

# La Reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias

Mercedes PÉREZ VIDAL\*

*Centro de Estudios sobre América Latina  
y el Caribe (UNAM)*

México, D.F.

SUMARIO: 197-237 [1-41]. Resumen: 197. [1]. Abstract: 198 [2]. Introducción: 198-199 [2-3]. 1. Inicios de la Reforma en Castilla: 200-203. [4-7]. 2. Reforma de los monasterios femeninos en Castilla: 203-221. [7-25]. 3. Modelos y advocaciones: 221-226 [25-30]. 4. Clausura y reforma: 226-230 [30-34]. 5. Consecuencias de la introducción de la reforma en la celebración litúrgica, prácticas devocionales, arte, arquitectura: 230-236 [34-40]. Conclusiones: 237 [41].

RESUMEN: Dada la ausencia de estudios específicos, la historiografía tradicional ha ofrecido una visión de falsa homogeneidad de la reforma de los monasterios de dominicas en Castilla. Sin embargo, ésta se desmonta fácilmente a través del análisis de otro tipo de documentación y también del arte y arquitectura de estas fundaciones. El objetivo de este artículo es precisamente replantear la visión de estos procesos, su cronología, características y los agentes que intervinieron en los mismos, así como sus consecuencias en la vida monástica, el arte y la arquitectura.

*Palabras clave: reforma, monjas dominicas, clausura, liturgia, representaciones de*

\* Este artículo se escribió mientras la autora disfrutaba de una estancia como becaria postdoctoral en el Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue presentado a Archivo Dominicano en febrero de 2015 y aceptada su publicación en junio del mismo año. La autora es doctora en historia del arte por la Universidad de Oviedo (España) y fundadora y vicepresidenta de la SEIFMAR. Entre sus publicaciones recientes cabe destacar “Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla”, en *Medievalia* 17 (2014) 215-242, y “Arte y liturgia de los monasterios femeninos en América. Un enfoque metodológico”, en *Quiroga* 7 (enero-junio 2015) 58-71.

*la Pasión.*

**ABSTRACT:** Giving the lack of specific studies, the traditional historiography has offered a vision of false homogeneity of the reform in the Dominican nunneries in Castile. Nevertheless, this can be easily deconstructed through the analysis of other kind of documents, as well as the art and architecture of those foundations. The purpose of this article is indeed to reconsider the vision of these processes, the chronology, features and the agents involved in them, as well as their consequences in the monastic life, the art and architecture.

Key words: *reform, Dominican nuns, enclosure, liturgy, Passion enactments.*

## INTRODUCCIÓN

La ausencia de trabajos rigurosos, que superen la visión tradicional transmitida por los cronistas dominicos y el reducido ámbito de algunos estudios de carácter local es extensiva a todos los aspectos de la historia de las monjas dominicas en España. El proceso de introducción de la reforma no fue una excepción y es llamativo el desinterés en el análisis de la problemática propia de los monasterios femeninos, por parte de quienes se han ocupado de la reforma de los dominicos españoles. En consecuencia, la visión que se tiene de estas cuestiones se basa aún con excesiva frecuencia en la ofrecida por las crónicas conventuales<sup>1</sup>. El problema radica en que, como se verá, los cronistas tendieron a simplificar el desarrollo de este proceso, silenciando los conflictos y escándalos y dotándolo de una homogeneidad de la que careció, al igual que hicieron con otros asuntos, como los mecanismos de incorporación de nuevos monasterios a la Orden de Predicadores, la *cura monialium*, el patronazgo, jurisdicción, etc<sup>2</sup>.

1. Vicente BELTRÁN HEREDIA, O.P., *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, Instituto Histórico Dominicano, 1939; Íd., “Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la provincia de Portugal”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* XXVIII (1958) 221-262; Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P., “La Reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea”, en *Archivo Dominicano* VIII (1987) 5-50. Más reciente, cabe destacar el trabajo de Guillermo NIEVA OCAMPO, “La creación de la Observancia regular en el convento de San Esteban de Salamanca durante el reinado de los Reyes Católicos”, en *Cuadernos de Historia de España* LXXX, (2006) 91- 12; Íd., “*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV”, en *la España medieval* 32 (2009) 297-341; Íd., “Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI”, en *Hispania*, LXXI/ 237 (enero-abril 2011) 39-64. En el caso de Aragón, la bibliografía es más escasa. Alfonso ESPONERA CERDÁN, O.P., “La Provincia y la Reforma en los siglos XV y XVI”, en V.T. Gómez, A. Esponera, L. Galmés, V. Forcada (Coords), *La Provincia Dominicana de Aragón: Siete siglos de Vida y Misión*, Edibesa, Madrid, 1999.

2. Cf. Mercedes PÉREZ VIDAL, “*Uniformitas vs diversitas* en los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla (siglos XIII-XV)” en *Territorio, Sociedad*

Como es sabido, la decadencia o relajación de la vida conventual experimentada a lo largo del siglo XIV se caracterizó por el predominio de una serie de criterios y prácticas de carácter particularista que llegaron a interferir gravemente el funcionamiento de la vida comunitaria. En el caso de los monasterios femeninos, esto se caracterizó por un excesivo recurso al apoyo y patronazgo de poderosos e instituciones eclesiásticas, una inobservancia de la clausura y un abandono de la vida común, características todas ellas que, no obstante, volverían a darse más adelante.

La reforma de los órdenes religiosas fue un proceso de larga duración que se inició ya en el siglo XIV y continuó a lo largo de la siguiente centuria, con especial impulso bajo el reinado de los Reyes Católicos, culminando ya al calor de la Contrarreforma. Como se verá, aunque no se ha considerado en la misma medida, también fue así en el caso de las monjas dominicas.

La fortuna historiográfica de tales procesos varía de unas Órdenes a otras. En el caso de las religiosas de la Orden de Predicadores, la señalada falta de estudios ha llevado, en primer lugar, y al igual que sucedió en otros ámbitos y aspectos de la vida monástica, a la negación del papel desempeñado por las mujeres en el proceso de reforma. Tanto los cronistas como los historiadores que han abordado ulteriormente estos aspectos, han limitado a las monjas a un mero papel pasivo. La introducción de la observancia habría tenido lugar a imitación de la de los conventos masculinos, en fechas notablemente más tardías, de forma homogénea y debida a la acción de agentes externos, bien fuesen frailes o visitadores nombrados por los Reyes Católicos.

Sin embargo, la voz de las monjas, silenciada en las crónicas oficiales de la Orden, se hace oír a través de otros documentos, como procesos y memoriales, y también en los edificios que habitaron. En el presente artículo se tendrá en cuenta todas esas fuentes a fin de poner de manifiesto que el proceso fue notablemente más complejo y diverso y se plantean diversas cuestiones<sup>3</sup>. ¿Quién introdujo la reforma y a quién se debió la iniciativa? ¿fue acogida de la misma manera? ¿tuvieron las religiosas un papel activo en la misma? ¿qué consecuencias tuvo a nivel litúrgico, devocional y artístico? Las respuestas varían de un monasterio a otro y se complican aún más si, ampliando el enfoque, comprendemos un ámbito geográfico más amplio. En las siguientes líneas abordaremos tales cuestiones.

y *Poder* 8 (2013) 133-152.

3. Debemos contraponer, en efecto, lo que ya Penélope Johnson definió “documents of theory” frente a los “documents of practice”. Cf. Penélope JOHNSON, *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 7.

## 1. INICIOS DE LA REFORMA EN CASTILLA

En general, el proceso reformador de la Orden de Predicadores se llevó a cabo en la Península Ibérica con un notable retraso respecto a Italia. En efecto, pese a algunos aislados conatos en las primeras décadas del siglo XV, la pretendida vuelta a la observancia no prosperó y comenzó a avanzar con fuerza hasta la década de 1460.

Los primeros intentos de reforma estuvieron claramente influenciados por el eremitismo, que llegado de Italia penetró en la Península Ibérica ya desde mediados del siglo XIV e inicios del XV<sup>4</sup>. Se instalaron diversas comunidades eremíticas en las sierras del norte de Toledo, de Córdoba, de Lisboa, y en el sur de Burgos, varias de las cuales estuvieron en el origen de monasterios jerónimos y, sobre todo, tuvieron gran eco entre los franciscanos. Entre estos últimos cabe destacar el ejemplo de fray Pedro de Villacreces, y sus discípulos: Pedro de Santoyo, Pedro Regalado y Lope de Salazar y Salinas, responsables de la difusión de una observancia de corte austero y eremítico en Castilla<sup>5</sup>. Cabe señalar asimismo aquí que el último de ellos fundó también, a petición de Beatriz de Manrique, esposa del condestable de Castilla Pedro Fernández de Velasco, tres comunidades femeninas: en Briviesca, Belorado y Santa Gadea, inicialmente de terciarias, que en 1460 se transformaron en monasterios<sup>6</sup>.

En el caso de los Predicadores, contamos con el notable ejemplo del Beato Álvaro de Córdoba, que fue pionero en la vuelta a la observancia, siguiendo también un modelo eremítico. Profesó en el convento de San Pablo de Valladolid, llevando posteriormente a cabo una importante labor apostólica y evangélica, además de ocupar el cargo de confesor de la reina Catalina de Lancáster y de Juan II, y llegó a ser nombrado vicario general de la reforma en 1427<sup>7</sup>. Su peregrinación a Tierra Santa en 1422 estuvo en el origen de su profunda devoción a los Santos Lugares, que tuvo su

4. Sobre las reformas y reformas en la Orden franciscana véase el volumen colectivo en el que se recogen los resultados de sendos coloquios celebrados en Clermont-Ferrand en 2003 y Chambéry en 2004. Frédéric MEYERET y Ludovic VIALLET, *Identités franciscaines à l'âge des Reformes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2005.

5. Adeline RUCQUOI, "Los franciscanos en el Reino de Castilla", en *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de Julio al 4 de Agosto*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 65-86, en concreto, 75-78.

6. Pedro Fernández de Velasco y Beatriz Manrique apoyaron especialmente esta rama de la reforma franciscana, en concreto a fray Lope de Salazar y Salinas, mientras que Pedro Regalado recibió el apoyo de Doña Mencía de Mendoza, nuera de los mencionados condes de Haro. Felipe Pereda, "Liturgy as women's language: two noble patrons prepare for the end in fifteenth-century Spain", en Therese MARTIN (ed.), *Reassessing the Role of Women as "Makers" of Medieval Art and Architecture*, Leiden, Brill, 2012, v. II, pp. 937-988 (esp. 946-947).

7. Juan de RIBAS, *Vida y milagros del Beato fray Álvaro de Córdoba*, 1687, ed. facsímil en Córdoba, 1987; Raimundo CASTAÑO, O.P., *San Álvaro de Córdoba y su convento de Escalaceli de la Orden de Predicadores*, Vergara, 1906; Álvaro HUERGA, O.P., *Escalaceli*,

plasmación material en el convento de *Scala Coeli*, fundado en 1423 en la sierra cordobesa. En él pretendió recrear la topografía de los lugares jerosolimitanos, construyendo para ello varias capillas en las que representó los principales eventos de Nuestro Señor camino del monte Calvario, que no se conservan pero fueron descritas por J.B. Feuillet en el siglo XVII<sup>8</sup>. Esta fue la única fundación que se concretó de las diez, seis conventos masculinos y cuatro femeninos, autorizadas el 5 de febrero de 1418 por el papa Martín V al provincial de Castilla, fray Luis de Valladolid<sup>9</sup>.

No obstante, resulta claro que el modelo eremítico planteado en Córdoba no tuvo continuidad, probablemente por no ser acorde a la idiosincrasia dominica. El espíritu profético y escatológico de la teología de Joaquín de Fiore (m. 1202) caló en un primer momento entre franciscanos y dominicos, y ambos identificaron a sus fundadores con los dos hombres angélicos mencionados por el abad calabrés, que vendrían a fundar las Órdenes de los monjes de los últimos días. En el *Libellus* de Jordán de Sajona, compuesto entre 1219 y 1234, santo Domingo se presenta como heraldo de la segunda venida de Cristo, algo que se repitió más tarde en la obra de R. de Cerrato y en las *Vitae Fratrum*. Posteriormente, las doctrinas de santo Tomás de Aquino, contrarias al pensamiento milenarista de Joaquín de Fiore, dieron paso a una actitud más prudente por parte de los Predicadores a partir de la segunda mitad del s. XIII<sup>10</sup>.

Sin embargo, encontramos en el seno de la Orden frailes que pueden vincularse de alguna manera con estas corrientes. Destaca especialmente san Vicente Ferrer, llamado el “Ángel del Apocalipsis”, insistiéndose en el carácter escatológico de su predicación, si bien la mayoría de sus sermones inciden más bien en la necesidad de penitencia y reforma<sup>11</sup>. No obstante la incidencia del santo valenciano en el origen de algunos cultos

Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981; Francisco José R. FASSIO, O.P., *San Álvaro de Córdoba: reformador de los dominicos en España*, Madrid, Dominicos, 2003.

8. J.B. FEUILLET, “Vie du B. Alvarez de Cordoue”, cit. en Amédée Teetaert Da ZEDLIGEM, *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis. Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi della Passione di Cristo*, Ponzano, ATLAS, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei, 2004, pp. 95-96.

9. Martín V parece haberse mostrado favorable a las citadas tendencias eremíticas, pues aumentó también la autonomía e independencia de los “eremitorios” franciscanos frente a los observantes y conventuales, por medio de una bula expedida el 28 de diciembre de 1427; Adeline RUCQUOI, *Los franciscanos...*, p. 80.

10. Elisabetta LURGO, *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Florencia, Nerbini, 2013, pp. 55-56.

11. José María de GARGANTA, O.P., “San Vicente Ferrer, predicador de penitencia y de reforma”, *Agiografía nell’Occidente Cristiano. Secoli XIII-XV*, Roma, 1980, pp. 138-165; Joseph PERANAU I ESPELT, “Profetismo gioachimita catalana da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer”, *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Genova, 1991, p. 406. En relación con las monjas dominicas cf. Alfonso ESPONERA CERDÁN, O.P., “Reflexiones de San Vicente Ferrer sobre la vida religiosa a las monjas dominicas de Estavayer- Le- Lac (Suiza) en 1404”, en *Teología Espiritual* LI (2007) 103-117.

y devociones, asociados a supuestas predicaciones, debe ser revisado y purgado, pues se ha dado una cierta inflación de tradiciones locales<sup>12</sup>, su repercusión en el pensamiento teológico, prácticas devocionales, en los movimientos de reforma e incluso en el arte, debe ser por el contrario reconsiderado. Un ejemplo lo tenemos en el claustro de las Dueñas salmantinas, realizado entre el segundo y tercer tercio del XVI, cuya iconografía de carácter claramente apocalíptico quizá pueda relacionarse con los sermones del valenciano, una copia de los cuales se conservó en el vecino convento de San Esteban hasta 1615<sup>13</sup>.

Volviendo al territorio europeo, en el concilio de Constanza de 1418 coincidieron curiosamente el citado provincial reformista, Luis de Valladolid, y Juan de Torquemada, hijo al igual que Álvaro de Córdoba de San Pablo de Valladolid, pero con ideas muy distintas, que reanudaría el proceso de reforma por vías bien diversas, e incluso contrapuestas, en las que el tomismo tuvo un notable peso. De acuerdo con éstas y a partir del convento vallisoletano, al que poco a poco se fueron adhiriendo otros, se constituyó la Congregación de la Reforma en 1467, con aprobación del Maestro general Auribelli. A instancias de Torquemada, esta Congregación recibió de Pío II los mismos privilegios de la Congregación lombarda<sup>14</sup>. En 1477 tuvo lugar el primer capítulo, celebrado en San Pablo de Valladolid, y un año después Sixto IV confirmó por bula la autonomía de la Congregación de Castilla, dependiente del Maestro general, algo que también reconoció el Capítulo general de Perugia, en 1478<sup>15</sup>.

Entre los conventos que ya habían abrazado la observancia por entonces estaban, además de San Pablo de Valladolid, los de Peñafiel, Segovia, Burgos, Rojas, Portaceli, San Pablo de Sevilla, Plasencia, Zafra y Santa Catalina de Trujillo. Llamativamente, junto a estos se encontraba también un monasterio femenino, el de las dueñas zamoranas, cuyas religiosas propagaron posteriormente la observancia a Medina del Campo,

12. Pedro María CÁTEDRA, *Sermón, Sociedad y Literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412. Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994.

13. JUSTO CUERVO, O.P., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, Salamanca, 1915, I, p. 21; Pedro María CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura...*, p. 29. Sobre el claustro de las dominicas salmantinas véase José María GONZÁLEZ DE ZÁRATE, "Via veritatis El programa cristológico en el claustro del convento de Santa María de la Consolación en Salamanca (Dueñas)" en *Norba - arte* 8 (1988) 7-38.

14. José GARCÍA ORO, *Cisneros y la Reforma del Clero Español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1971, p. 160.

15. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., *Historia de la Reforma...*, p. 16. Además de liderar la reforma en Castilla, también cabe destacar la labor intelectual de Juan de Torquemada, o su papel en la construcción y restauración de fundaciones dominicas, como San Pablo de Palencia o la Minerva en Roma; Karl BINDER, "El cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiástica en el siglo XV", en *Revista de Teología* (La Plata) 3 (1953) 42-66; Luciano CINELLI, "Juan de Torquemada" en *La città degli angeli, Catalogo de la Mostra*, Firenze, Ermes, 2003, pp. 74-79.

Jaén y probablemente también a Salamanca<sup>16</sup>. En este último, la reforma fue introducida apenas cuatro años después, en 1482, a instancias de Ana de Paz, quien en su testamento legó toda su hacienda al monasterio, estableciendo como una de las cláusulas que éste fuese reducido a la observancia<sup>17</sup>. En ambos casos, Zamora y Salamanca, los monasterios femeninos se adelantaron a los respectivos conventos masculinos en la adopción de la observancia, contradiciendo así los señalados supuestos de la tardía reforma de los monasterios y de la dependencia de estos de los varones de la Orden.

## 2. REFORMA DE LOS MONASTERIOS FEMENINOS EN CASTILLA

En efecto, la historiografía tradicional ha venido considerando que la reforma de las casas femeninas habría tenido lugar a partir de 1493, tras la concesión del breve *Exposuerunt Nobis* por Alejandro VI a los Reyes Católicos, otorgándoles amplias facultades al efecto. Esto motivó la designación al año siguiente de una serie de reformadores para los monasterios femeninos de Castilla, siendo el encargado de la reforma de las dominicas fray Pascual de Ampudia, que había sido vicario de la Congregación de la Reforma entre 1487 y 1490<sup>18</sup>. A partir de esto, se han retrasado las fechas de la introducción de la reforma en los monasterios de dominicas, a la vez que se ha considerado a los Reyes Católicos como los únicos impulsores de la misma, y como agentes directos a los propios dominicos. Si bien esto fue cierto en ocasiones, no puede generalizarse y desde luego no se desarrolló de forma homogénea y lineal, ni sin rechazo por parte de las religiosas. Asimismo, tanto en este caso, como en el mejor conocido de las clarisas, ya se habían dado durante el siglo XV algunos intentos de reforma, con mayor o menor fortuna, que no han sido considerados como merecen.

### 2.1. Un caso mejor conocido: la reforma de las clarisas

Una vez más, la carencia de estudios sobre estos procesos no resulta tan alarmante en el caso de otras órdenes. Si bien aún escasos e insuficientes, contamos con algunos trabajos que han abordado estas cuestiones

16. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la Reforma...*, p. 16.

17. AGO Liber KKK, 574r; AMNSCS, *Noticia de la fundación del Convento de Santa María de la Ciudad de Salamanca*, (Salamanca, 1698) f. 2r. Aunque Sor María Eugenia Maeso consideró que la reforma habría sido introducida en 1487, tanto la crónica conventual, como el referido libro del AGOP y, por último, el testamento de su nieta Elvira Bonal de Paz, dado en 1483, parecen confirmar la fecha de 1482.

18. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P., "Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España" (I) en *Archivo Dominicano* I (1980) 7- 140.

en el caso de las clarisas en la Península Ibérica<sup>19</sup>. Estos han puesto de manifiesto cómo desde finales del XIV y durante todo el XV se dieron diversos movimientos o intentos de reforma, cuyas características y resultados variaron mucho, dependiendo de diversos factores: la implicación del clero regular y secular, de observantes o conventuales, de la regla adoptada por cada comunidad femenina y del papel de estas mujeres en dichas iniciativas<sup>20</sup>.

Uno de los primeros intentos de reforma tuvo lugar en Castilla, a partir del monasterio urbanita de Tordesillas. En 1377 Gregorio IX liberó esta comunidad del control del provincial de los franciscanos, y Clemente VII, a instancias de Juan I, emitió distintas bulas por las que nombraba visitador perpetuo de Tordesillas a fray Fernando de Illescas<sup>21</sup>. A partir de la segunda década del siglo XV la reforma fue extendiéndose a otros monasterios de clarisas castellanos, dando lugar a la llamada “congregación de Tordesillas”, cuyos integrantes quedaban sujetos únicamente al visitador. Tal independencia se mantuvo hasta inicios del siglo XVI, cuando Cisneros logró someter a la mayoría de ellos al vicario de la observancia<sup>22</sup>.

En fechas ligeramente más tardías, Coleta de Corbie (1381-1447) inició también un proceso de reforma en Francia, promoviendo el regreso a los orígenes de la Orden, a la primitiva regla de Santa Clara<sup>23</sup>. A su muerte,

19. Existen algunos intentos puntuales de análisis de estos procesos en la Península, cf. Tarsicio de AZCONA, OFM Cap., “Reforma de las clarisas en Cataluña en tiempo de los Reyes Católicos”, en *Collectanea Franciscana* 27 (1957) 5-51; Carmen SORIANO TRIGUERO, “La reforma de las clarisas en la Corona de Aragón (ss. XV-XVI)”, en *Revista de historia moderna*, 13-14 (1995) 185-198. Para lo restante debemos recurrir a las obras de carácter general, en las que, en el mejor de los casos, se dedican algunos breves apartados a la reforma de los monasterios femeninos, ofreciendo una visión tradicional similar a la que encontramos en los historiadores dominicos Cfr. Vicente MARTÍNEZ COLOMER, *Historia de la Provincia de Valencia de la Regular Observancia de San Francisco*, Valencia; Salvador Fauli, 1803; *Las reformas religiosas en los siglos XIV y XV (Introducción a los orígenes de la Observancia en España)*, n.º especial de *Archivo Ibero Americano* 17 (1957); José GARCÍA ORO, OFM., *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*, Valladolid, 1969; Íd., *Cisneros y la Reforma del Clero...*; Íd., “Conventualismo y Observancia. La reforma de los órdenes religiosos en los siglos XV y XVI”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, SJ., (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, III, Madrid, BAC, 1980, pp. 211-345 (esp. 229-231); Una visión general de los procesos de reforma de las clarisas a escala europea en Bert ROEST, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden, Brill, 2013.

20. Cf. Bert ROEST, *Order and Disorder...*, pp. 166-167.

21. *Bullarium Franciscanum* VII, pp. 222-224 y 242-272 (n.º 599 y 660), Bulas dadas en 1380 y 1382 respectivamente, cit. en Bert ROEST, *Order and Disorder...*, p. 167.

22. Ángel URIBE, “Primer ensayo de reforma franciscana en España. La congregación de Santa María la Real de Tordesillas”, en *Archivo Ibero-americano* 45 (1985) 217-347 (esp. 299-306)

23. Benedicto XIII la autorizó a establecer una comunidad siguiendo los ideales de pobreza de Clara de Asís, y pronto a fundar o reformar nuevas casas contando con el apoyo de comunidades religiosas de franciscanos para asistirle en tal tarea, cf.,

continuó la expansión de la reforma coletina no sólo en Francia, sino también en el sur de los Países Bajos, y en España y Portugal, aunque no todas las fundaciones consideradas tradicionalmente coletinas lo fueron. Sí lo fue sin duda Santa Clara de Gandía (fundado en 1457), que dio lugar a la fundación de varios monasterios reformados en Aragón y Portugal<sup>24</sup>. A esta reforma llevada a cabo por las propias religiosas se sumó la impuesta por parte de los frailes observantes, movimiento que se inició en Italia con fray Bernardino de Siena, extendiéndose desde allí a otros territorios, incluida la Península Ibérica<sup>25</sup>.

Un tercer agente en estos procesos fueron los patronos, como ejemplifica el caso del citado Pedro Fernández de Velasco (m.1470), primer conde de Haro, que condujo personalmente la reforma de las clarisas de Medina de Pomar, lo cual, además de incidir en la vida religiosa de la comunidad, se materializó en la arquitectura, como se verá, a través de varias intervenciones arquitectónicas destinadas a preservar la clausura<sup>26</sup>.

## 2.2. El caso de las dominicas. Inicios de la reforma

El movimiento observante en el seno de la Orden de Predicadores tuvo también su origen en Italia, extendiéndose después a otros países. El hecho que marcó su inicio fue la muerte, en 1380, de Catalina de Siena, que pasó a convertirse rápidamente, años antes de su canonización, en modelo para la vida espiritual femenina. Precisamente, en la península italiana el proceso reformador se inició en algunos monasterios femeninos fundados por discípulas de la santa, o por directa influencia de ésta: San Domenico di Pisa, creado por Chiara de Gambacorta y el del *Corpus Domini* de Venecia. Desde éstos, a través de la figura de Juan Dominici, nombrado Vicario general de la Reforma en 1393, se extendió a los conventos masculinos<sup>27</sup>. Cabe llamar la atención aquí sobre el hecho que las religiosas de ambos monasterios fueron beatas o penitentes asociadas a la Orden, no monjas, pese a que paradójicamente éstas abrazaron un modo de vida más riguroso que el observado por la mayoría de los monasterios de entonces. Esto se dio no sólo en Italia sino también en la Península Ibérica, donde la inexistencia de una neta separación entre terciarias y monjas fue

*Bullarium Franciscanum*, VII (nº1004 y 1015). Elisabeth LÓPEZ, *Culture et sainteté: Colette de Corbie (1381-1447)*, CERCOR, Travaux de Recherches, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1994, p. 63.

24. Antonio IVARS CARDON, "Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España", en *Archivo Ibero-americano* 21 (1924) 390-410.

25. Bert ROEST, *Order and Disorder...*, pp. 176-187.

26. Felipe DE PEREDA, "Liturgy as women's...", pp. 952-957.

27. Ann ROBERTS, *Dominican Women and Renaissance Art. The convent of San Domenico in Pisa*, Hampshire, Ashgate Press, 2008, pp. 84-91.

probablemente el motivo de que unas y otras fuesen empleadas indistintamente en los procesos de reforma, como se verá<sup>28</sup>.

Aunque, como se ha visto, la reforma de los dominicos en Castilla no arrancó con fuerza hasta la década de los setenta del s. XV, a mediados de esta centuria encontramos una serie de mujeres que parecen haber tenido algún papel como reformadoras. Estas noticias no deben ser siempre tenidas en cuenta, pues en ocasiones aparecen en las crónicas conventuales en fechas tardías sin otro respaldo documental. Un caso es el de doña Leonor Urraca, hermana de Leonor de Alburquerque, esposa de Fernando I de Antequera, a la que se ha considerado sin fundamento introductora de la reforma en Sancti Spiritus de Toro, a donde llegó procedente del monasterio homónimo benaventano<sup>29</sup>.

Contamos, sin embargo, con otro ejemplo en el que el respaldo documental nos permite conocer sobradamente su actuación, Nos referimos a Constanza de Castilla, priora de Santo Domingo el Real de Madrid. Se trató de una figura sin duda carismática y un tanto contradictoria, dado que, si bien se caracterizó por su devoción, obtuvo también licencias de los preladados de la Orden para llevar a cabo una vida más acorde con la de las “señoras”, herederas de la tradición de las infantas, que con las de una monja observante: Estos privilegios se recogen en un libro y entre ellos cabe destacar los otorgados por el citado fray Luis de Valladolid, que en 1419 le dio licencia para que transformase en huerta el corral de las Porterías *cercandole todo de tapias bien honestamente e que podades cerrar la dicha huerta por un postigo que fagades desde una casa*, donde edificó sus aposentos, que pudiese oír misa en su cámara en algunos casos, elegir libremente confesor dominico, vestir lino, tener dos legas y una profesas a su servicio, y a salir del monasterio cuando fuese necesario para librar asuntos en la corte y visitar a sus parientes en Toledo<sup>30</sup>.

Reformar o fundar dentro de la observancia son parte del mismo proceso, y Nicolás V, papa de reconocida implicación en la tarea reformadora

28. La inviabilidad de establecer una clara línea divisoria entre las formas de vida religiosa femenina “regulares” y aquellas “extra-regulares”, que ya ha sido señalada por varios historiadores respecto a las beguinas del Norte de Europa y a las beatas, o *pinzochere* italianas, puede aplicarse también a las comunidades femeninas vinculadas a la Orden de Predicadores en Castilla.

29. Ha sido considerada reformadora por Ricardo ARCO GARAY, *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, CSIC, 1954, p. 180; María Dolores PÉREZ MESURO, *Monasterio de Sancti Spiritus el Real de MM. Dominicas*, Valladolid, 2000, p. 10. En el libro becerro dieciochesco se considera que a ella se debió el cambio de advocación del monasterio, de la primitiva de San Salvador a Sancti Spiritus. Sin embargo, este último ya aparece en la documentación en 1316, lo cual quizá ha dado pie a considerarla reformadora. AHN, Clero, Libros, 18314, *Libro de Becerro para este Real Convento de Sancti Spiritus de Toro. Compuesto por el Padre Fray Vicente Velásquez de Figueroa*, A.[ño] 1775, f. 13v.

30. Carta dada el 5 de abril de 1419, transcrita en AHN, Clero, Libro, 7296. *Libro de las licencias y gracias que los sumos.... s.f.*

de los monasterios femeninos, le encomendó la fundación de un nuevo monasterio *sub regulari observantia* llamado de *Mater Dei*<sup>31</sup>. Además, el provincial Esteban Sotelo, dio autorización para que en los días feriados las monjas del citado monasterio pudiesen decir las horas a la manera que dicha priora indicase<sup>32</sup>.

Según esto, ¿podemos considerar a Constanza observante? Es más, ¿podemos considerarla reformadora? La confianza depositada en ella por el pontífice y los preladados de la Orden así parece indicarlo, aunque las peculiaridades de su modo de “vida particular” nos puedan parecer paradójicas y contrarias a la observancia. Sin embargo, en el contexto histórico del siglo XV no lo fueron. La mencionada Beatriz de Manrique, quien, junto a su marido Pedro Fernández de Velasco, apoyó la reforma observante de los franciscanos en Castilla, se retiró al monasterio de clarisas de Medina de Pomar tras enviudar y allí llegó incluso a construir una casa en la huerta con la finalidad de alojar a las dueñas que la habían seguido y a otras mujeres pías que podrían retirarse aquí sin necesidad de profesar<sup>33</sup>. No parecía existir, por lo tanto, en este momento una contradicción entre la defensa de la observancia y la reforma por un lado, y estas formas de vida particular por otro. Lo que diferenció a Constanza de Castilla de otras “señoras” o patronas, como Beatriz Manrique o Catalina de Lancáster, fue que ella sí profesó como monja, lo cual permite relacionarla quizá más acertadamente con las *abadesas-señoras* que encontramos en la orden cisterciense. Al igual que éstas gozó de diversos privilegios para llevar una vida particular, poder recibir visitas, gran libertad de movimientos y jugó un papel en la ordenación litúrgica de su monasterio, como evidencia el uso en la liturgia coral de algunas partes de su *Libro de Devociones y Oficios*, y fuera de él, como se ha visto, y se ocupó también de la restauración de la memoria de su linaje, mediante la transformación de la capilla mayor en capilla funeraria de su abuelo Pedro I, con una clara intención legitimadora<sup>34</sup>.

31. Por medio de dos bulas, una dada el 5 de julio de 1449, confirmada por otra del 18 de mayo de 1451 AGOP Serie XIV, Fondo Libri, *Libro KKK*, f. 574r; AMSDRT, n° 1713; AHN, Clero, Pergaminos, 1365/15, dada el 18-V-1451. La ubicación del mismo resulta confusa, pero no es posible que se tratase de la Madre de Dios de Toledo, cuya fundación es posterior. Probablemente se trató de un monasterio ubicado en la villa de Madrid, que aparece recogido en las relaciones topográficas de Felipe II.

32. AHN, Libro 7296, *Libro de las licencias y gracias que los sumos pontífices y los Maestros Generales de la Orden de Predicadores concedieron a la Serenísima Señora Doña Constanza Nieta del Rey Don Pero y al Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid donde fue priora 38 años, s.f.*

33. Testamento de Doña Beatriz Manrique (6 de Septiembre de 1471) AHN, Nobleza, Frías 598/38/f. 5r. Felipe de PEREDA, “Liturgy as women’s language...” pp. 974-988.

34. Respecto a las abadesas-señoras cf., Ghislain BAURY, *Les religieuses de Castille: Patronage aristocratique et ordre cistercien XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, 2012, pp. 46-47 y 59-72.

De forma paralela, su pariente Catalina de Castilla, priora en Santo Domingo el Real de Toledo a mediados del XV, restauró en este monasterio la memoria de los Castilla mediante el traslado de los restos de su padre, don Diego, bastardo de Pedro I, que se unieron a los del hermano de aquél, Sancho, traídos por la reina Catalina de Lancáster en 1406<sup>35</sup>. Además, bajo su priorato se llevaron a cabo obras de renovación del monasterio, especialmente en el coro, con la realización de las lápidas de alabastro de su padre y su tío, así como de Juana de la Espina y Teresa de Ayala<sup>36</sup>.

### 2.3. La reforma en tiempo de los Reyes Católicos

Fue sólo a finales de siglo cuando los Reyes Católicos y Cisneros tomaron las riendas de la reforma mediante los reformadores designados y mencionados líneas arriba. Sin embargo, aunque el papel de los monarcas no puede negarse, no fueron los únicos agentes y, por otra parte, en muchos casos debieron hacer frente a una férrea oposición por parte de algunas comunidades religiosas. En 1479 la reina Isabel envió una carta a las monjas de Caleruega, instándolas a abrazar la reforma<sup>37</sup>. Asimismo, también tomó parte en la instauración de la observancia en Quejana, aunque en este caso se debió a instancias de María de Ayala, condesa de Valencia de don Juan, y también intentó imponer una priora a las dominicas madrileñas<sup>38</sup>. El último de estos intentos, en el que aparentemente no estuvieron implicados frailes, quedó frustrado, mientras que los de Caleruega y Quejana se prolongaron durante años, dando lugar a enconados enfrentamientos. La causa de tal oposición por parte de las religiosas se encuentra en que éstas consideraban que su vida era sobradamente observante y no necesitaban reforma alguna<sup>39</sup>. En ambos casos, los disturbios fueron

35. Hernando del CASTILLO, O.P., *Segunda parte de la Historial General de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Madrid, 1584-1592. ed. facsímil, Maxtor, Valladolid, 2002, Capítulo VII, f. 159.

36. Balbina MARTÍNEZ CAVIRÓ, *Conventos de Toledo*, Toledo, Castilla Interior, El Viso, p. 106.

37. Sor Carmen GONZÁLEZ GONZÁLEZ, O.P., *Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega. Fundación de Alfonso X El Sabio*, Salamanca, San Esteban, 1993, p. 152.

38. Doña María de Ayala, condesa de Valencia de Don Juan, en su testamento, otorgado en Valladolid el 4 de julio de 1496, nombró testamentaria a la reina Isabel, incitándola a reducir en la dicha observancia luego que yo sea fallecida a las monjas de San Juan Bautista de Quejana, en cuya capilla mayor había dispuesto su sepultura. AHN, Clero, Pergaminos, 3524/2; AMSJQ, Apart. B, leg.1, núm.5 Publica las cláusulas referentes a Quejana. Hipólito SANCHO, "Santa María del Cabello. Comentario a nueve estrofas del Rimado de Palacio", en *Euskalerrriaren Alde* (1920) 417-424.

39. En el caso de Caleruega resulta llamativo que el obispo de Burgos, Luis de Acuña nombrase en 1471 abadesa del monasterio benedictino de Tórtoles a Constanza Manuel, quien había ocupado el cargo de priora en Caleruega entre 1463 y 1466, con la pertinente licencia papal y de los dominicos. Esto parece probar la observancia de las



*Fig.1. Santo Domingo el Real de Toledo. Reconstrucción del estado del monasterio a inicios del siglo XVI con la nueva panda meridional del claustro del moral (1507-1508). (Realizado sobre el plano del instituto Geográfico y Estadístico, 1881)*



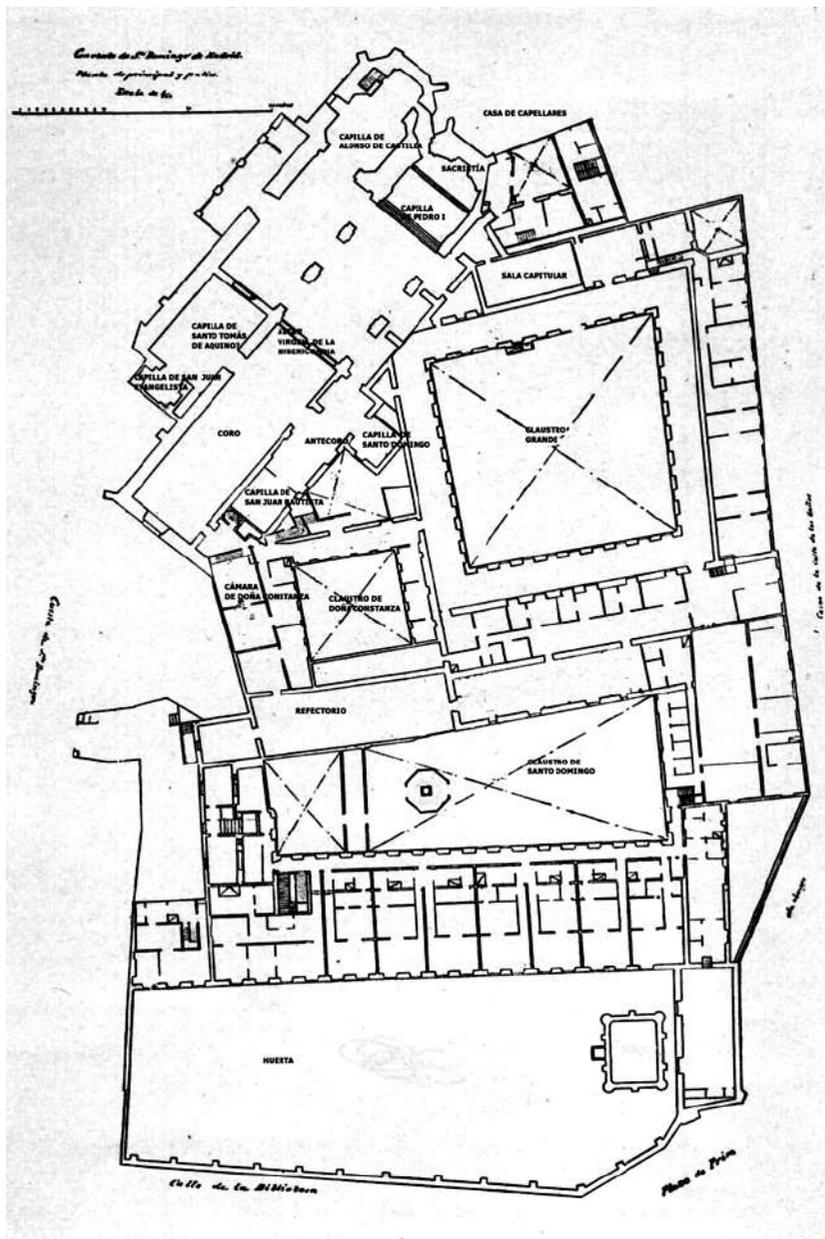


Fig.3. Santo Domingo el Real de Madrid. Reconstrucción hipotética del monasterio en el siglo XVI. (Autora sobre el plano del Museo Municipal de Madrid. IN. 2695)

silenciados tanto en los Capítulos como en las crónicas de la Orden de Predicadores. Sin embargo, aparecen recogidos, en el caso de Caleruega, en una carta de la Reina, conservada en el Archivo de Simancas y en la que se da cuenta de cómo las claustrales que habían abandonado el monasterio pretendían regresar al mismo expulsando para ello a las observantes<sup>40</sup>; y en el de Quejana, en un memorial remitido al Consejo Real refiere tanto los atropellos cometidos por los reformadores, como la resistencia opuesta por las monjas, con el apoyo de Pedro López de Ayala<sup>41</sup>. Sea como fuere, Caleruega estaba reformada en 1498, como prueba la visita del Vicario general de la Observancia, fray Luis de Toro, en ese mismo año<sup>42</sup>.

Asimismo, por un documento otorgado por el Consejo de Castilla el 23 de junio de 1486, se solicitaba el apoyo del brazo secular a fray Alfonso de San Cebrián, especialmente en el monasterio de las dominicas de San Cebrián de Mazote<sup>43</sup>.

El recurso a métodos violentos y coercitivos en la introducción de la observancia no fue algo exclusivo de estos monasterios, sino que se emplearon con frecuencia en Castilla, fundamentalmente mientras fray Alonso de Burgos y fray Tomás de Torquemada ocuparon el cargo de confesores de la reina Isabel<sup>44</sup>.

El silencio de los cronistas, Castillo, López y Medrano, ante estos tumultos, que salen a la luz a través de procesos y memoriales, no debe sorprender, pues se dio también en otras provincias de la Orden de Predicadores, como fue el caso de Teutonia. En la crónica de esta provincia, realizada por Johannes Meyer, se ofrece también una visión sumamente idealizada del proceso, silenciando sonados escándalos y tumultos, como los que se dieron al intentar reducir a la observancia el monasterio de Klingental en Constanza, lo que, tras muchas disputas, acabó con su salida de la Orden de Predicadores en 1483, transformándose en una comunidad de canonesas agustinas<sup>45</sup>.

dominicas caleroganas. Luciano SERRANO, "Los Armíldez de Toledo y el Monasterio de Tórtoles", en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 103 (1933) 69-140.

40. *e agora por parte de las observantes, que en ella están, me es fecha relación, que dis que las monjas claustrales, que primeramente en ella estaban, andan procurando e buscando favores, para ser volver a la dicha casa, e la tener e ocupar, e lançar fuer de ella a las dichas monjas observantes.* AGS, 1757 (f.81, III, 248, RGS), cit. en Carmen GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Real monasterio...*, p. 152.

41. María Josefa PORTILLA VITORIA, *Catálogo monumental de la diócesis de Vitoria, Tomo VI. Vertientes cantábricas del Noroeste Alavés. La ciudad de Orduña y sus aldeas*, 1988, p. 767.

42. Rita RÍOS DE LA LLAVE, *Mujeres de clausura en la Castilla Medieval. El monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Universidad de Alcalá de Henares, 2007, p. 219.

43. AGS, RGS, IV, f. 122, cit. en Guillermo NIEVA Ocampo, "La creación de la Observancia...", p. 96.

44. *Ibid.*, 94-95.

45. Amy LEONARD, *Nails in the wall: Catholic nuns in Reformation Germany*, University of Chicago, 2005, p. 28. Sobre la introducción de la reforma en Santa Catalina de

Así pues, por lo general, los frailes parecen haber sido recibidos de forma hostil en la mayor parte de los monasterios. Las dos únicas excepciones podrían haber sido Toro y Benavente, aunque no disponemos de datos fehacientes. De ser así, en el primero tal tarea habría corrido a cargo de los dominicos del vecino convento de San Ildefonso<sup>46</sup>. Asimismo, es probable que los frailes de Santo Domingo de Benavente se encargasen de la reforma del monasterio de Sancti Spiritus de Toro, el cual aparece como reformado en un documento otorgado por Pedro de Pimentel, conde de Benavente, ya en fechas tempranas, el 5 de diciembre de 1485<sup>47</sup>. No obstante, aunque se ha supuesto que los frailes benaventanos habrían abrazado la observancia en 1480, no tenemos prueba documental de tal hecho, debido a la pérdida de las Actas de los Capítulos de la Reforma antes de 1489<sup>48</sup>.

No sólo frailes y reformadores fueron rechazados por las religiosas, sino también monjas enviadas desde otros monasterios de probada observancia, normalmente a instancias del Provincial, o del Papa con el fin de instruir y reformar otra comunidad. Por ejemplo, las monjas de San Domenico di Pisa, encargadas por Eugenio IV en 1445 de la reforma del monasterio de San Giacomo y San Filippo de Génova, fueron rechazadas por las religiosas de aquél, y debieron fundar un nuevo monasterio observante, el del *Corpus Christi*<sup>49</sup>.

De igual forma, los Reyes Católicos y Cisneros encomendaron a María Gómez de Silva, fundadora de el de la Madre de Dios en Toledo, la introducción de la reforma en otros monasterios comenzando, lógicamente, por el vecino de Santo Domingo, en 1495. Aunque, según el Monopolitano, tal labor habría sido finalizada en un año, quedando como priora de la nueva comunidad reformada Catalina de la Madre de Dios<sup>50</sup>, el monasterio no aparece como reformado en las Actas de la Congregación de

Nuremberg, no menos dramática véase Barbara Steinke, *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation*. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 30.). Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

46. Estos aparecen como reformados ya en las Actas del Capítulo de Salamanca de 1489, cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la Reforma...*, p. 30.

47. *dicho monasterio et priora et monjas et convento del et por quel dicho monasterio esta reformado et puesto en observancia et yo soy contento et me plaçe de la dicha cesión et renunciación et traspasación que el dicho Antón de Leon fizo en el dicho monasterio*. AHN, Clero, Pergaminos, 3524/2.

48. Juan LÓPEZ, O.P., *Tercera parte de la historia de Santo Domingo y su Orden de Predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdova, 1613; ed. facsímile, Valladolid, Maxtor, 2003, p. 323; Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P., "Actas de la Congregación de la Reforma... (I)", 12.

49. Bárbara DE MARCO, Paola MARTINI, "Il monastero di Corpus Christi o San Silvestro di Pisa", *Monache domenicane a Genova*, ed. Carla Cavelli, Roma, De Luca Editori d'arte, 2010, p. 71.

50. Juan López, *Tercera parte de la historia de Santo Domingo...*, p. 282.

la Observancia<sup>51</sup>. Por tanto, se plantean dudas de si la reforma se llevó finamente a cabo, y cómo.

Desde Santo Domingo el Real de Toledo, la fundadora del monasterio de Madre de Dios habría sido enviada al de Santo Domingo el Real de Madrid, en compañía de otras dos monjas, llamadas Paula y Eustoquio. Esta última quedó como priora durante unos años (1490-1494), trascurridos los cuales regresó a su monasterio toledano de la Madre de Dios. En este caso sí se concluyó con éxito, pues Santo Domingo el Real de Madrid figura como reformado en las Actas del Capítulo de la Congregación de la Reforma de 1495<sup>52</sup>. No obstante, este no fue el primer intento reformador pues, como se ha avanzado líneas arriba, en 1488 la reina Isabel había interferido en la elección de la priora, consiguiendo el nombramiento de su favorita, Francisca de Herrera, que no obstante fracasó, debido a la hostilidad de las religiosas.

Aparentemente, la ardua tarea reformadora de la Provincia de Castilla quedó concluida a inicios del XVI, con la unión de ésta y la Congregación de la Observancia, siendo el artífice el Maestro general Vicente Bandello, que contó con el firme apoyo de la reina Isabel. Diego Magdaleno, a la sazón vicario de la Congregación, fue nombrado Provincial en 1504 y la unión quedó oficialmente consagrada en el Capítulo general de la Orden celebrado en 1505 en Milán y por el Capítulo provincial de Burgos de 1506<sup>53</sup>.

Sin embargo, contó con las reticencias tanto de los conventuales, por miedo al rigor observante, como de estos últimos, que temían decayese el rigor de la vida religiosa. De esta forma, y al igual que sucedió en el seno de otras Órdenes, las ansias reformistas continuarían vivas en años sucesivos dando lugar a nuevos episodios.

51. Serrano Rodríguez recoge que Catalina de Mendoza (o de la “Madre de Dios”) aparece como priora de Santo Domingo entre 1496 y 1501, cuando se trasladó al monasterio homónimo madrileño para emprender la reforma de esta comunidad. Eugenio SERRANO RODRÍGUEZ, “Piedad, nobleza y reforma. La fundación del monasterio de Madre de Dios en Toledo (1483), en *Archivo Dominicano* XXXIII (2012) 213-238.

52. Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, “Actas de la Congregación... (I)”, 12-13; 49-03 y 127-140.

53. Las actas del capítulo de Burgos se imprimieron entonces y un ejemplar de las mismas se conserva en el AGOP, sito en el convento de Santa Sabina de Roma. Una edición crítica de las mismas en Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, “Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (y II)”, en *Archivo Dominicano* II (1981) 5-118; Íd., “Actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España (I)” en *Archivo Dominicano* III (1982) 13-84.

## 2.4. Otros movimientos reformadores en la Orden de Predicadores

### 2.4.1. La Beata de Piedrahita

Entre los movimientos rigoristas surgidos dentro de la Observancia cabe destacar el organizado en torno a sor María de Santo Domingo, la llamada *Beata de Piedrahita*, cuya exacerbada religiosidad fue vinculada por Beltrán de Heredia, oponiéndose a quienes anteriormente la habían calificado de alumbrada, con aquella propia de los seguidores de Savonarola, quien alcanzó tras su muerte gran predicamento en varios monasterios femeninos italianos<sup>54</sup>.

Sea como fuere, lo cierto es que la vida austera y llena de mortificaciones de esta religiosa, sus aparentes éxtasis y revelaciones, sus predicciones, bailes, procesiones, lograron reunir en torno suyo un nutrido grupo de seguidores, contando con el respaldo del cardenal Cisneros y de Fernando el Católico. Sin duda, estos fueron dos pilares fundamentales para sortear la oposición que llegado un punto planteó la propia Orden de Predicadores, y para salir airosa del proceso ordenado contra ella en 1510<sup>55</sup>.

Sor María de Santo Domingo comenzó profesando como terciaria en Santa Catalina de Piedrahita, trasladándose posteriormente a Santa Catalina de Ávila y, probablemente a causa de los problemas suscitados ya por entonces por su modo de vida entre las religiosas abulenses, a una residencia aneja a Santo Tomás. Previamente, en 1504, había fundado otra casa de terciarias en la localidad de Aldeanueva<sup>56</sup>. En 1507 fue enviada, por Orden del provincial Magdaleno, a Toledo con la finalidad de *promover la observancia entre los religiosos y religiosas de la Orden*<sup>57</sup>. Cabe llamar la atención aquí cómo una terciaria fue enviada a reformar no sólo monasterios femeninos de la “Segunda Orden”, sino también un convento

54. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941. (Reimp., en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, 1971-1973) t. III, en concreto, pp. 521-523. Además de las características de la religiosidad de Sor María que la vinculan al movimiento savonaroliano, cabe tener en cuenta que en el proceso al que fue sometida en 1510 tanto ella misma como varios testigos dieron cuenta de las simpatías de la religiosas por el religioso ferrarés y por sor Lucía de Narni. Jodi BILINKOFF, “A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo” en *Sixteenth Century Journal* 23(1992) 21-34; Sobre la influencia de Savonarola y sus seguidores en las religiosas cf. Tamar HERZIG, *Savonarola’s women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

55. Lázaro SASTRE VARAS, O.P., “Proceso de la beata de Piedrahita”, *Archivo Dominicano*, XI (1990) 359-402; Íd., “Proceso de la beata de Piedrahita (II)”, en *Archivo Dominicano* XII (1991) 337-386.

56. AHN, Clero, Libros 445, f. 3v; AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, Segunda parte, f. 837.

57. Cándido ÁNIZ IRIARTE, O.P., *La Laura. Reforma y Recolección Dominicana* (s. XVII), Salamanca, San Esteban, 1998, p. 37.

masculino, el de San Pedro Mártir. Además, se ha apuntado la posibilidad de que visitase también, de camino a Toledo, los monasterios de Segovia y Madrid<sup>58</sup>.

La Beata habría desempeñado por lo tanto un papel idéntico al de los visitantes eclesiásticos enviados con la finalidad de promover la vuelta a la observancia. Sin embargo, dicha posición y actividad entraría en contradicción con los esfuerzos denodados por imponer la clausura en las comunidades monásticas femeninas y por transformar en monasterios muchos de los beaterios existentes. Además, si durante los siglos XIII y XIV los dominicos parecen haber mostrado un gran interés en estas santas mujeres o beatas, y en concreto, en su privilegiada relación con la divinidad, manifestada a través de sus visiones, la situación cambió en el siglo XV, cuando los varones de la Orden parecen haber evitado los contactos con ellas, lo que sugiere el carácter amenazante que adquirieron, o incluso subversivo, frente a la autoridad de los frailes<sup>59</sup>. Sor María de Santo Domingo, al igual que otras beatas visionarias, pudo mantener su *status* y popularidad, sin someterse a la clausura, gracias a que contó con influyentes apoyos: nada menos que el de los duques de Alba, de los Reyes Católicos y el del poderoso cardenal Cisneros<sup>60</sup>.

Sin embargo, el reconocimiento rápidamente alcanzado en el seno de la Orden se disolvió con la misma celeridad. Los excesos de la Beata de Piedrahita y sus seguidores despertaron las suspicacias y recelos de los dominicos, quienes en el capítulo Provincial celebrado en Zamora en 1508, dictaron una serie de medidas destinadas a evitarlos. Asimismo, el Maestro general Tomás de Vío Cayetano remitió una carta a la Provincia por la que prohibía a los frailes tolerar la entrada de la Beata en sus conventos, así como que ésta dictase alguna reforma<sup>61</sup>. Esto ocasionó gran alboroto entre los poderosos partidarios de la religiosa, los Reyes Católicos y Cisneros, quienes instaron al citado Cayetano a deponer al provincial Diego Magdaleno, y a nombrar otro afín a la Beata. Asimismo, tras haberse incoado varios procesos contra sor María, todos ellos malogrados, se celebró finalmente uno en 1510, como se ha dicho, con un tribunal absolutamente favorable, que no sólo la exoneró a la monja de toda culpa,

58. Jodi BILINKOFF, "A Spanish Prophetess....", p. 23; Vicente BELTRÁN De Heredia, *Historia de la reforma...*, pp. 79-80. El caso de Segovia resulta especialmente llamativo dado que no contamos con referencias a la introducción de la reforma, ni parece que, a diferencia de otros, hayan salido de él religiosas destinadas a nuevas fundaciones, o a reformar monasterios existentes.

59. John COAKLEY, "Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans", en *Church History*, 60 (1991) 445-460.

60. Esto ocurrió en otros casos, como ha señalado Elizabeth LEHFELDT, *Religious women in golden age Spain: the permeable cloister*, Cornwall, Ashgate, 2005, pp. 217-219.

61. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad...*, p. 525; Ramón HERNÁNDEZ, MARTÍN, "Actas de los capítulos provinciales de la Provincia...", 21 y 23.

pese a sus heterodoxas y audaces propuestas, sino que la presentó incluso como modelo de virtud<sup>62</sup>.

De todo esto resulta claro cómo los monarcas y Cisneros, adalides de la reforma y de la unificación, adoptaron en este caso una actitud contraria a la misma, favoreciendo a una religiosa y a un grupo que fomentaba la escisión y amenazaba con resquebrajar la reciente unidad. En efecto, aunque sor María de Santo Domingo regresó, tras la muerte de fray Antonio de la Peña en 1512, a su convento de Aldeanueva, donde ocupó el cargo de priora, tanto las monjas de este monasterio como los frailes de Piedrahita mantuvieron una actitud rebelde, llegando incluso a someterse a la dirección de Cisneros, sin tener en cuenta las directrices de la Orden<sup>63</sup>. No fue hasta la muerte de la Beata en 1524, cuando unos y otras depusieron su rebeldía y acataron la autoridad de la Provincia de España<sup>64</sup>.

La incidencia de la Beata no solo en la religiosidad, liturgia, e incluso la arquitectura de algunos de los monasterios fundados por ella, a los que fue enviada como reformadora, o bien ella o sus seguidores tuvieron algún vínculo, no ha sido estudiada adecuadamente. Sin embargo, en Santo Domingo de Toledo determinó muy probablemente el inicio de la construcción de un nuevo claustro, llamado de "El Moral", ya que tanto las características y funciones del mismo como sus fechas de construcción parecen avalar esta hipótesis. Entre las primeras cabe destacar la decoración del mismo con los *Arma Christi* y las Cinco Llagas, probablemente estaciones litúrgicas para una recreación de la Pasión; la existencia de una serie de altares vinculados a la compleja liturgia procesional de Completas de la Orden de Predicadores, el documentado uso penitencial de esta panda y la construcción de un dormitorio común. Respecto a las fechas, tenemos constancia documental del inicio de las obras en 1507, y de su interrupción en 1508, coincidiendo con la venida de la Beata a Toledo y la prohibición dictada por el Maestro general, respectivamente<sup>65</sup>.

Lamentablemente, no podemos conocer su posible influencia en el arte y arquitectura de Santa Catalina de Ávila, puesto que de este convento

62. Lázaro SASTRE VARAS, "Proceso de la beata de Piedrahita"..., en *Archivo Dominicano* XI (1990) 364.

63. Jodi BILINKOFF, "A Spanish Prophetess....", p. 24; AHN, Universidades 1224, ff. 36 y 47, cit. en Elizabeth LEHFELDT, *Religious women in golden age Spain...*, p. 168.

64. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la Reforma...*, pp. 251-253.

65. ASDRT, Docs. 360 y 361. Se proyectó muy probablemente un claustro de cuatro pandas pero al interrumpirse las obras en 1508, únicamente se había concluido la panda meridional y los arranques de la oriental y occidental. Sobre estas cuestiones y la influencia de la beata, véase Mercedes PÉREZ VIDAL, "Observancia y rigorismo. Consecuencias de la reforma de la Orden de Predicadores y de algunos movimientos rigoristas en la liturgia y arquitectura en los monasterios de dominicas de la Provincia de España", en Natalia FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ y María FERNÁNDEZ FERREIRO (eds.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas. Actas del III Congreso Internacional de la SEMYR*, Salamanca, pp. 799-810.

tan sólo ha llegado a la actualidad la portada de acceso y parte de la cerca, ni tampoco en Santa Cruz de Aldeanueva, que se quemó totalmente en un incendio en 1565<sup>66</sup>.

Para concluir, caber considerar también el influjo ejercido por la Beata indirectamente, esto es a través de sus seguidores, en el caso de otro monasterio: el de “las Dueñas” salmantinas. Fray Antonio de la Peña, uno de sus más fieles adeptos, había sido elegido prior de San Esteban de Salamanca en 1496, instaurándose en el famoso convento el rigorismo de origen savonaroliano, que poco después defendería la Beata de Piedrahita. Esto ocasionó serios problemas en el convento salmantino, motivando incluso la huida y dispersión de algunos religiosos, situación que se mantuvo hasta el citado capítulo de Zamora<sup>67</sup>. Pese a no haber sido reformado por los frailes vecinos de San Esteban, sino por las dominicas zamoranas, el monasterio de las *Dueñas* acusó también la influencia de este grupo. En concreto, tras profesar como religiosa en el mismo sor Aldonza de Luna, que había sido beata y priora en Santa Cruz de Aldeanueva, y quien se caracterizó también por su devoción a la Pasión de Cristo, acompañada de penitencias extremas, que incluían vigiliias y mortificaciones corporales<sup>68</sup>. Asimismo, la relación e influencia entre ambas fundaciones fue recíproca pues, posteriormente, dos monjas salmantinas, sor María de Toledo y sor María de Córdoba, fueron enviadas por la Provincia a reformar el referido beaterio de Aldeanueva, en el que la primera ocupó el cargo de priora y la segunda el de subpriora o maestra de novicias<sup>69</sup>. Estos ejemplos ponen de manifiesto cómo no parece haber existido una diferencia neta entre beaterios o casas de terciarias y monasterios de la “Segunda Orden” hasta el punto que las primeras fueron enviadas a reformar a las segundas y también al contrario.

#### 2.4.2. Movimiento en torno a Fray Hurtado de Mendoza

Piedrahita fue también cuna de otro movimiento reformador, el encabezado por el padre Juan Hurtado de Mendoza, hijo de este convento, y que, si bien en un primer momento se manifestó admirador de la Beata, pronto se mostró disconforme con los “disparates” que cometía su grupo de seguidores. Hurtado también pretendió llevar a cabo un proyecto ultrarreformista, pero sin amenazar la unidad de la Orden y sin abandonar

66. AHN, Clero, Libro Becerro 445, 1721, f. 13v.

67. Guillermo NIEVA OCAMPO, “La creación de la Observancia...”, 115.

68. Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la historia...* I, cap. XLIV, p. 183.

69. No se precisan las fechas en que esto tuvo lugar, pero sabemos que sor María de Córdoba ocupaba el cargo de priora del monasterio de Santa María de la Consolación en 1618, mientras que su hermana lo fue entre 1633 y 1642. AMNSCS, *Noticia de la fundación...*, f. 7r.

ninguno de los ministerios propios de la profesión dominica, esto es, la predicación y el estudio. Comenzó su empresa en 1519, cuando ocupaba el cargo de prior en San Esteban de Salamanca, ya que *andaba descontento de su vida, dando trazas en otra que fuese de mayor rigor, de mayores penitencias, de mayor caridad y perfección*<sup>70</sup>.

El Provincial disolvió el grupo creado en torno a Hurtado pero el Maestro general García de Loaysa autorizó al fraile a fundar dos o tres conventos según los planes de su proyecto. Fueron estos los de Talavera, Atocha, Ocaña y, más tarde, tras la muerte de Hurtado, San Sebastián, Villaescusa de Haro, Mombeltrán y Aranda de Duero. Estos conventos se caracterizaron por su austeridad, por la importancia de la oración, el trabajo en la huerta y también por las prácticas penitenciales que incluyeron el uso de azotes y disciplinas<sup>71</sup>. ¿Tuvo este movimiento incidencia en los monasterios femeninos o se limitó a los conventos de los frailes? Tanto el estilo de vida descrito -al que cabe sumar la oposición a las representaciones paralitúrgicas o teatrales-, como el que no fundasen monasterios femeninos parecen indicar que su influencia quedó limitada al ámbito masculino. Sin embargo, también en este caso son necesarios más estudios al respecto, pues es posible que tal movimiento sí hubiese ejercido influencia, si bien indirecta, en los monasterios femeninos.

Las citadas Eustoquio y Paula, del monasterio de la Madre de Dios de Toledo emprendieron en 1523, transcurridos varios años de su primera tarea reformadora, una segunda aventura, trasladándose al monasterio de San Blas de Cifuentes para su reforma, y fundando un año después un nuevo monasterio en Casalarreina<sup>72</sup>. A mi juicio, el notable lapso de tiempo transcurrido entre la comentada reforma del monasterio madrileño y el de estos últimos, por las mismas religiosas, se explicaría si esos dos se hubiesen debido a la incidencia de un nuevo movimiento reformador, que bien pudo haber sido el fomentado por el padre Hurtado.

Asimismo, es posible que la representación de dos santos eremitas, santa María Egipcíaca y san Jerónimo, en una capilla construida en la panda meridional del claustro de Santo Domingo de Caleruega en 1545, deba relacionarse también con la influencia de la corriente reformadora de Hurtado, que entre 1540 y 1542 había dado lugar a la fundación del vecino convento de Sancti Spiritus de Aranda de Duero, cuyos frailes estarían encargados de la *cura monialium* de las religiosas caleroganas.

70. Justo CUERVO, *Historiadores del Convento...*, t. III, p. 536.

71. Guillermo NIEVA OCAMPO, "La creación de la Observancia..."; 115; Íd., "Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI", en *Hispania Sacra*, 58-117 (enero-junio 2006) 39-67.

72. Luis CERVERA VERA, *El monasterio de San Blas en la villa de Lerma*, Madrid, Castalia, 1969, p. 18.

### 2.4.3 .Descalcez Dominica: La Laura

El último de estos movimientos fue el brote reformador surgido a finales del siglo XVI con rasgos de recolección y descalcez. Este movimiento estuvo muy influenciado por la reciente reforma de la Orden carmelita llevada a cabo por santa Teresa, quien contó con varios confesores dominicos, ocupando dicho cargo durante ocho años el padre fray Diego Yanguas. Éste estuvo, también, al cargo de la atención espiritual de María Álvarez de Toledo y Colonna, amiga personal de Santa Teresa, y que fue la impulsora del proyecto reformador de la Laura. El primer monasterio del movimiento fue fundado por la duquesa en 1601 en Villafranca del Bierzo, en un castillo donado por su hermano, Pedro de Toledo, virrey de Nápoles. En un primer momento, contó con la protección de la Orden de Predicadores, enviando el Provincial cinco religiosas procedentes de otros monasterios para la formación de la nueva casa, entre las que estuvieron dos monjas mayorganas: sor María Coco, y sor Luisa de Quiñones, que fueron subpriora y priora respectivamente, aunque regresaron a Mayorga en 1603 por no adaptarse al extremismo y la descalcez de la Laura<sup>73</sup>.

Aunque la fundación fue aprobada formalmente en este mismo año por Clemente VIII, las peculiaridades de la misma, con fuerte influencia teresiana, motivaron conflictos entre el monasterio y la Orden. En 1605 se redactaron y aprobaron las Constituciones de la Laura, que en líneas generales siguen las propias de las monjas dominicas aunque introduciendo algunas variantes. Se excluyeron los capítulos dedicados a la comunión y la tonsura, el que regulaba la culpa mediana y el dedicado a las apóstatas. Se unificaron en uno los destinados a regular la elección de la priora y subpriora, y el destinado a la *cercatrice* y a la cillera. Asimismo, el último capítulo, dedicado a regular la admisión de nuevas casas fue sustituido por uno sobre los confesores y predicadores. Por último, como novedad, se incluía uno dedicado exclusivamente a la clausura, cuestión que fue regulada con especial rigor<sup>74</sup>.

Sin embargo, este texto dio lugar a una polémica que, ante la negativa de las religiosas de La Laura de renunciar a sus propias Constituciones, finalizó con su exención de la jurisdicción de la Orden mediante una bula concedida en 1606 por el papa Paulo V. El monasterio se trasladó entonces a Valladolid, donde se puso bajo la obediencia del Obispo, aunque siguió

73. Cándido ANÍS IRIARTE. O.P. y Rufino CALLEJO DE Paz, O.P., *Real Monasterio de San Pedro Mártir de Mayorga, fundación de la reina Catalina de Lancaster*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 120

74. BPR, PAS/ARM1/294, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por...Clemente....papa a instancia de doña María de Toledo y Colonna, Duquesa de Alba fundadora*, Santiago, en casa de Luys de Paz, 1605. Sólo en fechas recientes, en 1929, el monasterio de la Laura adoptó las Constituciones comunes a todos los monasterios femeninos de la Orden

siendo considerado un monasterio dominico<sup>75</sup>. Desde aquí, la reforma recoleta y descalza de la Laura se extendió posteriormente, dando lugar a otros monasterios en Toledo, Córdoba, Castro del Río, Sevilla y Ajofrín.

Pero volviendo atrás, ya en los años previos a la creación de la Laura se había acusado en algunos monasterios dominicos la incidencia de la reforma del Carmelo por santa Teresa. La fundación de un monasterio en Medina del Campo en 1567 por parte de la santa abulense, debió influir al menos en las prácticas devocionales del vecino monasterio de las dominicas, como se verá más adelante. Aunque éste no perteneció oficialmente a la descalcez dominica, algunas de sus religiosas participaron en la fundación de monasterios adscritos a esta reforma. Es el caso de sor Aldara Quintanilla enviada a la nueva fundación de Santa Catalina de Ocaña y a reformar Santa Catalina de Belmonte, mientras que Catalina de Zuanzo fue enviada a la creación del nuevo monasterio de la Laura en Valladolid<sup>76</sup>.

El mencionado monasterio de Ocaña, dio origen a su vez, a la llamada "segunda Laura", esto es, al monasterio de Jesús y María de Toledo, tercera fundación femenina de la Orden en la ciudad, debida a doña Juana de Castilla y Toledo, que tuvo lugar en 1601. De Ocaña procedieron las Constituciones por las que había de regirse y las nuevas religiosas<sup>77</sup>.

### 3. MODELOS Y ADVOCACIONES

#### 3.1. Santa Catalina versus Madre de Dios

Las advocaciones de los nuevos monasterios fundados dentro de la observancia, el cambio en las mismas de algunos de los reformados y, por último, los nombres de algunas de las religiosas en tales procesos, lejos de ser una cuestión baladí nos permiten desentrañar también algunas cuestiones de estos complejos procesos.

En la Península Ibérica, al igual que ocurrió, por ejemplo, en Italia, parece haber existido una clara asociación entre determinadas advocaciones y la observancia. Santa Catalina de Siena se convirtió en modelo indiscutible para religiosas terciarias y para las monjas, siendo probablemente la advocación más frecuente desde su canonización en 1461. Sin

75. Cándido ÁNIZ IRIARTE, *La Laura. Reforma y Recolección...*, pp. 163-165 y 171-175.

76. AGOP, Serie XIV, Liber Q, segunda parte, f. 1035.

77. Sixto. R. PARRO, *Toledo en la Mano*, Toledo, 1857 (reed., ipiet, Toledo, 1978, t. II, p. 139; Pablo PEÑAS SERRANO, *El convento de Jesús y María: noticias históricas y artísticas*, Toledo, 2000; Laura CANABAL RODRÍGUEZ, "Clausura en el siglo XVII: el convento dominicano de Jesús y María en Toledo", en *Toletana* 14 (2006) 137-160. Sobre esta fundación y las demás femeninas en Toledo, así como de los dominicos, véase la tesis recién publicada de Eugenio SERRANO RODRÍGUEZ, *Toledo y los dominicos en la época medieval: Instituciones, economía y sociedad*, Ediciones de la Universidad de Castilla y la Mancha, 2014.

embargo, tanto las fundaciones femeninas, como las masculinas, puestas bajo tal advocación, parecen haber sido en un primer momento casas de terciarias o ermitaños de la Tercera Orden. Así sucedió con Santa Catalina de la Vera, con el primitivo asentamiento de los dominicos en Trujillo, con Santa Catalina de Zafra, Santa Catalina de Pamplona, Santa Catalina de Olmedo, el de Vivero, inicialmente dedicado a Santa Catalina, Santa Catalina de León, Santa Catalina de Toro, y Santa Catalina de Ocaña.

En el caso de las fundaciones femeninas, muchas de ellas se transformaron posteriormente en monasterios y es curioso constatar cómo aquellas que lo hicieron entre finales del XV e inicios del XVI adoptaron la nueva advocación de la Madre de Dios. En efecto, esta parece haber sido una advocación popular en este momento para monasterios femeninos, tanto franciscanos como dominicos, ligados a la observancia<sup>78</sup>. Muchos de ellos surgieron a partir de beaterios previos, vinculándose este cambio de *status* a un cambio en su advocación. Así sucedió en el monasterio de la Madre de Dios de Olmedo, que tuvo su origen en una comunidad de terciarias bajo la advocación de Santa Catalina, o en el monasterio toledano de la Madre de Dios, en el que la nueva advocación antecedió a su transformación en monasterio a partir de una preexistente comunidad de hermanas *de la orden de penitencia de nuestro padre santo domingo e nuestra madre santa catalina*<sup>79</sup>.

¿Se buscó con este cambio de advocación dejar patente nuevo estatus de monjas, diferenciándose claramente de las comunidades de terciarias? No debe descartarse esta opción, y más en un momento en que existía un gran interés por regular la vida de beatas y terciarias sometiéndolas a un mayor control<sup>80</sup>. No obstante, existieron algunas excepciones de

78. De forma similar, en Italia los monasterios tanto de dominicas como de clarisas puestos bajo la advocación del *Corpus Christi* o *Corpus Domini* parecen haber ligados estrechamente a la observancia. Podemos citar como ejemplos, el monasterio veneciano de *mantellate* dominicas del *Corpus Christi*, creado por Giovanni Dominici o, en el caso de las clarisas, el del *Corpus Domini* de Ferrara, el cual dio lugar a la fundación del homónimo monasterio boloñés de la mano de sor Catalina Vigri.

79. Testamento de María Gómez de Silva (30 de mayo de 1482). AMMDT, Doc. 95, año 1482, cit. en Jean PASSINI, "El portal de las casas principales de los Oter de Lobos (Tordelobos): Aportaciones de los textos", en Jean PASSINI, J. y Ricardo IZQUIERDO BENITO (coords.) *La Ciudad medieval de Toledo: historia, arqueología y rehabilitación de la casa: el edificio Madre de Dios: Universidad de Castilla-La Mancha*, Actas del II Curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha, Madrid, 2007, pp. 371-379 (374). Las religiosas obtuvieron licencia de Inocencio VIII en 1486 para profesar como *monjas veladas y encerradas*, cf. Juan López, *Tercera parte de la historia de Sancto Domingo*., p. 281.

80. Es interesante recordar cómo también en México, el obispo fray Juan de Zumárraga, educado en la reforma de Cisneros, intento reconducir a un modo de vida mejor regulado un beaterio-recogimiento preexistente. Debido a la oposición de la Corona, se trató de un proceso lento, complejo y en cierta medida encubierto. En el testamento de Zumárraga de 1547 encontramos la primera referencia al "monasterio de la Madre de Dios", que era en realidad una institución de transición entre el primitivo beaterio-recogimiento

monasterios bajo la advocación de la Madre de Dios que no tuvieron su origen en un beaterio, sino que fueron instituidos desde un principio *sub regulari observantia*. Por ejemplo, el mencionado de *Mater Dei*, fundado por Doña Constanza de Castilla a mediados del XV, o el lisboeta de la Madre de Deus, fundado por la reina Leonor, ya a inicios del XVI, dentro de la reforma de Santa Coleta de Corbie<sup>81</sup>.

Asimismo, también existieron comunidades de monjas puestas bajo la advocación de la santa sienense, como Santa Catalina de Valladolid, fundado en 1488, ya dentro de la observancia de la Provincia de España, y Santa Catalina de Valencia, dos años después<sup>82</sup>. Por otra parte, San Ildefonso de la Alberca, cambió su advocación por la de Santa Catalina tras ser reformado por monjas procedentes de Santo Domingo el Real de Madrid en 1495, manteniéndola tras su posterior traslado a Belmonte<sup>83</sup>. Así pues, aunque parece haber existido una voluntad de distinguir mediante la advocación los monasterios de monjas de las fundaciones de terciarias, al menos en un primer momento, ésta tampoco fue taxativa.

En cualquier caso, santa Catalina de Siena estuvo estrechamente ligada a la implantación de la Observancia. Es más, fue especialmente venerada por aquellos movimientos ultrarreformistas que surgieron en el seno de la Orden, cuando ya se había consolidado la reforma. Bajo el amparo de Cisneros, el ya citado fray Antonio de la Peña tradujo la *Vida de Santa Catalina de Siena* de Raymundo de Capua, que vio la luz en Alcalá de Henares en 1511<sup>84</sup>. Por último, el movimiento de la descalcez dominicana, también tuvo a santa Catalina como modelo. En el monasterio de Santa Catalina de Ocaña, fundado en 1571 por dos religiosas de Medina del Campo, fuertemente influidas por el espíritu teresiano, se custodiaba una reliquia de santa Catalina, que se exponía a devoción pública el día de su festividad<sup>85</sup>.

y el posterior monasterio concepcionista, que existe de forma oficial desde 1578. Diana BARRETO Ávila, "Beatas medievales educando princesas nahuas: el monasterio de la Madre de Dios", en Manuel RAMOS MEDINA (comp.), *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 2013, pp.37-54.

81. Alexandra CURVELO (ed). *Casa Perfeitíssima: 500 anos da Fundação do Mosteiro da Madre de Deus, 1509-2009. Museu Nacional do Azulejo: 9 de Dezembro de 2009 a 11 Abril de 2010*, Lisboa, Ministério da Cultura/Instituto dos Museus e Conservação /Museu Nacional do Azulejo, 2009.

82. Adolfo ROBLES SIERRA, O.P., *Real Monasterio de Santa Catalina de Siena: proyección y fidelidad*, Valencia, 1992.

83. AGS, Cámara de Castilla, Registro de Cédulas, libro 2-1(Tarazona 20 octubre de 1495) cit. en Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, "El monasterio de dominicas de San Ildefonso de La Alberca (Cuenca) en la Edad Media", en *Archivo Dominicano XXX* (2009) 287-306 (299).

84. Guillermo NIEVA OCAMPO, "La creación de la Observancia...", 114.

85. Miguel Díaz BALLESTEROS, *Historia de la Villa de Ocaña*, Ocaña, 1868, pp. 337-341.

### 3.2. Modelo eremítico

La devoción a los santos penitentes y eremitas en Castilla fue tardía con respecto al contexto italiano y, en el caso de los dominicos, se ha considerado que su incidencia fue escasa, por ser contraria a la idiosincrasia de la Orden. Sin embargo, contamos con destacados ejemplos que parecen poner de manifiesto que no se trató de algo puntual y anecdótico. Por ejemplo, el del citado Álvaro de Córdoba, en el primer cuarto del XV, pero también otros menos conocidos en el seno de los monasterios femeninos. En todo caso, su presencia en libros devocionales o en representaciones iconográficas, y también su influencia en los nombres y prácticas penitenciales de las religiosas parece haber estado estrechamente ligada a la observancia o, y quizá en mayor medida, a los movimientos reformistas de finales del siglo XVI e inicios del XVII.

Como resulta obvio, la influencia del eremitismo en los monasterios femeninos se entendía siempre dentro del claustro, dado que los movimientos de reforma insistieron en acabar con las eremitas, beatas y beguinas, sometiéndolas al control institucional, reduciéndolas en muchos casos a la clausura. En España, este proceso fue parejo a la reforma y, al igual que ésta, impulsado por los Reyes Católicos y el Cardenal Cisneros y se continuó después, asestándole el golpe de gracia las disposiciones tridentinas relativas a la clausura<sup>86</sup>.

Pese a la supuesta oposición de los dominicos al eremitismo, cabe señalar cómo la recuperación de los textos de san Jerónimo, que contribuyó a la vez a una revalorización de la vida eremítica en la Italia del Trecento, se debió a los dominicos Giovanni D'Andrea y Domenico Cavalca<sup>87</sup>. En España, aunque su influencia fue ligeramente más tardía, consta que las obras de san Jerónimo fueron leídas por varios santos españoles de los siglos XV y XVI, por ejemplo el dominico san Vicente Ferrer, tal y como figura en la vida del mismo santo escrita por Vicente Justiniano Antist<sup>88</sup>.

En cuanto a las dominicas, contamos con varios ejemplos que avalan la importancia de san Jerónimo como modelo de vida eremítica y penitencial. Como se ha visto, las monjas que acompañaron a María Gómez de Silva a Santo Domingo el Real de Madrid fueron Paula y Eustoquio, nombres que corresponden a dos santas romanas que se pusieron bajo la guía espiritual de san Jerónimo, a quien siguieron a Belén, donde establecieron tres monasterios femeninos. Las cartas que el famoso santo y Padre de la

86. Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, "Anchoritism in the Spanish tradition" en Liz Herbert MCAVOY (ed), *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge, The Boydell Press, 2010, pp. 91-111 (104).

87. Daniel RUSSO, "Le corps des saints ermites en Italie centrale aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Étude d'icographie", en *Médiévales* 8 (1985) 57-73.

88. Vicente Justiniano ANTIST, O.P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, p. 135.

Iglesia escribió a estas dos mujeres fueron frecuentemente copiadas por las monjas bajomedievales como instrucciones para la vida contemplativa<sup>89</sup>. A mi juicio, la elección de estos nombres por parte de estas religiosas no fue casual sino que se debió claramente a una clara voluntad de imitación de las santas jerónimas.

Otros testimonios avalan cómo algunas religiosas imitaban a San Jerónimo en sus prácticas penitenciales. Este fue el caso sor Catalina de los Ángeles, monja en Sancti Spiritus de Benavente, quien acostumbraba a golpearse con un canto en el pecho ante la imagen de Cristo Crucificado, a imitación de san Jerónimo, de manera que *traía en el pecho un callo muy rezio, y unos cardenales*<sup>90</sup>. Lo mismo hizo Isabel de Morejón, profesa en Medina del Campo en la segunda mitad del XVI<sup>91</sup>. Mientras que en el caso de Benavente la devoción a san Jerónimo y las mortificaciones, vigiliias y penitencias cotidianas parecen haber estado vinculadas a la introducción de la observancia, en Medina del Campo deben relacionarse más bien con la influencia de Santa Teresa, quien conocía las Epístolas de san Jerónimo, al que citó en varias ocasiones como ejemplo de santidad, aludiendo a sus tentaciones en el desierto. No olvidemos que la santa abulense había fundado uno de sus monasterios precisamente en Medina del Campo en 1567<sup>92</sup>. Ya a inicios del siglo XVII, las Constituciones de la Laura hacían expresa mención a san Jerónimo, como referencia para algunos puntos de las mismas, como el dedicado a la clausura<sup>93</sup>.

Pero además de san Jerónimo, y en fechas anteriores, debemos tener en cuenta el propio ejemplo del fundador de la Orden dominicana, santo Domingo de Guzmán, como modelo para la vida eremítica y penitencial. En este sentido contamos con un precioso ejemplo procedente del destruido monasterio de Santo Domingo el Real. Me refiero a los *Modos de Orar*, miniados en el siglo XV e insertos en el *Codex Matritensis* de las dominicas madrileñas, que ponen de manifiesto que el modo de vida eremítica y penitente ya estaba presente entre los dominicos castellanos en

89. Eugene F. RICE, *Saint Jérôme in the Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, p. 71.

90. Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la Historia de Santo Domingo...*, p. 338.

91. *Y aunque parece que no avia en ella la ocasión que San Geronimo de si confiessa, la qual le obligava estando en los desiertos de Syria a dexar vañado en sangre el pecho, hiriéndose desapoderadamente con un guijarro, con todo esso quiso la santa virgen continuar la misma penitencia, como si los claustros del monasterio fueron los desiertos. Allí se avia retirado a hazer penitencia en su mocedad, como si la huuiera gastado en vida muy desconcertada. Dexó la carne de todo punto y quanto era regalo. Gastava la vida en abstinencias, en ayunos, y en muy largas vigiliias*, en Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la historia...*, f. 38.

92. Efrén de la MADRE DE DIOS y OTGER STEGGINK (eds). Santa TERESA DE Jesús, *Obras Completas. Vida*, cap. 3,7, y 11, 11, Madrid, BAC, 1986.

93. BPR, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura...*, f. 30r.

fechas más tempranas<sup>94</sup>. Sin embargo, en las imágenes del santo orante ante la cruz, que adquirieron gran popularidad a partir de entonces, se evitó representarlo como penitente. Esto debe entenderse dentro de la moderación propia de la Orden, que si bien alentó las prácticas penitenciales estableciéndolas como obligatorias para todos después de completas, trató de moderar o controlar aquellas más exacerbadas. Así pues, la representación iconográfica de santo Domingo como penitente no se difundió ampliamente hasta el siglo XVII, bajo el impulso contrarreformista, y no tomó como modelo las miniaturas del Cuatrocientos sino las representaciones de san Jerónimo penitente, que fue introducida en Castilla y Andalucía en el primer cuarto del siglo XVI<sup>95</sup>.

#### 4. CLAUSURA Y REFORMA

Una cuestión indisolublemente unida a todos los movimientos de reforma fue la necesidad de reforzar la clausura. Tal preocupación, lejos de ser nueva llevaba presente ya en los siglos bajomedievales, aunque los resultados alcanzados al respecto no hubiesen sido satisfactorios. En el caso de los dominicos, los orígenes de la rama femenina de la Orden estuvieron ligados a esta cuestión, ya que la imposición de la clausura fue una de las razones que llevaron a Honorio III a encomendar a santo Domingo el reagrupamiento de las religiosas romanas en San Sixto. La regla elaborada para este monasterio establecía las contadas ocasiones en las que tanto frailes como otras autoridades eclesiásticas podían penetrar en la clausura monástica<sup>96</sup>.

Posteriormente, las Constituciones de las monjas, aprobadas en 1259, recogieron lo ya estipulado en las de San Sixto, en los capítulos XIII, XXVIII y XXIX. No obstante, en ellos se establecieron disposiciones más precisas respecto al silencio (XIII), a la entrada de los frailes en la clausura (XXIX) y a la separación física que debía existir en la iglesia entre el espacio destinado a las religiosas y el de los fieles (XXVIII). La principal novedad se incluyó en el capítulo dedicado a los edificios, en el que se estipulaba la existencia de una puerta cerrada con dos llaves, una dentro, en poder de las religiosas del monasterio y otra fuera, que debía ser custodiada por quien dispusiese el Provincial o su Vicario. En el muro de la clausura debía disponerse un torno y en la iglesia, en el muro de

94. Pedro María CÁTEDRA, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2005, 136.

95. En contraste con esto, en Italia encontramos representaciones de San Jerónimo como penitente en monasterios de dominicas ya en el siglo XV, por ejemplo en una tabla de Santo Domingo de Pisa, Ann ROBERTS, *Dominican Women ...o.c.*, 152-155.

96. "De clausura" en *Constituciones monialium sancti xysti de urbe*, ed. en Miguel GELABERT, O.P., José María MILAGRO. O.P. y José María de GARGANTA, O.P., *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, Madrid, BAC, 1966, pp. 803-804.

separación entre las religiosas y los laicos, una ventana enrejada de dimensiones considerables en la que se harían los sermones y en otro lugar conveniente dos ventanas pequeñas también cerradas con rejas, para las confesiones. Asimismo, las monjas podrían disponer de un locutorio o parlatorio con una ventana enrejada como la existente en la iglesia, y cuando no existiese éste las conversaciones entre laicos y religiosas tendrían lugar en la iglesia<sup>97</sup>.

Junto a la legislación de carácter general, las Ordenaciones propias de algunos monasterios hicieron también hincapié sobre este aspecto, con frecuencia influidas por algunos patronos quienes insistieron en la clausura; fue el caso del mencionado reglamento dado por Alfonso X para las dominicas de Caleruega, después confirmado por las Ordenaciones de Munio de Zamora al monasterio en 1288<sup>98</sup>.

Así pues, ya antes de la promulgación de la decretal *Periculoso*, dada por Bonifacio VIII en 1298, los dominicos se habían ocupado de tales cuestiones. Por otra parte, como es sabido, la *Periculoso* no fue observada de manera universal y, en el caso de los monasterios femeninos la “permeabilidad” de la clausura fue habitual hasta Trento<sup>99</sup>.

De acuerdo con su observancia o inobservancia de la clausura, Creytens dividió los monasterios pretridentinos en dos tipos: “monasterios cerrados” y “monasterios abiertos”. Al primer grupo pertenecían las monjas que habían hecho profesión solemne, aquellas cuya regla prescribía la clausura, pero también quienes sin estar obligadas la abrazaron voluntariamente, incluyéndose por lo tanto igualmente aquí comunidades de terciarias<sup>100</sup>. Esto justifica que en los documentos fundacionales se explicite con frecuencia la obligación de observar la clausura allí donde ésta fuese la intención de los fundadores. Tal fue el caso de Juana Rodríguez, fundadora de las dueñas de Salamanca, quien estipuló el 19 de octubre de 1419 que éstas habían de vivir bajo la obediencia de Santo Domingo y *encerradas*<sup>101</sup>. Como se ha visto, Pedro Fernández de Velasco reconstruyó

97. “*De edificiis*”, *Constitutiones sororum ordinis fratrum praedicatorum* (1259), 2. *Constitutiones et Acta Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Berlín, Spezial, 2002, 150 (cf. Const OP1259, pp. 346- 347).

98. Carmen GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Real monasterio de Santo Domingo...*, pp. 94; 316-317 y 319-320.

99. Elizabeth MAKOWSKI, *Canon Law an Cloistered Women. Periculoso and its Commentators*, Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 1997; Lehfeldt ha demostrado el carácter permeable de las clausuras hispanas antes de Trento en su obra ya citada.

100. Raymond CREYTENS, O.P., “La Giurisprudenza della Sacra Congregazione del Concilio nella questione della clausura delle monache (1564- 1576) en *Apollinaris* 37 (1964) 252-285; Íd., “La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini”, en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina, atti del Convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963*, Roma, Herder, 1965, I, pp. 45-85.

101. AHN, Clero, Leg, 5893, Doc. 1. *Traslado sacado por el escribano Gonzalo de Valdivieso el 8 de mayo de 1501 de la carta de donación de Doña Juana Rodríguez*. La escritura original no se conserva.

la iglesia de las clarisas de Medina de Pomar en 1436, realizando diversos cambios destinados a preservar la clausura<sup>102</sup>.

Si bien es cierto que la mayoría de las terciarias se incluyeron en el segundo grupo, dado que no habían hecho votos solemnes, algunas manifestaron su deseo de vivir respetando la clausura, al igual que las monjas. Es decir, fueron “monasterios cerrados”. Este fue el caso de los ya mencionados beaterios de Santa Catalina de Ávila y Santa Cruz de Aldeanueva<sup>103</sup>. A estos dos, podemos sumar el ejemplo de las terciarias de Santa Catalina de Toro, quienes *estuvieron siempre firmes en esta resolución de no salir, amando tanto el encerramiento como esto*, llegando incluso a pasar meses sin confesión, e incluso sin asistir a Misa<sup>104</sup>.

En otros casos, estos beaterios, que deseaban adoptar un régimen de vida más estricto y observante, no sólo asimilaron el modo de vida de las monjas, sino que fueron admitidos como tales con pleno derecho. Este fue el caso de la Madre de Dios, cuyas religiosas obtuvieron licencia de Inocencio VIII en 1486 para profesar como *monjas veladas y encerradas*<sup>105</sup>.

Ya en el siglo XVII, la mencionada reforma de la Laura incidió especialmente en este aspecto estableciendo medidas muy rígidas, que incluyeron la residencia de las conversas o “beatas”, fuera de la clausura, a las cuales les estuvo vedado incluso ya sea el contacto físico que simplemente visual con las monjas<sup>106</sup>.

Por otra parte, también se incluyen entre los “monasterios abiertos” monasterios propiamente dichos, ya que, pese a los tres votos de la profesión solemne, en ellos nunca se había observado la clausura, creyéndose exentos de ella por costumbre inmemorial. Dejando aparte los vagabundos y correrías de algunas religiosas, como las Dueñas zamoranas, lo cierto es que las monjas gozaron de dispensas para la entrada de familiares en el monasterio, de las fundadoras, como ocurrió en el monasterio de las dueñas salmantinas, cuya fundadora podía acceder desde sus

102. En concreto, el traslado del coro de las monjas desde la nave a la capilla mayor y del parlatorio y torno desde el interior de la iglesia a la zona más abierta a la entrada del monasterio. Una perdida inscripción y los escudos de la bóveda prueban que la iglesia se reconstruyó en 1436. AHN, Nobleza, Frías, 598/13v, cit. y transcrito en FELIPE DE PEREDA, “Liturgy as women’s...”, p. 952.

103. En el caso de Aldeanueva, esto les fue concedido por Adriano VI en 1522 que *podiesen traer pelo negro con todas las demas gracias, e indulgencias que a las demás monjas, siendo así verdad, que el dicho convento fundado por dicha fundadora es de Beatas de la Tercera Regla de Nuestro Padre Santo Domingo*, AHN, Clero, Libros, 445, f. 6v.

104. Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la historia ...* pp. 311-313.

105. *Ibid.*, p. 281.

106. Además de la puerta reglar, existía otra más interior. Las beatas colocarían “lo que había de entrar” en el monasterio entre la puerta reglar exterior y la interior que daba acceso a la clausura. A continuación salían y entraban las religiosas a recoger la mercancía, de manera que no pudiesen verse entre ellas. BPR, PAS/ ARM1/294. *Constituciones de Nuestra Señora...*, ff. 33-34.

apostentos anejos y asistir a los oficios de las monjas<sup>107</sup>, o incluso de algunos seglares con motivo de ciertas ceremonias, como sucedía en el monasterio medinense de Santa María la Real. En este caso, el cronista fray Juan López (“El Monopolitano”) justificó el mantenimiento de tal costumbre por tratarse de un “uso antiguo”, es decir, previo a Trento<sup>108</sup>. A pesar de la literatura vertida al respecto, en la mayoría de los casos la conducta licenciosa de las religiosas no parece haber sido la causa del reforzamiento de la clausura; sino más bien que ésta vino motivada por un deseo de controlar y limitar el poder político, la influencia social y el autogobierno de los monasterios femeninos, sirviéndose en ocasiones de la difamación como medio para lograrlo<sup>109</sup>.

No obstante, la permeabilidad de la clausura fue algo bastante frecuente con motivo de ciertas festividades y ceremonias litúrgicas, como se documenta en numerosos monasterios. En Santo Domingo el Real de Madrid los frailes penetraban en la clausura, hasta la pequeña capilla de Santo Domingo, en determinadas festividades: con motivo de la fiesta principal del Santo y de su Traslación, en la celebración de san Juan Bautista, en el día del nacimiento de santo Domingo, así como en la celebración de distintas misas y memorias fundadas en la capilla<sup>110</sup>. Para ello el monasterio contó con la pertinente autorización pontificia, al menos desde inicios del siglo XVI, como atestiguan dos bulas otorgadas por Julio II, dadas en 1508 y 1509 respectivamente<sup>111</sup>.

Entre las celebraciones que implicaron entrada de religiosos en la clausura o bien salida de las monjas ocupó un lugar destacado la procesión celebrada en la festividad del *Corpus Christi*. Frailes dominicos participaban en la procesión del Corpus celebrada en el claustro de las dominicas caleroganas, como prueba la autorización dada al respecto por el Maestro general García de Loaysa en 1523, tanto a los frailes residentes como a los que estaban de paso, lo que probablemente sancionaba una práctica anterior<sup>112</sup>. En otros casos las monjas celebraron incluso la procesión del Corpus fuera de los

107. Así lo dispuso la propia Juana Rodríguez: “Otrosy mas que de las casas que yo tomo mi morada que aya una entrada de puerta para que yo pueda entrar por ella al dicho monasterio a oyr las oras et estar con las dichas dueñas et participar et usar con ellas et que la entrada que sea por onde la priora et yo vieremos que es mas honesto et que la priora que tenga una llave de su puerta y yo otra de la mia”. AHN, Clero, Legajos, 5893, f. 8.

108. Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la historia...*, cap. X, f. 29.

109. Katherine GILL, “Scandala: controversias concerning clausura and women’s religious communities in late medieval Italy”, en Scott. L WAUGH y Peter D. DIEHL (eds) *Christendom and Its Discontents: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge y New York, 1995, pp. 178-203; Sharon STROCCHIA, *Nuns and nunneries in Renaissance Florence*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009, p. 153.

110. AHN, Clero, Libro 7338, *Libro de las memorias, fiestas y missas perpetuas que el convento de Santo Domingo el Real de esta villa de Madrid, tiene obligación de hacer y decir en cada un año para siempre jamás*, s.f.

111. AMSDM, Bulas, nº 27.

112. Carmen GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Real monasterio de Santo Domingo...*, p. 163.

muros de la clausura. Así sucedía, por ejemplo, al menos desde 1363, cuando se realizó una representación de la procesión en una carta de indulgencia, en el monasterio cisterciense de Herkenrode<sup>113</sup>. De la misma manera, desde fechas desconocidas las dominicas de Santo Domingo el Real de Toledo celebraban una procesión por las calles de la ciudad en la octava del *Corpus*, a imitación de la celebrada por la iglesia principal una semana antes, lo que prueba una vez más que se trató de un “monasterio abierto”<sup>114</sup>.

El Concilio de Trento legisló sobre la clausura de las religiosas de forma ambigua y apresurada en la XXV y última sesión, dando lugar a una notable controversia respecto a la interpretación de tales disposiciones en los años sucesivos<sup>115</sup>. La clarificación de la cuestión y la adopción de claras y firmes medidas relativas a la clausura fue labor de Pío V, quien aprobó la constitución *Circa Pastoralis*, el 29 de mayo de 1566 y por la bula *Decori et honestati*, dada el 24 de enero de 1570<sup>116</sup>.

La aplicación de los decretos tridentinos varió de un lugar a otro, dependiendo del apoyo prestado por los príncipes seculares. En España, Felipe II exhortó en 1564 a su cumplimiento en las respectivas diócesis, dando lugar la celebración de más de veinte sínodos en los años sucesivos<sup>117</sup>. Sin embargo, en Toscana el duque Cosme I de Medici que había aprobado en 1545 la *Reformatio monasteriorum* se opuso férreamente a las reformas tridentinas<sup>118</sup>.

##### 5. CONSECUENCIAS DE LA INTRODUCCIÓN DE LA REFORMA EN LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA, PRÁCTICAS DEVOCIONALES, ARTE Y ARQUITECTURA

La materialización física de la introducción o reforzamiento de la clausura fue la construcción de unos cierres rígidos, que, no obstante, fueron quebrantados en diversas ocasiones. La cerca monástica constituyó el límite simbólico y físico entre la vida claustral de las religiosas y el mundo exterior. En consecuencia, se insistió en la necesidad de su construcción, reparo, elevación, aunque en muchos casos tales labores fueron

113. Jeffrey HAMBURGER y Robert SUCKALE, “Between this world and the next”, en Jeffrey F. HAMBURGER y Susan MARTI (eds), *Crown and Veil, Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 76-108 (104).

114. Elías TORMO y MONZÓ, “Informe acerca de expediente sobre declaración de monumentos histórico- artísticos de las iglesias de San Justo y San Miguel y los conventos de Santo Domingo el Real y Capuchinas de Toledo”, en *Boletín de la Academia de Bellas Artes de San Fernando* 107 (30 de septiembre de 1933) 108.

115. Raymond CREYTENS, “La riforma dei monasteri ...”, pp. 52-62

116. *Ibid.*, pp. 70-76.

117. Alfonso RODRÍGUEZ DE CEBALLOS, “Liturgia y configuración del espacio en la arquitectura española y portuguesa a raíz del Concilio de Trento”, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, III (1991) 43-52 ( 45) .

118. Silvia EVANGELISTI, “We do not have it and we do not want it, Women, Power and Convent Reform in Florence”, en *Sixteenth Century Journal* XXXIX/3 (2003) 677-700.

sistemáticamente postergadas por problemas económicos. La muralla de la villa de Lekeitio sirvió también de cerca del monasterio de las dominicas y, debido a esto, tuvo que ser elevada en 1427 en la zona del monte Lumentza, a fin de preservar la clausura<sup>119</sup>. De igual forma, las dominicas vallisoletanas de Santa Catalina debieron levantar su cerca en el primer cuarto del siglo XVI, a fin de no ser “espiadas” por el conde de Benavente y otros vecinos<sup>120</sup>. Aunque estos problemas se documentan en fechas mucho más tardías, la legislación eclesiástica postridentina había prohibido la existencia de construcciones, ya fuesen religiosas o civiles, en el entorno de los monasterios femeninos, desde las que fuese posible atisbar y controlar la actividad de las monjas dentro del claustro<sup>121</sup>.

No obstante, en algunos monasterios la construcción de la cerca no se completó hasta transcurridos varios años de la fundación. Así sucedió en Santo Domingo el Real de Madrid, que hasta inicios del siglo XIV careció de ella, siendo atravesado por una calle de tránsito que comunicaba la puerta de Valnadú con el vecino monasterio benedictino de San Martín. Dicha vía fue cerrada en 1301, con autorización de Fernando IV, uniendo así la “labor nueva” del monasterio y las casas de enfrente<sup>122</sup>. De forma similar, a finales de la centuria, en 1396, el monasterio toledano de Santo Domingo obtuvo licencia del concejo para cerrar una calle que iba de las casas de Francisca Gudiel al convento de los mercedarios, a fin de construir la iglesia<sup>123</sup>. En cualquier caso, aun cuando la cerca fue finalizada y cerrada en su totalidad, cabe plantearse hasta qué punto constituyó una barrera infranqueable, o si, por el contrario, fue un límite permeable.

### 5.1. Recreaciones de la Pasión intra Claustra y otras celebraciones

El refuerzo de la clausura, a raíz de la introducción de la observancia, parece haber estado estrechamente relacionado con el desarrollo de una

119. Jaione VELILLA IRIONDO, “Origen y Evolución de la Villa de Lekeitio”, *Cuadernos de Sección Historia-Geografía*, 21 (1993) 115-134 ( 121).

120. AHN, Clero, Leg. 7847, Leg.12, n. 1 y n. 4.

121. Carlos BORROMEIO, *Institutionum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae*, Libri II, Milán, 1577, reed. en 2000, pp. 36-38. Sobre esta cuestión, centrada en el caso de las dominicas jienenses véase Felipe SERRANO ESTRELLA, “¿Cuestiones de honra o de competencia? ‘Los enseñoreos’, en Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.) *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: historia de una fidelidad secular*. Actas del Simposium, 2/5-IX-2011, San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 903-920.

122. AHN, Clero, Pergaminos, 1358/ 8, 6°. María Isabel PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, “Madrid en la Documentación de Santo Domingo...”, p. 1005.

123. AMSDRT, Doc. 299. Antonio SIERRA CORELLA, “Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y suerte”, en *Revista española de arte*, IV/ 7 (1935) 304-308( 304). Transcripción de este texto en Balbina MARTÍNEZ CAVIRÓ, *Mudéjar Toledano Palacios y Conventos*, Vocal Artes Gráficas, Madrid, 1980, p. 348.

serie de rituales, paraliturgias y representaciones. Dentro de éstas, y ante la imposibilidad de peregrinar a los Santos Lugares, destacó la reproducción de los lugares de la Pasión, que eran recorridos por las monjas, podría decirse que dando lugar a auténticas *heterotopías*<sup>124</sup>. Esta relación consecucional entre la introducción de la observancia y el desarrollo de una *Vía Sacra*, ha sido estudiada, por ejemplo, en el caso de las cistercienses de Wienhausen y las clarisas del Corpus Domini de Bolonia y clarisas coletitas de Madre de Deus de Lisboa<sup>125</sup>. Resulta menos conocida, una vez más, en el caso de las dominicas, probablemente debido a la escasa consideración que se ha tenido del papel dominico en los antecedentes del *Via Crucis*<sup>126</sup>.

Sin embargo, en la Península Ibérica contamos con el destacado ejemplo del mencionado fray Álvaro de Córdoba, que recreó los lugares jerosolimitanos en su convento de Santo Domingo de Scala Coeli. Lamentablemente, dichas escenas u oratorios, que correspondían a distintos episodios de la Pasión no se conservan pero fueron descritas, como quedó dicho, por J.B. Feuillet en el siglo XVII. Cada oratorio o capilla correspondía a una escena de la Pasión. Pese a sus diferencias, constituyó un precedente directo del *Via Crucis*, y también puede relacionarse con los Sacri Monti que a partir del XV, y de forma especial tras el Concilio de Trento, proliferaron en distintos lugares.

En cualquier caso, la recreación de los santos lugares jerosolimitanos en el interior del claustro, y su recorrido acompañando el sufrimiento de Cristo en la Pasión ya aparece en la *Vida* del beato Suso, inserta en su *Exemplar*, compilado entre 1362 y 1363. El místico dominico alemán rememoraba la Pasión de Cristo mediante una “*Vía sacra*”, esto es, recorriendo una serie de estaciones en el capítulo, claustro y coro que simbolizaban otros tantos Santos Lugares; y lo hacía de dos maneras: la primera tras maitines, comenzando en el capítulo y que recreaba los episodios de la Pasión, y la segunda tras la Salve, centrándose en la meditación sobre el sufrimiento de la Virgen<sup>127</sup>.

124. Michel FOUCAULT, “Des espaces autres (conférence au Cercle d’études architecturales, 14 mars 1967), en *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 (octobre 1984) 46-49.

125. En todos estos casos se conservan preciosos documentos que dan cuenta detallada del desarrollo de tales procesiones, cf. June L. MECHAM, “A Northern Jerusalem: Transforming the Spatial Geography of the Convent of Wienhausen”, en Andrew SPICER y Sarah HAMILTON (eds), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, 2005, pp.139-160; Gabriella ZARRI, «Ecrits spirituels inédits de Catherine de Bologne (1412-1463) et de ses soeurs, in *Saint Claire d’Assise et sa posterité. VIII Centenaire de Sainte Claire*». Actes du Colloque de l’UNESCO (29 septembre-1er octobre 1994) Paris, 1995, p. 229.

126. Mercedes PÉREZ VIDAL, “Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla”, en *Medievalia. Revista d’ Etudis Medievals* 17 (2014) 215-242 (228-232).

127. Henry Suso, *The Life of the Blessed Henry Suso by himself*. Translated from the original German by Thomas Francis Knox, London, Burns, Lambert, and Oates, 1865, reed. por Grand Rapids, MI, Christian Classics Ethereal Library, pp. 51-54.

Estas recreaciones de la Pasión o “peregrinaciones virtuales”, bien a consecuencia de la influencia de la *Vida de Suso* o de otros tratados devocionales, se documentan en numerosos monasterios de dominicas, frecuentemente apoyadas por una serie de estaciones distribuidas por el claustro y otros lugares del monasterio, así como por representaciones plásticas. En estas últimas no fue infrecuente que las monjas apareciesen como peregrinas, santa Catalina de Augsburgo, o participando directamente en la Pasión, como en la sala capitular de San Niccolò de Prato, o incluso llevando la cruz, como en un retablo procedente de Santa Gertrudis de Colonia. En el caso del monasterio pratense, cabe señalar, además, que albergó y alberga una de las escasas reproducciones de la Scala Santa, que constituía una de las estaciones de esta recreación de la Pasión de Cristo<sup>128</sup>.

En ocasiones, las religiosas contaron con un panel que servía de guía a estas procesiones, como sucedió en el mencionado monasterio lisboeta de Madre de Deus y probablemente en el de las dominicas de Quejana, utilizándose a tal fin el pequeño tríptico de las Horas de la Pasión<sup>129</sup>.

En efecto, en lo que respecta a las dominicas castellanas no contamos con textos que describan tales representaciones, pero las evidencias arquitectónicas y artísticas, así como otro tipo de documentos, nos hablan de estas recreaciones de la Pasión *intra claustra*. El mencionado claustro toledano de “El Moral”, con sus estaciones marcadas por los *Arma Christi* y las Cinco Llagas, y la habitación con finalidad penitencial en el piso superior nos está hablando de su posible uso con estos fines<sup>130</sup>. Asimismo, también tenemos constancia de la existencia de al menos cinco capillas vinculadas a la Pasión de Cristo en el monasterio de las dominicas de Medina del Campo<sup>131</sup>, o la concesión de las mismas indulgencias que obtenían quienes

128. Marie Louise EHRENSCHWENDTNER, “Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine’s Convent, Augsburg”, *The Journal of Ecclesiastical History* 60/1 (Enero 2009) 45-73 (65-68); G. MORINI, S. NICCOLINI, D. PALAMEDI, “Un edificio da riscoprire: la Scala Santa in San Niccolò”, en *Prato Storia e Arte*, XXVIII/90-91 (1997) 117. La tabla de Santa Gertrudis de Colonia se conserva en el Wallraf-Richartz Museum Nr. WRM 9342.

129. Ángela FRANCO MATA, “Tríptico de la Pasión de Cristo”, en *Canciller Ayala (Catedral Nueva María Inmaculada, Vitoria, 18 de Abril al 26 de Julio de 2007)*, Vitoria, 2007, pp. 436-439.

130. Sobre este claustro y, en general, sobre la recreación de la Pasión de Cristo en el interior de los claustros de monjas dominicas véase Mercedes PÉREZ VIDAL, “Between the city and the cloister. Saints, liturgy and devotion in the Dominican nunneries in Late Medieval Castile”, *Saints in the City. Urbane Sakralität in der Vormoderne*, Tagungsakten, Erlangen, FAU University Press, 2015, pp. 233-267 (239-246) (en prensa).

131. Contamos con la descripción realizada a finales del siglo XVII por Fray Gaspar de Alarcón y contenida en el Liber Q del AGO. Al menos tres de ellas estuvieron dedicadas a distintos episodios de la Pasión de Cristo: la Agonía en el Huerto, la subida al Calvario, mientras que la última contenía una pintura conocida como el Santo Cristo de la Vestidura, representando probablemente el Expolio de Cristo. AGOP, Serie XIV, *Liber Q*, segunda parte, f. 1040.

peregrinasen a las siete basílicas romanas, o a quienes visitasen una capilla o altar localizado en el claustro de las dominicas segovianas cuatro veces al año<sup>132</sup>. Aunque desconocemos la precisa ubicación de este altar o capilla, sabemos que estas religiosas mantuvieron hasta fecha reciente la costumbre de entrar y salir, de rodillas, varias veces del claustro al antecoro haciendo penitencia, en ciertos momentos del calendario litúrgico a fin de obtener las ansiadas indulgencias<sup>133</sup>. Si bien en estos dos casos, de Medina del Campo y de Segovia, las noticias que tenemos son tardías, es posible que, al igual que sucedió en otras muchas ocasiones, documenten prácticas medievales, probablemente ligadas a la introducción de la reforma.

Junto a la Pascua, el otro momento culminante del año litúrgico fue sin duda la Navidad. La interpolación de poemas en romance, e incluso de elementos profanos en tales celebraciones puede relacionarse también con la reforma, y a la postre acabaron derivando o dando origen a un teatro religioso navideño no estrictamente litúrgico. La poesía de loa a la Virgen, centrada en el Nacimiento de Cristo, e inserta en el *Codex Matritensis*, fue probablemente uno de estos elementos interpolados en la liturgia de Navidad, que serían recitadas por las monjas en el coro de Santo Domingo el Real de Madrid<sup>134</sup>.

El hecho que la mayoría de representaciones, o interpolaciones vernáculas conservadas en la liturgia procedan de monasterios de clarisas ha abundado en la consideración del papel preeminente, cuando no exclusivo, de los franciscanos en la génesis de este teatro que en última instancia remontaría sus orígenes al belén de Greccio. Sin embargo, tales representaciones también se desarrollaron en el ámbito de los conventos y monasterios femeninos de la Orden de Predicadores<sup>135</sup>. En lo que respecta a los últimos, además de lo de la poesía de Madrid, el monasterio toledano de Santo Domingo el Real constituye un extraordinario ejemplo, sin parangón dentro de los monasterios medievales de la Orden en Castilla, y que hasta el momento no ha recibido la atención que merece. En este monasterio se ha conservado una curiosa cuna gótica de finales del siglo XV que perteneció a Juana de Herrera, con una inscripción que recoge textos de los oficios de maitines y laudes de Navidad, que se relaciona a su vez con

132. AMSDRS, *Breve de Alejandro VII a la priora y monjas del monasterio de Santo Domingo Dado en Roma, en Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador el día 15 de septiembre de 1661. Año septimo de nuestro pontificado*

133. Agradezco esta información a Sor Mercedes, priora de Santo Domingo el Real de Segovia.

134. Pedro María CATEDRA, *Liturgia, poesía y teatro...*, p. 136.

135. Ya Galvanno Fiamma relató en su crónica la representación de la Adoración de los Reyes Magos que tuvo lugar en 1336 en la basílica de San Eustorgio de Milán, precedida de un cortejo por las calles de la ciudad, procedente de otro convento dominico, el de Santa Maria delle Grazie. La celebración tuvo tanto éxito que se repitió anualmente desde entonces. Cf. Louis GILLET, *Histoire artistique des ordres mendiants. Études sur l'Art en Europe du XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, H. Laurens, 1912, p. 107.

el *Romance del Nacimiento de Nuestro Salvador*, compuesto en 1485 por fray Ambrosio de Montesino a petición de esta religiosa<sup>136</sup>. Todo esto nos habla de las celebraciones navideñas y la comparación con las que tenían lugar en la sede primada permite sugerir que las dominicas reprodujesen, una vez más, “*intra claustra*”, las celebraciones catedralicias. Asimismo, las dimensiones y los textos litúrgicos- también pertenecientes a los maitines de Navidad- contenidos en la inscripción del friso que recorre un espacio situado entre el coro y el claustro del Moral, permite sugerir la utilización del mismo para tales celebraciones<sup>137</sup>.

## 5.2. Ermitas y representaciones de santos eremitas

Además de servir de estaciones litúrgicas en estas *peregrinationes intra claustra*, las capillas abiertas en los claustros y otros espacios monásticos pueden vincularse en algunos casos a la mencionada influencia de los movimientos eremíticos. En el caso de las mujeres, si bien ambas prácticas fueron toleradas, en parte, durante la Edad Media, las corrientes intentaron prohibirlas también, como se ha visto, lo cual ocasionó que fueran reconducidas al interior del claustro. En Castilla, varios ejemplos avalan la importancia del modelo eremítico para las religiosas reformadas desde finales del XV. En este momento, la distancia entre el modelo de vida de eremitas y beatas, centrado en la meditación y contemplación en soledad, y el de algunas monjas, se acortó notablemente. Así lo prueban varios establecimientos de clarisas, entre ellos el de Pedralbes, y la existencia de capillas o “celdas de día” en el claustro ya desde el siglo XIV, que han sido relacionadas por Santjust i Latorre con la corriente eremítica franciscana, la cual contó con su propia Regla. No obstante, proliferaron especialmente tras la introducción de la reforma entre finales del siglo XV e inicios del XVI<sup>138</sup>.

136. En ella aparece inscrito en caracteres góticos el siguiente texto: *IACET IN PRESEPIO ET IN NUNIBUS TONAT GLORIA IN EXCELSIS DEO ET IN TERA PAX (sic)*. La primera parte corresponde al responsorio *O regem celi* del tercer nocturno de los maitines de la Circuncisión. La segunda es el *Gloria in excelsis* que ponía fin al diálogo pastoril inserto en el oficio de laudes del día de Navidad. *Ordinarium iuxta ritum sacri ordinis fratrum praedicatorum*, reed. Roma, Società Tipográfica A. Manuzio, 1921, 12 y 14. El poema fue incluido en el cancionero de Montesino. Amborsio Montesino, *Cancionero de diversas obras de nuevo trobadas: todas compuestas hechas y corregidas por el padre Fray Ambrosio Montesino de la Orden de los menores*, Valencia, Vicente García Editores, 2002 (1508).

137. Sobre estas cuestiones relativas a la celebración de la Navidad en Santo Domingo el Real de Toledo véase Mercedes PÉREZ VIDAL, “*Descendit de Caelis*. Liturgia, arquitectura y teatro en los monasterios de las dominicas castellanas en la Baja Edad Media”, en *Anales de Historia del Arte*, Número extraordinario, Diciembre de 2014 (en prensa)

138. Cristina SANJUST I LATORRE, *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes...*, pp. 465-466.

En el caso de las dominicas, pese a la construcción de los dormitorios comunes a raíz de la introducción de la observancia, también tenemos constancia de la existencia de estas pequeñas “celdas de día” en algunos de sus monasterios, como fue el caso de Santa Catalina de Valladolid, que contó con diminutas celdas que desde un principio habrían servido de ámbito para meditación y devoción personal fomentada por la reforma. Cabe preguntarse si tuvieron también esta función las capillas que jalonan los dos pisos de su claustro, construidas a partir de finales del XV<sup>139</sup>.

La construcción de estos espacios vino en ocasiones determinada por ciertos textos devocionales, como los *Sermones ad fratres in eremo commorantes*, copiados y traducidos en Aveiro y que probablemente explicarían la existencia de una serie de capillas en el claustro<sup>140</sup>.

El rigorismo auspiciado por la reforma teresiana y también por las que surgieron en el seno de la Orden de Predicadores a lo largo de los siglos XVI y XVII dio lugar, como se ha visto, a la construcción de una serie de capillas o pequeños eremitorios, *los desiertos en los que el eremita edificaba estrechísimas celdas y cuevas*. En concreto, el movimiento de la Laura estableció en sus Constituciones la existencia en sus monasterios de ermitas decoradas con imágenes devocionales<sup>141</sup>. Asimismo, la influencia teresiana se dejó sentir también en otros monasterios no pertenecientes a la Laura, como fue el referido caso de las dominicas vallisoletanas de Santa Catalina, que ya avanzado el siglo XVI construyeron en un segundo claustro, llamado patio de la Magdalena<sup>142</sup>, y en el que se ubicó una ermita dedicada a San Juan Bautista y probablemente otra puesta bajo la advocación de la santa que le daba nombre, de forma similar a las construidas en fechas cercanas en las Descalzas de Madrid<sup>143</sup>.

139. Mercedes PÉREZ VIDAL, *Arte y arquitectura en los monasterios....* Anexo III, 2066-2070.

140. BNP, Cod. II, 219 LA priora Maria de Ataide habría obtenido para el monasterio una copia de la traducción de veinticinco sermones, encomendada a las monjas la traducción de los restantes, hasta cincuenta y siete, tarea que se acabó el 8 de noviembre de 1510, como consta en el colofón. Las fuentes en las que se basan son *las Confesiones*, una *Vita Sancti Agostini* florentina, perdida, la *Leyenda Dorada* de Jacopo da Varazze y también las *Vitae fratrum heremitarum Sancti Agostini*, de Jordán de Sajonia. Cf. Cristina SOBRAL, “Santo Agostinho em Aveiro: estudo de fontes”, en *Humanista* 8 (2007) 171-196.

141. *No han de tener en la celda mas ympagen que una Cruz de palo, o estampa de papel. Si bien en las Hermitas y por la cassa puede aver buenas y devotas ymagenes*. BPR, *Constituciones de Nuestra Señora de la Laura de la Orden de Sancto Domingo confirmadas por... Clemente....papa a instancia de doña Maria de Toledo y Colo [m] na, Duquesa de Alba fundadora*, Santiago: en casa de Luys de Paz, 1605, f. 20r.

142. AGO, Serie XIV, *Liber Q*, f. 863.

143. Alfonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, “Arte y mentalidad religiosa en el Museo de las Descalzas Reales”, en *Reales Sitios XXXV/138* (1998) 13-24 (23).

## CONCLUSIONES

Como se ha visto, en contra de lo referido por cronistas y la historiografía tradicional, la reforma de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla ni fue un proceso uniforme, ni impuesto por los varones de la Orden, ni concentrado en el reinado de los Reyes Católicos. Al igual que en el caso de las clarisas, contó con antecedentes ya a mediados del siglo XV, como muestra el ejemplo de Constanza de Castilla, y se prolongó más allá del umbral del siglo XVI y del concilio de Trento.

Se llevó a cabo mediante lo que podríamos denominar una “mise en abyme”, empleando el término literario; es decir, una determinada “casa madre” daba lugar otras fundaciones “hijas” que, con frecuencia, pasaron a ser “madres” de otras creándose una intrincada red de relaciones y dependencias, con sus variedades y peculiaridades. En estas redes, y al igual que sucedió en el caso de las clarisas, o con las dominicas italianas, el papel de las mujeres, religiosas y laicas, como instigadoras y difusoras de la reforma no puede ser negado, así como tampoco la oposición que éstas presentaron en algunos casos.

Junto a las monjas, las patronas o patronos fueron también otros agentes determinantes en la introducción de la reforma y en uno de los más destacados objetivos de ésta, esto es: una observancia más rigurosa de la clausura. Si bien en algunos casos les fue impuesta, dándose en ocasiones un violento rechazo, en otros fue abrazada de forma voluntaria.

Finalmente, consecuencia de todo esto fue el desarrollo de una serie de paraliturgias y representaciones en el interior de los claustros, que constituyeron a la vez una sutil forma de subversión y una afirmación de la idiosincrasia de las monjas dominicas.