encendida, y privados de todos los medios curativos indicados por los eruditos que han tratado estas enfermedades: ejercitar la meditación, el baño, el arte, hacer caminatas, estar al aire libre, etc."²⁸⁴⁵.

Mientras que Marcell Fousseyeux, en su monográfico sobre el centro, se postulaba también en el mismo sentido que el anterior:

"(...) ellos eran tratados mediante baños, duchas, sangrías, y vesicantes para las piernas (...)"²⁸⁴⁶.

Así se pone de manifiesto que, al menos hasta finales de la Edad Moderna, el baño se considero una medida terapéutica para los enfermos mentales. Tanto el informe técnico de la Real Academia, como el estudio arquitectónico sobre los hospitales parisinos, concluyeron de igual forma afirmando que era del todo necesario que, tanto

²⁸⁴⁴ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 34.

²⁸⁴⁵ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 49.

²⁸⁴⁶ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 278.

este centro como cualquier otro dedicado a enfermos, contara con salas de baños en todas las plantas²⁸⁴⁷.

b. Eliminación

Según Dorothy Louise Mackay, “(...) sin duda todos los hospitales contaban con letrinas en algún lugar aislado, o al menos lo suficientemente distante para las necesidades (...)”²⁸⁴⁸. En concreto, en el Hôtel-Dieu de los s. XIII al XV, para atender a la necesidad de eliminación de los enfermos contaban con letrinas en la sala de la Enfermería. Era un espacio común que podía alojar a 4 ú 8 personas a la vez y que vertían directamente al Sena, con la intención de facilitar la evacuación y la limpieza de las mismas²⁸⁴⁹. Los enfermos que estaban alojados en otras salas y podían caminar, debían desplazarse hasta la sala de la Enfermería para hacer uso de las letrinas. Los que no podían caminar usaban distintos tipos de orinales, como las “(...) tres docenas de orinales en cobre (...)”²⁸⁵⁰, con las que debía contar cada sala y que eran vertidos posteriormente al mismo río. Al menos desde finales del s. XVI también contaron con otro apoyo, sillas perforadas bajo las cuales colocaban el orinal, así consta en la deliberación de la junta laica de gobierno del Hôtel-Dieu del día 26 de junio del año 1596: "Hoy, se ordena al tesorero general de la casa que dé el dinero suficiente para que se hagan construir dos docenas de sillas perforadas para los enfermos (...)”²⁸⁵¹. Se desconoce si estas eran las primeras que mandaban hacer o si el centro ya contaba con ellas y estaban ampliando su número. Si bien, parecen insuficientes veinticuatro sillas para todo el centro, lo cierto es que hay que reconocer que parece una gran mejora para facilitar la eliminación de los enfermos. Más tarde, estas sillas pasaron a llamarse «chairs de bains»²⁸⁵² porque nos solo las usaban para la eliminación, sino que también las usaban para lavar la zona genitourinaria y anal del enfermo. El uso de estas sillas debió de facilitar tanto el cuidado como el trabajo, puesto que a finales del s. XVIII, según el informe realizado por M. Tenon en el año 1788 solo en la sala de Saint Nicolas, dedicada a acoger a mujeres post-operadas, contaban con cincuenta de baldes

²⁸⁴⁷ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 79; Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 49.

²⁸⁴⁸ Mackay, *Les hospitaux et la charité...* 92.

²⁸⁴⁹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 85.

²⁸⁵⁰ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 316.

²⁸⁵¹ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 9^o Registre par les années 1594 à 1597 Möring et al., *Collections de documents...* 1, 26.

²⁸⁵² Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 150.

hechos de cobre adaptados para estas sillas²⁸⁵³. Esta misma sala estaba dotada, también con: veinticuatro bacinillas para la expectoración, cincuenta bacinillas poco profundas para deslizarlas bajo los enfermos que están en las camas porque tuviesen fracturas o heridas grandes, un balde grande donde se vaciaban las bacinillas, otro para lavarlas y dos jeringas grandes para hacer lavativas²⁸⁵⁴. Se localiza en este inventario otra innovación de similar repercusión sobre la aplicación de los cuidados básicos a la de la silla perforada, se hace referencia a esas cincuenta bacinillas poco profundas para deslizarlas bajo los enfermos encamados. Según las palabras de Marcell Fosseyeux, también tuvieron: “(...) una cazoleta para hacer las lavativas y seis tubos, de diversos grosores, para poder aplicarlas (...)”²⁸⁵⁵. Las jeringas, la cazoleta y los tubos, sumados a la elaboración de lavativas, que preparaba la hermana de la botica, generan la impresión de que esta era una tarea que ejecutaban las hermanas con bastante frecuencia.

Una importante pregunta es, a dónde iban a parar los desechos de esas letrinas y orinales, y su respuesta es a las aguas del río Sena. El primer sistema de alcantarillado se comenzó a construir en París en el s. XIV y, a finales del s. XVIII, seguían construyéndolo²⁸⁵⁶. Este nuevo sistema era descubierto y vertía las aguas residuales a un riachuelo cercano²⁸⁵⁷, pero hasta este momento, las aguas sucias procedentes de casas, negocios, hospitales, etc., iban por las calles formando un sucio riachuelo que terminaba en el Sena²⁸⁵⁸, del que también cogían el agua para su consumo: beber, lavar las ropas, limpieza de enseres, etc. Por lo que la salubridad y calidad del agua sería de todo punto nefasta, París, ya era una ciudad grande y bulliciosa, la falta de medios para deshacerse de los residuos era un problema global y no particular del Hôtel-Dieu. Armand Husson defendía la falta de salubridad reinante, afirmando que en:

“(...) los antiguos hospitales, los administradores se encontraban (...) con dificultades insuperables, a resultas de las disposiciones locales y de los hábitos de la población (...) se tuvieron que limitar a mejorar, aplicando puntualmente las prescripciones de la autoridad, que era obligatoria para todos los propietarios de inmuebles: les tocó asumir la propiedad de viejos

²⁸⁵³ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 150.

²⁸⁵⁴ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 150.

²⁸⁵⁵ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 316.

²⁸⁵⁶ Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 39.

²⁸⁵⁷ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 85.

²⁸⁵⁸ Vigarello, *Lo limpio y lo sucio...* 65.

cascarones, tuvieron que ponerles las tuberías, cubrir las chimeneas de los edificios (...)»²⁸⁵⁹.

Las condiciones de salubridad, la limpieza o la ausencia de letrinas, nos hacen observar que ni la ciudad ni el centro, cuya construcción se comenzó en el s. XII, estaban adaptados a las nuevas necesidades que se planteaban en los s. XVI, XVII o XVIII. También muestra la evolución en la concepción de la necesidad de eliminación que, durante las últimas reformas del centro, dotaron de letrinas las cuatro alturas o plantas que poseía el edificio, así se han localizado estos espacios en:

- Planta baja: contaba con dos espacios para letrinas, de uso para los enfermos, y otros dos de uso para las religiosas²⁸⁶⁰.
- Primera planta: había letrinas con espacio para cinco personas en la sala de Saint Paul, pero de uso compartido para esta y para las salas de Saint Jérôme y Saint Louis; otras letrinas se ubicaron cerca del Petit Chatelet, con un espacio separado para el uso de las hermanas; y, por último, otras letrinas para uso de los enfermos en la sala de «Les Tailles»²⁸⁶¹.
- Segunda planta: se localizan espacios de letrinas en la sala de Sainte Geneviève, en la de Saint Joseph, que eran para el uso de los enfermos de esta sala y de cuatro más; y en la Crèche donde había letrinas para el uso de las religiosas y otras para el uso de los niños²⁸⁶².
- Tercera planta: tenía letrinas separadas para el uso de enfermos y religiosas en las salas de Saint Landry y en la de Saint François, también contaba con letrinas para los enfermos en la sala de Sainte Monique²⁸⁶³.

Aunque siguen pareciendo insuficientes desde la perspectiva actual, se debe partir de la base de que la cronología de estos avances coincide con un momento histórico en el que los hogares tampoco contaban con cuartos de baño y las letrinas estaban, en la mayoría de los casos, en los patios de las casas.

²⁸⁵⁹ Husson, *Étude sur les hopitaux...* 68.

²⁸⁶⁰ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 120-21.

²⁸⁶¹ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 122-23.

²⁸⁶² Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 125-26.

²⁸⁶³ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 127-28.

c. Alimentación e hidratación

La alimentación de las personas internadas constituyó, durante toda la Edad Media, el pilar de los cuidados hospitalarios, ya que “(...) era la base de la atención al enfermo hospitalizado, adquiriendo las personas cuidadoras la responsabilidad de que, la dieta, fuera la indicada por el médico y que se administrase al enfermo en la preparación adecuada”²⁸⁶⁴. En «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris» los enfermos, al igual que los religiosos y las religiosas, estuvieron sujetos a la Regla de S. Agustín hasta el s. XVI. Esto significaba que hacían dos comidas diarias que se servían, el almuerzo a las 11 de la mañana y la cena a las 6 de la tarde: “(...) las hermanas recibían de la panadería, de la cocina y de la bodega las porciones de sus enfermos y entre ellos las distribuían (...)”²⁸⁶⁵.

La alimentación estaba organizada semanalmente en un menú de tres días de «comida magra» o pesada, es decir, con carne, que serían los miércoles, viernes y sábado, lo cual resulta curioso por la cantidad de viernes al año que, por preceptos religiosos, no se podía comer carne. Los cuatro días restantes eran de «comida ligera» que consistía fundamentalmente en pescado y lácteos. Diariamente también consumían una rebanada de pan con cada comida, sopas, huevos y frutas frescas o en conserva. Para beber contaban con media pinta de vino por paciente y día, así como tres pintas de leche por paciente y semana²⁸⁶⁶. El cordero era la base de la alimentación, sus carnes cocidas o asadas eran las más consumidas, la carne de vaca o ternera eran poco frecuentes y la de cerdo se dejaba para los días de fiesta, unas diez veces al año²⁸⁶⁷.

En el año 1494, cuando el capítulo decretó las *Ordenanzas para el Hôtel-Dieu y en beneficio y provecho de los pobres*²⁸⁶⁸, los clérigos reclamaron mayor honestidad en la calidad, la elaboración y el reparto de las comidas. Se exigía a los encargados de la cocina que cambiasen la forma de cocinar la carne, de forma que su aspecto y estado no generase repugnancia a los enfermos. Además, y en base a que habían sido agraciados con donaciones de viñedos de gran calidad, especificando tierras concretas de las que los mismos clérigos propusieron que fuera el vino para los enfermos, o por lo menos para los más graves y para los moribundos. Matizaron, también, que no debían darles

²⁸⁶⁴ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁸⁶⁵ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 87.

²⁸⁶⁶ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 87-88.

²⁸⁶⁷ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 86.

²⁸⁶⁸ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 229, p. 50.

los vinos procedentes de otros viñedos concretos, por su mala calidad. Si bien, parece que este mayor cuidado para con el enfermo más grave, en lo que a la alimentación se refiere, era una práctica que ya se venía realizando, y así aparece referenciada por algunos autores:

“Los enfermos más graves tenían mejores cuidados, mejor vino que el ordinario, les reservaban las carnes de ave de corral o caldos de carnes si no las podían comer, los días de pescado ellos tomaban bacalao o merluza mientras que los demás consumían arenques”²⁸⁶⁹.

En el año 1535, el estado del régimen alimentario era, en palabras de Prosper de Pietra Santa, el siguiente:

“Cada uno de los pobres enfermos internados en la casa tendrá, para su comida, un trozo de cordero (...) de cada cordero mediano, una vez despiezado, se secarán 50 pedazos (...) que serán uno para cada pobre enfermo (...). Si el enfermo demanda ternera, se le dará lo que demande en la misma proporción que el cordero, si la hay. Los días magros, a saber, miércoles, viernes y sábado, y los días de comida ligera, se les dará de comer a los enfermos pescados o huevos en la proporción equivalente a los días de carne, en función también a como esté el mercado, a la discreción del maître y de los dispenseros”²⁸⁷⁰.

Las hermanas, en cada sala, se encargaban de la distribución y alimentación de los enfermos, para ello contaban con diversos materiales. Tomando como referencia la descripción hecha por M. Tenon, de los materiales con los que contaban en la sala de Saint Nicolas²⁸⁷¹, se descubre que tenían: en la chimenea, un par de cadenas de hierro para colgar las dos marmitas, que servían para tener agua caliente a todas las horas sobre el hogar; un pote para coger el agua caliente de las misma; seis calentadores para la comida y tres más pequeños para calentar las bebidas de los enfermos. Sobre una estantería de hierro tenían, para el uso de las hermanas en la distribución de los alimentos: un cucharón, un trinchador, una pinza y un cuchillo grande, todos estos materiales eran de hierro. Parece ser que aunque la comida se elaboraba en las cocinas, en cada sala se le debía dar un último golpe de calor, o algo similar, ya que entre los utensilios con los que contaban en la mencionada sala también había: dos grandes marmitas para hacer los caldos; dos ollas grandes, una para las gachas y otras para las

²⁸⁶⁹ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 86.

²⁸⁷⁰ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu. Son Passé...", 210-211.

²⁸⁷¹ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 149-151.

cocciones; dos grandes baldes para fregar; dos jarras para repartir las bebidas calientes; un carro grande con dos huecos, uno para las ollas de las comidas y otro para el pote de las «collations»²⁸⁷². Para el uso de los enfermos tenían trescientas escudillas para la comida, veinticuatro copas para el vino y las tisanas, un barril para guardar el vino, un cántaro para servirlo, de barro cocido contaban también con un número altísimo de tazas y de pequeños potes para las bebidas de los enfermos. El manejo del pan parece que fue bastante relevante, para traerlo desde la panadería tenían un recipiente de madera cerrado con llave, en la sala había una tabla para cortarlo, un armario para guardarlo y un gran recipiente abierto para distribuirlo entre los enfermos. Al margen de estos materiales, contaron también con doce cubos para los desechos y, por último, tres cucharas de madera, pequeñas, pero de mango largo, para alimentar a los enfermos más graves.

De tal forma que, cuando la comida llegaba desde las cocinas, las hermanas en primer lugar las repartían entre los enfermos. De entre ellos, los que podían se sentaban y comían sobre unas bandejas que se hallaban a los pies de la cama²⁸⁷³. Mientras que aquellos que no podían comer solos eran alimentados por las hermanas, que les ayudaban en el manejo de los utensilios, si era ahí donde tenían el problema, o les depositaban el alimento muy profundamente, es de suponer que, tras la glotis, con esas cucharillas de cabo largo.

El control y manejo de los productos alimentarios degeneró en diversos conflictos por la sustracción de alimentos, o por la falta de equidad en su reparto entre los enfermos. Como muestra de ello, se proponen las referenciadas en las *Ordenanzas para el Hôtel-Dieu y en beneficio y provecho de los pobres*²⁸⁷⁴, en las que se reclamaba la mayor honestidad en la calidad, la elaboración y el reparto de las comidas; o el acta de la junta laica fechada en el año 1573, que establecía un sistema para el control del reparto de las comidas:

“Hoy, trece de marzo, la comunidad nos ha hecho llegar que debido a lo extraordinario y excesivo de las despensas del Hôtel-Dieu se están cometiendo diversos abusos en las mismas, como la desaparición de grandes

²⁸⁷² Aunque la traducción actual de «collations» sería merienda, lo cierto es que hacía referencia a las comidas ligeras que los cristianos católicos hacen en los días de ayuno por importante festividad cristiana, como las cenas del Jueves y el Viernes Santo o los viernes de Cuaresma.

²⁸⁷³ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 149 y ss.

²⁸⁷⁴ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 92.

cantidades de carne (...) por lo que ordenamos que un grupo compuesto por seis hermanas y «filles blanches», para cada comida, se encarguen de controlar el reparto y distribución de los alimentos, juntas o por separado, y siempre que vean que alguien; otra religiosa o «fille blanche», un cocinero o mozo de cocina, un despensero o mozo de despensas, sea quien sea, se apropia de la cantidad de comida que sea deberá comunicárselo al prior o a la priora, sin pena ni vergüenza, para que el abuso cometido sea castigado (...) Las mismas hermanas tendrán que hacer un inventario de todo lo que contienen las despensas, bodegas y cocinas en este preciso momento (...) Que se le comunique a los empleados el contenido de esta ordenanza y sea cumplida punto por punto (...)"²⁸⁷⁵.

Los problemas, parece ser, que no menguaron con este sistema para el control del reparto de las comidas. Motivo por el que, sirvientes y religiosas se culpaban mutuamente de la desaparición de porciones de comida²⁸⁷⁶. Si a este hecho se le suma que, aunque no se ha podido esclarecer el número real de enfermos, por el volumen de las instalaciones se entrevé que eran unas cifras altísimas, se puede deducir que el caos reinante, en lo relativo a la comida, fue un continuo. Sin embargo, y por justicia histórica, se debe recordar que ni los siglos medievales ni los modernos estuvieron caracterizados por ser épocas de esplendor alimentario, y que la mayoría de la población tenía muy difícil el acceso a una alimentación suficiente. Ni siquiera las hermanas agustinas del Hôtel-Dieu tuvieron unos aportes alimenticios adecuados para las extensas jornadas de trabajo que realizaban, ni fueron acordes a lo extenuante de la labor que acometían, cuestión que fue reconocida más tarde por el propio bureau, que decidió asumir parte de la alimentación de las hermanas.

Cinco meses más tarde, el día cinco de agosto del año 1573, se aplicó el mismo sistema de control sobre las reservas de vino, pan y carne²⁸⁷⁷. El siguiente paso, tomado tres días más tarde y para tratar de resolver las pérdidas de alimentos, fue un sistema de contaje de pacientes. Consistió en asignar diariamente unas tarjetas numeradas a los enfermos, para dar la cifra total a las cocinas, bodegas, despensas, etc., y así, que estos departamentos estuvieran al tanto del gasto de materias que iban a soportar y se

²⁸⁷⁵ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu. 4^o Registre par les années 1564-1573. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 7-8.

²⁸⁷⁶ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 20.

²⁸⁷⁷ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu. 4^o Registre par les années 1564-1573. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 8.

abastecieran adecuadamente²⁸⁷⁸. Desde el principio, las encargadas de distribuir esas tarjetas, cada mañana entre los enfermos, fueron las hermanas del servicio de la «despouillerie». Este sistema de contaje, iniciado en el s. XVI, fue evolucionando y poco a poco las tarjetas numeradas, que se colocaban a la cabecera o a los pies del enfermo, comenzaron a utilizarse para anotar en ella cualquier dato relativo al paciente que fuera necesario recordar. En este sentido, podía tratarse del tipo de comida que debía ofrecérselo, de la cantidad de la misma, los medicamentos que había que administrarle, o de cualquier otra circunstancia. Al ir aumentando la información presente en las tarjetas ya no les era útil que cada mañana se retirasen las tarjetas para volver a repartirlas de nuevo, por ello la competencia del manejo de estas tarjetas pasó a manos de la «chevetaine» que debía informar a las hermanas de la «despouillerie», quienes trasladaban la información al libro de enfermos o de pacientes. Aunque, como en la cama podían estar alojados varios enfermos a la vez, no siempre se sabía a quién hacía referencia. Esta práctica siguió evolucionando y, ya en el s. XVIII, M. Tenon advirtió de lo siguiente:

"Las etiquetas de las camas son de muchos tipos, algunas solo tienen un número, N°1, N°2, etc., y solo sirven para saber cuál es el número de ese enfermo. Mientras que, en otras se apunta el estado del enfermo, si está agonizando, si necesita los Sacramentos, si se alimenta y qué alimentos hay que darle, si tiene fiebre, etc. En algunos hospitales, estas etiquetas están fijadas y son de madera, sujetas a los pies de la cama en la parte del centro, en ellas se encuentra el régimen alimentario, las medicinas y sirven para regular las necesidades de los enfermos, así como la distribución y el orden en las despensas. En el Hôtel-Dieu, las etiquetas son de cartón y nos están fijadas, por lo que a veces están a los pies de las camas y otras en los laterales, siendo que a veces se encuentran caídas en los pasillos de las salas y como en cada cama hay más de un enfermo, no se sabe a quién hace referencia esa etiqueta, ni a quién hay que darle esas medicinas o esos alimentos (...) Independientemente de cómo se estén usando, el objetivo de las etiquetas es ayudar a las enfermeras, a los boticarios, a los alumnos de cirugía, etc. a que unos repartan bien los alimentos y las medicinas, a que otros hagan las medicinas que deban, a que otros apliquen las sangrías, los vesicantes, etc. adecuados. Por eso proponemos que se pongan esas etiquetas en unas gavetas hechas en las camas y que así no se extravíen, y que todos usen el mismo código al escribir, por ejemplo con los alimentos,

²⁸⁷⁸ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu. 4° Registre par les années 1564-1573. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 8-9.

si toma media porción M; si debe tomar pocos alimentos P; si tiene alguna dieta especial D (...)"²⁸⁷⁹.

Varias cuestiones sobre este gran extracto, que se ha traído a colación, son de gran interés para esta tesis, por lo que se procede a enumerarlas. En primer lugar, que el sistema no era exclusivo del Hôtel-Dieu, ya que en otros centros parece que se había consolidado y desarrollado de forma más acertada en cuando a la seguridad del paciente. Por otro lado, el uso conjunto que, todos los implicados en la atención del paciente, hacían de dichas tarjetas o etiquetas. También destaca la mención a «las enfermeras», no a las religiosas ni a las hermanas, sino a ellas precisamente, lo que guarda relación con que este estudio tuviera como objetivo el diseño de medidas de mejoras para todos los centros hospitalarios parisinos, y no solo para el Hôtel-Dieu. Por último, las propuestas de M. Tenon para mejorar el sistema, tan acordes con los criterios de seguridad actuales como el uso de unas siglas o abreviaturas comunes y compartidas por todos los implicados en la atención al enfermo, y la unificación de criterios. Aunque es cierto que era un miembro numerario de la Academia de las Ciencias, sorprende la defensa y la justificación de lo que, a todas luces, parece ser el origen de la historia clínica del paciente o del usuario.

Volviendo a la alimentación de los enfermos del Hôtel-Dieu, en el año 1580 y según las ordenanzas transcritas por Georges Boudon, modificaron el régimen alimentario. En primer lugar, pasaron a ser tres las comidas que los enfermos recibían cada día, es decir, los enfermos dejaron de estar sujetos al régimen alimentario de la Regla de S. Agustín. En segundo lugar, se obligaba a las personas encargadas de elaborar los menús semanales a que se ofreciera carne cinco días a la semana:

“Para desayunar cada enfermo recibe pan y vino, con un huevo o una sopa, según su voluntad (...) Para comer, una buena sopa con huevo, una porción de pan blanco y un trozo de cordero cocido (...), los enfermos de la Sala Nueva (los considerados más graves) tanto hombres como mujeres algún capón cocido, con peras y ciruelas pasas (...) Para cenar se les dará un trozo de cordero cocido o asado, según sea su enfermedad y ganas de comer; y para los enfermos más graves aves de corral asadas para abrirles el apetito (...) Los viernes y sábados una buena sopa con huevo (un huevo

²⁸⁷⁹ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 168-69.

cocido por enfermo) y pescado de mar (siempre que sea posible) o de río, con ciruelas, peras y manzanas al horno (...)”²⁸⁸⁰.

Resulta significativo que el cambio en la alimentación, es decir, pasar de dos a tres comidas diarias y el aumento del número de veces que comían carne, fuera relativamente coincidente con el cambio en la administración del hospital, el paso de manos religiosas a laicas. Lo cierto es que, se les dejó de imponer la Regla de S. Agustín a los enfermos, lo cual significa, desde la óptica de esta tesis, un punto de separación entre los cuidados y los tratamientos corporales, por un lado, y los cuidados espirituales, por otro. Seis años más tarde, según las actas del bureau, la junta de gobierno laico del centro indicó a las despensas, las cocinas, los hermanos, las hermanas y el servicio doméstico de la casa que el régimen alimentario, al que estaban adscritos los enfermos del Hôtel-Dieu, era insuficiente en sus aportes de carne. Por ello y desde ese día, cada enfermo tenía que recibir al menos una libra de carne y esa carne no podía ser solo de cordero, debían ampliar los tipos de carne y ofrecer ternera, vaca, buey, cordero y cerdo en el menú semanal. También reconocieron los gestores laicos la necesidad de que las hermanas recibieran un mayor aporte diario de carne en su alimentación, puesto que la veían insuficiente, y por ello se comprometieron a dar diariamente trece libras de las despensas del centro al convento de la comunidad femenina²⁸⁸¹.

Para finalizar con el apartado destinado a la alimentación de los enfermos de «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», se propone la siguiente ilustración, se trata del facsímil de un grabado del s. XVII que está expuesto y custodiado en el Musée de l'Assistance Publique-Hôpitaux de París, en el que puede observarse a las hermanas repartiendo la comida entre los enfermos de una sala.

²⁸⁸⁰ Boudon, "Le reglement de l'Hôtel-Dieu...", 143.

²⁸⁸¹ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu. 10° Registre par les années 1598-1601. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 30.

Ilustración XLIV: Las religiosas del Hôtel-Dieu de París sirviendo la comida



Fuente: Musée de l'Assistance Publique-Hôpitaux de Paris.

d. Descanso y sueño

Los enfermos, internados en el Hôtel-Dieu, pasaban la mayor parte de su estancia en la cama, ya que no existía espacio físico para que dieran paseos o pudieran estar sentados fuera de las salas. Así lo reprochó Nicolas-Marie Clavareau en su lista de las diez deficiencias de la institución: “Sexto, no había ningún punto de paso para los convalecientes, para que paseasen los días soleados, solo podían estar en las salas calientes, como hornos”²⁸⁸². Por lo tanto, parece ser que lo importante en cuanto al descanso y el sueño de los enfermos se halla en las camas. En este hospital, contaron con dos tipos de camas, las pequeñas que eran catres sencillos para una sola persona, que medían unos 80cm. por 200c, de largo, y el lecho grande, de unos 150cm. de ancho por 200cm. de largo²⁸⁸³. Las camas del Hôtel-Dieu han sido descritas por Alexis Chevalier de la siguiente forma:

“Las camas contaban con un colchón, relleno de paja de centeno, sobre un entramado de cuerdas que se unían a la estructura de madera y hacia los cuatro laterales; sobre el colchón se colocaban 2 o 3 sábanas, después el enfermo desnudo, con la cabeza envuelta en un paño suave y apoyada sobre una almohada de plumas, y por último un amplio cobertor que se remetía en los laterales para evitar las caídas”²⁸⁸⁴.

Este tipo de catres hechos con una urdimbre de cuerdas, fue conocido como «catre-cordé» o encordado, era uno de los dos tipos de soportes que se usaban en la Edad Media, siendo el otro tipo el que estaba provisto de un fondo de tabla o somier²⁸⁸⁵. En el s. XVI comenzaron a cubrir las camas con un dosel de madera y cortinaje, para dar intimidad al enfermo y resguardarle del frío. Estos cortinajes eran de estameña roja para el invierno y de paño blanco para el verano²⁸⁸⁶.

El significado del lecho, durante la Edad Media, no es coincidente con el actual. Así, se podía distinguir entre el lecho público, como el de los hospitales, y el lecho privado, el de la casa. En los hospitales, el lecho no era un objeto individualizado, por ello se podía compartir, entre varias personas, sin que esta práctica atentara contra la

²⁸⁸² Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 48-49.

²⁸⁸³ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 78.

²⁸⁸⁴ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 76.

²⁸⁸⁵ Siles González, *Historia de la enfermería*, 165.

²⁸⁸⁶ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 315. Todos estos detalles se pueden apreciar en la Ilustración XLVI, de la página anterior.

decencia de ninguna de ellas²⁸⁸⁷. Siempre hubo una gran escasez de camas en el Hôtel-Dieu por lo que, durante toda la Edad Media y bastante avanzada la Edad Moderna, fue un uso habitual que las camas, de gran tamaño, sirvieran para poner en ellas a más de una persona a la vez. Este hecho ha sido recogido por múltiples testimonios:

- “(...) los enfermos fueron obligados a meterse cuatro en una cama (...)”²⁸⁸⁸.
- “(...) en ellas alojaban dos a cabecera y uno a pies”²⁸⁸⁹.
- “Uno de los abusos que más golpeó al gobierno y al público, abuso que era la principal causa de la insalubridad mortal que reinaba en este hospital, era el juntar a varios enfermos en la misma cama”²⁸⁹⁰.
- “El número total de camas estimado a finales de la Edad Media es de, aproximadamente, 450 y el número calculado de pacientes alrededor de 1280, lo que significa tres pacientes por cama, sin discriminación de enfermedad”²⁸⁹¹.
- “En el antiguo Hôtel-Dieu, muy diferente de los hospitales actuales, (...) se ponían cuatro enfermos en la misma cama”²⁸⁹².
- “La situación debía ser completamente insoportable con los enfermos colocados unos a cabeza y otros a pies”²⁸⁹³.

Esta práctica no era exclusiva del Hôtel-Dieu, otros ejemplos de este modo de acoger a los enfermos son: el Hôtel-Dieu de Lyon²⁸⁹⁴, también en Francia; y, en España, los Hospitales de Santa Marta y de San Hermenegildo, en Sevilla²⁸⁹⁵. Sin embargo, sí que era uno de los motivos de críticas al centro, según Nicolas Marie Clavereau, era la segunda fuente de malestar social para con el Hôtel-Dieu: "El mayor motivo de críticas al centro fue la sobrecarga de personas de ambos sexos en las mismas salas y departamentos, seguido del uso compartido de las camas"²⁸⁹⁶. El hecho de compartir las camas, podría tener diferentes motivos, “(...) permitía un mejor aprovechamiento del espacio y combatir el frío. Hay que tener en cuenta, además, que la ropa de cama, por

²⁸⁸⁷ Siles González, *Historia de la enfermería*, 165-66.

²⁸⁸⁸ Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 311.

²⁸⁸⁹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 78.

²⁸⁹⁰ Clavereau, *Mémoire sur le hopitaux...*48.

²⁸⁹¹ García Barreno, "Historia de los hospitales", 68-69.

²⁸⁹² Desmaze, *Histoire de la médecine...* 3.

²⁸⁹³ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 24.

²⁸⁹⁴ Javier Lentini, "L'Hôtel-Dieu de Lyon", *Jano* 43, nº. 1006 (1992): 65-69, 65.

²⁸⁹⁵ Parrilla Saldaña y Sánchez Nario, "Los hospitales de Sevilla...", 109.

²⁸⁹⁶ Clavereau, *Mémoire sur le hopitaux...*47-48.

las características del tejido y por su precio, no debía ser un producto asequible (...),²⁸⁹⁷.

Aunque esta práctica de camas compartidas no fue abolida en Francia hasta la primera mitad del s. XIX²⁸⁹⁸, existen precedentes indicativos de que esta situación les producía a los gestores del centro, religiosos primero y laicos después, ciertas inquietudes. En las *Ordenanzas para el Hôtel-Dieu y en beneficio y provecho de los pobres*²⁸⁹⁹, de 1494, se aprecia la propuesta siguiente: "(...) siempre que se pueda, que a los enfermos más graves se les dé una cama para ellos solos". Sin embargo, a finales del s. XVIII, el uso compartido del lecho, en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», seguía siendo un hecho, según M. Tenon, los comisionados de la Real Academia de las Ciencias Francesa estaban muy preocupados por la imposibilidad de cambiar de postura a los enfermos, por la presencia de al menos tres en cada cama:

"El hombre enfermo necesita cambiar de postura (...) para prevenir los efectos perniciosos de una compresión mantenida, durante mucho tiempo, sobre un mismo punto (...) cuando un miembro es largamente comprimido, se entumece, pierde la sensibilidad, se atrofia, se inflama, se enrojece y se necrosa, por eso es necesario cambiarle de posición, para prevenir todos estos daños (...) Cambiar de postura a estos hombres es imposible en una cama donde hay dos o tres personas más, como pasa en el Hôtel-Dieu (...)"²⁹⁰⁰.

Constante fue también la preocupación, tanto en este centro como en otros de la misma época, por "(...) cambiar la ropa de cama o ventilar el jergón donde acogían el cuerpo del enfermo (...)"²⁹⁰¹. Jehan Henry, en el *Livre de vie active de l'Hôtel Dieu*, afirmó que todo el tejido comprado era blanqueado, cosido y remendado durante todo el año. Se ha mostrado que tenían dos sistemas de lavado para la ropa, un día a la semana se hacía la gran lavandería en la que se lavaban todas las ropas de cama, y diariamente también se lavaba ropa. Se puede suponer, por tanto, que se cambiaban las ropas de cama una vez a la semana, a menos que fuera necesario hacerlo antes. En ese lavado semanal se lavaban entre ochocientas y novecientas sábanas y lo hacían las hermanas, las sirvientas y otras mujeres llamadas para tal fin. Físicamente se llevaba a cabo en los

²⁸⁹⁷ Santo Tomás Pérez et al., "De la muy activa vida de las monjas...", 46.

²⁸⁹⁸ Lentini, "L'Hôtel-Dieu de Lyon", 65.

²⁸⁹⁹ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 229, p. 50.

²⁹⁰⁰ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 163.

²⁹⁰¹ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

«cagnars» del río, tanto en verano como en invierno²⁹⁰². Según la descripción de los materiales con los que estaba dotada la sala de Saint Nicolas, del informe de M. Tenon del año 1788, en dicha estancia había:

"(...) un gran contenedor de cobre para meter las sábanas sucias (...) en cuatro grandes armarios de madera guardan trescientas sábanas grandes, quinientas sábanas pequeñas, setecientas camisas, seiscientos paños para la cabeza, cuatrocientos pañuelos de mano (...)"²⁹⁰³.

Aquí destaca otro hecho importante para el mantenimiento de la higiene de la persona y de la salubridad del centro, cubrían la cabeza de los enfermos. Las motivaciones para esta práctica podrían residir en que fuera una norma hospitalaria implícita, para evitar la proliferación de plagas de piojos que eran muy habituales en la época²⁹⁰⁴. De hecho, del Hôtel-Dieu se ha escrito que "(...) los piojos y la sarna azotaban a los enfermos, hasta hacerse crónicos en muchos de ellos, incluso entre el personal"²⁹⁰⁵.

Cuidados en la enfermedad

a. Distribución del espacio y los enfermos

La práctica del lecho compartido hace imposible saber con certeza el número de personas alojadas en cada cama y en cada momento, por lo que se entiende que el número de enfermos internados en el Hôtel-Dieu es fundamentalmente una incógnita, pero vamos a intentar aproximarnos a él. Se han encontrado referencias que van desde los tres ocupantes por cama²⁹⁰⁶, pasando por cuatro²⁹⁰⁷, y llegando incluso a doce o quince. Este número de enfermos, según las palabras de Jehan Henry, y recogidas por Alexis Chevalier, ocurría cuando, "(...) en los años de la peste unían tres o cuatro camas para colocar en ellas a doce o quince enfermos de peste (...)"²⁹⁰⁸. Todo esto sin olvidar lo que representan los grabados y miniaturas de la época, que solo muestran dos enfermos en cada cama. Se desconoce si esta discordancia entre lo gráfico y lo artístico

²⁹⁰² Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 99.

²⁹⁰³ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris*, 150-51.

²⁹⁰⁴ Santo Tomás Pérez et al., "De la muy activa vida de las monjas...", 46.

²⁹⁰⁵ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 281.

²⁹⁰⁶ García Barreno, "Historia de los hospitales", 68-69; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 78; Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 24.

²⁹⁰⁷ Desmaze, *Histoire de la médecine...* 3; Felibien, *Histoire de la ville de Paris*, 1, 311.

²⁹⁰⁸ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 79.

se debe a la discreción del artista o a que, la mayoría de las veces, había dos enfermos en cada cama y, tan solo en ocasiones puntuales, subían esta cifra a tres o cuatro por las necesidades de ese momento. Ante estas informaciones cabe preguntarse cuál sería el número real de internados en el centro en las diferentes etapas del mismo. Lamentablemente, no hay una respuesta única para esta cuestión, ya que la información encontrada ofrece cifras muy variadas, por lo que solo se va a poder hacer una aproximación.

Las *Ordenanzas para el Hôtel-Dieu de París de 1482*²⁹⁰⁹ establecían que, en ese momento, eran 500 los enfermos internados. Sin embargo, el número de camas en el s. XV era de alrededor de 300²⁹¹⁰, a dos o tres enfermos por cama se podría estar hablando del doble o del triple de enfermos, es decir de 600 a 900 enfermos. En el reglamento de 1580, se ofrece la cifra de 630 enfermos, pero de nuevo el número de camas no coincide ya que contaban con los lechos ubicados en la sala del Legado o Sainte-Martha, recién construida. Dicha sala contenía, según Jehan Henry, 100 camas lo que significaría entre 100 y 300 enfermos más que antes, es decir, se hablaría ya de 800 a 1200 enfermos.

Se ha mostrado ya que la preocupación por los perjuicios, físicos y morales, del lecho compartido comenzó a hacerse patente en las *Ordenanzas para el Hôtel-Dieu y en beneficio y provecho de los pobres*²⁹¹¹, del año 1494, en las que se exigía a las cuidadoras que, por lo menos, a los enfermos más graves se les diese una cama individual. Desde este momento, comienzan a aparecer, en las fuentes primarias, referencias a que en las salas había camas pequeñas, de una persona, y camas grandes para uso compartido. Así, la primera referencia a este hecho aparece ya en la dotación de la sala de Sainte Martha o del Legado, donde consta que había 50 camas grandes y 58 camas pequeñas para uso individual. En la Tabla XIV se muestra como eran clasificados los internos en las diferentes las salas con las que el centro contó hasta el s. XVI, y el personal que les atendían en ellas, al menos hasta el mismo siglo.

²⁹⁰⁹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 137.

²⁹¹⁰ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 76.

²⁹¹¹ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 229, p. 50.

Tabla XIV: Clasificación de salas, enfermos, camas y personal en los s. XV y XVI²⁹¹².

SALA	PERSONA ATENDIDA	Nº DE CAMAS Y ENFERMOS		CUIDADORAS	
		XV	XVI	DÍA	NOCHE
Saint Denis	Los enfermos de fiebres, operados o lesionados que necesiten cirugía, aquellos que padecen enfermedades ligeras, veniales, que no les conducirán a la muerte.	c. 80 e. 80 a 240	c.108 e. 108 a 324	R - 3	Para todas las salas y enfermos R - 7 L - 2
Saint Thomas	Convalecientes, peregrinos y necesitados en general.	c. 60 e. 60 a 180	c.70 e. 70 a 210	R - 4	
Enfermería	Aquellos, hombres o mujeres, que padecían enfermedades graves o "enfermedades mortales".	c. 54 e. 54 a 162	c. 92 e. 92 a 276	R - 7	
Nueva	Mujeres que no padecieran enfermedades mortales.	c. 85 e. 85 a 255	c. 147 e. 147 a 441	R - 6	
Maternidad	Mujeres embarazadas y de parto.	c. 24 e. 24 a 72	c. 30 e. 30 a 90	R - 1 L - 2	
Sainte Martha	Afectados por la peste.		c. grandes 50 e. 50 a 150 c. peq. 58 e. 58	?	
TOTAL		c. 303 e. 303 a 879	c. 556 e. 556 a 1549		

Fuentes: elaboración propia, a partir de la Délibération du Chapitre de Notre-Dame, de 27-28 de diciembre de 1482y de las descripciones de las salas realizadas por Jehan Henry, Armand Husson, Ernest Coyecque Alexis Chevalier y Prosper De Pietra Santa²⁹¹³.

²⁹¹² En esta tabla, la exposición del número de camas se ha precedido del signo "c.", mientras que las aproximaciones al número de enfermos va precedidas de "e.", apareciendo tras este signo un primer valor que se corresponde con el número mínimo y tras él, el número máximo de estos, resultado de multiplicar el número de camas por los 3 ocupantes que parece fueron lo habitual. La clasificación del personal, al igual que en tablas anteriores, va designado por "R" para las religiosas y "L" para el personal de servicio laico.

²⁹¹³ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 226-227, p. 1310; Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, en Candille, *Étude du Livre de vie...* 23; Husson, *Étude sur les hopitaux...* 494-495; Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au...* 1, 73; Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 69; 137 y ss; De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé...", 71-72. Todos los datos de las cuatro

En una fuente primaria que se podría catalogar como una circular interna, la priora del centro, en el año 1635, escribió a los administradores del mismo. En esa misiva les comunicaba diversos problemas que a su juicio dañaban a los enfermos de la casa y que llegando el invierno se agravaría, la carta es de septiembre, por lo que consideraba importante que se empezaran a solucionar ya:

"Que no son las camas en el número que dicen. El conflicto vine de que no hay camas libres, a consecuencia, mayormente, de que están ocupadas por personas que tienen la costumbre de venir a pasar el invierno en el Hôtel-Dieu todos los años (...) y que tenemos 293 camas repartidas de la siguiente forma: sala de Saint Thomas, 8; sala de Saint Cosme, 27; sala de la Enfermería 48; sala Nueva 99; sala del Legado o de Sainte Martha 72; y sala de Saint Denis 39"²⁹¹⁴.

Aunque esta fuente tiene una cronología coincidente con la finalización de la construcción de la Salle du Rosaire, no la menciona, pero tampoco menciona la sala de Maternidad previa, la que estaba en el sótano, por lo que parece que solo ofrece información de las salas que estaban en la Île y no de todas. Si consta en esta fuente, que la renovación de las salas de Saint Thomas y de Saint Denis había concluido, ya que se muestran las camas que había en la sala de Saint Cosme. Las cifras del número de camas que arroja esta fuente son, a todas luces, diferentes a las halladas en las fuentes que podríamos llamar oficiales, las ordenanzas y los reglamentos. Se comparan a continuación:

primeras salas aparecen reflejados en el documento denominado *Ordonnance des salles et chambres ou lesdis pauvres sont logiés*, custodiado en el Arch. de l'Assistance Publique y fueron reproducidos por Armand Husson. Esta tabla ha sido parcialmente presentada en Teresa Morales, Galiana Sánchez y Fera Lorenz, "Las salas del Hôtel-Dieu de París, el entorno de cuidadoras y enfermos", 405.

²⁹¹⁴ Septembre 1635, Advis pour présenter à Messieurs les Administrateurs de l'Hostel-Dieu, de la prieure de la dicta maison. La transcripción de este aviso se encuentra en Rousselet, *Notes sur l'Ancien Hôtel...* 74.

Tabla XV: Confrontación del número de camas en diversas fuentes

Sala	Ordenanzas y reglamentos	Priora año 1635
Saint Denis	108	39
Saint Thomas	70	8
Enfermería	92	48
Nueva	147	99
Maternidad	30	
Sainte Martha	50 g. 58 p.	72
Saint Cosme		27
Total de camas	555	293

Fuente: elaboración propia en base a los documentos referenciados previamente.

De dónde proviene este desfase en las cifras es una incógnita, quizás la priora solo mencionó el número de camas destinadas a acoger personas no enfermas. Se ha mostrado que el centro funcionó durante siglos como espacio donde eran aceptados pobres, peregrinos, desvalidos, ancianos, etc. Por eso se plantea que, pudiera ser que tuvieran las camas limitadas al número mencionado por la priora, para este tipo de personas, es decir, que no esté mostrando un número total si no solo la parte que podían usar como acogimiento. Esto resolvería que la falta de presencia de la sala de Maternidad, ya fuera la original o la del «Rosaire», se debiese a que allí no alojaban más que a mujeres embarazadas y de parto por lo que no formaba parte de este contaje. Pero entonces surge otra duda, siguiendo esa lógica en la sala de Sainte Martha o del Legado, donde alojaban a los enfermos de peste, sí acogían a estas personas. Esto parece del todo fuera de lugar, ya que la sala había sido construida ex profeso para separar a estos enfermos del resto de la casa. La priora continuó así su discurso:

"Si, además los enfermos no deben estar de dos en dos en cada cama, estas camas no podrán contener seiscientos enfermos, y desde San Remigio²⁹¹⁵ hasta Pascua hemos tenido, a diario, entre setecientos y ochocientos enfermos"²⁹¹⁶.

Esta priora estaba reivindicando al bureau laico que determinase una postura, o dejaban de entrar personas no enfermas, o ponían dos o más personas en la misma cama, o asumían que allí no cabían tantas personas. El tono de la circular es de advertencia, ella no se posicionó, pero puso en negro sobre blanco la realidad del centro, de los enfermos, de los huéspedes y, sobre todo, de las cuidadoras.

Tras continuar con las obras y las ampliaciones longitudinales y de alturas en el centro, este llegó a contar, ya en el s. XVII, con veinticinco salas: doce para hombre y trece para mujeres. Según el informe elaborado por los comisionados de la Real Academia de las Ciencias, en el año 1785, a pesar de que el centro tenía capacidad para acoger a 1200 personas, lo habitual es que estos fueran de media 2500 al día, llegando a alojar a 3418:

"El Hôtel-Dieu se compone en este momento de veinticinco salas, situadas unas en la planta baja, otras en la primera planta, otras en la segunda y otras en la tercera, contienen entre todas 1219 camas de las que, 486 son pequeñas y 733 son grandes. Doce de estas salas son para hombres y trece para mujeres. Colocando cuatro personas en cada cama grande, siguiendo el uso habitual del Hôtel-Dieu, y una en cada cama pequeña, las diferentes camas permitían acoger 3418 (...)"²⁹¹⁷.

Con base en la información contemplada por los comisionados se plantea la siguiente tabla, en la que se ha hecho una distribución de las salas por planta, el uso de dichas salas, el número de hileras en las que estaban ubicadas las camas y el número de camas, grandes y pequeñas, que en ellas había. Por último se hace una estimación de mínimos (sumatorio del número de camas por sala), medios (camas grandes por dos ocupantes más camas individual), y de máximos (cama grande por tres ocupantes más camas individuales).

²⁹¹⁵ Festividad religiosa que se celebra el 1 de octubre.

²⁹¹⁶ Septembre 1635, Advis pour présenter à Messieurs les Administrateurs de l'Hostel-Dieu, de la prieure de la dicta maison, en Rousselet, *Notes sur l'Ancien Hôtel...* 74.

²⁹¹⁷ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 12-15.

Tabla XVI: Las salas, sus usos y las personas atendidas en el s. XVIII

Planta	Sala	Persona Atendida	Hileras De Camas	Nº Camas		Estimación Nº Personas Internadas		
				Grandes	Pequeñas	Min.	Med.	Max.
Baja	Saint Denis y Saint Thomas	Hombres en estados febriles de diversos orígenes	3	32	20	52	84	116
	Saint Côme	febriles de diversos orígenes	3	45	3	48	93	138
	Le Rosaire	diversos orígenes	4	32	32	64	96	128
	Saint Charles	diversos orígenes	4	101	9	110	211	312
	Saint Antoine	diversos orígenes	4	29	29	58	87	116
	Saint Roch	diversos orígenes	3	35	3	38	73	108
	Sainte Martha o del Legado	Mujeres en estados febriles de diversos orígenes	4	50	58	108	158	208
Primera	Saint Paul	Enfermos quirúrgicos	4	78	33	111	189	267
	Saint Louis	Enfermos mentales	4	10	2	12	22	32
	Saint Jérôme	Sala de operaciones	2		20	20		
	Les Taillés	Sala de trauma	3		44	44		
	Saint Nicolas	Enfermas quirúrgicas	4	35	26	61	96	131
	Saint Yves	Sacerdotes enfermos	2		8	8		
Segunda	Sainte Martine	Mujeres en estados febriles de diversos orígenes	4	52	33	85	137	189
	Sainte Geneviève	Personas con discapacidad intelectual	4	6	8	14	20	26
	La Crèche	Niños	3	17	36	53	70	87
	Saint Joseph y Sainte Marguerite	Mujeres embarazadas	4	42	14	56	98	140
		Parturientas	4	22	10	32	54	76
		Nodrizas	2	2	5	7	9	11
	Lactantes	2	1	10	11	12	13	
Tercera	Saint François	Hombres con viruela	2	16	19	35	51	67
	Saint Landry	Mujeres en estados febriles de diversos orígenes	4	87	26	113	200	287
	Petit Saint Landry	diversos orígenes	2		10	10		
	Sainte Monique	Mujeres con viruela	4	41	14	55	96	137
Total				733	486	1219	1938	2671

Fuente: elaboración propia en base a la información ofrecida en el informe de la comisión de la Academia Real de las Ciencias Francesa de Lassone y colaboradores²⁹¹⁸.

²⁹¹⁸ Lassone et al., "Examen d'un projet de traslation de...", 13-14.

El sumatorio del número de camas arroja que la capacidad mínima, colocando solo a una persona por cama, con independencia de que las camas fueran individuales o colectivas, era de 1219. El término medio, contabilizando dos enfermos por cada cama grande y uno por cada cama sencilla, se encontraría en 1938 personas. Mientras que la máxima capacidad de ocupación, la obtenida de contabilizar tres enfermos por cada cama grande y uno por cada cama pequeña, sería de 2671. Así, no sorprenden referencias como las de Prosper de Pietra Santa que marcó en 2800 los enfermos alojados, tan solo en la parte más antigua del Hôtel-Dieu, en los edificios situados en la Île, durante el s. XVII²⁹¹⁹. Michel Valentín aporta la cifra de 1200 camas en la parte nueva, los edificios situados en la orilla izquierda del río²⁹²⁰. Mientras que, Castro Molina y sus colaboradores calcularon que, en el s. XVII, había alojamiento para 1280 pacientes en todo el recinto²⁹²¹, coincidiendo con García Barreno²⁹²². Es cierto, resulta imposible saber el número concreto de enfermos alojados en el Hôtel-Dieu de París, casi en ningún momento de su historia, pero sí que es obvio que estaba masificado, hacinado y atestado de personas. De la siguiente forma, es como el historiador Georges Vigarello describió la situación:

“En este estrecho espacio, excesivamente caliente y cerrado, nacen las peores exhalaciones. El mal se mantiene ahí como una levadura. Los olores se concentran para hacer germinar las fiebres malignas y los contagios se propagan por la humedad y el mantillo de las transpiraciones, las gangrenas se alimentan de los efluvios asfixiados y las descomposiciones se aceleran al contacto de los cuerpos muertos”²⁹²³.

Desde el año 1695, las deliberaciones de «l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris» comenzaron a llevar incorporar estadística de los ingresos del centro. Así, se han localizado no de todos los años, y en los años en los que sí, no de todos los meses el número, mínimo y máximo, de enfermos del mes en cuestión. Con el pasar de los años se observa un mayor esmero en esta tarea, de tal forma que, en el primer tomo de las deliberaciones, el que abarcan las entradas de los años 1531 al 1767, con un total de 136 actas, se constatan un total de 25 registros, es decir, que de doscientos treinta y seis años tan solo en veinticinco se recogieron datos sobre esta temática. Observando estos datos se aprecia cómo se redujeron en, aproximadamente, mil personas los internados tras la

²⁹¹⁹ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé...", 74.

²⁹²⁰ Valentín, "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu", 256.

²⁹²¹ Castro Molina et al., "Arquitectura hospitalaria y cuidados...", 40.

²⁹²² García Barreno, "Historia de los Hospitales", 68-69.

²⁹²³ Vigarello, *Lo limpio y lo sucio...*107.

apertura del «Hôpital General de Paris». Pero también que, tras esta primera bajada en el número de enfermos ocurrió una gran elevación posterior. Se expone a continuación una parte de estos registros como muestra de los datos hallados en las distintas deliberaciones²⁹²⁴.

Tabla XVII: Carga asistencial durante los s. XVII y XVIII

S. XVII	AÑO 1694			AÑO 1698			AÑO 1699		
	MIN	MAX	MED.	MIN	MAX	MED.	MIN	MAX	MED.
ENE.				2121	2318	2219,5	2322	2468	2395
FEB.	1684	2169	1926,5	2259	2509	2384	2107	2432	2269,5
MAR.	1465	1751	1608	2333	2671	2502	2064	2306	2185
ABR.	1338	1545	1441,5	2400	2609	2504,5	2192	2314	2253
MAY.	1016	1415	1215,5	2133	2594	2363,5	1841	2888	2364,5
JUN.	1032	1129	1080,5	1987	2317	2152	1157	1884	1520,5
JUL.				1761	1972	1866,5	1283	1550	1416,5
AGOS.	932	1066	999				1213	1327	1270
SEPT.	1066	1177	1121,5	1847	2036	1941,5	1294	1417	1355,5
OCT.	1111	1198	1154,5	1960	2206	2083	1300	1393	1346,5
NOV.				2185	2442	2131,5	1287	1394	1340,5
DIC.	1190	1378	1284	2361	2536	2448,5	1314	1488	1401
MED.	1203,7	1425,3	1314,5	2387	2391,8	2389,4	1614,5	1905,1	1759,8
S. XVIII	AÑO 1701			AÑO 1713			AÑO 1723		
	MIN	MAX	MED.	MIN	MAX	MED.	MIN	MAX	MED.
ENE.	1381	1574	1477,5	2192	2464	2328	2118	2454	2286
FEB.	1314	1481	1397,5	2342	2583	2462,5	2310	2446	2378
MAR.	1375	1487	1431	2165	2393	2279	2115	2393	2254
ABR.	1391	1499	1445	2122	2209	2165,5	1942	2066	2004
MAY.	1470	1547	1508,5	1873	2123	1998	1693	1949	1821
JUN.	1100	1321	1210,5	1597	1833	1715	1633	1757	1695
JUL.	1040	1149	1094,5	1473	1627	1550	1623	1753	1688
AGOS.	1043	1269	1156	1454	1545	1499,5	1665	1812	1738,5
SEPT.	1249	1442	1345,5	1519	1640	1579,5	1702	1832	1767
OCT.	1387	1515	1451	1639	1711	1675	1818	1977	1897,5
NOV.	1482	1639	1560	1652	1890	1771	1890	1978	1934
DIC.	1518	1610	1564	1875	2062	1968,5			
MED.	1312,5	1461	1386,75	1825,25	2006,7	1916	1864,45	2037,9	1951,2

Fuente: elaboración propia en base a los documentos reseñados.

b. Administración de medidas terapéuticas

Las medidas terapéuticas, "(...) en la Edad Media, se centraban principalmente en la alimentación y en la administración de pócimas, ungüentos y brebajes. Sin olvidar el tratamiento del espíritu y el consuelo a los enfermos moribundos y terminales (...)"²⁹²⁵.

²⁹²⁴ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 64° Registre, 26/08/1695; 68° Registre, 5/12/1699; 69° Registre, 1/12/1700; 70° Registre, 31/12/1702; 83° Registre, 28/7/1714, 92° Registre, 29/12/1723 Möring et al., *Collections de documents...* 1, 247; 250; 251; 252; 269-270; 290.

²⁹²⁵ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

Los productos de botica que se aplicaban en la Edad Media eran, mayoritariamente, de origen vegetal y de administración por vía tópica u oral, ingeridos con las comidas, creyéndose en las propiedades curativas de alimentos como: frutas, dulces, confituras, especias, azúcar, frutos secos, regaliz, miel, anís, especias, etc.²⁹²⁶. Para este apartado, se debe tener en cuenta una serie de características de la medicina, la cirugía y la farmacopea de la época medieval, para no errar en las interpretaciones: “La medicina medieval, la que practicaban los médicos en los hospitales, era una medicina empírica, abstracta, donde surge el saber intuitivo, pues la realidad de la enfermedad la proporciona el mismo individuo enfermo”²⁹²⁷. Al principio de la Edad Media existían diferentes grupos que se encargaban de la atención a los enfermos, en su vertiente más procedimental, como: barberos, que incluía a los que afeitaban, cortaban el cabello, extraían piezas dentales, etc.; cirujanos y sangradores, que trataban las heridas y hacían venopunción para las sangrías; y, curanderos, que destacaban por sus conocimientos prácticos y por la ausencia de conocimientos teóricos, cuyas actuaciones estaban impregnadas de supersticiones²⁹²⁸. Así, la medicina medieval fue una mezcla de antiguos conocimientos sobre hierbas y plantas, nociones básicas sobre tratamientos fundamentadas en fuentes clásicas, experiencia práctica, magia y conjuros²⁹²⁹. La división de las tareas no estaba clara en el mundo medieval, las funciones se superponían. Los médicos destacaban por conocimientos teóricos y se consideraban por este motivo superiores, tanto a nivel social como profesional. Sus funciones consistían en tomar el pulso, analizar la orina, diagnosticar y recetar medicinas, manteniéndose alejados de cualquier tipo de trabajo manual, ya que este era considerado humillante²⁹³⁰.

Durante la Edad Media, entre los gremios y cofradías que tuvieron más repercusión en la vida colectiva, se encuentran las de quienes se ocupaban de la atención a la enfermedad. Entre estos grupos destacan: los barberos; los flebotomianos o maestros sangradores; los algebristas, que componían huesos; los cirujanos; y los médicos, quienes a pesar de no compartir estatus profesional ni social con todos los anteriores, también estaban unidos en cofradías o gremios, seguramente, para protegerse de posibles intrusos. El título de maestro y las artes o instrumentos de oficio se ganaban tras presentarse a un examen ante el tribunal de la propia asociación, ya que esta

²⁹²⁶ Alvaro Barra et al., "La estructura hospitalaria, los cuidados...", 25.

²⁹²⁷ Parrilla Saldaña y Sánchez Nario, "Los hospitales de Sevilla...", 104.

²⁹²⁸ Hernández Conesa, *Historia de la enfermería*, 93.

²⁹²⁹ Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban", 217.

²⁹³⁰ Hernández Conesa, *Historia de la enfermería*, 92.

regulaba la preparación de sus miembros en las tareas de atender a los enfermos y heridos, así como en la preparación y prescripción de las medicinas²⁹³¹. De este modo comenzó a esclarecerse la división entre médicos, barberos, boticarios, comadronas, etc., puesto que cada oficio intentaba proteger su especialidad, aunque, a nivel práctico seguían bastante mezclados. El grupo médico se desligó de los otros empíricos por el desarrollo de su disciplina dentro de las universidades en los s. XIII y XIV, y así fue como la clase médica delimitó "(...) sus funciones en el hospital y las desarrolla en la visita médica, durante la que realiza las tareas de exploración, diagnóstico e indicaciones (...)"²⁹³². A nivel general, entre las medidas terapéuticas que se aplicaban y el colectivo encargado de su administración, se hallaban las siguientes:

1. Aplicadas por las cuidadoras y los cuidadores en los hospitales: baños, alimentación, medicinas, propiciadores naturales de emesis y de vaciado intestinal, lavativas de aplicación rectal, control de la hipertermia con medidas físicas, cura de heridas con emplastes, aplicación de cataplasmas para el alivio del dolor o de la dificultad respiratoria, entablillado de fracturas, etc. Además de la aplicación de los cuidados básicos para la supervivencia que se han mostrado con anterioridad. Así se puede poner de manifiesto, sobre este punto, descripciones como las de Ferrer Caro:

“(...) el baño y una alimentación específica ante determinadas situaciones de enfermedad; medicamentos de aplicación externa como pomadas y cataplasmas; colocación de ladrillos calientes envueltos en un paño, sobre el abdomen, como calmante del dolor; frotación de la piel con sal y vinagre, para el alivio de los caminantes cansados; aplicación de paños fríos con agua de rosas para descender la fiebre, o bien la administración de leche con azúcar de violeta para los problemas digestivos”²⁹³³.

2. Aplicadas por los barberos o los cirujanos menores: sangrías, por venopunción o por aplicación de sanguijuelas; colocación y entablillado de huesos rotos; curas que implicasen la penetración del cuerpo; control de las hemorragias de las heridas, etc. Se recuerda aquí que los religiosos tenían prohibida, desde el s. XIII, la ejecución de cualquier acto sangriento²⁹³⁴.

²⁹³¹ M^a Luisa Rodríguez-Salas Gomezgil, "La cofradía-gremio durante la Baja Edad Media y siglos XVI y XVII, el caso de la cofradía de cirujanos, barberos, flebotomianos y médicos en España y la Nueva España", *BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, nº. 10 (2009): 149-163, 152 y ss.

²⁹³² Nogales Espert, "La Edad Media: los orígenes de la enfermería", 95.

²⁹³³ Ferrer Caro, "El cuidado en la España...", 49.

²⁹³⁴ Alletz y Pérez Pastor, *Diccionario Portátil de los Concilios* 1, 387.

3. Aplicadas por las parteras: atención en la dilatación, expulsión y alumbramiento, así como atención al recién nacido y la madre. Las religiosas no debían observar el proceso de parto por lo indecente del acto y de la desnudez que precisaba²⁹³⁵.

4. Aplicadas por los cirujanos mayores: intervenciones quirúrgicas de toda índole como amputaciones de miembros, apertura de abscesos, extirpaciones varias, como de cataratas, apéndice vermiforme, cálculos, etc.

5. Aplicadas por los médicos: realmente parece que los médicos aplicaban pocas medidas, su rol estaba más relacionado con la toma de decisiones sobre las medidas que los demás cuerpos aplicaban.

Esta misma separación y especialización, en la aplicación de medidas terapéuticas, que se daba en los centros de asistencia hospitalaria de la Edad Media, se podría suponer que era, más o menos, la que se daba en el Hôtel-Dieu. Se ha constatado la presencia de médicos, barberos y cirujanos desde el s. XIII, así como la presencia de parteras, que venían cuando eran avisadas y cobraban por acto realizado o mujer parteada. Se puede aproximar el conocimiento a las medidas que se aplicaron dentro de los muros del Hôtel-Dieu mediante diversas fuentes, pero las más significativas son las deliberaciones de la junta de gobierno laico y los libros de cuentas de las prioras. Al analizar estas fuentes se han detectado datos sobre diferentes aspectos. Por un lado, se constata el uso de una gran variedad y cantidad de productos propios de la farmacopea de las diferentes épocas, como son: tisanas, lavativas, eméticos, productos de origen mineral y alimentario para hacer emplastos y vendajes. Como muestra de ello se pueden referenciar:

- Sobre la preparación y administración de lavativas se han encontrado datos que mencionan una partida económica extraordinaria destinada a una compra, también extraordinaria, de hierbas para la realización de lavativas para tratar un brote de disentería²⁹³⁶. La compra de quemadores para su elaboración en la botica del centro, o para calentarlas antes de administrarlas, en las salas. De este punto se pueden mencionar varias referencias como: la compra en el año 1527 de tres nuevos quemadores para la

²⁹³⁵ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 20-21.

²⁹³⁶ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 9^o Registre par les années 1594 à 1597. Fecha 28 de junio de 1596. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 27.

botica²⁹³⁷; la compra de dos quemadores para cada sala en el año 1533²⁹³⁸, que en ese momento aún eran cuatro espacios; y, el donativo en especies realizado, tres años más tarde por Jehan Reigner, presidente de los curtidores de París, que donó al centro el pellejo de dos ovejas hechos bolsas para que, sirviendo de botas, contuvieran las lavativas mientras que se aplicaban a los enfermos²⁹³⁹.

○ Uso de eméticos, como vinos elaborados con uvas y diferentes hierbas, en base a la constatación de problemas derivados de las complicaciones en su administración:

"(...) se nos ha elevado una queja por parte del Sr. Lhoste, doctor en medicina, quien dice haber notado que algunos médicos comunes del Hôtel-Dieu usan con frecuencia vino emético e incluso hacen pruebas en los enfermos, que esta Casa de Dios alberga de todas las edades y sexos, y que algunos murieron inmediatamente después usarlo, lo cual es una consecuencia peligrosa, principalmente porque los pacientes piensan, en sus casas, que lo usan solo con gran cautela. Tras consultar la opinión de varios médicos, este bureau va a instruir una causa contra los seis médicos ordinarios de esta Casa y la sentencia se ordenará el próximo viernes dos horas después del mediodía (...)"²⁹⁴⁰.

○ Aplicación de diferentes tipos de vendaje, en base a tres datos diferentes. El primero, la petición del obispo de Troyes de que acogieran a una novicia para que aprendiese a vendar a los enfermos²⁹⁴¹. El segundo, y del cual hay múltiples referencias, el concepto bajo el que se recogían los pagos a los barberos y cirujanos en los libros de cuentas, en los cuales aparece, como una fórmula estandarizadas, hacer vendajes a los enfermos²⁹⁴². Por último, la designación de un médico para que enseñara a las hermanas a vendar a los pacientes:

²⁹³⁷ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 42° Registre année 1527, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 186.

²⁹³⁸ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 48° Registre année 1533, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 197.

²⁹³⁹ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 51° Registre année 1536, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 258.

²⁹⁴⁰ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 29° Registre par l'année 1661. Fecha 25 de febrero de 1661. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 145. La conclusión de la deliberación fue la expulsión de los seis médicos del trabajo en el hospital, según consta en las mismas actas.

²⁹⁴¹ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 14° Registre par les années 1624 à 1629. Fecha 11 de mayo de 1629. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 71.

²⁹⁴² Son múltiples las referencias a esta cuestión, se citan tres al respecto, que son los pagos a Vicent Hamelin, Balthazard de Laistre y Robert Charlot: Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 97° Registre année 1564, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 322.; Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 110° Registre année 1571, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 341. y Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 128° Registre année 1580, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 366.

"La Comunidad en su conjunto está de acuerdo en (...) tener un médico que sirva continuamente en el Hôtel, y oído el reporte hecho por nuestro presidente, el señor Nicolás, que ha dicho que a menudo es la priora la que hace los vendajes a los enfermos (...) por lo que esta junta manda al maestro Simon Bazin, médico ordinario del Hôtel-Dieu, que la haga conocedora de cómo, en lo sucesivo, debe hacer esos vendajes a los enfermos y todas las otras funciones que las religiosas hacen y llevan haciendo durante largo tiempo en su servicio a los enfermos. Por su parte, ellas atenderán y todas sus funciones las harán según lo dicho por el señor Bazin (...)"²⁹⁴³.

○ Uso de diferentes hierbas y productos de origen mineral, que consideraban que tenían propiedades curativas para su administración por vía oral como bebidas. Por ejemplo, las hermanas durante las comidas daban a los enfermos "(...) de beber según sus necesidades y sus enfermedades, tisanas, agua ferruginosa o agua pura (...)"²⁹⁴⁴.

○ Aplicación de ungüentos para tratar lesiones ulcerosas, abscesos y heridas. La primera muestra de la aplicación de ungüentos, cataplasmas y emplastos se ha localizado en un inventario de las despensas del centro, datado el año 1416. En el que se establecen dos categorías de interés, las denominadas «especias y confituras para las cocinas» y «especias y otros materiales para el uso sobre los enfermos». Dentro de ambas categorías se encuentran algunos productos repetidos como azúcar, miel y aceites, y otros productos exclusivos del segundo grupo, como verdetes y vitriolos. El listado de materias para el uso sobre los enfermos va acompañado de la expresión: "(...) para los ungüentos y los emplastos (...)"²⁹⁴⁵. Se aclara que el verdete hace referencia al óxido de cobre que se utilizaba para la cauterización de úlceras, mientras que el vitriolo era el término utilizado para las sales de ácido sulfúrico que se utilizaban para tratar enfermedades eritematosas de la piel como la rosácea. También se constata en detalles como los conceptos de los abonos a los boticarios asentados en París que les suministraban los fármacos, se traen a colación dos, pero son múltiples:

"(...) y a los boticarios, por los medicamentos y los ungüentos, trescientos treinta y nueve soles"²⁹⁴⁶; "A Jehan Jacques Destra, de Turín, la suma de doce escudos de oro por mandar el miércoles veintinueve de abril del año

²⁹⁴³ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 54° Registre par l'années 1616 à 1623. Fecha 24 de noviembre de 1616. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 49-50.

²⁹⁴⁴ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13° Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 65-66.

²⁹⁴⁵ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 3° Registre année 1416, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 15-47; 46.

²⁹⁴⁶ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 28° Registre année 1514, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 149.

1551, todas las drogas y los ungüentos y otras cosas para usarlas sobre los enfermos de esta casa"²⁹⁴⁷.

También es una muestra del uso de ungüentos el acta de una deliberación de la junta laica del año 1686, según la cual existían problemas derivados de la sustracción de materias primas del centro para su uso por los médicos o cirujanos en pacientes privados, como la siguiente queja de la priora a la junta de gobierno:

"Nosotras hacemos, ante el bureau, la siguiente queja; se están disipando los ungüentos y otras drogas de la farmacia que algunos cirujanos se llevan de la casa para aplicarlas sobre los enfermos que ellos tienen en la villa"²⁹⁴⁸.

Mientras que por los enfermos que atendían en el centro cobraban lo acordado para una anualidad o el tiempo que se negociase en origen, a los enfermos privados, los de la villa, los cirujanos les cobraban por acto o por servicio. Se quiere decir con esto que, la rentabilidad del tratamiento al enfermo de la villa era mayor que la obtenida del trabajo en el hospital, por ello se comprende que en beneficio de su economía personal algunos cirujanos se aprovechaban del acceso que trabajar en el centro les daba a los preparados de la botica.

Para concluir, con el tipo de medidas terapéuticas que se aplicaban en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», se trae a colación parte del inventario de los útiles con los que estaba dotada la sala de Saint Nicolas, según el informe de M. Tenon, fechado en el año 1788²⁹⁴⁹. En el que se constata que contaban con utillaje de diversos orígenes materiales cuyos usos estaban claramente diferenciados. Así, de cobre tenían: seis baldes para las sangrías de los brazos y cuatro para las sangrías de los pies; seis cuencos y dos barreños para hacer las cataplasmas; y ocho planchas de calor o quemadores para hacer las cocciones. De estaño contaban con: dos jeringas grandes para lavativas; un balde con un cazo para lavar las manos de los cirujanos mayores y un aguamanil para los sacramentos. En madera había: tres cucharas pequeñas, pero de mango largo para alimentar a los enfermos más graves. Por último, de lienzo poseían: cincuenta vendas de cabeza para cubrir las heridas; cien vendas del cuerpo; y cincuenta vendas, gruesas y resistentes, para entablillar las fracturas.

²⁹⁴⁷ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 74° Registre année 1551, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 293.

²⁹⁴⁸ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 54° Registre par l'année 1686. Fecha 27 de noviembre de 1686. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 230.

²⁹⁴⁹ Tenon, *Memoires sur les hôpitaux de Paris* 150-51.

Siguiendo la información analizada, y mostrada hasta este momento, las medidas terapéuticas que se aplicaban en el Hôtel-Dieu estaban distribuidas entre los tres grupos preponderantes en el cuidado a los enfermos: religiosas, cirujanos y médicos. Las religiosas asumían de forma exclusiva los cuidados básicos para la supervivencia de la persona, así como la elaboración y aplicación de lavativas y tisanas. En colaboración o sustitución de los barberos y cirujanos, asumían la elaboración y administración de ungüentos, cataplasmas, emplastos y vendajes. Las labores asistenciales de las hermanas han sido desarrolladas de forma mucho más extensa en puntos anteriores, por ello ahora se va a fijar la atención en los otros dos cuerpos.

Comenzando con los médicos, ya se ha mencionado como se inició su incorporación al centro y a la formación en la Universidad. También se ha mencionado que era la priora la encargada de abonar los salarios a este cuerpo de profesionales liberales, y que dichos pagos comienzan a aparecer en los libros de cuentas a mediados del s. XIV. En estos libros se puede observar la evolución tanto en la forma de referirse a ellos, como en la remuneración económica que percibían. Los registros comienzan en el año 1364, con las cuentas de la priora Philippe Du Bois²⁹⁵⁰, pero no es hasta el año 1418 cuando aparece la primera mención a este grupo. Quizás se deba a que, hasta este momento, los médicos no cobrasen más que una pequeña cantidad de forma casi anecdótica. Son dos galenos los que constan en los asientos del mencionado año, Yves Tems y Jehan Lelievre, ambos precedidos de los términos «maître en medecine» y con unos abonos de dieciséis y once soles respectivamente²⁹⁵¹. Mientras que la forma de referirse a ellos permaneció estable casi un siglo, la remuneración fue aumentándose progresivamente, de tal forma que, para el año 1446 los asientos muestran que "(...) al maestro Angerrant de Parenti, médico, el salario de este año por visitar a las hermanas y a los hermanos, a las novicias y a todas las gentes de esta casa, se le pagan ciento ocho libras (...) "²⁹⁵². En este libro de los años 1508-1509, comienzan a aparecer los médicos bajo el epígrafe de «doctor en medicina», y en el caso de que hubiesen estudiado en París le añadían «de la Facultad de Medicina de París», siendo el primer caso

²⁹⁵⁰ La misma priora que fue expulsada por negarse a permitir las salidas de las hermanas para cuidar a enfermos pudientes en sus domicilios.

²⁹⁵¹ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 5^o Registre année 1418, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 55.

²⁹⁵² Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 14^o Registre année 1446, en Möring et al., *Collections de documents...*3, 73. Este mismo médico aparece, también, bajo el nombre Enguerrant de Parenti.

contemplado el de Guillaume Forget²⁹⁵³. Sus asignaciones siguieron aumentando desde las ciento ocho libras anuales a las doscientas cuarenta que cobraban a finales del s. XVI. Existían diferencias, en cuanto al sueldo, basadas en el reconocimiento o prestigio que el médico hubiera alcanzado en la ciudad, así se han encontrado asignaciones coetáneas de ciento veinte libras frente a otras de cuatrocientas²⁹⁵⁴. En estos libros de cuentas se han encontrado, también, diferentes detalles que indican la directa relación entre el hospital y la Facultad de Medicina, así desde principios del s. XVI aparece en nómina el «doctor en medicina, regente de la Facultad de Medicina de París». Esto es constatable desde que, entre los años 1509 y 1512, cambiaron la asignación del médico ya mencionado, Guillame Forget, y añadieron el cargo que ostentaba en la Universidad. También es comprobable que esta práctica se convirtió en una norma y que se iba renovando según cambiaba el ejecutor de dicho puesto. Esto se observa en los libros de los años: 1514-1515, en los que aparece como regente de la Facultad de Medicina y adscrito al Hôtel-Dieu, el médico Pierre Rozee; entre los años 1526 y 1527 se trató de Pierre Escharte; para el año 1537, fue Jean Guydo; en el año 1594 era Jacques Lescrivvain; y así sucesivamente²⁹⁵⁵. Es posible que esa fuera la forma en la que se estableció la relación entre los hospitales públicos y las universidades, los médicos comenzaron a sustituir a los religiosos en las tareas docentes y en las asistenciales, dando lugar a la completa laicización tanto de la enseñanza como de la atención al enfermo, a excepción de los cuidados que siguieron en manos de las hermanas agustinas. Esta renovación del personal también influyó en el concepto de la gratuidad de la transmisión de conocimientos, que procedía de la época monástica, ya que poco a poco “(...) fue progresando en la mente de los docentes y estudiantes la idea de que la posesión de conocimientos podía traducirse en términos de ascenso social. El binomio poder-saber (...)”²⁹⁵⁶. Esta relación, entre el centro y la Facultad de Medicina, así como con el organismo regidor de los cirujanos se observa en una deliberación de la junta laica fecha en el año 1693, según la cual:

²⁹⁵³ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 23^o Registre par les années 1508 à 1509, en Möring et al., *Collections de documents...*3, 142. Hay una mención previa a un «doctor en medicina» llamado Guillaume Lamy que hizo una donación al centro en los años 1489-1490. Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 17^o Registre année 1485-1490, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 86.

²⁹⁵⁴ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 20-21.

²⁹⁵⁵ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 24^o Registre par les années 1509 à 1511; Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 28^o Registre par les années 1514 à 1515; Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 41^o Registre par l'année 1526; Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 54^o Registre par l'année 1539; Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 155^o Registre par l'année 1539 en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 142; 150; 180; 270; fascículo 2 p. 49.

²⁹⁵⁶ Guijarro González, "El saber de los claustros...", 449.

"Esta junta se reserva el derecho de dar aviso a la escuela de medicina y a la sociedad de maestros cirujanos, para que envíen, cuando así lo estimemos, a un aprendiz capacitado para ayudarnos en el Hôtel-Dieu para vendar y curar a los pobres enfermos y de adherirlos a este bureau"²⁹⁵⁷.

Con respecto a las tareas asumidas por los médicos en «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris», hay que mencionar que estaban a su cargo todos los habitantes del centro: hermanas, hermanos, novicias, enfermos y personal de servicio. Sus labores estaban relacionadas con la toma de decisiones sobre las medidas terapéuticas más indicadas para atender a cada enfermo, así como de indicar el momento y el método para su aplicación²⁹⁵⁸. Lo que se puede deducir del concepto de los pagos en los que, cuando hacen referencia a los médicos, aparece la expresión "(...) pour visiter aux malades et ordonné les medicaments que eux sont convenables (...)"²⁹⁵⁹, el que visita a los enfermos y ordena los medicamentos que les son convenientes a los enfermos.

Según las informaciones analizadas, los barberos, cirujanos, maestros cirujanos y cirujanos mayores aplicaban, algunas de las medidas terapéuticas que eran prescritas por los médicos. Esta diferencia entre los barberos, cirujanos y médicos se constata, de nuevo en los conceptos de los abonos que, cuando hacen referencia a los cirujanos y a los barberos, aparecen bajo una expresión común: "(...) pour panser et medicamenter les pauvres malades (...)"²⁹⁶⁰, que sería para curar y «medicamentar» a los pobres enfermos, expresión que en español se traduciría por administrar medicamentos. En el año 1328, Charles IV, con una patente real, impuso que fueran dos los cirujanos que trabajen en el Hôtel-Dieu, cobrando doce peniques por cada día de trabajo, que debían ser sufragados por los impuestos abonados por los ciudadanos de París. Desde el año 1370 aparecen pagos a barberos, baberos cirujanos y maestro cirujanos en los libros de cuentas²⁹⁶¹,

²⁹⁵⁷ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 62° Registre par l'année 1693, fecha 30 de diciembre. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 245.

²⁹⁵⁸ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13° Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 65-66.

²⁹⁵⁹ Existen varias referencias de este tipo, se añade como muestra una, la presente en Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 52° Registre année 1537, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 265.

²⁹⁶⁰ Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 128° Registre année 1580, Möring et al., *Collections de documents...* 3,366.

²⁹⁶¹ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 1° Registre par les années 1370 à 1395, en Möring et al., *Collections de documents...*3, 7. Son múltiples las referencias a este cuerpo pero solo se cita una como muestra. Se pueden mencionar otras como la de Robert Charlot, barbero cirujano ordinario del Hôtel-Dieu que recibió 270 libras como salario por sus servicios a lo largo de un año y medio, pago ocurrido en 1517, Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 31° Registre année 1517, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 157. También el pago realizado a Balthazard de Laistre, cirujano del Hôtel-Dieu, al que se le abonaron nueve soles y veinte libras por "(...) venir y ayudar a la gente, por vendar y

aunque el primero, con nombre propio, consta en el año 1446, se trataba de Pierre Malaisie²⁹⁶². Hay menciones a barberos cirujanos hasta 1557, desde ese año solo aparecen maestros cirujanos, cirujanos mayores, cirujanos ordinarios y «garçons-chirurgiens» o aprendices de cirugía²⁹⁶³, dejando de aparecer el término barbero. Las tareas aplicadas por los cirujanos englobaban las sangrías y la elaboración, colocación y retirada de emplastos para la cura de heridas y los vendajes, ya fuera sobre una herida o sobre una fractura²⁹⁶⁴. Muestra de este punto se localiza en una deliberación del año 1629, en la que se introduce que la priora, la supriora, los médicos y un maestro cirujano se habían quejado, repetidamente, de que algunos cirujanos y sus aprendices no procedían correctamente a la hora de vendar las heridas de los enfermos y esos vendajes estaban deteriorados e incluso rotos. La junta determinó, en lo que parece una llamada al orden al Cirujano Mayor del Hôtel-Dieu, M. Millot, que este:

"(...) habiendo sido recibido para ser el maestro cirujano de esta casa, siendo alimentado, manteniendo y alojado por nosotros, debe asistir en persona asiduamente para ejercer su cargo. Debe seleccionar a cinco aprendices de cirugía experimentados y capaces, que serán alimentados a costa de la casa, y que serán los únicos que en ella se reciban y que serán registrados por el bureau, para que pongan el ojo y la autoridad sobre los vendajes de los enfermos, que él los repartirá por las salas y juzgará sus capacidades para vendar a los enfermos. Esto ocurrirá sin demora. Los cambiarán dos veces al día, o más si es necesario, y no lo harán a las horas de las comidas (...) emplearán el lienzo y los medicamentos necesarios y mandados por el médico, sin disiparlos, cogerlos, gastarlos, esconderlos, sacarlos del centro, los guardarán en su lugar para poder volver a encontrarlos cuando hagan falta (...) Estos aprendices, y todos los que vengan, honrarán y respetarán a la priora, a la supriora, a los médicos y a su maestro, se comportarán con respeto y honor con todas las hermanas y las «filles blanches» y dulcemente con los enfermos. De no hacerlo serán reprimidos por todos nosotros (nombra a los miembros de la junta al director del centro, a la priora y supriora, a los médicos y al cirujano mayor) y llegado el caso, dependiendo

dar medicamentos a los afligidos, ulcerados y afectados por la peste durante un año y medio" Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 110° Registre année 1571, en Möring et al., *Collections de documents...*3, 341.

²⁹⁶² Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 14° Registre année 1446, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 72.

²⁹⁶³ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 8° Registre par les années 1556-1558, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 304; 308.

²⁹⁶⁴ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13° Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 65-66.

de la gravedad de la falta expulsados de la casa y del colegio de cirujanos"²⁹⁶⁵.

Parece dar a entender que el maestro cirujano no estaba cumpliendo con sus obligaciones de forma adecuada, a juicio de la junta laica, y que se ausentaba del centro con más frecuencia de lo aconsejable. Sirve, también, este extracto para conocer el régimen interno de los cirujanos en el hospital. El número de médicos y cirujanos que atendieron en distintos momentos a los enfermos de «l'ancien Hôtel-Dieu de Paris» es toda una incógnita y no por falta de fuentes, sino por la permanente contradicción entre ellas. Mientras que según parece por las patentes reales debían ser dos representantes de cada grupo desde el s. XIV, todo haría pensar que en el s. XVI siendo el centro mucho más grande y por tanto con mayor capacidad asistencial, se deberían encontrar datos de que se habría aumentado el número de profesionales y no, lo que se ha encontrado es que para los años 1555-1557 el número había disminuido. Según el informe de *La police des paouves de Paris*:

"Un médico y un cirujano son elegidos cada año, para atender, sin gasto alguno, a todos los pobres enfermos y ordenar lo que ellos necesiten, solo por la gracia de Dios (...) Cinco barberos, por turnos de tres meses, son elegidos para servir, sin gasto alguno, a esta policía, para visitar y curar a los pobres que les sean enviados por los comisarios. Estarán repartidos así: dos en la villa, uno en el centro y dos en la Universidad"²⁹⁶⁶.

Mientras que setenta años más tarde, según el extracto anterior, dentro del centro contaban con un maestro cirujano y cinco aprendices o cirujanos menores. Como se decía, es cuanto menos contradictorio estos cambios en el número del personal de más a menos y vuelta a más en momentos en los que el centro no paraba de crecer. El estudio de esta temática hace creer que, quizás y en base al origen de esta información en el mencionado informe, se tratase de algún servicio gratuito que los médicos y los barberos tenían la obligación de prestar a la población de París, pero que no fueran los únicos representantes de su colectivo en el centro, sino los que prestaban el servicio sin cobrarlo. Al estilo de lo que hoy sería un servicio comunitario o el turno de oficio en la profesión de la abogacía. No hay fuentes que avalen este punto, se fundamenta en el estudio de los procesos y en la comprensión que se ha alcanzado de la vida dentro del

²⁹⁶⁵ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 14° Registre par les années 1624 à 1629. Fecha 18 de julio de 1629. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 71-72.

²⁹⁶⁶ M. Montaigne, "La police des paouves de Paris", 1555-1557, Capt. VIII, en Ernest Coyecque, "L'Assistance Publique...", 110.

hospital, y de la imposibilidad patente, de que un solo médico o un solo cirujano atendiera a 2000 personas, así como, en que la fuente *La police des paouvres de Paris* se trata de un informe sobre la atención que, los pobres y necesitados de París, obtenían «por la gracia de Dios». La configuración del equipo de trabajo que se manifiesta en el texto deja entrever que los cirujanos mayores o los maestros cirujanos del centro, los que ejercían como jefes de este servicio, contaban con una especie de corte que les rodeaba y eran los que verdaderamente ejecutaban las técnicas. Este punto se constata no solo en el mencionado extracto, sino que hay más informaciones al respecto, como el pago al cirujano Richard Hubert de trescientas libras en el año 1553 "(...) por los servicios prestados durante un año y medio, de salario para él y para sus ayudantes, por tratar, curar y dar los medicamentos, continuamente, a los enfermos de esta casa"²⁹⁶⁷. Del mismo modo, el asiento del abono al cirujano Laurent Guorin, en el año 1598, "(...) por cuidar, vendar y administrar los medicamentos a los pobres enfermos de esta casa, de día y de noche, tanto él como sus ayudantes, que reciba de nosotros lo que correspondía a Vincent Hamelin (...)"²⁹⁶⁸. Este caso es más complejo porque parece que Hamelin, por algún motivo que no se contempla, abandonó su puesto dejándolo al descubierto, y Guorin con sus ayudantes, se hizo cargo de sus tareas sin que mediase contrato ni acuerdo económico previo. Al pasar el tiempo la junta le adjudicó el puesto y la remuneración que habían pertenecido a Vincent Hamelin.

Para finalizar con el análisis del extracto que se ha traído a colación, se intuye por el acento que pusieron en cómo debían los cirujanos relacionarse con los otros miembros del staff del centro, que la moralidad de los cirujanos no era bien valorada entre los otros habitantes del hospital. De hecho, no solo de estos cinco aprendices de cirugía, sino de todos los que viniesen tras ellos, siguiendo la literalidad del texto. Se han encontrado algunas referencias más como la sanción, una penalización en el salario a un cirujano que a mediados del s. XVII fue visto por una hermana mientras que "(...) besaba en la mano a una enferma (...)"²⁹⁶⁹.

Sobre el ritmo de trabajo diario, a diferencia de lo que ocurría en otros centros en los que se llamaba al médico para atender a los enfermos y, la "(...) visita médica

²⁹⁶⁷ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 78° Registre année 1553, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 297.

²⁹⁶⁸ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 10° Registre par les années 1598 à 1601, fecha 30 de diciembre de 1598. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 29.

²⁹⁶⁹ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 25° Registre par l'année 1658, fecha 26 de julio. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 131.

era un ritual irregular (...)”²⁹⁷⁰, en el Hôtel-Dieu, los médicos acudían dos veces al día, por la mañana y por la tarde, y llevaban a cabo un pase de sala, visitando a diario a todos los enfermos y prescribiendo "(...) medicinas purgativas y sanadoras, dietas, baños, electuarios, emplastes y pócimas"²⁹⁷¹. En una deliberación del año 1572 aparece reflejado que "(...) el cirujano y sus ayudantes visitaran a los enfermos dos veces al día"²⁹⁷², lo que se ve reforzado por las ordenanzas de 1580, en las que se estableció que médicos y cirujanos debían acudir dos veces al día, en las que tenían la obligación de visitar y atender todos enfermos internados en las distintas salas del hospital²⁹⁷³. Del s. XVII es la siguiente fórmula, que parece que se estandarizó a la hora de manifestar los acuerdos de contratación entre el bureau y los médicos:

"Los médicos vendrán y visitarán, tanto a los pobres enfermos, las religiosas y las «filles blanches» como al resto del personal de servicio doméstico, y sobre todo dirán lo que se debe hacer en tiempo y hora, lo que la botica y los otros oficios deben encontrar, lo que se necesite, remarcando cuidadosamente cómo es el proceder, para que se puedan prever y proveer los medios, diciéndolo él mismo o a través del maître, la priora o la supiora (...)”²⁹⁷⁴.

Durante el s. XVIII, la relación contractual entre el bureau del Hôtel-Dieu de París y los médicos que en él prestaban sus servicios, quedó establecida y fijada mediante un breve reglamento que se instauró en el año 1715. Según esta normativa el centro contaba con seis médicos fijos y tres médicos de refuerzo. Los médicos fijos, llamados ordinarios, tenían la obligación de examinar y marcar el plan terapéutico de todos los enfermos cada día, en una visita rutinaria que comenzaba a las 10h. Mientras que los médicos de refuerzo, llamados extraordinarios, debían realizar la visita de la tarde, en la que examinaban a los enfermos llegados tras la visita de la mañana y a aquellos que, a consecuencia de que sus condiciones habían cambiado desde la ronda de la mañana, la hermana jefa de sala entendía que debían volver a visitar. Se transcribe, a continuación, las partes de mayor interés del mencionado reglamento:

²⁹⁷⁰ Foucault, "Incorporación del hospital...", 31.

²⁹⁷¹ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 72 y ss.

²⁹⁷² Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 26.

²⁹⁷³ Boudon, "Le reglement de l'Hôtel-Dieu...", 142.

²⁹⁷⁴ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13° Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 65-66.

"Los seis médicos ordinarios y los tres médicos extraordinarios del Hôtel-Dieu (...) tendrán las obligaciones que se recogen en el siguiente reglamento:

Los médicos ordinarios vendrán todos los días, a las 10h., y visitarán a todos los enfermos de las diferentes salas, los examinarán con sumo cuidado y cautela, tomándose el tiempo que sea necesario para el examen de cada uno, según sean las causas de su enfermedad, para procurar su curación.

Uno de ellos se encargará solamente del cuidado de las religiosas, los eclesiásticos y el personal doméstico de la casa que estén enfermos, si este trabajo no es demasiado largo se encargará también de las salas menos concurridas o de los enfermos que los otros médicos no tengan tiempo de examinar.

Si un médico ordinario de la casa estuviera enfermo o ausente por una causa legítima, su visita será realizada por el más antiguo de los tres médicos extraordinarios, de forma gratuita durante un mes. Si la enfermedad o la causa de la ausencia se alargase, el segundo médico extraordinario hará la visita del segundo mes y el último médico extraordinario del tercer mes, y así se hará en lo sucesivo, de mes en mes, ya que no se puede romper la visita ordinaria de los enfermos. Llegado el caso, cuando alguno de los médicos ordinarios no siga en sus ocupaciones, el que de entre los médicos extraordinarios tenga los méritos será el que ocupe la plaza que el médico ordinario deje vacante.

Los tres médicos extraordinarios se turnarán de semana en semana para hacer la visita de la tarde, después de la cena, para visitar la botica y a los enfermos llegados después de la ronda de la mañana, en todas las salas. Serán informados por las madres religiosas jefas de la sala de aquellos enfermos que se hayan puesto peor o que hayan sufrido algún accidente o imprevisto, para que también los visiten.

Después de que uno de los tres médicos extraordinarios sea recibido como ordinario, o en caso de deceso de uno de ellos, su plaza será inmediatamente cubierta"²⁹⁷⁵.

Como puede observarse se trata, más que de un reglamento, de un acuerdo contractual extensible a todos los facultativos presentes, y venideros tras ellos, en el momento de su entrada en vigencia. La información que aporta es la perspectiva de cómo era entendida la necesidad de esa visita médica y su propio proceso de sustitución. Retrocediendo nuevamente al s. XVII, en la misma deliberación de la junta laica en la que se fijaba la visita de los médicos y que data del año 1621, se amplía la información conocida hasta ahora sobre el régimen interno de los cirujanos:

²⁹⁷⁵ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 84° Registre par l'année 1715, fecha 20 de marzo. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 283.

"El maestro cirujano irá de inmediato cuando se le llame, y hará por ellos todo lo ordenado por el médico que esté a su cargo, porque tiene el conocimiento y el sentido, y es más experto, para proveer todas las necesidades que surjan. Que para cuidar a los enfermos, los cirujanos se ayuden de agujas, con el fin de extraer la sangre (...), de cuencos donde hacer los emplastos y los trozos de tela que harán sanar las heridas, y que tomen buen cuidado de no tirarlos al suelo de las salas cuando los quiten, con el fin de evitar que venga la putrefacción, y tendrán cuidado de no manchar ni estropear las sábanas de las camas ni las cortinas. Los cirujanos se comprometerán por una semana para visitar a los enfermos en la entrada, será silencioso y permanecerá continuamente en la puerta. Para hacer el cambio, con el fin de que no molestar a los enfermos, el bureau le registrará y no desaparecerá si no es por una urgencia y dejando antes a otro en su lugar. La priora dará la orden a todas las hermanas de que lleven a los enfermos a la entrada destinada a este fin, solo cuando el cirujano ya esté allí y no permanecerá en la puerta con él (...)"²⁹⁷⁶.

Por lo que se entrevé que, tanto las tareas a realizar, como el régimen de funcionamiento interno era el que, con menos exactitud, dejaban entrever las fuentes anteriores.

Cuidados materno-infantiles

La maternidad y el parto durante la Edad Antigua, Media y la mayor parte de la Moderna, fueron considerados como hechos naturales que no requerían de un ingreso hospitalario para su atención. La comadrona o partera acudía al domicilio de la parturienta y allí se procedía. Estas parteras cobraban por sus servicios, por lo que las mujeres de clase social más baja y contados recursos económicos no podían permitirse contratarlas para que las asistiera. Estas mujeres fueron las primeras usuarias del servicio de maternidad con el que contaba el Hôtel-Dieu. La primera sala destinada a este fin fue una pequeña instalación acondicionada en los sótanos de la sala Nueva, construida entre 1250 y 1260, denominada «Salle des Accouchées»²⁹⁷⁷. Se puede presuponer que el espacio sería un sitio oscuro, húmedo y frío por la proximidad del río, y contando con que se habilitó del s. XIII se podría aventurar que, poco limpio. Allí se encontró la maternidad del Hôtel-Dieu hasta el s. XVII, cuando construyeron la sala del

²⁹⁷⁶ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 13^e Registre par les années 1616 à 1623. Fecha 8 de marzo de 1621. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 65-66.

²⁹⁷⁷ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 74 y ss.

«Rosaire» sobre el «Pont au Double»²⁹⁷⁸, que unía la Île de la Cité con la orilla del otro lado del pequeño brazo del río Sena.

El primer documento, en el que se hace mención a la existencia de una partera externa, es el libro de cuentas de la priora Margaritte Pinelle del año 1378, en el que consta el pago a "(...) Juliette, sages-femme (...), por atender veintitrés partos durante ese año"²⁹⁷⁹. Posteriormente, las Ordenanzas para el Hôtel-Dieu, del año 1482, incluyeron entre los sirvientes laicos una partera y su ayudante²⁹⁸⁰. Los libros de cuentas permiten constatar diversos pagos a lo largo de los siglos a diferentes mujeres que siempre aparecen bajo el mismo término «sage femme», pero que van cobrando más de año en año. Así se pueden mencionar el caso de "(...) Pasquette Remy, partera del Hôtel-Dieu, once soles y dos «deniers» por los partos que ha hecho"²⁹⁸¹, en el año 1564. De finales del s. XVI es la fórmula, que luego fue estandarizada, para el asiento de la relación contractual entre el hospital y las comadres:

"Hoy, 9 de marzo de 1594, hemos recibido a la partera para que atendiera a tres mujeres embarazadas por la suma de veintidós soles y seis deniers, siguiendo las ordenanzas de esta comunidad"²⁹⁸².

Progresivamente, esta cifra fue aumentando y ajustándose no al pago por acto, sino al pago por anualidad. Así se han encontrado referencias de ello en las deliberaciones de la junta laica como son: treinta y dos soles y seis «deniers» pagados por cinco partos en el año 1595²⁹⁸³; cuarenta y dos libras y diez soles pagados por el primer semestre del año 1603, en el que hubo sesenta y cuatro partos²⁹⁸⁴; sesenta libras anuales cobradas por las parteras hasta el año 1613²⁹⁸⁵; y, por último, cien libras anuales

²⁹⁷⁸ De Pietra Santa, "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé...", 67.

²⁹⁷⁹ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 1^o Registre par les années 1364-1395, en Möring et al., *Collections de documents...* 3, 9-10.

²⁹⁸⁰ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 137 y ss.

²⁹⁸¹ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 97^o Registre par l'année 1564. Möring et al., *Collections de documents...* 3, 322.

²⁹⁸² Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 9^o Registre par les années 1594 à 1597, fecha 9 de marzo 1594, Möring et al., *Collections de documents...* 1, 26.

²⁹⁸³ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 9^o Registre par les années 1594 à 1597, fecha 20 de octubre de 1595 Möring et al., *Collections de documents...* 1, 27.

²⁹⁸⁴ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 11^o Registre par les années 1602 à 1607, fecha 28 de mayo de 1603 Möring et al., *Collections de documents...* 1, 33.

²⁹⁸⁵ De este punto hay diferentes registros que comienzan en el año 1567, se refieren algunos contemplados en Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 102^o Registre par l'année 1567; 107^o Registre par l'année 1569; 108^o Registre par l'année 1570 y 112^o Registre par l'année 1572. Möring et al., *Collections de documents...* 3, 331; 336; 338; 343.

que empezaron a cobrar las parteras, desde el año 1614, siendo la primera en percibir esta suma la partera Jacqueline Laffradde²⁹⁸⁶.

En su rutina de trabajo, la partera era acompañada por la misma religiosa, la que ocupaba el cargo de hermana partera²⁹⁸⁷, dicho puesto ya debía de existir mucho tiempo atrás, ya que en una carta de la priora fechada en 1385, aparece que, “(...) la soeur Jeanne Dupuis, c'est la maîtresse des accouchées (...)”²⁹⁸⁸. Esta práctica, la de asignar a una hermana la responsabilidad sobre la sala de la maternidad, fue prohibida por las Ordenanzas del año 1540, al considerar indecente que una mujer casta, como eran las religiosas, estuviera mezclada en eventos tan relacionados con la desnudez y la sexualidad²⁹⁸⁹. Sin embargo, siguen apareciendo referencias a este cargo en los documentos²⁹⁹⁰ y el puesto volvió a instaurarse años más tarde.

A principios del s. XVII, la junta de gobierno laica del Hôtel-Dieu estableció los primeros requisitos para la selección de la partera. Se desconoce si hasta ese momento no se aplicaban o, por el contrario, no se habían recogido por escrito en los documentos que han perdurado. Estos requisitos eran dos: haber sido considerada lo suficientemente capaz por dos matronas de la villa de París; y haber sido encontrada apta en un interrogatorio llevado a cabo por los médicos y los cirujanos ordinarios de la casa. Así consta en la contratación de Estienne Rimbault realizada en el año 1601²⁹⁹¹. La normativización del servicio de la maternidad parece que solo había comenzado en ese primer año del s. XVII, ya que el primer reglamento, se podría decir, completo para «L'office des accouchées», se fecha en el año 1614. Esta regla tenía como objetivo “(...) garantizar la suficiencia y capacidad de las señoras parteras (...)”²⁹⁹², según la propia información contemplada en el reglamento. El departamento estaba compuesto por una partera titulada, la «dame des accouchées», que era la religiosa profesa al cargo de este servicio, y una novicia:

²⁹⁸⁶ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 12° Registre par les années 1608 à 1615, fecha 5 de septiembre de 1614. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 47.

²⁹⁸⁷ Jehan Henry, *Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu*, en Candille, *Étude du Livre de vie...* 23.

²⁹⁸⁸ Carrier, *Origines de la maternité de Paris...* 5.

²⁹⁸⁹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 20-21.

²⁹⁹⁰ Como es el caso de una llamada de atención, realizada por la junta de gobierno laico y cuyas destinatarias eran «dame des accouchées et à la sage-femme», para que dejaran de acoger mujeres embarazadas sin informar al bureau de tales ingresos, que se data del año 1604. Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 11° Registre par les années 1602 à 1607, fecha 3 de diciembre de 1604. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 35.

²⁹⁹¹ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 10° Registre par les années 1598 à 1601, fecha 11 de mayo 1601, Möring et al., *Collections de documents...* 1, 30.

²⁹⁹² Carrier, *Origines de la maternité de Paris...* 5.

"(...) ordenamos que los artículos aquí presentes sean transcritos y estén en «l'office des accouchées», tanto por la dama de este oficio y sus novicias, como la partera del mismo. Primeramente, que ningún religioso, presbítero o novicio ente en esta sala, bajo ningún pretexto salvo que sea enviado por el «maître» para administrar los santos sacramentos. Que ningún mozo o sirviente entre allí más que para recoger las sábanas para lavar o las ropas para coser. Que ningún hombre ni chico de la villa entre, ni para visitar a las mujeres ni con ningún otro pretexto, que sean las mujeres embarazadas y ocupadas en estos asuntos, con las que ellos tengan trato, las que se lo digan a la «dame des accouchées», y que estos hablen con el «maître». Que la partera no admita ninguna mujer embarazada, más que en la siguiente forma, que después de ser presentada y aceptada por el bureau, ella las visite y certifique el embarazo y el tiempo en el que parirán, entonces con el permiso del bureau, que ella las reciba. Que la partera no coja de las embarazadas ni parturientas dinero, regalos y otras cosas, que se limite a recibir el pago que le hace la casa. Que durante el tiempo que la mujer permanezca en el hospital, no se le permitirá salir de él para que vaya a la villa, tan solo se le permitirá ir por la mañana a misa en la capilla del Hôtel-Dieu y al sermón de la tarde y otras salidas para trabajar en la sala del lienzo, cuando la priora o la superiora así lo demanden. Que el resto del tiempo que la mujer embarazada pase aquí lo emplee en coger fuerzas. No le está permitido a la «dame des accouchées», ni a su novicia ni a la partera, ni a otros cortar la piel, pinchar o rotar al niño, ni hacer ninguna ejecución violenta. Que la «dame des accouchées», su novicia y la partera exhorten a las mujeres para que se comporten de forma honesta y modesta, sin ni discusión, debate ni ruidos, que no se injurien para que allí se esté en el mejor de los ambientes, si esto no se cumpliera que ellas mismas avisen al «maître». Que la campana de la puerta de este oficio sea atendida por la hermana o la «fille blanche», que tendrán el cometido de acoger a las mujeres embarazadas ya conocidas a las que abrirá la puerta. La dama y la novicia no saldrán de los espacios de este oficio"²⁹⁹³.

Pueden extraerse de este reglamento varios aspectos de interés. En primer lugar, que los hombres estaban totalmente prohibidos en esta sala. Al uso de lo habitual hasta hace relativamente poco tiempo el parto y sus pródromos eran cuestiones de mujeres, las mujeres parían y asistían el parto sin presencia masculina. Este punto, en tanto a la asistencia, se vio modificado poco después con la entrada de los cirujanos en la sala de partos. En segundo lugar, se delimitó la vía de ingreso de la mujer y esta delimitación nos hace partícipes de que existía cierto control externo a las mujeres embarazadas con anterioridad al momento del parto, cuestión que hasta el momento no se había visto

²⁹⁹³ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 12° Registre par les années 1608 à 1615, fecha 10 de septiembre de 1614. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 47-48.

reflejada en ningún otro documento. Parece dar a entender este reglamento, que la partera visitaba a la embarazada fuera del centro y hacía una estimación de la fecha del parto para saber, aproximadamente, cuándo se iba a presentar en la puerta del centro para parir. Por último, permite conocer que cualquier manipulación intrusiva del vientre de la madre estaba terminantemente prohibida, tanto a la partera como a las religiosas, profesas o novicia.

Entre estas parteras del Hôtel-Dieu, cabe destacar a una de ellas, de nombre Louise de Bourgeoise. Tras haberse formado, ganado la maestría al uso de lo ya expuesto, y trabajado durante años en el Hôtel-Dieu, alcanzó tal prestigio social y profesional, que fue reclamada por la reina María de Medici, esposa Henry IV, para convertirse en la partera real. El primer parto que asistió en la corte fue el nacimiento del rey Louis XIII, en el año 1600. Unos años más tarde decidió poner por escrito todos sus conocimientos publicando *Observaciones diversas sobre la esterilidad, el aborto, la fertilidad, el parto y enfermedades de la mujer y los recién nacidos*. Este manual, en pocos años, a través de ediciones aumentadas y sucesivas versiones en latín, alemán, holandés e inglés, fue difundido por toda Europa llegando a convertirse en uno de los más reconocido y utilizados para el estudio de esta especialidad²⁹⁹⁴. En la Ilustración XLVII podemos ver un retrato de la afamada partera realizado en 1608, cuando ella contaba con 45 años, el autor del retrato fue S. Hacquín.

²⁹⁹⁴ P M Dunn, "Perinatal lessons form the past", *Arch Dis Child Fetal Neonatal* n°. 89 (2004): 185-186, 185.

Ilustración XLV: Louis de Bourgeoise (1563-1636)



Fuente: extraído de la BNF²⁹⁹⁵.

En el año 1627, fue expulsada de la corte y enjuiciada, al morir la princesa María de Borbón-Montpensier²⁹⁹⁶ una semana después de dar a luz. El proceso judicial fue largo y complicado, el estudio del cuerpo de la princesa fue llevada a cabo por cinco médicos y cinco cirujanos. En su informe concluyeron que la muerte se debió a un resto de placenta que había quedado en el útero. Esto significó la meteórica caída en desgracia de Louise de Bourgeoise y el fin de su carrera, lo que también propició la apertura para la posterior entrada de los cirujanos a los partos²⁹⁹⁷. De esta forma fue como, posteriormente, el rey Louis XIV decidió encargar a un cirujano que asistiese a los partos de las mujeres de la familia real. Fue así como se inició "(...) la medicalización de una práctica que hasta entonces estaba totalmente en manos de comadronas (...)"²⁹⁹⁸. Su ejemplo se extendió por la corte y terminó por colocar a las parteras bajo la autoridad de los cirujanos, cuando hasta ese momento habían sido iguales. "Es también gracias a la intervención directa del poder real como el estatuto de la cirugía es elevado al mismo rango que el de la medicina (...) a pesar de las

²⁹⁹⁵ Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84013220.r=louise%20bourgeois?rk=64378;0>

²⁹⁹⁶ Mme. de Montpensier era hija del Conde de Montpensier y esposa de Gastón de Francia, Duque de Orleáns, y por tanto cuñada de Louis XIII.

²⁹⁹⁷ Brigette Sheridan, "De parto: la medicina, el estado moderno y la matrona real Louise de Bourgeoise", en *Sanadoras, matronas y médicas en Europa. Siglos XII - XX*, ed. por Monserrat Cabré y Teresa Ortíz (Barcelona: ICARIA. Mujeres y cultura, 2001), 231.

²⁹⁹⁸ Patrice Pinell, "Un asunto de estado: higiene y control de los «salvajes del interior»", *La Recherche*, nº. 281 (1995): 20-23, 20.

resistencias de la facultad”²⁹⁹⁹. En el Hôtel-Dieu el primer cirujano entró a prestar servicios en la sala de la maternidad en el año 1657³⁰⁰⁰. En opinión de León Brièle, este hecho estuvo motivado por la alta mortalidad perinatal que se daba en el centro³⁰⁰¹, sin embargo, según las fuentes primarias estudiadas no se llevó ningún registro de los nacimientos dentro del centro hasta el año 1722³⁰⁰². Si se toma este año como referencia, aunque está muy lejos del momento de entrada de los cirujanos en las salas de partos, se observa que la mortalidad perinatal no debía de ser tan alta puesto que, la relación entre el número, mínimo y máximo por mes, de personas internadas, y los valores absolutos de nacimientos y muertes, así lo ponen de manifiesto. Para observar tal punto se detallan las cifras en la siguiente tabla.

Tabla XVIII: Carga asistencial, nacimientos y fallecimientos en el Hôtel-Dieu de París durante el año 1722

MES	MIN. DE INGRESOS	MAX. DE INGRESOS	NACIMIENTOS	FALLECIMIENTOS
AB.	2138	2340	112	458
MAY.	1930	2179	101	474
JUN.	1821	1951	89	353
JUL.	1374	1965	83	328
AGO.	1838	1974	83	858
SEPT.	1810	1933	97	325
OCT.	1694	1859	95	380
NOV.	1743	1984	101	309
DIC.	1951	2215	97	363
MEDIAS	1811	2044,4	95,3	427,5

Fuente: elaboración propia en base al acta de deliberación de la junta laica de 15/12/1722³⁰⁰³.

Desde esta óptica, un centro en el que había internados entre, de término medio, 1811 personas y 2044'4, en un mes de la segunda década del s. XVIII y en el que

²⁹⁹⁹ Pinell, "Un asunto de estado: higiene...", 20.

³⁰⁰⁰ Carrier, *Origines de la maternité de Paris...* 100.

³⁰⁰¹ Brièle, *L'Histoire de l'Hotel...* 31.

³⁰⁰² Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 91° Registre par les années 1722, fecha 15 de diciembre. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 289.

³⁰⁰³ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 91° Registre par les années 1722, fecha 15 de diciembre. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 289.

fallecían 427'5 personas de media, es decir, en torno a un cuarto de los ingresados, tenía serios problemas de mortalidad en todas sus áreas. Al margen de que también pudiera tener estos problemas en la propia área de la maternidad.

Existen dos ampliaciones, implementadas durante el s. XVII, del reglamento para la sala de partos. El primero de ellos, fechado en el año 1620, se trata de un acta de deliberación de la junta laica del centro, que no es similar al resto de las actas. Sus diferencias provienen de dos motivos: por un lado, porque tiene una extensión de seis páginas, a diferencia de las demás que suelen ser de pocos párrafos; y, por otro lado, porque el acta hace un repaso por la historia del centro y va detallando como, poco a poco, el gobierno laico se había ido haciendo cargo de los diferentes servicios del centro a lo largo de los 115 años transcurridos desde que la gestión del centro fuese intervenida, desde 1505 hasta 1620³⁰⁰⁴. Finalmente, sobre el servicio de la maternidad no aporta excesiva información nueva. Si bien, si que incorporaba una prohibición sobre acoger a mujeres embarazadas a las que les quedase más de dos meses para el parto, y un artículo destinado a la capacitación de la partera para bautizar al recién nacido de forma inmediata sin esperar al capellán de turno en ese momento, si observaba que el bebé iba a fallecer sin dilación³⁰⁰⁵. Treinta y ocho años más tarde, el 20 de marzo de 1658³⁰⁰⁶, la junta dotó a esta sala con un nuevo reglamento que contaba con veintiocho artículos. En ellos se englobaron cuestiones relativas a diversos aspectos sobre la maternidad. A nivel general destacar que a lo largo de todo el texto, las embarazadas son nombradas como "(...) las pobres mujeres embarazadas (...)", fórmula que no había sido utilizada en los reglamentos previos en los que solo aparecían bajo el término mujer embarazada. Este cambio en la acepción para referirse a las parturientas confirma que el servicio estaba destinado a mujeres pobres, ya que las que podían permitirse pagar a la partera parían en casa. De forma más pormenorizada, en la introducción del documento establecieron que: a todas las personas caritativas que iban a visitar a los pobres enfermos de la casa, les recordaban, en memoria al reglamento que llevaba regulando esa sala desde el año 1614, que la entrada a los hombres en este lugar estaba prohibida. El análisis del texto permite determinar que los requisitos para ser contratada

³⁰⁰⁴ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 13° Registre par les années 1616 à 1623, fecha 9 de diciembre de 1620. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 59-65.

³⁰⁰⁵ Délibérations de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 13° Registre par les années 1616 à 1623, fecha 9 de diciembre de 1620. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 62:Carrier, *Origines de la maternité de Paris...* 69.

³⁰⁰⁶ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 25° Registre par l'année 1658, fecha 20 de marzo. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 127-30.

como partera de la casa eran: ser partera titulada; a ser posible viuda; de religión cristiana, católica, apostólica y romana; haber aprobado el interrogatorio de los médicos de la casa; y, por último, recibir la formación eclesiástica por el capellán, para el bautizo de los recién nacidos, y que este juzgase su moralidad como apta para el puesto. Sobre el régimen de funcionamiento del servicio, la normativa marcaba que las mujeres embarazadas debían presentarse los martes y los viernes de cada semana, entre las siete y las nueve de la mañana, para ser visitadas por la partera. Esta visita se llevaba a cabo en una pequeña sala de exploraciones anexa a la sala de maternidad, en ella la partera determinaba quién debía quedar ya internada y quién debía esperar al siguiente día. Aquellas a las que decidía ingresar debían ser presentadas ante el bureau a las diez de la mañana, momento en el que los secretarios de la junta procedían al registro de la mujer y le expedían una tarjeta con su nombre y su apellido. La mujer debía llevar esta tarjeta sobre un brazo, tanto en la sala de partos como fuera de ella. De vuelta en la maternidad, la partera tenía que tomar nota del nombre y el apellido de la mujer, así como del tiempo estimado para el parto, esta información era trasladada al registro de las hermanas «chevetaines», en el llamado libro de los enfermos. La partera tenía el deber de, después de ser bautizado, colocar una tarjeta similar sobre el brazo del recién nacido donde constaran los datos de la madre, a fin de que si la madre moría se supiera de quién era hijo. La figura de la partera tenía también una clara función docente ya que, en base a este documento, tenía la obligación de recibir seis o siete aprendizas al año, que eran enviadas por la asociación de parteras, y que estarían con ella en el centro no menos de dos meses. La documentación de estas aprendizas tenía que ser entregada al bureau para que las registrase. Las aprendizas no podían estar en la sala más de ocho horas al día, ni atender solas los partos, "(...) aprenderán de la partera antes de partear". Durante la noche, cuando la partera se retiraba a su sala a descansar, tenía que dejar a la más aventajada de las aprendizas al cargo de las parturientas. Esta aprendiz tenía la obligación de avisarla cuando el parto fuera ya inminente para, entre las dos, recibir al recién nacido y atender a su madre. Las aprendizas eran examinadas de la anatomía de la matriz por los médicos, durante el tiempo de permanencia en el centro, tras lo cual, si aprobaba ambas evaluaciones, la parte práctica por la partera y la teórica por los médicos, la primera certificaba el título de sus nuevas compañeras.

Este reglamento también marcaba que la priora y las hermanas tenían el deber de facilitar las ropas y objetos necesarios para atender al recién nacido, a aquellas mujeres

que, por su pobreza, no lo trajeran. La norma mantuvo vigente las restricciones a las salidas de la sala, así como las excepciones, ya determinadas por el reglamento del año 1614. Aunque añadió que la religiosa encargada de la sala y la novicia tenían la obligación de controlar dichas salidas. También regulaba este texto las salidas de la propia partera, quien tenía obligación de informar a la «dame des accouchées» y recibir su permiso, cuando era avisada de un parto en la ciudad y se tenía que ausentar. Para controlar las salidas de unas y otras, la religiosa tenía la obligación de tener las puertas de la sala cerrada con llave y la llave en su bolsillo. Por último, las mujeres tenían que ser dadas de alta no más tarde de tres días después del parto, siempre que no hubiera complicaciones que lo impidiesen.

Los cuidados perinatales prestados al recién nacido consistían, en primer lugar, en asegurar el bautismo, claramente relacionado con el origen religioso de la institución y con la alta mortalidad perinatal que se daba en la época. Este punto, además de ser incorporado como obligación de la partera por el reglamento del año 1620, también era una obligación generalizada en la época para todas las parteras que “(...) tenían el deber de bautizar a los bebés nacidos en extremo peligro de muerte y se las instruía en la fórmula (...)”³⁰⁰⁷. Posteriormente, el recién nacido era envuelto en las ropas que su madre portaba, o en lienzo del centro y se le entregaba a la madre³⁰⁰⁸. A partir de aquí el niño era asunto de la madre, mientras que ésta seguía siendo atendida por la partera, que debía controlar el sangrado posparto y la expulsión de la placenta. En cuanto que la mujer recuperaba las fuerzas suficientes, lo más tardar a los tres días del parto, era dada de alta y enviada a su casa con su recién nacido. Adyacente a la sala de la maternidad, cuando esta estaba aún en los sótanos, se encontraba uno de los «cagnards», en el que construyeron un pequeño pozo, sin fondo, abierto por el extremo inferior a la parte más profunda del río. Esta construcción fue llamada «Tour du Limbe», y en ella eran depositados los cuerpos de los niños nacidos sin vida. Al no estar bautizados no podían ser enterrados en los camposantos cristianos, por lo que desde el centro se tomó esta opción como mejor medida frente a desecharlos como basura, que era algo bastante habitual en la Edad Media³⁰⁰⁹.

³⁰⁰⁷ Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban", 236.

³⁰⁰⁸ Carrier, *Origines de la maternité de Paris...* 70 y ss.

³⁰⁰⁹ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 88; Tenneson, *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*, 14.

Parece ser que los cuidados perinatales se limitaban a los comentados hasta ahora. Si bien, para los niños que quedaban huérfanos en el propio centro, tras la muerte de la madre en el proceso del parto o al ser abandonados por sus madres tras el nacimiento, contaban con el servicio de nodrizas. Las fuentes primarias ofrecen una visión que deja patente que siempre hubo niños en el hospital. La información que se expone a continuación se ha extraído del informe elaborado por Pierre Carrel, tras una patente real de François I, del año 1535, en la que solicitaba “(...) información sobre la gran mortalidad de los niños del Hôtel-Dieu y las medidas para conservar la vida de estos niños (...)”. Este informe fue transcrito por Henri-Léonard Bordier y León Brièle en el cartulario *Les Archives Hôpitalières de Paris*³⁰¹⁰, que ha sido la fuente para su análisis. Para su elaboración, el comisionado se entrevistó con la priora, el prior y las hermanas del centro. Hélène la Petite³⁰¹¹, la priora en ese momento, en su entrevista con Pierre Carrel expuso que el elevado número de niños, que estaban en la casas, provenían de tres orígenes: unos estaban acompañando a sus madres enfermas o de parto; otros habían sido abandonados en el centro tras la recuperación de ellas, que habían estado enfermas o tras su muerte, ya que ningún otro familiar había acudido a hacerse cargo de ellos; y por último, los bebés abandonados en cualquiera de las dos puertas de acceso al centro que eran recogidos por las hermanas, “(...) gracias a su piedad, caridad y amor a Dios”³⁰¹². Según Margaret Wade Labarge,

“(...) no era raro que las madres pobres se marcharan furtivamente, abandonando a sus hijos. Si no se podía encontrar al padre (...) estos niños debían ser alimentados y criados a expensas del hospital hasta, por lo menos la edad de siete años. Esto también se hacía cuando la madre moría en el parto”³⁰¹³.

Alexis Chevalier, al hacerse eco de esta información, afirmó que los niños abandonados en las puertas del centro eran una constante en épocas de carestía, de tal forma que una de las puertas del hospital, donde se encontraba un torno para la recogida de estos bebés, era llamada popularmente la «Porte des Enfants Trouvés»³⁰¹⁴. De nuevo, en palabras de Hélène la Petite, lo habitual era que hubiese entre 60 y 70 niños, pero en los momentos en los la peste y el hambre asolaban la villa, podían ser entre 120

³⁰¹⁰ Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 145-50.

³⁰¹¹ Había profesado los votos el 19 de septiembre de 1496. Archive National, *Délibérations du Chapitre de Notre-Dame*, L.L. 229, p. 421.

³⁰¹² Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 145.

³⁰¹³ Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban", 236.

³⁰¹⁴ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 70.

y 140 de media. A todos estos niños, “(...) primero se les bautiza e inscribe, luego se les alimenta y se les da buen trato (...)”³⁰¹⁵. La priora continuó su discurso detallando los problemas con los que se enfrentaban para atender a estos niños. El primero y más importante era el de alimentarlos, ya que sus raciones no estaban incluidas en la contabilidad del centro por lo que debían extraerlas de la marmita general, reduciendo por tanto las raciones de todos los enfermos de las salas del hospital. Esto lo hacían para alimentar a los niños que ya comían como adultos, en concreto, los mayores de tres años recibían una ración correspondiente a un tercio de la comida de un adulto enfermo³⁰¹⁶. Teniendo en cuenta que, hasta bien entrada la Edad Moderna, los enfermos se alimentaban como los religiosos, siguiendo la Regla de San Agustín, esta debía de ser bien escasa. Para alimentar a los lactantes tenían un problema aún mayor, para atenderlos llamaban a mujeres que estaban dando el pecho, ya fueran de la ciudad o de la villa y estas no siempre tenían leche para tantos niños, o se negaban a compartir el sustento de su propio hijo con otros. El papel de la nodriza fue crucial en la lactancia y crianza de los niños durante toda la Edad Media, solo las mujeres pobres amamantaban a sus hijos, las demás utilizaban este servicio³⁰¹⁷. Las nodrizas, contratadas por los diferentes centros de atención a los huérfanos, estaban bien consideradas, y bien tratadas, ya que tenían asegurada la alimentación. Sin embargo, en el Hôtel-Dieu, solo contaban con una para todos los lactantes, y los niños/as eran considerados lactantes hasta los tres años³⁰¹⁸. Así se constata, por ejemplo, mediante el pago realizado “(...) a Françoise Bonnyer, viuda de Jehan Bonnyer, por amamantar a diez bebés le corresponden ciento veinte soles (...)”³⁰¹⁹. Se extrae de este asiento que Françoise Bonnyer estuvo amamantando durante un año a diez niños huérfanos o abandonados más es, de suponer, a su propio hijo. Este registro del libro de cuentas deja bastante claro que la alimentación de estos lactantes era, como poco, escasa. En esos momentos en los que no contaban con suficiente leche, “(...) las monjas trataban de alimentar a los bebés con leche de vaca o de cabra en una botella de barro o de latón con una tetina improvisada de tela para que el niño pudiera chupar”³⁰²⁰. El siguiente problema que detalló la priora era la ubicación de tantos niños en un centro, ya de por sí masificado y,

³⁰¹⁵ Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 145.

³⁰¹⁶ Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 145-50.

³⁰¹⁷ Siles González, *Historia de la enfermería*, 161.

³⁰¹⁸ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 77.

³⁰¹⁹ Collection de comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, 31^o Registre année 1517. Möring et al., *Collections de documents...* 3, 157.

³⁰²⁰ Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban", 237.

no olvidemos, dedicado a atender personas enfermas. Describió Hèléne la Petite que las hermanas intentaban dejar a los lactantes en la sala de la maternidad, para “(...) aprovechar la leche de las recién paridas y su amor (...)”³⁰²¹, pero no siempre cabían. De tal manera que los niños más grandes vagaban por el hospital a su antojo y, cuando llegaba la noche se metían en las camas “(...) vacías o poco ocupadas (...)”³⁰²². Cuando no encontraban hueco entre los enfermos, dormían en el suelo, o en los pasillos entre las camas. Este punto ha sido tratado por varios autores, así fue descrito por Alexis Chevalier,

“No contaban con ninguna sala específica para ellos, se les podía encontrar por cualquier lado, durmiendo en los suelos de los pasillos, en camas desocupadas e incluso compartiendo cama con los enfermos”³⁰²³.

También se han interesado por esta cuestión expertos en la historia de los cuidados españoles, como José Siles, quien afirmó que “(...) las monjas de la Casa de Dios de París se quejan de verse obligadas a acostar a niños y niñas en las mismas camas que acaban de morir (por pares) enfermos afectados por procesos altamente contagiosos”³⁰²⁴. Margaret Wade Labarge aportó que las religiosas “(...) no podían encontrar un sitio donde ponerlos a salvo entre los enfermos (...)”³⁰²⁵. Y, por último, el historiador francés del s. XIX, Ernest Coyecque, hizo la descripción más dramática,

“Para los niños no tenían ni una sala particular, ni camas especiales, los acogían en la sala de la maternidad o en la sala Nueva, y si se hacía insuficiente, ellos vagaban por la sala de Saint-Thomas, o por la de Saint-Denis, e incluso por la sala de la Enfermería, se acostaban en la cama donde, hasta un momento antes se hallaba un moribundo, mezclados una docena de niños y niñas y en ocasiones, dependiendo de la suerte, teniendo de vecino a un loco o a un afectado por la sífilis. Uno se estremece ante la idea de todos los peligros, físicos y de otros tipos, que estos niños padecían (...)”³⁰²⁶.

Hèléne la Petite comunicó también que, los niños abandonaban el hospital cuando alcanzaban la edad para ganarse la vida, aunque a veces, algunos nobles señores que visitaban el hospital se llevaban a alguno de estos niños, para alimentarlos y cuidarlos en sus casas, o donaban dinero para su manutención. El comisionado Pierre

³⁰²¹ Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 150.

³⁰²² Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 150.

³⁰²³ Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...*77.

³⁰²⁴ Siles González, *Historia de la enfermería*, 166.

³⁰²⁵ Wade Labarge, "Mujeres que curaban y cuidaban", 237.

³⁰²⁶ Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París au...* 1, 65-66.

Carrel aportó aquí que él albergaba la sospecha de que, muchos de esos niños podrían ser los hijos bastardos de deanes y canónigos del capítulo de Notre-Dame. El último problema, que expuso la priora en su entrevista, era la falta de atención que sufrían los huérfanos en el centro, ya que tanto las hermanas como las sirvientas estaban muy atareadas con los enfermos³⁰²⁷. A consecuencia de las conclusiones de este informe, en el año 1536, el rey François I donó 3600 libras para esos pobres niños y ordenó la construcción de un orfanato para acoger a los niños del Hôtel-Dieu, al que llamaron «Les Enfants-Dieu»³⁰²⁸, donde esperaba el monarca que su situación mejoraría. Como ya se ha comentado, París ya contaba con un orfanato, llamado «Hôpital de la Trineté», cuyas cortinas eran azules, mientras que las de «Les Enfants-Dieu», eran rojas. Esto dio lugar a que, tanto los centros como los niños, que en ellos residían, fueran llamados «Les Enfants Blue» y «Les Enfants Rouge»³⁰²⁹, que es el nombre con el que estos centros han pasado a la posteridad.

El servicio de la botica

Durante toda la Edad Media no hubo botica en el Hôtel-Dieu, el prior compraba los preparados a los químicos y herbolarios de la ciudad. Las Ordenanzas para el Hôtel-Dieu, dictadas en el año 1494, establecieron que el hospital debía contar con “(...) una botica y con todas las cosas necesarias para la elaboración de medicinas y ungüentos”³⁰³⁰. Este servicio era atendido por una hermana profesa, una novicia y un sirviente o «garçon»³⁰³¹. Al no haber quedado registros de las cuentas del prior y ser este el encargado de sus abonos, no hay información de los pagos ni de las compras de materiales para la botica, hasta que el servicio pasó a manos de la priora. En el libro de cuentas dedicado a los años 1498-1949, que son los asientos de la priora Jehanne Lassellie, se pone de manifiesto que, tras haber recibido la suma de veinte libras parisinas por parte del Parlamento, procedieron a subsanar algunas deudas que tenían con los proveedores del lienzo para las sábanas y con los boticarios de París, entregando

³⁰²⁷ Bordier y Brièle, *Les archives hospitalières...* 150.

³⁰²⁸ Loht, *La charité catholique en France...* 151.

³⁰²⁹ Cheymol y Cesar, "Hotel-Dieu de Paris: treize siècle...", 280. Cheymol, "Le passé de la pharmacie...", 475.

³⁰³⁰ Arch. Nat., Délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Paris, L.L. 229, p. 50. Extracto transcrito en Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 221.

³⁰³¹ Fousseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII...* 22.

a cada colectivo la mitad del donativo³⁰³². Se ha mostrado a lo largo de esta memoria la compra de diversos materiales para la elaboración de, sobre todo, tisanas, lavativas y ungüentos, así como la compra de materias primas con las que se preparaban tales productos. Como nueva muestra de estos hechos, se puede traer a colación el acta del 1 de julio del año 1541 en la que aparece que, la junta hizo entrega “(...) a la religiosa encargada del oficio de la botica, los materiales que siguen: 4 onzas de azafrán para abrir el apetito y para las recién paridas, una libra de nuez moscada (...)”³⁰³³. Una vez elaborados los productos: “La hermana más joven recorría las salas llevando con el muchacho los caldos, jarabes, junto con los emplastes, ungüentos, el azúcar, la miel, el azafrán, el agua de rosas y diversas tisanas”³⁰³⁴. Jehan Cheymol, historiador francés reciente, hizo una descripción de este servicio y de su funcionamiento que parece que acerca más a su comprensión e incluso a su estética:

“Está lleno de muebles, morteros, manos de morteros (...) y otros utensilios que sirven para hacer dichas medicinas y que reciben los cuidados de una hermana anciana, una hermana joven y un chico (...) La hermana joven, mandada por la mayor, encarga al chico las drogas para hacer las medicinas que los médicos ordenan. Ambos las distribuyen por las salas y la hermana joven lleva también las tisanas (...)”³⁰³⁵.

En el año 1560, la junta de gobierno decidió que este personal sería apoyado por un boticario, cualificado, que prepararía los medicamentos. En la deliberación que dejó constancia de esta decisión se clarifican las tareas de cada uno de los integrantes del servicio, así se estableció que el boticario preparaba las medicinas, mientras que las dos hermanas cuidaban los materiales, se encargan de su reparto y de reponer las drogas que se fueran agotando, encargándole al sirviente que las comprase en la ciudad:

"Miércoles, ocho de julio, se ordena que todas y cada una de las drogas sean contabilizadas en una memoria por el maestro Philipp Ala, medico de esta casa, esa memoria se entregará a un boticario experto, a fin de que esas drogas sean mejor preparadas, de la más alta calidad y más seguras para los pobres enfermos. Estas drogas, ya preparadas, serán conservadas por la religiosa que se encarga de la botica que las distribuirá entre los enfermos, los religiosos y las religiosas de este hotel, siguiendo las órdenes

³⁰³² Collection des comptes de l'Hôtel-Dieu de Paris, Années 1498-1499, Möring et al., *Collections de documents...* 3, 90.

³⁰³³ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 1^o Registre par les années 1531 à 1545, fecha uno de julio de 1541. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 3.

³⁰³⁴ Aparicio López, "Las religiosas agustinas...", 87.

³⁰³⁵ Cheymol, "Le passé de la pharmacie...", 473.

que el médico dejará escritas en el libro de papiro de las medicinas, que será devuelto a la misma religiosa con el fin de que se distribuyan las drogas que se debe a la personas a las que se les ha mandado, así como para evitar los abusos (...)"³⁰³⁶.

El primer titular de este puesto fue Barthelemy De La Combe y ocupó a la misma vez el puesto de boticario del Hôtel-Dieu y del Hospital de los Incurables, lo cual se convirtió en costumbre implícita cuando se asumía la botica del hospital a estudio. Veinte años más tarde, para su sustitución, la junta de gobierno laica volvió a dar sentencia al respecto. En este caso, dio cabida a las hermanas en la recepción del nuevo boticario, no en su aprobación que corrió al cargo de los boticarios de la villa, sino en que su entrada al centro fuera cómoda para todas las partes:

"Viernes 26 de junio de 1573, (...) para ordenar a los boticarios jurados de esta ciudad que busquen y elijan a uno de ellos, capacitado, para que componga y distribuya los medicamentos de acuerdo a la prescripción hecha por el médico, entre hoy y el miércoles. Dicho día, miércoles, la priora, la superiora, la religiosa que está al cargo de la botica y las «chevetaines» vendrán a la presentación del elegido servidor para que acuerden con él el reglamento a seguir y que así se atienda a la intención de este gobierno"³⁰³⁷.

Las ordenanzas del año 1580, para el Hôtel-Dieu mantuvieron en el puesto a la hermana de la botica, nombrada en el reglamento como dama o señora de la botica³⁰³⁸, ante esto se puede suponer que sería la misma hermana profesa designada a esta ocupación con anterioridad. Según la documentación encontrada, se daban problemas entre el bureau y las religiosas, por el control de las provisiones de la farmacia, que albergaba caros productos que eran muy codiciados y, al parecer, de los que faltaban ciertas cantidades de vez en cuando. Por este motivo, la junta decidió inventariar los productos y controlarlos mes a mes, contrastándolo con el libro de las medicinas. A modo anecdótico, decir que el producto que más desaparecía era el azúcar y que los administradores acusaban a las hermanas de sustraerla para la elaboración de siropes y confituras no medicinales. Por otro lado, otro de los puntos conflictivos de la farmacia del Hôtel-Dieu detectados, en este caso por Nicolas-Marie Clavereau ocupando el cuarto puesto de su ponderación de los problemas del centro fue que los húmedos

³⁰³⁶ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 3^e Registre par les années 1559 à 1564, fecha 8 de julio de 1560. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 5.

³⁰³⁷ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 4^e Registre par les années 1564-1573, fecha 26 de junio de 1573. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 8.

³⁰³⁸ Boudon, "Le Reglement de l'Hôtel-Dieu...", 142.

sótanos del hospital, donde se ubicaban los «cagnards» que daban acceso al río, servían como almacén para las plantas y productos de la farmacia del centro, permitiendo que las plantas se pudrieran o fueran "(...) infestadas por mohos u otros seres"³⁰³⁹.

En el año 1657 la situación no había mejorado, es más había empeorado y así lo recogió una deliberación escrita por De Perreau, el administrador del Hôtel-Dieu:

“Las religiosas que se encargan de la botica no siguen las ordenes de los médicos, sobre la composición de los medicamentos poniendo la cantidad y calidad de las cosas como les place, con gran peligro para la vida de los enfermos. Les dan medicinas a personas de fuera del hospital, los enemas son aplicados por personas que no entienden nada, que no conocen las plantas dañinas, que por ayudar hacen mal (...) proponemos que la práctica de la botica sea llevada por el maestro boticario, que cuenta con 6 años de experiencia en la botica de dicho hospital, y bajo el control del bureau del Hôtel-Dieu (...)”³⁰⁴⁰.

De esto se deduce que, a pesar de las directrices marcadas por la junta de gobierno casi un siglo antes, las hermanas seguían preparando las medicinas ellas mismas. Si los boticarios eran contratados para elaborar las medicinas, y así parece ser ya que la constancia documental de este hecho es alta, pues aparecen en diversas sentencias y deliberaciones, así como en los libros de cuentas, y las religiosas seguían haciendo su trabajo, algún problema debía subyacer en este hecho. Quizás el problema se hallaba en que el Hôtel-Dieu y el Hospital de los Incurables³⁰⁴¹ tenían el mismo boticario, una sola persona lo tendría tremendamente complicado para atender ambos centros a la vez, sobre todo, si se tiene en cuenta el volumen de enfermos que solo el Hôtel-Dieu acogía. De tal forma que, siendo imposible que asumiera tal carga de trabajo una sola persona, el puesto estaba mal asistido y eran las hermanas las que, finalmente, se encargaban de la elaboración de los preparados medicinales, fueran estos del tipo o de la complejidad que fueran. Entre los motivos que se podrían plantear para que este problema se mantuviera de siglo en siglo, se ha localizado la siguiente información:

"La Compañía, en consideración a los servicios continuados y asiduos del señor Barbe, maestro boticario, que emplea todas las horas en la composición y distribución de los remedios farmacéuticos, le va a asignar la

³⁰³⁹ Clavareau, *Mémoire sur le hopitaux...* 48.

³⁰⁴⁰ Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris, 24^e Registre par les années 1656 à 1657, fecha 28 de abril de 1657. Möring et al., *Collections de documents...* 1, 123.

³⁰⁴¹ Cheymol, "Le passé de la pharmacie...", 474.

suma 1000 libras al año, contando desde el último enero, en lugar de las 700 libras acordadas"³⁰⁴².

No cabe duda de que, la cuantía del sueldo sería lo suficientemente apetecible, para cualquier farmacéutico de la época. De tal manera que estos acogiesen gustosos el puesto, a sabiendas de que era inabarcable la ejecución de la farmacia por ellos mismos. Contando con la ayuda de las hermanas se embolsaban una cantidad de dinero muy superior a la de cualquier otro profesional liberal con relación contractual con el hospital, y al mismo tiempo tenían una sencilla cabeza de turco cada vez que algún evento no deseado tuviese lugar. Nuevamente las hermanas, sin formación ni preparación para el puesto, lo asumían por una mal interpretada vocación de ayuda al prójimo que las llevaba a suplir la carencia de farmacéutico con tal de atender a los enfermos a su cargo.

³⁰⁴²Délibération de l'ancien bureau de l'Hôtel-Dieu de Paris. 78° Registre par l'année 1709, fecha 22 de febrero. Möring et al., *Collections de documents...*1, 262.

CONCLUSIONES

Llegados a este punto, se hace necesario establecer las últimas líneas de esta investigación y las conclusiones de la misma, con la intención de que sirvan para visualizar el estudio de forma global y, al mismo tiempo, en sus diferentes aspectos. Cronológicamente, el trabajo que hemos presentado en estas páginas se sitúa en un plazo temporal inusualmente amplio, ya que abarca desde los tiempos bíblicos en cuanto a creencias, y desde la tercera década del s. I d.C., incluso en algunos momentos nos retrotraemos a hechos y tradiciones consolidadas en la Grecia Clásica, hasta finales del s. XVIII en cuando al proceso histórico.

Al abordar los principios teóricos, filosóficos y morales que promovieron, desde el cristianismo, la aparición de los primeros centros asistenciales en Europa durante el final de la Edad Antigua y la época Altomedieval, hemos detectado cuatro aspectos relevantes. En primer lugar, la extensión del Principio de Retribución más allá de la vida, ya que se convirtió en la medida del juicio final tras la creencia en la resurrección de Jesús. Aunque los cuidados necesarios para garantizar la supervivencia de la especie han acompañado al ser humano desde el inicio de su existencia, en este aspecto identificamos que, el cristiano al relacionar el cuidado de los enfermos con la vida eterna se vuelca en esta atención como vehículo de salvación propio. En segundo lugar, cuatro motivaciones que se marcan como las motivaciones que condujeron a Cristo hacia la atención de pobres y enfermos, se trata de: el amor al prójimo, la compasión íntimamente relacionada con el sufrimiento con, en y por el otro; la caridad y su vía de expresión, la misericordia, asociadas ambas a la preponderancia de la Ley de las Obras sobre la Ley de la Fe. En tercer lugar, detectamos que el mandato evangélico otorgado por Jesús a sus discípulos de salvar, sanar y curar de forma gratuita, tal y como habían recibido el don, generó un cambio en la percepción de la atención al enfermo nunca visto en las sociedades precedentes ni coetáneas. Ni entre los judíos, ni en Babilonia, ni en Grecia, ni en Roma se había concebido hasta ese momento que la atención y el cuidado al enfermo se pudiera practicar sin remuneración, de forma gratuita, más allá del ámbito doméstico. Desde nuestra óptica, la repercusión de esta concepción, a lo

largo de los siglos posteriores, fue la ralentización en la interpretación de la persona prestadora de cuidados como un profesional. Esto fue así porque la gratuidad del cuidado hizo que al cuidador o cuidadora le faltara una de las principales cualidades que caracterizan a los profesionales, cobrar por los servicios prestados. Además del altruismo y la vocación para el cuidado se destacan en este estudio un breve catálogo de cualidades que, desde el cristianismo y la tradición judeocristiana, se han ensalzado y que se observan posteriormente como positivas para las cuidadoras y cuidadores a lo largo de toda la Edad Media, Moderna y gran parte de la Contemporánea. En último lugar, detectamos que las «discípulas del maestro», quienes parece que contaban con cierto poder dentro de las primeras comunidades cristianas, pudieron ser el antecedente de los grupos de vírgenes y viudas, de las matronas romanas y de las componentes de las primeras comunidades religiosas femeninas.

Sobre las concepciones de los constructos estudiados podemos comenzar matizando que, en los textos más antiguos, y que el cristianismo tomó del judaísmo, el Antiguo Testamento, y en los textos propios de los seguidores de Jesús, los que componen el Nuevo Testamento, existe una presencia constante y lo bastante alta como para permitir el estudio de la concepción de: enfermo, enfermedad, salud, vida y muerte. En concreto, la concepción del enfermo, que muestran los libros del A.T, lo exponen como un transgresor moral que recibe un castigo divino por su pecado. El castigo, y por tanto la enfermedad, podía ser de tipo: individual, es el propio pecador el que lo recibe; colectivo, el transgresor moral es castigado en su propia piel y en la de su pueblo, o bien, la transgresión es comunitaria y el castigo también; heredado, el pecado es sancionado sobre el pecador y también en la piel de los hijos, las mujeres, e incluso el ganado del transgresor; o diferido, cuando la enfermedad la padece otro diferente del que pecó. Ante esta situación, la persona enferma se encuentra desvalida, sumida en el desamparo y muestra sentimientos de abandono. A pesar de que la salud es mostrada en la Biblia como un bien máspreciado que la juventud, la riqueza o la posición social, la titularidad exclusiva de este bien, y también de la vida, se halla en manos de Dios, cuyo mantenimiento dependía en todos los casos del grado de cumplimiento de la voluntad divina, los preceptos religiosos y la integridad en el cumplimiento de la Ley. En los Evangelios, aunque se sigue mostrando que el origen de la enfermedad se encuentra en el pecado, esta presencia es mucho menor, más suave y relacionada con la curación, ya que ésta se consigue por el perdón de los pecados en muchos casos, y en las ocasiones

en las que se muestra la enfermedad como castigo por la transgresión moral nunca son colectivas, ni heredadas, ni diferidas, siempre son individuales. Los enfermos eran acogidos, confortados y amparados por la figura preponderante de estos libros, Jesús quien atendía mayoritariamente a personas pertenecientes a las posiciones de mayor desamparo social. Este cambio deja entrever, que la salud y la vida, se apoyan en la responsabilidad individual, en el cumplimiento de los preceptos religiosos, que pasaron a ser tres: tener fe, salvarse de los pecados y unirse a la comunidad. El constructo de individualidad de la enfermedad permitía así cierta paz al enfermo, que solo debía ganarla por y para sí. Por tanto, aunque la enfermedad tuviera su origen en un castigo divino, consecuencia de una transgresión moral o pecado por incumplimiento de lo pactado o de las obligaciones religiosas, existen evidencias de una evolución en su concepción, entre los escritos del Antiguo Testamento y de los Evangelios. Si coinciden, ambas partes de la Biblia, al enmarcar la muerte dentro de un hábito de naturalidad, en la mayoría de los casos. Aunque es cierto, que se dan casos en los que la muerte también se muestra como castigo o como consecuencia de ese Principio, pero estas situaciones son las menos. Lo más común es que llegado el deceso, el finado acuda a reunirse con los suyos.

Sobre las medidas terapéuticas aplicadas a los enfermos, si pocas son las referencias a ellas en el Antiguo Testamento, las localizadas en los Evangelios parecen todas, a excepción de la cura de la herida que aparece en la parábola del «buen samaritano», orientadas a engrandecer la figura de Jesús sin aportar otro tipo de información. Por lo que se puede concluir que no se han encontrado datos suficientes para establecer creencias ni conocimientos asociados a sus prácticas de curación física. Por último, y en relación con las figuras destinadas a cuidar en el Antiguo Testamento se muestra a Dios, como el dador máximo de salud, y a sus representantes, los sacerdotes de la casa de Leví, quienes recibían atributos diagnósticos en afecciones tales como la lepra. En un plano terrenal las ocupaciones relacionadas con la salud que se muestran son las de: parteras, nodrizas, personas dedicadas al cuidado de los mayores y médicos. Como puede verse, la mayoría son roles femeninos íntimamente relacionados con el parto y la crianza de los hijos y con el cuidado en el ámbito doméstico. Se destaca, en relación con el rol del médico, su elevado estatus social y la atribución y relación con conocimientos naturales de curación, aunque se limitaba el ejercicio de estos a la preponderancia de Dios sobre ellos. En los Evangelios la figura destinada a

sanar de la enfermedad y a salvar de los pecados, cuestión prácticamente inseparable a lo largo de los cuatro libros es, sin lugar a duda, Jesús, aunque acompañado o imbuido por el Espíritu Santo.

Concluimos también, del análisis bíblico realizado, que los valores principales considerados adecuados para el cristiano y que se extendieron a los cuidadores y las cuidadoras a lo largo de los siglos, son la humildad, la docilidad rayana en la sumisión y la laboriosidad. En segundo nivel encontramos la honestidad, la sabiduría mostrada como buen juicio, la templanza, el autodomínio y el binomio compuesto por beneficencia y no maledicencia, que trascenderían hasta convertirse en principios fundamentales de la bioética reguladora de las profesiones sanitarias. En negativos, se consideraba la peor cualidad la vanidad.

Durante los primeros tres siglos tras la muerte de Jesús, los cristianos fueron legal y socialmente un elemento ajeno, mal visto y peor entendido, poco o nada aceptado, perseguido por la ley y repelido por la sociedad. Aunque el Imperio fue tolerante y permitió cierto grado de libertad religiosa, los cristianos no gozaron de estos privilegios. Los nuevos creyentes podían haberse visto beneficiados por esa tolerancia romana, por el estatus de los judíos o por la falta de identificación de su grupo por parte del Estado. Sin embargo, ellos como monoteístas y fanáticos defensores de que su religión era la única y su Dios el verdadero cayeron en desgracia casi desde su origen, ya que, al negarse a sacrificar a los dioses romanos, entraron en una polémica de importante trascendencia. El cristiano no quería someterse a las condiciones impuestas por el Imperio que, aunque tolerante, no se caracterizó por ser débil ni por permitir disputas a su autoridad, por lo que doblegarles se convirtió en una razón de Estado. A pesar de las persecuciones, los martirios, los destierros y las muertes, el cristianismo prosperó, se extendió, obtuvo derechos y ocupó posiciones de poder en todas las épocas consideradas de persecuciones. Socialmente, el cristianismo no fue mejor aceptado que a nivel institucional. Habiendo nacido en el seno de la sociedad semita y expandiéndose posteriormente por los territorios del Imperio, dentro de la rígida sociedad romana, tampoco encontró, en medio de estas dos sociedades, lugar para coexistir. Tampoco entre ellos todo eran bien avenencias, teniendo en ocasiones visiones casi contrarias de los mismos supuestos. Por todo ello, sorprende que prosperasen, creciesen, se expandiesen y terminaran por convertirse en una de las religiones que han dominado y dominan el

mundo. Si bien, esta mala situación explica que ocurriese y surgiese, entre ellos y para ellos, un primigenio sistema de apoyo social entre iguales.

En la Galia el cristianismo aprovechó los problemas bélicos entre celtas y romanos para adaptar su mensaje a este contexto cultural, e incluso utilizaron sus espacios de culto para refundar capillas cristianas. Esta capacidad de aculturación del mensaje propio, en función de las condiciones sociales, fue probablemente una de las mejores bazas que jugó el cristianismo en este primer periodo, ya que les permitió asentarse y desarrollarse en diferentes sociedades y evolucionar con ellas.

De estas primeras comunidades cristianas, las de los tres primeros siglos, se han conseguido identificar una serie de características principales y claves en su posterior relación con la atención a los enfermos. En primer lugar, la presencia de un estilo de vida en común apoyado por la creación de una comunidad de bienes, que se originaban en: colectas, ya fuera en especies o monetarias; patrimonio que los clérigos superiores donaban a la comunidad tras alcanzar el puesto; el restablecimiento de las costumbres de las primicias y del diezmo por la remisión de los pecados; donativos entregados tras la asamblea semanal; y las donaciones especiales realizadas por cristianos de situación acomodada. Este último punto, desprendiéndose del evergetismo, dio lugar al patronazgo cristiano que tuvo como figuras preponderantes a mujeres de buena posición económica. También contemplaban un catálogo de buena conducta con: prohibiciones, recomendaciones; y cualidades a conseguir o potenciar de forma individual y colectiva. Entre estas últimas se encuentran la unidad e igualdad de todos los creyentes; la tolerancia y solidaridad con los más débiles o necesitados de la comunidad; y la castidad, celibato, virginidad como virtud, tanto para los hombres como para las mujeres que decidían dedicar su vida a Dios. Sobre todos los principios filosóficos y teóricos, la caridad se señala nuevamente como la más importante en la relación del cristiano con el enfermo, asentándose el concepto de obras de misericordia, o buenas obras, como la mejor vía para su expresión, propiciado por el debate interno sobre la preponderancia de la Ley de las Obras y la Ley de la Fe. Los cristianos constituyeron una comunidad heterogénea que compartía riquezas, bienes, enfermedades, penurias y muerte; que cuidaba y ayudaba a sus pobres, discapacitados, enfermos, viudas y huérfanos; y que acompañaba, honraba y enterraba a sus muertos.

La identificación de las figuras que tenían entre sus obligaciones prestar los servicios mencionados nos lleva a mencionar a los obispos, que tenían el deber de socorrer a huérfanos y viudas, a quienes por la enfermedad se encontrasen necesitados, a los presos y a los extranjeros ofreciéndoles su hospitalidad. Pero sobre todo, destacan los diáconos y las diaconisas, que fueron los encargados de realizar, físicamente, tales cuidados a estos miembros débiles de la comunidad y proveían también atenciones espirituales. El acceso a este cargo tenía unas altas exigencias morales y resulta de especial interés que, mientras que el número de obispos y presbíteros estaba preconfigurado, el de diáconos y diaconisas dependía del número de fieles puesto que observaban que, en caso contrario, no podrían conocer y socorrer a cada uno de los creyentes de la comunidad. Las tareas desempeñadas por los diáconos y las diaconisas eran amplias y variadas, en relación con el cuidado comprendían: identificar, conocer y visitar a los indigentes, pobres, enfermos, viudas, etc., para informar al obispo de sus necesidades y que así se les pudiera prestar las debidas atenciones; y, por último, prestar sus servicios a todos los que tuvieran necesidad, personas mayores, sin fuerzas o enfermas. Se ha podido constatar que, al menos las diaconisas eran las encargadas de visitar a las mujeres enfermas, abastecerlas de lo que necesitasen y lavar a las personas débiles por causa de la enfermedad. Parece que el grupo de las diaconisas fue el único escalafón, dentro de la jerarquía eclesial, en el que tuvieron cabida las mujeres. Sin embargo, el orden de las viudas y las vírgenes ofrecía a las mujeres la posibilidad de cierta autonomía y les otorgaba funciones como la práctica de la caridad, mediante la realización de obras de misericordia y el cuidado de las integrantes de su propio orden. Se dieron grupos de vírgenes y viudas que convivieron en algún tipo de vida común, acogidas en la casa de alguna de sus componentes, que ejercía cierto grado de dirección sobre las demás, antes del desarrollo del monacato. Para pertenecer a este grupo, existieron dos vías de incorporación: la ordenación, mediante la imposición de manos; y la institución, mediante la asignación del término a la persona. Los requisitos de entrada a este grupo fueron tres: tener más de sesenta años, cuestión que cambió al poco tiempo para rebajarse la edad a los cincuenta años; haber sido esposa de un solo marido; y, por último, que se dedicase a atender a los hermanos y hermanas de religión que estuviesen enfermos. Añadimos a esto que ambos órdenes, diaconisas y vírgenes/viudas, fueron temporalmente coincidentes, sin embargo, las corrientes ascéticas que comenzaban a imponerse en el cristianismo oriental promovieron la consolidación de los órdenes de las vírgenes y de las viudas y propiciaron la desaparición de las diaconías dirigidas por

mujeres. En estos dos colectivos femeninos es donde parece hallarse el precedente de las religiosas, vírgenes, caritativas, sumisas y aisladas del mundo, que ejercerían el cuidado en sus propios centros de convivencia, más tarde llamados cenobios y monasterios. Dando lugar a un estilo de vida en común, cuya principal seña de identidad era la renuncia a toda actividad sexual y la práctica de la caridad, que fue el principio del asociacionismo religioso cristiano femenino.

El desarrollo de los espacios para cuidar y los cuidados que se prestaban griegos y romanos se ha establecido como bastante similares, ya que compartieron una serie de estructuras dedicadas a diversas variantes de la prestación de cuidados. Ambas culturas tuvieron en común los templos dedicados a Asclepio o Esculapio, las casas de hospitalidad, las consultas médicas y asignaron los cuidados en el ámbito doméstico a la mujer. La cultura romana, militar por antonomasia, innovó con la creación de un espacio destinado a la atención del soldado herido, el «valetudinaria castrensis», ubicado en los asentamientos militares de los limes del Imperio, y que fue la primera estructura destinada a la prestación de atención en la enfermedad cuya construcción era planificada previamente, ya que lo diseñaban al mismo tiempo que el resto de dependencias con las que contaba el campamento. Entre el personal que atendía al soldado se pueden establecer dos grupos: los médicos militares y los «nosocomii», personas que asistían a los soldados, heridos o enfermos y que eran habitualmente esclavos masculinos. Parece bastante plausible que se diera el paso del «valetudinaria castrensis» al civil, ya fuera urbano o rural. Aunque este paso no ha generado restos arqueológicos si los hay documentales y epigráficos, que datarían el inicio de su construcción en el periodo final de la República o ya en el tiempo imperial.

Las comunidades cristianas, por su parte, contaron con un único espacio en el que se reunían, se apoyaban, practicaban la hospitalidad y daban cobertura a sus necesidades materiales y espirituales, se trataba de casas de cristianos particulares que cedían su uso a la comunidad. Para referirse a los lugares de acogida, que probablemente comenzaron siendo estancias anexas al lugar de reunión, los cristianos asumieron la latinización del término griego que quedó así convertido en «xenodochium». La financiación de estos espacios corrió a cargo de la comunidad y fue objeto de la caridad económica de benefactores privados. Para el cuidado informal, el cristianismo introdujo las figuras de diaconisas y diáconos, vírgenes consagradas, viudas y matronas romanas, que asumieron el cuidado en el mismo hogar del enfermo. La financiación de estos cuidados

corrió a cargo de la comunidad que, con su caja común, asumían el cuidado del enfermo y su mantenimiento. Sobre la atención formal de los cristianos de estos tres primeros siglos se ha de entender que, como miembros de un grupo ilícito, no tendría sentido que los médicos convertidos a esta creencia se expusiesen públicamente como cristianos. Parece más acertado pensar que, el médico romano y cristiano tendría su consulta, donde atendería a todo aquel que les abonase sus servicios, al mismo tiempo que, quizás, fuera más generoso con los miembros de su comunidad. El crecimiento exponencial de la Iglesia y de la comunidad de creyentes hizo necesario unificar el mensaje y las prácticas relativas a las curaciones de los enfermos, para lo que se desarrollaron, de forma natural, dos vertientes. La carismática, íntimamente relacionada con el don, y la institucional, por la que se iniciaron movimientos dentro de las comunidades para hacerse cargo, ellos mismos, de los enfermos y otros individuos vulnerables de su asamblea. Esta vía institucional evolucionó hasta convertir a la Iglesia en la institución hegemónica en el ejercicio de la responsabilidad de curar y cuidar a los enfermos, desvalidos, pobres, etc., y claramente se relaciona con el valor de la caridad, la regulación de las funciones de diáconos y de las diaconisas, y el régimen de las viudas, y también con el amplio número de recomendaciones que expusieron quién y cómo debía llevarse a cabo la cobertura de las necesidades de las personas en situación extrema por motivos de: enfermedad, pobreza, ancianidad, viudedad, orfandad, etc. Esta vía institucional es, para nosotros, sin duda la que derivó en los siglos posteriores en la creación de los centros asistenciales caritativo-cristianos.

A diferencia de romanos y griegos, que del enfermo esperaban que abonase sus facturas y cumpliera las prescripciones médicas, el cristiano esperaba del enfermo que aceptara las desgracias que le sobrevinieran, así como que fuera honrado y no se aprovechara de que recibía la ayuda de su comunidad para vivir de esta caridad, sin preocuparse por recuperarse y volver a mantenerse por sí mismo. Esta conducta era la adecuada no solo para el enfermo, sino para todos los miembros de los colectivos de preferencia para esta creencia. Las viudas eran pobres prácticamente sin remedio, esta situación de vulnerabilidad de la viuda era mayor para la viuda cristiana y por lo tanto candidatas a recibir caridad de la comunidad, aunque debían ganarse esa atención, ya que se le pedía a cambio que se dedicasen al cumplimiento de las tareas derivadas del templo y de llevar a cabo obras de caridad para con otras personas, las mismas de las que eran receptoras. Sin embargo, el elemento socialmente más débil y, por tanto, de

atención predilecta para el cristiano, era el huérfano. La situación de los huérfanos en Roma era realmente mala, el Imperio y la sociedad romana hicieron gala de una total falta de sensibilidad para con los menores sin familia, ya fuera por venta, muerte, o abandono. Las «Instituciones Alimentarias» y la figura de los «alimentarii», o menores beneficiarios de esta institución creadas por Trajano y las «Puellarum Faustina», dedicadas en exclusiva a la alimentación de niñas pobres, obra de Antonino Pio, fueron el único soporte para la orfandad romana. Sin embargo, ambas fueron suspendidas a consecuencia de la grave crisis económica hasta la segunda década del s. IV, en la que Constantino estableció una ayuda imperial, mediante el fisco o el propio patrimonio del Emperador, para aquellos progenitores que no pudieran alimentar a sus hijos. Por su parte, los cristianos encomendaban la atención al huérfano a toda la comunidad: obispos, presbíteros, diáconos, diaconisas, viudas y a la asamblea en general, al menos para asegurar su alimento y vestido, así como ofrecerles la formación y las artes de un oficio a los hombres, o una dote, a las mujeres.

Desde esta tesis se sostiene que el vínculo indestructible entre pobreza y enfermedad nace porque el pobre que no cuenta con apoyo es más vulnerable a la enfermedad, mientras que el enfermo que no cuenta con cobertura social ha sido, y en muchos lugares sigue siendo, irremediamente pobre. La masa de la pobreza recibió cierto apoyo del Estado y fue beneficiada con: la promulgación de la «Lex Sempronia Frumentaria», que permitió el reparto de víveres entre los pobres de la sociedad romana a precio reducido; y las distribuciones extraordinarias de grano. De estos repartos surgió la aplicación de la institución de la «annona» a la población civil pobre con la que se logró implantar la idea de que, incluso fuera de los períodos de crisis, garantizar el avituallamiento era una responsabilidad permanente del Estado. La «annona» coexistió durante todo lo que restó de Imperio con el cristianismo, para quienes atender a sus pobres, constituía una de las más importantes cualidades de sus miembros. Los que contaron con la ayuda de las comunidades recibían un subsidio regular de la Iglesia, para lo que su situación debía haber sido regularizada por el diacono o la diaconisa, quienes los inscribían en la matricula o lista de los pobres, también eran «matricularii». Por otro lado, los pobres capaces para el trabajo eran ayudados por la comunidad a conseguir un empleo que, si bien no le permitía dejar de ser pobre, sí le permitía ser un desposeído con capacidad para sufragar su manutención. La subsistencia en base a la

caridad cristiana quedó, de esta forma, restringida a los que no fueran capaces para el trabajo.

La situación de ilegalidad del cristianismo dentro del Imperio se vio revertida a lo largo del s. IV. Desde la misma publicación del *Edicto de Milán* comenzaron las injerencias de Constantino sobre la Iglesia a nivel dogmático funcional y legal, que fueron en aumento desde que se convirtió como Emperador único. La relación que se estableció, a lo largo de este cuarto siglo, entre el Estado y la Iglesia marcó el devenir de esta en cuanto a su estatus, cuota de poder y capitales para los siguientes diez siglos. Sin duda fue Constantino quien no dudó en usar a su favor el apoyo de las nuevas jerarquías eclesiásticas que consiguió: permitiéndoles recibir legados, herencias y donaciones; les concedió privilegios y exenciones fiscales y civiles; y les cedió frecuentes y generosas asignaciones de origen imperial y personal. Motivos por los que la Iglesia fue adquiriendo, bajo esta premisa y con el pasar del tiempo, una posición económica, y por tanto de poder, cada vez más sólida. Por otro lado, les otorgó libertad para que se dotaran de su propia organización, lo que supuso la creación de estructuras paralelas a las del Estado, y ordenación jurídica, lo que se convirtió en la primera piedra para la creación del derecho de fuero, lo que más tarde daría el espacio suficiente para el desarrollo del derecho eclesiástico. La relación entre los cargos eclesiásticos y la corrupción de la que ya había habido muestras, se vio acrecentada porque las exenciones fiscales legisladas por Constantino y sus sucesores eran muy apetecibles. De forma que, pronto comenzaron a darse abusos entre los cargos eclesiásticos, y se descontroló tanto el número de obispos, que creaban diócesis por doquier; como de cargos, llegando la jerarquía eclesiástica a hacerse piramidal, compleja y muy extensa. Por ello, el Estado comenzó a legislar para establecer el control de los cargos eclesiásticos, pretendiendo controlar el número y el origen de los clérigos de cualquier orden, sobretodo de los obispos, probablemente porque las rebajas fiscales asociadas al cargo generaban un problema de sostenibilidad para la economía estatal. Se puede concluir que, llegado cierto momento, se convirtió en una práctica habitual que el Estado, o los grupos de poder, pusiesen en el cargo de obispo a personalidades ilustres y afines a sus motivaciones. Estas prácticas tuvieron continuidad entre los sucesores de Constantino, quienes con más o menos énfasis, siguieron favoreciendo a la Iglesia o simplemente mantuvieron los privilegios otorgados, de tal forma que, cuanto más débil se hacia el Imperio, más fuerte se hacia la Iglesia, tanto a nivel económico como social y en cuanto a

su capacidad para poseer y gobernar territorios. Ni Juliano el Apostata con la promulgación del *Edicto de Tolerancia Religiosa* pudo ya parar la maquinaria eclesiástica. Mucho menos Teodosio, que favoreció a la Iglesia cristiana católica dándole el respaldo definitivo al convertir el cristianismo en la religión oficial y única del Imperio. Tampoco los desgobiernos de Valentiniano III, y los siete emperadores que le sucedieron, hasta la caída del Imperio Romano de Occidente, variaron las relaciones Iglesia-Estado, basadas en la reciprocidad de sus apoyos y en una pleitesía mutua que se mantuvo durante siglos, y que poco o nada tenía que ver en sí con lo propio de una religión.

En un occidente descabezado de poder político y militar, la Iglesia, tras la caída del Imperio, tuvo la capacidad de adaptarse a las nuevas coyunturas, a los nuevos reinos, a los nuevos gobernantes y, en la mayoría de los casos, consiguió dominarlos y someterlos desde sus púlpitos. El cristianismo terminó así por convertirse también en seña de identidad de los pueblos germánicos como los francos que se tornaron, a lo largo de los s. IV al VI, en los nuevos señores de la antigua provincia gala. La estructura de la Iglesia franca, durante los s. IV y el VII, se consolidó mediante la afirmación de las diócesis; la expansión del monacato; y la fundación de los primeros centros de atención a enfermos. Parece que fue a mediados o finales del s. V cuando se estableció una segunda vía de expansión del monacato, en la que hubo una fusión entre los principios de la vida cenobítica y la expresión de la caridad mediante las obras de misericordia. Esto permitió que se acercaran a las comunidades monásticas personas menos interesadas por el ascetismo que por la caridad. La suma de: el cambio de orientación en las motivaciones para el acercamiento al monacato, de ascetismo a caridad; la existencia de un espacio para los monjes enfermos y de un encargado o encargada de atenderlos, que podía recibir cierta formación; y la necesidad de un espacio para cuidar a los enfermos no religiosos dentro de las instalaciones del monasterio, debido a la clausura, dieron lugar a la creación de las primera instalaciones destinadas a la atención y el cuidado de los enfermos, llamados «hospitalarius».

A nivel institucional y desde los s. I y II d.C., se había dado cabida jurídica a la creación de asociaciones de carácter exclusivamente benéfico, entre las que comenzaron a florecer, a partir del s. IV, las «Piae Causae». Consistieron en una amalgama de establecimientos de caridad, gestionados por la Iglesia y denominados, en general, «venerabiles domus». Hemos podido clasificar los tipos de centros en base a tres

critérios: el origen de los fondos para la fundación; la ubicación espacial del centro; y, por último, el colectivo que atendía. En relación con el origen de los fondos para llevar a cabo la creación de la institución se han detectado fundadores individuales, potentes económicamente, que pusieron a disposición de los enfermos sus casas o bienes; y fundadores colectivos, comunidades religiosas asociadas al movimiento monacal que ampliaron sus servicios a la comunidad con la atención a los enfermos. Sobre su ubicación se han encontrado instituciones para la atención a enfermos que se originaron: en las proximidades de los «xenodochium»; dentro de los propios monasterios, «infirmarum» exclusivos para miembros de comunidades monacales; «hospitalarius» para los enfermos que llegaban a las puertas de los monasterios; y, por último, nosocomios, desligados de los monasterios y dedicados, en exclusiva, a prestar asistencia. Además de estos, y en cuanto a la clasificación basada en las características comunes del colectivo atendido se perfilan siete categorías de centros: la atención a las personas enfermas se prestaba en los «infirmarum», «hospitalarius» y nosocomios; los «xenodochium» estaban destinados a los peregrinos; las casas de expósitos para lactantes; los orfanatos, para niños huérfanos, abandonados, etc.; los hospicios para personas pobres; y, por último, los «gerontocomos» acogían a los ancianos que no podían valerse por ellos mismos y no contaban con apoyo familiar. A pesar de este último criterio todo hace indicar que las diferencias en cuanto a las características del colectivo atendido no eran tales. De tal manera que, a excepción de los dedicados a niños o ancianos, los demás atendían a cualquier persona que llamase a sus puertas, en base a los principios de caridad y hospitalidad.

A nivel organizativo los centros, fueran del tipo que fueran, estaban bajo la tutela y supervisión del obispo o de la autoridad eclesial más cercana, e imbuidos de un sentido puramente caritativo y religioso. La falta de remuneración por la prestación de cuidados, considerándose completamente innecesaria, e incluso inadecuada, en acciones que se llevaban a cabo por caridad y en el marco de unas creencias religiosas, puesto que se realizaban por convicciones morales y persiguiendo la propia salvación del alma, se convierte en la mayor muestra de dicho sentido. La formación para el prestador de cuidados se consideraba igualmente innecesaria, por lo que la única vía para aprender eran las experiencias, propias o ajenas, pero lo cierto es que daban cobertura a necesidades del todo básicas, como la alimentación y la higiene, a personas que en su contexto temporo-espacial no hubiesen tenido otra oportunidad para cubrirlas. La

asistencia a los procesos de enfermedad, caracterizada en esta época por basarse en el empirismo y en el saber intuitivo, quedó relegada por la asistencia religiosa. Estas instituciones y las personas que se dedicaban a prestar cuidados en ellas, dieron lugar a un hecho fundamental para la enfermería actual, la institucionalización y organización de los cuidados, no de una forma profesional, pero si ubicándolos en un sitio concreto. Estos grupos de cuidadores y cuidadoras, que forman parte de los orígenes profesionales de la enfermería, aprendían a realizar los cuidados exponiendo su integridad física y psíquica a las condiciones del medio en el que los prestaban y a las generadas por los pobres y enfermos que atendían. Por último, destacar que fueron instituciones destinadas a los miembros más vulnerables, los que ocupaban los estratos socio-económicos más bajos de la población, ya que los que tenían un mayor nivel económico se hacían cuidar en casa.

Al estilo de estos centros, a mediados del s. VII, se fundó en París un pequeño monasterio femenino junto a la capilla de Saint Christopher, muy cercano a la catedral románica de Notre-Dame. En la última década del siglo estas religiosas eran denominadas «Filles de Saint Cristopher» y contaban con un «hospitale pauperum» entre sus instalaciones. Aunque, probablemente, no fue más que una sala del propio monasterio, este pequeño hospital es el ancestro de «l'ancien Hôtel-Dieu», y acogió a pobres y enfermos desde su fundación, establecida entre los años 651 y 657, hasta el s. XIII cuando fue derribado. Lo más probable es que en este centro las Hijas de San Cristóbal ofrecieran cama, comida, reposo, higiene básica, aplicación de remedios naturales y cura de heridas de los pobres, enfermos y desvalidos que acudiesen a sus puertas. Unos cuidados que darían cobertura a las obras de misericordia corporales, basados en la caridad y vocación religiosa de las monjas. Las personas que cuidaron a los enfermos en esta institución parece ser que fueron las propias monjas sin apoyo masculino, a pesar de la problemática relativa a la clausura y la separación entre hombres y mujeres exigida para las vírgenes.

Los cambios sociales, urbanos y arquitectónicos de las ciudades ocurridos desde el s. XI hasta el XV, así como el crecimiento de la ciudad de París fueron los motivos que invitaron a su obispo a iniciar las obras de remodelación de la catedral de Notre-Dame y la construcción de un nuevo hospital, «l'ancien Hôtel-Dieu». Se ha podido fechar la construcción del centro en una horquilla que va desde la segunda mitad del s. XII hasta mediados del s. XIII, aunque sufrió varias remodelaciones y ampliaciones

hasta su destrucción en el s. XIX. La financiación de estas obras fue asumida fundamentalmente por los miembros de las diferentes familias reales y otros notables de la villa. La envergadura final que alcanzó el centro, con sus veinticinco salas y cuatro plantas, ha sido catalogada como «horrible», su tamaño ensombrecía el de la propia catedral siendo el edificio más característico de la Île de la Cité, pero no lo crearon para ser horrible.

Al traslado del centro al sur de la Île de la Cité, la completa propiedad y dominio de la institución por parte del capítulo catedralicio, el cambio de nombre y las nuevas instalaciones hay que sumarle dos importantes modificaciones ocurridas en el mismo periodo, la adscripción a la regla de S. Agustín y el primer Estatuto interno del hospital. La comunidad, hasta entonces femenina se convirtió en doble, denominándose Hermanos y Hermanas Agustinas del Hôtel-Dieu. La Regla de Agustín de Hipona, era sensible a la enfermedad y el dolor, regulaba la alimentación de los religiosos y las religiosas, estaba poco apegada a la higiene personal y de enseres, y promulgaba los dones de la contención sexual, el estudio, la oración y los ayunos moderados. En definitiva, estaba pensada para llevar a cabo una vida cenobítica de clausura y contemplación, en ningún caso daba soporte para una comunidad doble, activa y centrada en la atención a los enfermos. El Estatuto de 1217, por su parte, daba forma a casi todos los aspectos de la vida diaria de las comunidades masculina y femenina, y también de los enfermos. Establecía una primera jerarquía, bastante desarrollada, en la que el capítulo era la máxima autoridad. Sin embargo, la dirección del centro se dejaba en manos de uno de los hermanos, promocionado a «maître», y la designación de una «maîtresse» de entre las hermanas, para que se encargase de la supervisión de la atención a los enfermos y del personal femenino. En base a cambios producidos en normativas posteriores, los cargos eran vitalicios. Se estableció también un sistema de escalafones entre las hermanas compuesto de tres niveles: «fille blanche» o novicia; «fille à l'an de probation» o velata; y, en la cúspide, la hermana profesa. El paso de un nivel a otro estaba determinado por el deceso, la dimisión o la expulsión de una mujer que ostentase ese estado ya que el número de aspirantes estaba limitado. Para las hermanas, el paso de congregación secular a regular y la supremacía de la rama masculina de la orden, significó la pérdida de su pequeña cuota de poder y de autonomía, puesto que siendo Hijas de San Cristóbal solo dependían, levemente, del obispo. Sin embargo, tras la creación de la rama masculina de la orden, tanto el

gobierno del centro como de la vida comunitaria pasó a las manos de los hermanos de la congregación, quedando ellas relegadas a tareas, que también venían ejerciendo, de atención al enfermo y del gobierno doméstico del hospital. El documento también dejaba manifiestas las obligaciones religiosas, las funciones de las hermanas de asistencia a los enfermos y pobres, así como los turnos que debían realizar, diurnos y nocturnos. Se destaca en este punto que, en el reglamento constan los rezos individuales que las hermanas debían realizar en sustitución de aquellos comunes que perdiesen por atender a los enfermos, ya que esta era su principal función. Este aspecto nos permite pensar que la orientación de la comunidad regular de las Hermanas Agustinas del Hôtel-Dieu tuvo, en la primera posición de su escala de prioridades, el cuidado del enfermo y no las tareas religiosas.

La suma de la práctica de la caridad, las obras de misericordia corporales, la regla y el Estatuto de 1217 permitieron que en el Hôtel-Dieu se diera cobertura a las necesidades básicas para la supervivencia de las personas allí internadas. En la prestación de cuidados contaron las hermanas con la ayuda de diversos sirvientes que se dispersaban por los distintos servicios de soporte como la cocina, la bodega, la panadería, etc. Sin embargo, no consta su asistencia en las salas de los enfermos. El personal laico que sí tenía contacto con los pobres y los enfermos fueron los médicos, barberos, cirujanos y parteras, de cuya relación con el hospital hay constancia desde el mismo s. XIII, aunque en un número bajo y con una asignación inicial que hace entender que, al menos al principio, actuaban movidos por la caridad. Se ha podido constatar también que el desarrollo de los estudios de medicina en la Universidad de la Sorbona estuvo íntimamente ligado con el propio Hôtel-Dieu.

Durante casi tres siglos funcionó el centro siendo administrado y gestionado por los canónigos del capítulo catedralicio y los hermanos de la comunidad, en base a la Regla de Agustín de Hipona y a la «*Statuta Domus-Dei Pariensi*». Mientras que los cuidados, prestados a pobres y enfermos, así como el gobierno y la intendencia de la casa, fueron llevados a cabo por la «*maîtresse*» y las hermanas agustinas, con el apoyo del personal laico, sin cualificar o cualificado. Mientras que era financiado por legados, donativos, rentas, exenciones y privilegios que, aunque tenían su origen fundamentalmente en la monarquía, provenían de diversas fuentes privadas, mayoritariamente. Tuvieron en este periodo, y en los subsiguientes, problemas relacionados con la disciplina, la convivencia entre las dos ramas de la comunidad, la

supremacía de la sección masculina sobre la femenina y el uso, o más bien, el mal uso del patrimonio del centro. Para solucionar estos conflictos implementaron, a finales del s. XV, dos ordenanzas que debían servir como complemento al Estatuto de 1217, pero que no consiguieron mitigar los problemas de convivencia, ni mejorar la asistencia prestada a los enfermos, ni revertir la mala situación económica del centro. La estructura funcional y administrativa del centro cambió por completo a lo largo del s. XVI cuando las tendencias a la laicización de las estructuras de gobierno del reino llegaron a las puertas de este hospital. Una junta laica que fue, poco a poco, asumiendo tareas y planos de responsabilidad en detrimento de la rama masculina de la orden hasta extinguirla, pero que en ningún caso asumió competencia alguna en relación con la atención al enfermo. Aunque este cambio en la orientación de la política de la institución parece un primer paso hacia la asistencia sanitaria laica y hacia lo que posteriormente sería la profesionalización del cuidado, en realidad no fue más que la asunción de las tareas económico-administrativas del centro, el manejo de las fuentes de financiación, en definitiva. No se incorporó ningún elemento laico en la atención al enfermo, ni fueron las cuidadoras consideradas trabajadoras del centro, como sí lo fueron los secretarios, sirvientes, médicos, etc. Se quedó, por tanto, este cambio un punto intermedio entre la Casa de Dios, con cabida para todos y cuidados vocacionales, y un hospital de la Edad Contemporánea con criterios de inclusión y exclusión y cuidados profesionales. Si que cambiaron los requisitos de entrada para los enfermos, para desarrollar una pormenorizada criba de pacientes que comenzaron a hacer a partir del s. XVI. Esta última produjo, además, la necesidad de establecer una coordinación entre el hospital y diferentes instituciones: socio-sanitarias, como los asilos de pobres y germen de los primeros manicomios o como las casas de sanidad antecesoras de los hospitales para crónicos; puramente sanitarias, como los hospitales para infecto-contagiosos; y, por último, las instituciones exclusivamente sociales, como los orfanatos. Estos cambios manifiestan la modernización de la atención y la tendencia a la profesionalización en la gestión de la misma pero, insistimos, no del cuidado prestado en ella. Por último, en lo relativo a la administración del hospital, comentar el grave problema que tuvieron a lo largo de toda su historia, todos los administradores del centro con el control de los fondos. El desvío de las donaciones fue una constante, independientemente de qué orientación tuviera la gestión de la institución.

Las circunstancias sociales, las necesidades que fueron surgiendo con el transcurrir del tiempo y la propia filosofía de la entidad, hicieron que se extralimitara su capacidad de forma continuada, generando una situación de hacinamiento permanente. El entorno físico fue ampliamente tenido en cuenta para la construcción, pero no para su idoneidad en la recuperación de la salud. Diferentes hechos son los que atestiguan este planteamiento: por un lado, la falta de limpieza, salubridad e higiene; por otro, la condensación de humos provenientes de las chimeneas, el hollín y el polvo proveniente del carbón; por último y no menos importante, el uso indiscriminado del río, para beber, lavar, limpiar, arrojar a los niños nacidos muertos, desaguar las letrinas, lavar la ropa etc. Lo cierto es que, a pesar de que la preocupación por el entorno es patente, desde el presente observamos que fueron insuficientes las medidas que tomaron. También es verdad que en el análisis actual hay que incluir la falta de conocimientos que se tenía en aquellos momentos sobre la transmisión de las infecciones y enfermedades, así como la importancia de la higiene. Aunque no hayamos podido establecer un número exacto en el porcentaje de ocupación, su tamaño y el uso compartido de las camas nos permiten entender que el clima interno debía ser insoportable en cuanto a la sobreocupación, la salubridad y, sobretodo, la tarea de cuidar en esas macro instalaciones tenía que ser inaguantable. Lo que explica que ocurriesen cosas como infanticidios, riñas masivas, asesinatos, desaparición de capitales, etc. La vida de las hermanas se nos hace similar a la de un esclavo, trabajando doce o trece horas diarias, con cinco días de descanso al año. En esas condiciones fueron las únicas responsables de cuidar a pie de cama a los enfermos, dar cobertura a sus necesidades básicas, defenderlos de las situaciones de inferioridad que ser pobre y estar enfermo les suponían, informar a médicos, cirujanos y parteras de aquellos cambios más significativos que en ellos se producían, aplicarles los tratamientos y medidas terapéuticas, mientras que llevaban una inusitada diversidad de registros, en una época en la que el analfabetismo, sobre todo femenino, era lo habitual. Y todo esto lo hacían recibiendo una formación basada en la experiencia y de persona a persona, ni siquiera la creación del noviciado en el s. XVII supuso que pudieran adquirir unos conocimientos teóricos, o unos fundamentos para la práctica asistencial, sino que se basaban en la experiencia de las hermanas veteranas. Es evidente que el cristianismo aportó aspectos positivos a la labor de cuidar como la preocupación por el sufrimiento del otro o el interés por ayudar a los que padecen enfermedades. Sin embargo, la relación directa del cuidado con la vocación religiosa y con el estatus social de la mujer, potenciaron para las cuidadoras características como la sumisión, el altruismo, la

caridad, la falta de formación y de remuneración. Por lo que, también es innegable, que aportó aspectos negativos que han obstaculizado el desarrollo de la disciplina enfermera en su camino hacia la profesionalización.

Se ha podido observar que las concepciones de salud-enfermedad, manifestadas en el análisis la Biblia y de los textos cristianos primitivos, prácticamente no cambiaron a lo largo de la Edad Media y Moderna, la enfermedad siguió siendo signo de castigo por el pecado cometido, aunque se estableció una sólida relación entre esta y la pobreza. Marcada porque el pobre enfermaba con mayor posibilidad que el rico, mientras que la enfermedad, al impedir el desempeño del trabajo, conducía inexorablemente a la pobreza. La diferencia entre la salud y la enfermedad residía únicamente en la posibilidad de mantenerse de forma independiente. La persona era considerada enferma cuando las limitaciones propias de su padecimiento le impedían ejercer su rol laboral, aquellas afecciones o dolencias que no interferían en dicho rol no conferían ese estatus de enfermo, ni sus privilegios, por lo tanto, estaban sanos. El enfermo siguió siendo concebido como ese pobre desvalido que era cuidado por la caridad de las hermanas, de modo que él recuperaba la salud, en el mejor de los casos, y ellas salvaban su alma.

Para finalizar nos gustaría comentar que el Hôtel-Dieu de París ha sido y es una institución que ha generado a lo largo de su historia numerosos trabajos de investigación, sobre todo relativos a su gestión y administración. Siendo un centro de asistencia hospitalaria con más de catorce siglos de antigüedad, no había sido objeto de estudio desde la perspectiva de los cuidados y las cuidadoras. Partiendo de que cuidar es el objetivo prioritario, básico, específico y propio de la ciencia enfermera, ya que conforma el núcleo de nuestro saber, nuestro hacer y nuestro pensar. Tan solo la enfermería es capaz de desarrollar esta función bajo los atributos propios de una ciencia, por ello, aunque cualquier persona puede cuidar de forma intuitiva, esto no implica ser enfermera. La dificultad para definirnos como ciencia tiene sus raíces en factores históricos que han marcado la profesión a nivel cultural, social y de género, como se ha podido apreciar a lo largo de esta tesis. Aún así la ciencia ha crecido, se ha desarrollado y seguirá haciéndolo, ya que todavía quedan por alcanzar posiciones de poder y responsabilidad que se traduzcan en una identidad, fuerte y sólida, que genere su propia proyección hacia otros grupos profesionales cercanos, y hacia la sociedad en general.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

Centros de investigación

Archive de l'Assistance Publique Hôpitalier

Archives Nationales Français

Fuentes documentales

Fondos documentales del Hôtel-Dieu

Fondos de Notre-Dame

Fondos de Sentencias de la Corte y el Parlamento Francés

Fondo Histórico de concilios ecuménicos y nacionales

Bibliografía

- Abécassis, Anna-Francoise. "L'Hôtel-Dieu de Paris. De sa fondation jusqu'au milieu du 20e siècle". *Soins*, nº 571 (1993): 44-49.
- Abelly, Louis. *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, instituteur et premier Supérieur Général de la Congrégation de la Mission*. París: Imprimeire E-J Bailly, 1664.
- Acerbi, Silvia. "Jerarquías eclesiásticas y abusos de poder en las iglesias de oriente: un análisis a partir de las actas de los concilios de Éfeso II (449) y Calcedonia (451)". *Collectanea Christiana Orientalia*, nº 4 (2007): 23-40.
- Aguado García, Paloma. "Cristianismo ajo Septimio Severo y Caracalla". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, nº 13 (2000): 255-60.
- Aguirre Durán, Marcelo. "Hagiografía, milagros y providencia: fundamentos teológico-históricos de la Historia Francorum de Gregorio de Tours (Siglo VI)". *Teología y Vida* LIII (2011): 599-623.
- Aguirre Monasterio, Rafael (ed.) David Álvarez Cineira y Carmen Bernabé Ubieta. *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.
- Aguirre Monasterio, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

- . "El proceso de surgimiento del cristianismo". En *Así empezó el cristianismo*, coordinado por Rafael Aguirre Monesterio, Capítulo I. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Albarrán Martínez, María Jesús. *Prosopographia asceticarum aegyptiarum*. Madrid: Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
- Albini, Giuliana. "Pauperes recreare: accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunita monastiche (secoli VI-XI)". *Hortus Artium Medievalium* 23, n° 1 (2017): 490-499. <https://doi.org/1484/J.HAM.5.113740>.
- Álföldy, Géza. *Historia social se Roma*. Madrid: Alianza Universal, 1987.
- . "La sociedad romana: problemas y posibilidades de su definición". *Sagvntum*, n° 11 (1975): 407-426. <https://doi.org/10.7203/SAGVNTVM..7162>
- Alletz, Pons Agustin, y Francisco Pérez Pastor. *Diccionario portatil de los concilios*. Vol. 1, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1772.
- . *Diccionario portátil de los concilios*. Vol. 2, Madrid: Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1772.
- Alonso Alonso, M^a Ángeles. "Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los valetudinaria urbanos en el mundo romano". *Classica et Christiana* 9, n° 1 (2014): 11-34.
- Álvarez Cineira, David. "El edicto de Claudio y la comunidad judía de Roma". En *Actas del congreso La Biblia y el Mediterráneo*, coordinador por Asociación Bíblica de Catalunya, 263-77. Barcelona: Asociación Bíblica de Catalunya, 1997.
- . "El rito del bautismo en los orígenes del cristianismo". En *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, coordinado por Rafael Aguirre Monesterio, Capítulo III. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017.
- . "La memoria de Jesús y los cristianos de los orígenes". *Estudios Bíblicos* LXXIII, n° 3 (2015): 483-84.
- Álvarez Gómez, Jesús. *Historia de la Iglesia. Edad Antigua*. II vols. Vol. I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- . *Historia de la Vida Religiosa*. Vol. I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987.
- . *Manual de historia de la Iglesia*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987.
- Alvaro Barra, M^a Paz, M^a José Morlans Oriente, Esperanza de La Peña Tejeiro, R. Gómez Galán y J. Garrido González. "La estructura hospitalaria, los cuidados y cuidadores en los hospitales extremeños en la Baja Edad Media". *Cultura de los Cuidados* 5, n° 9 (2001): 22-26.
- Anderson, Mark. "Mistranslations of Josephus and the expansion of public charity in Late Antiquity". *Early Medieval Europe* 25, n° 2 (2017): 139-61.
- Anguita Osuna, José Enrique. "La labor asistencial de la Orden Militar de San Juan de Jerusalén durante la Edad Media". *Revista Española de Derecho Militar* 119-110 (2018): 321-348.
- Antic, Radisa. "The role of christianity in the development of european and serbian medieval medicine". *Archive of oncology* 18, n° 4 (2010): 111-114. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0354-7310/2010/0354-73101004111A.pdf>.

- Antón Martínez, Beatriz. *Tácito Anales*. Madrid: Akal, 2007.
- Aparicio López, Teófilo. "Las religiosas agustinas del Hôtel-Dieu de París". *Archivo Agustiniiano* 63, nº 181 (1979): 81-107.
- Arce, Javier. *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 a.C.)*. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, 2005.
- Ardiñach, Pablo. *El libro del Éxodo*. Salamanca: Ed. Sigueme, 2006.
- Arias Abellán, Carmen. *Itinerarios latinos a Jerusalén y al oriente cristiano*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.
- Arizaga de Bolumburu, Beatriz. "El paisaje urbano en la Europa Medieval". Comunicación presentada en las III Jornadas de estudios mediavales, Najera, 1993.
- Aróstegui, Julio. *La investigación histórica: teoría y métodos*. Barcelona: Crítica, 1995.
- Arrizabalaga, Jon. "Locura y enfermedades mentales en el mundo medieval ". *Historia* 16 211 (1993): 33-43.
- Astete, Gaspar. *Catecismo de la doctrina cristina, puesto en romance por Teodoro Dominguez de Valdeón*. León: Imprenta Católica, 1933.
- Aubert, Marcel. *La cathédrale Notre-Dame Dp Paris. Notice historique et archéologique*. París: D.-A. Longuet Editeurs, 1919.
- Auvial, August. "Notre-Dame de Paris". En *Paris et ses enviorement*, coordinado por Ch. Philipon. París: Dagurreotipe, 1840. láminas.
- Avendaño Quiroz, Juan Carlos. "Constantino: contexto económico, social, político. Su proyección histórica. La organización de la Iglesia Católica" Tesina de Licenciatura, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzman y Valle, 2018. <http://repositorio.une.edu.pe/handle/UNE/2950>
- Bachrach, Bernard S. *Merovingian military organization, 481-751*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
- Bailón García, Marta. "El papel social y religioso de la mujer romana. Fortuna Muliebris como forma de integración en los cultos oficiales". *Habis*, nº 43 (2012): 101-08.
- Bajo, Fe. "Concilios y legislación imperial". *Studia historica. Historia antigua* nº 24 (2006): 131-42.
- Barragán Nieto, José Pablo. "El espacio de la mujer en la medicina romana". En *Espaços e paisagens (Proceedings of the VII Congresso da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos)*, coordinado por F. Oliveira, C. Teixeira y P. Barata Dias, 83-88. Portugal: Associação Portuguesa de Estudios Clássicos, 2009.
- Bastuis i Carrera, Vicente. *Diccionario Hstórico Enciclopédico*. Vol. III. Barcelona: Viuda de D.A. Roca, Impresor de Cámara de S.M., 1830.
- Bejarano, Bartolomé. *San Juan Crisóstomo: cartas a Santa Olipiades*. Madrid: Ediciones Aspas, 1944.
- Bellina Yrigoyen, Jorge E. "Soluciones históricas al problema de la seguridad social y sus conflictos éticos actuales (vistos desde una perspectiva económica)". *INVENIO*, nº 7 (2001): 64-91.

- Berault-Bercastel, Anotine Henry. *Historia general de la Iglesia desde la predicación de los apóstoles, hasta el pontificado de Gregorio XVI*. Vol. II, Madrid: Imprenta de Ancós, 1852.
- Bergier, Abate. *Diccionario de teología*. Vol. 3. Madrid: Sociedad de eclesiásticos de la Corte, 1846.
- Bermejo Meléndez, Javier, Lucía Fernández Sutilo, Salvador Delgado Aguilar y Juan Manuel Campos Carrasco. "Reconstrucción infográfica de la necrópolis septentrional de la ciudad de Onoba". *Virtual Archaeology Review* 4, nº 9 (2013): 154-59. <https://doi.org/https://doi.org/10.4995/var.2013.4267>.
- Bernardes, Joao Pedro, Lucía Fernández Sutilo, Juan Manuel Campos Carrasco y Carlos Pereira. "El mundo funerario del extremo suroccidental de la Hispania a través de dos ciudades: Ossonoa versus Onoba ". *Revista Onoba*, nº 2 (2014): 127-47. <http://hdl.handle.net/10272/8156>.
- Billon, Gérard, Bernard Rolland y Christiane Saulnier. *Judea en tiempos de Jesús. Cuaderno Bíblico 174*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016.
- Blanch Nogués, José María. "Sobre la personalidad jurídica de las "fundaciones" en el derecho romano". *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid* 16, nº 2 (2007): 9-28. <http://hdl.handle.net/10486/4645>.
- Blanco Coronado, Franciso, y Diego Felipe Peral Pacheco. "Las pinzas quirúrgicas del instrumental médico de «Avgvsta Emérita»", *Revista de Estudios Extremeños* 61, nº 1 (2005): 45-78.
- Bland Simmons, Michael. "Julian the Apostate" En *The early christian world*, coordinado por Philip F. Esler, 1251-1272. Londres: Routledge, 2002.
- Blázquez, José María. "Aspectos de la sociedad romana del Bajo Imperio en las cartas de San Jerónimo (I)". *Gerion. Revista de Historia Antigua*, nº 9 (1991): 263-88.
- . "Aspectos de la sociedad romana del bajo imperio en las cartas de San Jerónimo (II)". En *Homenaje Al Profesor Presedo*, coordinado por Salvador M. Ordóñez Agulla y Pedro Sáez Fernández, 305-318. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1994.
- . "Constantino el Grande y la Iglesia". *Jano*, nº 109 (1975): 80-84.
- . "El cristianismo, religión oficial". *Historia* 16 XXI (1997): 56-65.
- Boch, Viviana. "¿Enemigos de Roma? : Disquisiciones políticas en tiempos de Honorio". *De Rebus Antiquis*, nº 6 (2016): 94-107. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7485>.
- Bodelón García, Serafín. *El discurso verdadero contra los cristianos. Celso*. Madrid: Alianza editorial, 2009.
- Bordier, Henri-Léonard. *Les eglises et monasteres de Paris, des IX, XIII y XIV Siécles*. París: Chez Auge Aubri Labraire, 1856.
- Bordier, Henri-Léonard, and León Brièle. *Les Archives Hospitalières de Paris*. París: Champion, 1877.
- Boudon, Georges. "Le reglement de l'Hôtel-Dieu en 1580". *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Ile de France*, nº 30 (1903): 139-43.

- Breeze, D. "A note on the use of the titles optio and magister below the centurionate during the principate". *Britannia* 7 (1976): 127-133.
<https://doi.org/10.2307/525768>.
- Brièlle, León. *L'histoire de l'Hotel-Dieu de Paris*. París: Ernest Thorin, 1870.
- . *Une bienfaitrice de l'Hôtel-Dieu de Paris. La dernière Marquise de Lionne (1689-1759)*. París: Imprimerie Nationale, 1886.
- Brièlle, León, y Ernest Coyecque. *Archives de l'Hôtel-Dieu de Paris*. Collection de documents inedites sur la histoire de France. París: Imprimerie Nationale, 1870.
- Bright, John. *La historia de Israel*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2003.
- Brown, Peter, Yvon Thébert y Veyne Paul. "Desde el vientre materno hasta el testamento". En *Historia de la vida privada. Imperio Romano y Antigüedad Tardía*, coordinado por Philippe Ariès y Georges Duby. Madrid: Taurus Ediciones, 1991.
- Buenacasa Pérez, Carlés. "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)". *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº 9 (1997): 25-50.
- Cabrero Piquero, Javier, y Pilar Fernández Uriel. *Historia Antigua II: El Mundo Clásico. Historia de Roma*. Madrid: Universidad Nacional a Distancia, 2015.
- Candille, Marcel. *Étude du Livre de vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris de Jehan Henry, XV Siècle*. París: SPEI, 1964.
- Carozzi, Claude. "Les fondements de la tripartition sociale chez Adalberón de Laon". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33, nº 4 (1978): 683-702.
<https://doi.org/doi:10.3406/ahess.1978.293963>.
- Carrascalejo de la Jara, I. *Las Guerras de los Judíos*. Córdoba, Argentina: El Cid Editor, 2003.
- Carrier, Henriette. *Origines de la maternité de Paris. Les maîtresses sages-femmes et l'office des Accouchées de l'ancien Hôtel-Dieu (1378-1796)*. París: Georges Steinheil, 1888.
- Carrillo Algarra, Ana Julia, Lucila García Serrano, Claudia Marcela Cárdenas Orjuela, Ingrid Rocío Díaz Sánchez y Nataly Yabrudy Wilches. "La filosofía de Patricia Benner y la práctica clínica". *Enfermería Global* 32, nº 346 - 361 (2013).
- Castelao, Pedro. "Salud y enfermedad en Paul Tillich y Agustín de Hipona. Entre la realidad y el símbolo". En *Enfermedad, dolor y muerte desde la tradición judeo-cristiana*, coordinado por Francisco Javier de la Torre Díaz, Capítulo XX. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2011.
- Castellanos, Santiago. "Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensas urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d.C.)", *Iberia: Revista de la Antigüedad*, nº 1 (1998): 167-174.
<https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/iberia/article/view/214/192>.
- Castillo García, Camen. *Tertuliano, Apologético y A los gentiles*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- Casto, Michael, y Steven Harsh. "Laying the groundwork for a christian theology for interprofessional care". *Journal of Interprofessional Care* 12, nº 4 (1998): 389-397.

- Castro Molina, Franciso Javier, Maripaz Castro González, Francisco Megías Lizancos, Felisa V. Martín Casañas y Álvaro Causapie Castro. "Arquitectura hospitalaria y cuidados durante los siglos XV al XIX". *Cultura de los Cuidados* 16, nº 32 (2012): 38-46.
- Cavallera, Ferd. *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*. Louvain: Université Catholique et Colleges Theologiques de Louvain, 1922.
- Cazorla González, M^a del Carmen. "La protección jurídico-patrimonial del menor y del incapacitado y su antecedente histórico en el derecho romano". *Revista de Derecho UNED*, nº 7 (2010): 121-168.
- Chevalier, Alexis. *L'Hôtel-Dieu de Paris et les Soeurs Augustines*. París: Libraire de la Societe de l'Histoire de Paris, 1901.
- Cheymol, Jean. "Le passé de la pharmacie hospitalière à Paris". *Revue d'Histoire de la Pharmacie* 61, nº 218 (1973): 471-491.
- Cheymol, Jean, y Rene-Jean Cesar. "Hotel-Dieu De Paris: Treize siècles d'histoire... panegyrique ou requisitoire". *Histoire des Sciences Medicales* 11, nº 4 (1977): 263-283.
- Christensen, M. "Men in nursing: the early years". *Journal of Nursing Education and Practice* 7, nº 5 (2017): 94-103. <https://doi.org/10.5430/jnep.v7n5p94>.
- Churruga, Juan. *Cristianismo y mundo romano*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1998.
- Claramunt, Salvador. "Un grave conflicto en las universidades del s. XIII: los frailes en los «studia»". *Anuario de Estudios Medievales* 29, nº 1 (1999): 207-219. <https://doi.org/https://doi.org/10.3989/aem.1999.v29.i1>.
- Claramunt, Salvador, Ermelindo Portela, Manuel González y Emilio Mitre. *Historia de la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1992.
- Clavareau, Nicolas-Marie. *Mémoire sur les hopitaux civils de Paris*. París: Prault, 1805.
- Codoñer, Carmen. *Sulpicio Severo. Obras Completas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- Consejería de Salud. *Programa de acreditación de competencias profesionales del Sistema Sanitario Público Andaluz*. Sevilla: Agencia de Calidad Sanitaria de Andalucía. Junta de Andalucía 2007.
- Corbier, Mireille. "La niñez en roma: leyes, normas, prácticas individuales y colectivas". *Auster*, nº 5 (2000): 11-45.
- Corral Lafuente, José Luis. "Significado y símbolo de la ciudad medieval: elementos semióticos en el mundo urbano de Europa Occidental (1350-1550)". *Revista Histórica Jerónimo Zurita* 56 (1987): 131-160.
- Coyecque, Ernest. "Consultations de Desault, chirurgien en chef de l'Hôtel-Dieu de Paris (1786-1787)". *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Île de France* 37 (1874): 254-57.
- . "L'assistance publique a Paris au milieu du XVI siècle". *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de la Île de France* 15 (1888): 105-20.
- . *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age*. Vol. 1, Paris: Daupley-Gouverneur, 1891.
- . "Note sur una charte de l'Hôtel-Dieu de Paris (1286)". *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Île de France* 37 (1874): 253.

- . "Un rituel de l'Hôtel-Dieu de Paris (1527-1532)". *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de l'Ile de France* 35, nº 4 (1874): 189-209.
- Cuatrecasas, Alfonso. *Suetonio. Vida de los Doce Césares*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2003.
- Cybulska, Magdalena, Czesław Jeśman, Agnieszka Młudzik y Agnieszka Kula. "On roman military doctors and their medical instruments". *Military Pharmacy and Medicine* 5, nº 2 (2012): 1-8.
- Da Silva, Marcelo Cândido y Milton Mazetto Junior. "A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII)". *Historia Revista* 11, nº 1 (2006): 89-119. <https://doi.org/https://doi.org/10.5216/hr.v11i1.10070>.
- De Borja Vizmanos, Francisco. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva. Santos Padres*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- De La Fuente, Ramón. "Pinel, su tiempo y su obra". *Salud Mental* V 1, nº 2-7 (1990).
- De La Motte, Rondonneau. *Essai historique sur l'Hôtel-Dieu de Paris*. París: Chez Libraires, 1788.
- De León Azcárate, Juan Luis. "Yo Soy Yavé, El Que Te Sana (Éx 15, 26): Enfermedad Y Salud En La Torá." *Theologica Xavierana* 61, nº 171 (2011): 65-96.
- De Murcia, Pedro Joachim. *Discurso político sobre la importancia, y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1798.
- De Pietra Santa, Prosper. "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé - Son Avenir". *L'Union Medicale* 32, nº 120 (1866): 65-75.
- . "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé - Son Avenir". *L'Union Medicale* 32, nº 129 (1866): 209-16.
- . "L'Hôtel-Dieu de Paris. Son Passé - Son Avenir". *L'Union Medicale* 32, nº 122 (1866): 97-103.
- De Vaux, Roland. *Historia Antigua de Jerusalén*. II vols. Vol. I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- . *Historia Antigua de Jerusalén*. II vols. Vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Delamousne, Abad. *Sainte Geneviève de Nanterre, biographie illustrée*. París: E. Baltenweck, 1882.
- Delgado-Velasco, Argimiro. *Eusebio de Cesárea. Historia Eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- Desconocido. "Hôtel-Dieu de Paris - Sa Démolition". *Gazette Medicale de Paris* 6, nº 34 (1838): 31-41.
- Desmaze, Charles. *Histoire de la médecine légale en France*. París: G. Charpentier, 1880.
- Dey, Hendrik W. "Diaconiae, xenodochia, hospitalia and monasteries: «Social Security» and the meaning of monasticism in early medieval Rome". *Early Medieval Europe* 16, nº 4 (2008): 398-422. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0254.2008.00236.x>.

- Díaz, Pablo C. "El Cristianismo y los pueblos germánicos". En *Historia Del Cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo XIII, 687-758. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Díaz Tejera, A., y M. Balasch Recort. *Historias. Libros I-IV / Polibio*. Vol. 38, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1991.
- Diebolt, Evelyne. "Prémices de la profession infirmière: De la complémentarité entre soignantes laïques et religieuses hospitalières XVII-XVIII siècle en France". *Recherche en soins infirmier*, n° 113 (2013): 6-18.
- Dominguez-Alcón, Carmen. *Los cuidados y la profesión enfermera en España*. Madrid: Pirámide, 1986.
- Domínguez Arranz, Almudena y M^a Carmen Delia Gregorio Navarro. "La matrona romana y la infancia en los programas alimentarios hasta la Dinastía Antonina: estado de la cuestión". *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 19 (2019): 221-250. <https://www.cairn.info/revue-dialogues-d-histoire-ancienne-2019-Supplement19-page-221.htm>.
- Donado Vara, Julián, y Ana Echevarria Arsuaga. *Historia Medieval (Siglos V-XII)*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2014.
- . *La Edad Media: Siglos V-XII*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2009.
- Donahue, Mary Patricia. *Historia de la enfermería*. Madrid: Doyma, 1985.
- Driver, Steven D. *John Cassian and the reading of egyptian monastic culture*. Londres: Routledge, 2002. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/bibuhuelib-ebooks/detail.action?docID=1543017>.
- Du Camp, Maxime. *Paris ses orgines, ses fonctions et sa vie*. Vol. 4, París: Librairie Hacahtte et Cie., 1875.
- Du Fresne, Carolo. *Historia bizantina, duplici commentario e illustrata. Descriptionem ubis Constantinopolitanae*. Venetiis: Ex Typographia Bartholomaei Javarina, 1739.
- Dubois, Gérard. *Historia Ecclesiae Parisiensis*. Vol. 1, Paris: Societatem Bibliopolarum Parisiensiu, 1690.
- . *Historia Ecclesiae Parisiensis*. Vol. 2, Paris: Societatem Bibliopolarum Parisiensiu, 1710.
- Ducreux, Gabriel Marín. *Historia eclesiástica general ó siglos al christianismo*. Vol. 3, Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1789.
- Dunn, P M. "Perinatal lessons form the past". *Archives of Disease in Childhood, Fetal and Neonatal* n° 89 (2004): 185-186.
- Escarpa, Dolores. "La salud y la enfermedad en el templo de Asclepio (de Hipócrates a Galeno)". En *Átomos, almas y estrellas. Estudios sobre la ciencia griega*, coordinado por José Luis González Recio, 201-36. México: Plaza y Valdés Editores, 2007.
- Eseverri Chaverri, Emilio. "La enfermería medieval. Un documento histórico". *Revista Hiades* 3-4 (1996): 229-252.
- Espinosa Criado, Natalia. "Circulación e información en las vías romanas del nordeste hispánico: estudio de las estaciones viarias a lo largo de la Vía Augusta". Tesis

- Doctoral, Universidad de Zaragoza, 2013.
<http://zaguan.unizar.es/record/11732/files/TESIS-2013-067.pdf>.
- Estévez López, Elisa. "Las mujeres en los orígenes cristianos". En *Así Empezó El Cristianismo*, coordinado por Rafael Aguirre Monesterio, Capítulo IV. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Estrada, Juan Antonio. "Las primeras comunidades cristianas". En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo III, 123-188. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Falls, Books Ivory. *Historia Lausiaca. Paladio de Galacia*. Editada por Ivory Falls Books. E-Book: Ivory Falls Books, 2018.
- Felibien, Michel. *Histoire de la ville de Paris*. Vol. 1, París: Desprez et Desessartz, 1725.
- Fernández Conde, Francisco Javier, y María Isabel Torrente Fernández. "Consolidación y reforma benedictinas: de San Benito de Aniano a Cluny". *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, , nº 10 (1994): 31-40.
- Fernández Dueñas, Ángel. "Cristianismo y medicina". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, nº 165 (2016): 475-484.
<http://repositorio.racordoba.es/jspui/handle/10853/188>.
- Fernández García, Verónica. "Los trabajos femeninos en el oikos de la Grecia Clásica: la madre, la cuidadora, la administradora". *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, nº 4 (2009): 15-50.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18002/cg.v0i4.3805>
- Fernández Sutilo, Lucía. "Espacios y usos funerarios en Onoba y su área de influencia entre los siglos II a.C.-VI d.C.". Tesis Doctoral, Universidad de Huelva, 2016.
<http://hdl.handle.net/10272/12805>.
- Fernández Sutilo, Lucía, y Juan Manuel Campos Carrasco. "La influencia norteafricana y oriental en las tipologías y rituales del mundo funerario romano del extremo occidental de la provincia Baetica". *Revista Onoba*, nº 5 (2017): 59-74.
<http://hdl.handle.net/10272/13912>.
- Fernández Ubiña, José. "Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano" En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo VII, 329-398. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- . "El cristianismo greco-romano". En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo V, 227-292. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- . "genealogía del cristianismo primitivo como religión romana". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 14 (2009): 59-86.
- Fernández Uriel, Pilar, e Irene Mañas Romero. *La civilización romana*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013.
- Ferrer Caro, Francisca. "El cuidado en la España Medieval. Una aproximación a la enfermería institucional". *Index de Enfermería* 10, nº 34 (2001): 48-51.
- Fletcher, John, y Alfonso Ropero. *Historia general del cristianismo: desde los orígenes a nuestros días*. Barcelona: Editorial CLIE, 2008.

- Fliche, Agustín, y Víctor Martín. "La iglesia medieval". En *Historia de la iglesia*. Valencia: EDICEP, 1976.
- Fortes-Rivas, M^a Concepción. "El monacato y los monasterios (reseña de su inicio)". *Revista del Centro de Investigaciones Universidad La Salle* 2, n^o 6 (1996): 133-147. <https://doi.org/https://doi.org/10.26457/recein.v2i6.480>
- Foucault, Michel. "Incorporación del hospital en la tecnología moderna". *Educación médica y salud* 12, n^o 1 (1978): 20-35.
- Fousseyeux, Marcell. *L'Hôtel-Dieu de Paris, au XVII et au XVIII siècle*. París: Berger-Levrault et Cie., 1912.
- Gabillon, M. *La vie de mademoiselle Le Gras*. París: André Pralard, 1676.
- Gaitán, Tarcisio. "Criterios bíblicos para la fundamentación y el trabajo por los derechos humanos". *Analecta Política* 1, n^o 2 (2012): 319-36.
- Gallego-Caminero, Gloria, Margalida Miró-Bonet, Pilar Ferre de Sant Jordi y Denise Gastaldo. "Las parteras y las comadronas del s. XVI: el manual de Damián Carbó". *Texto & Contexto-Enfermagem* 14, n^o 5 (2005): 601-607.
- Gálvez Toro, A. "Errores en el lenguaje: nursing no es enfermería; «cuidado» no es care". *Biblioteca Lascasas* 3, n^o 3 (2007).
<http://www.indexf.com/lascasas/documentos/lc0251.php>
- Gamboa Uribarren, Blanca. "Mujer y sucesión hereditaria en Roma". Comunicación presentada en *Mujer y Derecho: pasado y presente*, Bizkaia, 2008.
- Gannal, F. "Une page de l'histoire de l'Hôtel-Dieu (1660-1677)". *Bulletin de la Societe de la Histoire de Paris et de la Île de France* 19 (1892): 60-62.
- García Barreno, Pedro. "Historia de los hospitales". Comunicación presentada en el II Encuentro Hispanoamericano de Historia de las Ciencias, Buenos Aires, Argentina, 1990.
- . "La medicina medieval (1100-1500)". En *Ciencia y cultura en la Edad Media* 355-391. Canarias: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2007.
- García de Cortázar, J. Ángel, y José Ángel Sesma Muñoz. *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*. Madrid: Alianza Editoria, 2002.
- García del Corral, Ildefonso. *Cuerpo del derecho civil romano*. Barcelona: Jaime Molinas, 1889.
- García Gual, Carlos, M.D. Lara Nava, J.A. López Férez y B. Cabellos Álvarez. *Tratados Hipocráticos I*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- García MacGaw, Carlos. "La deuda y las clases sociales en la primitiva república romana". *Circe*, n^o 12 (2008): 243-267.
- García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Valladolid: Editorial Trotta, 1992.
- García Martínez, Manuel Jesús. "El capítulo X de las constituciones manuscritas elaboradas por Bernardino de Obregón: un nuevo concepto de enfermería a finales del siglo XVI". *Revista Hiades* 10 (2009): 255-269.
- García Pardo, Manuela. "Los marginados en el mundo medieval y moderno". Comunicación presentada en *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería, 1998.

- García Pérez, José Miguel. *Los orígenes históricos del cristianismo*. Vol. 296., Madrid: Ediciones Encuentro SA, 2007.
- Geadah, Roland-Ramzi. "Regards sur l'évolution des soins: aspects historique et éthique des relations entre professionnels de santé et patients". *Recherche en soins infirmier* 2, n° 109 (2012): 16-32.
- Genicot, Léopold. *Europa en el siglo XIII*. Barcelona: Imprenta Juvenil, 1976.
- Gibert, Jean-Pierre. *Corpus Juris Canonice*. Lyon, 1737.
- Goberna Tricas, Josefina. "La enfermedad a lo largo de la historia, un punto de mira entre la biología y la simbología". *Index de Enfermería*, n° 47 (2004): 49-53.
- Gobillon, Nicolas. *La vie de mademoiselle le gras, fondatrice et première supérieure de la Compagnie des Filles de la Charité, servantes des pauvres malades*. París: André Pralard, 1676.
- Granda, Sara. "El privilegio del fuero eclesiástico". En *Estudios Sobre Jurisdicciones Especiales*, coordinado por Manuela Fernández Rodríguez, 101-124. Madrid: Asociación Veritas para el estudio de la historia, el derecho y las instituciones, 2015.
- Gruden, Vivian. *The notables and the nation. The political schooling of the French, 1787-1788*. Londres: Harvard University Press, 2007.
- Guerard, M. *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*. Collection de documents inédites sur la histoire de France. Vol. IV, París: Ministre de l'Instruction Publique, 1850.
- . *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*. Collection de documents inédites sur la histoire de France. Vol. II, París: Ministre de l'Instruction Publique, 1850.
- . *Cartulaire de l'église de Notre-Dame de Paris*. Collection de documents inédites sur l'histoire de France. Vol. I, París: Ministre de l'Instruction Publique, 1850.
- Guijarro González, Susana. "El saber de los claustros: las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media". *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* 184, n° 731 (2008): 443-55.
- Guijarro Oporto, Santiago. "La primera generación en Judea y Galilea". En *Así Empezó El Cristianismo*, coordinado por Rafael Aguirre Monesterio, Capítulo III. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Guizot, M. *Collection de mémoires relatives a l'histoire de France*. Vol. 2, París: Chez Biere Libraire, 1823.
- . *Collection de mémoires relatives a l'histoire de France*. Vol. 1, París: Chez Biere Libraire, 1823.
- Gurruchaga, Martín. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Gutiérrez Rodilla, Bertha M. "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y primer Renacimiento". *Cuadernos del CEMyR*, n° 23 (2015): 121-135.
https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4203/CC_23_%282015%29_07.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Gwilt, J. R. "Biblical ills and remedies". *Journal of the Royal Society of Medicine* 79 (1986): 738-41.

- Hamman, Adalbert-G., y Guillaume Bady. *Los padres de la Iglesia*. España: Editorial Desclée de Brouwer 2009.
- Hardie, J. B. "Medicine and the bilical world". *The Canadian Medical Association Journal* 94 (1966): 32-36.
- Hernández Conesa, Juana. *Historia de la enfermería*. Madrid: Interamericana Mc-Graw Hill, 1995.
- Hernández Martín, Francisca. "Las Hijas de la Caridad en la profesionalización de la enfermería". *Cultura de los Cuidados* 10, nº 20 (2006): 39-49.
<https://doi.org/https://doi.org/10.14198/cuid.2006.20.05>.
- Hertling, Ludwig. *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Holmberg, Bengt. *Historia social del cristianismo primitivo*. Córdoba: Ediciones el Almendro de Córdoba, 1995.
- Hubeñak, Florencio. "El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio". *Hispania Sacra* 15, nº 103 (1999): 5-42. <https://doi.org/10.3989/hs.1999.v51.i103.601>
- Husson, Armand. *Étude sur les hopitaux consideres sous le rapport de leur construction, de la distribution de leurs batiments, de l'ameublement, de l'hygiene, du service des salles de malades*. París: Dupont, 1862.
- Iizarbe, Isabel. "Los expósitos y el estado: de Antonio de Bilbao a la Ley De Beneficencia". *Brocar*, nº 41 (2017): 89-115.
<https://doi.org/http://doi.org/10.18172/brocar.3330>.
- Index. "El enfermero como gestor en el hospital general renacentista". *Index de Enfermería* 2, nº 4-5 (1993): 50-53.
- Insua cabanas, M^a Mercedes, y M^a Isabel Fernández Ibáñez. "El plano y la geometría de Antoine Petit 1774. Una ventilación efectiva". Comunicación presentada en el XVI Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica, Zaragoza, 2004.
- Jáuregui, Jose Antonio. "La función de los Doce en la Iglesia de Jerusalén. Estudio histórico-exegético sobre el estado de la discusión". *Estudios Eclesiásticos* 63 (1988): 257-84.
- Jehanno, Christine. "Boire à Paris au XV siècle: le vin à l'Hôtel-Dieu". *Rev. Historique* 276, nº 1 (1986): 3-28.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalen en tiempos de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad SL, 1969.
- Jiménez Garnica, Ana María. *Nuevas gentes, nuevo imperio: los godos y occidente en el siglo V*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2010.
- Johnson, Paul. *Historia del cristianismo*. Editado por Grupo Z. Barcelona: Javier Vergara Editor, 1999.
- Kaplan, Michel, Patric Boucheron, Jean Kerhervé, Elisabeth Mornet y Christophe Picard. *Edad Media, siglos XI-XV*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- Kappeler, Max. *Introducción a la ciencia de la ciencia cristiana*. Estados Unidos: Instituto Kappeler para la Ciencia del Ser, 2007.
- Keenan, Fr. James. "Suffering, the body and christianity". *Health Progress* 86, nº 3 (2005): 53-59.
- Kelsey, Morton T. *Healing and christianity*. Nueva York: Harper and Row, 1976.
- Küng, Hans. *La Iglesia Católica*. Barcelona: Editorial Mondadori, 2002.

- La Santa Biblia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1964.
- La Trémoille, Louis de. *Les La Trémoille pendant cinq siècle*. Vol. 1, Nantes: Émile Grimaud, 1890.
- La Tynna, Jean de. "Palu" en *Dictionnaire topographique, historique et étymologique des rues de Paris*. París: Bureau de l'Almanach du Commerce, 1816.
- Labarga, Fermín. "Templos nuevos para tiempos nuevos: el Edicto de Milán y las basílicas constantinianas". En *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, coordinada por Juan Ramón Carbó, 271-312. Murcia: Universidad Católica de Murcia, 2017.
- Ladero Quesada, Manuel-Fernando. "La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval". Comunicación presentada en *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales*, Najera, 1997.
- Laín Entralgo, Pedro. *Historia de la medicina*. Barcelona: Salvat Editores S. A., 1978.
- . *La medicina hipocrática*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1970.
- Lallemand, Léon. *Histoire de la charité. Le Moyen Age*. Vol. 3. París: Alphonse Picard et Fils, 1906.
- Lara Martínez, María, y Laura Lara Martínez. "Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo". *Revista Comunicación y Hombre*, nº 3 (2007): 39-50.
- Lara Nava, M.D., C García Gual, J.A. López Férez y B. Cabellos Álvarez. *Tratados Hipocráticos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- Lassone, Daubenton, Tenon, Bailly, Lavoisier, La Place, Coulomb y D'Arcet. "Examen d'un projet de traslation de l'Hôtel-Dieu de Paris et de une nouvelle construction d'hôpitaux pour les malades". *Histoire de l'Academie Royale des Sciences* (1797): 1-110.
- Le Grand, León. "Les maisons-dieu, leurs statuts au XIII siècle". *Revue des Questions Historique* 63, nº 1 (1891): 95-147.
- Lebeuf, Jean. *Histoire de la ville et de tout le diocesis de Paris*. Vol. 1, París: Prault, 1754.
- Lentini, Javier. "L'Hôtel-Dieu de Lyon". *Jano* 43, nº 1006 (1992): 65-69.
- Lewenson, Sandra, y Eleanor Krohn Herman. *Capturing nursing history: a guide to historical methods in research*. Neva York: Spring Publishing Company, 2008.
- Lida de Malkiel, M. R. "Las infancias de moisés y otros tres estudios en torno al influjo de Josefo en la literatura española". *Romance Philology* 23, nº 4 (1970): 412-48.
- Llorca, García-Villoslada y Montalban. *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid: Edica, 1976.
- Llorca, Bernardino. *Historia de la Iglesia Católica*. IV vols. Vol. I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1978.
- Loht, Arthur. *La charité catholique en France avant la Révolution*. París: Alfred Mame et Filles, 1896.
- Lomas, Franciso Javier. "El Imperio Cristiano". En *Historia del Cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo IX, 481-530. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Lona, Horacio E. *Introducción a la historia de la literatura cristiana en los tres primeros siglos*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2014.

- López Kindler, Agustín. "Constantino y el arrianismo". *Anuario de Historia de la Iglesia* 22 (2013): 37-64.
- Loring García, M^a Isabel. "Alcance y significado de la controversia arriana". *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n^o 1 (2004): 87-114. http://www.durango-udala.net/portalDurango/RecursosWeb/DOCUMENTOS/1/0_420_1.pdf.
- Mackay, Dorothy Louise. *Les hospitaux et la charité a Paris*. París: Champion, 1923.
- Maldonado de Lizalde, Eugenia. "Lex Iulia de Adulteriis Coercendis de emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)". *Anuario Mexicano e Historia del Derecho*, n^o 17 (2005): 365-413.
- Malina, Bruce. *The social world of Jesus and the gospels*. Londres: Ed. Routledge, 1996.
- Mamani Ortiz, Yercin, José Luis Martínez Vergara y M^a del Carmen Choque Ontiveros. "La circuncisión masculina como mecanismo de prevención de la transmisión del VIH". *Científica Ciencia Médica* 12, n^o 1 (2009): 39:44.
- Mangado Alonso, María Luz. *El Nilo cristiano: relaciones y tradiciones orientales en el cristianismo occidental*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013.
- Mañas Nuñez, Manuel. "Mujer y sociedad en la Roma imperial del siglo I". *Norba. Revista de Historia* 16, n^o 1996-2003 (2003): 191-207.
- Marcos, Mar. "El monacato cristiano" En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo XII, 639-686. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Martín Iglesias, Jose Carlos. *Plinio el Joven. Epistolario (libros I-X). Panegírico del emperador Trajano*. Madrid: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya), 2007.
- Martin, Teodoro H. *Textos cristianos primitivos*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.
- Martínez Martínez, María Luisa, y Elena Chamorro Rebollo. *Historia de la enfermería*. Barcelona: Elsevier, 2011.
- Masip, Concepción. "El niño en la historia del arte (8). La transfiguración (1518-1520) Rafael Sanzio". *Canárias Pediátricas* 35, n^o 3 (2011): 207-212.
- Mentxaka, Rosa. *El edicto de Decio y su aplicación en Cartago en base a la correspondencia de Cipriano*. Colección Ciencia y Pensamiento Jurídico. Santiago de Compostela: Andavira Editorial, 2014.
- Miquel Pericás, Esther. "El contexto histórico y sociocultural". En *Así empezó el cristianismo*, coordinado por Rafael Aguirre Monesterio, Capítulo II. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Mir, Lucio B. "Conflictos fiscales en la Galia Merovingia (Siglos VI-VII)". *Épocas. Revista de Historia*, n^o 14 (2016): 43-68.
- Mitre Fernández, Emilio. *UnapPrimera Europa: romanos, cristianos y germanos (400-1000)*. Madrid: Ediciones Encuentro S.A., 2009.
- Molina Ruíz, Germán. "La mujer en Grecia y Roma". En *VI Congreso Virtual Sobre Historia De Las Mujeres*, corrdinado por Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero, 487-508. Jaén: Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2014.

- Molinier, August. "Adalberon (Ou Ascelin), Évêque de Laon". En *Les sources de l'histoire de France - des origines aux guerres d'Italie (1494). Époque féodale, les capétiens jusqu'en 1180*. París: A. Picard et fils, 1902.
- Monge Juarez, Mariano. "Los cuidados enfermeros como estrategia de cambio económico y social en el Renacimiento europeo". *Index de Enfermería* 12, nº 43 (2003): 55-58.
- Monge Juarez, Mariano, y Cristina López Osuna. "Miseria de la economía. la controversia sobre la asistencia social y hospitalaria en el siglo XVI". *Cultura de los Cuidados* 2, nº 3 (1998): 30-40.
- Mora, Ana María. "La universidad de París en el siglo XIII: historia, filosofía y métodos". *Revista de Estudios Sociales*, nº 31 (2008): 60-71.
- Moral Lozano, María Sierra. "Mujer y medicina en la antigüedad clásica: la figura de la partera y los inicios de la ginecología occidental". *Fronteiras* 13, nº 24 (2011): 45-60.
- Morales Otal, C. "La mujer en Grecia". *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 8, nº 15-16 (1998): 21-34.
- Morales Puebla, José Manuel, Miguel Ángel Alañon Fernández y Antonio Doblas Delgado. "Asclepio, el dios griego de la medicina". *Apuntes de Ciencia. Boletín Científico del Hospital Universitario de Ciudad Real* 1, nº 3 (2011): 53-57.
- Moreno-Martínez, Francisco José, Carmen Isabel Gómez García y Ana María Hernández-Susarte. "Evolución histórica de la higiene corporal: desde la Edad Antigua a las sociedades modernas actuales". *Cultura de Los Cuidados* 20, nº 46 (2016): 115-126. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2016.46.11>.
- Moreno Resano, Esteban. "Constantino y su relación personal con el cristianismo: de la piedad tradicional a la conversión". *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 18 (2013): 170-200. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2013.v18.43047.
- Möring, Michel, y León Brièle. *Inventaire-sommaire des archives hospitalières antérieures à 1790*. Collection de documents pour servir à la histoire des hôpitaux de Paris. 5 vols. Vol. V, París: Imprimeurs de l'Administration de l'Assistance Publique 1884.
- Möring, Michel, Charles Quentin, E. Peyron y León Brièle. *Collections de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*. 5 vols. Vol. III, París: Imprimer Nationale, 1883.
- Möring, Michel, Charles Quentin, E. Peyron y León Brièle. *Collections de documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris*. París: Imprimer Nationale, 1881.
- Mortet, Victor. "Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196), étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII siècle ". En *Extrait des memoires de la Société de l'Histoire de Paris Et de l'Île de la France*. París: Société de l'Histoire de Paris et de l'Île de la France 1890.
- Moss, Gloria A. "Water and health: a forgotten connection?". *Perspective in Public Health* 130, nº 5 (2010): 227-32.
- Muñiz Grijalvo, Elena. "El declive del templo pagano y la agonía de la tradición". *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, nº 2 (1999): 239-252.

- Muñoz García de Iturrospe, M^a Teresa. *San Jerónimo, Epistolario*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2009.
- Murphy, H. H., and B. C. Kamloops. "Biblical medicine and hygiene". *The Canadian Medical Association Journal* 22, n° 2 (1930): 262-264.
- Nogales Espert, Amparo. "Evolución histórica del método enfermero". *Cultura de los Cuidados* 7, n° 13 (2003): 23-28.
- . "La Edad Media: los orígenes de la enfermería". En *Historia de la enfermería en España (desde la antigüedad hasta nuestros días)*, coordinado por Francisca Hernández Martín, 41-122. Madrid: Síntesis, 1996.
- Nutting, Mary Adelaida, y Lavinia Lloyd Docks. *A history of nursing. The evolution of nursing systems from of the earliest time to the foundation of the first english and american training school of nursing*. Vol. 2, Nueva York: Putnam's Sons, 1907.
- O'Brien, Dan. "Paliative care: the biblical roots". *Health Progress* 95, n° 1 (2014): 42-49.
- Onrubia Revuelta, J. "La práctica de la hospitalidad en la orden de San Jerónimo en España". *Claustro Jerónimo*, n° 3 (2001): 3-20.
- Orlandis, José. "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos del IV al VIII)". *Anuario de Historia de la Iglesia*, n° 9 (2000): 69-84.
- Ortega Carrillo de Albornoz, Antonio. *Derecho Privado Romano*. Madrid: Ediciones del Genal, 2007.
- Padrós, Esteban. "Cristianismo y hospital". *Medicina e Historia*, n° X (1965): 5-14.
- Palmés, Carlos. "La vida religiosa en la encrucijada del tercer milenio". *Clar* 42, n° 1 (2004): 57-71.
- Panero Gutiérrez, Ricardo. *Derecho Romano*. Valencia: Guada Impresores, 2008.
- Pardo de Teran, Franciso, y Joaquín María Bové. *Memoria en que se manifiestan los hechos más gloriosos de la ínclita, sacra y militar orden de San Juan de Jerusalén, sus privilegios apostólicos y reales, su importancia y necesidad de su restablecimiento*. Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1853.
- Parra Marín, M^a Dolores. "Mujer y concubinato". *Anales de Derecho*, n° 23 (2005): 239-48.
- Parrilla Saldaña, Josefa, y Adela Sánchez Nario. "Los hospitales de Sevilla en la Baja Edad Media". *Revista Hiades*, n° 5-6 (1998/1999): 103-114.
- Pavis D'Escurac, H. *La préfecture de l'annone, service administratif impérial d'Auguste à Constantin*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome. Roma: École Française de Rome, 1976.
- Pedregal Rodríguez, Amparo. "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo". *Arenal* 18, n° 2 (2012): 309-34.
- Pejenaute Rubio, Francisco "La vida de Santa Radegunda escrita por Baudonivia". *Archivum*, n° 56 (2006): 313-360.
- Pérez Fernández, Miguel. "Jesús de Galilea". En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo II, 69-122. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

- Pérez Martín, José Luis Javier, Guillermo de Ignacio Vicens y María Aurora Flores de La Colina. "Maquinaria y medios auxiliares para la construcción durante la Edad Media: análisis de la iconografía". Comunicación presentada al Segundo Congreso Nacional de Historia de la Construcción, A Coruña, 1998.
- Pérez Méndez, Pablo, y Juan José Varela Tembra. "Evolución y desarrollo de la medicina medieval en occidente". *Oceánide*, nº 1 (2009).
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3265241>
- Pérez Peña, Rafael. "La Soberana Orden de Malta a través de diez siglos de historia y su relación con la acción humanitaria". Tesis Doctoral, Universidad de Málaga, 2009. <http://hdl.handle.net/10630/4735>.
- Picón, Vicente , y Antonio Cascón. *Historia Augusta*. AKAL Clásica, 1989.
- Pikaza, Javier. *Diccionario de la Biblia, historia y palabra*. Pamplona: Verbo Divino, 2007.
- Pinell, Patrice. "Un asunto de estado: higiene y control de los "salvajes del interior". *La Recherche*, nº 281 (1995): 20-23.
- Plácido Suarez, Domingo. *Dion Casio. Historia Romana libros I-XXXV*. Vol. 325, Madrid: Biblioteca Clasicos Gredos, 2004.
- Plácido Suárez, Domingo. "La presencia de la mujer griega en la sociedad: democracia y tragedia". *Studia Histórica. Historia Antigua*, nº 18 (2000): 49-63.
- Polo Sabau, José Ramón. *Derecho y factor religioso: textos y materiales*. Madrid: Dykinson, 2012.
- Previté-Orton, Charles Williams. *Historia del mundo en la Edad Media. Desde finales del siglo XIII hasta la transición a la Edad Moderna*. Vol. 3, Barcelon: Ramón Sopena, 1967.
- Prompsault, J. L. *Les Quinze-Vingts, notes et documents*. París: Imprimerie de E. Rolland, 1863.
- Pufendorf, Samuel y Michael J. Seidler. *An introduction to the history of the principal kingdoms and states of Europe*. Indianapolis: Liberty Fund, 2011.
- Quevedo V., Emilio "Cuando la higiene se volvió pública". *Revista de la Facultad de Medicina - Universidad Nacional de Colombia* 52, nº 1 (2004): 83-90.
- Radomilans Ramos, Fernando. "Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX". *Ab Initio*, nº 2 (2011): 61-79.
- Ralior, Victor. "La Sorbonne". En *Paris et ses environs*, lámina47. París: Daguerrotipe, 1840.
- Remesal Rodríguez, José. "Aspectos legales del mundo funerario romano".
 Comunicación presentaa al Congreso Internacional Espacios y usos funerarios en el occidente romano, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba.Córdoba, 2001.
- Retief, F. P., y L. Cilliers. "The evolution of hospitals from Antiquity to the Renaissance". *Acta Theologica* Suplemento, nº 7 (2006): 213-32.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4314/actat.v26i2.52575>.
- Ribera I Lacomba, Albert, y Rafaela Soriano Sánchez. "Enterramientos de la Antigüedad Tardia en Valentia". *Lucentvm*, nº 6 (1987): 139-64.
<https://doi.org/10.14198/lvcentvm1987.6.10>.

- Risse, Guenter B. "Collective care of soldiers and slaves: roman valetudinaria". En *Mending bodies, saving souls: a history of hospitals*, coordinado por Guenter B. Risse, Capítulo I. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Rius-Camps, Josep. "Las cartas autenticas de Ignacio, el obispo de Siria". *Revista Catalana de Teología* 2 (1977): 31-149.
- Rivas Rabaque, Fernando. "Consagración de los espacios en Vida de San Antonio. Salir a los desiertos para adentrarse en Dios". *Confer* 54, nº 207 (2015): 307-27.
- . "El nacimiento de la gran Iglesia". En *Así empezó el cristianismo*, coordinado por Rafael Aguirre Monesterio, Capítulo X. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- Rivas Rebaque, Fernando. *Qué se sabe de... la vida cotidiana de los primeros cristianos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.
- Rocco Tedesco, Diana. "Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino". *Theologica Xavierana* 62, nº 163 (2012): 169-198.
- Rodríguez-Salas Gomezgil, M^a Luisa. "La cofradía-gremio durante la Baja Edad Media y siglos XVI y XVII, el caso de la cofradía de cirujanos, barberos, flebotomianos y médicos en España y la Nueva España". *BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, nº 10 (2009): 149-163.
- Rodríguez Luna, David "Algunos aspectos para el estudio de la caridad en la orden de San Jerónimo". En *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 923-950. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2006.
- Rodríguez Molina, José. "La pobreza como marginación y delito". *Gazeta de Antropología*, nº 19 (2003): 1-39. <http://hdl.handle.net/10481/7329>.
- Ropero Berzosa, Alfonso. *Las Guerras de los Judíos*. Editada por Alfonso Ropero Berzosa. Barcelona: Editorial CLIE, 2010.
- Rousselet, Albin. *Notes sur l'ancien Hôtel-Dieu de Paris*. París: E. Lencroisnier et Babé, 1888.
- Ruiz, José Ignacio, María Dolores Delgado y Pierluigi Nocella. *Manual para el estudio de las historias nacionales de Europa*. Madrid: Servicio de Publicaciones. Universidad de Alcalá, 2010.
- Saenz, Pablo, and Enrique Contreras. "Sulpicio Severo: Vida de San Martín de Tours". *Cuadernos Monásticos* Jul-Sep, nº 134 (2000): 331-373.
- Salvadores Fuentes, Paloma y Susana Limia Redondo. "Cambio social en relación a la higiene personal". *Index de Enfermería* 12, nº 40-41 (2003): 58-60.
- Samarkin, V.V. *Geografía histórica de Europa Occidental en la Edad Media*. Madrid: Akal, 1976.
- Sánchez Herrero, José. *Historia de la Iglesia II: Edad Media*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Sánchez Meca, Diego. *Historia de la filosofía antigua y medieval*. Madrid: Editorial Dykinson S.L., 2013.
- Sánchez Salor, E. *Lactancio, Instituciones Divinas*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

- Sancho, Miguel Pablo. "De la crisis a la restauración del orden: emperadores ilirios, la tetrarquía y Constantino (268-324)". En *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinarias*, coordinada por Juan Ramón Carbó, 177-230. Murcia: Universidad Católica de Murcia, 2017.
- Santiago Fernández, Javier de, y José María de Francisco Olmos. *Escritura y sociedad: burgueses, artesanos y campesinos*. Madrid: Dykinson, 2018.
- Santo Tomás Pérez, M., A. Melchor Martín, C. Castanedo Pfeifer, M. L. Fernández Fernández e I. González Santo Tomás. "De la muy activa vida de las monjas del Hôtel Dieu de París. Análisis iconográfico de la miniatura del siglo XV". *Index de Enfermería* 6, nº 19 (1997): 45-48.
- Santos, Diego. *El orden, la opinión y la lucha: la política en la Galia desde la época romana hasta la merovingia*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012.
- Santos Yanguas, Narciso Vicente. "Acusaciones de alta traición en Roma en época de Tiberio". *Memorias de Historia Antigua*, nº 11-12 (1990-1991): 167-98. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=46101>.
- Scío de San Miguel, Felipe. *La Biblia Vulgata Latina, traducida en español*. VIII vols. Vol. VI, Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1973.
- . *La Biblia Vulgata Latina, traducida en español*. VIII vols. Vol. I, Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1791.
- Serrano, Rafael. *Historia de la Biblia en español. Una introducción*. Raleigh: Lulu Press, 2014.
- Serrano Vicente, Juan. "Introducción a la II Apología de San Justino". En *Grandes Libros Iii*, coordinado por Salvador Antuñano Alea, María Lacalle Noriega, Juan Serrano Vicente y Beatriz Vila. Vitoria: Universidad Francisco de Vitoria, 2014.
- Sevilla, Isidoro de. *Etimologías. Edición Bilingüe*. Traducido por Jose Oroz Reta y Manuel Marcos Quesero. II vols. Vol. I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 2004.
- Sheridan, Brigitte. "De parto: la medicina, el estado moderno y la matrona real Louise de Bourgeoise". En *Sanadoras, Matronas Y Médicas En Europa. Siglos XII - XX*, coordinada por Monserrat Cabré y Teresa Ortíz, 143-164. Barcelona: ICARIA. Mujeres y cultura, 2001.
- Siles González, J. "Praxis de la historia. la utilidad de la enfermería en el desarrollo social, científico y profesional". *Revista Hiades*, nº 7 (2000): 55-90.
- Siles González, José. *Historia de la enfermería*. Alicante: Aguaclara, 1999.
- Siles González, José "La construcción social de la historia de la enfermería". *Index de Enfermería*, nº 47 (2004): 7-10.
- Sotomayor, Manuel. "Estructuras de las iglesias cristianas". En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo X, 531-588. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- . "Los grandes centros de la expansión del cristianismo". En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo IV, 189-226. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Sotomayor, Manuel, y José Fernández Ubiña. *Historia del cristianismo*. IV vols. Vol. I. El Mundo Antiguo, Madrid: Editorial Trotta, 2006.

- Steimle, Raoul H. "El quirófano, historia, evolución y perspectivas". En *Arch Neurociencia*, 43-53, 2008.
- Stewart, Columba. *Cassian the monk*. Nueva York: Oxford University Press, Incorporated, 1998.
- Teja, Ramón. "El cristianismo y el Imperio Romano". En *Historia del cristianismo*, coordinado por Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña, Capítulo VI, 293-328. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- . *Lactancio, Sobre la Muerte de los Perseguidores*. Biblioteca Clasica Gredos. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- . "Los orígenes del monacato (siglos IV-V)". *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, , nº 1 (1988): 15-30.
- . "Los orígenes del monacato y su consideración social". *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, , nº 2 (1989): 11-30.
- Tejero Vidal, Lorena. "Las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl en el hospital de Santa María, la Casa de Maternidad y la Casa de Misericordia de Lleida (1792-1936). Aportaciones a la Enfermería". Tesis Doctoral, Unversidad de Lleida, 2016. <http://hdl.handle.net/10803/387321>.
- Tenneson, A. *Les Religieuses Agustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII au XX siècle)*. París: Francisc Missionnaire, 1953.
- Tenon, M. *Memoires sur les hôpitaux de Paris*. París: P.H.-D. Pierres, 1788.
- Teresa Morales, Cristina. "Cuidadoras consagradas durante la Edad Media. Las Hermanas Agustinas del Hôtel-Dieu de París". *Documentos Enfermería* 18, nº 59 (2015): 23-27.
- . *Los cuidados en el Hôtel-Dieu de París (XII-XVI)*. Huelva: Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva; Colegio Oficial de Enfermería de Huelva, 2016.
- Teresa Morales, Cristina, M. Eugenia Galiana Sánchez y Diego J. Feria Lorenzo. "Las salas del Hôtel-Dieu de París, el entorno de cuidadoras y enfermos". En *Poder e influencia de las enfermeras en la historia*, editado por Antonio Claret García Martínéz, Manuel Jesús García Martínéz, Gloria Gallego-Caminero y Rosa M. Hernández Serra, 399-411. Palma de Mallorca: Colegio Oficial de Enfermería de Islas Baleares, 2018.
- Teresa Morales, Cristina, y F. Javier García Berrocal. "Hôtel-Dieu de París: orígenes y aparición de las primeras enfermeras religiosas de la historia". *Cultura de los Cuidados* 17, nº 35 (2013): 42-54.
- . "Hôtel-Dieu de París: reformas materiales, estructurales y funcionales entre los siglos XII y XVIII". *Cultura de los Cuidados* 17, nº 36 (2013): 29-43.
- Thorne, Sally. "Health belief system in perspective". *Journal of Advanced Nursing*, nº 18 (1993): 1931-41.
- Torre Díaz, Javier. *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y mulsumana*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2011.

- Towler, Jean, y Joan Bramall. *Comadronas en la historia y en la sociedad*. Barcelona: Masson, 1997.
- Ulloque, Marcelo. "Algunas cartas de Jerónimo a las mujeres". *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 9 (2013): 1-5.
- Urdeix, Josep. *La Didascalia de los Apóstoles. Doctrina católica de los doce apóstoles y de los santos discípulos de nuestro salvador*, editada por Cuadernos Phase. Vol. 132, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003.
- Valdeón Baroque, Julio, y Carlos Moreton. *Historia general de la Edad Media (siglos XI al XV)*. Madrid: MAYFE, 1971.
- Valentin, M. F. *Vie de Sainte Geneviève, patronne de Paris*. París: Chez Paul Mellier, 1844.
- Valentin, Michel. "Quelques documents sur l'Hôtel-Dieu de Paris". *Histoire des Sciences Medicales* 11, nº 4 (1977): 251-265.
- Valero, Juan Bautista. *San Jerónimo, Epistolario. Edición bilingüe I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Vallejos Villalobos, José Ramón, Manuel Pardo de Santayana y Diego Peral Pacheco. "La historia de la fitoterapia en Egipto: un campo abierto a múltiples disciplinas". *Medicina Naturista* 3, nº 2 (2009): 101-105.
- Van Dam, Raymond. *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Vendrame, Calisto. *Los enfermos en la Biblia*. Madrid: San Pablo, 2002.
- Vernet, Daniel. *Médecines et médecins devant la Bible - Hier et aujourd'hui*. Carrières-sous-Poissy: La Cause, 1987.
- Viciano, Albert. "El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago". En *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, coordinada por Antonio González Blanco. Antigüedad y cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, 569-580. Murcia: Universidad de Murcia, 2006.
- Vidal Vega, Javier. *Speculum Historiae. Antecedentes historico-literarios dela crónica en el mundo antiguo* Sevilla: Ediciones Alfar, 2018.
- Vigarello, Georges. *Lo limpio y lo Sucios. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Barcelona: Alianza Editorial, 1991.
- Viñas Otero, Antonio. *Instituciones políticas y sociales de Roma, monarquía y república*. Madrid: Portal Derecho S.A. (IUSTEL), 2007.
- Vizmanos, Francisco de Borja. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.
- Voltaggio, Michele. "Xenodochia and hospitia in sixth-century Jerusalem indicators for the byzantine pilgrimage to the holy places". *Zeitschrift Des Deutschen Palastina-Vereins* 127, nº 2 (2011 2011): 197-210.
- Wade Labarge, Margaret. "Mujeres que curaban y cuidaban enfermos". En *La mujer en la Edad Media*, coordinado por Margaret Wade Labarge, Capítulo VIII, 217-246. Madrid: Nerea, 1988.

- Wesselingh, Robb. "From milites medici to army medics - A two thousand year tradition of military medicine". *Journal of Military and Veterans' Health* 16, n° 4 (2008): 36-38.
- Wickham, Chris. "The other transition: from the ancient world to feudalism". *Past & Present*, n° 103 (1984): 3-36. <https://doi.org/https://doi.org/10.1093/past/103.1.3>.
- Ximeno y Urieta, Manuel. *Colección de apologistas antiguos de la religión cristiana*. Madrid: Imprenta Real, 1792.
- Zuza Astiz, Carlos. "El «Patio Oriental» de la villa romana de Liédena (Navarra) en el Bajo Imperio y la annona militaris: una propuesta". *Cuadernos de Arqueología Universidad de Navarra*, n° 21 (2013): 291-308.

APÉNDICES

Apéndice 1. Tablas recopilatorias de las donaciones, exenciones y privilegios del centro

DONACIONES, EXENCIONES Y PRIVILEGIOS S. XII		
AÑO	DONANTE	DONACIÓN/PRIVILEGIO/EXENCIÓN
1105-1139	Robert alcalde de Épône	Cedió al centro el uso de un molino.
1157	Rey Louis VII	Propiedad de unos terrenos de labranza y cultivo cercanos a la puerta de Baudoyer.
1158	Odelart y Gilbert, caballeros	Propiedad de la decima parte del dominio de Thieux.
1168	Canónigos del Capítulo Catedralicio	Imposición de la práctica «des lits de chanoines».
1176	Rey Louis VII	Permuta de la propiedad de una granja por otra más cercana.
1176	Dreux de Fresnes	Otorgó al hospital la mitad de los terrenos que hereda.
1177	Raoul conde de Clermont	Donó dos toneles de harina de trigo.
1178	Eudes Malherbe	Asignó una renta anual de tres toneles de trigo.
1178	Conde de Dreux, Robert	Asignó una renta por valor de veinte soles anuales.
1180	Maurice de Sully	Donó la decima parte de los bienes de Guy le Bat.
1182	Hermano Guy	Donó diez acres de terreno y una capilla.
1187	Jean de Pomponne	Donó una casa situada en París.
1193	M. Adam	Donó las rentas anuales de dos casas para alimentar a los enfermos del hospital.
1196	Pierre d'Issy	Donó cinco soles y un tonel de vino.

DONACIONES, EXENCIONES Y PRIVILEGIOS S. XIII		
AÑO	DONANTE	DONACIÓN/PRIVILEGIO/EXENCIÓN
1200	Etienne Barhelte	Donó treinta y dos soles de renta anual al hospital.
1200	Eudes de Compans (caballero)	Donó al hospital una casa, su parcela y medio acre de tierra.
1201	Geoffroy, Guillaume y Eudes de Vert-le-Grand	Donaron la decima parte del centeno y el trigo cosechado en Vert-le-Grand al Hôtel-Dieu.
1201	Havoie la Chanevacière	Dejó un legado, en favor del centro, de diez libras parisinas en su testamento.
1201	Guillaume d'Aulnay, senescal de Dammartin	Donó al centro 16 acres de tierra en diferentes zonas de París, y confirma otras donaciones hechas por su madre anteriormente.
1201	Alix de Gif	Donó a la institución tierras en Velizy, así como la explotación de la madera que en ella se hallaba.
1202	Caterine, condesa de Blois y Clermont	Confirmó la donación de dos toneles de trigo anuales.
1202	Henri d'Aubervilliers y Jeanne de Chaumont	Permitió que el hospital pueda retirar un carro de maderas, diario, para su uso o para su venta por el centro.
1202	Thibaut Boder	Concedió nueve acres de tierra ubicados en Brie por un valor anual de 36 «deniers».
1204	Richard Escret y Pétronille	Cedieron una casa en París, siempre que los ingresos de esta casa se utilizasen para la comida de los enfermos durante cada domingo de Cuaresma.
1204	Gaucher de Châtillon	Donó catorce acres de tierras y bosques, siempre que se reservara una suma de veinte soles de los ingresos de dicha donación para dedicarlos cada año, en el aniversario de la muerte del donante, a la comida de los enfermos del hospital.
1205	Hervé le Sommelier y Esmengarde	Cedieron una casa en la «Rue Zackarie» a los hermanos siempre que se comprometiesen a dedicar veinte soles a la comida de los enfermos ese día y diez soles todos los domingos de Cuaresma.
1207	A. du Noyer	Donó una suma de veinte libras a cambio de celebrar el cumpleaños de la donante destinando diez soles a la comida de los enfermos.
1209	Rey Philippe II Auguste	Decidió que donaría todo lo que hubiese en su palacio, cada vez que se ausentara de París, para cubrir el lecho de los pobres enfermos del Hôtel-Dieu.
1223		Legó 366 libras de renta anual procedentes del tesoro real, en su testamento, aprobadas en Patente Real por su hijo Louis VIII.
1247	Ermengarde (viuda de Gervais «le Graisseur»)	Donó una renta de cinco «deniers» al año.

1253	Adam, cocinero del rey	Cedió al hospital una casa y una tierra situada cerca de Vaudreuil.
1248	Rey Louis IX	Les autorizó a comprar las provisiones necesarias para mantener a los enfermos a un precio más reducido.
1253		Confirmó la permuta de dos casas entre el Hôtel-Dieu y Saint-Germain des Prés.
1255		Les eximió del pago de todos los impuestos que debían abonar.
1260		Asignación, para cada cuaresma, de 2119 libras de dinero real, 63 toneles de trigo y 68 mil arenques.
1260		Aumentó su asignación en 200 libras por el aumento en el tamaño del centro.
1260		Asignación de su parte de los aranceles para aumentar la caja del hospital.
1269		Les eximió del pago de los peajes para el transporte de los alimentos para religiosos, religiosas, pobres y enfermos.
1294	Tiphaine Commin	Concedió veinte libras anuales de las cuales, dieciséis debían destinarse a comprar ropa para distribuir como limosna entre los enfermos en los pasillos de St. Denis, St. Thomas, de la sala Nueva y entre las cuarenta filles blanches.

DONACIONES, EXENCIONES Y PRIVILEGIOS S. XIV

AÑO	DONANTE	DONACIÓN/PRIVILEGIO/EXENCIÓN
1309	Rey Louis X	Sentenció la exención del pago de amortización de las propiedades en terreno de la corona.
1310		Donó 100 libras a la priora.
1322	Princesa Blanche	Donó 20 libras
1324	Rey Charles IV le Bel	Cedió 100 carros de maderas, anuales, del bosque de Couise a añadir a los 200 ya concedidos.
1325		Concedió que las cartas del centro fueran lacradas con el sello real y enviadas sin costes.
1328		Sentenció que se abonarían los salarios de los cirujanos con los impuestos de la ciudad de París.
1328	Philippe VI de Valois	Traslada la cesión de los 300 carros de maderas al bosque de Bierre.
1344		Concedió derecho a apacentar a sus cerdos en los bosques de Rez.
1333	Duque de la Trempoille	Donó 30 escudos al prior.
1334		Donó 30 escudos al prior.
1335		Donó 30 escudos a la priora para sábanas.
1340	Reina Jeanne de Bourbon	Donó 20 libras.
1371		Regló sus cortinas.
1352	Rey Jean II le Bon	Cedió una parte de los pescados de mar y otros productos alimentarios llegados a la ciudad.
1353		Prohibió el embargo sobre los bienes del centro.
1363	Rey Charles V	Dispensa para pagar la leva de la guerra.
1367		Otorgó privilegios sobre los aranceles del vino procedente de los viñedos del centro.
1392	Rey Charles VI	Incorporó cláusulas en los estatutos de los maestros panaderos, asadores y cereros para donar un canon establecido al centro.

DONACIONES, EXENCIONES Y PRIVILEGIOS S. XV

AÑO	DONANTE	DONACIÓN/PRIVILEGIO/EXENCIÓN
1419	Rey Charles VI	Concedió 8 soles de cada entrega de vino que llegase a la ciudad.
1419	Reina Isabel de Baviera	Donó 50 libras de su asignación.
1444	Rey Louis XI	Amortizó todas las deudas del hospital y les concedió 200 libras de crédito
1466	Noël le Barge (director general de finanzas)	Legó en su testamento 1000 libras al centro.
1486	Marguerite (viuda de Olivier le Dain)	Donó 63 soles.
1489	Rey Charles VIII	Re-amortizó las deudas del centro.
1496	Guillaume Gueroult (secretario real)	Donó 12 docenas de sábanas.

DONACIONES, EXENCIONES Y PRIVILEGIOS S. XVI y XVII		
AÑO	DONANTE	DONACIÓN/PRIVILEGIO/EXENCIÓN
1508	Henri Estienne (conocido impresor parisino)	Donó 568 libras.
1515	M. Lautrec (gran mariscal de Francia)	Donó 10 libras.
1521	Viuda de Simon Vostre (conocido comerciante)	Donó, en cumplimiento del testamento de su marido, 80 libras.
1529	Pierre Depestigny	Donó 100 libras
1554	Rey Henri II	Les eximió, mediante una patente real, de abonar la contribución exigida para la construcción de la nueva fortificación de la ciudad.
1555	Francoise de Raissie (maestro del palacio real)	Asignación de 2000 libras anuales para la alimentación de los pobres enfermos, de las que tenían que designar 100 para los prisioneros más pobres de la Consergerie.
1570	Phillebart Delorme	Legó en su testamento 400 libras.
1573	M. Michele (canciller de París)	Donó 40 libras.
1584	Matrimonio Miron (preboste de los comerciantes)	Donaron 4 escudos para enterrar a uno de sus hijos en el Cementerio de los Inocentes, propiedad del Hôtel-Dieu.
1584	Rey Henry IV	Les concedió 10 soles por cada «minot» de sal que se entregase al granero general de París.
1609		Ordenó que, parte de la sanción que los delincuentes tuvieran que pagar, en los palacios de justicia, fuera enviada al centro.
1587	Sebastian Zamet (banquero)	Donó 200 escudos.
1591	Jacques Helias	Legó en su testamento 10 escudos.
1602	Eduard Molé	Hizo un donativo de 320 libras.
1624	Antoine Seguier (2º presidente del parlamento)	Legó en su testamento 12.000 libras.
1626	Rey Louis XIII	Le concedió a perpetuidad 3 soles por cada muid de vino que entrase en París.
1636-1638	M. de Buillon	Donó 15.000 libras.
1639	M. de Cornuel	Legó en su testamento 10.000 libras.
1657	Charlotte de Balzac d'Entragues	Donó al centro tierras y un señorío que fue vendido por 152.000 libras.
1666	Louis Barboteau	Legó 15.000 libras en su testamento
1681	Pierre le Moulmier	Concedió una renta de 300 libras para ayudar a los soldados convalecientes internados en el centro.
1685	La guardia real	Donó 6.000 libras de sus cuentas.
1688	Jacques de Saux	Legó por su testamento 17.000 libras.
1690	Francois Devant	Donó 16.000 libras al centro

Apéndice 2. Regla de nuestro padre San Agustín

Comienza la Regla que Nuestro Padre San Agustín dio a sus monjas:

Las cosas que mandamos guardéis las que vivís en el monasterio, son las siguientes:

Lo primero, porque estáis juntas y congregadas en uno, es para que viváis unánimes y conformes en la Casa del Señor y tengáis un ánimo y un corazón en Dios.

I. No tengáis cosa propia, ni le deis este nombre, mas todo sea común, y dese a cada una la comida y el vestido por orden de vuestra Prelada, no igualmente a todas; pues no todas tenéis iguales fuerzas: más désele a cada una según su necesidad; que así lo leéis en los Actos de los Apóstoles, que tenían en común todas las cosas y a cada se daba uno según su necesidad. Las que tenían algo en el siglo gusten, en entrando en el Monasterio que sea común; y las que no lo tenían no busquen en el Monasterio lo que fuera de él no pudieron alcanzar. Pero acúdase a su necesidad con lo necesario, aunque su pobreza fuese tanta estando en el siglo, que no lo podía hallar. Y no se tengan por dichosas porque hallaron la comida y el vestido que no pudieron hallar en el siglo. No tengan presunción porque viven con aquellas, a las cuales en el siglo no osaran allegarse; ni se paguen de las vanidades del mundo, ni de cosa de la tierra, más pongan su afición en Dios: porque no comience el Monasterio a ser de provecho para las ricas, y no a las pobres, si humillándose en él las ricas, las pobres se ensoberbecen. Tampoco se casen las que eran estimadas en el siglo, de vivir con las hermanas, que siendo pobres vinieron al Monasterio, preciándose preciándose de la nobleza y riqueza de sus padres, más hagan honra de vivir en compañía de las pobres. Ni se ensalcen si dieron algo de su hacienda al Monasterio, ni se ensoberbezcan más dándole sus riquezas que si las gozaran en el siglo. Otro cualquier vicio procura que se hagan malas obras, pero la soberbia procura que perezcan aun las buenas porque, de ¿qué fruto es dando las riquezas a los pobres, hacerse pobre, si la triste alma se hace más soberbia despreciándolas que poseyéndolas? Sed pues unánimes y conformes y honrad, unas en otras, a Dios, cuyo templo sois.

II. Orad con instancia y en las horas y tiempos señalados; y en el oratorio ninguna haga otra cosa, si no aquello para que fue hecho y de donde tomó el nombre, porque no estorben las que hicieren otra cosa a la que quisiere orar fuera de las horas señaladas. Cuando rezáis los Salmos y los Himnos, piense el corazón lo que dice la boca, y no cantéis si no lo que se manda cantar.

III. *Domad vuestra carne con ayunos y abstinencia de comida y bebida, cuando la salud lo permitiera. Cuando alguna no pudiere ayunar, no como fuera de la hora de comer, no estando enferma.*

IV. *Cuando os asentáis a la mesa oíd con atención, sin ruido, ni voces, hasta levantaros de ella, lo que se acostumbra a leer; porque no solo guste el paladar el manjar, sino también el oído de la palabra de Dios. No se cansen las que tienen fuerza, ni les parezca mal si hicieren algún regalo a las flacas enfermizas, ni las tengan por más dichosas porque comen lo que ellas no comen, antes se gocen de poder lo que las otras no pueden. Y si las que vinieren al Monasterio de vida más regalada, se les diere algún manjar, vestido, ropa y abrigo más que a las otras de más fuerza y por tanto más dichosas, piensen estas a quien no se hace este regalo, la diferencia que hay de la vida que antes tenían aquellas en el Monasterio y lo mucho que les falta del regalo que tenían en el siglo, aunque no haya podido llegar a la aspereza y rigor de las que tienen más fuerza. Y las que son de más fuerza no se inquieten viendo que a las demás se les hace algún regalo, pues esto no se hace por honrarlas, sino por sobrellevarlas y por su necesidad. Ni quieran todas se les haga el mismo regalo, porque no se introduzca tan gran desconcierto y desorden en la Casa del Señor, que las ricas se hacen a la aspereza y el trabajo, y se hagan las pobres delicadas y al regalo.*

V. *Así como las enfermas han de comer menos, porque no les haga daño el demasiado manjar, así después de la enfermedad han de ser tratadas con tal regalo, que convalezcan más presto, aunque hayan venido al Monasterio de suma pobreza, que a estas concede la nueva enfermedad lo que a las delicadas y regaladas su antigua costumbre. Pero en cobrando su entera salud y volviendo a sus fuerzas antiguas, vuelvan a seguir la más dichosa y bienaventurada vida común, de aspereza y de rigor que a las siervas de Dios tanto más conviene, cuando tienen menos necesidad. No se acostumbren al regalo que se les hizo por la enfermedad. Y tengan por más dichosas las que pudieren pasar con más necesidad, pues es mejor tener necesidad de menos, que poseer de más.*

VI. *No sea precioso ni lujoso vuestro vestido y traje ni deseéis agradar con él, si no con la vida y costumbres. Las tocas no sean tan delgadas que se parezca la escofia, ni ande fuera suelto el cabello por descuido, ni compuesto con cuidado. Estando sentadas o andando en vuestro traje y en todo cuanto hicieréis, no haya cosa que despierte a mal al que os mirare, más diga todo con la vida santa que profesáis. Si acaso viereis a alguno, no enclavéis en él los ojos, que aunque no se os vendan ni es pecado ver hombres, pero verlos es deseárselos o querer ser deseada por ellos y no solo se despierta el deseo tocando, sino mirando también. Ni digáis que tenéis corazones limpios y castos, teniendo ojos*

deshonestos que son cierta señal de corazón deshonesto. Y, cuando callando la lengua, los corazones no limpios se declaran por los ojos y el uno con el otro se encienden en torpes deseos aunque no lleguen los cuerpos a tocarse, se pierde la castidad. Y no entienda la que pone los ojos en el hombre y gusta de ser vista, que no la ve nadie cuando esto hace, porque sin duda la ven, aun lo que ella no imagina. Pero cuando se así, que esté tan escondida que nadie la vea, ¿por ventura podrá esconderse de los ojos de Dios a quien nada se le esconde? ¿Por ventura pudiese pensar del que no ve, porque mira lo que pasa no menos sufrido que sabio? Tema pues desagradar a este Señor la mujer dedicada a su servicio. Y para no desear ser vista ni parecer bien al varón, ni ser deseada de él, piense que la mira Dios, que no sin causa está escrito: Abomina el Señor de quien enclava los ojos. Pues cuando estuviereis juntas en la iglesia o donde hubiese hombres, mirad por la honestidad unas de otras, que así Dios, que está en vosotras os guardará. Si echarais de ver este lascivo mirar de que hablo en alguna de vosotras, amonestadla luego porque se atajen las cosas que comenzaron mal y no pasen adelante. Pero si después de amonestada, viereis que otra vez hace los mismo, cualquiera que la viere la descubra a la Prelada, como a persona llagada para que sea sana, pero antes que esto se haga la descubra a una o a otra tercera, para que pueda ser convencida con el dicho de dos o tres y castigada con la pena que merece. Y no entendáis que la queréis mal en esto, porque si duda le haréis mayor mal si, callando, permitís que se pierda pudiéndola remediar con solo descubrir su culpa. Porque, ¿si acaso tu hermana tiene algún apotema en el cuerpo que quiere encubrir de miedo que no la abra, por ventura no será crueldad si callases y misericordia descubrirla? ¿Cuánto pues con más razón debes descubrir la culpa de tu hermana porque no se le produzca en el corazón otra apotema peor? Pero antes que la descubras a las otras que han de ser testigo de su culpa, si la negare, debes manifestársela a la Prelada, si habiéndola amonestado en secreto no se enmendare, porque por ventura corrigiéndose en secreto no lo sepan las demás. Pero si lo negare, tráiganla las demás para que delante de todas no solo una testifique su culpa sino que sea convencida de dos o tres y, convencida, debe sufrir el castigo que le diere la Prelada o el Prelado. Y no le, queriendo sufrir, aunque ella no se vaya, echadla de vuestra compañía. Y esto no es crueldad sino misericordia porque con su mal ejemplo no eche a perder a muchas. También quiero que se guarde con diligencia esto que he dicho del deshonesto mirar, en ver, atajar, descubrir, convencer y castigar en todos los demás pecado, con amor del pecador y aborrecimiento del pecado. Pero lo que llegare a tanto mal que recibiere en secreto cartas de alguno o cualquiera otra cosa, sin licencia; si confesare su culpa de su propia voluntad, perdónenla y rueguen a Dios por ella, pero si la hallan y convencen, castíguenla con rigor, según pareciera a la Prelada, o Prelado.

VII. Tened vuestras vestiduras en un lugar común y cuiden de ellas una o dos o las que fueren menester para limpiarlas y sacudirlas porque no se coman de polilla, porque que así como coméis de una mesa os vistáis de una ropería. Y si posible fuere, no reparéis si la vestidura que os dan, según la diferencia del tiempo, es la misma que pusisteis o la que se vistió la otra, como a ninguna se le niegue lo necesario. Pero si de aquí se levantaren ruidos y murmuraciones entre vosotras y se quejare la una que es peor la vestidura que le dan que la que antes tenía, y que no es justo que no la vistan como a la otra, de aquí podéis entender lo mucho que falta en la vestidura del alma pues altercáis por la del cuerpo. Empero, si teniendo atención a vuestra flaqueza os volvieran la misma ropa que pusisteis, tenedla toda en lugar común y en poder de las Ropereas, con tal condición y ley que ninguna haga cosa ni trabaje para si ahora sea para vestirse o para dormir o para ceñirse, cubrirse o tocarse; más todo cuanto hiciere y trabajare sea para la Comunidad y con más cuidado y alegría que si fuera para sí. Porque según está escrito, la caridad que no busca cosas propias, antepone las comunes a las propias y no las propias a la comunes, que así se debe entender. Y así echarais de ver bien el aprovechamiento de vuestra alma, cuanto más cuidares de lo común que de lo propio, para que toda las cosas que usáis de vuestra necesidad resplandezca la caridad que permanece sin fin. De lo cual se sigue que, cuando alguno diere a sus hijas o a sus parientas que están en el Monasterio, algún vestido u otra cualquiera cosa, no la encubra sino que la de a la Prelada, para que puesta en común se dé a la que tuviere necesidad, y si alguna la encubriere sea condenada como si la hubiera hurtado.

VIII. No lavéis la ropa vosotras o vuestras lavanderas más a menudo que le pareciera a la Prelada, porque el demasiado deseo de andar limpias no ensucie el alma.

IX. Hágase lo que el médico dijere ser necesario para la salud, aunque la Monja no quiera, pero si lo quiere y a caso no conviene, no la deje la prelada hacer su gusto, que algunas veces piensa la enferma que le ha de ser provechoso lo que desea aunque le sea dañoso. Si el dolor del que se queja fuere secreto, créanla, no duden de ello, pero si no fuere cierto que le ha de ser de provecho para el dolor que padece lo que desea, no se haga su gusto sin el consejo del médico. Señale la Prelada a una enfermera que cuide de las enfermas convalecientes o achacosas y pida de la despensa lo que hubiere menester cada una y las que tuvieren cuidado de la despensa, vestidos o libros, sirvan a sus hermanas sin ruido a la hora señalada cada día para leer libro devotos. Las que tienen a su cargo el vestido no se detengan en darlo teniendo necesidad las que los piden.

Capítulo V; artículo 34

No se niegue tampoco el baño del cuerpo, cuando la necesidad lo aconseje; pero hágase sin murmuración, siguiendo el dictamen del médico, de tal modo que, aunque el enfermo

no quiera, se haga por mandato del Superior lo que conviene para la salud. Pero si no conviene, no se atienda a la mera satisfacción, porque a veces, aunque perjudique, se cree que es provechoso lo que agrada.

X. No haya riñas ni disgusto entre vosotras o acábense muy presto, porque el enojo y disgusto no venga a acabar en odio, y vuelva la paja en viga, haciendo el alma homicida, pues dice Dios; que hizo primero al hombre que a la mujer, hablando de ambos; que es homicida el que aborrece a su hermano. La que ofendiere a su hermana con malas palabras o dándola en el rostro con su culpa, remedie luego el mal que hizo, pida perdón a la agraviada, la cual perdone con facilidad. Pero si amabas se ofendieron, perdónense ambas, pues a esto las obliga el tato que tienen con Dios, y el pedirle de ordinario con oraciones continuas, las cuales cuanto más a menudo se hacen, tanto deben ser más santas. La que se enoja muchas veces y llevada de la ira ofende a su hermana y pide luego perdón, no parando hasta alcanzarlo, mejor es que la que se enoja menos veces y pide perdón con mayor dificultad. La que no quiere perdonar a su hermana, que no espere gozar el fruto de la oración. Pero la que no quiere pedir perdón o no lo pide de corazón, por demás está en el Monasterio, aunque no la echen de él. Por tanto, no os digáis malas palabras; y si las dijeseis, no os pese que salga de vuestra boca las medicinas de donde salieron las llagas. Cuando la necesidad de corregir forzare a la Prelada a decir ásperas palabras a sus súbditas, aunque eche de ver que ha andado demasiadas, no quiero que les pida perdón, porque por demasiada humildad no pierda su autoridad el gobierno con aquellas que deben estar sujetas. Pero pida perdón al que es Señor de todos, que sabe bien el amor que tiene a las que reprendió con palabras demasiadas.

XI. No haya entre vosotras amor carnal sino espiritual, ni muestras de él, porque las burlas y juegos poco honestos de que usan las mujeres entre sí, no solo deben ser ajenos de las siervas de Dios, que perseveran en el santo propósito de la castidad, pero aún también de las mujeres casadas y de las doncellas que están para casarse.

XII. Obedeced a la Prelada, como a madre reverenciadla, porque no se ofenda Dios en ella, y mucho más al Prelado que os gobierna. En conclusión, porque esto se cumpla y la falta que se hiciere no se quede sin castigo, por descuido, esté a cuenta de la Prelada dar cuenta al Prelado de lo que ella no puede castigar. No se tenga la Prelada por dichosa porque manda a las demás con poder y señorío, sino porque las sirve con amor y caridad. Reverenciad a la Prelada delante de los hombres pero ella, temiendo delante de Dios, se tenga por indigna besaros los pies. La Prelada sea para las demás un dechado de toda virtud: corrija a las inquietas, consuele a las flacas, abrigue a las enfermas y sufra por todas; ame la observancia y guarde con gusto la vida regular y haga que las demás la

guarden y la teman. Y, aunque lo uno y lo otro sea necesario, procure más ser amada por vosotras que temida, trayendo siempre delante de los ojos la cuenta que ha de dar a Dios de vosotras. De a donde se sigue, que mientras más obedezcáis y seáis más buenas, no solo tendréis lástima de vosotras sino de vuestra Prelada, la cual tanto está en mayor peligro que vosotras cuanto está en más alto lugar. Os dé el Señor gracia para que guardéis todas estas cosas y vuestra vida huela a Cristo, no con temor y como siervas debajo del yugo de la ley, sino con amor como libres e hijas que vivís en el estado de gracia, y como enamoradas de la virtud que es la hermosura del alma. Y para que podáis miraros en este librito y Regla, como en espejo y ninguna cosa de él dejéis de hacer por olvido, leedlo una vez cada semana y hallando que hacéis todo lo que en él se manda, dad gracias al Señor dador de todos los bienes. Y cuando alguna de vosotras echare de ver que ha faltado en alguna cosa de estas, duélase de lo pasado y guárdese de lo por venir, pidiendo a Dios que la perdone de sus faltas y no las deje caer en más.

Apéndice 3. Estatuto de 1217 del Hôtel-Dieu de París

Stephanus/Etienne, deán de la Catedral de París y el capítulo entero de la mencionada iglesia, a todos los que vean el presente escrito, saludos en nombre del Señor.

Artículo I. Conoced que, por nuestro juicio, dos de nuestros canónigos serán establecidos como provisosores de nuestro Hôtel-Dieu de París, siguiendo la antigua costumbre de nuestro capítulo.

Artículo II. Además, uno de los hermanos sacerdotes del Hôtel-Dieu será nombrado «maître» por nuestro capítulo, si se encuentra entre ellos uno adecuado. Si no, será traído de otro lugar. Este «maître» ejercerá la dirección del Hôtel-Dieu, siempre y cuando nuestro capítulo lo juzgue como bueno, y, en su institución, jurará fidelidad y obediencia a nuestro capítulo.

Artículo III. Si un hombre o una mujer quiere renunciar al mundo y servir a los pobres, deberá pedir primero la anuencia de los provisosores; después, tras haberle explicado la regla de la Orden, si está dispuesto a observarla y hace la promesa; sólo entonces será presentado ante el capítulo por los provisosores; y si le place al capítulo, será admitido al servicio de los pobres, pero no puede implicar ningún pacto ilegal ni de simonía.

Artículo IV. Recibiremos treinta hermanos laicos³⁰⁴³, no más; cuatro sacerdotes, no más; cuatro clérigos probablemente recibirán más tarde la orden principal, no más; y veinticinco hermanas, no más, sin que esta cifra sea superada, todas deben estar en condiciones de servir a los pobres y de cuidar los asuntos del Hotel-Dieu.

Artículo V. Tres de los sacerdotes servirán por turnos de una semana en la capilla del Hôtel-Dieu, de modo que si uno de ellos se ausenta durante su semana, con el permiso del «maître», para el servicio de la casa o por alguna otra causa razonable, uno de los otros lo reemplazara.

Artículo VI. Los hermanos y las hermanas harán, en el Hotel-Dieu y en los graneros, el servicio que los provisosores y el «maître» les ordenen.

Artículo VII. Ningún hombre casado puede ser recibido en la casa con su esposa.

Artículo VIII. Los hermanos serán tonsurados, al modo de los templarios, y las hermanas rasuradas como las religiosas.

³⁰⁴³ Religiosos masculinos, unidos a la comunidad, pero no sacerdotes.

Artículo IX. Quien sea recibido prometerá, ante nuestro capítulo, observar la castidad, la pobreza y la obediencia tanto al capítulo como a los provisosores y al «maître», pero especialmente al capítulo, y se comprometerá a llevar la vida de comunidad según los estatutos de la casa.

Artículo X. De la vestimenta de los sacerdotes y los otros hermanos: cada uno tendrá tres pares de camisas y otros tantos calzones, cuyo precio no excederá de doce denarios³⁰⁴⁴ cada uno; una pellica de oveja; un abrigo cerrado, negro o rojizo apagado, que no cuesten más de cinco soles cada uno; una capa de piel de cordero del mismo precio y del mismo color; calzones blancos; zapatos atados; y estolas de paño muy fino sin adornos.

Artículo XI. Quien tenga que ir a caballo llevará botas.

Artículo XII. Los sacerdotes y los clérigos podrán tener tres capas abiertas y hasta los pies y botines de piel de cordero para usar en la iglesia.

Artículo XIII. Cada una de las hermanas tendrá solo tres camisas del mismo precio ya mencionado, y tres sayos cerrados que le caigan hasta los pies de tejido del mismo y valor para servir a los pobres; tres tocados del mismo precio: una capa de piel de cordero nueva y una vieja, si la hay en tonos negro o rojo apagado de, a lo sumo, cinco soles cada uno; una capa gruesa forrada de lana del mismo color y valor; un velo negro de fustán, «galebrun»³⁰⁴⁵ o seda; unas calzas blancas o negras; zapatos y botas.

Artículo XIV. Todas estas ropas de los hermanos serán renovadas según la discreción de los provisosores y del «maître»; pero nadie recibirá ropa nueva si al mismo tiempo no entrega la vieja.

Artículo XV. Las hermanas llevaran también una capucha negra, al estilo de las mujeres de las provincias o campesinas.

Artículo XVI. Debemos cuidar que la ropa no sea ni demasiado larga ni demasiado corta.

Artículo XVII. Las hermanas y los hermanos portaran cinturones de religiosos³⁰⁴⁶.

Artículo XVIII. El Hotel-Dieu puede tener capellanes y clero secular, si es necesario, y los provisosores y el «maître» lo consideran útil.

³⁰⁴⁴ Moneda francesa medieval, de origen romano, la moneda principal era el sou o sol, doce denarios o deniers equivalían a un sou.

³⁰⁴⁵ Debe de tratarse de otro tipo de tejido que, o bien la grafía del texto o bien la evolución etimológica del término han convertido en imposible la traducción del mismo.

³⁰⁴⁶ No se entiende aquí que portaran cilicios, sino que ajustaban sus ropas a la cintura con un cinturón estándar.

Artículo XIX. Siempre debe haber luz en la capilla, ante el Santísimo Sacramento. Los hermanos y hermanas que no estén enfermos asistirán a misa, vísperas y maitines, independientemente de la tarea que ocupen en la casa, a menos que sean retenidos por el servicio de los enfermos, con la autorización del «maître». En este último caso, tendrán que rezar siete Padre Nuestro por maitines, cinco por vísperas y tres por las otras horas.

Artículo XX. Si un hermano o una hermana se encuentra en tarea divina fuera de la casa, tendrá que rezar por maitines veinticinco Padre Nuestro, en lugar de las vísperas nueve y por las otras horas siete.

Artículo XXI. Antes de ser admitido, el enfermo debe confesar sus pecados y comulgar, luego lo llevarán a la cama, y allí, tratado como el señor de la casa, le llevarán su comida todos los días, antes de que los hermanos mismos coman; todos los platos que él desee, siempre que no sean perjudiciales para su salud, le serán servidos, en la medida de los recursos de la casa, hasta su completa recuperación, hasta su restablecimiento completo.

Artículo XXII. Si su enfermedad se vuelve grave, como para ser apartado y colocado en la Enfermería de los pobres, lo trataremos incluso con más cuidado que antes, y nunca se dejará sin vigilancia. Para evitar que el enfermo recuperado vuelva a enfermarse por irse demasiado pronto, se lo mantendrá en el Hotel Dieu durante siete días después de su recuperación.

Artículo XXIII. Seis pares de largas y gruesas pellicas, diez pares de botas y diez grandes mantos³⁰⁴⁷ estarán siempre a disposición de los enfermos encamados para cuanto tengan que levantarse para ir al servicio.

Artículo XXIV. Para visitar a los enfermos, el sacerdote llevará las ropas del coro y portará religiosamente el cuerpo de Cristo, irá precedido por clérigos que sostengan la cruz, el vino, el agua bendita y la campana. Los provisosores y el «maître» destinarán al menos a tres hermanas durante el día, y a una hermana con dos sirvientas durante la noche, para proteger cuidadosamente a los enfermos y ayudarles a levantarse cuando quieran ir al baño.

Artículo XXV. Los provisosores y el «maître» tendrán que elegir un hermano que estará, siempre que lo consideren adecuado, a cargo de la administración de lo temporal, bajo la dirección del «maître»; este hermano reportará su gestión a los provisosores, al «maître» y a los otros hermanos.

³⁰⁴⁷ Hay un vacío en el texto original, pero en la transcripción de Alexis Chevalier, *L'Hôtel-Dieu et les soeurs...* 43, aparece el término manto.

Artículo XXVI. Los provisosores y el «maître» elegirán a uno de entre los hermanos para que sea el hermano receptor, «fratibus receptorem», para que haga el registro del dinero y las limosnas entregadas a la casa, de lo que dará cuenta al «maître» y a algunos de los hermanos. Si el receptor estuviera ausente, el «maître» pondrá a otro hermano en este cargo que recibirá las donaciones en presencia de otros hermanos y luego hará la entrega de estos bienes al «fratibus receptorem».

Artículo XXVII. Si se hace una donación al Hôtel-Dieu para los enfermos, la distribución se realizará de acuerdo con la voluntad del donante, siempre que se avise previamente al «maître» o a uno de los provisosores.

Artículo XXVIII. El «fratibus receptorem» recibirá todos los depósitos que se le confíen, a condición de informar al «maître» o a algunos de los hermanos. La sala en la que se colocarán los depósitos tendrá dos llaves, una de las cuales estará en manos del «maître» y la otra en las del hermano receptor.

Artículo XXIX. Todo lo que los hermanos o las hermanas reciban por el trabajo con sus manos o de otro modo, se asignará a los gastos comunes del Hôtel-Dieu, y todo será recompensado.

Artículo XXX. Los provisosores y el «maître» elegirán a una de entre las hermanas, la más capaz y digna, para que ordene al resto de las hermanas y a las sirvas en el servicio a los pobres y mantendrá la disciplina entre ellas.

Artículo XXXI. Los hermanos y las hermanas tienen la obligación de obedecer al «maître» o a su sustituto, cuando esté ausente.

Artículo XXXII. Ninguno de los hermanos o siervos, ni ningún extraño, entrará en la zona de las hermanas o en la de las sirvientas a menos que esté acompañado por una persona designada por el «maître» o, en su ausencia, por su adjunto. A las hermanas o criadas no se les permite entrar a las dependencias de los hermanos sin la licencia del «maître» o de la «mâîtresse».

Artículo XXXIII. Las hermanas, o los sirvientes, nunca lavarán los pies o las cabezas de los hermanos, ni harán sus camas; pero cumplirán esta tarea, cara a cara, con los enfermos yacentes en el Hôtel.

Artículo XXXIV. El «maître» impondrá la disciplina entre los hermanos y la «mâîtresse» entre las hermanas.

Artículo XXXV. Ningún hermano ni ninguna hermana pueden salir solos a la villa y no pueden elegir quién los acompañará, sino que deben aceptar al acompañante que será designado por el «maître» o su suplente.

Artículo XXXVI. Ningún hermano ni ninguna hermana pueden pasar por la puerta del Hôtel sin el permiso del «maître» o, en su ausencia, de su adjunto.

Artículo XXXVII. El hermano que viaje a caballo tendrá su equipaje recortado en su caballo y tendrá un compañero a caballo o a pie designado por el «maître».

Artículo XXXVIII. Cuando un hermano, o una hermana, salgan a la ciudad con su acompañante, para los asuntos de la casa, observarán para comer y beber las mismas reglas que en la casa, excepto en la mesa de un obispo y por su orden.

Artículo XXXIX. Ningún hermano ni ninguna hermana, puede tomar algo, comida o bebida, en la ciudad de París, fuera del Hôtel-Dieu, a excepción de agua.

Artículo XL. Sólo el «maître» o, en su ausencia, su suplente, puede recibir a los invitados. Se debe asignar un alojamiento especial a los huéspedes, y nadie en la casa puede comer o beber con ellos. Los huéspedes nunca pueden ser recibidos con perros y aves de caza.

Artículo XLI. Los hermanos y hermanas, en el Hôtel o en el exterior, no pueden comer más de dos veces al día, a excepción de los enfermos o de los que tienen problemas de salud, a los que podemos dar, en el refectorio o en la enfermería, lo que necesiten.

Artículo XLII. Los hermanos deben tener su refectorio donde todos, tanto sacerdotes como monjes, deben tomar su comida después de la misa, celebrada en nuestra iglesia, y después de las vísperas. Deben sentarse a la mesa con el sonido de la campana y todos deben comer. La misma comida y la misma bebida se sirven a los hermanos, así como a las hermanas, y donde sea que bebamos, debemos hacerlo solo sosteniendo la copa con ambas manos y mientras estemos sentados, excepto en el caso de enfermedad o imposibilidad material.

Artículo XLIII. En las comidas y en las cenas de los hermanos, uno leerá una lectura sagrada, después de dar las bendiciones y las gracias por la comida, y todos deben guardar silencio. Sin embargo, si falta algo en la mesa, se puede pedir en voz baja al «maître» o a los sirvientes.

Artículo XLIV. El «maître» o, en su ausencia, su adjunto podrán hablar con los que pidan las cosas necesarias, pero en voz baja para no interrumpir la lectura.

Artículo XLV. Uno de los hermanos, designado por el «maître» , servirá en la mesa con los sirvientes a cargo de esta tarea, y comerá con el lector, antes o después de la comida común, pero en el refectorio.

Artículo XLVI. Los sacerdotes y los clérigos se turnarán para leer cada semana, al menos aquellos que puedan hacerlo.

Artículo XLVII. Los domingos, martes y jueves, cuando la Iglesia lo permita, los hermanos y hermanas podrán comer carne. Si la Navidad, la fiesta de la circuncisión, el día de la Epifanía, el día de la Santísima Virgen o de Todos los Santos y la fiesta de la santa patrona de la Iglesia, se celebrasen en lunes o en miércoles, también podrán utilizar la carne. El resto del tiempo deberán abstenerse.

Artículo XLVIII. En el momento de la comida de los hermanos, las hermanas también tomarán las suyas, pero aparte; también se encontrarán al sonido de la campana, y recibirán en un refectorio separado la misma comida y bebida que los hermanos. Solo comerán dos veces al día, con la excepción de las que estén débiles o enfermas, que antes o después de la cena serán atendidas por una hermana, según sea necesario.

Artículo XLIX. Una hermana designada por el «maître» servirá en la mesa con los sirvientes a cargo de esta tarea. Recogerá los restos y se los entregará al hermano, que recogerá los restos del refectorio de los hermanos. Nadie puede sustraer o regalar los restos, o usarlos para otro propósito que no sea el que será fijado por el «maître» de acuerdo con los estatutos de la casa, bajo el dolor de incurrir en el reproche de infidelidad.

Artículo L. Ninguna persona secular, con la excepción de los capellanes y clérigos que sirven en la capilla, puede comer o beber en el refectorio con los hermanos; sacerdotes o religiosos. Solo se puede hacer con permiso. Nadie puede comer ni beber con las hermanas.

Artículo LI. La cantidad de pan y vino que debe servirse, queda a discreción de los provisosores o del «maître»; pero si no hay pan en la mesa, se debe traer el suficiente.

Artículo LII. Los sirvientes comerán juntos a la hora fijada por el «maître»; uno de los hermanos les servirá.

Artículo LIII. Los restos de hermanos, hermanas y sirvientes se utilizarán para la comida de los pobres reunidos en la casa o en el exterior.

Artículo LIV. Los hermanos tendrán su enfermería y las hermanas la suya, serán tratados con solicitud y caridad cuando estén enfermos o cuando estén sangrando.

Artículo LV. Al sonido de la campana, los hermanos y las hermanas deben entrar en sus dormitorios y guardar silencio; solo aquellos que han sido designados por el «maître» para el servicio de los huéspedes o los enfermos pueden permanecer fuera.

Artículo LVI. Todos los hermanos tendrán el mismo dormitorio; todos deben tener su propia cama, y no pueden irse a la cama desnudos, siempre deben llevar algo de ropa de lino o de lana y usar calzones. La misma prescripción hay para las hermanas, que siempre deben usar algo de ropa de lino o lana en la noche.

Artículo LVII. Ningún hermano ni ninguna hermana, puede salir de su dormitorio durante la noche sin el permiso del «maître» o de la «maîtresse».

Artículo LVIII. Si un hermano, o una hermana, pronuncia una palabra indecorosa, nos contentaremos con imponerle una ligera penitencia, siempre que confiese su falta y le pida perdón al «maître»; pero si se convierte en hábito, debe recibir un castigo más grave.

Artículo LIX. Si un hermano, o una hermana, insulta a uno de los hermanos o pronuncia una blasfemia, debe ser privado de ese día de vino y sidra; si se acostumbra a este comportamiento se le castigará más en serio.

Artículo LX. Si un hermano o una hermana ha agredido a otro hermano o hermana, el culpable debe ayunar durante siete días seguidos, comer en el suelo y ser tratado como excomulgado hasta que haya recibido la absolución de quien tiene el poder de darla. Durante este tiempo, todos apartarán al agresor, según lo permitan los cánones.

Artículo LXI. Si un hermano, o una hermana, derrama sangre o hiere gravemente a cualquier hombre o mujer, debemos expulsar al culpable o infligirle un castigo muy grave a discreción de los provisosores y el «maître».

Artículo LXII. Si se descubre en el momento de la muerte de un hermano o una hermana, de que tenía propiedades a su nombre sin haberlo advertido al «maître» durante su vida, no debemos celebrar por él ni por su cargo divino, el entierro sino que debemos enterrarlo como un excomulgado. Si, durante la vida de un hermano o una hermana, descubrimos que él o ella tiene algo propio, aquel en quien hemos encontrado este dinero, hará penitencia durante cuarenta días mientras come en el suelo y ayuna con pan y agua todos los viernes.

Artículo LXIII. Quien sea culpable de homicidio, incendio, robo, adulterio o pecado antinatural, será expulsado de la casa, si se comprueba el delito.

Artículo LXIV. El «maître» y los hermanos juzgarán, en el capítulo, los pecados o acusaciones de los demás.

Artículo LXV. Al menos una vez a la semana, los hermanos y las hermanas se reunirán en un capítulo para escuchar las "reclamaciones" o acusaciones y castigar las faltas. Leerá y comentará al menos dos capítulos de la Regla. Si la corrección de las faltas requiere un castigo corporal, el «maître» lo aplicará a los hermanos ante a los otros hermanos, pero fuera de la presencia de las hermanas. Y la «mâitresse» a las hermanas frente a las otras hermanas, pero fuera de la presencia de los hermanos.

Artículo LXVI. Será posible tratar asuntos fuera del capítulo que no fuera conveniente que sean comunicados a todos.

Artículo LXVII. Debemos confesar inmediatamente después de haber caído en pecado.

Artículo LXVIII. Los confesores de los hermanos y las hermanas serán el Deán de la Catedral de París, los dos provisores y el «maître» del Hôtel-Dieu, así como dos sacerdotes de Saint-Christopher. Puede agregarse, con la autorización del Deán o, en su ausencia, con la de los provisores y el abad de Saint-Victor y los confesores generales del obispo.

Artículo LXIX. A la muerte de cada hermano y hermana, los mojes sacerdotes u otros sacerdotes seculares de la casa celebrarán una serie de treinta misas. Cada clérigo del Hôtel recitará el Salterio³⁰⁴⁸ tres veces cada uno. Cada hermano y cada hermana rezará ciento cincuenta Padre Nuestro.

Artículo LXX. Cada sacerdote, o clérigo, cantará al menos doce veces al año el Salterio para todos los hermanos en general, para los benefactores de la familia y para todos los fieles. Los hermanos y hermanas reemplazarán cada Salterio por cien Padre Nuestro, o tantos Salmo de David, si lo saben.

Artículo LXXI. Estos estatutos deben ser cuidadosamente observados tanto por los hermanos como por las hermanas, ya sean sacerdotes, clérigos o laicos; y quien, después de haber sido advertido, se niegue a observarlo, será enviado a casa hasta que humildemente le pida perdón, prometiendo observarlos, y haya cumplido con la satisfacción impuesta por los previsores y los maestros.

³⁰⁴⁸ Libro de salmos muy usado en el Medievo.

Artículo LXXII. Tales son los estatutos promulgados por el Deán y el Capítulo de París, quienes se reservan el derecho de hacer cualquier adición(es), modificación(es) o rectificación(es) que puedan requerir.

Amén.

