

Asociacionismo y religiosidad : una mirada en torno al espacio cofradiero abulense en el tránsito de la modernidad.

Fábrega, Mariana A.

Cita:

Fábrega, Mariana A. (2005). *Asociacionismo y religiosidad : una mirada en torno al espacio cofradiero abulense en el tránsito de la modernidad. Cuadernos de Historia de España, 78, 67-104.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marianafabrega/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p47Z/o6N>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Asociacionismo y religiosidad. Una mirada en torno al espacio cofradiero abulense en el tránsito de la modernidad

Mariana A. Fábrega

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

La consideración del asociacionismo como un marco de referencia y expresión, no tan sólo del sentir religioso y de actitudes benéficas sino también como instancia de prácticas sociales vinculadas a la esfera de lo prescripto por los poderes públicos, facilita una perspectiva de análisis que permite indagar acerca de las distintas percepciones que se desarrollarán en los diferentes espacios del entramado urbano.

De esta forma pueden evidenciarse tendencias, algunas veces congruentes, otras quizás cuestionadoras, que remiten a la cuestión del orden social vigente y que no son más que sendas simbólicas de construcción y recreación permanente de relaciones e identidades. Así, la vida cofradiera resultaría una palpable manera de manifestar este juego de tensiones y consensos.

Por lo tanto, es necesario observar estos parámetros dentro del espacio físico y simbólico que resulta ser Ávila, reconociendo, en las tendencias al asociacionismo y en las vías de expresión de la religiosidad que tuvieron a esa ciudad como escenario, las redefiniciones operadas por los actores de esas manifestaciones a lo largo de la modernidad y, luego, en las transformaciones que, al respecto, implicará la visión Ilustrada.

PALABRAS CLAVE: Asociacionismo - Religiosidad - Cofradías - Ávila - Modernidad.

ABSTRACT

The consideration of associationism as a reference and expression frame not only of a religious feeling and charitable attitudes but also of an instance of social practices related to the public power sphere, provides an analytical approach that allows us to investigate the different perceptions that will develop in the different spaces of the urban web.

Thus, different trends -some times coincident, others perhaps questioning- can be observed, which refer to the question of the established social order and which are just symbolic roads to building and recreating permanent relationships and identities. In this context, life in the confraternities would be a clear manifestation of the tensions and agreements to be found.

Therefore, it is essential to consider these patterns within the real and also symbolic frame of reference: Ávila. We should take into account that Ávila was the stage where the trends towards associationism and religiosity were expressed and where the redefinitions made by the people concerned were shown throughout the Modern times and, later, in the transformations connected with the Enlightenment's view.

KEY WORDS: Associationism - Religiosity - Religious brotherhoods - Ávila - Modern times.

En las últimas Jornadas de Historia de España celebradas en Buenos Aires bajo la consigna "Las instituciones, la vida, los hombres", presenté una ponencia donde analizaba algunos aspectos de las tendencias al asociacionismo en su relación con los poderes públicos en el marco abulense. A la vez, procuré encontrar los rasgos que esta relación entre tendencias asociacionistas y medidas de los poderes públicos delineó para los componentes del mundo artesanal. Los comentarios surgidos tras su presentación, y el carácter netamente introductorio con el que fue abordada esta temática

en tal oportunidad, me motivaron a profundizar algunas de las cuestiones allí referidas en el presente artículo.

En este trabajo se tratará de desarrollar algunos aspectos que permitan reconocer los rasgos que el fenómeno cofradiero adoptó en el caso abulense en el tránsito de la modernidad; considerando un marco temporal amplio -que transcurre entre los siglos XV a XVIII- y haciendo referencias que, aun cuando excedan ese marco temporal, resulten significativas para comprender la trayectoria de las mismas. De esta forma, se hará referencia a los momentos de surgimiento de las tendencias al asociacionismo en su vertiente cofradiera-devocional, así como también se procurará delinear los rasgos que afectan las conformaciones asociativas entre el siglo XVII y el auge de las corrientes ilustradas, ensayando algunas explicaciones acerca de las transformaciones que se verificarán entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, tanto en lo que se refiere al contexto político como al cambiante ideario respecto de la religiosidad. Es necesario considerar que, en relación con estos últimos aspectos, sólo se harán breves menciones, en tanto resulten parámetros para poder evaluar la evolución del fenómeno cofradiero respecto de los siglos precedentes.

Por lo tanto, lo que se presentará en este artículo es un desarrollo de la temática que no pretende ser exhaustivo, aunque no por ello omite ser minucioso en el tratamiento de algunas cuestiones. Las formas del asociacionismo resultan más abarcativas que las vinculadas al fenómeno gremial, pese a que estudios clásicos destacaron esta situación por sobre el resto, en función del carácter de las cofradías castellanas. A la vez, la consideración misma de las características particulares que asumieron las cofradías gremiales en Ávila necesita de un estudio más pormenorizado y con un tratamiento de fuentes más amplio. Además, es preciso indicar que, en relación con el fenómeno cofradiero en general, resulta necesario establecer un análisis comparativo entre los estudios que permitan reconocer los elementos específicos que adoptó el asociacionismo en el marco abulense y aquellas investigaciones cuyos resultados revelen las formas observables en otras ciudades del ámbito castellano o, aun, peninsular.

Se considera necesario, entonces, enfatizar que el presente trabajo no pretende ser un análisis acabado sobre el tema, sino que, por el contrario, desea plantear algunos posibles lineamientos para continuar las investigaciones y formular interrogantes que contribuyan a dismantelar algunas de las clásicas certezas que, sobre las cofradías y los gremios, plantearon algunos estudios. Estas obras, al ser consideradas como básicas y fundamentales, tendieron a convertir sus conclusiones en un discurso que, prácticamente, no permitió la posibilidad de plantear una lectura en clave de formulación de problemáticas. Sin ahondar en polémicas, lo cual, para su correcto tratamiento, debería ser tema de otro artículo, las próximas páginas proponen reconocer algunos rasgos del asociacionismo en su vinculación con los aspectos de la religiosidad en la sociedad abulense, tratando de develar algunos matices particulares y, también, aquellas modalidades que comportaron elementos de confluencia entre los distintos sectores de aquel entramado urbano.

Las páginas siguientes proponen reconocer las vivencias de la religiosidad, por un lado, recuperando aquellos comportamientos y realidades que vincularon al artesanado tanto hacia el seno de sus organizaciones *gremiales* como en sus manifestaciones dentro de estructuras que excedían la presencia de los componentes del mundo de los oficios; y, por otro lado, observando que, en esa gama de relaciones y percepciones, se puede reconocer la composición de un universo modélico, que ha de resultar mucho más abarcativo en la conformación de una trama asociativa por intereses económicos o de poder, aun cuando éstos sean los pilares que la sustenten.

De esta forma, adentrarse en el espacio cofradiero significa recuperar las múltiples visiones de los actores de la ciudad, la dimensión simbólica de los distintos planos institucionales; un universo, en fin, sagrado y profano a la vez. Tal como afirma María Raquel Torres Jiménez, en las fiestas y en las procesiones hemos de ver estos aspectos con singular intensidad:

En definitiva, con las procesiones se manifiesta un fenómeno que aparecería muy claro en los autos sacramentales del siglo XVI: la Iglesia *sale* al exterior, se expande -conforme a lo que después propugnaría el Concilio de Trento-, sacraliza la ciudad.

Y las cofradías son también -dentro de sus modestas posibilidades- agente y cauce de esta forma de involucrar al espectador en un mundo sagrado, en el contexto de la mentalidad que posibilita una natural mezcla entre la realidad cotidiana y la trascendente.(1)

1. El asociacionismo como marco de referencia y expresión de la religiosidad

Distintos autores se han referido a la importancia de lo colectivo en las sociedades medievales y modernas; de allí que puede entenderse al asociacionismo como una manifestación inherente a la cosmovisión social vigente. En estas sociedades, las tendencias al asociacionismo no tardan en vincularse con los rasgos religiosos, conformando una serie de actitudes y comportamientos que trascenderán el marco individual de las creencias para delinear los rasgos de un fenómeno colectivo y global, la religiosidad popular.(2)

El concepto de religiosidad popular ha engendrado así una polémica en los ámbitos académicos permitiendo revitalizar el interés histórico, sociológico y antropológico por las cuestiones religiosas,(3) a la vez que, en tanto resulta un elemento configurador de la vida social, implica vinculaciones amplias con el análisis de los aspectos cofradieros. Así, la vertiente popular, en tanto conjunto de formas emanadas del colectivo, y no desde las instancias jerárquicas, no implica deformación de la religión misma, sino que, de incurrir en ello, es un moldeamiento diferencial que hace el conjunto social respecto de lo definido en los marcos legales y/o jerárquicos. Es religión manifestada y vivida y, en tanto se ejerce en forma colectiva y pública, se convierte en referente social.

De esta forma, la ciudad cobra inusitado protagonismo en el nivel de lo religioso, en tanto su espacio es el escenario de la manifestación pública de su exteriorización, lo cual revela tanto una nueva faceta de la funcionalidad del ámbito urbano como también de sus potencialidades de estudio. Al respecto, Asenjo González ha afirmado:

...la ciudad se presenta como un microcosmos histórico, que invita a un estudio profundo y completo. Si en algún ámbito parece posible la utopía de alcanzar la historia total, es sin duda en el marco de las ciudades. Allí, ese proyecto ambicioso y sugestivo, anunciado por los seguidores de la escuela de *Annales*, podría convertirse en realidad y, queriendo abarcar ese objetivo, buena parte de los trabajos sobre ciudades se han realizado con un criterio exhaustivo y el deseo de dar cabida a todas las cuestiones posibles. Por este motivo los estudios sobre ciudades en la Edad Media son verdaderas monografías, editadas como libros, y no tanto trabajos breves a incluir en publicaciones periódicas.(4)

En aquel artículo, publicado ya hace unos años, planteaba Asenjo la necesidad de contar con trabajos breves, a incluir en publicaciones periódicas, capaces de engarzar los estudios monográficos sobre ciudades con otros múltiples trabajos sobre distintos aspectos de la historia de la Corona de Castilla, en tanto vía para progresar en el conocimiento de la historia urbana. Así, afirmaba que el estudio de las ciudades "sólo es válido si se concibe integrado en un contexto más amplio de problemas y, en ese caso, nos ofrecerá la posibilidad de hacer un seguimiento minucioso, en un marco espacial y temporal más reducido, de las grandes cuestiones que se debaten en el panorama historiográfico. Este enfoque parece ser el más prometedor para los estudios urbanos".(5)

De acuerdo con estas afirmaciones, realmente es la ciudad el espacio en que las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales se entretienen y desarrollan, permitiendo reconocer los intereses y las sensibilidades de sus habitantes. Y así, la dimensión del poder o, mejor dicho, de los poderes, tiende a emerger: ya sea avalando o restringiendo tales exteriorizaciones, ya sea prohibiendo o negociando la visualización, muchas veces *barroca*, de una fe que se transforma en sus aspectos de materialización. De este modo, la historia urbana necesitaría ser pensada en clave de poderes, lo cual no sería más que una manera de entender las tensiones entre una minoría que lo detenta y otras tantas que anhelan alcanzarlo.

La cuestión del poder, la dimensión de definición de lo permitido, atraviesa y reconstruye los significados y mecanismos de los distintos grupos sociales que se daban cita en la ciudad: oligarquías urbanas, eclesiásticas, sectores artesano-mercantiles y las minorías (judíos, mudéjares). Por ejemplo, para analizar la relación entre los sectores artesanales-mercantiles con el resto, habría que focalizar, continuando con la propuesta de Asenjo, en "...las circunstancias de su aparición, la organización del trabajo artesano y el comercio, y los conflictos con la oligarquía caballeresca, junto a otras cuestiones del emplazamiento en el marco de la ciudad".(6)

Se observa así que las ciudades son ámbitos de emergencia, desarrollo y redefinición de los intereses y las sensibilidades de los distintos grupos que en ellas habitaban. Son, además, escenarios de la religiosidad. Resultan, entonces, aglutinantes de la conformación de mentalidades, en tanto difunden mensajes, consolidan ideas y transforman prácticas y estrategias.

En este ámbito de la ciudad, hallan las cofradías el entorno que las convertirá en especiales protagonistas. Así, Arias y López Muñoz consideran a las cofradías como "un movimiento asociativo de fieles, que constituye una de las manifestaciones más importantes de la religiosidad popular".(7)

Y, efectivamente, han sido las cofradías claros exponentes del carácter colectivo de manifestación de las creencias, rasgo típico de la religiosidad medieval y del sincretismo que ha de manifestarse en los siglos siguientes.

Las cofradías no quedan fuera del contexto de un *crístianismo sociológico* porque también son instituciones que organizan las formas de la vida de piedad; pero no hay duda de que responden directamente a las exigencias concretas de la religiosidad popular, que es la que determina en aquéllas la existencia, los fines y los mecanismos para alcanzar tales fines.

En efecto, las cofradías estudiadas aparecen como fuerzas rectoras de la vida de piedad del pueblo; pero en sentido inverso, son expresión y cauce de las diversas corrientes devocionales, que recogen y fomentan.(8)

Al ser fruto de las necesidades de la sociedad de su época y producto del juego de percepciones e identificaciones que se construyen y recrean en el ámbito de las relaciones sociales y en el uso del espacio urbano, reconocer la importancia del fenómeno cofradiero significa, entonces, *radiografiar* una parcela de sentido que, muchas veces, se ha limitado al reconocimiento del carácter asociativo en su vertiente gremial, omitiendo enfatizar que resulta una cuestión aun más global, influyente y cohesiva del conjunto social (y no tan sólo gremial).

El hombre renacentista que habitaba en villas y ciudades buscó prevenir las consecuencias de la enfermedad y la invalidez en el amparo que le ofrecían las organizaciones asistenciales creadas por los gremios, instituciones de las que ha hecho completo estudio el historiador Rumeu de Armas; los gremios dieron vida a Cofradías y Hermandades que facilitaban socorro económico a quienes la enfermedad impedía el ejercicio de su oficio, prestaban apoyo al impedido, a huérfanos y viudas y asimismo asistencia médica; sus ordenanzas, establecidas ante escribano, obligaban a los inscritos en las Cofradías a contribuir con cuotas de ingreso, que oscilaban entre 50 y 200 reales, y pagos mensuales de 4 a 6 reales. En la Corte, la primera Cofradía gremial con fines asistenciales la crearon en 1533 los maestros sastres; la Cofradía de mancebos y maestros zapateros, también de Madrid, fue la primera, al parecer, en ofrecer ayuda médico-farmacéutica; en el transcurso del siglo XVI se multiplicaron estas organizaciones gremiales y en todas se incluyó, entre los beneficios que proporcionaban a sus miembros, el socorro médico.(9)

Esta necesidad de protegerse de la enfermedad y la invalidez es una preocupación que aumenta a medida que las gentes tienden a inquietarse, cada vez más, tanto por la vida terrenal como por la *preparación* para la vida ultraterrena. Esta sensibilidad ante la *existencia* genera una serie de actitudes ante la muerte en que las cofradías cumplimentan un rol sustancial.

Si en la Edad Media el temor permanente era la condenación eterna y la preocupación permanente por la salvación eterna, las gentes se aseguran de evitar lo primero y garantizar lo segundo. A través de las buenas acciones en vida, en primer lugar: las donaciones piadosas, las limosnas canalizadas a través de la parroquia, el concejo, las cofradías o los hospitales. Pero lo que quizá se detecta con mayor intensidad es la previsión de lo que puede suceder después de la muerte: misas votivas, exequias en todas las cofradías en memoria de sus benefactores difuntos, donaciones testamentarias, cofradías de las Ánimas del Purgatorio, etcétera, toda ella manifiesta en el bagaje mental de aquellos hombres.(10)

De igual modo que asilos y refugios fundados por cofradías evidencian la delineación de una política asistencial previa a la concepción del Estado moderno -cuando éste ha de convertir la enfermedad y la pobreza en "objetos públicos", y, por ende, necesarios de ser administrados y corregidos desde su propia órbita (por ejemplo, en el caso español, la fundación de hospitales reales desde principios del siglo XVI)-, la *preparación espiritual* es también parte significativa del doble juego de transformaciones y pervivencias. En tanto las oraciones que podían pronunciarse para salvar a las almas del Purgatorio parecen reflejar una pervivencia; por otro lado, debe mencionarse que, al ser formulada la certeza de una vía de contacto a establecerse con la divinidad -cuyo punto de partida radica en la voluntad misma del individuo-, se observarían claros indicios de una transformación que exaltaría unos márgenes de libertad, cuyos rasgos últimos

resultan íntimos e individuales. En el análisis que López Santidrán realiza acerca de la espiritualidad en el Siglo de Oro destaca esta coexistencia de elementos novedosos y pervivencias:

Lo que importa es que cada cual vaya haciendo progresos con aquello que más se adecua a su carácter y condición. En esta generación de héroes y santos hay una elevada conciencia del significado de la vida para mayor honra y gloria de Dios.(11)

Este mismo autor señala que, en esta etapa de grandes ideales, la Iglesia parece una "caballería militante" de lo espiritual: "Se concibe la empresa espiritual como un esfuerzo continuo hasta alcanzar el triunfo y, en ese espíritu caballeresco de la vivencia generalizada, varias de las obras llevan el título de lucha, triunfo, conquista, victoria".(12)

Inmersas en la espiritualidad de la época, las cofradías resultan manifestaciones de una vida de piedad y reflejo de una sociedad que va transformando su imagen, aun cuando perviven los elementos de épocas anteriores. De esta forma, por ejemplo, durante una considerable etapa, coexistieron los hospitales reales con los fundados por órdenes hospitalarias (como la de San Juan de Dios), o con las pervivencias de las fundaciones cofradieras, lo cual revela la creciente preocupación estatal por estos aspectos, así como también por todas aquellas actividades vinculadas a la beneficencia que ha de implicar, en el largo plazo, una superposición con aquellas finalidades que las cofradías asumieron en su etapa formativa.

Sánchez Herrero, en el artículo publicado en Hispania, en 1974, consideraba que, aun cuando poco se conocía de las cofradías medievales, "Pensamos que las cofradías no fueron una manifestación casual de la piedad de un determinado pueblo o ciudad, sino una de las formas más comunes de la piedad medieval. Lo que ocurre es que las noticias históricas que de ellas podemos obtener no se encuentran, generalmente, al alcance de la mano, no están en los archivos nacionales, sino en los catedralicios, diocesanos y parroquiales y muchos de estos últimos están sin organizar".(13)

La vitalidad del fenómeno asociativo-cofradiero es observable, según Sánchez Herrero, en la abundancia de cofradías en las ciudades, lo cual remite a lo anteriormente desarrollado acerca del potencial de estudio del espacio urbano en función de clave de poderes y vinculado a problemáticas que resulten presentes, pero que a la vez trasciendan el marco limitado de un estudio local. Así expresa que: "En la Baja Edad Media las Cofradías fueron una institución muy abundante, al menos en las grandes ciudades de aquella época. No solamente se dieron en aquellas ciudades por donde pasaba el *camino francés* u otro camino de peregrinación, sino en todas".(14)

Durante esta etapa, fundamentalmente en el área castellana, abundaron las cofradías, destacándose diversidad de fines y orígenes, lo cual ha llevado a numerosos intentos de clasificación-tipologización.(15) También, a polémicas acerca de las relaciones con los poderes públicos, en cuanto, más allá de resultar manifestaciones de exteriorización de la piedad o germen de asistencialismo, resultarían espacios para ejercer el poder de un grupo, ya sea éste compuesto en forma horizontal o vertical. De este modo, esta cuestión remite a otra vertiente del asociacionismo, como lo es el vinculado al poder y a los sectores de mayor prestigio en la vida de las ciudades, aunque tampoco es privativo de la participación de otros sectores en estas agrupaciones. Al respecto, Adelina Romero Martínez establece que éste es un rasgo típico del tránsito del Medioevo a la modernidad:

La sociedad urbana medieval movida por el deseo de seguridad y defensa comenzó a organizarse en pequeñas asociaciones que, con el paso del tiempo, irían creciendo y consolidándose con unos objetivos y características muy concretos. Se llegaría de esta manera al nacimiento de las cofradías y hermandades. Fundamentalmente la defensa de toda una serie de cuestiones que afectaban directamente a la vida cotidiana, sin olvidar, por otra parte, el ganarse la vida eterna, fueron las causas argüidas para el nacimiento de las mismas. Se constituyeron, pues, como asociaciones voluntarias de personas vinculadas por unos objetivos comunes: religiosos, profesionales, defensivos, benéficos, y que encontraban así acceso a aquello que la individualidad no les permitía.

Esta idea de las asociaciones llegó a calar también en el ánimo de hidalgos y caballeros, en el conocido sector de los privilegiados. Ahora bien, cabría cuestionarse las causas que les impulsaron a adoptar tales decisiones, máxime si se tiene presente las altas cuotas de poder alcanzadas, tanto en lo político como en lo económico.(16)

De esta tendencia al asociacionismo liderada por los *sectores privilegiados*, tal como se desprende de la cita anterior, ha provenido una de las fuentes de polémica acerca de las funciones y finalidades de las cofradías, creyendo visualizar en ellas el accionar de grupos en pugna por el acceso al poder.

Resultan elocuentes las sucesivas leyes que prohibían la existencia de determinadas cofradías, como instituciones susceptibles de ser mal utilizadas, en caso de no reunir los requisitos fijados por la Corona. En efecto, parece quedar de manifiesto los malos usos realizados por algunas asociaciones que pretendían acogerse a la cobertura religioso-benéfico que primaba en los estatutos u ordenanzas por los que se regían.(17)

Sin embargo, pese a existir estas tendencias, y aun no negando el *espíritu de bando* y los deseos de lucha por el control del poder urbano que podrían estar presentes en el horizonte de expectativas de quienes pasaban a conformar estas agrupaciones, debe tenerse en cuenta que los aspectos piadosos resultan los protagonistas en el accionar de las mismas: ya sea porque éste habría de ser su rasgo inherente, ya sea porque significaba una fachada para legitimar la cohesión de factores que podrían buscar subvertir el orden que se pretendía imponer. Por ello, Sánchez Herrero considera que se deben analizar estos aspectos desde una óptica más global ya que, aun cuando se limitara el enfoque a considerar a las cofradías con un espíritu faccioso, igualmente darían indicios de toda una gama de relaciones más complejas y, probablemente, disimuladas bajo el áurea de la religiosidad. Así, intenta trazar aquellos rasgos que resultan ser disímiles y aquellos otros que marcan características similares respecto a la cuestión cofradiera. De este modo, más allá de las variantes en su composición, o de la diversidad de fines expresados en sus estatutos, las cofradías, entonces:

Fueron similares en muchos detalles. Todas tenían su santo protector o titular ya en una parroquia, ya en su capilla propia. Todas tenían sus fiestas y sus celebraciones a lo largo del año. Todas se regían por unos estatutos escritos o conservados en la memoria de padres e hijos y por unas autoridades propias de cada cofradía, pero semejantes en todas ellas: Abad, Mayordomo, Cotanero, Visitadores, etcétera.

Siendo semejantes, tuvieron sus diferencias. Diferencias en cuanto a los cofrades: en unas todos los cofrades eran iguales; en otras no; unos, por ejemplo, eran de penitencia, otros de luz (en cuanto a los actos penitenciales), unos eran descontados, otros servidores (en cuanto a la cantidad que habían de pagar de cuota y en cuanto a las obligaciones que tenían dentro de la cofradía). Unas cofradías estuvieron abiertas a toda clase de personas, otras sólo a los ricos debido a la alta cantidad de dinero que tenían que pagar para su ingreso, etc. La diversidad existió también en cuanto a los fines. Todas los tuvieron piadosos, de devoción y penitenciales, pero cada una con su forma peculiar. Todas los tuvieron también asistenciales, pero dentro de una cierta diversidad.(18)

En numerosos estudios sobre los distintos aspectos de las formas asistenciales que impulsaron las cofradías se destaca que era primordial la asignación de hermanos encargados de la asistencia del cofrade enfermo al agravarse sus dolencias; o bien, en el caso de sobrevenir la muerte, que comenzaran a funcionar una serie de mecanismos tendientes tanto a velar y enterrar al difunto como a *encargarse* de su núcleo familiar, asistiéndolo, incluso, a veces, con una suma de dinero. Algunas de estas acciones se hacían extensivas a no-cofrades, por presentarse situaciones de pobreza que tornaban necesaria la atención en los hospitales o el entierro. Las acciones también se extendían a otros casos problemáticos, por ejemplo, para aquellos que eran ajusticiados. Se observa, entonces, que existen elementos que resultan característicos de estas formas asociativas y, sin llegar a dilucidar los parámetros de una polémica que aquí no se pretende desarrollar, puede decirse que:

No conviene olvidar que uno de los problemas presentes en el seno de estas asociaciones era la posibilidad de crear lazos solidarios, lo suficientemente fuertes y vinculantes, que les permitieran alcanzar sus propósitos.

[...] Así las cosas, la cofradía podría resultar el medio idóneo y adecuado para disipar, desvanecer y, sobre todo, evitar y disolver tensiones internas contenidas entre los grupos integrantes de un mismo bando, reforzando los vínculos solidarios. El fruto obtenido serían grupos homogéneos y fuertes que, bajo el argumento de la mayor gloria de Dios y las obras realizadas por su amor, sin quitar el valor que ello pudiera tener, se afianzaban y fortalecían.(19)

La emergencia de las solidaridades ha estado muy vinculada a las cuestiones laborales, cuestión que remite a los ecos de aquellas polémicas en torno a los orígenes de cofradías y gremios y a las tensiones entre las tendencias al asociacionismo y los poderes públicos. Al respecto, Collantes de Terán Sánchez menciona que existirían:

Solidaridades voluntarias o impuestas, es decir, surgidas de abajo arriba como consecuencia de la iniciativa de los interesados o, en sentido inverso, debido a disposiciones de los poderes públicos. En el primer caso se encontrarían las numerosas cofradías religioso-asistenciales que nacen en estos siglos, mientras que al segundo tipo corresponderían los mesteres u oficios establecidos a partir de decisiones de los poderes públicos, con el fin de organizar o controlar las actividades económicas. Esto no quiere decir que ambas -la voluntaria y la impuesta- sean incompatibles. Probablemente lo que comenzó siendo una solidaridad impuesta acabaría transformándose o ampliándose a una solidaridad voluntaria. Por ejemplo, la necesidad de reunirse periódicamente para elegir a los alcaldes o veedores, podría ser el germen de un sentimiento de solidaridad entre los miembros del oficio.

Puede tratarse de solidaridades o marcos de solidaridad admitidos por ley o, por el contrario, constituidos al margen de la legalidad.(20)

Convertidas en instituciones de naturaleza pública, al resultar toleradas e integradas en los mecanismos creados por los poderes públicos, o como producto de una determinada espiritualidad, las tendencias al asociacionismo reflejan, una vez más, la conexión con el marco de la exteriorización piadosa. De esta manera, analizar las cofradías significa reconocer, más allá de las funciones que éstas específicamente declaran, observar los rasgos de sociabilidad entre sus miembros y las relaciones que entonces se daban entre sus componentes, muchas veces pertenecientes a distintos sectores sociales y con experiencias diversas. En otros casos, la cofradía cobraría un carácter de cohesión de aquellos individuos que desempeñan un oficio determinado, o se perciben dentro del marco urbano con características que creen que resultan distintivas, conformando así una percepción de un *nosotros* y la objetivación de un *otro*. Así, incluso la conformación de cofradías cuyas características revelan una cierta *cerrazón* hacia lo externo, trasciende esto y tiene repercusión en el resto de los conciudadanos, impactándolos e incentivando a la conformación de nuevas respuestas. El hecho de constituirse como grupo significaría, entonces, un afianzamiento de rasgos y modalidades que podrían marcar las diferencias existentes entre un *nosotros* y el resto. Los efectos psicológicos de esto pueden ser, también, un aspecto a desarrollar al abordar esta temática, pues la pertenencia a un colectivo podría brindar elementos de seguridad y una cierta conformación de identidades, que tenderían a contrarrestar la idea de pertenencia al *común*, fundamentalmente entre aquellos pertenecientes a los sectores no privilegiados. A la vez, esto es interesante pues se va operando una redefinición de la estructuración social medieval, aun cuando a través de los siglos perviven rasgos de aquélla, resabios en la *estigmatización* de algunos grupos o en el ejercicio de algunas actividades así, lo colectivo y lo individual vuelven a emerger en un flujo de oposiciones y confluencias con particulares características para el área hispana:

El Renacimiento destaca la trascendencia de la decisión individual, por eso, lo primero que se ha de restaurar es el corazón, el punto más entrañal de convergencia.

[...] Si por la ascesis se realiza la renovación de miembros, sentidos y potencias del hombre (hermoseando a la Iglesia por sus fieles), la mística llega a constituir el ideal supremo de reforma, como experiencia de los procesos de transformación del alma en Dios. Representa la meta del hombre orientado de lo exterior a lo interior y, de esto, a lo superior.

En resumen, una especie de anhelo cósmico de reforma traspasa muchas manifestaciones religiosas españolas y alcanza a la cristianización de América. La reforma individual es la primera preocupación como medio de reforma eclesial. Así se supera lo sociológicamente masivo y, a la vez, piramidal del período medieval.(21)

Así, las cofradías se transforman, preparándose, quizás, para el estallido del fenómeno cofradiero que ha de observarse a lo largo de los siglos XVI y XVII, observándose en ellas cambios estructurales en cuanto a su composición; según Sánchez Herrero, esto es visualizable desde finales del siglo XIV y durante el siglo XV:

Las cofradías se desligan de los gremios, van a dejar de ser el coto cerrado gremial (algunas continuaron cerradas para los pobres que no podrán entrar por carecer de medios para pagar la cuota de entrada) y sus fines ya no van a ser la defensa y ayuda mutua. Por otra parte una nueva corriente más piadosa se va a hacer presente en las cofradías: en adelante las fiestas, misas, procesiones, alguna preocupación por la vida sacramental de los componentes, la muerte y la oración de los difuntos, serán elementos esenciales.(22)

Transformaciones evidentes, también, en las formas del sentimiento religioso que, de este modo, remiten a un campo más abarcativo que el asociacionismo devocional, ya que "como reacción a la época bajo-medieval con una predicación

basada en clima de terrores, de castigos y de danzas de la muerte, existe un ansia de consolación espiritual y, frente al pesimismo, se acentúa la consolación y confianza. En lugar del temor de la muerte y del demonio, recogen su mirada hacia las honduras del corazón donde está Dios presente con su amor misericordioso. Sienten vivamente la pequeñez, la pecabilidad del hombre y al mismo tiempo la necesidad de la gracia y de la misericordia".(23)

Esto es observable en el caso abulense, ya que las cofradías, además de proporcionar ayudas en caso de fallecimiento y oraciones por el alma de los difuntos, son "las instituciones que más fuertemente aglutinan a la población, convirtiéndose en los principales organismos asociativos, tanto en Ávila como fuera de ella. El prestigio personal que aportaba al cofrade la pertenencia a una hermandad con solera era uno de los motivos que movía a muchas personas a ingresar en ellas. Esto era importante en una sociedad donde la honra era patrimonio exclusivo de la nobleza. En cierta manera, formar parte de una cofradía dignificaba y ennoblecía a estas gentes, que defienden su honor colectivo frente a autoridades eclesiásticas o civiles que osan atentar contra sus derechos o costumbres".(24)

Las tensiones con las autoridades eclesiásticas se convierten en una de las características que asume la relación entre cofrades e Iglesia a raíz de que se practican modalidades más coloridas y gestuales acerca del acontecer religioso. Así, es también Ávila el lugar donde la religiosidad cofradera obtiene los caracteres propios de las devociones de corte popular, revelándose ésta profundamente material a través de sus múltiples manifestaciones y exteriorizaciones. Tal como sucedía más allá de Ávila, las manifestaciones piadosas comienzan a *barroquizarse*.

Los conflictos entre cofrades y autoridades episcopales muchas veces resultaban mediados por los párrocos, quienes avalaban ciertas *prácticas populares* y buscaban, a través de ellas, la vía para profundizar la identidad religiosa del pueblo. Es por ello que López Santidrán considera que se concibe una armonización espontánea y fecunda entre lo social y lo religioso:

"En el siglo XVI español se produce un cambio por una integración creadora, [...] lo que se realiza por influjo de un acendrado sentido religioso es una *síntesis superior* entre el Renacimiento europeo y el Medioevo".(25)

Consecuencia de esa armonización y, a la vez, de la definición de un marco de las prácticas toleradas, es el surgimiento de una identidad que trasciende el sentido de asociacionismo devocional para devenir rasgo esencial de la concepción de lo hispánico en los siglos siguientes. Así, Barrio Gozalo en uno de sus artículos afirma:

La España del antiguo régimen es un universo totalmente sacralizado, sin una parcela para la laicidad. Se trata de un catolicismo esencialmente popular, xenófobo y belicoso, en el que todo intento de reforma es combatido inquisitorialmente. Es decir, no es sólo la religión del pueblo sino la expresión misma de su conciencia colectiva e ingrediente principal de su cohesión, hasta identificarse totalmente con el ser español.

Esta identidad entre catolicidad y españolidad inicia su cristalización a comienzos de los tiempos modernos y, luego, se va consolidando hasta conseguir que los signos de la fe fueran los mismos signos de la pertenencia a la españolidad.(26)

Esta particular configuración de una identidad, en la cual, de acuerdo con Barrio Gozalo, intervienen también rasgos biológicos, resulta clave para comprender el esbozo de una pertenencia a "lo-cristiano-viejo" y, por lo tanto, a lo no-judío, al no-islamismo, minorías que eran consideradas como "otros culturales". Y es fundamental para comprender cómo se activará entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, con intenciones distintas pero con el objetivo común de resaltar el *tronco hispánico*. De este modo, mientras los ilustrados aludirán a esta cuestión en relación con sus aspectos reformistas, los acontecimientos de las primeras décadas del XIX revestirán un carácter y una funcionalidad diferenciada de este mismo concepto. Retomando la cuestión de la religiosidad, será en esa etapa en que, tal como se afirmaba anteriormente, ha de verificarse la *avanzada* ilustrada, desde la esfera del poder, hacia las manifestaciones típicas de la religiosidad popular adoptadas en la modernidad.

La intervención del poder civil perseguía la regulación de la situación jurídica de las cofradías, mediante la aprobación de sus ordenanzas o estatutos por el Consejo de Castilla (sustrayéndolas del control eclesiástico y de la influencia de las órdenes mendicantes) y la reorientación de sus funciones exclusivamente hacia el culto religioso, limitando sus

significaciones sociales y sus fines asistenciales, campo que pretendía asumir la administración pública.

Aunque la mayoría de los argumentos aducidos para su reforma son de carácter espiritual, la preocupación subyacente era de índole económica y política. Se trataba de limitar el poder de los gremios y sus trabas a la producción, de aminorar gastos excesivos que redundaban negativamente en las economías familiares más débiles, y de evitar situaciones potencialmente peligrosas para el orden público. Son, más que orientaciones espirituales, medidas de gobierno y policía.(27)

El proyecto religioso de los ilustrados tenía dos objetivos básicos: la revisión de las estructuras eclesiales y la de las actitudes religiosas, pretendiendo conformar una espiritualidad nueva: más cristocéntrica que la propia del barroco. Sin embargo, en contraposición, pareciera que la mentalidad de los sectores populares quedaría al margen de lo definido por estos lineamientos políticos, retomándose así la perspectiva de inmovilidad que alguna vez destacó Sarrailh referida a las actitudes colectivas del período ilustrado. En el mismo sentido se expresa Barrio Gozalo al afirmar que:

Durante la centuria ilustrada la mentalidad religiosa del pueblo no experimenta cambios sustanciales: el mismo tipo de religiosidad popular y las mismas relaciones con el clero. Sólo en la segunda mitad del siglo se observa una actitud más crítica y cierto progreso del espíritu secularizador, que los ilustrados potenciarán intentando introducir unas reformas que adecuasen las formas religiosas y la vida del clero al ideal ilustrado.(28)

De este modo, Barrio Gozalo considera que existió una incongruencia entre los propósitos del programa y las identidades conformadas, quizás paradójicamente, pues esto se halla inmerso en un contexto en que los basamentos de las antiguas mentalidades están en eclosión:

Los ilustrados del siglo XVIII, al igual que sucedió a los humanistas del siglo XVI, no comprendieron las formas religiosas de los cristianos viejos y las juzgaron producto de la ignorancia, del fanatismo y de la superstición. Contra esta forma de catolicidad y contra sus responsables utilizaron su capacidad crítica expresada en todos los géneros literarios, tanto en la prensa como en el libro. Les mueve un estilo nuevo, menos exterior y menos llamativo, y opuesto casi instintivamente a la religión popular, que identifica catolicidad y españolidad.(29)

Esta ofensiva ilustrada buscaba *racionalizar* lo que había cristalizado en un *barroquismo* que, hasta quizás podría decirse, se encontraba exacerbado por efecto de la vertiente popular. Por un lado, esa búsqueda sencilla y directa de conectarse con lo divino y, por otro, el efecto de disociación que genera el afán reformista ilustrado, implican que "la religiosidad popular se presenta como *distinta* de la religiosidad *oficial* porque es expresión de la idiosincrasia del pueblo, que encuentra en este universo religioso la forma mejor y más directa de manifestar la experiencia creyente. Se da, por tanto, una simbiosis, una conjunción armónica entre dos facetas de la existencia humana: la cultura popular y la apertura religiosa a lo trascendente".(30)

Así, la sacralización del espacio había devenido un escenario que, aunque pintoresco, se enfrentaba a la racionalización de las costumbres y de los aspectos laborales que la propuesta ilustrada pretendía llevar a cabo. La pervivencia de agrupaciones donde se practicaban gastos superfluos, o bien la existencia de tendencias asociativas cuyas funciones podían contrarrestar el efecto de las políticas estatales, fueron los factores que impulsaron a una ofensiva contra ellas. En relación con esto, también debe considerarse que, tal como lo observan quienes han estudiado más pormenorizadamente esta cuestión, la incidencia de las medidas en el plano local son muy relativas, lo cual sería un síntoma del vigor de las cofradías.(31)

Esta vitalidad de las cofradías puede ser observada a través de datos concretos:

Las cofradías eran, sin duda, la manifestación más relevante de la religiosidad popular. En la España del siglo XVIII había más de 25.000, repartidas por todos los pueblos y ciudades del país; agrupaban a la mayoría de la población. Durante el reinado de Carlos III, el equipo ilustrado de gobierno intentó adaptar estas cofradías, con unas actividades religiosas muy rituales y exteriorizadas, a sus nuevas ideas sobre la religión, que entendían con una dimensión más sincera, interior y personal.(32)

Estas medidas referidas a las cofradías gremiales no afectarían, en principio, a las cofradías devocionales; sin embargo, los acontecimientos que habrían de suceder en las próximas décadas plantearían un agudo desafío a este tipo de

asociacionismo.

Respecto a la provincia de Ávila, para finales del siglo XVIII, cuando a raíz de estas medidas se organizan sondeos de información, existirían 584 cofradías, cuyos gastos anuales ascendían a 198.204 reales. Esto generaría un gasto medio de 339,39, cuando el gasto promedio en Castilla era de 433,50 reales; por lo cual la zona de Ávila, y ya no sólo la ciudad, tendría un gasto medio ligeramente inferior al promedio castellano.(33)

Si bien los intentos de racionalización de los ilustrados afectan, al menos parcialmente, algunos aspectos de la vida cofradiera, será la etapa posterior la que marque un notorio descenso de las actividades y fondos que manejaban las cofradías. Se observa, entonces, un panorama incierto, que no ha de afectar tan sólo a las cofradías gremiales -tal como intentaba el programa ilustrado, por ejemplo, a través de las medidas de Campomanes referidas a los gremios y a sus aspectos organizativos, tanto del oficio como de lo piadoso-, sino que redefinirá las características mismas de estas asociaciones. De esta manera, a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX, desarticulándose algunas de ellas y manteniéndose otras, estas tendencias asociativas se transforman, a la par de los cambios que han de sucederse en el marco más general de la vida social y cultural hispánica. Sin embargo, en el ámbito abulense, aún hoy perviven manifestaciones cofradieras como una singular manera de asociacionismo.

2. Ávila a la luz del fenómeno cofradiero

Sánchez-Albornoz mencionó alguna vez que Ávila se había aletargado en un sueño, "al arrullo de sus campanas"; y éstas eran, precisamente, uno de los elementos que tenían un especial protagonismo en el seno de un espacio en que la religiosidad era vívida y barroca. Las campanas eran uno de los elementos que contribuían a delinear esa creciente sacralización del espacio urbano. La *devotio* moderna, el desarraigo de los vicios y la implantación de las virtudes no impidieron la emergencia de una serie de prácticas de exteriorización de la piedad que, en muchos casos, revelaron como componente adicional las estrategias de distintos sectores dentro del esquema del poder urbano. Así, a medida que avanza la modernidad, Ávila *se arrulla en sus campanas* pero también despierta a la luz del fenómeno cofradiero, lo cual implicará nuevas relaciones con los autoridades públicas y eclesiásticas.

En una sociedad fuertemente impregnada del fenómeno religioso los fieles se desprendían fácilmente de sus bienes en favor de la Iglesia, pues su fuerte espíritu sobrenatural les aseguraba aproximarse con más facilidad a los bienes eternos cuanto con más generosidad se desprendían de los bienes terrenos. Estas donaciones, una vez que entraban en posesión de la iglesia, se regían por leyes especiales que las colocaban en una situación especial, al quedar vinculadas indefinidamente a la entidad eclesiástica, constituyendo lo que se conoce con el nombre de propiedades de *manos muertas*.(34)

La religión implicaba, entonces, un *horizonte referencial*, no sólo en cuanto a la creencia misma sino, más precisamente, vinculado a la gama de relaciones y manifestaciones que había que asumir para demostrarse, y demostrar, el arraigo a ella y su identificación con la misma. Esto genera que se diseñen hábitos y espacios cuyas finalidades últimas son la exaltación del sentir religioso. De esta forma, tal como en el espacio se evidencia la presencia de lo sacro, también en el abanico de relaciones sociales se visualiza, y se plasma, la necesidad de contar con una red de vínculos, cuyo matiz no ha de ser sólo religioso sino también un importante factor de sociabilidad; se evidencia el reconocimiento, en fin, de la presencia individual/colectiva dentro del juego de poderes e intereses de la ciudad. Las cofradías actúan, entonces, como aglutinadoras sociales:

Las cofradías religiosas fueron las formas que adoptaron las asociaciones de menestrales o de artesanos en los estados hispano-cristianos de la Edad Media. Su imagen era la de una asociación voluntaria y libre agrupada con finalidades piadosas, de ayuda y cooperación mutua entre sus miembros, llamados cofrades, que permanecían unidos bajo la advocación de un santo patrono. El interés que despertaban las cofradías religiosas, a las que se puede definir como núcleos de solidaridad, establecida entre miembros de diferentes clases sociales, no sólo se limita a la relación que pudieron tener con los orígenes de las organizaciones profesionales en los reinos hispano-cristianos, sino que llega a presentarlas como aglutinadoras con connotaciones sociales que en gran parte resultan aún desconocidas.(35)

Aún persisten polémicas que, fruto de un léxico fluctuante para las referencias a las distintas posibilidades asociativas existentes en la Edad Media, inducen a algunos teóricos a concluir con la idea de imposibilidad de reconocer los elementos específicos acordes a cada tendencia asociativa -asimilándose y confundiendo cofradía con gremio, por

ejemplo- o bien derivando en conclusiones acerca de la *inespecificidad* de las formas asociativas. Con referencia a estas erróneas concepciones, debe advertirse que las tendencias al asociacionismo están presentes en la sociedad hispánica de la época, y ello se hace particularmente evidente cuando se ahonda en la cuestión de la religiosidad.

Con el paso de los siglos -aunque, a veces, puede mencionarse que en el transcurso de pocas décadas, tal como sucede en el caso abulense a lo largo del siglo XVII-, las cofradías crecen, en número, en cantidad de hermanos y en recursos.

La religiosidad cofradiera participa inevitablemente de los caracteres de la religiosidad popular debido a la procedencia social de sus miembros. Si además tenemos en cuenta que la época de esplendor de la cofradía abulense fue el barroco, podemos relacionar entre sí todos estos elementos.(36)

De este modo, las cofradías abulenses preparaban con detalle los recorridos de las procesiones, adornaban las iglesias y vestían las imágenes; además, cuidaban el orden y el comportamiento de los hermanos durante estos actos públicos; incluso llegaban a actuar en la esfera de lo privado, procurando solucionar posibles rencillas existentes entre ellos. Todo ello contribuía a *mostrar* la devoción a través de un espectáculo brillante y colorido. Y tal como aumentaba esta *presencia física* de los aspectos cofradieros, también se incrementa el *caudal simbólico* de los mismos, lo cual implica que el orgullo de ser cofrade se haga manifiesto. "La pertenencia a una cofradía con renombre y prestigio en la ciudad comunica ese prestigio a sus miembros. Esto era importante en una sociedad donde la honra era patrimonio de la nobleza y estaba vetada al resto."(37)

De este modo se observa que, además de ser un referente cultural y, a veces, un aglutinador social, las cofradías desempeñaban una interesante instancia de identificación con lo *católico* en relación con las percepciones dentro del propio ordenamiento social. Este orgullo de "pertenecer" resultaría un poderoso elemento simbólico, fundamentalmente entre los sectores sociales no privilegiados, que así reconocían una instancia diferenciada en sus percepciones de integración del entramado urbano. El *orgullo de ser cofrade*, tal como menciona Sabe Andreu en su obra sobre las cofradías abulenses, es también un elemento observable en otras ciudades. El estudio de Arias de Saavedra y López Muñoz evidencia similares tendencias para el caso granadino:

Porque estaban orgullosos y defendían intereses corporativos, pretendían destacar entre los demás (otros feligreses, otros parroquianos, otros trabajadores). Rivalizaban, a nivel simbólico, en el boato y solemnidad de sus actos de culto, rivalizaban en la ostentación y participación en las procesiones, reclamando cuando era necesario lugares destacados dentro y fuera del templo. [...]

Estaban obligados a tratar con el estamento clerical, del que dependían jurisdiccionalmente, al que necesitaban para presidir sus funciones, para las cuestiones espirituales..., pero, aparte de esto, se imponía una dinámica propia que tenía en cuenta las cosas del mundo tanto o más que las cosas de Dios. Y las cosas del mundo se traducían de algún modo, como entre los palanquines o ganapanes, en la defensa de una presencia social.(38)

Más allá de las particulares referencias al caso granadino, y a las cofradías allí existentes, la nota precedente permite vislumbrar que esta tendencia del *común* a buscar la *pertenencia* a un colectivo que le otorgue poder e influencia, al menos simbólica, no resulta una característica excluyente del caso abulense, sino que, por el contrario, parece observable para las realidades de otras ciudades. De este modo, la pertenencia implica la construcción de nuevas imágenes: del cofrade sobre sí mismo y en función del resto de los integrantes de la cofradía misma -en el caso de obtener algún cargo con responsabilidad dentro del esquema organizativo cofradiero- como también hacia el exterior de la cofradía -pertenencia a un colectivo, que le otorgaba nuevas redes de vínculos e influencias-. Y, también, nuevas imágenes acerca de la hermandad misma que, en tanto instancia colectiva, con el objeto de mantener o demostrar su preeminencia frente al resto, debía recurrir a distintas estrategias que recrearan en el imaginario social dicha posición hegemónica, o, tal vez, pretendidamente hegemónica. Es así como se observarán pleitos entre las distintas cofradías e, incluso, la búsqueda de contactos y/o alianzas, ya sea con los poderes públicos, ya sea con las autoridades eclesiásticas, con tal de alcanzar, o mantener, el prestigio de la asociación dentro del entramado de relaciones de la ciudad.

Observar las relaciones entre estas tendencias asociativas y el juego de poderes e intereses en la ciudad resultaría necesario para superar la modalidad con que usualmente se ensayaron las aproximaciones a las cofradías como objeto de estudio: habría que desembarazarse de la proclive vinculación con los aspectos barrocos de exteriorización de la fe,

entendidos estos como elementos excluyentes, y profundizar, a partir de los elementos piadosos pero trascendiéndolos, en las percepciones construidas *por, sobre y en torno* a las cofradías. De esta manera, podría verificarse una explicación tendiente a recuperar la dimensión de la recreación de los parámetros de la cultura hegemónica, la cual se reproduciría a partir de un universo ordenado de conductas, sensibilidades y justificaciones, que influirían sobre todo el entramado social.(39) Y esta cuestión implicaría la consideración del proceso de construcción de identidades: el esbozo de una serie de prácticas que se constituyeran como elementos propios de una forma de ver y sentir la religiosidad que no sería más que una manera de visualizar y entender el microcosmos social. Así, la tendencia asociativa tiene un papel destacado no sólo en la vida de los cofrades, sino en la vida de la ciudad misma:

Y sobre ello la expresión de sus intereses y ambiciones, de sus logros y frustraciones, de la protesta amortiguada, sometida a los principios que imperaban en aquella sociedad, a la que ayudaban a reforzar y, hasta donde les era posible, a remediar algunas carencias y limar algunas desigualdades. Puede observarse con facilidad que los movimientos asociativos de laicos en el seno de la Iglesia se han potenciado especialmente en épocas de crisis, como la Baja Edad Media, o al menos en ellas han perfilado sus características más avanzadas: protagonismo social, cierto igualitarismo, prácticas más o menos democráticas. No se trata de una oposición frontal y abierta a la jerarquía, pero sí de la defensa de un espacio propio, de una forma de creer y manifestar esas creencias y, sobre todo, de una búsqueda incesante de su propia autonomía, como base de su identidad.(40)

La búsqueda de la identidad operaría, entonces, en dos niveles diferentes pero, en última instancia, estrechamente interconectados, como lo eran la reafirmación del ideario católico frente a las minorías, y la construcción de elementos identificatorios respecto a otros conjuntos sociales. En relación con el primer punto, ya se han referido algunas conclusiones de Barrio Gozalo al respecto, quien destaca que tanto las cofradías como las manifestaciones de exteriorización de la fe resultan elementos típicos de la mentalidad de la época, a las cuales considera como "...el reflejo de las vivencias personales, pues las vidas de aquellas gentes estaban imbuidas de lo religioso, condicionadas por lo sobrenatural, desde el nacer al morir, e incluso hasta después de morir".(41)

Esta omnipresencia de lo religioso determina, de acuerdo con Barrio Gozalo, las vidas de estas gentes que, paradójicamente quizás, con sus actitudes y manifestaciones tienden, precisamente, a reafirmar este ordenamiento. Antonio Peñafiel Ramón se expresa de igual modo al analizar la religiosidad cartaginerá hacia el Setecientos:

Se es católico por nacimiento, y ello indica el camino a seguir hasta poder llegar a intentar alcanzar la salvación eterna. A través, pues, de un conjunto de prácticas que resultan consustanciales al hombre, que rigen su vida, que le acompañan en todo momento, como parte integrante de unas formas y unos esquemas de conducta, transformación y pensamiento.(42)

De esta manera, si se recupera la dimensión de análisis planteada de reconocer los rasgos de la cultura hegemónica en que ha de radicar y recrearse el fenómeno cofradiero, debe tenerse en cuenta que este ordenamiento cultural dominante se expresaba desde una óptica doctrinal que, muchas veces, excluía o contrarrestaba elementos tradicionales de los aspectos de la religiosidad popular. Si bien todos los católicos pertenecerían a un mismo universo cultural hegemónico, al reconocerse la fe como elemento aglutinador y entremezclarse con cierta cuestión xenófoba al exaltarse lo "cristiano-viejo",(43) sin embargo, también existirían márgenes para la diferenciación, al ensayarse perspectivas individuales. Debe analizarse si el acto de la fe resultaba de una búsqueda individual,(44) o si se hallaba mediatizado por grupos y contaba con la intermediación de otros factores de poder; en fin, si hay referencias a un elemento de verdadera interiorización de los preceptos religiosos, o bien de una serie de estrategias para actuar en instancias permitidas y así lograr una dimensión de reconocimiento, aun cuando para ello debiera buscarse una adscripción alternativa. Respecto a ello deberían considerarse los diseños de modelos culturales capaces de uniformizar las conductas según los moldes específicos y propios de la visión dominante, que tendería a mostrarse como una imagen compartida del mundo presente y del futuro, sentando las bases para una trayectoria de *naturalización* de sus conceptos que *puede* haber incidido en aquello que enfatizó Sarrailh al destacar la "inmovilidad" como elemento característico del común hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Quizás ello no era más que un tardío reflejo del efecto que tuvieron estos diseños de modelos culturales que influyeron sobre la percepción misma de la realidad, al construir espacios de referencias comunes donde las identidades se reconocían en un juego de confluencias y opuestos. Parece evidente que, sobre el trasfondo de la identidad católica, también existirían múltiples vertientes de identificación -muchas veces referidas a la pertenencia a sectores sociales diferenciados, o bien cuyo epicentro era alguna cuestión local particular-, las cuales contribuyeron a

heterogeneizar esa adscripción a lo católico que resultaba prevaleciente en la etapa que abarca este estudio. Lo cierto es que el fenómeno cofradiero permite analizar algunas de estas cuestiones.

La realidad cofrade estaba totalmente incardinada en el conjunto de la sociedad. Nobles, clérigos y, por supuesto, el pueblo se agrupaban en el seno de las cofradías de mayor raigambre, e incluso existían hermandades más exclusivas, nobiliarias, clericales y grupales de muy diversa índole, aunque no cabe duda de que las cofradías tenían una indiscutible base popular. Las cofradías eran especialmente importantes para el estado llano, que encontró en estas corporaciones prácticamente el único cauce de convivencia y asociación existente durante todo el Antiguo Régimen. Para el pueblo significaba un destacado ámbito de sociabilidad que, además de proporcionarles gracias espirituales e incluso materiales que podían llegar a ser importantes, les permitía no pocas ocasiones de ocio, sentirse integrados en su comunidad, e incluso con frecuencia les proporcionaba, sobre todo mediante el desempeño de cargos en la cofradía, una de las pocas ocasiones de brillar y destacar entre sus convecinos.(45)

Este *orgullo de ser cofrade*, al que ya se ha hecho referencia, implicaba, entonces, un tipo especial de reconocimiento, tan trascendente, quizás, como los esfuerzos que hacían las distintas cofradías por manifestar sus devociones, lo que le permite concluir a Sabe Andreu, acerca de los rasgos abulenses, que la religiosidad allí se "veía", "olía" y "gustaba", reconociendo así esta *dimensión física* de la presencia cofradiera: "Podríamos decir que la religiosidad cofradiera es una religiosidad más sensitiva que espiritual, o mejor dicho, que intenta penetrar en el mundo del espíritu a través de los sentidos".(46)

En las manifestaciones de esta religiosidad *colorista*, tal como la califican algunos autores, se reconocen algunos de los aspectos a los que se hacía referencia previamente. En el caso abulense, también se observa esa cierta disociación entre culto abstracto y materialización a través de devociones particulares, que es propia de la etapa para el caso castellano, al igual que los parámetros de significación social que ello implicaba.

Los patrones de comportamiento social se reproducían de esta forma. Los cofrades, sobre todo los de baja extracción, como bien explicaba Blanco White, jugaban a emular a las elites. Materialmente los beneficios que obtenían eran pocos, pero no mentalmente. Es indudable que la pertenencia a una cofradía, y sobre todo el desempeño de tareas directivas en la misma, aumentaba la autoestima de aquellas personas, reforzaba su imagen pública y, por tanto, su consideración social.(47)

Tal como sucedía en el caso granadino, al cual aludía la cita precedente, esto era observable también en Ávila:

En general, las cofradías mantuvieron la misma estructura social en ellas que la de la sociedad en la que vivían. Sus miembros eran preferentemente pecheros, sobre todo artesanos y del sector de la administración. El clero participó con bastante regularidad, siendo su presencia más importante en el siglo XVII. La nobleza presenta unos porcentajes irregulares, seguramente por falta de datos, pero su presencia no fue muy relevante cuantitativamente aunque sí cualitativamente.(48)

El escenario en que estas percepciones e identificaciones se recreaban se hallaba inmerso en una serie de características que también son observables para otras ciudades en esta misma etapa. "Si la presencia de lo sacro configuraba el espacio, las campanas sacralizaban el ambiente. En efecto, las campanas eran la medida del tiempo".(49)

Campanas y festividades, ermitas y procesiones, conformaban rasgos de la vida abulense pero eran, también, manifestaciones de una cosmovisión que trascendía el marco de aquella ciudad. Como señala Angel Molina Molina, sermones, procesiones y romerías eran tres formas de manifestación de la vida religiosa y de la religiosidad del pueblo que resultaban complementarios de la misa, entendiendo a ésta como parte componente esencial en toda celebración religiosa.(50) Teniendo en cuenta estos matices de la religiosidad, puede llegar a establecerse una diferenciación entre aquellas prácticas que se hallaban institucionalizadas y aquellas otras que revestían el carácter de extraordinarias. Entre las prácticas institucionalizadas se encontraban las fiestas, sermones, movimientos misionales y las procesiones que, como las de Semana Santa y Corpus, van cobrando mayor notoriedad en el transcurso de la modernidad, y resultan ser un fenómeno recurrente para las distintas ciudades hispánicas. Por otro lado debe mencionarse que entre las prácticas extraordinarias se hallaban las rogativas, procesiones que se convertían en expresión de la angustia colectiva y, entonces, tomaban la forma más familiar de las rogativas que imploraban por la salud de los monarcas, el final de las sequías o el término de alguna epidemia. En relación a estas prácticas, Barrio Gozalo afirma:

A las mentalidades de hoy las tiene que sorprender forzosamente la fe de las de antaño, pero es realmente sobrecogedor la angustiada manifestación de un pueblo, que se siente impotente ante la desgracia y clama al cielo en oración multitudinaria, pidiendo la intervención divina para dominar una naturaleza adversa, cuyos efectos la ciencia aún no había llegado a controlar. La fe era entonces el único refugio ante la modificación de la meteorología, el remedio contra el hambre, la buena marcha de la economía, la victoria sobre el enemigo y el control de las fuerzas ocultas de la aún mal conocida naturaleza.

Todas estas manifestaciones exteriores de piedad eran posibles gracias a las cofradías, que constituían su base estructural y organizativa.(51)

Ávila no es una excepción a estos rasgos de la religiosidad popular, sino que, por el contrario, muestra su aceptación y, aun, la agudización de los mismos. Esto es observable en el calendario festivo abulense, que contaba con 28 fiestas de preceptos, más los 52 domingos anuales no laborables; y a ello debían sumársele alrededor de 16 fiestas que no implicaban el dejar de trabajar luego de concurrir a la misa. Este calendario es incrementado en el siglo XVI, sumándose 103 días festivos. La *avanzada racionalizadora* de los ilustrados fomentará que, durante el siglo XVIII, el número de días festivos observe una ligera disminución, llegando a la cifra de 94. Sabe Andreu, en su estudio sobre las cofradías abulenses en la etapa moderna, trata esta cuestión:

La vida anual de los hombres se regía por el ciclo del santoral y del calendario cristiano. Los tiempos litúrgicos marcaban actitudes y formas de entender la vida en cada momento. Los trabajos de los hombres se colocan bajo la protección de los santos, siendo las fiestas momentos de expansión y descanso del duro trabajo. Las cofradías contribuían de gran manera a la elaboración de este calendario festivo, organizando muchas de las fiestas que se celebraban anualmente en Ávila y participando de forma clave en los actos festivos a escala urbana y parroquial. Para los miembros de las cofradías, la visión del año estaba marcada por un hito fundamental que era la fiesta principal de su santo.(52)

Además de manifestar la religiosidad con prácticas usuales en otras ciudades y de observar al espacio urbano como un sitio sacralizado, otra característica del movimiento religioso abulense fue el notable impulso con que se crearon y conformaron sus cofradías, las cuales cambian sus devociones a lo largo del tiempo: mientras que en los siglos XV y XVI la devoción estaba centrada en los santos (titulares de nueve cofradías) y en Cristo, en segundo lugar, pronto ello se transforma:

En el siglo XVII cambia el panorama, con el ascenso de las cofradías cristocéntricas y, sobre todo, de las marianas. En la centuria siguiente la Virgen incrementará sus cofradías, Cristo las conservará, y el retroceso de la devoción a los santos se acentuará, siguiendo la tendencia que venía desde el siglo XVII. Este descenso de las devociones a los santos se basa en el cambio de titularidad de muchas de ellas, que pasan a adoptar advocaciones marianas a fines del siglo XVII y principios del XVIII, después de breves períodos de coexistencia entre ambos titulares. Así sucede con San Bartolomé, que se convierte en Sta. Ma. de la Cabeza; Trinidad que cede protagonismo a la Virgen de las Vacas; San Roque, que añade la devoción de la Virgen de la Paz; San Miguel que hace lo mismo con la Virgen de la Piedad; San Lázaro que se transforma en Ntra. Sra. de la Caridad y San Martín que lo hace en Ntra. Sra. de la Misericordia. El cambio de titularidad de un santo a otro es más escaso, pero sucede en la hermandad de San Sebastián, que pasa a ser de San Segundo. La Magdalena, en cambio, cede protagonismo a las Animas en el XVI. Sólo hay un caso en que los santos se impongan sobre una devoción mariana: es el caso de los santos Crispín y Crispiniano que desplazan en importancia a la Virgen de la Soterraña.(53)

En este último caso se verifica una interesante presencia del sector artesanal que logra, incluso, presionar y transformar la advocación. Este podría ser un ejemplo de las estrategias, y logros, alcanzados por los sectores artesanales en su actuación en el mundo cofradiero. Sin embargo, el tipo de cofradía prevaleciente en Ávila, de formato devocional, implicaría que los artesanos tuvieron que ensayar otras estrategias de participación, probablemente por fuera de la representación religiosa en torno a un colectivo gremial/de oficio, para acceder a conformar cofradías que los aglutinaran con otros sectores sociales, entremezclándolos en nuevas redes de percepciones y significaciones acerca de las pautas de los poderes. Estos espacios de confluencia en la participación de distintos sectores dentro de una misma cofradía también era observable en las fiestas, en cuyo *tiempo* se recreaban instancias tanto aglutinantes como de diferenciación.

La fiesta que aquí nos ocupa era, por sobre todas las cosas, religiosa en su esencia, aun cuando conllevara otras finalidades como las de recrear una *gestualidad de los poderes*.

Entre los muchos elementos que tenían que estar presentes para que la fiesta fuera completa destaca el sermón, que adquiriría una importancia social desmesurada. No es posible imaginarse las sociedades del Antiguo Régimen sin el sermón y los predicadores. Aquél, por ser el mejor medio de comunicación socio-religiosa e, incluso política; éstos, por haberse convertido en señores de la opinión pública. Sólo teniendo en cuenta el protagonismo del predicador podremos explicarnos la obsesión ilustrada por reformarlo. (54)

La ciudad bajo-medieval ofreció múltiples ocasiones de fiestas, y en la modernidad, a medida que se acrecentó el calendario festivo, éstas se convirtieron en una singular manera de readecuación del espacio físico, (55) pero también de las instancias simbólicas (56) pues es, asimismo, el momento en que se visualizan las tensiones con los poderes públicos. Al respecto, Sabe Andreu considera para el caso abulense que:

La celebración de fiestas colectivas se ha considerado un mecanismo social para evacuar tensiones mediante la creación de un ambiente excepcional, aunque con límites. Las fiestas urbanas se canalizaron sobre todo en *procesiones* brillantes, de las que fue ejemplo insuperable la traslación de las reliquias de San Segundo en 1594, en la que dice Cianca participaron más de 50.000 personas y las quince cofradías que había en Ávila. También participan todas en la celebración de los funerales por Felipe II en 1598. En otros actos religiosos en el ámbito de la ciudad participaron las cofradías, como en la celebración de la Beatificación de Santa Teresa en 1614 y la de San Pedro de Alcántara en 1622, la de San Juan de la Cruz se celebró en 1675 y sus respectivas canonizaciones tuvieron lugar en el siglo XVIII. (57)

La fiesta era un espacio que implicaba otros elementos más allá de su finalidad explícita; por ejemplo, aun en estudios que se centran en el análisis de las fiestas de la nobleza, puede observarse que éstas contienen una simbología que remite, una vez más, a la cuestión del orden vigente y la recreación constante, a través de gestos, de los modelos culturales impuestos. Por ejemplo, en relación con el asociacionismo religioso y sus festividades, pueden considerarse como ejemplos de gestos la asistencia diaria a misa, las limosnas, la abstención de trabajo dominical, la concurrencia a las procesiones y las oraciones cotidianas -las *horas*- diurnas y nocturnas. Estos *gestos religiosos* se sumarían a una gestualidad del poder que era desplegada por los grupos privilegiados y que, entonces, se yuxtapondrían. De esta forma la fiesta, incluso la religiosa, resulta un espacio ficcionalizado, donde se verifica la proyección sociopolítica de los distintos grupos de la ciudad. Para el caso del mundo artesanal, las fiestas tenían, además de este componente simbólico al que se ha hecho referencia, una importante cuestión material/laboral, por ejemplo, para los sastres, quienes se beneficiarían del lujo y ostentación de las distintas cofradías y cofrades.

Las fiestas, entonces, significaban tanto un escenario para observar la estructuración social como una pretendida escenificación que, al desarrollarse en el marco de la ciudad, tendería a una curiosa integración de sus elementos.

De todo ello puede desprenderse que este tipo de asociaciones se expresaban y reafirmaban como identidad colectiva de grupo, principalmente, en estas ocasiones ceremoniales festivas. Afirman estas solidaridades en toda clase de manifestaciones y, particularmente, en las grandes fiestas. Así, se convierten en el eje de cohesión fundamental para los grupos. Estas liturgias, donde lo profano se une a lo sagrado, los aleja cada vez más de la realidad, es decir, de sus conciudadanos. Marcan los momentos importantes de las vidas de los individuos y de las comunidades, siendo el fiel reflejo de organizaciones político-religiosas o político-sociales, o lo que es lo mismo, el espectáculo que un pueblo se da o se ofrece a sí mismo, viéndose y participando en los actos lúdicos y festivos. (58)

Tal como la fiesta es parte del caudal simbólico en que se nutre y se recrea la cofradía, otras prácticas contribuyen, también, a acrecentar el protagonismo cofradiero ligado a la exteriorización de la piedad. Procesiones, sermones y romerías resultan ser tales elementos.

La importancia de las procesiones es que constituían un acto religioso de masas que ponían en comunicación directa a la Iglesia con el pueblo, transformándose el espacio público y trasladándose lo estrictamente religioso fuera de su esfera específica. Además, en ellas vuelven a evidenciarse los aspectos de recreación de las percepciones de acuerdo con los modelos culturales hegemónicos. Esto era evidente en distintas ciudades, y Molina Molina se refiere a esta cuestión de la siguiente manera:

En las ciudades como Murcia en las que coexisten cristianos, musulmanes y judíos, la celebración del día del *Cuerpo de Dios* se convertía en el pretexto idóneo para que los primeros afirmaran de forma pública y ostentosa su fe. Pero de la fiesta no se excluía a nadie, a la procesión y a las diversas manifestaciones festivas acudían ataviados con sus mejores galas todos los habitantes de la ciudad; además, la fama de las mismas atraía un gran número de personas de los pueblos y alquerías cercanas, incluso de la vecina Gobernación de Orihuela.(59)

Barrio Gozalo refiere que eran un elemento esencial, aunque ostentoso, y estrechamente vinculado con el *tiempo de la fiesta*, y destaca que existían procesiones que, por sus características, eran aun más significativas, como las de Semana Santa y Corpus:

Los gremios con sus estandartes, las cofradías, el clero secular, representando a las parroquias, y el regular de numerosas órdenes religiosas, los cabildos..., constituían una amplia base de espectacularidad. Si a esto unimos los gigantones, las carrozas y los danzantes, podemos fácilmente comprender el brillo exterior que acompañaba tales procesiones.(60)

Así, parecería que el artesanado encontró en el asociacionismo una manera de proyección dentro del marco urbano en su faceta de exteriorización de lo religioso: logró, de este modo, un *llevar-a-lo-público* su propio marco de relaciones y jerarquizaciones en un proceso de diferenciación de oficios que se estaría operando a lo largo de la modernidad.(61) En las percepciones que este colectivo construía estarían presentes, a la par del esfuerzo por superar la estigmatización de la vileza del trabajo manual, estos nuevos efectos que surgían como fruto de la disociación interna, como producto de la viabilidad de distintas fórmulas económicas dentro de una misma actividad. Esta disociación interna generaba, entonces, una fragmentación entre aquellos que resultaban exitosos y aquellos otros cuyas estrategias de adaptación a estas nuevas fórmulas no les permiten convertirse en *privilegiados*. Estas tendencias a la fragmentación dentro del colectivo artesanal, y el surgimiento de nuevas identificaciones, ya sea como mercader, o más sencillamente desde lo opuesto, es decir, como no-artesano, generarían, a la vez, posibles transformaciones en las prácticas de la religiosidad. La percepción de pertenecer a un nuevo sector, o bien ingresar a una nueva cofradía -ya no identificada con un oficio o actividad determinada- quizás influyera en la adopción de nuevos santos tutelares y nuevas prácticas ligadas a la participación en otras sedes cofradieras, o bien a usanzas diferenciales (mayor aportación en el sistema de cuotas, posibilidad de asumir cargos en la cofradía y afrontar los cargos subsiguientes, participación en las procesiones con vestimenta ostentosa, entre otras modalidades que resultaban diferenciales según la composición y finalidades explícitas de las distintas cofradías).

Ahora bien, tan importantes como las procesiones eran también los sermones y romerías. Los sermones "fueron indispensables y daban un contenido religioso-temático de la celebración; pues si la homilía dominical cumplía la misión de transmitir el mensaje evangélico, además de aquellas cuestiones de doctrina moral; en las festividades dedicadas a la Virgen o a los santos, cumple la misión de comunicar a los fieles la vida, virtudes y milagros del santo en cuestión. Los curas parroquiales eran las personas indicadas para realizar la tarea semanal de impartir la predicación de los domingos; pero en las grandes festividades, o en las patronales, serán los frailes de las órdenes mendicantes -franciscanos y dominicos- los que gozaban de mayor aceptación entre los grupos ciudadanos, por lo que serían llamados y *contratados* por el concejo o los gremios para que predicaran en las fiestas correspondientes".(62)

A través de las romerías, los cofrades volvían a conectarse con ese tiempo transformador que resultaba ser la fiesta.

...junto a las manifestaciones religiosas, las romerías presentan un lado festivo y alegre, que libera a los individuos de la rutina y les permite establecer determinadas normas de conducta más libres, donde incluso hechos tan cotidianos como el comer y el vestir aparecen ahora bajo otras perspectivas: existen determinados elementos que se consumen principalmente en esas fechas, como también el traje se engalana y presenta mayor brillantez.

A estas dos funciones básicas -la religiosa y la festiva- que constituyen los elementos principales de estas manifestaciones colectivas que son las romerías, podemos añadir una tercera: la estética, representada por los bailes, cantos, etc., que en ellas se desarrollan.(63)

Las romerías bien pueden ser, por lo tanto, entendidas como otro de los elementos que permiten observar la confluencia de esta presencia dual de las cofradías, es decir, en los planos material y simbólico.

* * *

María del Pilar Laguzzi publicó, ya hace unas décadas, en estos mismos *Cuadernos de Historia de España*, un breve análisis y el documento que constituye el libro Becerro, relativo a los dominios de la catedral abulense. En ese mismo trabajo, las referencias a Sánchez-Albornoz se multiplican, y a continuación se citarán algunas de las palabras con que Laguzzi se refería a Ávila y a las enseñanzas de su maestro:

La gran mayoría de las ciudades de Castilla, según afirma Sánchez-Albornoz, nacieron, no como fruto de un proceso biológico normal de crecimiento de un núcleo urbano primitivo, sino como fortalezas destinadas a la defensa del país contra los musulmanes. Así surgió Ávila. Sus moradores de la primera hora fueron pues a la par de labradores, pastores y soldados, que se inmortalizaron en las luchas con los almorávides y los almohades en el curso de los siglos XII y XIII. Pronto vinieron a habitar en ella algunos judíos, y acaso se acogieron también a su seno moros de la llanura llamada todavía

Moroña.

Cristianos, judíos y moros integraban la población de Ávila en 1306.(64)

Si bien los cristianos eran mayoría, esta presencia de las minorías debe ser destacada, ya que, al decir de Serafín de Tapia, esto permitirá considerar a Ávila como "ciudad de las tres culturas". Sin embargo, en el entramado de las relaciones urbanas, a medida que avanza el proceso de construcción de identidades vinculado al fenómeno cofradiero-devocional y a la oligarquización concejil, a la par de las transformaciones en el nivel de las actividades económicas que ha de permitir el ensayo de nuevas lógicas que trascienden el ordenamiento socioeconómico tardomedieval, cabría preguntarse si no se habría de operar un proceso de fragmentación y redefinición que conllevará al predominio de la identidad católica en el conjunto social, por sobre el resto de las manifestaciones de exteriorización de prácticas e ideas.

Respecto al caso abulense, la dinámica de los poderes, no sólo el concejil sino también el eclesiástico, influyen en la definición de las características que han de asumir los rasgos de participación e identificación. Para el período previo que interesa al presente estudio, cabe mencionarse la existencia de fuentes que darían indicios de un cambiante posicionamiento entre los distintos sectores que conforman la población abulense. La *Crónica de la población de Ávila* (65) y el libro *Becerro* (66) nos dan cuenta del crecimiento y consolidación del sector caballeresco como grupo preeminente y de la traducción de ese poderío simbólico a los marcos físicos, ya sea por el ejercicio efectivo de la autoridad concejil, ya bien por el *copamiento* del recinto y el desplazamiento de la vivienda de las minorías y de los sectores ligados al ejercicio de los oficios hacia la zona de extramuros.

La definición de estos rasgos simbólicos y físicos debe de haber influido en el diseño de modelos culturales específicos que habrían de moldear las estrategias identitarias de los distintos grupos, e implicando el establecimiento de las pautas que definían la adaptación/inadaptación a dichos moldeamientos. ¿Cómo se habrá plasmado esto en el nivel de las solidaridades y la solidaridad? ¿Qué implicancias ha de contener en referencia a las tendencias al asociacionismo? Probablemente la definición de estos modelos puede haber coartado expresiones y tendencias representativas de sectores particulares y específicos en su gama de intereses y afanes de representación a expensas de la emergencia y consolidación de cofradías de tipo nobiliario. A la vez, el juego de tensiones podría desenvolverse en dos dimensiones que abarcan tanto los espectros horizontal como vertical, y teniendo, entonces, el sector caballeresco un rol representativo en ambas dimensiones. Sin embargo, bien podría afirmarse que las solidaridades horizontales podrían mantenerse aletargadas esperando un contexto más favorable para su desarrollo en cauces de expresión que trascendieran la identificación banderil-facciosa, por lo que, ya entrada la modernidad, no debe sorprendernos la paulatina consolidación de las tendencias asociacionistas por la vía de lo devocional y, precisamente a través de esta conexión con la religiosidad, hallar cauces de manifestación -dentro del esquema de poder y de las relaciones urbanas- mediante una vía tolerada y fomentada.

Tal como señala Barrios García en su estudio sobre las estructuras agrarias y de poder en Castilla para la etapa medieval, Ávila había sido el escenario de un marcado proceso de consolidación de la *clase guerrera* por sobre el resto de los habitantes. Este autor observa que tal definición hegemónica implica un proceso de distanciamiento que conlleva la ruptura de la armonía inicial proclamada en la etapa repobladora.(67) Así se delinearían los rasgos de una ficcionalización en que el sector *guerrero* tiende a identificarse como *miles* y a diferenciarse del *común*, *populus*.

La tendencia del sector caballeresco a conformarse como grupo preeminente en la escena del poder implica entonces

una serie de enfrentamientos en que este sector debe reafirmarse, en su pretendida posición hegemónica, frente al poder eclesial y al *común*, como también hacia el interior de sí mismo, procurando zanjar los enfrentamientos entre bandos. Esta última cuestión se tornaba ineludible y es de gran importancia para comenzar a reconocer la serie de estrategias a que recurrieron los sectores artesanales y mercantiles en la búsqueda de un reconocimiento de su espacio simbólico y físico en el entramado de la ciudad, tras el fracaso de la estrategia directa, es decir, de *choque*, enfrentamiento abierto, respecto a los sectores caballerescos.(68) Asimismo, el diseño de tales estrategias entre los sectores artesano-mercantiles implica un resquebrajamiento de la bipolaridad pretendida por el sector caballeresco: la ficcionalización construida en la bipolaridad *miles-populus* comienza a alterarse cuando una de las partes de estos términos inicia un camino de reconocimiento identitario que vulnera la posición negativa en que ha sido objetivado. Es decir, los sectores artesano-mercantiles delinear una serie de conductas que, si bien no llegan a cuestionar a la oligarquía caballeresca en su rol dominante dentro de la estructura del poder local (por haberlo intentado previamente, y haber fracasado), sugiere una ruptura del mecanismo en el cual la oligarquía cimienta su poder (o sea, la bipolaridad *miles-populus*). El *populus* se muestra, entonces, como un término heterogéneo, que contiene elementos capaces de implementar estrategias diversas: mientras el campesinado acusa una tendencia al empobrecimiento y una marcada sumisión a los *designios* del poder concejil-caballeresco, los sectores artesano-mercantiles protagonizan, en el marco urbano, un proceso de ascenso social.

Si la respuesta de estos sectores al aumento de la violencia y el alza de imposiciones tributarias alcanza este nivel, no es menos cierto que el poder concejil-caballeresco también ha de rediseñar el destino de sus estrategias. A la par que concentra sus esfuerzos en incrementar su presencia física y simbólica en el alfoz, el sector guerrero se perfila, dentro del escenario urbano, con las características de una oligarquía que, si bien no ha de impedir el proceso de ascenso social que beneficia a crecientes segmentos del sector artesano-mercantil, hace recaer en ellos el estigma de la vileza del trabajo manual, a la vez que mantiene sus pretensiones hegemónicas frente al cabildo catedralicio y el poder regio. Mediante el mantenimiento de los resortes del poder municipal, logra el sector caballeresco convertirse en oligarquía capaz de superar el resquebrajamiento de la bipolaridad en que sustentó, inicialmente, su postura preeminente.

A partir de esta etapa, que transcurre entre la segunda mitad del siglo XII y la primera mitad del siglo XIII, comienzan, entonces, a observarse ciertas tendencias a la asociación que no están estrechamente vinculadas a la cuestión religiosa-devocional que ha de ser característica de los siglos siguientes, sino más precisamente relacionadas al juego de intereses económicos y de poder, tal como resultan los casos del *Asocio* (69) y del surgimiento del Cabildo de San Benito.(70) A estas estrategias responde el *común* a través de una serie de mecanismos diferenciales,(71) que oscilan desde el desmantelamiento de la bipolaridad -a la cual se hizo referencia en el párrafo anterior- hasta el desarrollo de conductas de *encomendación* frente a los sectores poderosos, sean éstos el concejil o el eclesial. Así, lo que resulta observable es que se pone en marcha un proceso de redefinición de las instancias de naturalización de las diferencias en el cosmos social en que la bipolaridad *miles-populus* ya no podrá ser argüida como elemento identificatorio. De este modo, comenzará a elaborarse una nueva ficcionalización que, a la par de las transformaciones que ha de implicar el Renacimiento en cuanto a los aspectos religiosos y los movimientos que han de convulsionar no sólo al área hispánica sino también al concierto europeo, conlleva a nuevos términos, en que lo católico (pretendidamente mayoritario) habrá de contraponerse a lo no-católico (objetivado en la presencia de las minorías). Esta estrategia de transformación de los planos de percepción de la realidad hallará su marco de desarrollo en un contexto de cambios de las mentalidades y, a la vez, para el caso abulense, en un escenario en que la trama del poder ya definió claramente quiénes habrían de ser sus esenciales protagonistas y cuáles los actores secundarios. En medio de ello, los sectores artesano-mercantiles sufrieron procesos de disociación y fragmentación: disociación inicial, referida al desprendimiento de la noción de *populus* y el reconocimiento de una percepción alternativa; y fragmentación, respecto a los desiguales resultados alcanzados por quienes desempeñaban estas tareas, referido esto no sólo a las racionalidades propias, sino también a las lógicas emanadas de la pretendida dicotomía mayoría/minoría, que ha de desarrollarse en el siglo siguiente en términos de católico/minorías, cristiano-viejo/cristiano-nuevo.(72)

Tal como analiza Contreras, si bien las minorías resultaron capaces de conformar un espacio cultural autónomo, el proceso de ficcionalización de la realidad ha de conllevar una construcción de la otredad que impulsa un cristianismo exacerbado que propugna el adoctrinamiento masivo. El judaísmo resulta, entonces, interpretado como "religión inferior" y los católicos apuestan, a través del accionar de sus agentes cualificados, por la asimilación.(73) Esto implica fricciones en el espacio de la ciudad: posiciones sociales, derechos pretendidos y percepciones culturales que se activan y confrontan frente a este escenario de redefinición. En el caso abulense, se ha de observar esto claramente, por la importante presencia de las minorías en su elemento poblacional:

La comunidad humana de la capital estaba formada por diferentes grupos étnico-ideológicos. Además de cristianos, que eran la mayoría, la ciudad cuenta desde muy temprano con amplias minorías de judíos y musulmanes. Si desde finales del siglo XI está atestiguada la presencia de los primeros y desde mediados del siglo XII la de los segundos, su peso en el total demográfico de la ciudad a comienzos del siglo XIV resulta incontrovertible; el número de quienes en 1303 habitan las casas del cabildo es un dato elocuente: por cada 90 cristianos figuran unos 25 hebreos y aproximadamente 20 musulmanes.(74)

Barrios García considera que para la época en que se formula el *Becerro*, los sectores mercantiles y artesanales estaban viviendo una etapa de consolidación de su posición, en el nivel de las operaciones económicas, fruto de cierta estabilización del flujo de las relaciones comerciales. A partir de la consideración de la presencia física en el entramado creciente de la ciudad -con *ruas* específicas según algunas de las actividades desarrolladas y prevalecientes en dicha calle-, y a través del análisis de los diferentes oficios que son mencionados en la documentación de la época, este autor sugiere la importancia de este sector. Debe tenerse en cuenta que si el uso del espacio remite no sólo al análisis de la dimensión física de la ciudad, sino también a sus usos simbólicos, tal afirmación cobraría sentido, pues existe una concentración artesanal dentro del recinto y, a la vez, en la zona alta del mismo (en calidad de inquilinos, tal como permite analizar el mencionado documento *Becerro*). Sin embargo, para etapas posteriores, se observa un crecimiento de la población artesanal en las áreas periféricas y extramuros, lo cual nos revela el paulatino desplazamiento de estos sectores desde la zona interna hacia fuera de la muralla. Lo interesante de esta nueva utilización del espacio físico es que ello estaría vinculado con los elementos simbólicos y que, de las zonas de extramuros, precisamente ha de nutrirse con mayor fervor el fenómeno cofradiero en la etapa que abarca el presente estudio.

En relación con la presencia de las minorías, que verificarían el traslado desde el interior del recinto hacia el exterior, pese a que hay autores que marcan la coexistencia armónica,(75) podría decirse que la consulta de algunas recopilaciones documentales, publicadas recientemente, parecerían mostrar un panorama de creciente complejidad.

Por ejemplo, en la recopilación de Carmelo Luis López, *Documentación del Archivo Municipal de Ávila*, para los años 1478-1487,(76) se encuentran numerosas referencias a "enfrentamientos entre cristianos y minorías" ya sea por cuestiones simbólicas o bien por aspectos materiales, o ambas cuestiones combinadas. De esta manera puede observarse que la transformación de la realidad operada por el avance del mensaje del evangelismo doctrinario implicaría un proceso que contiene diferentes estrategias y que, para el caso de las minorías, oscilan desde la *falsificación* de las raíces judías y el *embanderamiento* en los enfrentamientos nobiliarios, hasta el éxodo hacia nuevos lugares o la aceptación plena de la asimilación. Los elementos hasta aquí mencionados y las evidencias referidas al Sínodo de 1481 y a diferentes documentos en que se toma noticia de abusos que sufrirían los habitantes de aljamas moras y judías en el radio abulense, no alcanzan para marcar una *excepcionalidad*, ni por la vía de enfatizar la coexistencia pacífica de las tres culturas, ni por negar dicha interrelación, concluyendo que sólo puede afirmarse que en el transcurso de la modernidad se va perfilando un modelo cultural que contribuye al diseño y consolidación del ideario católico. Quizás como lo muestran recientes estudios,(77) puede influir el marco local en reforzar los rasgos de adopción de ese modelo, pero ello ha de ser materia para tratar extensamente -y con la consulta de material pertinente- en otro artículo, por lo que estamos en condiciones de afirmar que sólo ante la consideración del éxito de una construcción ficcionalizada de la realidad, donde un *nosotros* define y estigmatiza a otro vinculado a la existencia de las minorías, podemos llegar a entender la génesis y desarrollo de niveles de diferenciación y oposición en la sociedad abulense -ya sea bajo el formato *miles/populus*, ya sea bajo la identificación cristiano viejo/cristiano nuevo o bien por la oposición católico/minorías-.

Así, una vez más, la ciudad vuelve a aparecer, como escenario de los poderes, como culminación de sus discursos y pradera fértil de las estrategias de dominación desplegadas por aquéllos. Y será esta misma composición diferenciada en cuadrillas y barriadas la que permite reconocer los rasgos esenciales de los que ha de nutrirse el fenómeno cofradiero en un espacio de recreación física y simbólica de aquellos que, si bien no eran los protagonistas esenciales del juego de los poderes, logran a través de su actuación en estas tendencias asociativas un importante papel dentro del desarrollo de la religiosidad barroca: "La importancia de las cofradías y hermandades abulenses en la historia de la ciudad radica en gran manera en lo amplio del movimiento cofradiero, que abarcaba casi toda la población".(78)

Estas tendencias asociativas se evidencian bastante tempranamente, si se tiene en cuenta que en el transcurso del siglo XVII ha de ubicarse su etapa de mayor esplendor. La cofradía más antigua en el ámbito abulense es la de San Vicente,

estableciéndose su fundación hacia 1317. De acuerdo con lo afirmado por Fernández Valencia -y citado por Sabe Andreu-, esta cofradía devocional fue aprobada el 1 de julio de 1317 por decreto del obispo Sancho Blázquez Dávila. Desde su nacimiento y hasta fines del siglo XVIII -cuando comienzan a hacerse evidentes síntomas de decrecimiento en la tendencia asociativa benéfico-religiosa-, alrededor de setenta cofradías parecen haber existido en Ávila, cuya modalidad prevaleciente -tal como en el caso de San Vicente- fueron los aspectos devocionales. Precisamente como ejemplo de la devoción a los santos, surgirá en el siglo XIV la Hermandad de la Magdalena, la cual se fusionará luego con otra asociación, dando origen a la Cofradía de Santa María Magdalena, Purísima Concepción y Animas del Purgatorio.(79)

Otra noticia antigua que se tiene de la hermandad, pero ya del siglo XV, se refiere a la sentencia de 1429 dada por la ciudad, y que pone fin al pleito entre la hermandad y un particular. La hermandad tiene derecho *conforme a la costumbre inmemorial* a llevarse un tanto del suelo del Mercado Grande donde se ponían los puestos de venta del mercado. Estas ventajas económicas se vieron refrendadas en las ordenanzas municipales de 1485 y sus posteriores añadidos.(80)

Esta cita resulta interesante, además de la referencia a la cofradía, por tratar la cuestión del control sobre el área del mercado abulense, pues existía la particularidad de una cesión regia al poder concejil para su usufructo. De esta manera, la cita precedente permite sugerir la necesidad de considerar las relaciones entabladas entre cofradías y poderes públicos, las cuales estuvieron signadas tanto por la negociación como por tensiones. Un ejemplo de esto último nos lo brinda un fragmento de las Ordenanzas de Ávila:

Ordenamos y mandamos que la iglesia y ermita de la Magdalena, que es en la plaza del Mercado Grande, en el circuito donde agora se facen las talanqueras y barreras al tiempo que se corren los toros desde adentro, de cada carga de cualquier mercaduría, de cualquier calidad que sea, que venga a venderse e se venda en la dicha plaza e dentro del dicho circuito, por el derecho del suelo un cornado, que las cargas de tea, que nunca fue suya nin se falla tener derecho alguno a ella [...]; e de cada carga, un leño, e de cada carretada, otro leño, que no sea el mayor ni el más chico; e de cada cabeza de ganado, mayor o menor, un cornado.(81)

Los alcances de esta ordenanza de fines del siglo XV, pero que en realidad remite a situaciones y formulaciones previas, se refiere a la Iglesia y ermita y no específicamente a la hermandad, aunque ésta pareciera ser la administradora de los bienes de dicha Iglesia. Retomando la consideración del desarrollo de esta tendencia asociativa, debe mencionarse que existió una etapa de fusión entre hermandades, que resultaría prevaleciente a lo largo del siglo XVI, y ello ha de afectar a esta cofradía:

La devoción de la Purísima Concepción es una tendencia devocional muy acentuada desde estos años finales del siglo XV y que irá en aumento en los siglos inmaculistas por excelencia, XVI y XVII.(82)

¿Cuáles eran los aspectos por los cuales estas cofradías, además de sus rasgos de religiosidad, fueron toleradas en el marco urbano, pese a la existencia de tensiones con los poderes laicos y eclesiásticos? Fundamentalmente en sus aspectos ligados al ejercicio de actividades y actitudes vinculadas con la beneficencia, alcanzando con su labor a sectores tales como los pobres, los condenados, las viudas, los huérfanos... Para estos sectores sumidos en la fragilidad del acontecer de la vida cotidiana, las cofradías les resultaban una especial institución que los contenía y ayudaba, tanto material como espiritualmente. A la vez, para los hermanos cofradieros, el ejercicio de tales actividades y el desarrollo de una actitud piadosa orientada ya no sólo al gasto y a la fastuosidad, sino al socorro de los necesitados, les resultaba una interesante práctica en que percibían tanto la honra de la pertenencia a la hermandad así como también el caudal simbólico de ser el *otorgante* (es decir, entre los sectores no privilegiados, ello permitía una cierta emulación de rasgos propios de la sociabilidad nobiliaria, del *dar*). Así, por ejemplo en la cofradía de la cual se venía dando noticia, entre sus hermanos, resulta que:

Las obligaciones más importantes son las de pedir limosna los sábados para los pobres vergonzantes y encarcelados, y distribuirla entre los mismos. Por sentencia dada en Ávila el 30 de marzo de 1549, esta cofradía es la única que puede pedir limosna los sábados.(83)

Respecto a las labores asistenciales, el entierro de los cofrades ocupaba un sitio destacado dentro de la estructura organizativa de las hermandades y como estímulo al ingreso de los hermanos-cofrades. Esto remite a una intensa preocupación vivida entre las gentes del *común* ya desde la etapa medieval, en que se recurría al *auxilio* que podía llegar a prestar algún poderoso laico o bien al sector eclesiástico, con tal de alcanzar, y asegurarse, los beneficios de una

sepultura que estuviera acorde con las expectativas de una vida ultraterrena ligada a la Salvación.(84) Para la etapa en que se analiza a la cofradía de la Magdalena, sus hermanos participan de la fundación de la cofradía de Animas del Purgatorio, con sede en la parroquia de San Nicolás, "con la finalidad de dar sepultura a los ajusticiados y a los pobres forasteros, así como rogar por las ánimas del purgatorio. A estos objetivos caritativos se les añade la creación del hospital para pobres enfermos".(85)

Probablemente ello haya influido en la creciente presencia de artesanos y gentes del común en el fenómeno cofradiero, y más aún, por fuera de las cofradías reconocidamente artesanales-gremiales. Así se observa que, ya desde el siglo XVI, predominan los artesanos en la composición de esta cofradía, pese a no tratarse de una asociación estrictamente gremial, sino devocional. Artesanos calificados, con especialidades artísticas como plateros, bordadores, entalladores y espaderos, son el grupo predominante de cofrades, el cual contaba asimismo con tres clérigos y un noble. Esto permite una composición que, hacia 1634, evidencia que el clero y los agricultores han disminuido su participación en la hermandad, resultando el artesanado el grueso constitutivo de la misma, lo cual lleva a Sabe Andreu a concluir que esto "nos sitúa ante una hermandad de clase media, al igual que otras de las grandes cofradías abulenses en este momento, como por ejemplo, la Veracruz. Precisamente los artesanos son los que tienen una tendencia más acentuada a formar parte de cofradías y hermandades, cuestión que se ve ampliamente demostrada en los cofrades abulenses en el siglo XVII".(86)

Un ejemplo del cambio en la composición de sus hermanos cofrades por los que atraviesa esta hermandad es posible a partir del análisis de las cuotas que se pagaban por pertenecer a la misma. A la vez, esto es interesante, también, desde otro punto de vista, pues marca una singularidad de la cofradía de la Magdalena respecto del resto de las hermandades abulenses, ya que de acuerdo con las ordenanzas de 1564 existía la posibilidad de prenda si la capellanía, o aportación económica consistente en 10 mrs., no se hacía efectiva. Sin embargo, y como síntoma del creciente peso entre los miembros de las gentes del *común*, parece que la situación de alta morosidad que se hace evidente entre fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII convierte a aquello en una práctica nula.

En el siglo XVIII el impago de cuotas conllevará la pérdida de voz y voto y la eliminación de los sufragios por su alma que debería darle la cofradía cuando muriera.(87)

Si bien las obligaciones de los hermanos alcanzaban la concurrencia a actos religiosos, fiestas y entierros -cuyas inasistencias implicaban una multa- y el pago de las cuotas, cabe preguntarse por qué cumplirían parcialmente con dichos compromisos. Y quizás, en el creciente peso que han de alcanzar las cofradías de enterradores y de la Buena Muerte, haya que rastrear el germen de esta alta morosidad, como también en los problemas financieros de los sectores a los que pertenecían los hermanos-cofrades. Respecto de la primera cuestión, el crecimiento de la Veracruz, con permanentes conflictos con la Magdalena, quizás pueda permitir comprender las razones que impliquen la morosidad y disminución del patrimonio de una de las cofradías más tradicionales en el ámbito abulense.

La cofradía de la Magdalena se había beneficiado al adoptar el carácter de asociación de "ánimas", lo cual le había generado recursos:

A lo largo del tiempo, estas dotaciones irán aumentando, pues la cofradía se institucionaliza en Ávila como especializada en su cumplimiento, debido a su carácter de cofradía de Ánimas. Por ello, las propiedades que recaen en ellas serán muchas. El cumplimiento es relativamente irregular. Procuran que se hagan, pero es muy difícil llevar el control al acumularse tantas misas.(88)

La hermandad asistía a los hermanos con sufragios por sus almas, pues ésta era la finalidad propia de una cofradía de Ánimas y la misa era el principal sufragio. Además de enterrar a los cofrades y a sus respectivas mujeres, se encargaba de los hijos y los padres y, en la modalidad benéfico-asistencial, también de los pobres fallecidos en el hospital, avisando a todos los hermanos y enterrándolos en la Magdalena si no tenían cofradía alguna. También inhumaba a las personas que fallecían en los caminos o calles de la ciudad, así como a los ahogados o a los sorprendidos por muerte súbita que no tenían a nadie que se ocupara de sepultarlos. Si la cofradía no cumplía eficazmente con estas obligaciones, ¿podían los hermanos incumplir las propias?, ¿podían buscar una nueva adscripción a una hermandad específicamente orientada a tales fines?, ¿recurrirían, como forma simbólica, a una hermandad que había tenido conflictos con aquélla? Esto probablemente remite a la Veracruz, la cual había mantenido pleitos con la Magdalena acerca de los alcances específicos

que habían de tener cada una de ellas.(89) Ambas trataban de encargarse de la asistencia a los ajusticiados, proporcionándoles túnicas y caperuzas (cuyos trajes luego les eran quitados para disponer su utilización por un próximo ajusticiado). El ejercicio de esta misma práctica por ambas hermandades implica un pleito con la cofradía de la Veracruz, el cual culmina marcando la preeminencia de la de Animas si el reo no expresaba su conformidad respecto a que la cofradía de la Veracruz se encargara de acompañarlo.

A la vez, la existencia de la cofradía de la Veracruz dentro del marco cofradiero abulense evidencia una nueva etapa dentro del movimiento asociativo, ligada no sólo al cristocentrismo sino también a la teatralización de lo sacro, cuestión habitual dentro de los parámetros barrocos de la religiosidad. De este modo, además de los pleitos por delimitar los alcances de sus acciones, existían marcos simbólicos de enfrentamiento, por ejemplo, en las procesiones y en la organización de las fiestas. Así, la Veracruz encara en sus fiestas una dimensión más *colorida* que la de sus alcances como hermandad de ánimas:

Algunas fiestas de la Veracruz tienen un carácter más festivo, como la de la Cruz de Mayo, mientras que otras, como la procesión del Jueves Santo, son de tipo puramente penitencial, aunque con detalles que la suavizan. La *procesión penitencial* del Jueves Santo o *Jueves de la Cena*, como ellos la llaman, está motivada por la misma finalidad que tiene la hermandad: la penitencia pública. El marco elegido es la Semana Santa más importante de Ávila durante mucho tiempo. Las ordenanzas de 1551 describen la procesión minuciosamente. Se hacía de noche, aunque la hora no está especificada en ningún documento. El orden que sigue la procesión es el siguiente: la cruz verde flanqueada por dos blandones y tras ella dos mozos de coro de la catedral, cantando en *remembranza de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo*. Tras ellos irán las mujeres, que no iban vestidas con túnicas, sólo de negro, e inmediato a éstas, las personas que vayan en penitencia sin túnicas de la hermandad. Luego va el pendón de la hermandad acompañado por dos blandones y dos mozos de coro. Después van los hermanos con un Cristo en el medio, con blandones y mozos de coro, y al final, otro Cristo. Cierran la procesión los clérigos, que van cantando..(90)

Las procesiones, las manifestaciones confesionales y el comulgar son actos muy propios de la etapa en que puede inscribirse la descripción de la cita precedente, plena de características que tratan de afianzar el ideario católico, aun cuando se recurra a una manera de plasmarlo que provoca el disgusto de la élite clerical. A la vez, la intensidad de la religiosidad local es observable a través de múltiples puntos de vista: basta recordar el carácter sensitivo con que Sabe Andreu afirma los rasgos de la religiosidad abulense: se *olía* y *veía* en todas partes del entramado urbano: "Se sitúa en las calles e iglesias y se vive a través de sus moradores, estableciendo con la ciudad un mundo de relaciones muy amplias, intensas e indispensables".(91)

Respecto a estas relaciones con los lugares, resulta necesario reconocer dónde se situaban los lugares de culto de las advocaciones cofradieras, precisando que, para la etapa moderna, las principales iglesias se situaban fuera de las murallas, debido a que el espacio intramuros era muy limitado. Este crecimiento de la zona del *extrarradio* implica el crecimiento de los núcleos alrededor de las iglesias, lo cual favorecía la *conexión* entre los sectores populares y las manifestaciones cofradieras, al desarrollarse éstas en el hábitat mismo de la residencia de aquellos. Así se fueron cubriendo los espacios vacíos entre los núcleos de casas hasta formarse los seis barrios o cuadrillas principales: San Juan, San Esteban, San Pedro, San Andrés, San Nicolás y la Trinidad.

En estos barrios la población se distribuía obedeciendo a criterios estamentales. Así, los nobles e hidalgos se sitúan fundamentalmente en el centro de la ciudad, en la cuadrilla de San Juan preferentemente, donde en 1632 por ejemplo, viven el 66 % de los nobles de la ciudad. La cuadrilla de San Pedro tiene una buena parte de nobles y agrupa al mayor número de clérigos, el 45 % de la ciudad en 1632. Ambas son las zonas mejores, donde además iban a vivir los pecheros más ricos, entrecruzándose los motivos estamentales con los plutocráticos.(92)

De acuerdo a estos parámetros de distribución, la ubicación de las sedes cofradieras se transforma a partir del siglo XVI: desde la zona intramuros al área de extramuros. Por ejemplo, si bien en el siglo XVI, la parroquia de San Juan es la sede de la Cofradía de la Minerva dentro de los muros, más allá de ellos, a la par que se mantienen las sedes de las hermandades de los siglos precedentes, se verifica un incremento de la presencia de sedes cofradieras tales como la Cofradía del Nombre de Jesús en la iglesia de San Millán, o la cofradía de San Sebastián-San Segundo en la iglesia homónima, cercana al río Adaja.

En el siglo XVII, *el gran siglo cofradiero*, aumentan las sedes tanto dentro como fuera de los muros: cercana al río Adaja, la cofradía de la Virgen de la Caridad y el Patronato de la Virgen de la Caridad toman como sede la ermita de San Lázaro-Virgen de la Caridad. Cercanas a las iglesias de la Magdalena y a la parroquia de Santiago, se encuentran las sedes de la Cofradía de la Pasión y la del Resucitado de Santa Cruz, ubicadas en la Iglesia de Santa Cruz, como también, en la parroquia de San Nicolás, la Cofradía del Buen Parto y la de las Angustias.

En la zona extramuros, en el tramo cercano a las murallas y que podemos ubicar entre la parroquia de San Vicente y la iglesia de la Magdalena, aumenta la presencia de las sedes cofradieras: al Humilladero de la Cofradía de la Veracruz tomado como sede ya en el siglo anterior, se suman la parroquia de Santo Tomé (sede de las cofradías de los Dolores y del Cristo Crucificado), la parroquia de San Pedro (cofradía de San José) y la ermita de San Miguel, sede de la cofradía de la Piedad y San Miguel. Más allá de San Vicente, la Iglesia de San Martín aloja a la de Nuestra Señora de la Misericordia (de Hortelanos), mientras que en la parroquia de San Andrés han de tener su sede las cofradías del Buen Suceso y del Santísimo Sacramento.

Dentro de los muros, el convento del Carmen fue la sede de la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias, mientras que, cercana a la iglesia de San Esteban, se encontraba la ermita de San Julián, ambas sedes de la Hermandad de la Percha. Para el siglo XVIII, la Iglesia de Santo Domingo será la sede de la Hermandad de la Carda y el Peine, mientras que, extramuros, en el Convento de San Francisco, encontrará la suya la Cofradía de la Oración del Huerto.

De este modo, el recorrido planteado a través del espacio abulense a lo largo de los siglos de mayor envergadura del fenómeno cofradiero permite concluir -siguiendo a Sabe Andreu- que:

La distribución espacial de las sedes de las cofradías nos ofrece, como era de esperar, una mayor presencia extramuros. Los motivos pueden ser varios: por un lado la mayor presencia de ruanos en el extrarradio que hacía que las cofradías, instituciones eminentemente populares, florecieran en parroquias y barrios de los arrabales. Por otra parte, es mayor numéricamente la población que vivía fuera de las murallas y lógicamente, las cofradías se nutrían de estos estratos.⁽⁹³⁾

Pese a este marcado carácter de presencia *popular* dentro del fenómeno cofradiero, no debe omitirse que también existieron cofradías de nobles, y que, más allá de las mismas, éstos participaron activamente en las cofradías devocionales y en las manifestaciones de las mismas.

En el transcurso del siglo XVII, al cual Sabe Andreu considera por excelencia como el "gran siglo cofradiero", se fundan veintiún cofradías que pasan a engrosar el número de hermandades abulenses que, por ese entonces, ya alcanzaban el número de treinta y cuatro, duplicando ampliamente el número de asociaciones existentes en la ciudad para el siglo anterior.

Podríamos decir que en el siglo de mayor decadencia tuvo lugar la etapa de más esplendor de las cofradías de Ávila y de Castilla en general. El desamparo de la masa popular, la cercanía y cotidianidad de la muerte, la necesidad de autoayuda en momentos difíciles y otros factores impulsaron el desarrollo de las cofradías en el XVII.⁽⁹⁴⁾

Las cofradías surgidas en esta etapa barroca contienen un marcado carácter devocional, rasgo, por otra parte, que ya resulta una tendencia acentuada para el caso abulense. Veintiún cofradías nacen en el siglo XVII en el ámbito abulense: tres de estas nuevas asociaciones corresponden a la tipología de Semana Santa, mientras que cinco de ellas son gremiales. A diferencia de las cofradías que se crearán en el siglo XVIII a impulsos de los esfuerzos del clero, las hermandades surgidas en el siglo XVII revelan una mayor raigambre popular, resultando los sectores medios y bajos de la sociedad abulense los protagonistas esenciales de este creciente proceso asociacionista.

Cabe preguntarse si la percepción de una sociedad construida en torno a una imagen de decadencia no ha de influir en ello.⁽⁹⁵⁾ De ser así, se estaría operando un nuevo nivel de ficcionalización de la realidad, donde el *nosotros* pasa a ser inclusivo de la españolidad, aun cuando no pierde las características del elemento católico que fue su componente esencial en el proceso previo de constitución de la mentalidad. De este modo, el *nosotros* pasa a ser equivalente de lo católico-español para comenzar a redefinir un *otros*, que ha de hallarse entre aquellos sectores que se identifican, primero con el ideario ilustrado y, luego, con los componentes del liberalismo.

3. Un balance. Algunas propuestas para el estudio de las cofradías en la sociedad abulense en el tránsito de la modernidad

La sacralización del espacio y la exteriorización del culto en una serie de manifestaciones en que se conjugan lo sagrado y lo profano en curioso sincretismo. Lo espiritual y lo simbólico, lo terrenal y lo trascendente, los poderes y los actores que impulsan a reconocerse -y ser reconocidos- desde instancias colectivas: todo ello está presente al delinear un análisis que relacione el asociacionismo y la religiosidad. Todo esto debe estar presente al ensayar aproximaciones a los rasgos estructurantes de una mentalidad tal como la que predomina en el caso abulense.

Todavía faltan reconocer muchos aspectos acerca del fenómeno cofradiero en el marco castellano, más aún en el caso de Ávila. Las referencias documentales resultan parciales y han sustentado un número pequeño de estudios orientados a reconocer distintos aspectos de la vida religiosa abulense: por ello, las tendencias al asociacionismo verificadas en el ámbito de dicha ciudad, tendrán que ser complementadas con análisis exhaustivos de los archivos, tanto locales como nacionales. Este estado prácticamente *prístino* no permite arribar a formulaciones concluyentes, aunque sí esbozar la necesidad de sugerir algunas propuestas de análisis: precisamente éste ha sido el objeto del presente trabajo. Si se considera que adentrarse en el fenómeno cofradiero significa una particular manera de reconocer las formas del sentir religioso y redescubrir una particular óptica que nos acerca a las percepciones -ya no sólo de los poderes, sino también de los sectores populares- y a las recreaciones permanentes de las identidades en el ámbito urbano, se aceptará que muchos aspectos aún restan revelarse. La cuestión se magnifica al tener en cuenta que, pese al paso de los siglos, aún hoy perviven ecos de estas manifestaciones *barrocas*: a lo largo del siglo XX distintas medidas adoptadas en relación con el derecho de asociación de fieles emanadas desde la Iglesia Católica demuestran el vigor de las cofradías (por ejemplo, el Código de Derecho Canónico de 1917 -reformulado al respecto en 1983- y el decreto *Apostolicum Actuositatem* del Concilio Vaticano II). En relación con el caso abulense puede mencionarse que en el último lustro once asociaciones de fieles han presentado sus estatutos ante el Obispado para conseguir la aprobación de los mismos, perteneciendo seis de ellas a Ávila capital. Se observa, entonces, que el *espíritu asociativo-cofradiero* mantiene su vigencia y la preeminencia de los rasgos devocionales que se perfilaron en el tránsito de la modernidad. Quizás como resultado de los múltiples procesos de ficcionalización que se operaron en el nivel de transformación de las percepciones de la realidad en el transcurso de la modernidad -y en las décadas inmediatamente previas a tal etapa-, se deba rastrear el éxito de estas vertientes devocionales en tanto aglutinantes sociales. Es decir, reconocer que la bipolaridad medieval *miles-populus* habría de ser redefinida primero en términos de *cristiano viejo-cristiano nuevo*, para luego obtener niveles mayores de generalidad y adscribir al nivel físico y simbólico de la religiosidad al definir los rasgos identitarios entre lo *católico* y lo *no-católico*. De esta forma, el tránsito de la modernidad en el caso abulense permite observar la transformación de las tendencias asociativas desde el plano de la defensa de los intereses económicos y el juego de los poderes hacia la emergencia de una religiosidad cuyos caracteres barrocos no deben impedir analizar la secuela profunda operada en el nivel de las mentalidades. Sólo así es posible evaluar la posibilidad planteada en el contexto del debate acerca de la *decadencia* española, de encaramar a la mística abulense Santa Teresa llegando a cuestionar incluso la preeminencia del Apóstol Santiago, y reconocer los rasgos emergentes de una particular concepción de la nacionalidad, cuando al transformarse los términos de la polaridad *católico/no-católico*, el *nosotros* se identifique con la españolidad.

¿*Excepcionalidad* abulense o caracteres distintivos para el marco hispano? No puede aún trazarse un balance definitivo en tanto se carezca de análisis locales y de perspectivas comparativas. Aunque puede afirmarse el peso de las lealtades y del localismo, y su influencia en la conformación de modelos culturales, el estado actual de las investigaciones en relación con la vinculación asociacionismo-religiosidad no puede plantear tajantemente una *excepcionalidad abulense*, aunque sí enunciar que deberá profundizarse el estudio de la relación entre los sujetos y las instancias colectivas de representación y participación vinculadas a los modelos culturales vigentes, reconociendo asimismo aquellos márgenes para la existencia de prácticas que implicaran un desafío de lo prescripto. No puede delinearse, entonces, una conclusión definitiva en tanto resta analizar si las cofradías actuaron como ámbito para el desarrollo de estrategias de participación en el escenario urbano o bien fueron una verdadera interiorización de los preceptos religiosos. Tal como recientemente ha comentado el delegado episcopal para la religiosidad popular en el ámbito abulense, Jesús Martín Arenas: "Si bien es cierto que la religiosidad popular es ámbito propicio para anunciar el mensaje de Jesucristo y orientar sus expresiones a la maduración de la fe, la conversión y la celebración de los Sacramentos, puede quedarse en muchas ocasiones en una simple manifestación cultural sin llegar a la verdadera fe". Indagar en estos aspectos resulta, entonces, una cuestión ineludible al plantear un análisis del asociacionismo y la religiosidad, como también de los niveles de interpretación de

la realidad -en términos de polaridades- y del consiguiente proceso formativo de las mentalidades. La propuesta de continuar con esta investigación queda así planteada.

Notas

1. Torres Jiménez, M., *Religiosidad popular en el campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos-CSIC, 1989, p. 93. [[Links](#)]

2. Debe entenderse que este concepto no remite a las referencias a sectores sociales determinados, sino que propone reconocer ciertas características antropológicas vinculadas con los aspectos religiosos. De acuerdo con algunos investigadores, la religiosidad popular consistiría en una búsqueda de relaciones con lo divino que resultan sencillas y directas, en cuanto permiten la conjunción del sentimiento y la imaginación, rechazando las mediaciones clericales y alcanzando, así, la concreción del deseo de trascendencia (Cf. Hurtado Sánchez, J., ed., *Religiosidad popular sevillana*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla - Universidad de Sevilla, 2000). [[Links](#)]

3. Aspecto necesario ya que, como ha afirmado recientemente Cuenca Toribio, todavía hay temas pendientes vinculados a la religiosidad hispánica, lo cual debe emprenderse urgentemente para reconocer de forma más acabada la cultura española (Cf. Cuenca Toribio, J., "La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a finales de siglo (1976-1999)", *Hispania Sacra*, 51, 1999). [[Links](#)]

4. Asenjo González, M., "La ciudad medieval castellana. Panorama historiográfico", *Hispania*, 175, 1990, p. 796. [[Links](#)]

5. *Ibidem*, p. 796.

6. *Ibidem*, p. 804.

7. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Cofradías y gremios en Navarra en la época de Carlos III", *Hispania Sacra*, 50, 1998, p. 667. [[Links](#)]

8. Torres Jiménez, M., *op. cit.*, p. 149.

9. Granjel, L. S., *La medicina española renacentista*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1980, pp. 116-118. [[Links](#)]

10. Torres Jiménez, M., *op. cit.*, pp. 156-157.

11. López Santidrán, S., "Características predominantes en la espiritualidad del Siglo de Oro", *Burgense*, 38/1, 1995, p. 178. [[Links](#)]

12. *Ibidem*, p. 179.

13. Sánchez Herrero, J., "Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del valle del Duero, siglos XIV y XV", *Hispania*, 126, 1974, p. 6. Cf. *Ibidem*, p. 49. [[Links](#)]

14. *Ibidem*, p. 48.

15. Sánchez Herrero menciona las cofradías para la edificación de iglesias, las cofradías-gremios; había cofradías de clérigos y cofradías-agrupación de personas pertenecientes a un mismo nivel o grupo social, como también aquellas de devoción-penitenciales-caritativas. Cf. Iradiel Murugarren, P., *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XII-XVI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera en Cuenca*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1974. Monsalvo Antón, J., "Aproximación al estudio del poder gremial en la Edad Media castellana. Un escenario de debilidad", *En la España Medieval*, 25, 2002. [[Links](#)] [[Links](#)]

Otros criterios, o bien menciones a polémicas terminológicas y diferencias en las tipologizaciones, pueden consultarse en las siguientes obras: González Arce, J., "Monarquía y gremios. Acerca de las corporaciones proscritas en la Castilla bajomedieval", *IX Jornades d'Estudis Històrics Locals, La manufactura urbana e ils menestrals (s. XII-XVI)*, Palma de

Mallorca, 1991; Rumeu de Armas, A., *Historia de la previsión social en España. Cofradías. Gremios. Hermandades. Montepíos*, Barcelona, El Albir, 1981; Sabe Andreu, A., *Las cofradías de Ávila en la Edad Moderna*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 2000 y en el artículo de Sainz Ripa, E., "Las *Constituciones de la cofradía de Santiago, de Navalsaz*, uno de los textos más antiguos de asociación religiosa", *Berceo*, 104, 1983. [[Links](#)] [[Links](#)] [[Links](#)] [[Links](#)]

16. Romero Martínez, A., "El asociacionismo del poder: las cofradías de hidalgos y caballeros", *En la España Medieval*, 18, 1995, p. 135. [[Links](#)]

17. *Ibidem*, p. 141.

18. Sánchez Herrero, J., *op. cit.*, p. 2.

19. Romero Martínez, A., *op. cit.*, pp. 144-145.

20. Collantes de Terán Sánchez, A., "Solidaridades laborales en Castilla", en *Cofradías, Gremios, Solidaridades en la Europa Medieval. XIX Semana de Estudios Medievales, Estella 92*, Pamplona, 1993, p. 114. Cf. Laliena Corbera, C., "Los zapateros de Huesca, siglos XIII-XIV", *Anuario de Estudios Medievales*, 18, 1988. [[Links](#)] [[Links](#)]

21. López Santidrán, S., *op. cit.*, p. 157.

22. Sánchez Herrero, J., *op. cit.*, p. 49.

23. López Santidrán, S., *op. cit.*, p. 156.

24. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 333.

25. López Santidrán, S., *op. cit.*, p. 171.

26. Barrio Gozalo, M., "Iglesia y sociedad en la España de finales del Antiguo Régimen. La quiebra del catolicismo popular", *Anthologica Annu*, 44, 1997, p. 548. Cf. Contreras, J., "Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad. Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen", *Fundación - Actas de las Segundas Jornadas de Historia de España*, V, 2002, pp. 9-38. [[Links](#)] [[Links](#)]

27. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Cofradías y gremios...", pp. 668-669.

28. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa en la España del siglo XVIII", *Anthologica Annu*, 36, 1989, p. 306. Cf. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII", *Bulletin Hispanique*, 99/2, 1997. [[Links](#)] [[Links](#)]

29. Barrio Gozalo, M., "Iglesia y sociedad...", p. 548.

30. Hurtado Sánchez, J., *op. cit.*, p. 10.

31. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Cofradías y gremios en Navarra en la época de Carlos III", *Hispania Sacra*, 50, 1998, pp. 690 y ss. Cf. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Debate político y control estatal...", pp. 432 y ss. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen", *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000. [[Links](#)] [[Links](#)]

32. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Debate político y control estatal...", pp. 423-424. Cf. Sarrailh, J., *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1957. Velarde Fuentes, J., "Campomanes, vivo y actual", *Torre de los Lujanes*, 31, 1996. [[Links](#)] [[Links](#)]

33. Tomando como fuente la elaboración que hacen al respecto Arias de Saavedra y López Muñoz, en base al Informe del contador Navarro presentado al Consejo el 30 de octubre de 1775, observar el gasto medio de la provincia de Ávila en el cuadro I, el cual resulta inferior al gasto medio de la Corona de Castilla (cuadro II), aunque prácticamente similar

al promedio de gastos anuales de las cofradías de la Corona de Aragón (cuadro II). Cf. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Debate político y control estatal...", pp. 429 y ss.

34. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa...", p. 285.

35. Asenjo González, M., *Segovia. La ciudad y su tierra a finales del Medievo*, Segovia, 1986, p. 192. [[Links](#)]

36. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 283.

37. *Ibidem*, p. 299.

38. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión social ...", p. 199.

39. Cf. Contreras, J., "Procesos culturales hegemónicos..", pp. 9-38.

40. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión social...", p. 201.

41. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa...", p. 311.

42. Peñafiel Ramón, A., "Religiosidad cartaginerana del Setecientos", *Miscelánea Medieval Murciana*, XIX-XX, 1995-1996, p. 266. [[Links](#)]

43. Cf. Valdeón Baroque, J., "Reflexiones sobre la cultura popular en la Edad Media", *Edad Media*, 1, 1998, pp. 25-26; Barrio Gozalo, M., "Iglesia y sociedad en la España de finales..", pp. 548 y ss; Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión social ...", pp. 210-211. [[Links](#)]

44. *Infra*, cita 22.

45. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión social ...", pp. 202-203.

46. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 284.

47. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión social ...", p. 200.

48. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 295.

49. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa...", p.307.

50. Molina Molina, A., "Sermones, procesiones y romerías en la Murcia bajomedieval", *Miscelánea Medieval Murciana*, XIX-XX, 1995-1996, pp. 221-231. [[Links](#)]

51. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa...", p. 310.

52. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 310.

53. *Ibidem*, p. 285.

54. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa...", p. 308.

55. Cf. Homet, R., "Sobre el espacio de las fiestas en la sociedad medieval", *Temas Medievales*, 1, 1991, p. 143. "En otras palabras, partimos de la asunción de que la fiesta supone una transformación temporaria y convencional del espacio, realizada con determinados fines que siempre procuran dar relevancia a algún género de acontecimiento. Pero existe un segundo nivel en el que opera la fiesta: el que atañe a su preparación -y a su desmontamiento- y que implica una adecuación temporaria del espacio cotidiano y producir la fiesta". [[Links](#)]

56. Cf. Carlé, M^a del C., *Del tiempo y sus moradores*, Buenos Aires, Dunken, 2002, pp. 62 y ss.; Parma, V., "Fiesta y revuelta. La teatralidad política en Valencia a principios de la Modernidad", *CHE LXXVII*, 2001-2002; Peñafiel Ramón, A., "Religiosidad cartaginerana...", *op. cit.*, p. 274. [[Links](#)] [[Links](#)]

57. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 297.
58. López Santidrán, S., *op. cit.*, p. 161.
59. Molina Molina, A., "Sermones, procesiones...", pp. 227-228.
60. Barrio Gozalo, M., "Sociedad, Iglesia y vida religiosa...", p. 310.
61. Monsalvo Antón, J. M., *op. cit.* Cf. García Sanz, A., "Organización productiva y relaciones contractuales en la pañería segoviana en el siglo XVI", *IX Jornades d'Estudis Històrics Locals. La manufactura urbana i els menestrals (s. XIII-XVI)*, Palma de Mallorca, 1991, pp. 177-193. Para el caso abulense, veáse Barrios García, A., *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca-Institución Gran Duque de Alba, 1983, tomo 2, pp. 55 y ss. [[Links](#)] [[Links](#)]
62. Molina Molina, A., "Sermones, procesiones..", p. 222.
63. *Ibidem*, pp. 229-230.
64. Laguzzi, M^a del P., "Ávila a comienzos del siglo XIV", *CHE*, XII, 1949, p. 149.
65. Hernández Segura, A., *Crónica de la población de Ávila*, Valencia, Anúbar, 1966. [[Links](#)]
66. Laguzzi, M^a. del P., *op. cit.*
67. Barrios García, A., *Estructuras agrarias y de poder...*, tomo I, pp. 174 y ss.
68. *Ibidem*, tomo I, pp. 180 y ss.
69. *Ibidem*, tomo I, pp. 166-167 y 193 y ss.
70. *Ibidem*, tomo I, pp. 261 y ss.
71. *Ibidem*, tomo II, pp. 174-175.
72. Contreras, J., "El poder de la ciudad y sus ambivalencias: cristianos viejos y cristianos nuevos en el espacio urbano", en Fortea Pérez, J. (ed), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (ss. XVI-XVIII)*, Cantabria, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 323-346. [[Links](#)]
73. *Ibidem*, pp. 323-346.
74. Barrios García, A., *op. cit.*, tomo II, p. 179. El *Becerro* permite analizar la presencia de minorías en la ciudad de Ávila, a la par de reconocer que, de igual modo a lo que sucedía en otras ciudades peninsulares, las minorías tenían una fuerte impronta en el marco de lo artesanal.
75. Al respecto consultar Tapia, S. de, "Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión", *Sefarad*, 57/1, 1997, pp. 135 y ss. Cf. Ladero Quesada, M., "Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV", *Sefarad*, 31/2, 1971, pp. 249-252. Del mismo autor, "Un préstamo de los judíos de Segovia y Ávila para la guerra de Granada, en el año 1483", *Sefarad*, 35/1-2, pp. 151 y ss. [[Links](#)] [[Links](#)]
76. Luis López, C., *Documentación del Archivo Municipal de Ávila (1478-1487)*, vol. III, Ávila, Institución Gran Duque de Alba-Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, 1999, pp. 45-46 (documento 243). [[Links](#)]
77. Campbell, J., "Cultura popular y vida cotidiana en el imperio de Carlos V", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 605. [[Links](#)]
78. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 281.

79. En el libro *Becerro* de 1303 aparece establecida la iglesia de Santa María Magdalena. Cf. Laguzzi, M^a del P., *op. cit.*, pp. 150 y ss. Resulta dudosa la inscripción en la campana que indicaría una temprana referencia a la cofradía hacia 1312, a pesar de la referencia al *Becerro* respecto a dicha Iglesia. Cf. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, pp. 34 y ss.

80. *Ibidem*, p. 34.

81. Monsalvo Antón, J. M., *Ordenanzas medievales de Ávila y su tierra*, Ávila, Ediciones de la Institución Gran Duque de Alba-Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, 1990, p. 160. Cf. Fábrega, M., "Asociacionismo y poderes públicos en la modernidad. Aportes para el conocimiento del universo artesanal abulense" (en prensa). [[Links](#)]

82. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 35.

83. *Ibidem*, p. 35.

84. Cf. Barrios García, A., *Estructuras de poder...*, tomo I, pp. 215 y ss.

85. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 36.

86. *Ibidem*, p. 43.

87. *Ibidem*, p. 45.

88. *Ibidem*, p. 45.

89. Cf. Arias de Saavedra, I. y López Muñoz, M., "Las cofradías y su dimensión...", pp. 200 y ss.

90. Sabe Andreu, A., *op. cit.*, p. 233.

91. *Ibidem*, p. 286.

92. *Ibidem*, p. 286.

93. *Ibidem*, p. 291.

94. *Ibidem*, pp. 282-283.

95. Elliott, J. H., "Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII", en Elliott, J. H. (ed.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, Crítica, 1982, pp. 198 y ss. Cf. Albiñana, S., "Notas sobre decadencia y arbitrista", *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 20, 1994, pp. 9-28. [[Links](#)] [[Links](#)]